المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

المجلة الموريتانيـــــــــــة للدراسات الفلسفية والفكرية

تصدر عن مؤسســة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

ISSN : 6518-2811

العدد : 05



مجلة علمية محكمـــــة

يونيـــــو 2026

العدد :
05

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث
الهاتف : 0022232842325
البريد الإلكتروني: haimerbrahim@gmail.com
الموقع الإلكتروني: www.beitelhikma.org
الفيسبوك : facebook.com/ejial

الآراء والأفكار الواردة في هذا العدد لا تعبر بالضرورة عن أفكار وآراء تتبناها مؤسسة بيت الحكمة وإدارة المجلة
جميع الحقوق المحفوظة لمؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

أعضاء الهيئة الاستشارية


فتحي المسكيني


محمد الأشهب


يمنى طريف الخولي


نوفل الحاج لطيف


بيارن ملكفيك


أشرف منصور


الزواوي بغورة


محمد إسحاق الكنتي

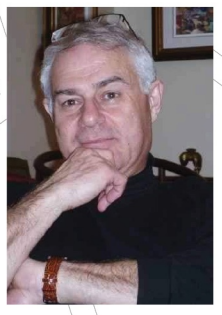

محمد شوقي الزين

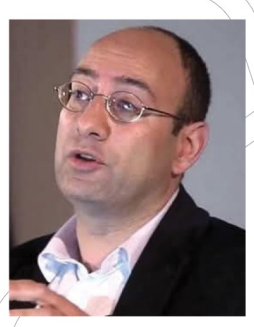

نورة بوحناش


ستيفن بينكر


صفاء عبد السلام جعفر

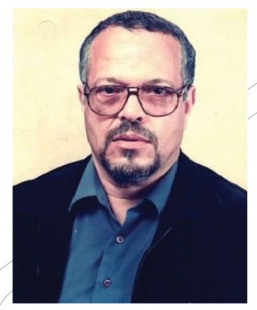

عبد الجبار الرفاعي


وائل بهجت حلاق


مروان راشد


نادر الصمعاني


السيد ولد أباه


عبد السلام بنعبد العالي


مشير باسيل عون


مريم خليفة المبروك


ساري حنفي


جلال الدين السعيد


محمد شهاب الوهيب


عبد الحكيم أجهر

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05



سيدينا سيداتي
رئيس التحريـــــر



إبراهيم الحيمر
المشرف العـــام



سيدي محمد أحمد المصطفى
مدير التحريـــــــــــــر

هيئة التحرير:

أمل ناصر
أحمد إسلم المختار
إبراهيم مالك
إبراهيم محمد
بن مزيان بن شرقي
تماضر آل جعفر
زينب أجد
خدي احميده
سحر سعيد
سوزان إدريس
شهرزاد حمدي
عبد الكريم أمبيريك
العزة محمد الولي
لمرابط اسنيد
محمد يحيى حسني
مريم ميرزاده
محمد زكاري
محمد بكاري سيسي
منال محمد خليف
محمد الخراط
ندى العبيدي
وسيلة مجاهد

اللجنة الفنية:

أسماء الشيخ تياه
إبراهيم الشاوي
سيدي ولد محمد



كلمـــــة
المشرف العــام

لا تزال المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية والفكرية تشق طريقها بثبات، غير آبهة بالمطبات والعوائق؛ فها هو عودها يشتد اليوم بصدور عددها الخامس. ويأتي هذا العدد ضمن مسارٍ حرص، منذ انطلاق المجلة، على تقريب الفلسفة من القارئ العربي وإتاحة فضاءٍ للحوار الفكري الرصين.

لقد استطاعت المجلة أن تستقطب وجوهاً فلسفية عربية ودولية من مختلف المشارب والاتجاهات، إذ آثرنا أن نفتح أبوابها أمام النقاش الفلسفي المنضبط بضوابط البحث العلمي الجاد وأخلاقياته.

إن المتتبع لمسيرة هذه المجلة سيدرك أنها ثمرة جهدٍ متواصل لا يلتفت إلى الصعاب والعوائق. ولا يختلف هذا العدد عن سابقيه؛ فقد جاء بعد الكثير من العمل والمثابرة، ولن نكون مبالغين إذا قلنا إن قارئ هذا العدد سيجد فيه دراسات جديدة ومتميزة في الفلسفة الغربية. كما لم تخلِ المجلة من محورٍ مخصص للفلسفة والفكر الإسلاميين، إضافةً إلى ترجمات لنصوص لفلاسفة من الصف الأول تُنشر بالعربية لأول مرة. وقد دأبت المجلة على العناية بحقل الترجمة الفلسفيَّة، إيماناً منها بأهمية رفد الساحة الثقافية العربية بالنصوص والمقالات الفلسفية المؤثرة التي لم يسبق نقلها إلى العربية، إلى جانب محاور ومواد علمية أخرى سيكتشفها القارئ بين صفحات هذا العدد.

إن المسار الذي آلت المجلة على نفسها أن تتخذه نهجاً لها هو مسار البحث العلمي الجاد، الذي لا يعترف بحدودٍ سوى حدود النزاهة العلمية، واحترام الرأي الآخر، والانفتاح على الاختلاف في إطار الحوار المعرفي المسؤول.

وتبقى الكلمة الفصل للقارئ الكريم، فهو صاحب الحق في تقييم هذا العدد والحكم عليه، وهو ثمرة أكثر من عامٍ من العمل المتواصل والجهد الدؤوب.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد :
05



كلمـــة
رئيس التحرير

لعل أشد ما يميّز الفلسفة عن غيرها من صور المعرفة أنها تقوى بما قد يُضعف سواها: تزداد حيوية حين يتكاثر الاختلاف، وتتعمّق حين تتعقّد الأسئلة، وتتجدّد حين تنهار اليقينيات. فالعلم يسعى إلى الحسم والإغلاق، والأيديولوجيا تسعى إلى التوحيد والإلزام، أما الفلسفة فتسعى إلى فتح ما أُغلق، ومساءلة ما استُقرّ، وإعادة الاضطراب إلى ما استراح من اضطرابه قبل الأوان. وهذا ليس نقصًا فيها، بل هو جوهر مشروعيتها وسر خصوبتها عبر تاريخ لا يكفّ عن التحوّل.

من هذا الفهم للفلسفة انبثقت المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية والفكرية. فهي لم تُؤسَّس على أرضية موقف فلسفي بعينه، ولا على ولاء لمدرسة دون أخرى، بل أُسِّست على الاقتناع بأن التعدد ليس واقعة تُقبَل على مضض، بل هو الشرط الابستمولوجي الذي نظن أن المجلة بدونه تنقلب إلى منبر دوغمائي. ذلك أن المعرفة الفلسفية الحقّة لا تتولّد إلا في فضاء يكون فيه الاعتراض حقا مكفولا، والمراجعة فضيلة لا وصمة، والتراجع عن موقف في ضوء حجة أفضل شجاعة فكرية.

وتسعى المجلة أن تكون هذا الفضاء بالمعنى الدقيق: فضاء الحوار الذي يعني الانخراط الحقيقي في موقف الآخر، وتحمّل عبء فهمه من الداخل قبل نقده من الخارج. فتتجاور في صفحاتها الاتجاهات والمناهج والأفكار، دون أن يذوب أيٌّ منها في غيره، وتتشابك الأسئلة دون أن تُطحن بين رحيَى إجابتين جاهزتين متصارعتين.

ولئن كان لكلِ مجلة هم يعرّفها، فإن هم هذه المجلة يتشكل من تلك اللحظة الفارقة التي يتحوّل التضاد فيها إلى مولِد للمعنى لا إلى عقبة أمامه. وما نسعى إليه هو تعدّد أصوات حقيقية تتقارب وتتباعد وتتناقض دون أن يُلغي صوتٌ صوتا، وتتنافس على معنى الحقيقة دون أن يختزلها أيٌّ منها في نفسه. ومن هذا التوتر البنّاء يتشكّل ما يمكن أن نسمّيه الصوت الجماعي للفلسفة، ذلك الصوت الذي لا يمتلكه أحد لأنه ملك الجميع.

ويجيء العدد الخامس حاملا هذا الميثاق الفكري في صفحاته. فما يضمّه من دراسات وأبحاث ليس مجرد إسهامات أكاديمية تُقاس بمعيار الاستشهادات والهوامش، بل هي اشتباكات حقيقية مع إشكاليات مفتوحة. ومن هذه الاشتباكات يُبنى التراكم الفلسفي، وليس من تكرار المقولات المعتمدة، ولا من الولاء للأسماء الكبيرة بوصفها سلطة ناجزة.

وإذ نُقدم هذا العدد إلى قرائه ومحاوريه، لا نقدمه بوصفه أفكارا ناجزة ولا حججا قاطعة، بل دعوة للانخراط في الجدل الذي لا يُغلق. فالفلسفةَ ليست وجهة نصل إليها، بل طريقة في السير تجعل من كل وصول منطلقا جديدا، ومن كل إجابة سؤالا في صيغة مختلفة. وما مجلتنا إلا رفيق في هذا السير؛ رفيق يُؤمن بأن التفلسف ليس امتيازا يمنحه أحدٌ لأحد، بل هو مقام من وصل إليه استحقه.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد : 05

ملف العدد : قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

010 ـ 376

إستطيقا الموسيقى في فلسفة نيتشه من موسيقى فاغنر إلى موسيقى بيزي
ناريمان العكري ـــــ 09 ـ 27

الديموقراطية التشاركية : المعيار في مواجهة الواقع
د. بلقاسم كريسعان ـــ 28 ـ 42

هيدجر والعودة إلى الإغريق...
البدء المنسي في غمرة السؤال عن الموجود
محمد المختار أحمد فال ـــــ 43 ـ 61

في أسس السيادة لدى جون بودان ومآلاتها
محمد كراي العويشاوي ـــ 62 ـ 74

تصميم الصورة والاستدامة البيئية:
نحو تصميم مسؤول
نهى شورية ـــ 75 ـ 92

التأويلية ونظرية الفعل : الحقيقة في أفق الفلسفة العملية عند هانس جيورج غادامير
محمد شوقي الزين ـــــ 93 ـ 107

في فلسفة الحياة: نحو تقويض النزعة المتمركز ة حول الإنسان
أحمد صديقي ـــ 108 ـ 119

كانط و مصادرات العقل العملي نحو لاهوت أخلاقي
لمرابط اسنيد ـــ 120 ـ 139

ليفيناس ودلالات اليقظة الإتيقية؛
أو التفكير المغاير للأفق الأنطولوجي
د. عليه الخليفي ـــ 140 ـ 156

لغة الحجاج عند المدرسة السفوسطائية وعلاقتها بفضاءات المعنى
مصطفى كمال المعاني
و رائد عبد الجليل العواودة ـــ 157 ـ 180

الإبستمولوجيا والإبستيمية عند ميشيل فوكو:
قراءة في أنظمة المعرفة وتحولاتها
نضال بنعثو ـــــ 181 ـ 202

بيتر سلوتردايك
مواجهة الكينونة وإعادة أقلمة الوحشي
أماني أبو رحمة ـــــ 203 ـ 221

نيتشه والتحولات السياسية المعاصرة
بشير البراهمي ـــ 222 ـ 240

سؤال الموت في فلسفة هيدغر وأثره في الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي
زهير بورحى ـــــ 241 ـ 257

المثاقفة المسرحية وسؤال الكولونيالية
حسام المسعدي ـــ 258 ـ 273

الأخلاق لدى مفكري الحضارة الهندية
نادية البرماوي ـــ 274 ـ 295

وسائط التواصل الاجتماعي وإيتيقا العيش معا
د. عواطف الغنوشي ـــ 296 ـ 309

عنوان الدراسة العلمية:
إشكالية الوعي في الفلسفة
أ. فدوى الشاهد ـــ 310 ـ 329

مارتن هيدغر نحات المفاهيم الفلسفية
د. الصادق عبدلي ـــ 330 ـ 355

مدينة الفن والوجود عند هنري مالديناي
د. عفاف الرقيق ـــ 356 ـ 365

الإلهي في فلسفة أفلاطون وامتداداته ضمن الفلسفة الأرسطية
د. علي البهلول ـــ د. مريم السافي ـــــ 366 ـ 376

محتويات العدد :

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد : 05

محتويات العدد

الفلسفة والفكر الإسلامي : رؤى متعددة ـــــــــــ 377 ـ 623

إتيان جيلسون
قارئا لابن سينا
أحمد العلمي ـــ 378 ـ 389

ميتافيزيقا النور عند السهروردي
بين قراءة المتن وسؤال الامتداد
نجيمة شنتوف ـــــ 390 ـ 406

التفسير الفلسفي وتاسيس الحاضن الكلي
للقرآن من منظور أبي يعرب المرزوقي
محمد كنفوي ـــــــــــ 407 ـ 418

تطور الاجتهاد المالكي في بلاد المغارب:
من فقه النوازل إلى فقه المقاصد
الدكتور عبد الكريم الشبلي ـــ 419 ـ 435

الإنسان الكامل محكيا في رسائل اخوان الصفاء:
قصة تداعي الحيوان عن الإنسان منطلقا
محيي الدين لمليح ـــــــــــ 436 ـ 443

التلقي العربي لسؤال الحداثة
عند عبد الله العروي
مصطفى شجيع ـــ 444 ـ 464

سؤال اللامعنى في
"لعبة المعنى" لعلي حرب
د. إيمان المخينيني ـــــ 465 ـ 481

الترجمات ـــــــــــ 482 ـ 676

لماذا لم يؤّد الاقتصاد الـّنقدي العربي
إلى الرأسمالية؟ منظور فيبري نمر رمضان
ترجمة: محمد الحاج سالم ـــ 483 ـ 504

ماذا نعني بعبارة هذه
سردية مغالطة ـ باولا أولموس ـ
ترجمة: محمد حمدان الرقب ـــ 505 ـ 517

القانون الإسلامي في الدول المعاصرة
المؤلف: جوزيف شاخت
تعريب : منتصر عواينية ـــ 518 ـ 526

الفيلسوف والموت
ـ إيمانويل ليفيناس ـ
ترجمة: د.علّيه الخليفي ـــ 527 ـ 533

انسحاب الاستعارة
جاك دريدا
ترجمة: شجيع مصطفى ـــ 534 ـ 551

الحكمانية
ميشال فوكو تقديم وترجمة
الدكتور عبد السلام الحيدوري ـــ 552 ـ 564

الفلسفة والحس المشترك
عند شاييم بيرلمان
ترجمة: حميد ايت يوب ـــ 565 ـ 572

دريدا وفريجه
لـ ماريان هوبسون
ترجمة: محمد أكرام ـــ 573 ـ 579

الفلسفة المعاصرة في الولايات المتحدة
جون ر سيرل
ترجمة: جميلة حنيفي ـــ 580 ـ 597

ثمانينية مارتين هايدغر.
بقلم حنة أرندت
ترجمة وتقديم: د. حميد لشهب، النمسا ـــ 598 ـ 610

مأدبة أفلاطون في التراث العربي
لـ: ديمتري غوتاس
ترجمة: د. مصطفى العليمي ـــ 611 ـ 623

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

محتويات العدد

سجـــالات ـــــــــ 624 ـ 646

ناقض معرفي لنظرية التحسين والتقبيـــح عند الأشاعرة ـ نادر الصمعانـــــــــي ـ
ترجمة: أحمد شكري مجاهد ـــ 625 ـ 637

بيان تهافت الناقض المعرفـــــــــي المدعى على أصول الأخلاق الأشعرية
أحمد شكري مجاهد ـــــ 638 ـ 647

حـــــوارات ـــــــــ 648 ـ 658

ما هو تاريخ الفن حين تكـــون الحاسة الأساسية هي القلب
حوار مع وندي شـــــــو
ترجمة: سيرين الخضراوي
مراجعة محمد الصالح الخضراوي ـــ 649 ـ 658

مراجعـــــات الكتب ـــــــــ 659 ـ 666

قراءة في كتاب فلسفة الموسيقى
عند الفارابي للدكتور سالم العيـادي
إعداد: نادرة معمر القاسمي ـــ 660 ـ 666

مقـالات بلغات أخـــرى ـــــــــ 667 ـ 703

Montesquieu et la pensée politique moderne :
SÉPARATION DES POUVOIRS, RELATIVISME CULTUREL
ET DÉFENSE DES LIBERTÉS INDIVIDUELLES
Noureddine Mbarki ——— 668 . 683

« Parisia »
la réflexion au temps du Corona virus : combien le sens serait étroit s'il n'y avait pas de philosophie
Dr. Mefteh Halleb ——— 684 . 703

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

ملف العـــــدد : قضايا وإشكاليات في الفكر الغـربي

العدد: 05

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

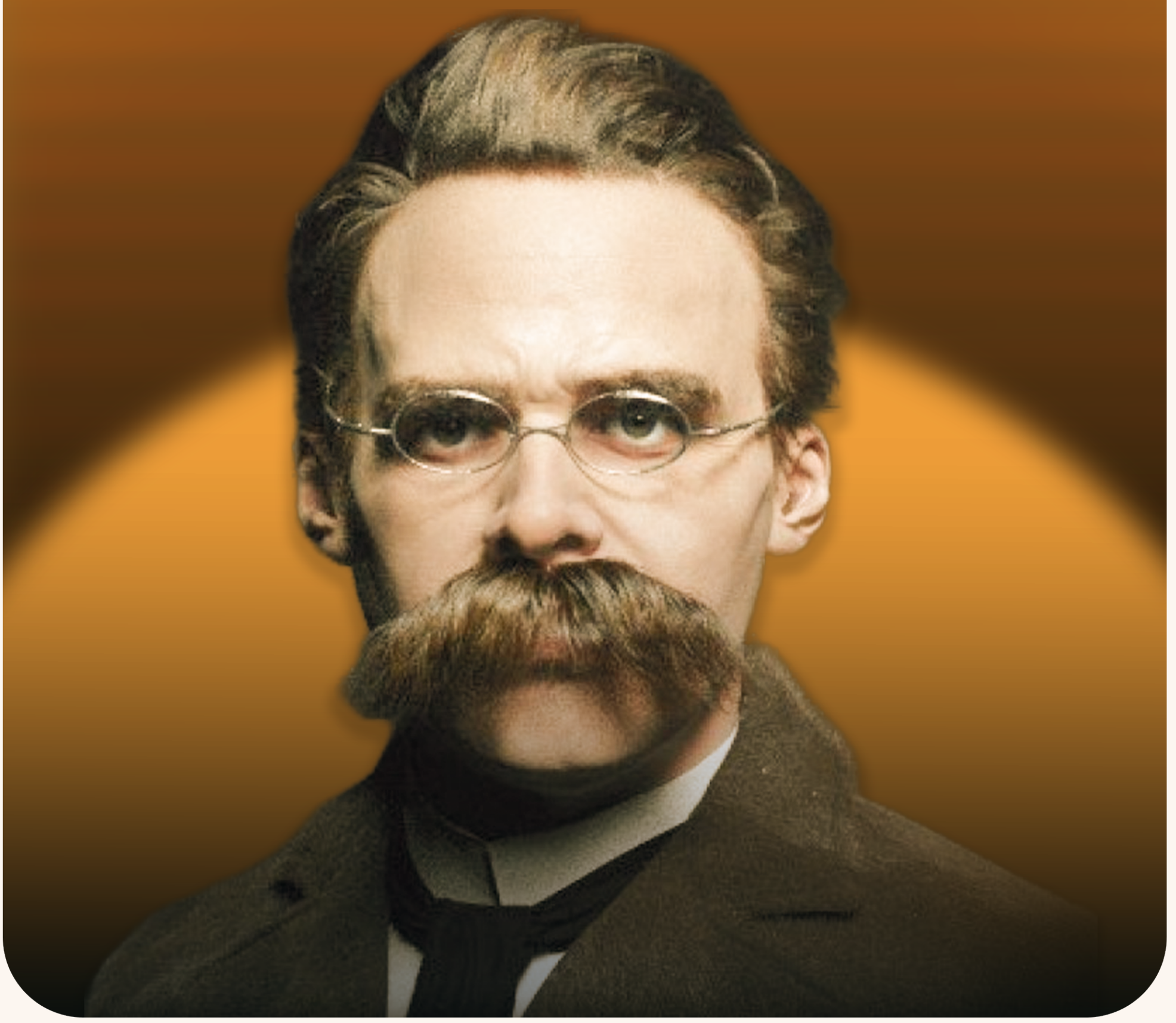
بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05

إستطيقا الموسيقى في فلسفة نيتشه من موسيقى فاغنر إلى موسيقى بيزي

ناريمان العكري[1]



الملخص:

أثارت العلاقة الملتبسة بين فاغنر ونيتشه مجموعة من الإشكالات داخل تاريخ الفلسفة، لاسيما وأنها انطوت على تناقض جَمَع بين تضاعيفه أشكالا من المدح والتناغم بين الفنان والفيلسوف وأشكالا أخرى من المخاصمة والعداء التي عمت علاقتهما، حيث انبرى فيلسوف «إرادة القوة» في بداية حياته يعلي من شأن الأوبرا الفاغنرية معتبرا أنها بمثابة الفن القادر على حمل الحضارة الغربية إلى جذورها الخلاقة والمتألقة الكامنة في الثقافة اليونانية القديمة، خاصة أن فاغنر استطاع -في نظر نيتشه- استعادة أمجاد هذه الحضارة، متمردا على قوانين عصره الجاثمة تحت العقلانية وأخلاق الحداثة، لكن وابتداء من سنة 1876 انطلق نيتشه يبين ضعف وارتكاسية هذه الموسيقى معلنا عداءه للفن الفاغنري، مؤكدا على أنه مجرد مرض بات ينتشر في أرجاء أوروبا ووجب محاربته واستئصاله، وقد صاحب هذا الهجوم على أوبرا فاغنر انعطافا نحو موسيقى جورج بيزي وبالأخص أوبرا «كارمن» التي ارتأى أنها موسيقى تبعث على الحياة وتحرر الفكر الإنساني لتمنحه فرصة للتفكير والإبداع ؛ فقد صرح في كتابه مسألة فاغنر (Le cas Wagner) بأنه أنصت لهذه الأوبرا أكثر من عشرين مرة، وفي كل مرة تأخذه إلى عوالمها الفريدة وتضعه فوق جسد الإبداع الإنساني، ولعل هذا ما دفعنا إلى التساؤل، لماذا افتُتن نيتشه في بداية مسيرته الفكرية بأعمال فاغنر؟ وماهي دوافع وأسباب الانقلاب عليه؟ هل هو انعطاف حاصل في فلسفته أم انقلاب طرأ على موسيقى فاغنر؟ وما هي دواعي التوجه نحو موسيقى جورج بيزي ومدحها؟

الكلمات المفتاح:
نيتشه- فاغنر- الأوبرا- بيزي- كارمن- الحضارة اليونانية.

The Aesthetics of music in Nietzsche’s philosophy From Wagner’s music to Bizet’s music

El akri Narimane(2)
ekr.narimane@gmail.com

Abstract:

The ambigious relationship between Wagner and Nietzsche has sparked a series of philosophical debates in the history of philosophy, particularly because it encompassed contradictions that combined moments of praise and harmony between the artist and the philosopher. As well as instances of conflict that defined their association. Initially, the philosopher of "The Will to Power" held Wagner' s operas in high regards,viewing them as an art form which can reconnect the western civilization to its creative and radiant roots in ancient Greek culture. Nietzsche believed that Wagner had succeeded in reviving the glory of this civilization, rebelling against the rationalism and modern ethics of his time. However, starting in 1876, Nietzsche began to highlight the weakness and regressive nature of Wagner's music, declaring his opposition to Wagnerian art and asserting that it was a disease which was spreading across Europe and it needed to be fought and eradicated. This attack on Wagner's opera coincided with a shift toward the music of Georges Bizet, particularly the opera "Carmen" which Neitzsche believed to be life

(1) دكتوراه في الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- بنمسيك- الدار البيضاء، المغرب.
(2) PhD in philosophy, Hassan 2 university, faculty of letters and human sciences, ben M’sik, Casablanca, Morocco.

affirming, and liberating for human thought, offering opportunities for reflection and creativitiy. In his book "The Case of Wagner" (Le Cas Wagner), Nietzsche claimed to have listened to Carmen over twenty times, each time he was taken to its unique worlds and was elevated to the heights of human creativity. This raises the following questions: why was Nietzsche initially captivated by Wagner's works at the beginning of his intellectual journey? What were the motives and reasons for his subsequent reversal? Was it a shift in his philosophy or a change in Wagner's music? And what prompted his turn toward Bizet's music in his praise for it?
Keywords: Nietzsche, Wagner, opera, Biezt, Carmen, ancient Greek civilization.

مقدمة

تنم العلاقة بين الفلسفة والفن عن وجود مسالك وعرة تزخر بالإشكالات الغاصة بالقلق والدهشة، فكلاهما يقاربان السؤال الأكثر تركيبا ورعبا وهو سؤال الوجود، حيث يجترحان طرقا خاصة لولوج بوثقة الحياة ومساءلتها ومحاولة استكناه أغوارها العويصة، ذلك أنهما لا يكتفيان بالتساؤل حول الظواهر أو الوقوف عند الأعراض المتغيرة وإنما يتجاوزان ما هو زائل وعرضي نحو التساؤل عن عدة إشكاليات من بينها: الماهية والحقيقة المشكلة للوجود والمحددة لأبعاده الأصلية.

ترتبط الفلسفة والفن بإشكالية «الأصل» و«الحقيقة» وهما مفهومان مشحونان بمعنى من المعاني بحمولات ميتافيزيقية تضع الإنسان على حافة القلق والحرقة الفكرية، وتدفعه إلى البحث عن المعنى العميق للحياة من خلال تفاعله معها وقبوله بحتمياتها، وهذا ما تنبه إليه آرثر شوبنهاور عندما اعتبر الفلسفة والفن وحدهما القادران على النفاذ إلى ماهية الوجود وحقيقته لكن بمناهج مختلفة، بحيث تُعبّر الفلسفة عن حقيقة العالم عبر التصورات، بينما ينبني الفن على التمثيل الحدسي لهذه الحقيقة، وكلاهما يتجاوزان العلم ويتفوقان عليه في إدراك حقيقة الوجود، مادام العلم يقف عند ظواهر الأشياء الخاضعة لمبدإ «العلة الكافية»، مما يدل على القوة المتدفقة من الفن والفلسفة النابعة من قدرتيهما على كسر حجاب «الظواهر»، ومعانقة الحقيقة المتوارية وراءها، بينما يظل العلم أسيرا للظواهر لأنه مكبل بالمقولات الكامنة في العقل المجرد والمتعلقة بالزمان والمكان والعلية، حيث يعمل العالِم بهذه «المقولات القبلية» على الأشياء ويدركها من خلالها وهذا ما يجعله عاجزا عن بلوغ «الشيء في ذاته».

خلافا للعلم، تنطلق العبقرية الفنية والفلسفية لتفصح لنا عن مكنونات الحياة بتناقضاتها المرعبة، محاولة تقديم صور أصيلة تعبر عن الوجود المحتجب والمتخفي، وهكذا انبرى مجموعة من الفلاسفة مؤكدين على إيجاد ترجمة لأفكارهم وتصوراتهم في مخيلة شعراء ورسامين وموسيقيين أدركوا جوهر الوجود، وانطلقوا يسكبونه صورا وقصائد ونوتات تعانق سر الجمال بوصفه الصيغة المثلى للحياة، وبذلك ظهرت في تاريخ الفلسفة ثنائيات تترجم التعالق الكامن بين الفلسفة والفن، ومن بينها ثنائية، نيتشه- فاغنر.

أكد نيتشه في أكثر من معرض على موسيقى فاغنر بوصفها تعبيرا عن فلسفته وانعكاسا لفكره، وانبرى مقرظا أعمال فاغنر خاصة أوبرا «تريستان وإيزولد» Tristan und Isolde التي اعتبرها لوحة فنية تحمل الإنسان إلى أبعد نقطة من مسكنه الميتافيزيقي الذي يصبح داخله بمثابة وحدة تعكس الألم الكبير في أبعاده الديونيزوسية، تلك الوحدة التي تتراءى أمامنا بوصفها ظواهر أبولونية متشظية.

غير أن هذه العلاقة الموجودة بين نيتشه وفاغنر ظلت علاقة رمادية متأرجحة بين المدح والذم، فبقدر ما انجذب نيتشه إليه وتحمس لمشروعه الإبداعي، فإنه انهال عليه بالنقد وخاصم موسيقاه مؤكدا على أنها علامة للانحطاط، مستعيضا عنها بأوبرا جورج بيزي التي قدمها بوصفها رمزا للموسيقى الفاعلة والخلاقة، ومن هنا نتساءل ما هي أسباب انجذاب نيتشه وإعجابه بفاغنر؟ وما هي دواعي القطيعة والمخاصمة بينهما؟ ولماذا انتقل نيتشه إلى موسيقى بيزي؟

أولا: نيتشه مادحا لفاغنر(3)

1. الأسس النظرية لموسيقى فاغنر.

شغف فاغنر منذ طفولته بالشعر، مما أثّر فيما بعد على مساره حيث كان يكتب أشعار أوبراه(4) بنفسه، و لم يحبذ الموسيقى الخالصة التي اعتبرها تجريدا يصعب تبين معانيها بشكل معزول عن الكلمة، لذا عندما شرع في تعلّم الموسيقى ودراستها لم يكن متحمسا بشكل كبير، ولم تدم فترة طويلة حتى أعلن اعتزال دراستها لاسيما أنه كان يحلم بفن شامل يجمع بين عناصر متنوعة: الشعر والرقص والغناء والموسيقى والأسطورة، بينما يتولى الفنان نفسه إبداعها وتركيبها حفاظا على الانسجام، كما يتولى الإشراف على المناظر والإخراج المسرحي.

لكن عندما حاول تطبيق مشروعه اصطدم بواقع الشعر في عصره، بحيث أضحى -في نظره- الذوق الشعري متدهورا ومبتعدا بشكل كبير عن وصف بواطن الذات وأعماقها، متجها إلى وصف الحوادث الخارجية، والفرق هائل بين ما انتهت إليه هذه الصورة الأدبية في العصر الحديث وبين ما كانت عليه عند اليونان، حيث كان الشعر يصاغ في قالب "الدراما" التي تتعمق في نفس فرد واحد، لتصف مشاعره العامة التي يشترك فيها مع الإنسانية جمعاء أدق وصف وتحلّلها أصدق تحليل؛ فبُعد الشعر الحديث عن صورة الدراما هو علة قصوره وعجزه عن الوصول إلى أعماق النفس البشرية(5).

ولقد حاول الفن المعاصر التوجه نحو تحقيق هذه الدراما عن طريق إحداث فن الأوبرا، محاولا الجمع بين الشعر والتمثيل والموسيقى، لكنها، في نظر فاغنر، أخفقت هي الأخرى في المزج بين هذه العناصر وظل الشعر نشازا والموسيقى لا صلة لها بالكلمة، ذلك أن الأوبرا الإيطالية لم تكن إلا فنا هزليا.

انتقد فاغنر الأوبرا الإيطالية بشكل كبير معتبرها أنها أوبرا للتسلية لا تحمل في ذاتها أي عمق فلسفي، كما ظلت غامضة تفتقر إلى العينية، لذا حاول تأسيس أوبرا جديدة تنحو إلى العينية من خلال إبراز الشخصيات وحثها على التعبير عن ذاتها، لأن الإنسان رغم ما فيه من بعض الميتافيزيقا، لكنه لا يستطيع إدراك هذه الميتافيزيقا إلا بواسطة تعيينها وربطها بما هو فيزيقي، فمن خلال هذه الوحدة أدرك فاغنر ضرورة الربط بين التمثيل والشعر والرقص والموسيقى، أي الربط بين ما هو روحي وما هو جسدي.

وتحقيقا لهذا المسعى سار يشق طريقه نحو بناء فن أوبرالي بمنأى عن الأنموذج الإيطالي، بحيث كان يطمح إلى إبداع دراما تجمع بين الشعر والموسيقى في قالب مسرحي يعيد أمجاد التراجيديا اليونانية وبطولات الحضارة الرومانية، لكن في البداية لم يلق ترحيبا في بلده ألمانيا التي أصبحت واقعة تحت تأثير الأوبرا الإيطالية، فآثر السفر إلى باريس معللا وجهته بمستقبل موسيقي باهر في مدينة الفن والثقافة.

ولقد حاول الفن المعاصر التوجه نحو تحقيق هذه الدراما عن طريق إحداث فن الأوبرا، محاولا الجمع بين الشعر والتمثيل والموسيقى، لكنها، في نظر فاغنر، أخفقت هي الأخرى في المزج بين هذه العناصر وظل الشعر نشازا والموسيقى لا صلة لها بالكلمة، ذلك أن الأوبرا الإيطالية لم تكن إلا فنا هزليا.

---

(3) ولد فيلهلم ريتشارد فاغنر بمدينة ليبزيج بألمانيا في 22 مايو 1813، وتوفي بعد ذلك بسبعين عاما بمدينة البندقية بإيطاليا في 18 فبراير 1883 بعد حياة شديدة الخصوبة غمرت البشرية بتراث موسيقي أدبي فلسفي متكامل، وبتجربة فريدة معجزة في مجال تجسيد وحدة الفنون، ففي شخصيته الناذرة تتبلور عناصر الموسيقي المسرحي التي أدت إليها الحركة الرومانتيكية بألمانيا...كما احتوت عبقريته التطور الموسيقي الذي خلفه بيتهوفن، فضلا عن الأساطير والفلسفة الجرمانية التي تطابقت مع فكره وأحاسيسه، وعكست على موسيقاه عناصر القوة والعاطفة الحادة المتطرفة.

دارت رسالته حول ارتباط الفنون وتكاملها في وحدة حقيقية متجسدة ؛ وحدة فكر وحركة وتعبير، ففي نظره الكلمة ليست سوى وسيلة لنقل الأفكار والاتصال بالناس إلا أن تأثيرها لا يكمل إلا بموسيقية الصوت البشري وبالنظرة وبالإشارة حتى تكون لها إمكانية نقل المضمون الفكري والحسي وحتى تؤدي غرضها بتكامل وفاعلية وثراء. أنظر يوسف السيسي، دعوة إلى الموسيقى، عالم المعرفة، العدد 46، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 1981، ص80.

(4) « كلمة أوبرا تعني عمل باللغة الإيطالية "Opera in musica"، أي عمل بواسطة الموسيقا، ويعني أيضا نصا دراميا يغنيه مغن أو مغنية أو أكثر بمرافقة آلات موسيقية. وقد نشأ هذا الشكل في إيطاليا في العقد الأخير من القرن السادس عشر، عندما سعت مجموعة من الفنانين والأدباء والشعراء والموسيقيين الفلورنسيين لإعادة خلق شروط الدراما الإغريقية» محمد حنانا، معجم الأوبرا، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2018، ص 322.

(5)زكريا، فؤاد، ريتشارد فاغنر، مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017، ص 59.(

انتقد فاغنر الأوبرا الإيطالية بشـــكل كبير معتبرها أنها أوبرا للتســـلية لا تحمل في ذاتها أي عمق فلسفي، كما ظلت غامضة تفتقر إلى العينية، لذا حاول تأســـيس أوبرا جديدة تنحو إلى العينية من خلال إبراز الشـــخصيات وحثهـــا على التعبير عن ذاتها، لأن الإنســـان رغم ما فيه من بعض الميتافيزيقا، لكنه لا يســـتطيع إدراك هذه الميتافيزيقا إلا بواســـطة تعيينها وربطها بما هو فيزيقي، فمن خلال هذه الوحدة أدرك فاغنر ضرورة الربط بين التمثيل والشعر والرقص والموسيقى، أي الربط بين ما هو روحي وما هو جسدي.

وتحقيقا لهذا المســـعى سار يشق طريقه نحو بناء فن أوبرالي بمنأى عن الأنموذج الإيطالي، بحيث كان يطمح إلى إبداع دراما تجمع بين الشـــعر والموسيقى في قالب مســـرحي يعيد أمجاد التراجيديا اليونانية وبطولات الحضارة الرومانية، لكن في البداية لم يلق ترحيبا في بلده ألمانيا التي أصبحت واقعة تحت تأثير الأوبرا الإيطالية، فآثر السفر إلى باريس معللا وجهته بمستقبل موسيقي باهر في مدينة الفن والثقافة.

كانت البداية الحقيقية لفاغنر في باريس سنة 1839، حيث شرع في التأليف، فألف أوبرا الجنيات 1833 وأوبرا الحب المحظور 1835، ولكنه مع ذلك «لم يكن قد تبين طريقه بعد، فقد كانت نماذجه مستمدة بلا تمحيص من الأوبرا السحرية الألمانية ومن "أوبرا المغنيين" الإيطالية ومن الأوبرا الفخمة الفرنسية» (6) ، حتى « رينزي قصة مأساة قائد إيطالي في القرن الرابع عشر- وهي أول أوبراه التي ما زالت حتى اليوم ضمن الربرتوار الثابث لمسارح الأوبرا- فهي ملحنة بأسلوب وروح الأوبرا الفخمة بكل مســـتلزماتها من المارشات الصاخبة، والفقرات الكورالية المثيرة، والصلوات والمؤامرات التي تنتهي أخيرا بانهيار التام لقصر محترف» (7) .

اســـتطاع فاغنر بعد ذلك مجاوزة هـــذا النوع الأوبرالي الفخم من خلال أوبرا «الهولندي الطائر»، وهنا بدأ يشـــق طريقه نحو الدراما الموسيقية التي شكلت أساس أوبراه مبتعدا عن سخرية الأوبرا الإيطالية، وانطلق يؤلف أعماله الأساســـية المتسمة بطابعه الخاص في مســـار مستقل، وأول عمل بدأ يتبلور بأســـلوبه الخاص كان هو خاتم النيبلونـــج، وهنا أخـــذت الدراما صيغتها المكتملة مدمجة مجمل الفنون في وحدة شـــاملة « تجمع الشـــعر والموسيقى وتحركات الجسم والديكور»(8)، حيث استطاع بعد ذلك تقديم رباعيته لأول مرة في بايروت على مسرح شـــيِّد خصيصا لأعماله، كما تمكّن من مزج مجموعة من الفنون داخل لوحة متكاملة ومنسجمة، معتمدا اللحن الدال(9)leitmotiv لتأكيد هذه الوحدة.

استقر فاغنر في بايروت وبدأ يلحن أوبرا جديدة عبرت عن الروح المسيحية وهي «بارسيفال» وكان قد أشار إلى بطلها «بارســـيفال» قبل ذلك بثلاثين عاما على أنه والد لوهنجرين، وقـــد انتهى من كتابة تلك الأوبرا وقدّمت على المسرح سنة 1882، لكن حظر تقديمها على أي مسرح قبل سنة 1911.(10)

وإجمالا يمكن حصر قائمة أعمال فاغنر باســـتثناء المحاولات الأولى: الجنيات - الحب المحظور- رينزي - الهولندي الطائر- تانهاوزر- لوهنجرين- تبر الراين وهي القســـم الأول من الخاتم- الفالكوره وهي القســـم الثاني- تريستان وإيزولد- سيجفريد- أســـاطين الغناء- غسق الآلهة- بارســـيفال. أما الأعمال غير المسرحية: فأهمها افتتاحية فاوست- قصة غرام سيجفريد.

لقد ألف فاغنر هذه الأعمال بهاجس تقديم رسالة فنية تساهم في انتشال الإنسان من التمزق الذي يعاني منه بســـبب زحف الفكر الحداثي المفرط في العقلانية، لاســـيما أنه اهتجس منذ بدايته بإصلاح ألمانيا وارتأى بأن الإصلاح لـــن يتأتى إلا من خلال الفن بوصفه منقذا للحضارة مـــن انحطاطها، بمعنى لم ينظر إلى الفن باعتباره تســـلية أو استراحة من الأعباء اليومية، بل له وظيفة معرفية أساسها الانخراط في الإشكالات الفلسفية الكبرى، لذلك تنبه إلى ضرورة بناء الفن على أسس نظرية فلسفية عميقة.

---

(6) زاكس، كورت، تراث الموسيقى العالمية، ترجمة سمحة الخولي، مراجعة وتقديم حسين فوزي، تقديم هذه الطبعة حسام الدين زكرياء، المركز القومي للترجمة، العدد 1820، القاهرة- مصر، الطبعة الثانية، 2014، ص473.

(7) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(8) المرجع نفسه، ص 475-476. ((

(9) استعمل فاغنر اللحن الدال بشكل رئيسي في أعماله ورغم أنه لم يبتكره، لكنه جعل منه الوسيلة الموسيقية الأولى للربط بين سائر أجزاء دراماته الموسيقية الطويلة، فقد رمز لكل شخصية بلحن دال أو عدد من الألحان الدالة، وكانت هذه الألحان تتكرر وتتداخل في حوار وصراع درامي عظيم، فاالحن الدال يدل على الشخصية ويفسر انفعالاتها، لأن فاغنر يطور ألحانه الدالة لتعبر عن حالة من تدل عليه...وكان تطويره لألحانه الدالة وسيلة يستخدمها كمؤشر نفسي لتطور شخصية البطل الذي يدل عليه اللحن، فهو يضع اللحن في التوزيع الآلي أو الغنائي، أو في كلاهما معا، ليتلاءم مع الحدث الدرامي، واللحن الدال عبارة عن لحن صغير جدا، له شخصية إيقاعية، مما يجعله قابلا للنماء، والمعالجة الموسيقية العلمية.أنظر يوسف السيسي، دعوة إلى الموسيقى، ص 85 .

(10) زاكس، كورت، تراث الموسيقى العالمية، ص 479.

1.

عشـــق فاغنر الفلسفة والشعر والموســـيقى، وأراد توليف هذه العناصر عبر إبداع فن جامع يثير الروح والجسد، وأثناء رحلته الفكرية والفنية الســـاعية إلى التأسيس النظري لموســـيقاه، تأثر بفيورباخ وشوبنهاور وبيتهوفن وغوته، كما أعجب بالمسرح اليوناني ليجمع بين هذه العناصر في قالب تراجيدي، بيد أن موسيقى فاغنر اعترتها مجموعة من التطورات التي أسفرت عن وجود ثلاث مراحل: الثورية والتشاؤمية والمسيحية، وترجمت كل مرحلة تأثّره بفيورباخ وشوبنهاور والدين المسيحي.

أ- ثورية فيورباخ:

اطلع فاغنر في مرحلة الشـــباب الأولى على كتابات فيورباخ، فاقتبس منه فكرة الثورة، رافضا التقاليد والأعراف الاجتماعية:«ففي فترة تأثره بفيورباخ رأى في الدين أســـطورة وتحامل على المسيحية»(11)، واعتقد في هذه الفترة بأن الإنسان يحق له البحث عن طرق جديدة يجترحها نحو سعادته داخل هذا العالم، ليؤلف فاغنر أوبرات تحوم حول فكرة الثورة بوصفها خلاصا للإنسان من بؤسه وشقائه.

ب- تشاؤمية شوبنهاور:

تعرف فاغنـــر على كتاب العالم بوصفه إرادة وتمثلا فأعجب بفكرته التي تميز بين الشـــيء في ذاته والوجود الظاهري، كما انبهر بتصور شـــوبنهاور حول الفن حين اعتبره كشفا لحقيقة الوجود وتجسيدا للمثال الكامن في الشـــيء، فوقع تحت تأثيره بشكل كبير، مؤلِّفا مجموعة من الأعمال عاكسة بؤس الحياة وتراجيديتها، لكن فاغنر رغم إشـــادته بشوبنهاور وشغفه به، عارضه في تصوره حول التشاؤم: فبينما تعبر تشاؤمية شوبنهاور عن رؤية ميتافيزيقية عميقة للوجود، تجعل الفرد زاهدا مستسلما، كانت تشاؤمية فاغنر مجرد وسيلة تعبر عن تذمُّره من الأوضاع التي آلت إليها الحضارة الغربية، أي إنه عبر من خلال هذا التشاؤم عن حنقه وتذمره و«التذمر أولى مراحل الإصلاح»(12)، ومعنى هذا أن تشـــاؤمية فاغنر كانت وســـيلة تخدم غاياته الإصلاحية مما دفعه إلى رفض الزهد والاستسلام الشـــوبنهاوري، كما رفض فصل الموسيقى عن الشعر وهو الفصل الذي أكد عليه شوبنهاور واعتبره ضروريا للكشف عن الإرادة.

ت- الدين المسيحي:

تتعلق هذه المرحلة بارتباطه بالكنيســـة إذْ ألَّف في الإبان أوبرا «بارســـيفال»، وهذا التوجه الذي اصطبغت به موسيقى فاغنر كان من بين الأسباب الكامنة وراء القطيعة مع نيتشه، لاسيما أن فاغنر شرع يبحث عن الخلاص معلنا التوبة، ناشـــدا الغفران، الشـــيء الذي يتنافى مع المشروع النيتشـــوي المعادي للكنيسة، والمتمرد على تعاليم الدين المسيحي.

رغم أن موســـيقى فاغنر مرت بهذه المراحل إلا أنها لم تكن منفصلة عـــن بعضها البعض؛ فتعرُّف فاغنر على التشاؤمية الشوبنهاورية لا يعني تخليه عن فكرة الثورة، وتوجهه للمسيحة لا يلغي إيمانه بالثورة وببؤس الحياة وشقائها، بل استطاع الاحتفاظ بهذه العناصر في جميع مراحل فنه، ولم يتأثر بشوبنهاور وفيورباخ والمسيحية إلا لأنه وجد فيهم ما كان يجول في ذهنه، أي عثر على أســـس نظرية وفلســـفية لفنه، لذلك نجد ثلاثة عناصر تميزت بها أعماله رغم اختلافها وتطور مراحلها ويمكن حصرها فيما يلي:

- **الأسطورة:**

لقد لجأ فاغنر إلى الأســـطورة نظرا لاقتناعه بأهميتها في تبليغ الطبيعة الباطنية للإنســـان، وبقدرتها على التعبير الرمزي عن الحياة، فعندما نقرأ مثلا بروكست أو سيزيف نكتشفهما بوصفهما عنصرين كامنين داخل كل فرد، يكشفان حياة الفرد في علاقته بذاته وفي علاقته بالجماعة، فالأسطورة تشير إلى ما هو عام وكوني، لذلك عندما نتحدث عن مشكلة داخل الأسطورة كالموت أو التضحية أو الحب فإننا نسعى إلى البحث عن المشكلة في كونيتها، من هذه الاعتبارات سعى فاغنر بواسطة الأسطورة إلى البحث عن القانون الخالد المتخفي وراء عاطفة

11. فؤاد زكرياء، ريتشارد فاغنر، ص 53.
12. المرجع نفسه، ص 52.

- **الانعتاق:**

عندما نتأمل أعمال فاغنر بصفة عامة نكتشف أنها أوبرا الانعتاق، إذ نجد أبطال فاغنر دائما واقعين في شراك ومأزق ناشدين الانعتاق، فرغم اختلاف مراحل فنه إلا أن هذه الفكرة ظلت عنصرا مميزا لأوبراه:«ففي الهولندي كانت المخلصة هي سنتا التي أنقذت تضحيتها ذلك الملاح التعيس من المصير المقدر له، وخلصته من لعنة الشيطان الأبدية... أما تانهاوزر يكتسي الخلاص ثوبا دينيا رومانتيكيا، فيكفل عزوف إلزابيت الظاهرة الخلاص للفارس التعيس، الذي تذبذبت روحه بين الحس والحب الروحي»(13)، كما قدم لوهنجرين مخلصا لإلزا من أعدائها والتهم الموجهة إليها، وقد تطورت فكرة الخلاص وأضحت مكسوة بطابع اجتماعي يتجلى في تخليص العمال من الاستغلال بفضل زيجفريد.

التراجيديا :

لقد وجد فاغنر ضالته في التراجيديا الإغريقية، فالتراجيديا في عهد اليونان لم تكن عرضا يرمي إلى اللهو والترويج عن النفس فحسب، مثلما هي الحال في الأوبرا الحديثة، بل كانت فنا وثيق الصلة بحياة الشعب اليوناني، عميق التأثير، ومعنى هذا أن الفن في نظراليونان كان ضرورة ملحة يعيش من خلالها المواطن شغفه ويتأمل عبره الحياة وذاته آملا أن يحوز الحرية، وهذا يؤكد أن ارتباط فاغنر بالتراجيديا الإغريقية ممَّا ينم عن الطموحات الآتية:

- **النزوع دوما نحو الحرية والثورة.**
- **البحث عن فن جامع ينبني على عمق فلسفي.**
- **النزوع نحو الكوني والعام.**

لذلك كان فاغنر لصيقا دوما بالتراجيديا ووجد فيها ضالته حتى لو آثر العودة للأساطير الألمانية في العصر الوسيط، فلأنه كان يبحث عن أساطير أقرب للثقافة الألمانية التي كانت تعاني من عوائق وأمراض، ربما برع تلميذه نيتشه فيما بعد في تشخيصها وتجاوزه في هذا المجال، وهي أساطير تستند في آخر المطاف إلى الماضي اليوناني والروماني.

لقد كان فاغنر فنانا، عبر عن تمزقات العصر وحلم بتجديده بواسطة الفن، وتحقيقا لمراميه بنى مشروعه الضخم في بايروت ليكون بذرة الإشعاع الفكري والثقافي، وشرع في تحقيقه بعد أن ذاع صيته وانجذب إليه مجموعة من الشباب المثقف المليء بالشغف والحياة وكان نيتشه من ضمنهم حيث تأثر بموسيقاه وعلى إثر ذلك أهداه كتابه الأول ميلاد التراجيديا، فما هي أشكال تأثير فاغنر على نيتشه؟

2-انجذاب نيتشه لأوبرا فاغنر: «تريستان وإيزولد» أنموذجا.

في الثامن من نوفمبر سنة 1868 بليبتسج، تعرف نيتشه إلى فاغنر وهو شاب بلغ الرابعة والعشرين من عمره حيث كان منذ طفولته مولعا بالأدب والفلسفة والفن، وإبان لقائه بفاغنر، كان واقعا تحت عشق الموسيقى ومتأثرا بفلسفة شوبنهاور الذي وجد أطروحته مبثوثة في أعمال فاغنر، أي إن شوبنهاور ألف بين الصديقين منذ البداية، والنتيجة هي أحلام متدفقة لصناعة نهضة قائمة على فكرة الإرادة والفن الأوبرالي القائم على الدراما. نلمس تأثير فاغنر على «فيلسوف المطرقة» بشكل واضح عندما عبر عن التناقض بين ثقافتين الثقافة الديونيزوسية القائمة على تأليه الإرادة والجسد، والثقافة السقراطية المنبنية على تبجيل الإنسان النظري المهيمن على العصر في جميع مستوياته بما في ذلك الفن الذي نال حظه من الانحطاط، وما يؤكد ذلك هو انتشار الأوبرا الإيطالية، يقول نيتشه: «تولدت الأوبرا من الإنسان النظري، وانبثقت من أفكار الناقد وليس الفنان»(14)؛ تتعارض الأوبرا الإيطالية مع الفن مثلما أراده نيتشه، فنا يرتقي فيه النغم على الكلمة، ويعبر عن الإرادة، ليكون دافعا للحياة وطريقا للمعرفة.

---

13. المرجع نفسه، ص 52.

14. Nietzsche, Friedirik, La naissance de la tragédie ou Héllénisme et Pessimisme, traduction de Jean Marnold et Jacques Morland, Librairie Générale Française, Paris, 1994, p.143

وبالمقابل ارتأى بأن هناك فنا مضادا لهذه الأوبرا، وهو الفن القائم على الإنسان الديونيزوسي، بوصفه تجسيدا لرؤية تراجيدية تتخذ الصراع والتناقض أساسا لها والذي جسده الفن الألماني في بعض رموزه، يصرح في هذا المضمار: «استطاعت الموسيقى الألمانية تجسيد القوى الديونيزوسية، خاصة في صعودها المشع والقوي مع باخ و بيتهوفن، وصولا إلى فاغنر»(15)، ولذلك كانا الصديقان متفقان على نهضة إنسانية تنطلق من الحضارة الألمانية، وكان رهانهما منصبا على الفن وليس الإصلاح السياسي والاجتماعي، لأنه (الفن) يمتلك المقومات الأساسية التي تجعله قادرا على حمل المشروع.

وبناء عليه يروم نيتشه التأسيس لمشروع فكري يقوده الإنسان الإستطيقي القائم على أبعاد ديونيزوسية، وهو أنموذج يضرب بجذوره في الحضارة اليونانية، ويستعيده بجرأة شديدة الفن الفاغنري، فقد اعتقد بأن هذا الموسيقي وضع فعلا الخطوات الأولى نحو تحقيق الإصلاح، خاصة في مشروعه بايروت، يقول في مقاله فاغنر في بايروت : «ما نراه داخل العمل الفني التراجيدي ببايروت هو لوحة تجسد صراع الأفراد ضد كل شيء يعارضهم والتي تتبدى ضرورة لا تقهر: ضد السلطة والقانون والتقاليد ونظام الأشياء السائد المحكم بأكمله»(16)، أي شكل هذا المشروع -في نظره- تمردا حاسما ضد الثقافة الحديثة.

انطوت الثقافة الحديثة على مرض أساسي وهو المسيحية التي تقدم دوما الإنسان بوصفه مذنبا لذلك من «أراد تحرير الفن واستعادة قدسيته المدنسة عليه أولا تحرير نفسه من الروح الحديثة، أي تبرئة نفسه، آنذاك سيكتشف براءة الفن ونقائه»(17)، وهذا الأمر لن يتأتى إلا من خلال العودة إلى الحضارة التراجيدية التي تقدم الإنسان بوصفه بريئا، وتقارب الحياة باعتبارها مشرِّعا.

دفعت هذه القرابة بين فاغنر والفكر التراجيدي نيتشه إلى الانبهار به، خاصة أنه في بداية شبابه مازال يقارب التراجيديا بما هي كشف عن وحدة أولية تعيد الإنسان إلى أصوله الأولية، وتذكره بالطبيعة الأم والمصدر، أي يقرأ التراجيديا قراءة رومانسية، يصرح في هذا المعرض: «هذه الموسيقى-موسيقى فاغنر- هي عودة إلى الطبيعة وفي الوقت نفسه تنقية للطبيعة وتحويل لها، لأن الحاجة إلى العودة للطبيعة نشأت داخل أرواح الناس المفعمة بالحب حيث تتحول الطبيعة إلى الحب»(18).

لقد استطاعت موسيقى فاغنر-حسب نيتشه- «منح لغة لكل شيء في الطبيعة: وغدت معه عناصر الطبيعة من فجر وغابات وضباب ووديان وليل، تدوي معبرة عن رغباتها، لا شيء سيبدو صامتا إنها تريد أن ترن أو تدوي، وهنا يصرح الفيلسوف إنما هي إرادة واحدة، في الطبيعة الحية والجامدة، تتعطش إلى الوجود، بينما يضيف الموسيقي: كل شيء يحتاج أن يحوز وجودا صوتيا»(19).

وعليه فإن مدحه لموسيقى فاغنر نابع من قناعته بأنه الموسيقي الذي أدرك عمق التراجيديا الإغريقية واستنبط الديونيزوسية الكامنة فيها، وكانت أوبرا « تريستان وإيزولد» هي التي توقف عندها نيتشه بشكل استثنائي واعتبرها شبيهة بالأعمال اليونانية في العصر التراجيدي: «تريستان هي العمل الوحيد في ميلاد التراجيديا الذي قدمه نيتشه مثالا عل قيام الدراما الموسيقية اليونانية»(20)، فما هي العناصر التي احتوتها هذه الأوبرا لتستحق الموازنة بينها وبين التراجيديا اليونانية؟

ألف فاغنر أوبرا تريستان بعد قراءته لشوبنهاور، وشرع يكتب شعرها سنة 1857 ، أما قصة الأوبرا مستوحاة من أسطورة تضرب بجذورها في القرن الثاني عشر، وعمل فاغنر على كتابة أبياتها تعبيرا عن معاناته أمام عشقه لماتيلدا زوجة صديقه فون فسندونك، والتي ساعدته بنفسها في كتابة بعض نصوص الأغاني.

---

(15) Ibid, P. 147.

(16) Nietzsche, Friedrik , Considérations Inactuelles 3 et 4 : Schopenhauer éducateur et Ricard Wagner à Bayreuth , traduits de l’allemand par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue- Labarthe et Jean-Luc Nancy, Gallimard, Paris, 1990, pp. 117-116.

(17) Ibid., p. 127.

(18) Ibid., p. 121.

(19) Ibid., p .151.

(20) Liébert, George, Nietzsche et la musique, Quardige- Puf, Paris, 1ère édition, 1995, p. 101.

ألهمت القصة التراجيدية لتريســـتان وإيزولد فاغنر؛ إذ تحكي عن شاب اسمه تريستان نشأ يتيما ورباه عمه مارك ملك كورنال بألمانيا، وقد أرســـله عمه لخطبة أميرة إيرلنـــدا إيزولد، وفي طريقه صادف تنينا يدمر البلاد فقاتله وتغلب عليه، ففرح ملك إيرلندا وقبِل بأن يزوج ابنته لعم تريســـتان، لكن إيزولد لم تكن تحب مارك فصنعت لها والدتها شرابا بمثابة إكسير الحب، وعن طريق الخطإ شربته هي وتريستان فوقعا في الحب.

تصل إيزولد إلى ألمانيا وتتزوج رغما عنها من الملك، غير أن مشـــاعرها ظلت موجهة لحبيبها تريســـتان، فكان الخدم في القصر على علم بعلاقتهما وحبهما الآثم، فأوقعا بهما أمام الملك الذي قرر معاقبتهما، إذ أصدر حكمه على تريســـتان بالحرق حيا، كما قرر إرسال إيزولد إلى معسكر العبيد، وبينما كان الحبيب الآثم في طريقه لتنفيذ الحكم وقعت معجزة جعلته يقفز من سطح الكنيسة نحو منحدر وذهب لينقذ الأميرة.

اســـتطاع الحبيبان الهروب إلى غابة موريتز إلى حين عثر عليهما الملك مارك نائمين وبينهما سيف للدلالة على محاولة كسر قوة الســـحر، آنذاك شـــرعا يتوسلان للملك ليصفح عنهما ويقبل باستعادة زوجته، ويسمح لتريستان بالهروب بعيدا إلى منطقة بريتاني، فقبل الملك طلبهما.

وإبان تواجد تريســـتان ببريتاني تعرف إلى فتاة جميلة اسمها ايزولد وتزوجها، بيد أنه لم يستطع محبتها وظلت زوجته بالاسم فقط دون لمسها، وأثناء تواجده بمعركة قام بإخراج سيفه المسموم وإنقاذ امرأة من أيدي ســـتة فرســـان أرادوا اختطافها، فجُرح جرحا أدى به إلى ملازمة الفراش، وعندما اشتد ألمه، أرسل في حبيبته الأصلية لأنها وحدها القادرة على مسَاعدته على شفاء جرحه.

يرســـل تريستان صديقه ويوصيه برفع شـــراع أبيض إن وافقت على المجيء، وشراع أسود إن هي رفضت، فنفّذ صديقه الوصية ووافقت حبيبته على المجيء، وأثناء عودته رفع شـــراعا أبيض، لكن غيرة زوجة تريستان دفعتها إلى الكذب وأخبرته أن الشراع أســـود فانتحر حزنا وحنينا لإيزولد، أما معشوقته فوصلت متأخرة ورمقت جثة حبيبها، فبكت ألما على فراقه وغرقت في حزنها إلى أن ماتت هي بدورها .

قسم فاغنر هذه الأوبرا إلى ثلاثة فصول: مَثل الفصل الأول لحظة اللعنة عندما شربا الحبيبان إكسير الحب، بينما مثل الفصل الثاني مشـــهد الصراع القائم على محاولة هربهما من شراك العم ومكائده، أما المشهد الثالث فهو تجسيد للاستسلام واندثار الحبيبان في الإرادة الكلية بعدما آثرا الموت(21).

تجسد أوبرا تريستان وإيزولد تشاؤم الإرادة، وتعكس صراع الإنسان مع القدر من جهة أخرى: «إن تلك الدراما هي أوغل ما أنتجه فاغنر في باب التشـــاؤم، وقد اقترن تأليفه لها بتجربة خاصة يائسة جعلته يربط بين الحب والموت، ويرى في الموت الوسيلة الوحيدة لعبور الهوة بين ما هو بشري وما هو إلهي، وبين شوق الحب واستحالة تحققه بعدما وضع المجتمع في سبيله عوائق»(22)، ويمكن تبين هذه الفكرة (ارتباط الحب بالموت) من خلال الفصـــل الثاني والثالث عندما بزغـــت الرغبة في الموت من أجل نفي هـــذه الإرادة التي تفرض وجودها على تريستان، وهذه الرغبة في الموت هي ردة فعل عنيفة ضد المعاناة وما تكبداه من خيبة ألم، لذلك قرر تريستان في آخر المطاف الانتحار وإنهاء حياته، لكن علينا إدراك أن الانتحار- في فلســـفة شـــوبنهاور- هو نفسه تأكيد للإرادة.

كما احتوت هذه الأوبرا الأبعاد التراجيدية المتمثلة في لحظة اقتراف الجريمة إبان ممارســـة فعل الخيانة، لكنها جريمة تكشـــف عن اللامســـؤولية مادام كلا البطلين كانا واقعين تحت تأثير قوى خارقة، تسلبهما القدرة على التحكم في المشـــاعر، فيندفعان بقوة السحر وتأثيره محاولين القضاء على هذه القوة، وهنا تتجلى أشكال الصراع بين الإنسان والقوى الخارجية باحثا عن حريته المنفلتة، بيد أن النتيجة تؤول خارج الإرادة الإنسانية ليغرق البطلان معا في الزوال والتلاشي.

رمـــز فاغنر لصراع الفرد مع الإرادة من خلال ثنائية العتمة والنور، فالليل يرمز إلى لاعقلانية الإرادة المتحكمة في الوجود والمجَسِّدة لوحدته، أما النهار فيرمز إلى الوهم وشتات الأفراد المنغمسين في حلم التخلص من المعاناة، ولذلك فالنور يتجلى في لحظة اعتقاد تريســـتان بأنه قادر على تجاوز الرغبة والقضاء على حبه لإيزولد، ليغرقا في المشهد الأخير داخل الليل وفي لا عقلانية الإرادة، ف«تريستان وإيزولد هو العمل الميتافيزيقي

21. أنظر حنانا، معجم الأوبرا، ص 427- 428.
22. فؤاد زكرياء، ريتشارد فاغنر، ص 52 .(

1.

الحقيقي لكل فن، عمل يجسد نظرة مكسورة لإنسان محتضر ومغمور بشوقه اللذيذ النهم إلى أسرار الليل والموت»(23).

وإذا كانت النهاية تؤول إلى الغرق الكبير في الليل الدامس، فهذا يدل على انتصار البعد الديونيزوسي وهيمنته لأن ثنائية العتمة والنور تشير أيضا إلى صراع أبولون وديونيزوس، فالأول إله النور والوهم والتفريد، بينما الثاني إله الليل والحقيقة المرعبة والإرادة الواحدة الكلية، مما يجعل من هذه الأوبرا كشفا عن وحدة الإرادة المنبنية على الألم المرعب والحقيقة القاسية، وما اعتقادنا بتدمير إرادة الحياة والخروج من شراكها إلا وهم أبولوني.

هكذا تُمزق أوبرا «تريستان» الوهم وتدمره وتنقل لنا الوجود بعتمته معبرة عن الوحدة الأولية «المنبثقة من عظمة ليل هذا العالم»(24)، فتحملنا هذه الموسيقى إلى أبعد نقطة من مسكننا الميتافيزيقي ونصير داخله «وحدة» تعكس الألم الكبير، وهذا ما أكده نيتشه قائلا:« إن الطبيعة المحددة سلفا التي من خلالها تتحدث الموسيقى إلى عالم الظواهر بالمصطلح هي أكثر الأشياء التباسا تحت الشمس، فهي هاوية تسكن فيها القوة والخير معا وهي جسر بين الذات واللاذات»(25).

لذلك تقتضي مشاهدة أوبرا «تريستان وإيزولد» -في نظره- شجاعة كبيرة مادامت تزج بنا في متاهة تصعب معها الرؤية وندرك من خلالها الإنسان المندفع نحو اقتحام الأسرار الديونيوسية، فأوبرا تريستان سمحت لنا بفهم خصائص الفن الديونيزوسي ومعناه الجمالي والفلسفي، إلا أن هذه الخصائص الديونيزوسية لا نستطيع فهمها أو تبينها إلا بتوسط أبولون ما دامت «الإرادة ليست مستقلة بل تظهر في كل الظواهر»(26)، إذ لا يسعنا التعرف على جوهر الإرادة وأسرارها إلا عبر المرور بظواهرها التي توضح لنا هذه الحقيقة.

وهذا ما جعل الموسيقى مرتبطة بالكلمة في الفن الفاغنري، بحيث لا نستطيع التعرف على الإرادة في الموسيقى الديونيزوسية إلا مرورا بالشعر المُتَرْجِم لبعض هذه المعاني الميتافيزيقية، وهذا ما يضعنا أمام قلب فوتوغرافي فريد؛ ذلك أن الكلمة الأبولونية تظهر وكأنها حقيقة الوجود وجوهره لاسيما أنها تتقدم على شكل حكاية متعلقة بشخوص أي بظواهر لا تعنينا، لكن ما إن تصدح الموسيقى حتى تتراءى لنا الأسطورة مجرد انعكاس لقوى ميتافيزيقية أقوى من الفرد ومن البطل التراجيدي، لتقول لنا بلغة موسيقية، جميعكم هذا البطل التراجيدي، فيستعيد الوجود حقيقته، وتتبدى الصورة في تمام اكتمالها لحظة الانغماس في الموسيقى التراجيدية.

لهذا يلح نيتشه على الهيمنة الموسيقية، بينما يرى في الكلمة عاملا مساعدا يسعفنا على إدراك مغزى الموسيقى وتحمل الحقيقة الثاوية بين أنغامها، وهو الشرط الذي أكد عليه نيتشه للإنصات لأوبرا تريستان: «أود أن أسأل الموسيقيين الحقيقيين عما إذا كانوا يتصورون إنسانا قادرا على تحمل الفصل الثالث من تريستان وإيزولد دون الاستعانة بالكلمة والصورة»(27)، وهنا يظهر عنصر المدح الذي طال هذه الأوبرا بما هي عمل موسيقي بالأساس أي ديونيزوسي؛ حيث يتجلى ألم ترستان وإيزولد في تفرده لكن سرعان ما تكسر الموسيقى هذا الوهم فنغرق في الحنين الكلي فيصرخ البطل في مرارة «الحنين الحنين»»، وهنا تدرك الكائنات الديونيزوسية جوهر الأسطورة بوصفه: «المنطق العام قبل الشيء، لكن يتمظهر في الآن ذاته مع القوة الأبولونية الموجهة نحو إعادة ترتيب عالم الفرد المتشظي، ويبرز لنا هذا البلسم الشافي المخلص: فيخيل إلينا رؤية تريستان يرقد دون حراك ويسأل بصوت مكتوم " الألحان الأولى ؟ لماذا لم توقظني؟"»(28).

---

j23. Nietzsche, Considérations Inactuelles 3 et 4 : Schopenhauer éducateur et Ricard Wagner à Bayreuth, p. 141.

(24) Nietzsche, la naissance de la tragédie, p.156.

(25) Nietzsche, Considérations Inactuelles 3 et 4 : Schopenhauer éducateur et Ricard Wagner à Bayreuth, p. 129.

(26) Dufour, Eric , L'esthétique musicale de nietzsche, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascp- France, 2020, p. 181.

(27) Nietzsche, la naissance de la tragédie, p. 155.

(28) Ibid, P. 156.

يعالج الوهم الأبولوني الرؤية المنكسرة، لينتزع الكونية القاتلة نحو فرديات ممتعة نتأمل من خلالها ما يحصل للآخر، لهذا يظل المشاهد الأبولوني حبيس هذه الفرديات الكامنة في الكلمة، بينما يدرك الديونيزوسي أن ما يراه وهم وجب تمزيقه ليرى جوهر الحياة، وهكذا يتميز المشاهد الأبولوني ويختلف عن الديونيزوسي، بحيث يبقى الأول حبيسا للظواهر ويرى في الأسطورة قصة متعلقة بأشخاص خياليين يولدون الشفقة والتعاطف دون مشاركتهم في المصير، أي قصة خارجية، بينما يدرك المشاهد الديونيزوسي الأسطورة بوصفها رمزا يعكسه بوصفه تجليا من تجليات الوجود.

وبصفة عامة قدم نيتشه قراءة لأوبرا تريستان وإيزولد من خلال ثنائية أبولون وديونيزوس، معتبرا أنها أوبرا تضاهي الفن التراجيدي وتستعيد ألقه وأمجاده، معتقدا أن فاغنر هو الفنان النموذجي التواق إلى حمل الحضارة الغربية خارج أسوار الحداثة، المندفع نحو علاجها من أمراضها التي اعترتها، بيد أنه ابتداء من 1876، أعلن نيتشه معاداته للفن الفاغنري وانبرى يبين ضعفه وارتكاسيته، وقدمه أنموذجا للانحطاط، ومن هنا نتساءل، ما هي دواعي هذا الانقلاب؟ ولماذا أضحى فيلسوف المطرقة مخاصما للموسيقى الفاغنرية بعدما كان مادحا ومتحمسا لها؟

ثانيا: نيتشه مخاصما لفاغنر

1- أسباب القطيعة

إن أسباب قطيعة نيتشه وفاغنر يتداخل فيها ما هو نفسي وما هو فكري، وتتعلق بتحولات طرأت على فكر نيتشه من جهة وعلى موسيقى فاغنر من جهة أخرى، فكلاهما عاشا تغيرات وتقلبات وضعتهما في مفترق الطرق ليصير الفراق قدرا لا مناص منه، خاصة أن نيتشه لم يعد محتاجا مربين أو أساتذة بل أراد تأسيس فلسفته الخاصة، وهي المرحلة التي عانى فيها من العزلة والأسى ووجع الحنين.

تعرف نيتشه إلى فاغنر وكان ينتظر منه إحياء الثقافة التراجيدية من أجل بلورة نهضة ألمانية تعيد بناء الإنسان خارج منطق اللاهوت والأخلاق المسيحية، واندفع بشكل كبير لتحقيق هذا المشروع الكوني من خلال الأوبرا بوصفها فنا جامعا، لكنه عندما تأمل المجتمع الألماني وثقافته وجدها مريضة تعاني من داء العدمية، ويُعتبر فاغنر واحدا من الأمراض الشائعة في ألمانيا، نظرا لاستغراقه في الرومانسية التي هي نفسها شكل من أشكال المسيحية:«تتخذ الرومانسية معنى واسعا، بحيث تعتبر المسيحية هي اكتمال لها، هي غايتها»(29)، ففاغنر رومانسي بقدر ما هو مسيحي، وتتناقض المسيحية -في نظر نيتشه- مع الفن الفاعل، المنطوي على إتيقا الاختلاف وعلى إرادة القوة، ذلك أن المسيحية انعكاس لفكرة المساواة بين جميع الناس أمام متعال ينتقم من لاعدالة العالم الحاضر، لذا اقتنع بلا جدوى علاقته بفاغنر لحظة انكشاف مسيحيته ورومانسيته، وأقدم على وصفه بأبشع النعوت في كتابيْ مسألة فاغنر وفاغنر ضد نيتشه بوصفه مرضا وجب استئصاله.

أعلن نيتشه شفاءه من مرض فاغنر عبر رفضه كليا جميع شخصياته وأبطاله، وكذا إيقاعاته رغم اعترافه بفضل ذلك المرض وامتنانه له، فقد تمرد على أستاذه بعدما آثر الفن الكلاسيكي القائم على القيم الأرستقراطية المتشبعة بالقوة مبتعدا عن وهن الرومانسية والمسيحية :« كان هناك طريقان أمام نيتشه العزاء الميتافيزيقي وعزاء داخل العالم: بارسيفال وزرادشت»(30) فاختار نيتشه عزاء داخل العالم بعدما كان أسيرا لفكرة العزاء الميتافيزيقي.

حاول نيتشه في كتابه مسألة فاغنر إثبات شعبوية موسيقى فاغنر مشبها إياه بفيكتوهيغو الموسيقى، لأن أنغامه تتحدث عن الشفقة ومعاناة المنكوبين العاجزين عن التحدي والمغلوبين عن أمرهم، وبذلك تكون هذه الموسيقى انتقاما من النبالة وأخلاق القوة المتعطشة للإرادة، وبالمقابل انتصرت لأخلاق العبيد الحاقدة حيث أضحى العبد سيدا والضعيف مدعيا للقوة، وكل من يحمل ثقل القيم العليا يشعر بخدمته للإنسانية، لتصبح التقييمات مشوهة وتغدو إرادة العدم هي الأنموذج الأوحد المقتدى به، مما أدى إلى انتقاص قيمة الحياة وإعدام فاعليتها، وقد انجرفت موسيقى فاغنر مع تيار الإصلاح الديني في الوقت الذي كان فيه نيتشه ينتظر منه إحياء للعصر الديونيزوسي بعيدا عن الأخلاق المسيحية.

---

29. Kessler, Mathieu, L'esthétique de Nietzsche , Presses Universitaires de France, Paris, 1ère édition, 1998, p .1.
(30) Ibid., p.2.

تحمس نيتشـــه لمشروع بايروت معللا نفســـه برؤية عباقرة يعبرون عن معرفة عميقة بهذا الفن ويعكسون الذوق الفني في أرســـتقراطية فكرية تنأى عن الشعبوية، لكنه اصطدم بأناس أغنياء ينصتون إلى الموسيقى وهم جاهلون بأســـرارها، فالثقافة الديونيزوسية -في نظر نيتشـــه- هي التي تؤسس الشروط الأساسية لولادة العبقري، بينما الثقافة الحديثة بعدما خضعت للدولة شرّعت لسلطة المال والتجارة وانجرف فاغنر مع هذا التيار الجاثم على ألمانيا.

اصطدم نيتشه في بايروت بالضوضاء والضجيج المهيمنان على المسرح، حيث انهارت ثقته بالعصر وخاب ظنه بفاغنر الذي انجذب إليه الشباب كثيرا وأعجب به الجمهور وأغرى المستمعين بأوبراه خاصة بارسيفال Parsifal التي لقيت تشـــجيعا كبيرا من ليســـت(31) وهكذا أضحت أوبرا فاغنر -في نظره- باعثة على الضيق والنفور ولا تســـتجيب إلا لقوانين العصر المريض الذي ينتمي إليه، يصرح نيتشه قائلا:« الفيلسوف مطالب بأن يكون الضمير المزعج لعصره، وعليه يجب أن يلم جيدا بعصره، ولكن أين نجد متاهة روح العصر الحديث لتقودنا بخبرتها، وأين نلقى خبيرا نفسيا أكثر فصاحة من فاغنر؟ من خلال فاغنر تنطق الحداثة الأكثر حميمية»(32).

شكلت موسيقى فاغنر خيبة أمل دفينة أسست لمنعطف جديد في فلسفة نيتشه، عانى فيه نفسيا لكنه في الآن ذاته أبدع فكريا، بحيث ســـار وحيدا في دروب الألم بعدما أعلن قطيعته مع فاغنر في آخر لقاء بينهما سنة 1876، خاصة بعد حديث فاغنر عن بارسيفال وتأكيده على«الدوافع المسيحية التي دفعته لتأليفها»(33)، وكان في هذه المرحلة قد انتهى من كتابة إنسان مفرط في إنسانيته الذي دشن من خلاله مرحلة جديدة، تحمل بين طياتها مشروع تجاوز الميتافيزيقا.

أثناء هذه الفترة تراجع فاغنر عن مجموعة من الأفكار وأعلن عن مسيحيته بشكل صريح في «بارسيفال»، فاتخذ الخلاص صورة التوبة عبر الارتماء في حضن المؤسســـة الدينية، ولكن هذه هي المرحلة نفسها التي أعاد فيها نيتشـــه النظر في فلسفة شوبنهاور، كما أعاد النظر في مفهوم التراجيديا ومنحها دلالات جديدة، ومعنى هذا أن القطيعة مرتبطة بتطور حاصل في موســـيقى فاغنر وفي فكر نيتشـــه نفسه، وكأن بارسيفال كانت مجرد النقطة التي أفاضت الكأس.

2- أوبرا بارسيفال وفكرة الخلاص.

يرى نيتشـــه في موسيقى فاغنر تجســـيدا لمفهوم الخلاص، فموسيقاه عبارة عن «أوبرا الخلاص»(34) ، حيث شـــكل هذا المفهوم مركز أعماله لنجد أبطاله يريدون الخلاص منتظرين المنقذ؛ يطلب البطل في أوبرا تانهاوزر (35) الخلاص من شِـــباك فينوس الواقع في حبها، وترجمت أوبرا »المركب الشـــبح« le vaisseau fantôme) التضحية والخلاص عن طريق الحب، لتبقى أحلام الفتيات عالقة «تنتظر فارســـا فاغنريا ينقذ أحلامهن»(36)، لكن تظل أوبرا بارســـيفال أبرز تعبير عن الرغبة في الخلاص في صورتها المسيحية، إذ تبدأ القصة في الأوبرا إبان ارتكاب أمفورتاس Amfortas -ملك الحجر السحري كرال- خطيئة مميتة تجعله غير صالح للخدمة الإلهية (أن يصبح كاهنا)

---

(31) ولد فرانز ليست عام 1811بقرية رايدنج بالمجر من أب مجري وأم نمساوية، كان أبوه موسيقيا متمكنا ولكنه كان هاويا ويعمل في خدمة الأمير استرهازي الذي كان الموسيقار هايدن يعمل في خدمته كمدير للموسيقى لسنوات عديدة.

تلقى دروسه الأولى في العزف على البيانو في قريته ثم انتقل إلى فيينا تحت رعاية والده الذي كان يرقب تقدمه المذهل، وقد كان تشارني يقول:**«**إن هذا الصبي يحصل بسرعة ونضج هائلين حتى إني لا أتصور مستوى آخر أقارنه به**»** وبدأت شهرته في التاسعة بعد أن قدم حفلات جماهيرية مدوية النجاح، واستمع إليه بيتهوفن سنة 1822، وبعد أن أصغى السمع هتف قائلا:**«** سيكون لك شأن عظيم وبكل تأكيد**»**وبالفعل حقق بعد ذلك سلسلة من النجاحات. يوسف السيسي، دعوة إلى الموسيقى، ص ص 69-71.

(32) Nietzsche, Friedrich, Le cas Wagner suivi de Nietzsche contre Wagner , textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, traduit de l’allemand par Jean-Claud Hémery, Gallimard, Paris, 1994, p.18.

33.عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص 151 .

(34) Nietzsche, Friedrik, Le cas Wagner suivi de Nietzsche contre Wagner, textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, traduit de l’allemand par Jean-Claud Hémery, Gallimard, Paris, 1994.P. 24.

(35) أوبرا من ثلاثة فصول لفاغنر، قدمت لأول مرة في درسدن في 19 تشرين الأول عام 1845، وضع نصها فاغنر نفسه، وقدمت النسخة المعدلة أول مرة في باريس في 13 آذار 1861، دور أحداث القصة حول شخصية تانهاوزر الذي أغوته فينوس، لكنه بات يفكر في حبيبته إلزابيت التي تركها في لحظة ضعف منساقا لرغبته الماجنة نحو فينوس. يطلب تانهاوزر من السيدة العذراء أن تخلصه مما هو فيه فتستجيب وتنقذه من شراك فينوس.

يعود تانهاوز إلى رفاقه الفرسان ويشارك في مسابقة للغناء يحظى الفائز فيها بيد إلزابيت إبنة الكونت التي سبق وأحبها، يتقدم تانهاوزر منشدا أغنية جميلة تصف ما شهده في كهف فينوس من مجون مما يغضب الجميع.

يخرج تانهاوزر هائما على وجهه ويلتحق بالحجاج الذاهبين إلى روما لطلب المغفرة من البابا، وفي روما يرفض هذا الأخير توبته قائلا:"إن تانهاوزر لن ينعم بالمغفرة فهذا محال ، كما هو محال أن تورق عكاز البابا"، عاد تانهاوزر خائبا ليجد إليزابيت قد قضت نحبها حزنا عليه، فسقط هو أيضا متمنيا الموت.يصل رسول من روما يحمل عصا البابا وقد أورقت استجابة لصلاة إليزابيت من أجل خلاص روح تانهاوزر، فتمت المغفرة. يمكن العودة إلى محمد حنانا، معجم الأوبرا ص 416 -417.

(36) Nietzsche, Le cas Wagner suivi de Nietzsche contre Wagner, p.24.

لأنه خضع لإغراء كوندري Kandryالمرأة الجهنمية المرسَلة من قِبَل كليخنستور الذي قام بطعن الملك في خاصرته، وفي كل مرة يكتشف فيها الحجر السحري ينفتح الجرح من جديد لتتفاقم أوجاع أمفورتاس دون وصوله للموت، وقد أدرك أن خلاصه من قبلة كوندري وشفائه من جرحه يتم عندما يأخذ البطل بارسيفال Parsifalالسلاح من كليخنستور ويلمس بها جرحه. تنتهي هذه الأوبرا بشفاء الجرح حيث ينفتح الثابوت الذي يضم الكأس المقدسة عبر مشهد تعبدي كنسي يعكس الخنوع للقدرة الإلهية (37).

أدخل فاغنر في بارسيفال مجموعة من الرموز: الكأس، الدم، القبلة، البحيرة، ودائرة الفرسان، وهي رموز مسيحية تعبر عن الخطيئة الأصلية والشعور بالحنين إلى الفردوس المفقود، وخشية نفس طاهرة أمام رذائل هذا العالم وإغراءاته المتعددة، مستثمرا الأبعاد التطهيرية التي أسعفته في الخلاص.

تعتبر بارسيفال صورة للخطيئة المسيحية ولذلك رأى فيها نيتشه انفصالا عن الواقع ورغبة في التقرب من الكنيسة، إذ تحولت إغراءات الجسد إلى شكل جديد من متعة الاقتراب من الله، ومن ثمة تخلى فاغنر عن التراجيديا والأساطير لمصلحة العمل المقدس وامتداح العفة والزهد، وانبعث فيه الإحساس بالخطيئة والحنين معلنا توبته عبر تقديم أعمال دينية، حيث ألف موسيقى تتحدث عن الإصلاح وضرورة الخضوع للأوامر المسيحية، وما يؤكد ذلك مدحه للروح اللوثرية في مقطوعة «زفاف لوثر»، حينئذ صار فاغنر ممثلا للمسيحية بكل وصاياها وثقلها إذ «انهار فجأة منكسرا عند أقدام الصليب المسيحي» (38) وبات نجاح فاغنر نجاحا للمسيحية والشعبوية :«كل ما في موسيقى فاغنر أصبح شعبيا وإلزا(39) هي مرآة تعكس لاشعور الشعب »(40).

يبحث نيتشه إذاً عن موسيقى تحول الثقيل إلى خفيف، موسيقى مرحة تنادي الراقصين وتجعلهم يشاركون الحياة في رقصتها اللولبية الأبدية، تعطي أجنحة للفكر وللأقدام، وتحث الإنسان على اللعب والأمل والقوة والتشبث بالأرض، حيث تتحدث بلغة الإحساس والنشوة والشغف، معيدة للغريزة اشتعالها وحضورها على مسرح الوجود، لتعلمنا كيف ننصت لصوت الجسد وحركاته وألحانه المتعددة، الحزينة والفرحة، إذ تجمع الموسيقى بين الكآبة والغبطة مجسدة الألم عندما يصبح مرحا، احتفالا ورقصا، مانحة في الوقت ذاته المرارة والضحك، النفور والحنين لتسري الغبطة داخل الجسم وتجعله يسبح في نور متجدد.

فالاستماع إلى الموسيقى المرحة يعني العودة إلى الصحة وإلى الحياة «أن نحيا تعني: أن ننفض عنا بعيدا أي شيء يريد الموت، أن نحيا- تعني : نصبح قساة بلا رحمة إزاء ما هو ضعيف فينا ومهترئ فينا وليس فينا فحسب، أن نحيا- تعني إذن: ألا تأخذنا شفقة بالمحتضرين والبؤساء والعجزة؟»(41)، وهذا بالضبط ما تدعو إليه الموسيقى المرحة: محو الضعف وتجديد الأحلام عبر الدفع بالجسد كي يفصح عن ذاته، لذلك فاعتراضات نيتشه على موسيقى فاغنر اعتراضات فيزيولوجية.

إن قطيعة نيتشه مع فاغنر واكبها تعرفه على موسيقى بيزي التي فتحت أمامه أفقا جديدا جعلته يتمثل الموسيقى بشكل مختلف معيدا النظر في وظائفها ودورها الفكري والإستطيقي، وهي موسيقى جورج بيزي التي أنصت إليها بحماس شديد وأعجب بمقاطع أوبرا كارمن، فما الذي جذب نيتشه في هذه الأوبرا؟ وما هي الوظيفة التي أناطها بالموسيقى بعد انفصاله عن فاغنر؟

ثالثا: نيتشه وموسيقى بيزي

انبرى نيتشه بعد قطيعته مع فاغنر، باحثا عن فن جديد يرضي طموحه الإستطيقي، ويشعل حماسه، لاسيما أن فاغنر كان له بالغ الأثر على بنائه النفسي والفكري، والانفصال عنه ليس بالأمر الهين، وهو ما أكده نفسه مصرحا: «قد شكل انفصالي عن فاغنر حدثا كارثيا بالنسبة إليَّ، وأن يكون بوسعي محبة موسيقى بعده،

---

(37) أنظر، محمد حنانا، معجم الأوبرا، ص 339.

(38) Nietzsche, Fridirik, Humain, trop humain, tome 2, traduction d'Eric Blondel, Ole Hassen-Love et Théo Leydenbach, GF Flammarion, Paris, 2019, p. 7.

(39) هي الشخصية الرئيسية في أوبرا «لوهنغرين» Lohengrin

(40) Nietzsche, le cas Wagner, p. 41.

(41) Nietzsche, Fridirik, Le gai savoir , traduction de Patrick Wotling, GF Flammarion, paris, 2020, p. 88.

فذلك يعد نصرا في حد ذاته»(42)، هكذا يبدو البحث عن بديل أمرا يقتضي تريثا كبيرا، بحيث اســـتدعى ذلك مدة لا تقل عن عشـــر سنوات للعثور على موسيقي جديد يُشـــعره بالرجفة والمتعة، وهي المدة الفاصلة بين كتابه إنســـان مفرط في إنسانيته ســـنة 1878، وكتاب مسألة فاغنر ســـنة 1888، الذي أعلن فيه دهشته بأوبرا «كارمن»(43) Carmen لبيزي(44).

يصف نيتشه شـــعوره وهو ينصت للمرة العشـــرين لأوبرا كارمن قائلا :« تبدو لي هذه الموسيقى كاملة، تتقدم خفيفة، رشـــيقة، مؤدبة، إنها محببة ولا تتعرق. كل ما هو جميل خفيف، وكل ما هو إلهي يمشي على قدمين رقيقتين، إنه المبدأ الأول لنظريتي الإستطيقية»(45)، نلمح هنا تغيرا واضحا في إستطيقا الموسيقى إذ أضحت قائمة على أبعاد حسية عضلية تخاطب الجسد وتتوجه إليه دون أن تحوي في بواطنها أية رسالة ميتافيزيقية.

جســـدت كارمن - في نظر نيتشه- الموسيقى المرحة والســـاخرة الغاصة باندفاعات الجسد، تحمل الفكر نحو استكشـــاف مكنونات ثقافة غنية، متمثلة في الثقافة الأندلســـية المتشـــبعة بمكتســـبات الشرق والغرب، والمســـتبطنة للجوانب الخلاقة عند كليهما، حيث اقتبست الفن الأوبرالي من الحضارة الغربية واستوحت رقص الفلامينكو من حضارة الشـــرق، ذلك الفن القائم على الدوران ودق القدم والذي يؤكد بواســـطة حركاته رسالة عميقـــة مؤداها : نحن أبناء الأرض، مهما اعترتنا الدوائر الوجوديـــة وانطلقنا نقتفيها، فدوما نثبت هذا الانتماء بالرغم من الألم والمعاناة.

يرى كسلر بأن «أوبرا كارمن» انطوت على «إستطيقا الضحك»(46) المبني على التراجيديا التي تتغلب على الألم متوسلة في ذلك السخرية ويبدو هذا جليا من خلال البطل التراجيدي في «كارمن» والمناقض للبطل الرومانسي في أوبرا فاغنر، فبينما يختار هذا الأخير الاستسلام للقدر والتمزق داخل الحب والعواطف، يتجه الأول إلى التحدي وإلى السخرية حتى من عاطفته، مندفعا إلى قتل حبيبته بكل إصرار ليقضي على المألوف ويتحدى القدر الذي ساقه للعشق، ويظهر هذا الأخير في صيغة مرعبة من خلال آخر صيحة لدون جوزي الذي يختم المشهد: أنا الذي قتلتها، كارمن، كارمن معشوقتي.

هكـــذا يمكن ملاحظة خصائص ميزت تراجيديا كارمن، حيث:« أصبـــح الحب هو الذي يحرك الصيرورة التراجيدية: يعمـــي دون جوزي، وينتج التأثير التراجيدي، لذلك يوجد إصرار كبير على مفهوم الذاتية، بدون وســـاطة إلهية» (47)، فالفرد أخطأ بسبب دوافعه وغرائزه التي تقحمه داخل دوامة قاتلة، ولم نعد نلمح أي تقاطع بين الإلهي والطابع الكوميدي للتراجيديا، فالبطل الحديث والذي يمثله دون جوزي هو ضحية لتناقضاته هو، وهذا ما أضفى على البطل التراجيدي داخل أوبرا «كارمن» معنى جديدا للصراع.

يقع الصراع هنا على مستوى الفرد الذي يثبت التناقض ويواجهه، دون البحث عن أية وحدة تغرقه، ويتجلى الألم بوصفه تجربة خاصة بدوافع الذات ومشاعرها، وهو ما يمنح أفقا جديدا لمحاولة تدبيره خارج المنطق الصوفي والرومانسي، فكارمن «تقول ذاتها، دون أن تعلم كل واحد ما يجب عليه أن يكون، أي إنها أوبرا تنتج أوهام الفرد دون البحث عما وراءه»(48) ، والمقصود أن البطل الجديد يصبو إلى المتعة ويحرض على صنع الأوهام والكذب، دون التعبير عن الحنين للحقيقة الأولية والواحدة.

---

(42) Nietzsche, le cas Wagner, p. 17.

(43) هي آخر أعمال بيزي، وقدمها بعنوان l'amour est un oiseau rebelle في أربعة فصول، وعُرضت لأول مرة في باريس سنة1875، والجدير بالذكر أنها اشتهرت باسم كارمن لأنها مستوحاة من القصة «كارمن»التي ألفها بروسبير ميريميه (1803-1870)، واقتبس مِنها بيزي أحداث مسرحيته.

تحكي القصة عن امرأة غجرية تدعى كارمن، مندفعة العواطف، ومنجرفة وراء شهوتها الجسدية، عشقها جندي اسمه دون جوزيه بجنون، تاركا خدمته داخل جهاز الشرطة، متعقبا حبه لمعشوقته التي آثرت الذهاب لغيره، مما دفعه إلى طعنها حد الممات ثم انتحاره.

Voir Prosper Mérimée, Carmen, pocket, France,2004.

(44) جورج بيزي(1838-1875)، موسيقار فرنسي ولد في باريس، بدأ دراسة العزف على البيانو وهو في سن التاسعة، ثم درس التأليف الموسيقي على يد الأستاذ هاليفي، حاز على جائزة روما في التأليف وهو ما يزال في العشرين من عمره، أحرزت أعماله المبكرة نجاحا محدودا، واستقبل بعضها ببرود، إلا أن أوبراه كارمن التي لم تحظ في البداية بنجاح كبير، غدت من أكثر الأوبرات شعبية في أنحاء العالم، ومازالت تحتل مكانة متميزة إلى يومنا هذا نظرا لجاذبية مضمونها وعذوبة ألحانها وتألقها، توفي بيزي في ضاحية قرب باريس وهو مايزال شابا. من أهم أعماله:الطبيب المعجزة، صيادو اللؤلؤ. للإطلاع أكثر يمكن العودة إلى : محمد حنانا، معجم الموسيقى الغربية؛ الأعلام، المصطلحات الموسيقية، الأعمال الموسيقية الهامة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2014، ص36.

(45) Nietzsche, le cas Wagner, p. 21.

(46) Kessler, l'esthétique de Nietzsche, p. 52.

(47) Ibid., p.52.

(48) Ibid., p.120.

اندثرت داخل موسيقى بيزي فكرة الوحدة الأصلية التي تنادي أفرادها وتبكي تشظيها، وبات ديونيزوس عاريا من أية حقيقة سوى حقيقة الوهم، ففيلسوف المطرقة توقف عن البحث عما وراء الأوهام وما وراء الظواهر، ولاح له العالم بما هو مسرح الأوهام التي تجعل منها الفلسفة «حقائق» دون أن تصير«حقيقة» لاسيما أن الموسيقى لم تعد تهدف إلى تجاوز الفردية نحو جماعة لا شخصية تمتح من ديونيوس سيد الحقيقة ومبلغها كما قدمه في ميلاد التراجيديا.

إن هذا التجاوز لديونيزوس الأول، لاحت طلائعه منذ إعلان قطيعته مع فاغنر سنة 1878، وبدأت تتبلور بشكل تدريجي عبر مؤلفاته حيث بات الفن يقترب من النموذج الأبولوني، وأضحى مفهوم الانتشاء الديونيزوسي يتلاشى تدريجيا إلى أن أصبح رديفا لمفهوم الحلم، فابتداء من كتاب «العلم المرح نجد مفهوم الانتشاء حاملا لمعاني التزييف والوهم والحلم، وهي المهام التي سبق وأن أناطها نيتشه بأبولون وهذا يعني أن ديونيزوس بات مجرد قناع لأبولون»(49)، فالفن الفاعل يعتمل داخل المظهر دون أي طموح ميتافيزيقي، بحيث يبدع أشكالا جديدة للحياة عبر الحلم والوهم.

إن هذا التحول لا نلمحه على مستوى ديونيزوس وإنما أيضا طال وظيفة الموسيقى إذ حدد وظيفة جديدة للموسيقى بوصفها تحريضا كبيرا على الحياة، وذلك عبر تحرير الفكر الفلسفي، وإعطاء أجنحة لأفكاره دون منحها أي دور في الكشف عن الحقيقة التراجيدية، وهنا يظهر الفصل الذي بدأ يؤسس له نيتشه بين الفلسفة والفن، مادامت الموسيقى غير معنية بأية حقيقة كيفما كانت، وتبرز وظيفتها في تهيء الشروط الأولية للتفلسف، على خلاف ما أورده في كتابه ميلاد التراجيديا، ومعنى هذا أن نيتشه عندما قارب أوبرا بيزي لم يقاربها بوصفها نقيضا أو بديلا عن الفن الفاغنري، ولكن باعتبارها موسيقى اجترحت لنفسها طريقا مختلفا تماما يلائم الوظيفة الجديدة المنوطة بالموسيقى وهي الوظيفة الفيزيولوجية بعدما كانت أنطولوجية.

احتفظت هذه الوظيفة الفيزيولوجية الجديدة للموسيقى« بالجوانب العضلية أي بإيقاع موسيقي وجسدي معين غير واضح، أكثر من حدس كيفما كان بوحدة الوجود»(50)، حيث بدأ يقاربها نيتشه بمعجم فيزيولوجي؛ محاولا تعميق الفجوة بين الجانب الفني والجانب الفلسفي، متخليا عن ولاء الفيلسوف للفنان، وهنا بات يشدد على براءة الفنان، ولم يعد يراهن على قدرته في البحث والتعبير عن الحقيقة، كما كانت الحال في ميلاد التراجيديا.

وتأسيسا على ما سبق فإن التداخل بين الفن والفلسفة الحاصل لدى نيتشه الأول بدأ يتراجع فاسحا المجال للتعاون حيث :«أصبحنا نلاحظ وجود تكامل جنسي بين الفن والفلسفة»(51) ولعل هذا التكامل هو الذي سيولد «الفيلسوف-الفنان» كما تصوره نيتشه، لذلك ظل حريصا على القول بأن «موسيقى بيزي تدفعه إلى التفكير دون أن تحمل بين طياتها أية فلسفة»(52)، إنها تفعل شيئا لا تستطيع الفلسفة فعله إنها تقدم الشروط المهيجة للفيلسوف يقول في هذا المعرض:«ألم نلاحظ أن الموسيقى تحرر الفكر؟ وأنها تمنح أجنحة للفكر؟ بحيث يغدو الفرد أكثر فلسفة كلما أصبح موسيقيا أكثر»(53).

توقف نيتشه بعد قطيعته مع فاغنر عن البحث عن فنون تمثل فلسفته، وغادر طموح العثور على فنان يترجم فكره، ولذلك عندما استحضر موسيقى بيزي ومدحها لم يكن بغرض إبراز تفوقها أو دونيتها بالمقارنة مع فاغنر مادامت الموسيقى ابتعدت عن مهمتها الأولية المنوطة بها في ميلاد التراجيديا، أي إدراك وحدة الوجود وماهيته؛ فرغم المكانة التي حظيت بها الموسيقى في فلسفة نيتشه إلا أنه استشعر أهمية الفنون البلاستيكية وفن الشعر، إذ بدأ يعلي من شأن الشعر ويمتدحه بل ويعبر من خلاله عن أفكاره ليحظى بمكانة تساوق مكانة الموسيقى،

---

(49) Ibidem.
(50) Ibid., p. 139.
(51) Ibid., p.120.
(52) Ibidem.
(53) Nietzsche, le cas Wagner, p. 22.

و«تخلص نيتشـــه من الهيمنة الإستطيقية للموســـيقى، معناه التخلي عن التمييز بين العالم الحقيقي وعالم الظواهر»(54)، إذ أراد مغادرة الميتافيزيقا بكل أشكالها، ولم يستبق إلا عالم المظهر، وهنا نلامس محاولة نيتشه التفكيـــر خارج الأفلاطونيـــة، لأن الأمر لم يعد متعلّقا بثنائية الظاهر والحقيقي كل واحدة تروم الســـيادة على الأخرى، وإنما متعلق بإبداع فلسفة تمحي أمامها الثنائيات ليبقى هناك عالم واحد هو عالم المظهر(55)، ولعل هذا ما يفسر تجنب نيتشه الحديث عن الصراع بين أبولون وديونيزوس على شاكلة ميلاد التراجيديا، حيث اتخذ الصراع شكلا جديدا وهو صراع الأوهام مع بعضها البعض والتي تفتح أفقا للتأويل خارج منطق الحقيقة-الأصل. وقد تجذر نقده لتصوره الأولي للموســـيقى عندمـــا راح ينتقد قوة الأصوات الارتجاجية والصاخبة التي أعلى من شـــأنها في ميلاد التراجيديا، إذ «نجد ابتداء من كتاب إنســـان مفرط في إنسانيته نقدا للارتجاج المعاصر الذي تفرضه الموسيقى على قواعد النغمات والإيقاع وهو الأمر الذي كان مقبولا في ميلاد التراجيديا التي توضح علو ميتافيزيقا الفن الديونيزوســـي على الفن الأبولوني»(56)، وبذلك بدأت الموسيقى الديونيزوسية تنحو بشكل تدريجي نحو الأنموذج الأبولوني، المرتبط ببراءة الفنان والمتحرر من أية حقيقة فلسفية.

خاتمة:

أدرك نيتشـــه منذ بدايته أهمية الفن وأعلى من شأن الفنان بوصفه كاشفا عن مكنونات الحياة ومحبا لجمالها، لهذا تنبه إلى أهمية التعالق الكامن بين الفلسفة والفن وطفق يجترح جسورا جديدة تهدم الهوة بينهما، وهذا ما يفســـر انجذاب نيتشه لأطروحة شـــوبنهاور في بداية حياته، وهي الأطروحة المبثوثة بين تضاعيف الأنغام الفاغنرية، والمنطوية على ثنائية ميتافيزيقية تميز بين ظاهر الوجود وجوهره الأصلي، حيث رمز للأول بأبولون والثاني بديونيزوس، لكن وابتداء من 1876 بدأ يستشـــعر ضعف أطروحته معلنا ثورته على أستاذيه، مستعيضا عنهما بتصور جديد ينسف هذه الثنائية ويهدمها نحو أطروحة تعلي من شأن المظهر، وقد صاحب هذا الانقلاب تعرفه على موســـيقى بيزي بوصفها موسيقى خفيفة تحرض الجســـد على الإبداع، وبصفة عامة يمكن إيجاز التطورات الحاصلة داخل منظورية نيتشه للموسيقى من خلال ما يلي:

- تغيرت الوظيفة الأنطولوجية والميتافيزيقية للموســـيقى باعتبارها كشفا عن حقيقة أولية، نحو وظيفة فيزيولوجية تقوي الجسد وتمنحه مرحه.
- تراجعت الهيمنة الموســـيقية نحو نموذجية الفنون البلاستيكية، والتخلي عن هذه الهيمنة معناه تجاوز التمييز بين العالم الفيزيقي والميتافيزيقي.
- غدا الفن عزاء داخل العالم بعدما كان عزاء ميتافيزيقيا.
- اســـتدمج ديونيزوس وظيفة أبولون بعدما تلاشـــى عالم «الشـــيء في ذاتـــه»، حيث هيمن الوهم على الإستطيقا الجديدة.
- نتج عن هذا الانعطاف في الموســـيقى، انقلابا في تصور نيتشـــه للتراجيديا فقد أصبحت تعبر عن حب القدر والإقبال على الواقع في أســـوإ حالاته، دون تقديم أية رسالة معرفية، أو التعبير عن الحنين للوحدة الأولية.

---

(54) Ibid., p. 193.

(55) يتعارض مفهوم المظهر (Apparence)مع المفهوم الكلاسيكي للظاهر(Phénomène)، فهذا الأخير يفترض وجود عالم الشيء في ذاته، ويؤكد على ضرورة الماهية المتخفية وراء الأشياء الظاهر..بينما يشير المظهر إلى الواقع الحسي بوصفه لعبا مع ذاته دون أن يحوي داخله ماهية أو أصلا. أنظر : Patrick Wotling, le vocabulaire de Nietzsche, p. 16.

(56) Kessler, l’esthétique de Nietzsche, p. 140.

وانطلاقا من هذه النتائج يتبين بأن انعطاف نيتشـــه نحو موسيقى بيزي ناجم عن تغير طال رؤيته للفن؛ بحيث أرســـى داخل منظوريته الجديدة للموسيقى رؤية تنم عن محو تام للثنائيات الميتافيزيقية التي تغترف من فلسفة شوبنهاور وموسيقى فاغنر، ونسف كل فكر يدعي إمكانية الوصول إلى الحقيقة والجوهر لصالح فكر جديد يمتح من السطح دون البحث عما يحتجب خلفه، ولهذا عندما انبهر بأوبرا كارمن لم يكن يبحث من خلالها عن موسيقى تترجم فلسفته وتنخرط بمعيته في الكشف عن الماهية الديونيزوسية للوجود، وإنما كان يبحث عن فن يحرض الجســـد على خلق حقائقه المتفردة والتي تبرز فاعليتها بقدر ما تتمظهر قوتها داخل الحياة-الأرض.

لائحة المصادر والمراجع

لائحة المراجع بالعربية:

- حنانا، محمد، معجم الأوبرا، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2018.
- ـــــ معجم الموســيقى الغربية؛ الأعلام، المصطلحات الموســيقية، الأعمال الموسيقية الهامة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2014.
- السيســـي، يوسف دعوة إلى الموسيقى، عالم المعرفة، العدد 46، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، 1981.
- زكرياء، فؤاد ريتشارد فاغنر، مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017.
- زاكــس، كورت، تراث الموســيقى العالمية، ترجمة ســمحة الخولي، مراجعة وتقديم حســين فوزي، تقديم هذه الطبعة حســام الدين زكريــاء، المركز القومي للترجمة، العــدد 1820، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية، 2014.
- عبد السلام علي جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999.

لائحة المصادر والمراجع بالفرنسية:

- Dufour, Eric, L’ésthétique musical de nietzsche , Presses universitaires du Septentrion, Villenneuve d’Ascp- France, 2020.
- Kessler, Mathieu L’esthétique de Nietzsche , Presses universitaires de France, Paris, 1ère édition, 1998.
- ___ Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique , Presses universitaires de France, Paris-France,1éme édition, 1999.
- Liébert, Georges Nietzsche et la musique ,Quardige- Puf, Paris, 1ère édition, 1995.
- Mérimée, Prosper, Carmen , pocket, France,2004

• Nietzsche, Friedrich , Considérations Inactuelles 3 et 4 : Schopenhauer éducateur et Ricard Wagner à Bayreuth , traduits de l'allemand par Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-luc Nancy,Gallimard, Paris, 1990.
• ___ Humain, trop humain , tome 2, Traduction d'Eric Blondel, Ole Hassen-Love et Théo Leydenbach, GF Flammarion, Paris 2019.
• ___ Le cas Wagner suivi de Nietzsche contre Wagner , textes et variantes établis par G.Colli et M.Montinari, traduit de l'allemand par Jean-Claud Hémery, Gallimard, Paris, 1994.
• ___ La naissance de la tragédie, ou hellénisme et pessimisme, traduction de Jean Marnold et Jacques Morland, librairie général française , 1994.
• ___ le gai savoir , traduction de Patrick Wotling, GF Flammarion, paris, 2020.
• Wotling, Patrik, le vocabulaire de Nietzsche, Ellipses, Paris, 2013.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05

الديمقراطية التشاركية: المعيار في مواجهة الواقع



د. بلقاسم كريسعان
• جامعة قابس- تونس
krissaane@isamt.u-gabes.tn

الملخص

يستكشف هذا المقال الطبيعة الإشكالية لمفهوم الديمقراطية التشاركية من خلال مقاربة فلسفية تحليلية نقدية. يطرح البحث أن هذا المفهوم، رغم الآمال التي كانت معلقة عليه كبديل أو مكمل للآليات الديمقراطية التقليدية، يواجه تحديات جوهرية تستدعي إعادة النظر في أسسه النظرية وإمكانياته العملية. يتناول المقال التعقيدات المحيطة بتحديد ماهية الديمقراطية التشاركية وموقعها في الفكر السياسي المعاصر، مع التركيز على علاقتها المتداخلة مع مفاهيم أخرى كالديمقراطية التداولية. من خلال منهج يجمع بين التحليل التاريخي والنقد النظري والتقييم العملي، يسعى البحث إلى فهم حقيقة هذا المفهوم وقدرته الفعلية على معالجة أزمة التمثيل السياسي في الديمقراطيات المعاصرة. يطرح المقال تساؤلاً مركزياً حول ما إذا كانت الديمقراطية التشاركية تمثل حلاً حقيقياً لتجاوز محدودية التمثيل التقليدي، أم أنها قد ساهمت في تعقيد هذه الإشكالية وفتحت المجال لظهور مقاربات جديدة في الممارسة الديمقراطية.
الكلمات المفتاحية: الديمقراطية التشاركية، أزمة التمثيل، المشاركة السياسية، باتمان

Resumé

Cette étude explore la nature problématique du concept de démocratie participative à travers une analyse philosophique critique approfondie. La recherche soutient que ce concept, malgré les espoirs placés en lui comme alternative ou complément aux mécanismes démocratiques traditionnels, fait face à des défis fondamentaux qui nécessitent de reconsidérer ses fondements théoriques et ses possibilités pratiques. L'article examine les complexités entourant la définition de la démocratie participative et sa position dans la pensée politique contemporaine, en se concentrant sur sa relation entremêlée avec d'autres concepts comme la démocratie délibérative. A travers une approche combinant analyse historique, critique théorique et évaluation pratique, la recherche vise à comprendre la véritable nature de ce concept et sa capacité effective à traiter la crise de la représentation politique dans les démocraties contemporaines. L'article pose une question centrale sur le fait de savoir si la démocratie participative représente une solution réelle pour dépasser les limitations de la représentation traditionnelle, ou si elle a contribué à complexifier cette problématique et ouvert la voie à l'émergence de nouvelles approches dans la pratique démocratique.

1- مقدمة:

يشهد النقاش الفكري المعاصر في حقل الفلسفة السياسية جدلاً حول مفهوم الديمقراطية التشاركية. هذا المفهوم، الذي ظهر كاستجابة للصعوبات التي واجهت الممارسة الديمقراطية الكلاسيكية والسائدة، كشف عن إحراجات معرفية وإشكاليات مفهومية تستدعي الوقوف عندها بالتحليل والنقد. عند ظهورها، اعتبرت الديمقراطية التشاركية كبديل لتجاوز أزمة التمثيل السياسي، وتجذيرا للآليات الديمقراطية ، غير أن دلالتها من جهة وتطبيقها على مستوى الممارسة من جهة ثانية، طرحت العديد من الاشكاليات والصعوبات. الإشكالية التي تواجه الباحث في الديمقراطية التشاركية لا تقتصر على اشكال التحديد المفهومي وحسب، بل تمتد إلى طبيعة هذا المفهوم ذاته الذي من الواضح انه يتحرك في منطقة رمادية بين النظرية والممارسة، بين الرهان الديمقراطي والواقع السياسي، بين المثل الأعلى الفلسفي والتطبيق العملي المحدود. هذه المنزلة الملتبسة تثير تساؤلات عميقة حول طبيعة هذه المقاربة للديمقراطية وحدود مستطاعها التحرري في عالم يشهد تحولات جذرية في أشكال المشاركة السياسية والاجتماعية.

ولعل ما يعمق البعد الاشكالي للمفهوم هو تاريخه المتقطع وظهوره المتذبذب في الخطاب الأكاديمي والسياسي. فمن جهة، احتلت الديمقراطية التشاركية حضورا مهمًا وكثيفا في النقاشات الفكرية خلال ستينات وسبعينات القرن الماضي، حيث ظهرت كمحاولة طموحة لإعادة تصور العلاقة بين المواطن والسلطة، وكسبيل لتعميق المشاركة الديمقراطية للمواطنين بما يتجاوز مجرد الإدلاء بالصوت في صناديق الاقتراع. غير أن هذا الحضور النشط سرعان ما تراجع، بل اختفى تقريبًا من دوائر النقاش الفكري والسياسي مع بداية القرن الحادي والعشرين. يطرح هذا الوضع تساؤلا حول أسباب هذا التراجع وما إذا كان يعكس قصورًا في المفهوم ذاته أم تغيرًا في أولويات الفكر السياسي المعاصر. إن هذا التاريخ المتقطع للمفهوم يخبر عن إشكالية عميقة في بنيته النظرية أو في قابليته للتطبيق، وهوما يستدعي إعادة النظر في الأسس الفلسفية التي تؤطره وفي الفرضيات التي يقوم عليها. إن المفاهيم السياسية لا تولد وتموت في فراغ، بل تعكس حاجات وتحديات عصرها، وعندما يختفي مفهوم من التداول الفكري والسياسي، رغم الرهانات التي علقت عليه، فإن ذلك يستوجب البحث في الأسباب الكامنة وراء هذا الاختفاء.

بموازاة هذه الإشكالية، يواجه مفهوم الديمقراطية التشاركية مشكلا متصلا بطبيعته متعددة الابعاد والحقول، فهو مفهوم يتحرك بحرية بين التخصصات والسياقات المعرفية المختلفة دون أن يستقر في واحد منها على نحو قاطع. نجده حاضرًا في أدبيات العلوم السياسية بوصفه آلية للحكم والإدارة، وفي الدراسات الاقتصادية كنموذج لصنع القرار الاقتصادي، وفي الفكر الفلسفي كمثل أعلى لممارسة الديمقراطية حقيقية، وفي المعالجات الصحفية والإعلامية كشعار أو مطلب شعبي. هذا التنقل بين الحقول المعرفية، رغم ما قد يحيل إليه من ثراء وخصوبة، ينشأ في الواقع ضبابية مفهومية تجعل من الصعب تحديد ماهية الديمقراطية التشاركية على وجه الدقة. هذا التشتت المعرفي لا يعكس بالضرورة ثراء المفهوم بقدر ما يكشف غموض في هويته النظرية. فعندما يكون المفهوم قابلاً للاستخدام في سياقات متباينة دون أن يفقد معناه، فإن ذلك قد يشير إلى مرونة إيجابية، لكن عندما تؤدي هذه المرونة إلى تشويش في الفهم وصعوبة في التطبيق، فإنها تصبح مشكلة تستدعي المراجعة النقدية. تحيل هذه الصعوبة تساؤلا عن معنى هذا التداخل: هل الديمقراطية التشاركية مفهوم متماسك يمكن تطبيقه عبر حقول مختلفة، أم أنها مجرد تسمية عامة تضم تحتها ممارسات وأفكار متباينة لا يجمعها سوى الاسم؟

إضافة الى ما سبق يحيل المفهوم الى إشكالية أكثر تعقيدًا، تتمثل في التداخل غير الواضح بين الديمقراطية التشاركية والمفاهيم المجاورة لها، وخاصة الديمقراطية التداولية. هذا التداخل لا يقتصر على التشابه في الأسماء أو في بعض الممارسات، بل يمتد إلى الأسس النظرية والأهداف ، مما يخلق حالة من الالتباس المفهومي تجعل من الصعب التمييز بين المفهومين. فبينما يرى بعض المفكرين أن الديمقراطية التشاركية هي وجه من وجوه الديمقراطية التداولية، باعتبار أن المشاركة الحقيقية تتطلب حوارًا وتداولاً، يذهب آخرون إلى الاتجاه المعاكس، مدعين أن الديمقراطية التداولية ما هي إلا شكل من أشكال المشاركة الديمقراطية أو لحظة من لحظاتها. هذا الجدل ليس مجرد خلاف أكاديمي حول التسميات، بل يعكس تباينًا جوهريًا في فهم طبيعة الممارسة الديمقراطية ذاتها. فإذا كانت الديمقراطية التشاركية تركز على توسيع دائرة المشاركة وإشراك أكبر

عدد من المواطنين في صنع القرار، فإن الديمقراطية التداولية تؤكد على مضمون النقاش وعقلانية الحجج لبناء اتفاق مبرر وملزم: هل يمكن الجمع بين هذين المطلبين، أم أن توترًا أساسيًا قائم بينهما؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون المشاركة الواسعة متوافقة مع التداول العقلاني؟ إن هذا التداخل المفهومي يطرح تحديًا حقيقيًا أمام أي محاولة لفهم الديمقراطية التشاركية أو تطبيقها. عدم الوضوح في الحدود بين المفاهيم يؤدي إلى عدم وضوح الممارسة، مما قد يفسر جزئيًا التراجع الذي شهده هذا المفهوم في العقود الأخيرة.

إن هذه الإشكاليات الثلاث، المترابطة والمتداخلة، تدفعنا إلى طرح السؤال الفلسفي حول الديمقراطية التشاركية: ما هي حقيقة هذا المفهوم، وما هو مداه الفعلي في تجاوز أزمة التمثيل السياسي التي تواجه الديمقراطيات المعاصرة؟ هل كانت الديمقراطية التشاركية حلاً ملائمًا لمشكلة التمثيل، أم أنها أضافت بعدًا جديدًا لهذه الأزمة ساهم في ظهور مفاهيم أخرى كالديمقراطية التداولية؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب منا العودة إلى الأصول الفلسفية للديمقراطية التشاركية وفحص افتراضاتها الأساسية حول طبيعة المشاركة السياسية وحدودها وإمكانياتها. كما تتطلب منا تحليل السياق التاريخي والسياسي الذي ظهرت فيه، والعوامل التي ساهمت في صعودها وتراجعها. وأخيرًا، تستدعي منا مقارنة نقدية مع المفاهيم المجاورة لها لفهم موقعها في الفكر الديمقراطي المعاصر. إن هذا البحث النقدي ليس ترف فكري، بل ضرورة يفرضها ما تواجهه الممارسة الديمقراطية صعوبات مركبة. فمع تزايد الشعور بأزمة التمثيل السياسي وتراجع الثقة في المؤسسات الديمقراطية التقليدية، تصبح الحاجة ملحة لإعادة النظر في البدائل المطروحة وتقييمها. يستهدف هذا البحث تحليل مفهوم الديموقراطية التشاركية نقديا بغرض تفكيك طبقات المعنى المتراكمة حوله وفهمه في سياقه التاريخي والفكري، وتحديد موقعه الحقيقي في خريطة الفكر السياسي المعاصر.

2- صعوبات مفهوم الديموقراطية التشاركية

من الصعوبات الجلية المرتبطة بمفهوم الديموقراطية التشاركية هو غياب النظر فيها وتعريفها في العديد من المعاجم الفلسفية والحقوقية العربية[1] في مصطلح الديموقراطية التشاركية والذي تقابله باللغة الفرنسية مصطلح (la démocratie participative) يوجد مصطلح المشاركة أو "Participation)مشتقة من اسم المفعول للكلمة الفرنسية ("Participer "ويتكون هذا المصطلح اللاتيني من جزأين، الأول "Part "بمعنى "جزء"، والثاني هو "Compare "ويعني "القيام بـ"، وبالتالي فإن مصطلح المشاركة تعني حرفيا") part take To)"، أي القيام بدور[2]وفي العربية فإن مصطلح المشاركة تباينت تعاريفه بشكل عام، بحسب الزاوية التي ينظر إليها الباحثين وباختلاف تخصصاتهم العلمية. لكن تعريفا رائجا وهو اعم التعريفات لها يفيد أن الديموقراطية التشاركية هي نظام سياسي يمكن من مشاركة المواطنين في صنع القرارات السياسية ذات الأولوية بالنسبة إليهم عن طريق التفاعل المباشر مع السلطات القائمة.[3]

بالنتيجة فان التعريف المستند على المكون اللغوي او الذي يستند على تعريفات رائجة لا يعكس في واقع الامر المشروع الفلسفي والسياسي الذي يحيل اليه المفهوم. هذا المشروع يمكن استكشافه من خلال تتبع تاريخي لمراحل ظهور وتطور المفهوم. نشأ مفهوم الديمقراطية التشاركية في الولايات المتحدة في سياق التغيرات الاجتماعية والسياسية التي شهدتها الستينيات. ، شهدت الولايات المتحدة في تلك الفترة موجة من الاحتجاجات والاضطرابات الاجتماعية، كان من أبرزها الحركات الطلابية التي طالبت بإعادة النظر في النظم

1. محسن الندوي (2018)،الديموقراطية التشاركية، مطبعة الخليج العربي، الطبعة الأولى.
2. طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1999، ص: 106
3. غيدنز، أ. (2002). أنطوني، بعيدًا عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية (ترجمة شوقي جلال). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 286.

السياسية القائمة. عكست هذه المطالب الحاجة إلى تعزيز المشاركة السياسية للمواطنين، خاصة الشباب، ورفض الشكل التمثيلي للديمقراطية بالنظر الى تراجع مستويات مشاركة المواطنين الفعلية في صنع القرار.
وفقًا للمؤرخ بيير روزانفالون Rosanvallon، أول استخدام لمصطلح "الديمقراطية التشاركية" ظهر في بيان بورت هورون Port-Hurron الذي أصدرته منظمة من أجل مجتمع ديمقراطي عام 1962. كان الهدف الأساسي لهذا البيان هو القطع مع نموذج ديمقراطي يهمش الدور الفعلي للمواطنين، وبموازاة ذلك السعي لإحياء مثل أعلى للمشاركة السياسية النشطة للمواطنين في تدبير الشأن العام.[4] يعكس هذا التوجه رغبة ملحة في تأسيس نظام ديمقراطي يعزز انخراط الأفراد في الشأن العام بدلاً من الاكتفاء بالتمثيل السياسي التقليدي. من ناحية أخرى، يربط ايف سينتومر Y. Sintomer ظهور مصطلح الديمقراطية التشاركية في الولايات المتحدة بتقاليد سياسية وفكرية متأثرة بـ "اليسار الراديكالي". فقد تأثر هذا المفهوم بمبادئ الاشتراكية، والتنمية المجتمعية، والتمكين الشعبي، والديمقراطية المباشرة، وهي كلها أفكار تشدد على أهمية دور المجتمعات المحلية والأفراد في صياغة القرارات السياسية.[5]
وجد المفهوم الجديد نسبيا على الفكر الفلسفي السياسي صدى واسعا، ويمكن رد ذلك الى واقع أن بيان بورت هورون كان تعبير عن توجه عام لتجاوز الأشكال التقليدية للتمثيل السياسي والمطالبة بالديمقراطية التشاركية. كان هذا السعي إلى إشراك الأفراد بشكل مباشر في عملية اتخاذ القرار تعبيرًا عن مسعى لإعادة صياغة العلاقة بين المواطن والدولة على أسس أكثر تفاعلية وشمولية، بالاستناد على قيم المشاركة الفعلية.
هذا التوجه العام يفسر امتداد الديمقراطية التشاركية إلى ما هو أبعد من الحركة الطلابية. فقد تم تبني المصطلح من قبل مجموعة من الحركات والجمعيات الاجتماعية وأصبح يشير إلى مجموعة من المطالب مثل لامركزية السلطات، ومشاركة أكبر من المواطنين وطريقة أكثر شفافية لإدارة الشؤون العامة. في الوقت نفسه، انتشر مصطلح الديمقراطية التشاركية خارج الولايات المتحدة واستُخدم لانتقاد أوجه القصور في الحكومة التمثيلية. ويشير روزانفالون إلى أن مصطلح الديمقراطية التشاركية في أوروبا كان صدى للتجارب التي أجريت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بما في ذلك كومونة باريس وحركات المجالس في 1918-1920 ومشاريع الديمقراطية الصناعية في سنوات ما بين الحربين العالميتين وأيديولوجية الإدارة الذاتية في الستينيات والسبعينيات.[6] لكن ما هو مثير بشــأن الديموقراطية التشاركية أن هذا الانتشار الواسع لم يصاحبه تدقيق مفهومي واضح لدلالة هذه الممارسة الديموقراطية. وفقًا لبلونديو L. Blondiaux، نجد أنفسنا في وضع معقد: فمن ناحية، يعترف الجميع بالحاجة إلى التفكير في المشاركة، ويعترف الجميع بأهميتها في تشكيل ديمقراطية أكثر عدالة، ولكن من ناحية أخرى، لدينا القليل من المفاهيم لتعريفه:" إن التأمل في التطورات التي تشهدها الديمقراطية التشاركية المحلية في بلد مثل فرنسا يتطلب منا إبداء ملاحظة واحدة: أن هناك فجوة بين أهمية القضايا التي تثيرها مسألة المشاركة والإجماع على هذه الفكرة اليوم وندرة المفاهيم والأطر النظرية والموارد المتاحة للفاعلين للتفكير في هذا الواقع الجديد."[7] أحد الأسباب المهمة لهذا الوضع هو التداخل المفهومي بين التداول والمشاركة. فبينما يتم تقديم الديموقراطية التداولية كعملية منظمة ومعقدة نظريًا، يتم تقديم المشاركة كممارسة عملية أو كتجربة. ولا يمكن التفكير في الممارسة التشاركية بنفس طريقة التفكير في الممارسة التداولية على اعتبار أن التفكير في الثانية هو من جهة ما يجب ان يكون في حين أن التفكير في المشاركة هو الى حد ما مرتبط بالمعطي الفعلي أي ما هو كائن.
هذه الضبابية المفهومية المتصلة بغياب التحديد المفهومي الدقيق للتشارك في الديموقراطية التشاركية

4. Rosanvallon, P. (2008). La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité. Paris: Éditions du Seuil, p. 320.
5. Bacqué, M.-H., & Sintomer, Y. (Eds.). (2011). La démocratie participative : Histoire et généalogie. Paris: La Découverte, p. 15. https://doi.org/10.3917/dec.bacqu.2011.01
8. Rosanvallon, P. (2008). La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité. Paris: Éditions du Seuil, p. 322.
9. Blondiaux, L. (2005). L'idée de démocratie participative : Enjeux, impensés et questions récurrentes. In M.-H. Bacqué et al., Gestion de proximité et démocratie participative (pp. 137–119). Paris: La Découverte, p. 119.

دفع بالبعض إلى مطابقة دلالة التشارك مع شكل الحكم أو الإدارة الذاتية . لكن عالمة السياسة هيلين هاتزفيلد Hélène Hatzfeld تبين بوضوح إلى أن مفهومي الديمقراطية التشاركية والإدارة الذاتية هما فكريين مختلفين[8]: تبين أن مفهوم المشاركة، قادم من معجم السياق الاقتصادي ويعود إلى تقليد قديم للجمع بين المصالح الخاصة والعامة. في تقديرها، يمكن تعريف مصطلح المشاركة على أنه "مجموعة من التدابير المصممة لإثارة اهتمام الموظفين في شركتهم وفي الحياة الاقتصادية، وتشجيع إقامة علاقة ثقة بين الموظفين وأرباب العمل"، لكن خلال ستينيات القرن العشرين، تجاوزت المشاركة السياق الاقتصادي وارتبطت بنقد الحكومة التمثيلية[9]. في المقابل فإن فكرة الإدارة الذاتية، متجذرة بشكل مباشر في تقاليد الحركة العمالية وتشترك مع الفوضوية والمجلسية في عدم الثقة الواسعة في التمثيل والانتخابات والأحزاب السياسية. وبينما يُنظر إلى الديمقراطية التشاركية كوسيلة لمرافقة الحكومة التمثيلية أو تعديلها أو تحسينها، فإن الإدارة الذاتية غالباً ما يُنظر إليها خارج السلطات القائمة. ومع ذلك، وكما تشير هازتفيلد، فإن القاسم المشترك بين الديمقراطية التشاركية والإدارة الذاتية هو أنهما تتحديان الطريقة التي تعمل بها المؤسسات التمثيلية القائمة.

ربما من الممكن مقاربة الديموقراطية التشاركية من خلال أزمة الديموقراطية التمثيلية وعلى اعتبار أنها حل للعلل التي تخترق الممارسة التمثيلية كما ترسخت في العصر الحديث وفي المجتمعات المعاصرة خاصة. في هذا الاتجاه يذهب مثلا سيدريك بولار C. Polère : "تشير الديمقراطية التشاركية" إلى مشاركة المواطنين (بصفتهم هذه وليس بصفتهم خبراء معينين) في مختلف مراحل إعداد القرار السياسي ذي المصلحة العامة، أو ذي المصلحة الجماعية الجزئية. ومن المفترض أن تنشط الديمقراطية التشاركية المواطنة التي جعلتها الديمقراطية التمثيلية سلبية."[10] يبدو أن الديمقراطية التمثيلية قد خلقت شكلاً سلبيًا من المواطنة: المواطنون يشاركون فقط عند موعد التصويت. الهدف من النظريات التشاركية هو تشجيع المواطنين على أن يكونوا أكثر "فاعلية". ويكمن الفرق بين الديمقراطية التمثيلية البحتة والديمقراطية التشاركية في أن الممثلين المنتخبين في الأولى هم وحدهم الذين يتولون المسؤولية، بينما في الثانية تتاح للمواطنين فرصة طرح أفكارهم وطريقتهم في التعامل مع المشاكل الاجتماعية. حتى لو كانت الديمقراطية التمثيلية لا تستبعد تعبير المواطنين، فمن المهم البحث في آليات فعالة وقابلة للتنفيذ للمشاركة في صنع القرار وتحديد السياسات . بهدف توضيح كيف يمكن للنظرية التمثيلية (التي هي تشاركية جزئيًا) أن تكون أكثر تشاركية ينبغي التمييز بين دلالة المفهومين. فمصطلح "الديمقراطية التشاركية" لا يشير إلى نوع مختلف من الديمقراطية، ديمقراطية تستغني عن التمثيل. بل على العكس تمامًا في الواقع: فالديمقراطية التشاركية تشير إلى ديمقراطية تجمع بين التمثيل السائد ومشاركة المواطنين. فهي ليست ديمقراطية أخرى، بل هي ديمقراطية مكمّلة لأوجه القصور في الديمقراطية التمثيلية

تطمح الديمقراطية التشاركية، باعتبارها نظرية سياسية وممارسة اجتماعية، إلى إعادة تعريف دور المواطن في الحياة العامة بما يتجاوز الحدود الضيقة التي تفرضها الديمقراطية التمثيلية التقليدية. ففي هذا الإطار، لا تكتفي الديمقراطية التشاركية باعتبار المواطن ناخبًا يقوم باختيار ممثليه خلال فترات زمنية محددة، بل تسعى إلى إشراكه بفعالية وديمومة في عملية صنع القرار السياسي. إنها رؤية تهدف إلى تقويض المركزية التي تتسم بها المؤسسات التقليدية وإرساء آليات تنبثق عن روح الديمقراطية المباشرة. وبذلك، تتجاوز هذه النظرية فكرة التصويت كواجب وحيد أو حق أساسي للمواطن، لتفتح آفاقًا أوسع أمامه لممارسة حقوقه السياسية بطرق شمولية تشمل المساهمة في صياغة السياسات، والرقابة على الأداء الحكومي، والمشاركة في النقاشات العامة التي تشكل جوهر العملية الديمقراطية. فالمواطن في ظل الديمقراطية التشاركية ليس مجرد متلقٍ للقرارات أو منفذ للقوانين، بل هو شريك فاعل في كل مراحل العملية السياسية.

---

8. Hatzfeld, H. (2011). De l'autogestion à la démocratie participative : Des contributions pour renouveler la démocratie. In M.-H. Bacqué & Y. Sintomer (Eds.), La démocratie participative : Histoire et généalogie (pp. 64–51). Paris: La Découverte, p. 52. https://doi.org/10.3917/dec.bacqu.2011.01.0051
9. Hatzfeld, H. (2011). Ibid., p. 53.
10. Polère, C. (2007). La 'démocratie participative' : État des lieux et premiers éléments de bilan. Synthèse Millénaire 3, p. 3.

من زاوية نظر فلسفية، تنطلق الديمقراطية التشاركية من تصور يري في كل فرد عضوًا مؤثرًا في المجتمع، يستحق أن يكون له صوت في القضايا التي تمس حياته بشكل مباشر. وهذا يعني أن الدولة ليست مجرد جهة مركزية تملي القرارات، بل هي منصة للتعاون والتفاعل بين كافة أفراد المجتمع. وتتجلى أهمية الديمقراطية المباشرة، في إرساء الحوار المفتوح والمستمر بين المواطنين والسلطة السياسية وهو ما يضمن اتخاذ القرارات التي تعكس الإرادة العامة. لذلك تتأسس الديمقراطية التشاركية على فرضية أن النموذج التمثيلي، على الرغم من أهميته، لا يكفي لتحقيق مشاركة سياسية حقيقية وفعالة. فهي تدعو إلى تطوير آليات تجعل المواطن طرفًا نشطًا ومستمرًا في صناعة القرارات العامة، وليس مجرد متابع أو مراقب من بعيد. في هذا السياق، تُعرّف الديمقراطية التشاركية المواطن كفاعل سياسي كامل الحقوق والواجبات، يُمارس تأثيره من خلال المشاركة المباشرة في النقاشات، وصياغة السياسات، واقتراح الحلول، بل وحتى في إدارة الشؤون المحلية والوطنية.

3- الأسس النظرية للديموقراطية التشاركية

بشكل عام، يمكن اعتبار روسو وجون ستيوارت ميل أسلافاً لدعاة ومفكري الديموقراطية التشاركية. لكن من بين من سعى الى بناء نظرية لهذا التصور البديل للديموقراطية التمثيلية تبرز بشكل خاص كارول باتيمان Pateman وماكفيرسون[11] Macpherson فهما من «أوائل» المنظرين للديمقراطية التشاركية. في سبعينيات القرن العشرين، بدأ مصطلح «الديمقراطية التشاركية» يخضع لنقاش نظري ممنهج ودخل الأوساط الأكاديمية. في الأعمال المذكورة، سعى الكاتبان إلى بيان الطابع «النخبوي» للحكومة التمثيلية ضمن مسعى إعادة هيكلة عميقة للنظام السياسي القائم. من زاوية النظر هذه، يعد التفكير في المشاركة السياسية من زاوية نظر حقوقية وفلسفية برهانية امرا مهما بل وضروري كما بين ذلك سينتومر[12]، محيلا إلى أحد العناصر الرئيسية التي تبرز من قراءة العقد الاجتماعي لروسو والتي اثبت من خلالها أن المشاركة في الشؤون العامة هي الوسيلة التي تمكن المواطنين من التفكير في قضايا العيش المشترك اعتمادا على فكرة المصلحة العامة. نفس الملاحظة بخصوص روسو تثبتها باتيمان، التي تري أن روسو هو المفكر الذي وضع الأسس النظرية للتفكير اللاحق حول دور المشاركة في الحكم الديمقراطي.[13]

يجب الإشارة أولاً إلى أن المثل الأعلى للمشاركة الذي دافع عنه أوائل منظري الديمقراطية التشاركية جاء كرد على سلسلة من الدراسات التجريبية التي أجرتها السوسيولوجيا السياسية في أمريكا الشمالية بعد الحرب العالمية الثانية.[14] كانت هذه الدراسات تميل إلى إثبات أن الناخب العادي سلبي، قليل المعرفة، وفي النهاية غير مهتم بالشؤون السياسية. بشكل أكثر مباشرة، يسعى كل من باتيمان وماكفيرسون إلى نقد تصور محدد للديمقراطية يجد منابعه في كتاب جوزيف شومبيتر "الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية" (1942)، والذي ضمنه تعريفه الشهير للنظام الديمقراطي: «هو الترتيب المؤسسي الذي من خلاله يتم الوصول إلى القرارات السياسية حيث يكتسب الأفراد القدرة على اتخاذ القرارات عبر منافسة للحصول على أصوات الناس»[15]. في هذه المقاربة التي يصفها مؤيدوها بـ«الواقعية»، العنصر الديمقراطي الأساسي هو المنافسة بين القادة للحصول على اغلبية الاصوات.

كانت رؤية شومبيتر للعملية الديمقراطية في قطيعة واضحة مع أعمال منظري السياسة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الذين كانوا في الغالب متفقين على تصور الديمقراطية كعملية ذات فضائل كبيرة على المواطنين. في المقابل يختفي كل أثر أخلاقي للمارسة التمثيلية في الرؤية المقدمة في "الرأسمالية

11. Macpherson, C. B. (1977). The life and times of liberal democracy. Oxford: Oxford University Press.
12. Pateman, C. (1970). Participation and democratic theory (pp. 44–22). Cambridge: Cambridge University Press.
13. Bacqué, M.-H., & Sintomer, Y. (Eds.). (2011). La démocratie participative : Histoire et généalogie. Paris: La Découverte.

14, Pateman, C. (1970). Participation and democratic theory, p. 22.
15. Bacqué, M.-H., & Sintomer, Y. (Eds.). (2011). La démocratie participative : Histoire et généalogie, p. 115. https://doi.org/10.3917/dec.bacqu.2011.01

والاشتراكية والديمقراطية"، ويتم استبعاد المواطنون من الحياة السياسية، لتسيطر النخب على المجال السياسي وتنحصر المشاركة في اختيار القادة الذين سيتخذون القرارات. الحجة الرئيسية التي يسند بها شومبيتر رؤيته هي أن الممكن الفعلي الوحيد للديموقراطية التمثيلية هو اختزالها في عملية تجميعية على أساس عدد الأصوات المتحصل عليها في عملية الاقتراع. إن أقصى ما يمكن للمواطنين في تقدير شومبيتر القيام به هو المشاركة في عملية الاقتراع: : «السياسيون الحزبيون هم ببساطة استجابة لحقيقة أن الجماهير الانتخابية غير قادرة على أي فعل آخر سوى التوجه الجماعي».[16] من هذا المنظور، فإن لامبالاة المواطنين ليست عقبة أمام تطوير حكومة ديمقراطية، بل تُعتبر معطىً واقعياً. ينقد باتيمان وماكفيرسون هذه الرؤية التي تصور المواطن على أنه غير مهتم وغير قادر على المشاركة في الحياة السياسية. ورغم عدم إنكار وجود نوع من اللامبالاة المدنية، يسعى أوائل منظري الديمقراطية التشاركية إلى إثبات أن النظام السياسي القائم هو السبب الرئيسي لهذه اللامبالاة، وليس نتيجتها.[17]

تتعمق باتيمان في تحليل الأسباب التي تؤدي إلى اللامبالاة السياسية لدى المواطنين، وترى أن هذا السلوك لا ينبع من طبيعة المواطن العادي، بل هو نتيجة للبيئة السياسية السائدة. النظام السياسي التمثيلي، يقوم على تركيز السلطة في أيدي النخب، مما يجعل المشاركة الشعبية في صنع القرار غير مجدية إلى حد كبير، وبالتالي يضعف حماس الأفراد للمشاركة. هذه الفكرة تجد جذورها في الفكر السياسي الكلاسيكي، خصوصًا لدى روسو الذي أشار إلى أن المواطن، لكي يكون فاعلًا، يجب أن يشعر أن مشاركته لها أثر حقيقي على صنع القرار. وفقًا لباتيمان، من الضروري إعادة النظر في أسس الديمقراطية الحالية لجعلها أكثر شمولاً وتشاركية. في مشاركة وديمقراطية (1970)، تؤكد باتيمان على أن المشاركة الفعالة في صنع القرارات ليست فقط وسيلة لتعزيز العدالة السياسية، ولكنها أيضًا تسهم في تطوير القدرات الفردية وتعزيز الإحساس بالمواطنة. من هذا المنظور، تكون المشاركة في العملية السياسية ذات قيمة جوهرية، وليس فقط وسيلة لتحقيق نتائج سياسية معينة. باتيمان تستند إلى روسو الذي كان يرى أن المواطنة الحقيقية تتطلب من الفرد المشاركة النشطة في الحياة العامة، حيث تؤدي هذه المشاركة إلى تشكيل الوعي بالمصلحة العامة.

أما ماكفيرسون فيركز على الممكن التحرري الذي تسمح به الديمقراطية التشاركية فهي ليست فقط أداة للتغيير السياسي، ولكنها أيضًا وسيلة لإعادة توزيع السلطة بشكل أكثر عدلاً. ففي كتابه الحياة الديمقراطية (1977)، يرى ماكفيرسون أن النظم التمثيلية تكرس التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية من خلال إبقاء السلطة في يد الأقلية، ويؤكد على أن مشاركة أكبر من قِبَل المواطنين في العملية السياسية يمكن أن تحد من هذه التفاوتات. أن الديمقراطية، في رؤيته، يجب أن تكون أكثر من مجرد هيكل مؤسسي للتصويت والتمثيل؛ بل ينبغي أن تكون أداة لتعزيز العدالة الاجتماعية وتمكين الأفراد من اتخاذ قرارات تؤثر على حياتهم اليومية. أن الديمقراطية التمثيلية التقليدية تعتمد بشكل كبير على فكرة أن المواطنين غير مهتمين بالشؤون العامة، وهو افتراض خاطئ في نظره. إنه افتراض يؤدي إلى تقليص الفرص المتاحة للمشاركة الفعالة، مما يعزز الفجوة بين المواطنين والنخب السياسية. ولهذا السبب، يدفع باتجاه إصلاحات هيكلية في الأنظمة الديمقراطية لتوسيع نطاق المشاركة الشعبية. في هذا السياق، يرد ماكفيرسون على شومبيتر وآخرين ممن يرون أن المواطنين غير قادرين على المشاركة الفعالة في الحكم بسبب جهلهم أو لامبالاتهم. فهو يرى أن النظام السياسي الحالي هو الذي يخلق هذه اللامبالاة عن طريق استبعاد المواطنين من عملية صنع القرار، وليس لأنهم بطبيعتهم غير مهتمين أو غير قادرين على المشاركة. باتيمان تشاطر هذا الرأي، حيث ترى أن تعزيز المشاركة الشعبية من شأنه أن يسهم في تحويل المواطنين من كائنات سلبية سياسيا إلى فاعلين نشطين يسهمون في صنع مستقبلهم السياسي.

يمضي ماكفيرسون في نقده للديمقراطية الليبرالية بالإشارة إلى أن هذا النظام السياسي، الذي نشأ في القرن التاسع عشر، لم يكن يهدف إلى تحقيق المساواة الاجتماعية أو إلغاء الفوارق الطبقية، بل تم تصميمه لإدارة مجتمع مقسم إلى طبقات بشكل فعال. وعلى عكس المفكرين مثل روسو الذين حلموا بديمقراطية تعتمد على تطور الأفراد، يرى ماكفيرسون أن الديمقراطية الليبرالية تتبنى واقعًا قائمًا على التنافس بين الأفراد من

16. شومبيتر، ج. (2012). الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية (ترجمة أحمد فؤاد بلبع). بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (ص. 423-424، 447).
17. المرجع السابق.

أجل مصالحهم الشخصية. هذا التصور يجعل من الديمقراطية وسيلةً لتحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية محددة، مثل حماية الملكية الفردية وتعزيز الناتج القومي الإجمالي، بدلاً من أن تكون وسيلة لتمكين المواطنين وتحقيق العدالة الاجتماعية. يتضح هذا في تحليل ماكفيرسون للكيفية التي يتم بها اختزال الديمقراطية إلى مجرد آلية لإدارة مصالح الأفراد، دون اعتبار حقيقي لإشراك المواطنين في اتخاذ القرارات السياسية الجوهرية. فهو يرى أن «الحكومة المسؤولة»، حتى لو كانت مسؤولة أمام ناخبين ديمقراطيين، تهدف فقط إلى حماية الأفراد وتعزيز الاقتصاد، وليس إلى شيء يتجاوز ذلك.[18] هذا التصور يوضح الفرق بين الديمقراطية التشاركية التي يدعو إليها وبين الديمقراطية التمثيلية الليبرالية، حيث في الأخيرة يُستبعد المواطنون من المشاركة الفعالة ويقتصر دورهم على اختيار من يمثلهم فقط.

إن الديمقراطية التشاركية عملية تعلم مستمرة، والمواطنون لا يولدون بمهارات المشاركة السياسية، ولكنهم يكتسبونها من خلال المشاركة الفعالة. هذا التفاعل المستمر بين الأفراد والنظام السياسي يسهم في بناء ثقافة سياسية جديدة تقوم على المساواة والمشاركة الجماعية. من خلال هذه النظرة، تتحول الديمقراطية من مجرد آلية لحكم الأغلبية إلى وسيلة لتحرير الطاقات الفردية وتعزيز الوعي الاجتماعي والسياسي لدى جميع المواطنين.

4- تجارب وحدود

من المهم ملاحظة أن مصطلح الديمقراطية التشاركية في سياق كتابات باتيمان وماكفيرسون لا يشير فقط إلى مجموعة من التعديلات المؤسسية، بل إلى نموذج مجتمعي كامل. بالنسبة لهذين الكاتبين، شرط النظام الديمقراطي يتمثل في وجود «مجتمع تشاركي».

التحدي الرئيسي الذي يواجهه منظرو الديمقراطية التشاركية الأوائل هو تمكين غالبية المواطنين من المشاركة في الأنشطة السياسية التي تم استبعادهم منها تقليديًا ضمن إطار الحكومة التمثيلية. لتحقيق ذلك، يدعون إلى قطع مع منطق التمثيل وتوسيع نطاق المشاركة ليشمل جميع الأنشطة الاجتماعية. بهذه الطريقة، يمكن تصحيح عيوب الحكومة التمثيلية أو على الأقل تخفيفها. والهدف هنا هو تكوين مواطنين مطلعين بشكل جيد يكونون قادرين على اتخاذ قرارات مدروسة بشأن مجموعة متنوعة من القضايا المتعلقة بالشأن العام. المشاركة هنا ليست مجرد شكل من أشكال الرقابة (كما يرى روسنفالون، 2006)، بل هي عملية نشطة في صنع القرار السياسي.

ورغم دعوة هؤلاء المنظرين إلى الانتقال نحو أشكال من الديمقراطية المباشرة، فإنهم يعترفون بأن الحكومة التمثيلية لا يمكن أن يتم استبدالها بالكامل. يعبر ماكفيرسون عن هذا الرأي بقوله: «يبدو من الواضح أنه على المستوى الوطني، سيكون هناك حاجة إلى نوع من النظام التمثيلي، وليس ديمقراطية مباشرة بالكامل.»[19]

يدرك منظرو الديمقراطية التشاركية، مثل باتيمان وماكفيرسون، أن فكرة إعادة وضع المواطن في مركز النشاط السياسي غالبًا ما تُعتبر غير واقعية أو طوباوية. يشيرون إلى أن أي محاولة لإحياء «النظرية الكلاسيكية» للمشاركة الشعبية تُواجَه بالرفض وتُصنف على أنها غير ملائمة للظروف الحديثة. ولكن باتيمان في كتابها تتحدى هذا الرأي بتقديم أدلة على وجود تقليد فكري يدعم المشاركة النشطة للمواطنين، حتى بين المفكرين المختلفين سياسيًا. إحدى أبرز حجج باتيمان هي أن المهارات المطلوبة للمشاركة في الحياة السياسية على المستوى الوطني لا تأتي بشكل فطري، بل يجب أن تتطور تدريجيًا من خلال المشاركة في مستويات أقل، مثل مكان العمل. وترى أن مكان العمل هو البيئة المثلى التي يتعلم فيها الأفراد كيفية المشاركة في صنع القرار.

يبدو أن الإشكالية الرئيسية المرتبطة بالديمقراطية التشاركية هي، للمفارقة، صلتها بالواقع الفعلي للمواطنين الذين تستهدف إشراكهم في القرار السياسي. البون شاسع بين أن تُعرض المشاركة على أنها إيجابية وضرورية بحد ذاتها، ولكن دون توضيح كيف ولماذا يُفترض أن تكون القرارات الصادرة عن مجموعة من المواطنين غير المنتخبين أكثر شرعية. وبينما يؤكد المدافعين عن هذه الممارسة الديموقراطية على الحاجة الملحة لإعادة

18. Pateman, C. (1970). Participation and democratic theory, p. 10.

19. Macpherson, C. B. (1977). The life and times of liberal democracy, p. 43.

النظر بشكل جذري في كيفية عمل النظام السياسي الحالي، فإنهم لا يقدمون إلا اشارات قليلة حول الشكل الذي يمكن أن يتخذه هذا الانتقال نحو الديمقراطية التشاركية، أو حول كيفية تفاعلها مع المؤسسات الحكومية التمثيلية القائمة. التجارب المتعددة التي أجريت في ميدان الديمقراطية التشاركية تسمح بصياغة بعض الاستنتاجات حول مدى واقعية نموذج الديموقراطية التشاركية.

تتواجد التجارب التشاركية اليوم في مجموعة متنوعة من السياقات، وبأهداف متباينة للغاية. وهكذا، فإن مجموعات المواطنين، والمنظمات غير الحكومية، وكذلك كبار مسؤولي البنك الدولي يستخدمون المشاركة في عملياتهم المتعلقة باتخاذ القرار. أصبح اللجوء إلى المشاركة الآن متكرراً إلى حد كبير، خصوصاً في مجال السياسات العامة، إلى درجة أن البعض يتحدث عن «روح جديدة للديمقراطية» لتفسير هذا الوضع الجديد: يبدو كما لو أن «الالتفاف حول استماع المواطنين أصبح خطوة ضرورية في العمل العام ونوعاً جديداً من فن الحكم، وكأنه لم يعد من الممكن اتخاذ قرارات دون استشارة الجمهور مسبقاً.»[20]

في أغلب الحالات، فإن هذه الهيئات التشاركية الجديدة هي نتيجة مبادرات أطلقها صانعو القرار السياسي، ونادراً ما تكون نتيجة لطلب اجتماعي. بعيداً عن كونها تسعى للتحرر، أو تهدف إلى تجاوز الأشكال التقليدية للتمثيل السياسي، فإن الهيئات التشاركية، سواء اتخذت شكل «نقاش» أو «منتدى» أو «استشارة» أو «لجنة»، هي في أغلب الأحيان تمارين محدودة التأثير من قِبل من ينفذها. في أغلب الأحيان، تتخذ الهيئات التشاركية المختلفة شكل لجنة أو مجلس حي، وتقتصر وظيفتها على التعبير عن الاحتياجات أو تقديم الآراء. يبدو واضحا أن «السكان» أو «المستخدمون» وليس «المواطنون» من يهمهم هذا التمشي التشاركي.[21]

كما يلاحظ بلونديو Blondiaux، يبدو أن المفهومين الوحيدين المتاحين لدينا للتعامل مع تنوع التجارب التي تتيح المشاركة المواطنية هما الديمقراطية التشاركية والديمقراطية التمثيلية.[22] ومن هذا المنطلق، تبرز الحاجة إلى تصنيف تنوع التجارب التشاركية، لفهم دوافع من يطلقونها ودرجة انخراط المشاركين فيها.

رصد بلنديو Blondiaux ثلاثة نماذج رئيسية للتجارب التشاركية: نموذج الميزانية التشاركية، نموذج النقاش العام، ونموذج هيئة المحلفين المواطنين. التبرير الذي يقدمه في تقليص اختيار هذه النماذج إلى ثلاثة هو بالنظر الى انتشارها الواسع في العالم منذ الثمانينيات، وأيضًا بسبب طبيعتها المنهجية. على الرغم من أنها قد تم تقنينها بالفعل، إلا أن هذه الأدوات، التي تهدف إلى تمكين المشاركة المواطنية، غالبًا ما يتم تعديلها وتكييفها وفقًا للسياقات الوطنية التي تُستخدم فيها.

من بين هذه النماذج الثلاثة، النموذج الوحيد الذي يربط حتى الآن بين المشاركة واتخاذ القرار هو الميزانية التشاركية، التي منذ نشأتها في بورتو أليغري، انتشرت على نطاق واسع في العالم. ورغم شعبية نموذج الميزانية التشاركية، والذي تعتبره باتيمان تقدمًا كبيرًا نحو «ديمقراطية الديمقراطية» (2012)، فإنها تشير إلى أن العديد من التجارب التي تدّعي الانتماء لهذا النموذج قد ابتعدت عن روح بورتو أليغري. ففي العديد من التجارب التي تحمل اسم «الميزانية التشاركية»، لا يُمنح المواطنون الحق في المشاركة في القرارات المالية الرئيسية، وبالتالي يجدون أنفسهم في النهاية يديرون مبالغ مالية ضئيلة.

أما فيما يتعلق بنموذج النقاش العام، فإن العلاقة بين اتخاذ القرار والمشاركة ضعيفة جدا، أو حتى غير موجودة في كثير من الحالات. فهذه التجمعات الكبيرة، التي تتيح لمئات المواطنين التعبير عن آرائهم بشأن قضايا مثيرة للجدل، ذات طابع استشاري أو حتى رمزي. ولا ترافقها أي ضمانات من السلطات بأخذ وجهات النظر المُعبر عنها في الاعتبار. ومع ذلك، هناك حالات نادرة يمكن أن تؤدي فيها إجراءات النقاش العام إلى تغييرات في المشاريع المعنية، أو حتى إلى التخلي الكامل عن المشروع. لكن في أغلب الأحيان، يكون تأثير النقاش على مجرى المشاريع محدودا.

20. Blondiaux, L. (2008). Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative. Paris: Seuil, pp. 6
21. Blondiaux, L. (2008). Ibid.,
22. Blondiaux, L. (2008). Ibid., p. 38

النظر بشكل جذري في كيفية عمل النظام السياسي الحالي، فإنهم لا يقدمون إلا اشارات قليلة حول الشكل الذي يمكن أن يتخذه هذا الانتقال نحو الديمقراطية التشاركية، أو حول كيفية تفاعلها مع المؤسسات الحكومية التمثيلية القائمة. التجارب المتعددة التي أجريت في ميدان الديمقراطية التشاركية تسمح بصياغة بعض الاستنتاجات حول مدى واقعية نموذج الديموقراطية التشاركية.

تتواجد التجارب التشاركية اليوم في مجموعة متنوعة من السياقات، وبأهداف متباينة للغاية. وهكذا، فإن مجموعات المواطنين، والمنظمات غير الحكومية، وكذلك كبار مسؤولي البنك الدولي يستخدمون المشاركة في عملياتهم المتعلقة باتخاذ القرار. أصبح اللجوء إلى المشاركة الآن متكرراً إلى حد كبير، خصوصاً في مجال السياسات العامة، إلى درجة أن البعض يتحدث عن «روح جديدة للديمقراطية» لتفسير هذا الوضع الجديد: يبدو كما لو أن «الالتفاف حول استماع المواطنين أصبح خطوة ضرورية في العمل العام ونوعاً جديداً من فن الحكم، وكأنه لم يعد من الممكن اتخاذ قرارات دون استشارة الجمهور مسبقاً.»[20]

في أغلب الحالات، فإن هذه الهيئات التشاركية الجديدة هي نتيجة مبادرات أطلقها صانعو القرار السياسي، ونادراً ما تكون نتيجة لطلب اجتماعي. بعيداً عن كونها تسعى للتحرر، أو تهدف إلى تجاوز الأشكال التقليدية للتمثيل السياسي، فإن الهيئات التشاركية، سواء اتخذت شكل «نقاش» أو «منتدى» أو «استشارة» أو «لجنة»، هي في أغلب الأحيان تمارين محدودة التأثير من قِبل من ينفذها. في أغلب الأحيان، تتخذ الهيئات التشاركية المختلفة شكل لجنة أو مجلس حي، وتقتصر وظيفتها على التعبير عن الاحتياجات أو تقديم الآراء. يبدو واضحا أن «السكان» أو «المستخدمون» وليس «المواطنون» من يهمهم هذا التمشي التشاركي.[21]

كما يلاحظ بلونديو Blondiaux، يبدو أن المفهومين الوحيدين المتاحين لدينا للتعامل مع تنوع التجارب التي تتيح المشاركة المواطنية هما الديمقراطية التشاركية والديمقراطية التمثيلية.[22] ومن هذا المنطلق، تبرز الحاجة إلى تصنيف تنوع التجارب التشاركية، لفهم دوافع من يطلقونها ودرجة انخراط المشاركين فيها.

رصد بلنديو Blondiaux ثلاثة نماذج رئيسية للتجارب التشاركية: نموذج الميزانية التشاركية، نموذج النقاش العام، ونموذج هيئة المحلفين المواطنين. التبرير الذي يقدمه في تقليص اختيار هذه النماذج إلى ثلاثة هو بالنظر الى انتشارها الواسع في العالم منذ الثمانينيات، وأيضًا بسبب طبيعتها المنهجية. على الرغم من أنها قد تم تقنينها بالفعل، إلا أن هذه الأدوات، التي تهدف إلى تمكين المشاركة المواطنية، غالبًا ما يتم تعديلها وتكييفها وفقًا للسياقات الوطنية التي تُستخدم فيها.

من بين هذه النماذج الثلاثة، النموذج الوحيد الذي يربط حتى الآن بين المشاركة واتخاذ القرار هو الميزانية التشاركية، التي منذ نشأتها في بورتو أليغري، انتشرت على نطاق واسع في العالم. ورغم شعبية نموذج الميزانية التشاركية، والذي تعتبره باتيمان تقدمًا كبيرًا نحو «ديمقراطية الديمقراطية» (2012)، فإنها تشير إلى أن العديد من التجارب التي تدّعي الانتماء لهذا النموذج قد ابتعدت عن روح بورتو أليغري. ففي العديد من التجارب التي تحمل اسم «الميزانية التشاركية»، لا يُمنح المواطنون الحق في المشاركة في القرارات المالية الرئيسية، وبالتالي يجدون أنفسهم في النهاية يديرون مبالغ مالية ضئيلة.

أما فيما يتعلق بنموذج النقاش العام، فإن العلاقة بين اتخاذ القرار والمشاركة ضعيفة جدا، أو حتى غير موجودة في كثير من الحالات. فهذه التجمعات الكبيرة، التي تتيح لمئات المواطنين التعبير عن آرائهم بشأن قضايا مثيرة للجدل، ذات طابع استشاري أو حتى رمزي. ولا ترافقها أي ضمانات من السلطات بأخذ وجهات النظر المُعبر عنها في الاعتبار. ومع ذلك، هناك حالات نادرة يمكن أن تؤدي فيها إجراءات النقاش العام إلى تغييرات في المشاريع المعنية، أو حتى إلى التخلي الكامل عن المشروع. لكن في أغلب الأحيان، يكون تأثير النقاش على مجرى المشاريع محدودا.

20. Blondiaux, L. (2008). Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative. Paris: Seuil, pp. 6
21. Blondiaux, L. (2008). Ibid.,
22. Blondiaux, L. (2008). Ibid., p. 38

5- المثل الأعلى التشاركي والواقع

إن مفهوم الديمقراطية التشاركية، كما طرحته كارول باتيمان في سبعينيات القرن الماضي، يحمل في هاناته طموحًا فلسفيًا عميقًا يتجاوز مجرد إصلاحات سياسية سطحية. ففي كتابها الصادر عام 1970، ربطت باتيمان تحقيق الديمقراطية التشاركية بضرورة بناء "مجتمع تشاركي" يقوم على إعادة هيكلة العلاقات الاجتماعية والسياسية بما يتيح للمواطنين المشاركة الفعالة في صنع القرار. هذا المفهوم، الذي يجد جذوره في الفكر الديمقراطي الكلاسيكي لدى روسو وميل، يفترض أن الديمقراطية لا تتحقق إلا من خلال تمكين المواطنين، ليس فقط كأفراد يصوتون، بل كفاعلين نشطين يشكلون المصير الجماعي. ومع ذلك، فإن تحليل باتيمان في عام 2012 يكشف عن تحول ملحوظ في رؤيتها، حيث تبدو أقل تفاؤلًا إزاء إمكانية تحقيق هذا المشروع في ظل البنى السلطوية المعاصرة التي تعيق المشاركة الحقيقية.

تكمن الصعوبة الأساسية التي تشير إليها باتيمان في التوتر الفلسفي بين المثل الاعلى الديمقراطي التشاركي والواقع السياسي الذي يهيمن عليه نموذج "المواطن المستهلك". يرتبط هذا النموذج ارتباطا وثيقًا برؤية جوزيف شومبيتر للديمقراطية كعملية تنافسية بين النخب، التي تحصر دور المواطن في اختيار ممثلين دون أن يتيح له التأثير المباشر في صياغة السياسات. يقول شومبيتر في كتابه الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية (1942): "إن الديمقراطية لا تعني ولا يمكن أن تعني أن الشعب يحكم فعليًا... بل إن الشعب يختار من يحكمه". هذه الرؤية، التي تختزل الديمقراطية إلى فعل انتخابي دوري، تتعارض بشكل جوهري مع طموح باتيمان لخلق فضاءات سياسية تشاركية تتيح للمواطنين التفاعل المستمر مع العملية السياسية المركبة في صنع القرار.

إن إحدى النتائج الفلسفية العميقة لتحليل باتيمان تتمثل في نقدها للابتكارات المعاصرة في مجال المشاركة السياسية. فبدلًا من أن تعزز هذه الابتكارات، مثل المبادرات الشعبية أو المشاورات العامة، من قدرة المواطنين على التأثير في القرارات، فإنها غالبًا ما تُستخدم كأدوات لتعزيز شرعية النظام القائم دون تغيير جوهري في هياكله السلطوية. هذا الوضع يثير تساؤلًا فلسفيًا حول طبيعة المشاركة: هل يمكن اعتبار المشاركة "حقيقية" إذا كانت محصورة ضمن إطار يحدد مسبقًا نطاق تأثيرها؟ أن المشاركة الحقيقية تتطلب فضاءً عامًا يتسم بالحرية والمساواة، وهو ما يصعب تحقيقه في ظل هيمنة الهياكل البيروقراطية والرأسمالية.

أن التحول نحو الديمقراطية التشاركية، كما تشير الى ذلك باتيمان، يتطلب تغييرًا جذريًا في بنية السلطة، أي في آليات ومسارات صنع القرار السياسي. هذا التحول يستوجب تفكيك مسارات صنع القرار في الديموقراطية التمثيلية وإعادة تشكيلها بما يتماشى مع مقتضي المشاركة الفعلية للمواطنين. لكن في واقع الممارسة السياسية الفعلية، لم يتحقق هذا الشرط، بل أثبتت الوقائع انه غير قابل للتحقق في ظل ما اسماه هابرماس "استعمار المنظومة للعالم المعاش" اي هيمنة مقتضي الحفاظ على استقرار المنظومة بحسب مقتضيات النجاعة. بحسب هابرماس فأن كل مكونات المجتمع بما في ذلك مكونات المنظومة السياسية وقع تدريجيا تجريدها من قدرتها على التأثير وفصلها عن عالم الحياة وتحويلها الى منظومة فرعية ذاتية التوجيه ضمن منظومة الإنتاج الرأسمالية. واذن طموح اعادة بناء المنظومة السياسية بشكل يسمح لها بالتحرر من منظومة رأس المال يصطدم في الواقع الفعلي بهذا "الاستعمار" الذي لا يسمح بنفاش خياراته الاقتصادية ولا السياسية التي تبررها وتحرسها.

غير ان الصعوبة الأساسية التي تواجهها الديمقراطية التشاركية، والتي أثبتتها باتيمان، تكمن في ترسخ الفردانية الاستهلاكية التي تغذيها الأنظمة الرأسمالية الحديثة. هذا التوجه يحول المواطن من كائن سياسي نشط إلى "مستهلك" يسعى لتحقيق مصالحه الخاصة ضمن إطار السوق. في هذا السياق، يمكن استحضار نقد ماركوز في "الإنسان ذو البعد الواحد" حيث يحذر من أن الرأسمالية الحديثة تخلق أفرادًا يفتقرون إلى الوعي النقدي، مما يجعلهم أكثر قابلية للاندماج في النظام القائم بدلًا من تحديه. إن هذا التحول يقوض الإمكانية الفلسفية للديمقراطية التشاركية، التي تعتمد على وجود مواطنين واعين ومشاركين بنشاط في العملية السياسية. هذا المعطي يكشف عن تناقض جوهري في المفهوم السائد للمواطنة: ففي حين تسعى الديمقراطية التشاركية إلى خلق مواطنين نشطين، فإن النموذج السائد يعزز نوعًا من المواطنة السلبية التي تتجلى في أفعال محدودة مثل التصويت أو المشاركة في استطلاعات الرأي. لذلك يمكن القول إن صعوبات تحقيق الديمقراطية التشاركية تعكس أزمة في معنى الوجود السياسي للفرد. فالمواطن، في النموذج التشاركي، مدعو لأن يكون فاعلًا في تشكيل مصيره، مما يمنحه إحساسًا بالمسؤولية والمعنى.

ومع ذلك، فإن تحويل المواطن إلى "مستهلك" يُفقده هذا البعد الوجودي. بهذا المعنى فإن تحقيق الديمقراطية التشاركية لا يتطلب فقط تغييرات جوهرية في البنى السياسية، بل أيضًا تحولًا ثقافيًا يعيد للمواطن دوره كفاعل سياسي نشط. هذا الرهان، رغم صعوبة تحققه عل أرض الواقع، يظل ضروريًا لاستعادة الديمقراطية كمشروع إنساني يتمكن من خلاله الإنسان من حكم نفسه بنفسه وتسجيم المثل الأعلى للحرية والمساواة.

إن تحليل كارول باتيمان للتحديات التي تواجه الديمقراطية التشاركية يكشف عن إشكاليات جوهرية في تحقيق هذا النموذج، وهو ما يسمح بإعادة التفكير في المقاربات البديلة للديموقراطية، تلك التي بشكل مباشر أو غير مباشر لا تسعي فقط الى تجاوز أزمة الديموقراطية التمثيلية، بل وتجاوز الصعوبات المرتبطة بالديموقراطية التشاركية. في هذا السياق طرحت الديمقراطية التداولية. الصعوبات التي أشارت إليها باتيمان، والتي تتمثل في هيمنة البنى السلطوية وتحول المواطن إلى "مستهلك" سياسي، تبين ضرورة نموذج ديمقراطي يرتكز على الحوار والتداول كآلية لتجاوز الأزمة المتصلة بالتمثيل السياسي. الديمقراطية التداولية، التي تركز على ربط شرعية القرار السياسي بمدي ارتباطه بمسارات تداولية، حيث تستند شرعية القرار لا على مقتضيات النجاعة التكنوقراطية وإنما على حصوله على إجماع المواطنين عليه في خلال نقاش حجاجي عمومي وعقلاني لا سلطة عليه إلا الحجة الأفضل. لذلك فإن بناء فضاءات عامة للنقاش العقلاني الشامل لجميع القوي الاجتماعية، يمكن أن ينظر إليه كاستجابة فلسفية وسياسية لصعوبات الديموقراطية التمثيلية والتشاركية معا، لكونها تسعى إلى تعزيز المشاركة من خلال النقاش العمومي بدلًا من الاعتماد على التغييرات الهيكلية الجذرية التي تتطلبها الديمقراطية التشاركية. ففي حين تتطلب الديمقراطية التشاركية تغييرات عميقة في توزيع السلطة، سواء في المؤسسات السياسية أو في الفضاءات الاجتماعية، فإن الديمقراطية التداولية تقدم نهجًا أكثر مرونة يعتمد على خلق فضاءات للحوار يمكن أن تفعل ضمن الهياكل القائمة. هذا النهج يفترض أن المشاركة الحقيقية يمكن أن تتحقق من خلال النقاش العام الذي يسعى إلى التوصل إلى توافق عقلاني، بدلًا من الاعتماد على إعادة هيكلة شاملة قد تكون بعيدة المنال في السياقات الحديثة.

ومع ذلك، فإن الانتقال نحو الديمقراطية التداولية لا يخلو من حدود. فالاعتماد على الحوار العقلاني قد يواجه عقبات في سياقات تهيمن عليها عدم المساواة الاجتماعية أو الاستقطاب السياسي. إن تحليل باتيمان يشير إلى أن الهياكل السلطوية قد تحد من إمكانية إجراء نقاشات شاملة ومنصفة، مما يثير تساؤلًا حول مدى فعالية الديمقراطية التداولية في معالجة هذه الهياكل. بعبارة أخرى، قد تكون الديمقراطية التداولية، رغم مرونتها، عرضة للوقوع في نفس الفخ الذي أشارت إليه باتيمان، حيث تُستخدم كأداة لتعزيز شرعية النظام دون تغيير جوهري.

6- خلاصة

تكشف الإشكاليات الفلسفية التي طرحتها كارول باتيمان حول الديمقراطية التشاركية عن صعوبات جوهرية في تحديد مفهومها، نطاقها، وأصولها. فالديمقراطية التشاركية، كما تصورتها باتيمان في سبعينيات القرن العشرين، ليست مجرد إطار سياسي، بل مشروع فلسفي يسعى إلى إعادة تعريف العلاقة بين الفرد والسلطة. إن تحديد هذا المفهوم يتطلب وضوحًا في كيفية تمكين المواطنين من المشاركة الفعالة في صياغة القرارات، بينما يظل نطاق تطبيقه مشروطًا بتفكيك الهياكل السلطوية. كما أن نشأتها، المرتبطة بأفكار المفكرين الكلاسيكيين مثل روسو وميل، تواجه تحديات معاصرة تتمثل في هيمنة الفردانية الاستهلاكية والمؤسسات البيروقراطية، مما يجعل تحقيقها بعيد المنال.

في صميم رؤية باتيمان يكمن السعي لبناء إطار نظري للديمقراطية التشاركية يقوم على تصور "مجتمع تشاركي". هذا المجتمع يتطلب تغييرات جذرية في بنية السلطة، سواء في المؤسسات السياسية أو في أماكن العمل والمجتمعات المحلية، لتمكين المواطنين من الانتقال من كونهم "مستهلكين" سلبيين إلى فاعلين سياسيين نشطين. هذا التحول لا يقتصر على إصلاحات إجرائية، بل يستلزم إعادة صياغة الثقافة السياسية ذاتها، بحيث تصبح المشاركة تجربة جماعية تعزز الإحساس بالمسؤولية المشتركة وتتجاوز الفردية التي تغذيها الأنظمة الرأسمالية.

ومع ذلك، فإن الصعوبات التي تواجه تحقيق هذا النموذج تدفع إلى نقاش معمق حول حدوده النظرية وقابليته للتطبيق. فالديمقراطية التشاركية، كما تراها باتيمان، تصطدم بواقع المؤسسات التمثيلية القائمة التي تحد من قدرة المواطنين على التأثير المباشر في القرارات. هذه المؤسسات، التي غالبًا ما تعزز نموذج "المواطن المستهلك"، تجعل المشاركة فعلًا شكليًا يخدم شرعية النظام بدلًا من تغييره. هذا الوضع يثير تساؤلات فلسفية حول ما إذا كان بالإمكان تحقيق ديمقراطية تشاركية حقيقية في ظل هياكل سلطوية راسخة.

هذه التحديات هي التي دفعت باتيمان، في بداية القرن الحادي والعشرين، إلى التشكيك في جدوى مفهوم الديمقراطية التشاركية وقدرته على تقديم بديل قابل للتحقيق للديمقراطية التمثيلية. فقد أشارت إلى أن الابتكارات المعاصرة في مجال المشاركة، مثل المبادرات الشعبية أو الاستشارات العامة، لا تحقق التمكين الحقيقي للمواطنين، بل غالبًا ما تعزز الوضع القائم. هذا التشكيك يعكس تحولًا في تفكير باتيمان، حيث بدأت ترى أن المثال التشاركي قد يكون طموحًا لا يتماشى مع الواقع السياسي المعقد.

نتيجة لهذه الصعوبات، برزت الديمقراطية التداولية كبديل محتمل يسعى إلى تجاوز القيود التي تواجهها الديمقراطية التشاركية. فالديمقراطية التداولية تركز على خلق فضاءات عامة للحوار العقلاني والشامل، حيث يمكن للمواطنين التأثير في القرارات من خلال تبادل الحجج بدلًا من الاعتماد على تغييرات هيكلية جذرية. هذا النهج يقدم مرونة أكبر في مواجهة الهياكل السلطوية، حيث يفترض أن المشاركة يمكن أن تتحقق من خلال النقاش الذي يعزز التوافق الجماعي.

إن انتشار مفهوم الديمقراطية التداولية يمكن تفسيره كاستجابة مباشرة للإخفاقات التي كشفت عنها باتيمان. ففي حين تتطلب الديمقراطية التشاركية تحولات اجتماعية وسياسية عميقة، فإن الديمقراطية التداولية تقدم إطارًا يعتمد على جودة الحوار العام، مما يجعلها أكثر قابلية للتطبيق في السياقات الحالية. هذا التحول يعكس إعادة تقييم لمفهوم المواطنة، حيث يصبح المواطن شريكًا في عملية تواصلية تهدف إلى تشكيل الإرادة الجماعية.

المراجع:

محسن الندوي (2018)،الديموقراطية التشاركية، مطبعة الخليج العربي، الطبعة الأولى.
طارق محمد عبد الوهاب، سيكولوجية المشاركة السياسية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1999، ص: 106
غيدنز، أنطوني (2002). ، بعيدًا عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية (ترجمة شوقي جلال). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 286.
شومبيتر، ج. (2012). الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية (ترجمة أحمد فؤاد بلبع). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

Bacqué, M.-H., & Sintomer, Y. (Eds.). (2011). La démocratie participative : Histoire et généalogie (p. 115). Paris: La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.bacqu.2011.01
Bacqué, M.-H., & Sintomer, Y. (Eds.). (2011). La démocratie participative : Histoire et généalogie (p. 15). Paris: La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.bacqu.2011.01
Blondiaux, L. (2005). L'idée de démocratie participative : Enjeux, impensés et questions récurrentes. In M.-H. Bacqué et al., Gestion de proximité et démocratie participative (pp. 119–137). Paris: La Découverte.
Blondiaux, L. (2008). Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative (pp. 6 & 38). Paris: Seuil.

Hatzfeld, H. (2011). De l'autogestion à la démocratie participative : Des contributions pour renouveler la démocratie. In M.-H. Bacqué & Y. Sintomer (Eds.), La démocratie participative : Histoire et généalogie (pp. 51–64). Paris: La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.bacqu.2011.01.0051
Macpherson, C. B. (1977). The life and times of liberal democracy. Oxford: Oxford University Press.
Pateman, C. (1970). Participation and democratic theory (pp. 10, 22–44). Cambridge: Cambridge University Press.
Polère, C. (2007). La 'démocratie participative' : État des lieux et premiers éléments de bilan. Synthèse Millénaire 3, p. 3.
Rosanvallon, P. (2008). La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité (pp. 320, 322). Paris: Éditions du Seuil.

هيدجر والعودة إلى الإغريـــــــــــــــق... البدء المنسي في غمرة السؤال عن الموجود

محمد المختار أحمد فال



مارتـــن هايدغـــــر
martin heidegger

كتب هيدجر في رسالة إلى صديقه بلوخمان (Blochmann)؛ يقول:" كلما شققت طريق عملي، أجدني على قناعة بأن علي أن أعود إلى البداية العظيمة التي وجدت عند الإغريق"[1].

1 M .Heidegger, "Letter to Blochmann" (December 19, 1932), as quoted by Dennis J. Schmidt in On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life (Bloom-ington: Indiana University Press, 2001), p231

تقديم عام :

قد لا يكون فائضا عن اللزوم ابتداءًا التأكيد على أن مهمة هذا البحث لا ترتكز على تحديد كل جوانب عودة هيدجر إلى الإغريق، فذاك مطمع بحثي طوباوي، لأن فلسفة هيدجر إن هي إلا اشتباك دائم مع الإغريق، وإنما أقلَّ من ذلك سيكون الموئل التحليلي في هذا البحث منصبا على فهم الكيفية التي حدثت من خلالها الانشقاقات الدلالية داخل العبارات الإغريقية المسندة للوجود. وتحديدا التوترات التي نقلت الآليثيا aletheia، من الانكشاف واللاتحجب إلى فهمها باعتبارها دالة على الحقيقة، وفهم هذه الأخيرة على أنها عين التطابق بين الفكر والوجود.

يعني هذا بتعبير آخر الوقوف على التمايزات الضرورية حول هذه التصدعات بين عصر الإغريق الأول مع بارمنيدس وهيرقليطس، وعصرهم الثاني مع أفلاطون وأرسطو. وقد انجر عن هذا التمايز بين العصرين ترسيم تصور يجعل فلاسفة الإغريق الأوَلَ فلاسفة منشغلين بالطبيعة؛ وعزز هذا التصور بالحكم على طبيعياتهم بأنها ناقصة، وهو ما انبنى عليه تصور تجاوزي أو اختزالي لفلسفاتهم(1).

تبدو مهمة هيدجر الأساسية في عودته إلى الإغريق هي مساءلة ونقد هذا التصور، وإعادة قراءة هذه الفلسفة في إلقائها الأصلي بعيدا عن التأويل الأفلاطوني-الأرسطي الذي طوقها، وخفف من منسوب الدلالة الضمنية للوجود فيها، وصَيَّرَهَا قولا ضعيفا في الموجود الطبيعي. وهو ما يعني أن أفلاطون وأرسطو قد حجبا - وإن بشكل متفاوت كما سنرى في المحور الأخير من هذا البحث - ما كانت تقوله هذه الفلسفات بشكل ضمني وإلقائي. فأرسطو على سبيل المثال كان يطلق على هؤلاء الفلاسفة اسم (φυσιολόγοι – physiológoi)؛ وتعني التسمية المفكرين الأوائل الذين يتأمون أشياء الطبيعة(2). كما أن أفلاطون سبقه إلى تأسيس الفجوة بين الوجود الحقيقي والوجود الظاهر، وهو ما انجر عنه تواري الوجود لصالح الموجود، وتواري لمع فلاسفة البدء لصالح فلسفة المثل.

1. M .Heidegger, Early Greek thinking, Translated by: David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, HarperSanFrancisco, 1984, p14
2. ibid p15

حملت معظم محاضرات هيدجر في عناوينها وفي مضامينها مؤشرات عميقة لعودة كثيفة إلى الإغريق، رغم أنها في مجملها لم تنشر في حياة هيدجر، ويتجلى ذلك في دروسه حول بارمنيدس، وهيرقليطس، وانكسماندر، وأفلاطون، وحتى أرسطو(1).

يمكن أن نميز على جهة الابتداء دائما بين عودتين إلى الإغريق في فكر هيدجر، عودة مثلها مشروع الأنطولوجيا الأساسية في الكينونة والزمان، ومعظم المحاضرات الممهدة له في بداية عشرينات القرن الماضي. وقد انبثقت هذه العودة مبكرا من خلال سعي هيدجر الحثيث للاستماع إلى الإغريق في أصالة قولهم من غير لوك أو اجترار. وتركزت بشكل دقيق حول تثبيت دعائم مسلمة "نسيان الوجود"(2). لكن بحث هذا النسيان سيحتاج من هيدجر عودة ثانية ضمن مشروع تاريخ الأنطولوجيا، بدأت مع منتصف الثلاثينات، وحكمها الطرح الذي نجده في كتاب "الإسهامات" ومن قبله كتاب "الأسئلة الأساسية للفلسفة"(3). إضافة إلى المحاضرات المسندة لهذه العودة حول نيتشه، والتي استمرت بنفس متتابع من منتصف الثلاثينات وحتى منتصف الأربعينات.

يقول هيدجر عن هذه العودة: أننا لا نَقْدِمُ على البحث في شأن الإغريق من أجل ذواتهم، ولا حتى بهدف دفع عجلة تقدم البحث العلمي(....) إن هدفنا الأوحد هو بلوغ ما هو متعلق باللغة وما يَقْدِمُ إليها من وراء هذا الحوار، شريطة أن يكون هذا القدوم متجليا من تلقاء ذاته"(4).

يمثل هذا الاقتباس أكثر اعترافات هيدجر دقة ووضوحا فيما يتعلق بعودته إلى الإغريق والمنهج الذي يحكم هذه العودة، التي تبدو عودة من دون قواعد، ومن دون مسارات بحثية متعارف عليها - فيلولوجية أو تاريخية - للتعامل مع العبارات الإغريقية الكبرى، في إلقائها الأصلي. وإن كان هيدجر قد تسلح لهذه العودة وأعد لها عدتها التأثيلية والتأويلية اللازمة.

---

1. (راجع على سبيل المثال لا الحصر :
- M .Heidegger , Parménide traduit de l'allemand et annoté par Thomas Piel , Gallimard 2011.
- M .Heidegger , Le commencement de la philosophie occidenrale interprétation d'Anaximandre et de Parménide traduit de l'allemand par Guillaume Badoual , Gallimard 2017 .
- M .Heidegger interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote , traduit de l'allemand par Daniel Pani et Philippe Arjakovsky , Gallimard 2016 .
- M .Heidegger ,Aristote , Méthaphysique , De l'essence de la réalité de la force , Trad . Bernard Stevens et Pol Vandevelde , Paris , Gallimard , 1991.
- H .Heidegger , de l'essence de la vérité approche de l'allégorie du caverne et du théétète de Platon traduit de l'allemand par Alain boutot , Gallimard 2001 .
- Heidegger platon et Sophiste ,traduit de l'allmand par Jean François Courtine et David Pascal , Gallimard , 2001

2. افتتح هيدجر كما هو معلوم عند قرائه كتابه الوجود والزمان بعبارة:" لقد سقط سؤال الوجود اليوم في النسيان".
Heidegger Être et temps trd par François Vesin, Gallimard, 1986. p25

3. (تُرجم هذا الكتاب الأخير إلى العربية وصدر قبل ثمان سنوات، وقد قام بترجمته الدكتور إسماعيل المصدق، الكتاب كان في الأصل محاضرات ألقاها هيدجر أمام طلبته في فرايبورغ، شتاء عام 1937-1938، وقد ركز فيه على مشكل الحقيقة باعتباره المشكل الذي سيحكم بنية عودته إلى الإغريق وحدودها المنهجية التأثيلية. راجع القسم الرئيس من هذا الكتاب الذي يبدأ من الصفحة 51. مارتن هايدغر الأسئلة الأساسية للفلسفة، ترجمة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2018م، ص51 وما بعدها)

4. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, p25

لاشك أن فلسفة نيتشه كما أشرنا إلى ذلك تمثل إحدى الْعُدَدِ المهمة في تحديد معالم هذه العودة، خاصة في مرحلتها الثانية. وفي هذا السياق تحديدا يذهب الفيلسوف الأمريكي ستانلي روزن Stanley Rosen؛ إلى التأكيد على أن عودة هيدجر لأفلاطون تبدو محكومة بمفرزة نيتشه، من خلال إعادة استباق إرادة القوة (anticipation of the will to power) في فكر أفلاطون عبر مفهوميْ الذاتية، واحتجاب الوجود في طيات الموجود(1).

يعتقد دافيد فاريل كاريل (David Farrell Krell) أن هيدجر يعتبر الفلسفة النيتشوية إغلاقا لدائرة التساؤل الميتافيزيقا فيτὸ ὄν حيث تبلغ الميتافيزيقا نهايتها وتستنفد كل إمكانياتها. وتتحدد مهمة هيدجر بحسب كاريل في مجاوزة هذا الإطباق النيتشوي، من خلاله عودته إلى فلاسفة الإغريق الأوَل، وإفساح المجال للمساءلة الجذرية للإمكانات المطوية فيτὸ ὄν(2) . ذلك أن هذه العبارة تحمل في جوفها التمايز بين الوجود (das Sein) والموجود (das Seiende)، وأي إخلال بثرائها ينجم عنه ما تحقق فعليا في الميتافيزيقا، وهو إغفال هذه الدلالة المطوية أو الفرق الأنطولوجي (ontologische Differenz) الحاسم، بين الوجود والموجود.

يبدو المميز في هذه العودة الثانية هو التركيز على المنهج التأثيلي في مساءلة عبارات البدء في فجر الفكر الإغريقي. على غرار مفهوم الآليثيا aletheia والفيزيسphysis. وغيرها من العبارات الدالة على حدوث الفلسفة في عين غمرة الوجود. فالطابع العام لهذه العودة هو طابع إنقاذي للبداية الذهبية لأوائل الإغريق، من خلال نور الآليثيا (light of aletheia)(3). وهو كذلك من جهة أخرى بحث عن اللحظة التي كان فيها السؤال عن الوجود لا يزال حيا(4).

تذهب كلوديا باراكي (Claudia Baracchi) إلى أن طبيعة عودة هيدجر Wiederholung إلى الإغريق لم تكن اجترارا وتكرارا، وإنما كانت على التحقيق إحياءً خلاقا، لأن هذه الأوبة إنما هي شرط إمكان أي استئناف لبداية فلسفية جديدة(5) . ويربط جان بوفريه - صديق هيدجر المقرب - هذه العودة بمسألة الوجود التي عمل الإغريق على هندسها بشكل مثير للاهتمام، جاء هذا الإقرار من قبل جان بوفريه حين سأله كل من: إيريك روبارسي، ودومنيك لوبهان لما العودة الدائمة إلى الإغريق في فكر هيدجر ؟ أجاب:" لأن الإغريق كانوا من دون علم منهم المهندسين الأوائل للوجود"(6) .

قد يكون هذا التوكيد دالا على أن حاجة هيدجر إلى الإغريق كانت في حقيقة الأمر حاجة إلى العودة إلى أصالة الوجود في انفتاحه التام دون فجوة أو دون رمس، وإنما بالأحرى إفساحا للفيزسphysis لكي يظهر من تلقاء ذاته، دونما اعتبارات أخرى تخص القيمة والضبط والتحكم، وهي مآلات أفضت بالتاريخ الغربي بحسب هيدجر إلى أن يكون تاريخا للعدمية، ولم تمثل فيه اللحظة الراهنة سوى انتقال جلي بين ما كان موجودا بالقوة عند أفلاطون، وما وجد بالفعل وعلى التحقيق عند نيتشه.

---

1. Stanley Rosen, in:Heidegger and Plato, toword dialogue, Edited by:Catalin Partenie and Tom Rockmore, Northwestern University Press, 2005, p178
2. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, p10
3. Drew A. Hyland and John Pan Teleimon M. Anoussakis: Heidegger and the Greeks Interpretive Essays ,Indiana university press, 2006, p2.
4. bid p17
5. ibid pp 25-26
6. Eryck de Eubercy Dominique Le Buhan douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger, éditions aubier montagne 1983, la question, n:4

لئن كان بعض الدارسين لفلسفة هيدجر على غرار جاكوب روغوزينسكي (Jacob Rogozinski) قد حمل عودة هيدجر إلى الإغريق إلى الانزواء ضمن مغالطتين شكلتا مصدر العيب فيها؛ وهما:

1- انتقائيته لفلاسفة دون غيرهم: بارمنيدس، هيرقليطس، انكسماندر، وإهماله لفلاسفة آخرين ديمقريطس، أمبادوقليطس.
2- الثانية ويعتمد فيها روغوزينسكي على الفيلولوجيين الذين يرون إساءة هيدجر لترجمة الإغريق(1).

يمكن القول إن هذا النقد لا يرقى إلى خلخلة هذه العودة أو إلى إضعاف مقامها. فالنقطة الأولى تبدو مبررة بكون عودة هيدجر كانت من أجل بحث سؤال الوجود دون غيره من الأسئلة، وهذا يبدو جليا عند هؤلاء الفلاسفة الذين عاد إليهم أكثر من غيرهم. وكما بين غادمير فإن أنكسيمندر، وهيرقليطس، وبارمنيدس، لم يكونوا يمثلون لهيدجر الطور الأول للبحث الميتافيزيقي، وإنما كانوا بالأحرى شهودا على مسألة البدء، تلك التي لم تكن فيها الأليثيا ذات علاقة بعدُ بمعيار صدق القضايا، وفي الواقع لم تكن حتى ذات علاقة بمجرد انكشاف موجود ما(2). وتلك ميزة لا نجدها إلا عند أوائل الإغريق، ولم تلبث أن فقدت صلاحيتها بفعل نظرية المثل الأفلاطونية كما سنرى في المحور الأول من هذا البحث.

أما عن سوء ترجمته للإغريق فإن للأمر ما يبرره إذ أن الفيلولوجيين يعتمدون قوة النص وجفافه دون فاعلية التأويل ورحابته. ولا يخفي هيدجر تحيزه ضد هذه المناهج التاريخية، بحجة أنها تفتقد إلى الجدية اللازمة، من حيث تغفل عن الأصل التاريخي للتاريخ والمتمثل رأسا في الوجود نفسه(3) .

يمكن القول تماشيا مع هذا المنظور إن هيدجر مؤول أكثر من كونه شارحا، وبين ما يسمح به الشرح وما يبيحه التأويل بون شاسع، وربما ساعده هذا المنظور في أن يعود إلى الإغريق من دون التقاليد المدرسية التي طبعت فلسفتهم ووضعتها في خانة الإرهاصات الأولى للفلسفة، وهو الأمر الذي ساهم في إغفال العامل الإبداعي لهذه الفلسفة، من جهة ماهي البداية العميقة للفكر الغربي المبكر.

يشير دولوز في هذا الصدد إلى أن هيدجر وهيجل قد عمدا إلى تمثل العلاقة القائمة بين الإغريق والفلسفة من حيث هي في منزلة الأصل. والحال أنهما إنما اعتبرا هذه العلاقة بمثابة نقطة الانطلاق التي يبدأ من خلالها تاريخ الغرب الداخلي، وهو أمر جعل الفلسفة عند كل منهما مرتبطة بتاريخها الخاص. ولهذا يحكم دولوز عليهما بأنهما يحملان نزعة تاريخانية من حيث يتمسكان معا بتمثل التاريخ من جهة ما هو أفق باطني، يحكم تطور المفاهيم ويحدد مصيرها(4).

---

1. Jacob Rogozinski Préambule: Heidegger et le mythe du retour aux Grecs in : Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, open edition journals 2014 , pp 39_44.
2. (غادمير طرق هيدجر، ترجمة د .حسن ناظم – علي حاكم دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان الطبعة الأولى 2007 م، ص 192)
3. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, p17
4. Gilles Deleuze et Félix Guattari, les Éditions de Minuit, Paris, 1991, p91

يؤكده غادمير - في هذا السياق - هو أن معرفة هيدجر الدقيقة بالتراث الفلسفي الإغريقي قد أهلته لأن يأخذ لنفسه "مسافة نقدية عن كانطية هوسرل المحدثة ، تلك النزعة التي حاولت أن تبرمج الظاهراتية برمجة مثالية"(1). وإن كانت هذه مزية تخص هيدجر في عمق خياراته الفلسفية، فإن المزية التي يمكننا نحن اكتسابها من خلال حوار هيدجر مع الإغريق هي "أن نتعلم ابتداءا كيف أن البعيد يغدو قريبا وأن البَدَهِيَّ يغدو غريبا، وكيف أنه من الصعب بالنسبة لنا أن نصل إلى نهاية تأويل أو تفسير أكده الإغريق وأن نستريح إليه؟"(2) بل إن الإغريق أكثر من ذلك إنما هم بمثابة "التحد الهائل و المخيف" بالنسبة لعموم الفكر الغربي(3) .
لا جرم أن هذا التحدي قد فرض على هيدجر وضع مسؤولية السؤال عن الوجود فوق كل اعتبار. فماهي أسس هذه العودة؟ وكيف تتحدد بوصفها عودة للأصل؟ وما هي أبرز ملامحها عند كل من بارمنيدس وهيرقليطس؟ وكيف أفلح هيدجر في أن يتجاوز أفلاطون مجاوزة عكسية، تنطلق من تطليق الفجوة نحو التجانس الذي يقيمه الأصل المنبثق من الظهور عند الإغريق؟ وبأي معنى يمكن لفلسفة لم تكتب ولم توجد إلا في شكل شذرات أغلبها ضاع مع عوارض الزمن؛ بأي معنى يمكن لها أن تكون على هذا القدر من الدلالة في فلسفة هيدجر، وفي مدلول سؤالنا اليوم عن الوجود؟

قد لا نجد غضاضة في الاعتراف بأن هذه الاستفهامات تبدو الأكثر مركزية في هذا البحث، وقد حاولنا أن نجيب عنها في ثلاثة محاور أساسية:
- الماعة الوجود في كلمات بارمنيدس وصيرورة هيرقليطس
- أفلاطون وتأسيس الفجوة بين الوجود الحقيقي والوجود الظاهر
- أرسطو حليف هيدجر في مجاوزة الميتافيزيقا الأفلاطونية.

خاتمـــــة

1. (غادمير طرق هيدجر مرجع سابق ص 197-198).
2. غي باسيت هايدغير والعودة إلى الإغريق ضمن : قريبا من هايدغير، مصدر سابق، ص 63
3. المرجع نفسه

1- إلماعة الوجود في كلمات بارمنيدس وصيرورة هيرقليطس

مثل هَمُّ تخليصِ بارمنيدس وهيرقليطس من اعتمالات الفهم الأفلاطوني-الأرسطي الشغل الشاغل لهيدجرَ في تعاطيه مع فجر الفلسفة الإغريقية. ويبدو لنا هذا الإسهام التأويلي الحدث الأبرز الذي رسم معالم فلسفة هيدجر، وبشكل أكثر خصوصية هيدجر الثاني، فإذا ما نظرنا إلى خريطة الاشتغال الفلسفي الهيدجري في مرحلة الثلاثينات والأربعينات، فإننا مُلفون لا محالة أن خيطها الناظم هو العودة الأنطولوجية التاريخية للفلسفة الإغريقية، إما بشكل مباشر أو عبر مسارب ونوافذ ربطٍ على غرار تأويلية طويل النفس للفلسفة النيتشوية كما نبهنا إلى ذلك في التقديم لهذا البحث. ضف إلى ذلك أن طبيعة وبنية الموضوعات والمفاهيم المطروقة من لدن هيدجر تأثيلا وتأويلا في هذه المرحلة إنما تدل على مركزية هذه العودة.
منذ هيجل ترسخ - بحسب هيدجر - رأيان أساسيان بشأن فلاسفة الإغريق الأوَل:

أ- أنهم كانوا يبحثون عن المبادئ الأولى للموجودات، وإن كانت الطبيعة هي الموضوع الرئيس لتصوراتهم.

ب- أن آراءهم الطبيعية لم تك سوى محاولات بدائية وقاصرة إذا ما قيست بالمنظورات التي نمت وتطورت مع الأفلاطونية والأرسطية(1).

بيد أن هيدجر قد ألفى في هذين التصورين سلبا لقوة هذه الفلسفة، وإغفالا لطابعها الإبداعي التأسيسي في الفكر الإغريقي المبكر. قد يحق لنا أن نتساءَل هل يمكن لكلمات بارمنيدس وصيرورة هيرقليطس أن تكون على قدر هذا الزعم، دالة على خصوصية الوجود وأصالة التفكير؟
بغية التعامل مع هذا الاستفهام، يمكن القول إن كلمات قصيدة بارمنيدس، ليست كلمات شعرية موجهة للانطراب والتواجد، وإنما هي كلمات في الوجود، وحري بفيلسوف الوجود أن يستمع لها تفكرا لا يتزحزح عن ضرب أصيل من الإنصات لوحي الوجود، وحتى على قلتها بحكم أن أغلبها قد ضاع، فإنها تقف اليوم كما يقول هيدجر:"وكأنها تماثيل إغريقية شاخصة من العهد القديم"(2) . لا يضيرها ما ضاع منها بحكم أن ذلك الذي لانزال نحتفظ به بالفعل منها يمكن أن يعادل في مضمونه الكثير من مدونات "الأدب الفلسفي"(3) .
بل إن مفكر الوجود المتدبر له، ليجد صعوبة أو لنقل نبذا للكتابة بعد قراءتها بتمعن"فأي امرئ يعيش اليوم في هذا العصر ويعرف مقياس خطاب التفكير وحجمه، هذا الذي تطرحه مضامين تلك القصيدة ينبغي أن يفقد كل رغبة في كتابة الكتب بهذا الصدد بعد الآن"(4).

1. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, 16
2. (هيدجر مدخل إلى الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص 346)
3. (المصدر نفسه)
4. (المصدر نفسه).

لكن على أي أساس تجد هذه الكلمات مضمونها؟ وما هو الشيء الذي يجعلها على هذا القدر من القوة، حتى لا تعاود الرغبة في الكتابة الولوج إلى أنفسنا بعد تحريرها؟ إن كلمات بارمنيدس تأخذ قوتها بحسب هيدجر من الوجود نفسه، ذلك أن بارمنيدس لم يكن يتكلم بغير الوجود لغة وبيانا، وهيدجر حين يحاول الدخول في حوار معه، فإنه يدخل حوارا مع كلماته التي هي " كلمات البدء "(1). لكن هذه الكلمات لم تلبث أن استلت منها كل إمكانياتها الأصيلة.
كرس هيدجر بعض حججه للوقوف في وجه محاولات اختزال فلسفة بارمنيدس في الوجود ضمن مشكل "الرابطة المنطقية". وهو الاختزال الذي ساهم في إضعاف هذه الفلسفة وحولها إلى قول في البديهيِّ. فالعبارة الإغريقية (eon) لا تعني عند برمنيدس الرابطة المنطقية، التي كانت على قدر من البداهة عند الإغريق حتى عند أرسطو لاحقا، الذي أدرك الموجود في حضوره المباشر.(2) قبل أي قضية لغوية أو منطقية.إن (eon) في تصور بارمنيدس إنما تستجيب للمطالبة الخالصة للوجود في حضوره المباشر قبل أي انقسام، بما في ذلك الانقسام إلى ال(existentia) وال(essentia).
إن بارمنيدس وفق هذه القراءة الهيدجرية قد فكر في (eon) انطلاقا من مما تكتنزه (eonta) من غير انكشاف(3). وهو حدس أصيل عرفه الإغريق أو عاشوه من غير تدبر ملحوظ. يظهر التفكير البارمنيدي في (eon) الخاص ب(eonta)؛ على أنه وثيق الصلة بالمفتتح الذي سمح ببزوغ فجر الفكر الإغريقي المبكر عبر كلمات بدئه الأساسية: الطبيعة (Physis)، و اللوغوس (Logos)، والمصير (Moira)، وEris التضاد، وAletheia الانكشاف واللاتحجب(4).
تبدو العلاقة بالنسبة لهيدجر بين هذه العبارات متشابكة: فاللوغوس (Logos) إنما يُختبَر من خلال Aletheia، في حين أن ماهية الأليثيا Aletheia المزدوجة: الانكشاف والانحجاب، إنما تستبطن ما يُفكَّر فيه جوهريا بوصفه Eris وMoira، اللتين تعنيان في الوقت نفسهPhysis. (5)
إن دل هذا على شيء فإنما يدل على قوة هيدجر في ربطه هذه العبارات على جهة دلالتها الأنطولوجية في الفلسفة الإغريقية المبكرة. وفي هذا السياق يذهب الدكتور محمد الشيخ إلى أن كلمة السر في حوار هيدجر مع بارمنيدس وهيرقليطس إنما تكمن في مفهومين هامين هما: الانكشاف Entbergung والانحجاب Verbergung. (6)
يمكن اعتبار بارمنيدس أول من عمد إلى التعبير عن العلاقة القائمة بين الفكر والكينونة من حيث هما ذات الشيء . ولهذا فإن بارمنيدس قد توصل إلى التفكر في الهوية To auto القائمة بين الفكر Noein والكينونة Einai في حين أن هيرقليطس كان مفكر اللوغوس والاستتار (7).

1. Heidegger approche de Hölderlin trd de l'allmande par henry corbin Gallimard 1973 , p74
2. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, p38
3. ibid
4. ibid p39
5. ibid
6. محمد الشيخ نقد الحداثة في فكر هايدغر ص336
7. نفسه ص 337

والحال أن هيدجر قد رفض أن يؤول مفهوم الصيرورة عند هيرقليطس وفق منظور القراءة البيولوجية، التي يتم من خلالها فهم هذا المفهوم انطلاقا من داروينية القرن التاسع عشر(1).

لئن كان بارمنيدس قد تفكر الكينونة من حيث هي انكشاف بلا انحجاب، فإنه لم يفكر في الانحجاب نفسه، ولم يع بشكل تام – رغم استشعاره ذلك – أن الكينونة هي انكشاف وانحجاب ضمن ثنائية مترابطة قَوامها العلاقة الطردية المستمرة، وهو الأمر الذي سيمتلك هيرقليطس الشجاعة في إثارته(2).
بيد أنه لبارمنيدس ميزة مهة أخرى وهي أنه بحسب ما يرى جان غرايش فقد ربط بين الوجود والزمان من خلال تأكيده على مطلق الثبات كخاصية للوجود، وهذا الربط لم يفهم بشكل واضح على طول تاريخ الفلسفة الغربية قبل هيدجر(3). وإذا كان من فرق جوهري بين برمنيدس وهيرقليطس، فإن هذا الفرق بحسب القراءة الهيدجرية إنما يكمن بالأساس في أن بارمنيدس فكر في الوجود في حين أن هيرقليطس فكر في معنى "الكائن وكينونته"(4). بدون أن يعني هذا أن هيرقليطس يقول قولا لا يخص الوجود، وإنما كان يقول قولا من أقوال الوجود المتعددة.
إن ما يميز تأويل هيدجر لهيرقليطس بالفعل إنما هو نقده لكل التأويلات السابقة التي حملت هيرقليطس على أن يكون فيلسوف الصيرورة (اللاوجود) الذي يقع في الضد من برمنيدس، وتبعا لذلك إبعاده عن مسألة الوجود، ولا تخفى هذه التأويلات عند أفلاطون وأرسطو، لكنها تظهر بشكل جلي عند هيجل، الذي وظفها من أجل اتساق الرسم الروحي لتاريخ الفكر.
يمكننا القول إن ميزة هذه القراءة مزدوجة: فهي من جهة تتجاوز التأويل الهيجلي-الأرسطي التاريخي لفلسفة هيرقليطس، وعلى الجهة الأخرى تقوم بعملية إرجاعية لهيرقلطيس إلى فلسفة الوجود. يقول هيدجر:" إن هيرقليطس، والذي تمت نسبة مذهب الصيرورة إليه كمذهب يتعارض مع مذهب بارمنيدس، إنه يقول في هذا المذهب الشيء نفسه الذي كان يقوله بارمنيدس في مذهبه، ولم يمكن ليتسنى له أن يكون واحدا من أعظم فلاسفة الإغريق إذا قال شيئا ما مختلفا عن بارمنيدس"(6).
نفهم من هذا الاقتباس أن الهم الأنطولوجي كان الأساس الذي حرك هيرقليطس وبارمنيدس، وأن فلسفتهما لم تكن لتكون على قدر هذه الدلالة عند هيدجر دون هذا الهم، وإن كان بقي مسطورا في عمق كلماتهم، التي لم تلبث أن فقدت دلالاتها مع الفلسفة الأفلاطونية، التي رسمت معالم الفجوة بين الوجود الحقيقي والوجود الظاهر، وحملت الظهور محمل الاختلاف والمغايرة.

1. Heidegger , Introduction à la métaphysique , Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Khan , Paris , Gallimard , 1967, p106
2. نفسه ص340
3. Greisch , Bulletin de philosophie : La Gesamtausgabe de Heidegger, 1988-1994 , p 453
4. – نقلا عن محمد الشيخ ص 338
5. محمد الشيخ، المرجع نفسه
6. (هيدجر، مدخل إلى الميتافيزيقا، مصدر سابق، ص 348)

2- أفلاطون وتأسيس الفجوة بين الوجود الظاهر و الوجود الحقيقي :

مثلت الفلسفة الأفلاطونية تحولا كبيرا في تاريخ الفلسفة الغربية، سواء من جهة نسقية التفكير، أو من جهة تأسيسها "اللوغوس الكتابي" الذي سيحكم التفكير الغربي بعد ذلك. ولم تكن محاورات أفلاطون كتابات عادية، بل إن نمطها الحجاجي وأسلوبها التمثلي سيكون بمثابة النواة الصلبة التي ستحكم تاريخ الكتابة الفلسفية. وإن كان هذا "اللوغوس الكتابي" لم يسلم من النقد سواء من جهة مضمونه الجدلي، وهو النقد الذي نلفيه عند نيتشه(1). أو من جهة ارتباط "اللوغوس بالحضور" كما في النقد الذي نجده عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا(2).

إضافة إلى هذه التحولات، فإن هيدجر يزعم من غير أن يجد غضاضة في ذلك أن هذه الفلسفة تمثل تحولا ثانيا أكثر خطورة، وهو التحول من فلسفة الوجود إلى فلسفة الموجود. ولاشك أن هذا التحول نتج عن الانزياح عن الدلالات التي كنا نلفيها عند أوائل الإغريق كما رأينا في المحور الأول، إلى دلالات أكثر ارتباط بالموجود.

فلئن كان أوائل الإغريق قد أعطوا للتمييز بين الوجود والظهور أساسه العميق، المتعلق بنزع الوجود من الموجود، وحمل هذا الأخير إلى حقل الدوام والثبات والانكشاف. فإن أفلاطون على خلاف ذلك قد أحدث - ما أسماه هيدجر - الفجوة (chorismos).(3) بين الوجود الظاهر و الوجود الحقيقي، لقد أسس أفلاطون هذه الفجوة من خلال نظرية المثل التي تنبع من تصور دقيق ومحدد للأليثيا aletheia، لم يكن عليه أوائل الإغريق، إذ كانت عندهم مطابقة تماما للاتحجب الذي يكشف نفسه. ولعل أهم صياغة قدمها أفلاطون لهذه النظرية كانت الصياغة التي أسسها من خلال أسطورة الكهف، تلك التي يسردها وبكافة مستوياتها الكتاب السابع من الجمهورية(4).

---

1. (يعتقد نيتشه وهو من الفلاسفة الذين يشتركون مع هيدجر في العودة إلى الإغريق أن الجدل كان مرفوضا عند أوائل الإغريق، وكان دالا على النقص، بحيث إن الشرفاء يترفعون عنه، كما أنه دليل نقص موضوعي، إذ أن ما يحتاج إلى تبرير وخاصة إن كان جدليا هو شيء فاقد للقيمة. راجع: نيتشه غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2010م، ص ص 27-28)
2. (ينتقد دريدا الطرح الأفلاطوني في الفايدورس حول أبوة اللوغوس والفرق بين الكتابة (الفارماكون)، والكلام الحي. وينتهي إلى التأكيد على أن أفلاطون بمركزيته للكلام باعتباره أبا للوغوس، إنما كان يقلب البنية على نفسها، فهو يستدل على نقد الكتابة بالكتابة، ويدافع عن الكلام الحي بموقف سقراط الذي لم يكتب قط، هنا يتفطن دريدا إلى أن الأب الميت موجود فقط بحمل اليتيم له، وهو ما يعني مركزية الحضور كأب حاكم على اللوغوس وعلى الميتافيزيقا الغربية التي انبثقت من رحم الأفلاطونية.
يقول دريدا:" إن اللوغوس ابن، وإنه ليفنى من دون الحضور". راجع: جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998م، ص 28 وما بعدها.)
3. (مارتن هايدغر مدخل إلى الميتافيزيقا ترحمة عماد نبيل دار الفرابي بيروت لبنان الطبعة الأولى 2015م ص362)
4. (أفلاطون الأعمال الكاملة الجزء الأول ، ترجمة شوقي داود تمراز الأهلية للنشر والتوزيع بيروت لبنان 1994م)

قصدَ قراءة أفلاطون قراءة كلية، عمد هيدجر إلى تفكيك مستويات هذه النظرية، ولمَّا كان مستحيلا تقديم تأويل لكل أعمال أفلاطون، فإن هيدجر قد استعاض عن كل تلك المشقة بقراءة هذه الأسطورة، لعلة كونها تلخص فلسفة أفلاطون، سواء تعلق الأمر بما تقوله في الظاهر أو ما تختزنه كإمكان تأويلي ثاو في بنيتها، وهو الذي يطلق عليه هيدجر، الشيء الذي لم يقله أفلاطون(1). وهذا الذي لم يقله أفلاطون هو ما يحدده آلان دي بوتون (Alain de Boutot) على اعتبار أنه منهج مفارقاتي (méthode paradoxale) يعتمد فيه هيدجر على اللامفكر فيه فكر أفلاطون(2). وتحديدا فيما يتعلق بإشكالية الحقيقة .

الحق أن جوهر التأويل الهيدجري لهذه الأسطورة يتقوم من خلال عرض مستوياتها عرضا ينبني على تتبع ظهور الأليثيا (Aletheia)، ويحدد هيدجر هذه المستويات في أربعة مستويات تبدو بالنسبة له حاسمة ومتراتبة في الآن نفسه:

1 المستوى الأول : يعيش البشر في المستوى الأول في الكهف مقيدين بالسلاسل والأغلال، وميزة هذا المستوى بالتحديد هي أن السجناء يبقون حبيسي عالمهم الخاص وما يحتكون به بشكل مباشر(3).

2 أما في المستوى الثاني فإن أسطورة الكهف تحدثنا عن الخلاص من الأغلال والقيود، بحيث إن السجناء إنما طالهم شيء من الحرية، ولكنها حرية ناقصة لأن السجناء لا يزالون حتى هذا المستوى داخل الكهف، مما يعني أنهم أصبحوا أقرب من أي وقت مضى للموجود(4).

3 إن الميزة الحقيقية للمستوى الثالث هي أن السجين المتحرر من الأغلال يصل إلى هذه الحرية الحقيقة بحيث إنه يتحرر من أغلاله ويخرج من الكهف ليجد ريح الحرية لأول مرة، وفي هذا المستوى يفهم أن هنالك فارقا بين عالم الكهف والعالم الخارجي(5).

4- أما المستوى الرابع فهو مستوى تنويري يعود فيه المتحرر إلى الكهف ويدخل في صراع مع السجناء الذين يقاومون هذا التنوير(6).

تبدو هذه المستويات في عرضها التراتبي على الأقل من دون إضافة هيدجرية واضحة، لكن الإضافة الفارقة في قراءة هيدجر لأفلاطون تكمن في الميل بهذه المستويات من حيز هذا العرض التراتبي، إلى رفعها عبر ضرب أصيل من استشفاف العلاقة الاحتوائية التي أخذت تنشأ من المثال، وخاصة مثال كل المثل أي الخير، اتجاه الأليثيا aletheia أو اللاتحجب.

إن المستفاد من هذه الأسطورة وعبر كل مراحلها هو الذود بالمثال ليكون سيدا على اللاتحجب، وهنا يمكن وبكثير من الكياسة انزال عبارة أفلاطون في الجمهورية ضمن فهمها الصحيح تأويليا:" إن مثال الخير هو علة كل صحيح وكل جميل "يشرح هيدجر ذلك بأنه علة الماهية(7). والحقيقة أن أفلاطون يضيف جملة أخرى في غاية الأهمية :" إن مثال الخير هو السيد الذي يضمن تحقيق اللاتحجب كما يضمن الإدراك "(8).

---

1. (هيدجر نداء الحقيقة مصدر سابق ص229)
2. Alain de Boutot, Heidegger et Platon , Le problème du nihilisme , Paris , P.U.F , 1987 , p14
3. (هيدجر نداء الحقيقة مصدر سابق ص 240)
4. المصدر نفسه. نفس الموضع
5. المصدر نفسه ص 241
6. المصدر نفسه ص 244
7. المصدر نفسه ص253
8. المصدر نفسه، نفس الموضع

يمكن القول إن هيدجر قد حاول بقدر كبير من التفلسف غير الاعتيادي أن يربط بين هاتين الجملتين لا على جهة التوازي، بحيث إنه لا تتطابق الأليثيا aletheia مع الأورثا Orthē، أي أن اللاتحجب لا يتطابق مع الصحيح أو الصائب، ولا يطابق النوس (νοῦς) الجميل (καλόν)، أي أن العقل أو الفهم لا يتطابقان مع الجميل، وإنما يتم التطابق على جهة التقاطع: فالأورثا Orthē، يتطابق مع الإدراك الصحيح، والجميل يتطابق مع الأليثيا aletheia، وبهذا المعنى فقط يرى هيدجر أن ماهية الجميل تصبح مزدوجة فهو: من جهة ما هو ظاهر ومتجلي بذاته، ومن جهة أخرى هو الذي يعمل على إظهار المنظر، أي أنه يصبح لامحتجبا.

إن هذه الماهية المزدوجة هي التي تجعل مثال الخير يأخذ مركز الصدارة في كونه هو من يجعل صحة المعرفة ولا تحجب المعروف أمرا ممكنا. وهنا تصبح الحقيقة معيارا للصواب، أي بمعنى آخر ما يفضي بها إلى أن تصبح تطابقا بين الفكر والواقع من جهة، ومن جهة أخرى تصبح مدارا للاتحجب، لكن ذلك لا يمنعها بحسب هيدجر من سطوة المثال(1). ويبدو هذا التحول الأفلاطوني العامل الرئيس في انحجاب الفهم الأصيل للفيزيس physis، والأليثيا aletheia، واللوغوس؛ وما تدل عليه هذه العبارات في علاقتها بالوجود(2).

إن التحول من الأليثيا في فهمها الأول عند أوائل الإغريق إلى الفهم الثاني مع أفلاطون باعتبارها مثالا، سينقلنا من مشكل الوجود حتى ولو كان طرحه بقي ضمنيا إلى مشكل المعرفة. فيصبح اللوغوس وفق هذا التحول أطروحة؛ أي من جهة ما هو دال على الصواب والتطابق والتأسيس المقولاتي للموجود(3).

يمكن أن نستخلص من هذا التفسير القيمي للموجود، أن الوجود بما هو حضور لم يعد ما كان ينبثق من اللاتحجب، بل أضحى ما يمكن القبض عليه ووضعه تحت اليد وأمام ناظر العقل عبر التمثل(4). لأن الأليثيا aletheia اللاتحجب من حيث هي انبلاج وانكشاف، إنما ظلت على الدوام بمثابة الخاصية الأساسية للوجود(5). هنا بالتحديد قلب أفلاطون الآية التي كان يتمسك بها أوائل الإغريق وبدأ منذ ذلك الحين التوجه نحو اعتبار الحقيقة حيزا للتطابق أو الصواب المنوط بالمثل، هو الأمر الأساسي والأكثر حسما في كل المواقف الأساسية من الموجود(6).

إن طرافة هيدجر الحاسمة كانت ومن دون شك متعلقة بفهمه لهذا التغير الذي غدت فيه البايدايا (Paideia) التربية، مفهومة فقط ضمن الحلة الجديدة التي كسا بها أفلاطون الأليثيا aletheia، وهو الأمر الذي لا تنفك أسطورة الكهف عن تبيينه(7). وإذا كان أفلاطون قد فهم الموجود انطلاقا من المهمة الجديدة التي أعطاها للأليثيا aletheia، فإن أرسطو رغم تلمذته عليه قد تخلف عن هذا التحديد، وأبقى على بعد اللاتحجب كخاصية أساسية لهذا المفهوم، وهو ما جعله بشكل أو بآخر في صف هيدجر أكثر مما هو في صف أفلاطون، وإن كان هذا التحالف لا يبدو مكتمل الشروط.

---

1. المصدر نفسه، نفس الموضع
2. Catalin Partenie and Tom Rockmore: Heidegger and Plato, toword dialogue, op, cit, p xxi.
3. ibid
4. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, p56-57
5. (هيدجر نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 255)
6. المصدر نفسه، ص256
7. المصدر نفسه، الموضع نفسه

3 – أرسطو حليف هيدجر في تجاوز الأفلاطونية:

لئن كان أفلاطون كما رأينا قد أحكم من خلال أسطورة الكهف في الكتاب السابع من الجمهورية التمثلات الأساسية لنظرية المثل، والتي وإن شكلت مجال تأسيس الفجوة كما يسميها هيدجر بين الوجود الظاهر والوجود الحقيقي، فإنها كانت أيضا ميدانا واضحا لأرسطو ليبين نقاط ضعفها. وهو أمر يحيلنا إلى تأثير أرسطو على هيدجر في ضوء نقده ومجاوزته للأفلاطونية.
من نافل القول في هذا الصدد اعتبار تأثير أرسطو على هيدجر وهو الذي احتك به في بداياته عن طريق رسالة فرانز برنتانو (Franz Brentano) حول المعاني المتعددة للوجود عنده، ولكن من طريفه في الآن نفسه – أي القول- إبداء رأي يضع أرسطو حليف هيدجر الأول الذي استطاع من خلاله فهم اخفاقات الميتافيزيقا، أي إخفاقات الافلاطونية في القبض على الوجود أو السير في دربه دون المرور بأي تعيينات تخص الموجود، ومن ثمة إيجاد طرق أخرى للتفلسف خارج هذا "القدر الغربي" عبر إرجاع الفكر إلى عنصره الأساسي، أو باستعارة هيدجر التي نجدها في رسالته حول النزعة الإنسانية "إرجاعه عن اليابسة"(1).
تبدو هذه المهمة على قدر من الأهمية بحيث لا يفي البحث في جميع المهمات الأخرى عنها باعتبارها جميعا مهمات لاحقة على سؤال الوجود، حيث يتعين على الفكر أن يسائل المعنى وأن يضعه صوب عينيه. لقد ركز هيدجر على تقديم تأويل خصب كما يصفه تلميذه الأبرز غادمير للكتابين السادس من الأخلاق، والثاني من الطبيعة(2). من أجل فهم الاختلافات الفلسفية بين أفلاطون وتلميذه، وليقف في نهاية المطاف على الفهم الجبار للphysis؛ الذي أبقى عليه أرسطو.
الحال أن تحريف سؤال الوجود وإن كان يبدأ مع أفلاطون فإن النقد الذي يوجهه أرسطو لمذهب المثل الأفلاطوني لا يغير من حقيقة أن علم الوجود الذي بحث عنه أرسطو يظل ضمن هذا التحديد السابق، ولا يحاول أن يسائِل ما وراءه(3). ورغم ذلك يمكن القول إن أرسطو أحدث تقدما كبيرا في تبيين الأسس الأفلاطونية لهذا التسطير وفق إمكانياته الكاملة.
تأسيسا على هذا المنطلق، قد يكون مشروعا لنا أن نطرح الاستفهامات التالية: هل كان أرسطو بالفعل حليف هيدجر الأول ضد الأفلاطونية حتى أكثر من نيتشه؟ وهل يتعين طبقا لتناول هذا السؤال بإيجابية معاودته بصيغ متنوعة قادرة على فتح خيارات تأويلية وآفاق فهمية لهذا الإشكال؟
من غير أن يكون ذلك فائضا عن اللزوم، قد يكون التأكيد على فضل أرسطو على هيدجر ضروريا لفهم هذا التحالف، والحال أن هذا الفضل يبدو مزدوجا؛ فمن جهة شكلت حدوس فرانز برنتانو Franz Brentano حول المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو(4).أكبر عون له بشهادته هو نفسه، في طريق بناء سؤاله المركزي المتعلق بالوجود:" قدمت رسالة برنتانو للدكتوراه التي كان عنوانها حول المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو عونا كبيرا لي، ووجهت محاولاتي الأولى للدخول إلى عالم الفلسفة....وقد وضعت السؤال التالي إذا كان الوجود يقال على معان متعددة فما هو المعنى الأساسي لها؟ أي ما هو معنى الوجود نفسه؟(5) .

1. (مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية ترجمة مينة جلال مجلة مدارات 2001م، ص46)
2. (غادمير، طرق هيدجر، مرجع سابق، ص 193)
3. (المرجع نفسه، ص 197)
4. Franz Brentano , Aristote Les Diverses Acceptations de l'Etre, traduit de l'allemand par P. David , Vrin, 1992
5. صفاء عبد السلام الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر منشأة المعارف الطبعة الأولى 2000 ، ص 52

ترجح فرانسواز داستور أن هيدجر قد تحصل على هذه الرسالة في العام 1907م من صديقه كونراد كروبر وقد تساءل هيدجر بالفعل حول المعنى الذي يوحد المعاني المختلفة للوجود.
ولئن كان أرسطو قد ميز بين معان أربعة هي: الوجود في ذاته ولذاته، الوجود بالقوة والفعل، الوجود بالعرض، الوجود من حيث هو حقيقة؛ والوجود بحسب خطاطة المقولات(1). فإن هيدجر وعلى خلاف برنتانو الذي أرجع الدلالات الثلاثة للوجود إلى الدلالة المقولية، قد بقي وثيق الصلة بالبحث عن الوجود من حيث هو معطى حقيقي وشمولي يتجاوز في حدوده كل أجزاء الوجود المختلفة.
ما تنتهي إليه داستور هو أن السر الجوهري الذي شكل نقطة التحول في الأنطولوجيا الهيدجرية إنما هو بالأساس مقولة أرسطو: "الوجود يقال على أنحاء متعددة " to On légétail pollakòs.(2) ويمكن القول إن النقد الأرسطي للأفلاطونية أتاح لهيدجر المفتاح الأساسي لفهم البناء الميتافيزيقي للأفلاطونية، خاصة في مفهوميْ الفيزيس physis والحركة kinesis.
يهمنا هنا أن نطرح السؤال حول هذا الفهم المهم للphysis من قبل أرسطو؟ وكيف نقرأ أرسطو بعيدا عن الفهم الوسيط لفلسفته؟ ثم كيف تعامل أرسطو مع الموجود في ضوء مفهومه عن الحركة؟ قصدَ التعامل مع هذه الاستفهامات فإنه من المفيد أن نقاربها من خلال ثلاثة مستويات مهمة:

1- **المستوى الأول :** ويتعلق هذا المستوى بفهم أرسطو للphysis، إذ يرى هيدجر أن هذا الفهم إنما يكمن بالأساس في فهم أرسطو لطابع اللاتحجب الذي ميز الأليثيا aletheia، والذي أخذ مع أفلاطون يبتعد شيئا فشيئا عن مقصده. والذي نجم عنه نقده لنظرية المثل الأفلاطونية ونكوصه في الآن نفسه عن التشويه الذي ألحق بالأليثيا aletheia، حينما انتزع منها طابعها العفوي، أي كونها اللاتحجب الذي يظهر من تلقاء نفسه، وجعلت في خدمة المثال الذي أصبح يمارس دورها.
إن قيمة أرسطو الحقيقية بحسب هيدجر هي أنه لم يفهم اللوغوس بما هو تطابق أي "الحكم الصادق" مما يعني تطابق الفكر للواقع ، ولم يكن همه هما منطقيا لسانيا. وإنما كان همه بالأساس التركيز على الطابع التنويري للوغوس من حيث هو مجال الكشف logos apophansis.(3) لهذا فإن اللوغوس بالنسبة لأرسطو إنما هو الانكشاف واللاتحجب(4) .
إن ميزة أرسطو تبدو بالنسبة لهيدجر متمثلة في أدراكه الموجودَ، من حيث هو ما يقيم سلفا في الانكشاف، ويمكث برهة في الحضور، قبل كل قضية (before any proposition)، ولم يكن إلى كبير حاجة في تفسير (hypokeimenon) – الذي يدل على ما يقبع أمامنا قبل كل حكم – انطلاقا من بنية القضية الحملية، لأن ماهية الجوهر (ousia)، بمعنى الحضور (parousia)، كانت ممنوحة سلفا(5).

1. فرانسواز داستور مجلة تبين العدد 16/3 خريف 2015م ، ص ص 93-94
2. المرجع نفسه، ص93
3. محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هايدغر مرجع سابق ص 362
4. M .Heidegger interprétations phénoménologiques d'Aristote, op, cit , p38
5. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, p38

2- المستوى الثاني : وهو رفض هيدجر للفهم الوسيط للفلسفة الأرسطية، وبالتحديد ذلك الفهم الذي رسخه العصر الوسيط لفلسفة أرسطو والذي بقي ساري المفعول إلى أيامـــنا هذه(1) .

وحتى رفضه للفهم الذي يضع أرسطو في مقابل أفلاطون تحديدا من خلال مابات يعرف وفق المفاهيم الحديثة بالتعارض بين المثالية والواقعية(2) . لكنه من جهة أخرى رفض أن يكون أرسطو قد حذا حذو النعل بالنعل لكل المفاهيم الأفلاطونية وهو الفهم الذي تجذره بعض القراءات الفيلولوجية(3) .

يصر هيدجر على أن التحول الأكثر خطورة في فهم الفلسفة الأرسطية على المستوى السكولائي، كان تحديدا التحول الذي ترجمت على إثره (energeia) الأرسطية وهي الدالة على الموجود في حركيته، إلى (actualitas) اللاتينية، الدالة على فعل الخلق المرتبط بالموجود الأكثر سموا. ولم تلبث هذه الأخيرة أن تنزلت في الوقعانية (Wirklichkeit)، ثم بلغ التحول نهايته، بالانتقال من (Wirklichkeit) إلى الموضوعانية (Objektivität).(4)

هذه التحولات كانت حاسمة في الانتقال من الأصل اليوناني الدال على أنطولوجيا طبيعية إلى أنطولوجيا لاهوتية، ثم لاحقا أنطولوجيا قيمية، قائمة على تثبيت أركان نسيان الوجود لصالح الموجود، من خلال استكمال مشروع الذاتية الحديثة مع ديكارت ومع بعده نيتشه الذي عمل على إيصال هذا المشروع إلى حدوده النهائية من خلال مفهومه حول "إرادة القوة"(5).

إن هيدجر بهذا المعنى إنما كان يقرأ أرسطو وفق ماكان أرسطو نفسه يحب أن يقرأ، أي قراءة فكر أرسطو انطلاقا من اشتراطاته الداخلية دون لوازم أخرى قد لا تفي بمطلب القراءة التأويلية الشاملة، ولعل هذا هو سبب عبارة هيدجر الذائعة حينما جاء ليحاضر عن أرسطو "ولد أرسطو، عاش، ومات ".وهو ما يعني أن قراءة هيدجر لأرسطو إنما كانت قراءة لأرسطو نفسه من دون الأرسطية التي حجبت آفاق الحدوس المبتكرة التي أبان عنها كتاب الطبيعة الذي تم نسيانه تحت دوي الذيوع الكبير الذي حققه كتاب ما بعد الطبيعة(6) . في حين أن كتاب الطبيعة يعتبر بالنسبة لهيدجر الكتاب الأساسي للفلسفة الغربية(7). ولعل من أهم هذه الحدوس فهم أرسطو لارتباط الموجود بالحركة (kinesis).

3- المستوى الثالث : هو فهم أرسطو للموجود من حيث هو حركة (kinesis)، وإذا كان لأرسطو من فرادة قد استأثر بها عن أفلاطون فإنها تكمن في أنه هو أول فيلسوف يوناني ينظر للوجود من حيث هو حركة (kinesis)، مما يعني أنه وهو ينظر لكينونة الحركة تفطن إلى أن جوهر الموجود إنما يكمن في الحركة(8). إن أرسطو بحسب هيدجر هو أول فيلسوف يربط الوجود والحركة(9). وإن كان بقي في حدود ضبابية في هذا الربط، ولم يرتفع بهذه الحركية نحو مفهوم معتبر للزمان zeit، لكنه مع كل هذا يبقى هو أول من أرسى الحركة باعتبارها أفقا للبحث الأنطولوحي وباعتبارها كذلك ظاهرة أساسية للاعتبار النظري(10) .

1. Heidegger ,Aristote , Méthaphysique, De l'essence de la réalité de la force, trd: Bernard Stevens et Pol Vandevelde, Paris, Gallimard, 1991, p39
2. Heidegger Nietzsche vol2, trd par Pierre klosoowski , Gallimard 1971, p328
3. Heidegger ,Aristote , Méthaphysique , De l'essence de la réalité de la force, op ,cit ,p36
4. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, p56
5. راجع: هيدجر تخطي المتافيزيقا ضمن : كتابات أساسية ج2، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة مصر، الطبعة الأولى 2003م، ص188
6. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص 358
7. Heidegger Question 1 et 2 p482
ذكره محمد الشيخ المرجع نفسه، ص 358
8. بتصرف انظر: محمد الشيخ، مرجع السابق ص 360
9. Heidegger platon et Sophiste ,traduit de l'allmand par Jean François Courtine et David Pascal , Gallimard , 2001, p456
10. Heidegger interprétations phénoménologique d'Aristot , p49

يرى هيدجر أن أرسطو وهو يقوم بمهمته هذه إنما ربط الحركة بفهم يومي للموجود من حيث هو موجود مصنوع؛ لكن بترابط بين هذه الصنعة و الأليثيا aletheia، من حيث هي اللاتحجب. فالصنعة هنا إنما تعني الحضور أو الإحضار الذي هو من الأساس انكشاف بلا انحجاب(1).

إذا ما عدنا إلى الكتاب الذي خصصه هيدجر لمحاورة أفلاطون السفسطائي؛ فإننا نلفي أنه ابتدأ ببحث أنماط الكشف الخمسة في الباب الثاني من الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية عند أرسطو، وهي: الصنعة، والعلم، والحكمة العملية، والحكمة النظرية، والحدس(2).

وتحمل هذه العودة قناعة راسخة بأن أرسطو يفكك بشكل نقدي دقيق البنية الميتافيزيقية لفلسفة أفلاطون، إضافة إلى أن دلالة البنية المفهومية في الكشف عن الموجود عنده تختلف عن الدلالة ذاتها في فلسفة أفلاطون. ويتأكد ذلك في دلالة هذه المفاهيم خاصة مفهوم الصنعة (τέχνη- technē) الذي يعتقد هيدجر أن دلالته الأرسطية تبدو في اختلاف جوهري مع دلالته الأفلاطونية. فأرسطو يربط هذه الصنعة بالموجود الطبيعي على عكس أفلاطون الذي يربط هذه الدلالة بالإله الصانع المفارق(3).

لا يكتفي هيدجر والحال هذه بالوقوف على هذه التمايزات وإنما يتفطن إلى أن الدلالة في التعاطي مع الموجود تظهر بشكل أكثر تمايزا في العلاقة بين الرياضي والفيزيائي بين الفيلسوفين، خاصة مفهوم الفجوة khōrismos – χωρισμός فأرسطو يعمل على انتزاع الكليات من الموجودات الطبيعية في حين أن المثل الأفلاطونية εἶδος هي في حل من الموجود الطبيعي، ولذا فهي تغفل عن الحركة، وتجعل هذا الموجود متقوما من خلال المثل(4).

يعني هذا أن الدلالة الأرسطية في التعاطي مع هذا الموجود هي دلالة تحافظ على الوجود كحضور وتبقي على شيء ولو يسير من الدلالة التي كنا نلفيها عند أوائل الإغريق كما رأينا في المحور الأول من هذا البحث. وإن كان هيدجر مع ذلك يستدرك على أرسطو تضييقه لدلالة physis وحصرها في الموجود الطبيعي، في الوقت الذي كانت دالة عند أوائل الإغريق على الموجود في كليته (totality of being) .(5)

1. بتصرف انظر: محمد الشيخ مرجع السابق، ص 362
2. ملاحظة: ترجم لطفي السيد المفهوم الأرسطي **τέχνη** بالفن. انظر: لطفي السيد ترجمة كتاب أرسطو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1924م، ص119. ويبدو لنا أن الأنسب هو عبارة الصنعة التي تدل على انتزاع الموجود من التحجب وإحضاره لعين الحضور، كما أن هذا المفهوم مرتبط بالمعنى المادي للموجود الطبيعي الفيزيقي وهو عين مقصود أرسطو، وعين كذلك النكوص الذي أصاب الفلسفة الأرسطية في تعاطيها مع الفيزيس، أي النظر في موجود مخصوص، وليس مجمل الموجود. لاريب كذلك أن الصنعة والصناعة تبدو الأقرب إلى مراس الفلسفة الإسلامية، بحيث نجدها ذائعة عند الفارابي وابن سينا في أي ما موضع من أعمالهما
3. Look: Heidegger, Plato's sophist, td by: Richard Rojcewicz and André schuwer, Indiana university press, 1997, p 28-33
4. ibid p70
5. Heidegger, Early Greek thinking, op, cit, p15

خاتمة:

لا يمكن الحكم على عودة هيدجر إلى الإغريق ضمن أي شكل من أشكال العودة المدرسية، التي ترتبط غالبا بنمط محدد من الدراسة التاريخية والفيلولوجية. بل إن هذه العودة هي عودة أنطولوجية. وقد يجد نقاد هيدجر فيها نوعا من التَّقَوُّل التأثيلي البعيد، كما وجدوا فيها إخلالا بشروط البحث التاريخي والفيلولوجي المتعارف عليها في الجامعات وبين المختصين. لكن مع ذلك يمكن الاستناد إلى أنها تفتح من الآفاق الفلسفية ما يغيب عن أصحاب هذه الدراسات، فهي تجعل بدءَ الإغريق الأول بدءا أنطولوجيا كما تجعل من عباراتهم الأساسية نقطة انطلاق فلسفي، يتوجب علينا أن نعود إليها لكي نحقق استئنافا جديدا لسؤلنا الرئيس "سؤال الوجود".

رغم أن هيدجر يقر بأن الإغريق أنفسهم قد خبروا الوجود حدسا لا تمثلا، فإنه مع ذلك يبدو على قناعة بأن هذه التجربة لم تلبث أن فقدت بَدَهِيَّتَهَا واستمرارها مع أفلاطون، وبدرجة أقل مع تلميذه أرسطو. فالتحول كان عميقا بين الأليثيا Aletheia، والفيزس Physis، كما خبرهما بارمنيدس وهيرقليطس، وبين الفُهُوم التي اجترحها أفلاطون وأرسطو لهاتين العبارتين. فدلالة الانتقال من الانكشاف والاتحجب، والانَعطاء المباشر للموجود دون تحكم قيمي أو تقني، تبدو في اختلاف جذري مع الدلالة التي كساها أفلاطون لهذه العبارات من خلال سطوة المثل. حيث غدت الأليثيا Aletheia، دالة على الحقيقة، وتحولت هذه الأخيرة إلى معيار معرفي-إمبريقي مرتبط بصدق القضايا، ومطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان!

يعني هذا أن اختزالا تحكميا قد فرض على الموجود الذي غدا هو نفسه دالا على قطاع خاص من قطاعات الموجود، فالطبيعة Physis، لم تعد شمولية وحاوية الموجود في كليته؛ وإنما أصبحت متعلقة بموجودات بعينها، ولم يسلم أرسطو من هذا التصور، رغم أنه قد أبقى على شيء من اللاتحجب كخاصية أساسية للأليثيا Aletheia. وهو ما دفعنا إلى اعتباره حليف هيدجر في مجاوزة الميتافيزيقا الأفلاطونية.

يمكن القول إن هيدجر يرى بأن هذا النسيان الذي ابتدأ مع أفلاطون استمر مخيما على الفكر الغربي وبلغ ذروته مع إرادة القوة النيتشوية. فما كان يقوله أفلاطون بشكل ضمني ومستتر غدا منشورا ومعلنا مع نيتشه. وإن كان هيدجر يصر على أن نيتشه بإعلانه موت الإله، إنما كان يتدثر بثوب المتحدث الرسمي باسم الثقافة الغربية المسيحية. فقد كان يردد كلاما قيل ويقال منذ أزيد من عشرين قرنا، لكن نيتشه قاله بلغة عنيفة، وصيغة حاسمة.

لقد لمع إذًا برق الوجود على لسان فلاسفة البدء، لكنه ما لبث أن غدا برقا خُلَّبًا، توارت ومضاته خلف حجب الموجود، واستحال إلى النسيان والانحجاب...فهل أثقل النسيان على الإنسان ؟ أم هل من استكمال للمسير نحو البدء؟

بيبلوغرافيا المصادر والمراجع:

- بالعربية

- مارتن هايدغر الأسئلة الأساسية للفلسفة، ترجمة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2018م.
- مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية ترجمة مينة جلال مجلة مدارات 2001م.
- مارتن هيدجر : نداء الحقيقة مقالات حول الحقيقة دراسة وترجمة د . عبد الغفار مكاوي ، مؤسسة هنداوي 2017م.
- مارتن هيدجر تخطي المتافيزيقا ضمن : كتابات أساسية ج2، ترجمة إسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة مصر، الطبعة الأولى 2003م.
- أفلاطون الأعمال الكاملة الجزء الأول ، ترجمة شوقي داود تمراز الأهلية للنشر والتوزيع بيروت لبنان 1994م.
- أرسطو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1924م.
- نيتشه غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2010
- جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998م.
- غادمير طرق هيدجر، ترجمة د .حسن ناظم - علي حاكم دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت لبنان الطبعة الأولى 2007م.
- محمد الشيخ نقد الحداثة في فكر هايدغر الشبكة العربية للأبحاث والنشر الطبعة الأولى 2008م.
- صفاء عبد السلام الوجود الحقيقي عند مارتن هايدغر منشأة المعارف الطبعة الأولى 2000.
- فرانسواز داستور مجلة تبين العدد 16/3 خريف 2015م.
- غي باسيت هايدغير والعودة إلى الإغريق ضمن : قريبا من هايدغير، دار توبقال للنشر ، الدار البضاء المغرب، الطبعه الأولى 2018.

باللغات الأجنبية

- M .Heidegger, Early Greek thinking, Translated by: David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, HarperSanFrancisco, 1984.
- M .Heidegger, Plato's sophist, td by: Richard Rojcewicz and André schuwer, Indiana university press, 1997.
- M .Heidegger, “Letter to Blochmann” (December 19, 1932), as quoted by Dennis J. Schmidt in On Germans and Other Greeks: Tragedy and Ethical Life (Bloom-ington: Indiana University Press, 2001)
- M .Heidegger , Parménide traduit de l'allemand et annoté par Thomas Piel , Gallimard 2011.
- M .Heidegger , Le commencement de la philosophie occidenrale interprétation d'Anaximandre et de Parménide traduit de l'allemand par Guillaume Badoual , Gallimard 2017 .
- M .Heidegger interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote , traduit de l'allemand par Daniel Pani et Philippe Arjakovsky , Gallimard 2016 .
- M .Heidegger ,Aristote , Méthaphysique , De l'essence de la réalité de la force , Trad . Bernard Stevens et Pol Vandevelde , Paris , Gallimard , 1991.
- M .Heidegger , de l'essence de la vérité approche de l'allégorie du caverne et du théétète de Platon traduit de l'allemand par Alain boutot , Gallimard 2001 .
- M .Heidegger platon et Sophiste ,traduit de l'allmand par Jean François Courtine et David Pascal , Gallimard , 2001.
- M .Heidegger approche de Hölderlin trd de l'allmande par henry corbin Gallimard 1973.
- M .Heidegger , Introduction à la métaphysique , Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Khan , Paris , Gallimard , 1967.
- M .Heidegger Être et temps trd par François Vesin, Gallimard, 1986.
- Heidegger Nietzsche vol2, trd par Pierre klosoowski , Gallimard 1971.

_____

- Stanley Heidegger and Plato, toword dialogue, Edited by:Catalin Partenie and Tom Rockmore, Northwestern University Press, 2005.
- Drew A. Hyland and John Pan Teleimon M. Anoussakis: Heidegger and the Greeks Interpretive Essays ,Indiana university press, 2006.
- Eryck de Eubercy Dominique Le Buhan douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger, éditions aubier montagne 1983.
- Jacob Rogozinski Préambule: Heidegger et le mythe du retour aux Grecs in : Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, open edition journals 2014.
- Gilles Deleuze et Félix Guattari, les Éditions de Minuit, Paris, 1991
- Greisch , Bulletin de philosophie : La Gesamtausgabe de Heidegger, 1988-1994.
- Alain de Boutot, Heidegger et Platon , Le problème du nihilisme , Paris , P.U.F , 198
- Franz Brentano , Aristote Les Diverses Acceptations de l'Etre, traduit de l'allemand par P. David , Vrin, 1992.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

العدد: 05



في أسس السّيادة لدى جـــون بودان ومآلاتها

محمد كـــــــراي العويشاوي

الملخص:

رغم التّغيّرات المهمّة التي لحقت فكرة السّيادة منذ تشكّلها في القرن السّادس عشر مع منظّرها الأوّل جون بودان، لم يتوقّف الجدل الذي صاحبها إلى اليوم. إنّه جدل يتعلّق بالبنية الدّاخليّة لهذا المفهوم الذي بقي متأرجحا بين أن يكون مشرّعا للسّلطة الحديثة ذات الأساس القانوني الضّامنة للحقوق وبين اعتباره سندا مهدّدا لحقوق المواطنة. لا يهدف هذا المقال إلى الوقوف عند نهاية السّيادة مثلما أعلنت عن ذلك عديد المقاربات المعاصرة، ولا إلى تبنّي موقفا مناقضا يؤكّد استمرارها في أشكال جديدة، وإنّما يسعى إلى الكشف عن أسسها الأولى المحدّدة لبنيتها الدّاخليّة كما صاغها جون بودان وأحكم وجهتها اللّاحقة حتى وإنّ لحقت هذا المفهوم تغيّرات مهمّة طوال تاريخ الفكر السّياسي اللاحق.

Summary:

Despite the significant changes that the concept of sovereignty has undergone since its formation in the sixteenth century with its first theorist, Jean Bodin, the controversy surrounding it has persisted to this day. This controversy concerns the internal structure of this concept, which has remained oscillating between serving as a foundation for modern authority with a legal basis guaranteeing rights and being regarded as a threat to citizenship rights. This article does not aim to determine the end of sovereignty, as many contemporary approaches have declared, nor to adopt the opposing view affirming its continuation in new forms. Rather, it seeks to uncover its original foundations, which define its internal structure as formulated by Jean Bodin and shaped its later trajectory; even though this concept has undergone significant changes throughout the history of .subsequent political thought

الكلمات المفاتيح :

السّيادة، المواطنة، السّلطة، الحكم، الحق، القانون، المشروعيّة...

يبدو أنّ ما أُصطلح عليه بأزمة السّيادة أو "نهايتها" بنهاية "الدّولة الوطنيّة" ودخولنا عصر "ما بعد الدّولة الوطنيّة"، لم يفض إلى نهاية الجدل حولها. ذلك أنّ السّيادة، التي رافقت نشأة الدّولة الحديثة واكتساحها الفضاء السّياسي، لا تمثّل مجرّد حقبة من التّاريخ الحديث طوتها التّغيّرات الكبرى التي أحدثتها العولمة، وغيّرت بها تغييرا جذريّا بنية الدّولة الحديثة ومفهوم الحكم وبالأخص مفهوم القرار السّياسيّ وإنّما هي صفة ملازمة للسّياسيّ في تعيّنه العملي. لم يلغ استمرار الجدل حول نهاية السّيادة(1) أو تحوّلها إلى أشكال ما بعد حديثة(2) من اعتبارها صفة الدّولة الحديثة المحدّدة لهويّتها والدّالة على استقلاليّتها، ومنها يستمدّ شكل الحكم مشروعيّته بقطع النّظر عن تعدّد أشكال هذه المشروعيّة.

لنقل أنّ نظريّة السّيادة قد اقترنت، منذ تشكّلها تاريخيّا، بضرب من المفارقة لم تفارقها إلى الآن. فهي تمثّل، من جهة، حلّا لمعضلة الوجود السّياسيّ الحديث، الموسوم بالصّراع الدّمويّ، ما جعلها سندا للمشّروعيّة الحديثة؛ ولكنّها من جهة أخرى، مثّلت سندا، بحكم منطق الاستقلاليّة الذي يحكمها، إلى ضرب من تضخّم السّلطة قد يفضي إلى ضرب من التّعسّف يصل حدّ الطّغيان، بحيث بدت أكبر تهديد لأهمّ قيمة في العصور الحديثة. وهي الحرّية. من منظور الفكر السّياسيّ، فإنّ شرعيّة الحكم، أيّما كانت السّلطة، إنّما تتوقّف على ما ينتج عمليا عن الجدليّة القائمة بين السّيادة والمواطنة.

لقد تمّ اختراع أسطورة السّيادة في العصور الحديثة لاستبعاد اللّه من دائرة السّياسة وإضفاء بعد دنيويّ على سبل تسيير شؤون البشر، دون اللّجوء إلى العنف. لكنّ هذا الاختراع لم ينجح إلّا بصورة مؤقّتة في حلّ معضلة المشّروعيّة. إنّ اختصار المشّروعيّة في السّيادة؛ إنّما هو سبيل لاستبعاد كلّ عناصر العنف والقتل ومصادره الدّينيّة والدّنيويّة التي ترافق وجود الجماعة غير المنظّم وتأمين وجود ممكن للبشر. غير أنّ تأكيد أنّ مقولة الحرّية، في فجر الحداثة، هي الأفق الشّرعيّ للسّياسة الحديثة أبقى مبدأ السّيادة متأرجحا بين حماية وجود المجموعة عبر خلق سلطة واحدة ومطلقة، وبين حماية حقوق الأفراد خوف تحوّلها إلى سند لطغيان جديد.

سيستمرّ هذا التّأرجح ملازما لهذا المبدأ قد يحوّله إلى معضلة ملازمة له سواء في تشكّل وتطوّر مفهوم السّيادة وتكريسه أفقا للسّياسة الحديثة أو في تأزّمه وانكساره في وجه طغيان مطلب الحقوق في اللّحظة المعاصرة. يمكن صياغة هذه المعضلة على النّحو التّالي: كيف يمكن بناء سيادة الدّولة وترسيخها دون الإخلال بحقوق المواطنة؟

ومع ذلك، تبقى السّيادة هي الفكرة الأقرب إلى حلّ معضلة الوجود السّياسي في العصور الحديثة. وهي كذلك الأكثر ملائمة للنّظام الدّيمقراطي بما يدفع نحو التّساؤل: هل مازالت فكرة السّيادة تحظى بالقبول والتبرير الكافيين أساسا للدّولة الحديثة أم أنّها أصبحت من قبيل التّقليد الذي انقضى زمنه وانفضّت ورهاناته(3) خاصّة بعد ظهور التصوّرات التي أعلنت نهاية الدّولة الأمّة؟ هل حقّقت فعلا السّيادة استقلاليّة الإنسان الحديث الذي يرنو إلى وضع من الحرّية لم يكن ممكنا دون إعلان سيادة الشّعب أم أنّها كانت بمثابة أسطورة مؤسّسة للدّولة الحديثة وضامنة لشكل جديد من السّلطة؟ تلك أسئلة أساسيّة لا تلغي مشروعيّة الجدل حول السّيادة(4) ضمن أفق النّظام الدّيمقراطي بل إنّها تجذّره باستمرار.

1: Jürgen Habermas, Après l'État-nation, Une nouvelle constellation politique, Traduit de l'allemand par Renier Rochliz, Fayard ***2000***

2 : من البحوث الرّائدة التي تُنكر القول بنهاية السّيادة وإنّما تحوّلها في أشكال مستجدّة يمكن أن نذكر عملين أساسيين:

Michael Hardt et Antonio Negri, Empire, Paris, Éd. Exils, 2000.
John Agnew, Globalization and Sovereignty, New York, Rowman and Littelfield, 2009.

3 : يقول في هذا السّياق: ""إنّ قرننا هذا الذي يشرف على نهايته إنّما هو قرن نهاية السّيادة، ففي هذا القرن تدرك السّيادة نهايتها لأنّها تكتمل خلاله"، أنظر:

Gérard Mairet, Le principe de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne, Gallimard, 1997, p. 162.

إن اقتران السّيادة بالحريّة، ضمن فكرة الدّولة الحديثة، ليس له ما يبرّره لأنّ السّيادة، كيفما كانت، لم تتشكّل تاريخيّا بعيدا عن الصّراع الدّمويّ الذي أشاعته الحروب الدّينيّة التي اجتاحت أوروبّا فجر العصور الحديثة والصّراع مع قوى "النّظام القديم" وفق توصيف ما بعد الثّورة الفرنسيّة. ذلك ما دفع إلى تساؤل لم يكن ليطرح ضمن الفضاء التّقليدي: هل للبشر قدرة على التّعايش سياسيّا؟ هل يمكن للسّيادة أن توفّر حلاّ أخلاقيّا لتعايش البشر؟ ذلك سؤال لم يطرحه القدماء لأنّهم يسلّمون على غرار القول الأرسطيّ أنّ الوجود السّياسيّ هو وجود طبيعيّ تضمنه طبيعة الإنسان بما هو "حيوان سياسيّ"(5) .

وبقطع النّظر عن الجدل القائم حول نظريّة السّيادة، فإنّ من المهمّ الوقوف عند تشكّل المفهوم تاريخيّا ضمن سياقه الفلسفيّ السّياسيّ مع جون بودان (Jean Bodin) بوصفه أوّل من قدّم صياغة نظريّة لما عُرف فيما بعد بأساس الدّولة الوطنيّة الحديثة؛ فضلا عن أنّ التّحويرات المتلاحقة التي لحقت هذا المفهوم إنّما وردت على أنّها تعديل مستمرّ لدلالته الواردة لدى جون بودان. ذلك ما يبرّر ضرورة استنطاق المفهوم اشتقاقيّا للوقوف فيما بعد عند دلالته التّاريخيّة.

"السّيادة"، مصدر الفعل ساد الذي يدلّ، في هذا السّياق، على الحكم والسّيطرة والهيمنة، باعتبار أن من ساد قومه هو الذي حكمهم، أو سيطر وهيمن عليهم؛ وعلى ذلك فإنّ السّيادة تحيل إلى المعاني التّالية: سلطة، غلبة، هيمنة، سيطرة، حرّية التّصرّف. تلتقي هذه المعاني في التّأكيد على ضرب من التّحكّم يحيل إلى سجلّ الحكم وبالتّالي السّجل السّياسي. بيد أن ما يجب الإشارة إليه هو أنّ لفظة "السّيادة" نادرة الاستعمال في المدوّنة الفكريّة العربيّة الكلاسيكيّة لارتباط اللّفظ بالسّياق القانونيّ والحقوقيّ الحديث. لذلك فإنّ اللّفظ لم يصبح متواترا إلاّ في النّصوص السّياسيّة المعاصرة. وبضرب من التّقارب، لم يصبح هذا اللّفظ متواتر الاستعمال في اللّغات الغربيّة إلاّ مع ظهور الفلسفة السّياسيّة الحديثة منذ القرن السّادس عشر، حيث اقترنت فكرة السّلطة السّياسية الحديثة بالأساس القانوني والحقوقي. تنحدر أغلب استعمالات هذا اللّفظ في اللّغات الأوروبيّة من الكلمة الفرنسيّة «Souveraineté» الّذي ينحدر بدوره من اللّفظ اللاّتينيّ Superanus ومن جذر Super الذي يعني "ما هو فوق" وهو يحيل إلى ما هو أعلى رتبة وقيمة بالطّبيعة. غير أنّهذا اللّفظ قد تحرّر تدريجيّا من الدّلالة اللاّتينيّة التي تقترن بالشّخص وتقال على "السّيد" في معناه الإقطاعي لكي يحيل إلى هيئة الدّولة كما سيحدّدها المعنى السّياسيّ الحديث.

ما يمكن استخلاصه هو أنّ لفظ "السّيادة" يرتبط بالسّياق التّاريخيّ الذي تشكّل ضمنه؛ وهو ما سنكشف عنه مع مؤسّسها جون بودان. غير أنّه لا بدّ من الإشارة إلى صعوبة أساسيّة في دراسة هذه المسألة من منظور فلسفة السّياسة. يميل التوجه الوضعي؛ الذي ساد الدّراسات القانونيّة والسياسيّة، وفي سياق تنكره إلى ريادة فلسفة السّياسة في هذا المجال ولاستناده إلى مسلمات ابستمولوجية خاصّة؛ إلى اعتبار أن السّيادة شكل من التّنظيم السّياسيّ مميّز للعصور الحديثة انبثق عن تطوّر الدّولة منذ نهاية العصور الوسطى وتطوّر التّنظيمات القانونيّة الملازمة للشّكل ما قبل الحديث للنّظم السّياسيّة(6). وفي سياق هذا التّنكّر لريادة فلسفة السّياسة مع مؤسّسيها الأوائل، ولاسيما منهم جون بودان (Jean Bodin) وتوماس هوبس (Thomas Hobbes)، لا ينظر إلى النّظريات السّياسيّة الحديثة التي صاغت المفهوم وحدّدت دلالته وأرضيته سوى تصويبات طفيفة لا معنى لها إلا في سياق تنضيدها ضمن منظور قانوني انتقائيّ.

---

4. لتلمّس إشكالات علاقة السّيادة بالنّظام الدّيمقراطي أنظر تباعا:

Philippe GERARD, «Entre puissance et autonomie : la souveraineté», C@hiers du CRHiDI. Histoire, droit, institutions, société [En ligne], Vol. 7 – 1997, 99-113.

Norbert Campagna, La souveraineté, De ses limites et de ses juges, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

5. Aristote, Les Politiques, I, 1252 a2 – 2,

6. من البحوث التي ترى أنّ السّيادة انبثقت بصورة وئيدة في نهاية العصور الوسطى المتأخّرة مقالة: **Albert Rigaudière, l'invention de la souveraineté, in, Pouvoirs, n° 67, 1993.**

تقوم هذه الانتقائيّة على تأويل النّصوص الفلسفيّة المؤسّسة للسّيادة تأويلا وضعيّا بحيث تبدو هذه النظريّات بمثابة عمل قانوني لم يدرك، بفعل إرباك التّأثيرات الميتافيزيقيّة واللّاهوتيّة له، صفاءه العلميّ التّامّ. لذلك، ينظر إلى اتفاقات وستفاليا(7) (Westphalie) على أنّها اللّحظة التّاريخية التي مثّلت شرط إمكان تتويج مسار انبثاق السّيادة وترسيخها عبر منظومة قانونيّة علمانيّة أسّست إلى مشروعيّة الدّولة الحديثة. انبثقت، عن هذه الوجهة غير الفلسفيّة، دلالة قانونيّة أو دستوريّة للسّيادة، تطرح على أنّها حقيقة علميّة تمّت تنقيتها من لواحقها الإيديولوجيّة ذات الأصول الميتافيزيقيّة واللّاهوتية والدّينيّة. ذلك ما تذهب إليه مثلا التّحديدات الدّلاليّة للسّيادة في الموسوعتين الفرنسيّة والإنكليزية.

وإذا التفتنا إلى المساهمة الأساسيّة لجون بودان من المنظور المعياريّ الذي سيطر في اللّحظة الرّاهنة على الدّراسات الخاصّة بنظريّة السّيادة، فإنّ التّوجّه السّائد اليوم هو ما يعرف بالنّموذج الوستفاليّ. إنّه نموذج الدّولة الوطنيّة الذي انبثق عن صلح وستفاليا سنة 1648 والذي بموجبه وضعت الحروب الدّينيّة أوزارها واقترنت هذه اللّحظة التّاريخيّة بتشكّل سيادة الدّولة-الأمّة. وهي سيادة تامّة. لكنّها غير مطلقة، تتوزّع على مؤسّسات الدّولة الحديثة. ومقارنة بالنّموذج الوستفالي، تبدو مساهمة بودان "بدائيّة" خطّت الملامح الأولى لنظريّة السّيادة التي ما انفكّت تتوسّع وتتجدّد إلى درجة أنّ التّصوّر المعاصر للسّيادة يكاد يكون مناقضا لها. ومع أنّها توسم بأنّها نظريّة إطلاقيّة لم تعد تستوعب، في بنيتها، التّطوّرات التي لحقت المسألة الحقوقيّة؛ فإنّها بقيت المرجع التّاريخيّ الذي أرسى الأسس الأولى للسّلطة الحديثة بما هي سلطة تامّة. ذلك ما يجعل منها منطلقا لفهم بنية الدّولة الحديثة كما تشكّلت في الغرب.

يعود الفضل،تاريخيّا، في صياغة مبدأ السّيادة واعتبارها أساس الحكم الحديث، إلى المفكّر السّياسيّ ورجل القانون الفرنسيّ جون بودان (Jean Bodin) الذي أودع في كتابه الجمهوريّة(8) أهمّ نظريّاته في الحكم التي سبق وأن هيّأها في أعمال سابقة(9) . غير أن هذا الكشف، الذي تعود الرّيادة فيه إلى بودان، لم يكن ممكنا دون مساهمة أكثر كتّاب السّياسة ومفكّريها مقتا وأعني بذلك مكيافيلّي. وإن صحّ أن بودان هو أوّل مفكّر في العصور الحديثة جعل من السّياسة شأنا إنسانيّا، من جهة أسسها وغاياتها، فإنّ هذا السّبق يعود بدوره إلى السّكرتير الفلورنسي إذ أنّه من هيّأ الأرضية الفكريّة لبناء فكرة السّيادة،وإن كان لم يستعمل المفهوم ولم ينحت دلالته(10)

قد يصحّ حقّا القول إنّ مكيافيلّي هو الذي مهّد لظهور السّيادة مبدأ للسّياسة الحديثة بتدشينه أهمّ أساس من أسسها والذي كلّفه كلّ السّباب والشّتائم التي لقيها(11) وكانت على الأغلب مصدر صفة "المكيافيليّة" ذات السّمعة المشينة، ألا وهي التّأكيد على استقلاليّة السّياسة عن الأخلاق وكلّ ما يرتبط بها من مبادئ دينيّة وميتافيزيقيّة وروحانيّة. تعني هذه الاستقلاليّة ارتداد كلّ صنوف التّشريع والتّبرير، ذات الأصل الأخلاقيّ والدّينيّ، إلى مرتبة الايدولوجيا التي تعيق تمثّل الأمير شروط الاستيلاء على السّلطة والحفاظ عليها. سياسيّا، ليس للأخلاق والدّين من قيمة سوى أنّها أدوات يمكن للأمير استعمالها تعزيزا لسلطته، وهي سلطة جديدة بدت مدركة لشروط انعتاقها من ربقة الماضي وكاشفة مع مكيافيلّي حقيقة؛ هي في الأصل على غاية من البداهة. ألا وهي أنّ السّياسة شأن بشريّ لا غاية لها سوى التّصرّف في الشأن الإنسانيّ في عنفه وتقلّبه.... مع مكيافيلّي، وهو المبدأ الذي سيتبنّاه بودان، سنكتشف الطّابع الدّنيويّ للسّياسة التي تكفّ من هنا فصاعدا عن أن تكون ممارسة مقدّسة تستمد ممّا هو متعال مبدئها وغايتها. سيتّخذ هذا المبدأ معنى تحرّر السّياسة من كلّ وصاية دينيّة.

7."اتّفاقات وستفاليا" هو صلح أبرمته جملة الأطراف السّياسيّة سنة 1648 بموجبه وضعت حدّا للحروب الدّينيّة بين الكاثوليك والبروتستانت التي سادت أوروبّا قبل القرن السّابع عشر. جدير بالتّذكير أنّ هذه الاتفاقات قد وضعت الحجر الأساس لظهور الدّولة الوطنيّة أو ما يُعرف في السّياق الغربي: الدّولة-الأمّة.

8 : العنوان الكامل للكتاب هو "الكتب السّتّة للجمهوريّة" Les six livres de la République ، نشره سنة 1576، ثم تتالى طبعه فيما بعد وتحوّل إلى مرجع أساسيّ في الفكر السّياسيّ الحديث. سنعتمد، في مختلف إحالاتنا لهذا المصدر، على طبعة معاصرة ومحيّنة هي التّالية:

Jean Bodin, Les six livres de la République. Édition Gérard Mairet. Paris, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 1993.

يكون ترتيب الإحالة على كتاب جون بودان آنف الذّكر على النّحو التّالي: يشير الرّقم الرّومانيّ إلى رقم الكتاب ويشير الرّقم العربيّ إلى رقم الفصل ويليه في الأخير رقم الصّفحة.

9. يعرف عن بودان بأنّه متعدّد الاهتمامات والاختصاصات حيث ألّف في عديد القضايا من السّياسة إلى الأنتروبولوجيا إلى التّاريخ وصولا إلى الكتابة في السّحر وكيفيّة التّصدّي له. لكن يبقى أهم ما كتبه قبل مؤلّفه الكتب السّت للجمهوريّة هو المنهج لتيسير معرفة التّاريخ Methodus ad facilem historiarum cognitionem سنة 1566.

10. Cf. Thierry Ménissier, Principauté et souveraineté chez Machiavel, in (sous la direction de Gian Mario Cazzaniga et Yves Charles Zarka), Penser la souveraineté : à l'époque moderne et contemporaine, Vrin, 2002, p. 30.

11. قد يكون السّبب الأوّليّ في هذه الشّتائم التي عبّرت عنها صفة المكيافيلّيّة هو أنّه بدأ يخلخل مصدر الشّرعيّة التّقليديّة ويسلبها كلّ درجة من درجات الطّاعة والقبول التي كانت تلقاها سابقا قبل تسرّب الشّكّ إلى مبادئ المسيحيّة فجر العصور الحديثة.

يتمثّل المبدأ الثّاني المكمّل للأوّل والذي يسند تفكير بودان في السّيادة، بما هي سلطة مستقلّة عن كلّ مبدأ خارجيّ، في اعتبار أنّ الغاية من السّياسة هي الحكم وأنّ كلّ الوسائل مشروعة، طالما أنّها تحفظ وجود السّلطة. إن كانت هذه القاعدة تعزّز من فكرة لؤم كلّ الصفات المكيافيلّية، فإنّ فضلها هو الكشف أنّ مدار السّياسة هو "الحقيقة الفعليّة للبشر"(12) . حقيقة طالما أكّدها الفصل الخامس عشر من كتاب الأمير. إنّ مقولة "الضّرورة" هي الأساس الذي سيستند إليه السّكرتير الفلورنسيّ للقطع مع فكرة أنّ مدار السّياسة هو الخير مع أفلاطون أو العدالة والفضيلة مع أرسطو أو التّقوى مع نظريّات الحق الإلهيّ التي سادت في العصور الوسطى المسيحيّة. إنّ مدار السّياسة هو الضّرورة. ولذلك فإنّ ما تقتضيه هو الانطلاق من واقع البشر للنّظر فيما تسمح به الضّرورة. ذلك ما سيحرّر السّياسة من النّظر "فيما يجب أن يكون" لكي يكون مجالها النّظر فيما تسمح به الضّرورة، أي "ما هو كائن". إنّ القطع مع الطّوبى السّياسيّة وتأكيد أنّ الممارسة الفعليّة والملموسة هي معيار الحكم النّاجع، هي التي تجعل من السّياسة فعلا تاريخيّا تحكمه ضرورات الواقع. ذلك ما يفضي إلى تغيّر جذريّ يبشر بالعلامات الأساسيّة للعصور الحديثة وهي تباعا: أنّ القانون ينبع من الضّرورة؛ وأنّ العدالة ليست إلهيّة بعد أن انسحب الله من العالم، وإنّما هي نتاج السّيادة؛ وأنّ السّيادة مشروطة بالقوّة وبطرق تجميعها وتعزيزها باستمرار. ولئن وجّه مكيافيلّي الحصيلة الأخيرة أساسا لبلورة مبدأ أساسيّ من مبادئ نظرية الدّولة الحديثة وهو "داعي المصلحة العليا"(13) ، فإنّ بودان قد نأى به عن هذه الوجهة ورسم سبيلا مغايرا تستند فيه السّياسة إلى معياري الحقّ والعدل.

قد يكون أهمّ ما استقاه بودان من المفكّر الفلورنسي، هو أنّ الممارسة السّياسيّة تشهد اندحار فكرة الكونيّة المسيحيّة التي مثّلت أفق اللّاهوت السّياسيّ التقليديّ للانفتاح على أفق خصوصيّة السياسيّ. إنّ تنزيل السّياسة إلى الأرض وغرسها في التّاريخ بمختلف تقلباته جعلها فعلا إنسانيّا محكوما بضرورات الواقع. من هنا فصاعدا ستكون "الأشياء الإنسانيّة"(14) هي مدار النظر والحساب السّياسيين.

سيستعيد بودان هذه المقدّمات الكبرى التي هيّأها مكيافيلّي للفكر السّياسي الحديث وسيستثمرها في بناء فكرة السّيادة أساسا للجمهوريّة الحديثة؛ دون أن يسقط في حبال المكيافيلّية(15). ذلك ما سيدفعه، منذ مقدّمة كتابه، إلى بيان خطوط التّمايز بينه وبين السّكرتير الفلورنسي مستعيدا في ثنايا هذا التّمايز الموقف المعروف بمعاداة مكيافيلّي ومناهضة المكيافيلّية ضمن تقليد فكري فرنسي واكبه بودان، صاغته صفة شهيرة، هي(16)« L'Antimachiavélisme » . بإسناده السّياسة إلى معيار الحقّ، يفنّد بودان بعض التّأويلات التي تعمل على جرّه نحو مكيافيلّيّة تعوزها الرّوح المسيحيّة الكافية.

يتجلّى هذا التّمايز عن المكيافيلّية بوضوح من خلال إسناد السّيادة إلى مبدأ الحق وليس إلى مبدأ الغلبة كما يبدو ذلك بوضوح في تعريفه الشّهير: " السّيادة هي حقّ حكم أسر عديدة وما هو مشترك بينهم عبر قوّة سياديّة"(17) . إنّ اعتبار الحقّ هو مرجع السّيادة إنّما يحرّرها من تبعات النّظريّات القانونيّة للعصور الوسيطة المتأخّرة التي تردّ الحكم إلى التّشريع الدّيني أو الإقطاعي القائم على حقّ التّصرّف لصاحب الأرض. إنّ المقصد

---

12. Machiavel, Le Prince, chap. 15, in Œuvres Complètes, Bibliothèques de la Pléiade, Paris, 1952, p. 335.

13. يعتبر فريدريش ماينكا أنّه لا يمكن تصنيف فكر بودان ضمن نظريّات "داعي المصلحة العليا" إلّا بصفة عرضيّة لأنّه يركّز على تحديد السّيادة من جهة أساسها القانونيّ، انظر نقاشا مستفيضا لهذه المسألة ضمن:
Diego Quaglioni, « Imperendi ratio », l'édition latine de la République (1586) et la raison d'Etat, in (sous la direction de Yves Chaeles Zarka), Jean Bodin, Nature, histoire, droitet politique, P.U.F ; Paris, 1996, p. 163-162.

14. تعبّر هذه الصّيغة، شائعة الاستعمال لدى مكيافيلي، عن توجّه واقعيّ لفكره. لمزيد التّوسّع في هذا التوجّه الواقعي الذي يسند فكر مكيافيلّي، يمكن العودة إلى عملنا الآتي: محمّد كرّاي العويشاوي، في تقاطعات علم السّياسة بين مكيافيلّي وهوبس، كلمة للنشر والتوزيع، 2017، ص، 35-70.

15. يختصر بودان هذه المعاداة بتأكيد أنّ فكر مكيافيلّي السّياسيّ الذي ضمّنه كتابه الأمير إنّما هو بمثابة "السّمّ اللّين" لأنه جعل من "الإلحاد (l'impiété) والجور (l'injustice) أساس الجمهوريّة واعتبر الدّين معاديا للدّولة" (Les six livres de la république, préface, p. 37-38.) بعبارة أخرى فإنّ ما يدينه بودان لدى مكيافيلّي هو أنّه ينسف، في ذات الحين، أساس الحقّ الطّبيعيّ ومرجع العدالة التي يرى أنّها تكمن في "اللّه وقوانين الطّبيعة".

16. يُعَدّ الكاتب ورجل القانون الفرنسيّ اينوسون جونتيي (Innocent Gentillet) هو المؤسّس لهذا التّوجّه الذي سيشيع فيما بعد لدى الأوساط الفكريّة في أوروبّا عامّة، عبر كتابه:
Innocent Gentillet, Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté- contre Nicolas Machiavel, Edition de 1576 avec commentaires et notes par C. Adward Rathé, Librairie Droz, Genève 1968.

17. Jean Bodin, Les six livres de la République, I, 1, p. 44.

الأساسيّ لبودان من هذا التّأسيس القانونيّ للسّيادة هو مقاومة كلّ النّزعات التي تفضي إلى تفتيت السّلطة أو تجزئتها وفق مصالح القوى المتناحرة داخل المجتمع والتي عبّرت عنها مختلف الحروب الدّينيّة التي مزّقت فرنسا في مقام أوّل وباقي ممالك أوروبّا. يقودنا تأكيد مقولة الحقّ، بوصفه أساس فكرة السّيادة، نحو الارتقاء بها إلى خاصيّة مجرّدة.فننتقل من نمط من الحكم ينبثق من كيانات متراتبة إلى نمط من الحكم الحديث يسير عموديّا من السّيادة بما هي مبدأ وينطبق على كلّ مكوّنات المجتمع،ويصهرها في وحدة متكاملة. على هذا النّحو،يطرح كتابه "الكتب السّتّة للجمهوريّة"، الذي ضمّنه خلاصة تفكيره في السّيادة، بديلا ليس من جمهوريّة أفلاطون فحسب، بل من كلّ نظريات الدّولة السّابقة عليه. إذ يصرّح صاحبه أنّ "الجمهوريّة لا تكون دون سيادة". وهو قول يرفقه بتنبيه يعزّز فكرة الرّيادة في هذا المجال بالقول إنّ: "السّيادة هي القوّة المطلقة والأزليّة للجمهوريّة... وأعني بذلك أعظم قوّة للحكم. يجدر بنا أنّ نكوّن تعريفا للسّيادة لأنّه لم يوجد إلى الآن فقه قانون ولا فلسفة سياسيّة اضطلع بتعريفها مع أنّها النّقطة الأساسيّة والأكثر ضرورة لفهم مبحث الجمهوريّة"(18)

يقوم هذا التّنبيه مقام المسلّمة الإبستمولوجيّة المؤسِّسَة للمشروع الذي يقترحه في هذا الكتاب: تعريف الجمهوريّة وفق ماهيتها الحقيقيّة. وهو ما فشل فيه السّابقون وكأنّ كتاب الكتب السّتة للجمهوريّة تأسيس لما يجب أن تكون عليه الدّولة في العصور الحديثة. لكنّ التّأسيس، في هذا المقام، لا يكتفي بالبناء النّظريّ للمفهوم بل يسوّغ للفعل في الواقع؛ أي بناء دولة قويّة تتجه للمستقبل.وتقطع مع نظام الإقطاع(19) (وتضع حدّا للحروب الدّينيّة التي مزّقت الكيانات السّياسيّة. فالفعل في الواقع هو جزء من النّظر وامتداد له. يتّخذ معنى التّفكير في السّيادة إعادة بناء العالم وفق غايات إنسانية، حتى وإن كانت الفلسفة السّياسيّة عاجزة بذاتها عن تغيير العالم وإنّما هي تهيّئ لما يمكن أن يصبح به العالم آخر ويستجيب لآمال الإنسان. ذلك هو معنى السّياسة الدّنيويّة التي تجعل منها صنعا إنسانيّا خالصا من جهة منطلقاته وغاياته. يعلن هذا التّوجّه عن إرادة صريحة للحداثة السّياسيّة تقوم على الطّعن في أيّ أساس غير إنسانيّ للسّياسة الحديثة سواء كان هذا الأساس دينيّا لاهوتيّا أو طبيعيّا وتنزيلها بالتّالي ضمن التّاريخ. ومع ذلك يبقى مشكل أسس السّيادة لدى بودان مجال تأويلات عديدة ذهب بالبعض إلى اعتباره أنّه يستعيد تقليدا حقوقيّا يعود إلى العصور الوسطى المتأخّرة.

ومن منظور منهج البحث، الذي لم يوله بودان حيّزا واسعا في التّنظير، فإنّه يقوم على استبعاد التّوجّه الخبريّ الذي استقاه مكيافيلّي من قراءة حصريّة للتّاريخ والذي أفضى إلى تمثّل السّلطة وفقا للقوّة النّاجمة عن الغزو واستعاض عنها عبر تلمّس سبيل آخر، وإن كانت الحروب الدّينيّة والوقائع التّاريخيّة هي الخلفيّة الحاضرة في ذهنه باستمرار في سياق بلورته لمفهوم السّيادة. يقوم التّوجّه الذي اعتمده بودان على بناء مفهوم السّيادة، وبالتالي ماهيتها، وفقا لمعيار الحقّ دون أن يثبت وجود حقّ طبيعيّ تنبني عليه المشروعيّة كما هو الأمر لدى فلاسفة العقد الاجتماعيّ بداية من القرن اللاحق.
وهكذا، من مكيافيلّي إلى بودان ننتقل من نظريّة في الحكم مستخلصة من الواقع الإنسانيّ ومرتبطة بإرادة الأمير "الكفء" إلى نظريّة في الدّولة أو الجمهوريّة من جهة المفهوم. وكأنّ فكرة الجمهوريّة تتحلّل تدريجيّا من طابعها الشّخصيّ والفرديّ والخبريّ لكي تتّخذ طابعا مجرّدا تعبّر عنه الدّولة بما هي مؤسَّسة. بعبارة أخرى، فإنّ كلّ المشروع السّياسيّ الذي قدّمه كتاب "الكتب السّتّة للجمهوريّة"، إنّما هو يتمثّل في التّمييز بين سلطة تقترن بشخص الأمير وتقوم من أجله وسلطة سياديّة الجمهوريّة غايتها و"المصلحة العامّة" مقصدها. لقد سبق إليه أن وجّه نقدا لأرسطو لأنّه لم يتفطّن إلى التّمييز بين السّلطة والحكم، وهو حكم يصحّ بدوره على مكيافيلّي الذي يفكّر في السّلطة من منطق الغزو وحده.

18. Ibid, I, 8, p. 74.
19. Chevalier (Jean-Jacques), Les grandes œuvres politiques de machiavel à nos jours, 7ème édition, Armand Colin, Paris, 1962, p. 44.
20. Les six livres de la république, I, 2, p. 50.

إنّ ما يبرّر اعتبار أنّ السّيادة تختلف جذريّا عن السّلطة أو كلّ أنظمة الحكم غير الحديثة أو ما قبل الحديثة هو أنّها قائمة بذاتها ودائمة ومستمرّة في الزّمن وأنّ غايتها ليست الحكم بل الجمهوريّة. ذلك ما يبرّر العنوان الذي اختاره صاحبه.
يحظى هذا الطّابع التّأسيسيّ بالأولويّة في فكر صاحبه إذ يعتبر أنّ "السّيادة تعيّن ماهية الجمهوريّة" التي تندثر بغيابها فكرة السّياسة بحيث يكون الوجود البشري مفتّتا عندما يفتقد إلى العنصر الموحِّد. إنّها هي التي "تهب شعبا ما سلطته تحت سلطة سياديّة"(20).

يكشف هذا الطّابع الموحِّد الأهميّة التي تحظى بها السّيادة التي تهب مجموعة ما ماهيتها وتعيّنها شعبا وهي أهميّة يعبّر عنها بودان في مجاز مبدع مفادها أنّ السّفينة تكون حطاما إذا غابت عنها الصّارية الجامعة لأجزائها، وتشدّها إلى بعضها البعض وتحدّد وجهتها(21). ولمّا كانت السّيادة هي المبدأ الواهب للجمهوريّة ماهيتها ينجم عن ذلك منطقيّا - وذلك هو تعريفها - أن تكون "القوّة المطلقة والأزليّة للجمهوريّة... وأعني بذلك أعظم قوّة للحكم"(22). إنّ ما يميّز السّيادة هو أنّها السّلطة التّامة والمطلقة التي لا تنافسها أيّة سلطة أخرى وإلّا فقدت ماهيتها، بما هي سلطة. إنّ تفوّقها على أيّة سلطة أخرى هو شرط استمرارها. وهي الصّفة المميّزة والمكمّلة لخاصّيات السّيادة. ففي هذه الخصائص الأساسيّة تتحدّد حداثة السّلطة السّياسيّة وهي التي ستجعل منها السّلطة العليا التي لا يشاركها أحد في الحكم. بديهي أن يكون هذا التّعريف موجَّهًا ضدّ التّصوّرات السّياسيّة المسنودة إلى نظريّات الحقّ الإلهي التي تشرّع إلى سلطة روحيّة موازية للسّلطة السّياديّة. إن مبدأ نظريّة السّيادة هو التّشريع لسلطة واحدة تتفوّق على أيّة سلطة أخرى قد تنافسها. وهي لذلك "سلطة مطلقة". يهدف المقصد النّظريّ، الذي يحكم تفكير بودان، إلى الارتقاء إلى تعريف صوريّ ينقّي فكرة السّلطة من كلّ اللّواحق الدّينيّة والأخلاقيّة التي أثقلتها سابقا. وهو التّوجّه الذي مهّد له مكيافيلّي بتحرير السّياسة من الأخلاق. ومن منظور عمليّ، يهدف اهتمامه هذا، بما هو سياسيّ حنّكته التّجارب الطّويلة، إلى إنقاذ وحدة بلاده فرنسا من التّأثيرات المدمّرة للحروب الدّينيّة وتعزيز سلطة الملكيّة فيها.

ورغم المنزلة المركزيّة التي تحظى بها فكرة السّياسة بوصفها الأساس الذي انبنت عليه الدّولة الحديثة، ورغم الأهميّة الأساسيّة لبودان في وضع أسس هذه النّظريّة التي تعبّر، في العديد من وجوهها، عن معقوليّة الفكر السّياسيّ الحديث، فإنّ هذه النّظريّة لم تنفكّ تشهد، منذ ظهورها، اعتراضات عديدة من جهة بنيتها ومن جهة مآلاتها. لذلك قد يصحّ التّساؤل التّالي: هل يمكن أن نسم عمل بودان على أنّه مساهمة حقيقيّة في مشروع الحداثة السّياسيّة بما هي مشروع تحرير الإنسان؟
من المفارقات أنّ السّيادة، التي هي المبدأ الذي يشرّع لكلّ سلطة سياسيّة ووسيط يعبّر عن قدسيّة وجود شعب ما، وفق ما ذهب إليه بودان، هي في ذات الحين مدار جدل لا ينتهي وأحيانا مجال طعن فيها جراء اعتبارها سدّا تتكسّر على جداره كلّ نزعة حقوقيّة وكلّ مطالبة بالعدالة. ذلك ما جعل السّيادة، فيما بعد بودان، تُطرح دوما من جهة علاقتها بحقوق المواطنة. إنّه جدل متواصل بين تضخّم لمطالب حقوقيّة يفضي إلى إضعاف للسّيادة وبين تعزيز لها قد يفضي بها إلى حكم تعسّفي. في هذا السّياق تتنزّل أولى الاعتراضات على مشروع بودان السّياسيّ:إذ هو يسير بالسّلطة نحو توجّه معاد لأهمّ فتوحات الفكر الحديث وهي الحرّية.
إنّ تأكيده على أنّ السّيادة تكون، مطلقة أو لا تكون، هو الذي دفع إلى تصنيفه من أنصار الحكم المطلق. غير أنّه يعتبر أنّ صفة الإطلاقيّة لا تفضي، وفق تصوّره إلى الاستبداد، وإنّما تعني توحّد السّلطة السّياسيّة وعدم قابليتها للانقسام. كما أنّها سلطة تامّة لا يمكنها أن تقبل أيّ تحديد خارجيّ. تلك هي الخصائص التي يختزلها بالقول: "أنّ السّيادة غير محدودة لا من جهة القوّة ولا من جهة الوظيفة ولا من جهة الزّمن"(23) . إن تأكيد تمام السّيادة يتناغم، نظريّا، مع المنطق وفكرة النّظام التي يحبّذها بودان كثيرا. ومن منظور عمليّ، يقطع مع فكرة اقتسام السّلطة أو تفتيتها. لذلك يرفض اعتبار أنّ النّظام الدّيمقراطيّ أفضل ضمان للسّيادة لأنّه نظام يقوم على تفتيتها.

21. Ibid, I, 2, p. 50.
22. Ibid, I, 8, p. 74
23. Les six livres de la république ; I, 8, p. 75.

ومع أنّ كتاب "الجمهوريّة" يعجّ في مختلف فصوله بتبريرات شتّى لبيان ضرورة قيام سلطة سياديّة مطلقة، فإنّ ذلك لم يلغ النّقاش،الدّائر إلى اليوم، حول انتماء فكر بودان في السّيادة إلى تقاليد الحكم المطلق. يسود الموقف القائل بأنّ بودان هو مؤسّس النّظريّة السّياسيّة الإطلاقيّة التّقليد الانكليزي المتأثّر بالتّوجّه اللّيبراليّ(24) . في حين تميل عديد الدّراسات الفرنسيّة، سواء منها التي تنتمي إلى مجال الدّراسات الحقوقيّة والقانونيّة أو الدّراسات التي تنتمي إلى الفلسفة السّياسيّة، إلى التّخفيف من وطأة هذه النّزعة الإطلاقيّة وتقريبه من التوجّه الجمهوريّ(25) وأحيانا اللّيبراليّ(26) .

ومع ذلك، يجدر بنا أن نشير إلى أنّ بودان يميّز بوضوح بين الحكم العادل من الحكم التّعسّفي(27) وهو معيار يتمايز به ليس عن إرث المكيافيلّية فحسب؛ بل كذلك عن النّزعة الإمبراطورية الموروثة عن فكرة الحقّ الرّومانيّ.

في تبريره لهذا الاختيار النّظريّ: "السّيادة تكون مطلقة أو لا تكون" والذي يبدو أنّه فرضته الحروب الدّينيّة والأخطار المحدّقة بالكيانات السّياسيّة، يؤكّد بودان أنّ لا حدّ للسّيادة سوى "قوانين اللّه والطّبيعة"(28) . ويقصد بذلك أنّه إذا كانت السّيادة مطلقة فإنّ ذلك لا يعني أنّ حكم صاحب السّيادة تعسّفيّ أو مناقض لمعيار العدالة.يستند المدافعون عن بودان، في رفضهم فكرة أنّه منظّر الحكم المطلق والاستبدادي إلى المنزلة التي تحظى بها حدود السّيادة (29) ضمن كتاب "الجمهوريّة". ففيم تتمثّل هذه الحدود؟

تتوزّع هذه الحدود على مستويات متعدّدة؛ ففي مستوى أوّل ينقد بودان تصوّر مكيافيلّي لطبيعة السّلطة القائمة على القوّة والغلبة والغزو.ويؤكّد في مقابل ذلك، على أنّ المشروعيّة تستند إلى فكرة الحق. ذلك ما يؤكّده في تعريفه للسّيادة: "السّيادة هي حقّ حكم مجموعة عائلات وما هو مشترك بينهم عبر قوّة سياديّة". يكشف هذا التّعريف أنّ السّلطة لا تكون مشروعة إلّا إذا استندت إلى معيار الحق وتجلّت في القدرة على حكم المجموعة. وتتمثّل الخاصيّة الأساسيّة للسّيادة في تأكيد على أنّ صاحب السّيادة هو المخوّل بمفرده لوضع القوانين "وإبطال أخرى"؛ إذا كانت لا تتلاءم مع الوضع التّشريعيّ للمجموعة وهوما يعني أنّ السّيادة مسنودة إلى أساس قانونيّ.

في مستوى ثان؛ تتجلّى حدود السّيادة في معيارين: معيار لاهوتيّ ميتافيزيقيّ: "قوانين الله والطّبيعة" ومعيار قانونيّ حقوقيّ أخلاقيّ هو الإنصاف. تعني هذه الحدود أنّ صاحب السّيادة حرّ حرّيةّ مطلقة في تشريع القوانين لكن دون أن تكون هذه الحرّيّة باعثا على الاعتباطيّة والفوضى. بيد أنّ تأكيد أن "قوانين الله والطّبيعة" هي حدّ أساسيّ للسّيادة لا يعني أنّ هذه القوانين مستمدّة من الدّين وإلّا ارتدّت نظريّة بودان في السّياسة إلى نظريّات الحقّ الإلهيّ التي سادت في العصور الوسطى المتأخّرة وأفضت، في نهايتها، إلى الحروب الدّينيّة. ومع ذلك يطرح التّساؤل من جديد: أيّ معنى لهذا التّنصيص على ضرورة ارتباط صاحب السّيادة بقوانين "الله والطّبيعة"؟

يدلّ هذا التّوجّه على أنّ صاحب السّيادة محكوم بفكرة العدل بحيث أنّ مقولة "قوانين الله والطّبيعة" هي في النّهاية إطار أخلاقيّ يحدّد أفق التّشريع وهذا يعني أنّ بودان وإن أكّد الطّابع المدني للدّولة لم يتحرّر بعد من التّأثيرات الدّينيّة السّائدة في القرن السّادس عشر (30).

---

24. من الدّراسات الإنكليزية المعاصرة التي اهتمّت بمصادر الفكر الإطلاقيّ لدى بودان يمكن أن نشير إلى:
Julien H Franklin, Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory, Cambridge, 2009.
أنظر نقاشا مفصّلا لهذه الأطروحة من خلال:
Jean-Fabien Spitz, Bodin et la souveraineté, P. U. F, Paris, 1998.

25. من المقالات التي اعتبرت أنّ جمهوريّة بودان تأسّست نظريّا على تصوّر حديث لفكرة المواطن المناقضة لفكرة المواطن كما صاغها الفكر القديم ولاسيّما التّصوّر الأرسطيّ؛ انظر:
Georges Ferrière, Sujets et citoyens selon Bodin, in, Ganzin, Michel, éditeur. Sujet et citoyen. Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2004, p. 113-99.

26. يصنّف جون جاك شوفالييه في عمله الكبير: Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours بودان ضمن المفكرين الذين دافعوا عن الحكم المطلق مثله مثل سابقه مكيافيلّي ولاحقه هوبس. غير أنّه يعدّل هذا الموقف لاحقا ضمن أثره اللّاحق: تاريخ الفكر السّياسي بالقول: ""يظهر بودان وجها آخر يمكن أن يوصف باللّيبراليّ لأنّه يضع حدودا للسّيادة"، ص 291.

27. Les six livres de la république ; I, 8, p. 78-75

28. "هذه القوّة مطلقة وسياديّة، لأنّ لا شيء يمكن أن يحدّ سلطتها سوى مشيئة اللّه وقانون الطّبيعة"، انظر:
Les six livres de la république ; I, 8, p. 78.

29. ذلك هو المبرّر الأساسي الذي اعتمده سبيتز (J. F. Spitz) في نقده للحكم القائل بانتماء فكر بودان إلى تقاليد الحكم المطلق، انظر:
Jean-Fabien Spitz, Bodin et la souveraineté, op. cit. p. 30-11.

30. يبدو هذا التّأثّر جليّا في إسناد فكرة العدالة إلى خلفيّة دينيّة.

في مستوى ثالث من حدود السّيادة، يؤكّد بودان أنّ على صاحب السّيادة أن يحترم بعض تقاليد الدّولة وأعرافها. من ذلك، مثلا، قانون ساليك (La loi salique) (31) . وهو قانون يحرّم على المرأة، كيفما كانت ومهما كانت منزلتها، أن ترتقي إلى العرش. يهدف هذا التّحديد إلى تذكير صاحب السّيادة بضرورة وجود معايير تؤطّر حكمه وهو ما يحميه من الاعتباطيّة والفوضى والاستبداد. لكن تبقى هذه القوانين في النّهاية غير ملزمة لصاحب السّيادة وهو الوحيد المخوَّل للتّقرير في شأنها؛ كما يؤكّد في نفس السّياق على أنّ تسيير شؤون الجمهوريّة يقتضي أن يعيّن صاحب السّيادة قضاة وحكّاما لتنفيذ أوامر صاحب السّيادة. وفي سياق تأكيد حدود السّيادة، يحرّم بودان على صاحب السّيادة أن يعتدي على حق الملكيّة الذي يعتبره حقّا مقدّسا لا يمكن تغييره (32).

ولئن بدت حدود السّيادة كما صاغها بودان علامة دالّة لدى المدافعين على انتمائه إلى الفكر الجمهوريّ وتأكيد إسناد فكره السّياسي إلى خلفيّة قانونيّة تحرّره من الطابع التعسّفي المفترض فيه؛ يذهب القائلون بأنّه منظّر الفكر الإطلاقي إلى أنّ هذه الحدود ليست سوى اعتبارات أخلاقيّة وخطابيّة(33) لأنّها غير مؤَسَّسة قانونيّا؛ بما يعني أنّ تصوّره للسّيادة لم يتحرّر حقّا من شباك اللّاهوت وفكرة الحقّ ذات الخلفيّة الإقطاعيّة. ذلك هو حقّا لبّ النّقاش الفلسفيّ الذي يدور على تقويم نظريّة السّيادة لدى بودان.

هل توفّق بودان حقّا في إسناد نظريّته في السّيادة إلى أساس قانوني أم أنّها نظريّة لم تنجح في التّحرّر من القطع مع الأساس اللّاهوتيّ والإقطاعيّ للسّلطة التّقليديّة؟

حقّا يثير فكر بودان جملة من المفارقات تخصّ الأسس المحدّدة لنظريّة السّيادة. فهو فكر يُنظَر إليه على أنّه بقي تقليديّا لم يقطع مع أسس الفكر السّياسيّ التّقليديّ؛ ذلك هو الموقف الذي تذهب إليه الباحثة الفرنسيّة سيمون غويار فابر (Simone Goyard-Fabre). من هذه الأسس التّقليديّة اعتباره، في تعريفه للسّيادة، أنّ العائلة هي مصدر السّلطة بما يعني أنّه يستعيد أطروحة أرسطيّة تؤكّد على الأساس الطّبيعيّ للدّولة. ذلك ما ينتهي إليه بودان من خلال تشبيه صاحب السّيادة برئيس العائلة، وأنّه بمثابة "صورة الله في الأرض"(34). فضلا عن ذلك فإنّ هذا التوجّه الطّبيعانيّ للسّلطة يفضي إلى اعتبار أنّ نظام السّلطة هو امتداد للنظام الطّبيعيّ الذي يحكم بنية الكون، وهو صدى له. على هذا النّحو يستعيد بودان فكرة قديمة تعتبر أنّ الجمهوريّة هي بمثابة عالم صغير (microcosme) ضمن العالم الكبير (macrocosme). وبديهيّ أن ينجم عن هذا التصوّر استتباع أساسي: بما أنّ هناك نظاما يحكم العالم فإنّ الأمر يستدعي، وفقا للسّببيّة الأرسطيّة، وجود إرادة متعالية نظّمت هذا الكون هي الله. ذلك ما يجعل نظريّة السّيادة لدى بودان مسنودة في طيّاتها العميقة إلى مسلّمات تقليديّة تعود للفلسفة الأرسطيّة.

ومن جديد، تفاجئنا مفارقات فكر بودان الذي، وإن بدا مسنودا إلى خلفيّة فكريّة ما قبل حديثة، فإنّه ساهم مساهمة فعّالة في بناء الفلسفة السّياسيّة الحديثة. لقد ساهم، عبر نظريّة السّيادة، في وضع أسس الدّولة الحديثة، أي الدّولة المدنيّة التي تحرّرت من أسسها الدّينيّة واللّاهوتيّة. ويمكن اعتبار اتفاقات وستفاليا (Westphalie) سنة 1648 هي أوّل هدنة حقيقيّة وقانونيّة وضعت حدّا للحروب الدّينيّة وحوّرت كلّيا وضع الكنيسة داخل الدّولة. باختصار، مرّت الممالك الأوروبيّة من وضع كانت فيه الكنيسة صاحبة السّلطة أو منافسة للسّلطة الملكيّة إلى وضع أصبحت فيه الكنيسة خاضعة لقوانين الدّولة. وهو ما مثّل أساسا لما سيعرف بمسار العلمنة الذي اكتمل سياسيّا عبر اللّائكيّة.

---

31. Les six livres de la république ; I, 8, p. 87.

32 انظر النقد الشّديد الذي يوجّهه لأفلاطون جرّاء تأكيده على تحريم الملكيّة في جمهوريته:

Les six livres de la république ; I, II, p. 52.

33. Jean-Fabien Spitz, Bodin et la souveraineté, op. cit. p. 15-14.

34. تقول تلخيصا لهذا التّصوّر:"تستند نظريّة بودان في السّيادة، في ثناياه الأكثر عمقا، على نزعة طبيعيّة مستوحاة من أرسطو"، أنظر:
Guoyard-Fabre (Simone), La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes, op. cit. p. 218.

في الأخير كيف يمكن تقييم نظريّة السّيادة لدى بودان؟

هل يمكن أن نسمها بأنّها عمل عظيم ورد ضمن فكر دون أسس أم أنّه من الأفضل أن نذهب مع سيمون قوبار فابر إلى أنّه عمل جبّار لم تتجاوز فيه أسسه منظومة الفكر التقليدي(35)؟ وهو لذلك ليس مفكرا مؤسّسا للحداثة، وإنّما هو مفكر انتقاليّ بين لحظتين تاريخيّتين(36). هل يصح القول أنّ فكر بودان افتقد إلى فلسفة سياسية نسقيّة. وفشل في صياغتها، وإن حقّق قفزة عملاقة أهّلت اللّاحقين لبناء فلسفة سياسيّة للمستقبل(37)؟

تلك جملة من الأسئلة يفرضها تقييم موقع بودان ضمن الفكر السّياسيّ الحديث الذي قرن وجود الدّولة بالأساس القانونيّ. إنّ بودان يقطع مع فكرة الحقّ الرومانيّ وامتداداته في الفكر الوسيط الذي يقرن فكرة السّلطة بالغزو ويمهّد لقيام كيانات سياسيّة قائمة الذّات ومستقلّة. تكتمل هذه الصّورة عبر الرّبط بين الجمهورية والأساس الحقيقيّ مثلما يشير إليه تعريف السيادة. غير أنّ هذا التّجديد قد لا ينفصل لدى بعض الباحثين في فكره [بودان] عن انخراطه في اللّعبة السّياسيّة وانتصاره للنظام الملكي ودفاعه عن مصالح الطّبقة الأرستقراطيّة(38).

ولئن صحّ حقّا أن كلّ فكر مبدع يثير من الجدل أكثر ممّا تثيره الأجوبة التي يقدّمها فإنّ هذا الأمر قد يصحّ على بودان وإبداعه لنظريّة السّيادة. غير أنّها اعتراضات صيغت وفق روح اليوم والمكاسب السّياسيّة لما بعد العصور الحديثة بحيث لا تصلح لتقييم مساهمة بودان في بلورة فكرة السّيادة. بل أنّ هناك من يذهب إلى أنّها ضرب من إسقاط لتأويلات القرن التّاسع عشر الذي يرى أن السّيادة هي تتويج لمسار سابق اكتمل(39).
وإذا التفتنا إلى قدر التّاريخ وحكمه على نظريّة السّيادة؛ فإنّ ما يمكن أن ننتهي إليه بعد ظهور هذه النظريّة وأفولها من منظور معيّن هو الاستخلاص الآتي. لئن عُدّت هدنة وستفاليا تجسيدا لفكرة السّيادة لدى بودان بعد تعديلها، بحيث بدت ملائمة لمكوّنات الدّولة الحديثة، فإنّ ما يعرف بالنّموذج الوستفالي للسّيادة قد واجه طعنا مهمّا في القرن العشرين. إذ تُعزي إليه التّوجّهات التي قادت إلى الحربين العالميتين. لقد خلق هذا النموذج إطارا لعلاقات دولية تتّسم بالتّنافس ولذلك جرى التّفكير، بعد الحرب العالميّة الثّانية، في إعادة بناء العلاقات الدّوليّة على أساس التعاون وهو ما عملت على إرسائه الاتفاقية الدولية سنة 1945 حتى وإن لم تكن كافية لتحقيق سلم حقيقيّ. فضلا عن ذلك، فإن تطوّر منظومة حقوق الإنسان وتعزيز المطالبة باحترامها، ضمن مجتمع مدنيّ لا يلبث أن تتعزّز سلطته باستمرار، قد أضعف مسألة السيادة وبدأ بوضع مسألة الدولة الوطنية موضوع طعن. إذ بدت وكأنّها تهديد لهذه الحقوق. ذلك ما يُبقي نظريّة السّيادة، إن سلّمنا باستمرارها في أشكال جديدة، في توتّر دائم مع منظومة الحقوق المعاصرة.

35. GOYARD-FABRE, Simone, Philosophie politique. XVIe-XXe siècles (Modernité et humanisme), Paris ; PUF. 1987, p. 78.
36. Ibid, p. 84.
37. للنّظر في مكوّنات الفلسفة السّياسيّة الحديثة وأسسها يمكن العودة إلى الفصل الخامس من عملنا:
محمّد كرّاي العويشاوي، ليو شتراوس وأزمة الفكر السّياسي الحديث، المقدّمة، تونس 2024، ص. 157-196.
38. أنظر في هذا المجال تباعا غلى:
Simone-Goyard Fabre, Jean Bodin et le droit de la république, PUF, 1989, p. 10.
Chevalier (Jean-Jacques), Les grandes œuvres politiques de machiavel à nos jours, op. cit. p. 40.
39. Jean-Fabien Spitz, Bodin et la souveraineté, op. cit. p. 18.

المصادر:

- Jean Bodin, Les six livres de la République. Édition Gérard Mairet. Paris, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 1993.

مصادر أخرى:

- **Aristote**

1- Les Politiques, Traduction et Présentation par Pierre Pellegrin, GF Flammarion, 1993.
2- Ethique à Nicomaque, Traduction de J. Barthélemy Saint-Hilaire, Préface et notes d'Alfredo Gomez Muller, Livre de Poche, Paris, 1992.
Habermas, (Jürgen), Après l'État-nation, Une nouvelle constellation politique, Traduit de l'allemand par Renier Rochliz, Fayard, 2000.
Machiavel, Le Prince, chap. 15, in Œuvres Complètes, Bibliothèques de la Pléiade, Paris, 1952, p. 335.

- **المراجع:**

شوفالييه (جون جاك)، تاريخ الفكر السّياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 2014.
العويشاوي، (محمّد كرّاي)
1- في تقاطعات علم السّياسة بين مكيافيلّي وهوبس، كلمة للنشر والتوزيع، 2017.
2- ليو شتراوس وأزمة الفكر السّياسي الحديث، المقدّمة، تونس 2024، ص. 157-196.

Agnew, (John), Globalization and Sovereignty, New York, Rowman and Littelfield, 2009.
Chevalier (Jean-Jacques), Les grandes œuvres politiques de machiavel à nos jours, 7ème édition, Armand Colin, Paris, 1962.
Franklin, (Julien H), Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory, Cambridge, 2009.

- Gentillet, (Innocent), Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté- contre Nicolas Machiavel, Edition de 1576 avec commentaires et notes par C. Adward Rathé, Librairie Droz, Genève 1968.
- Hardt, (Michael) et Negri, (Antonio), Empire, Paris, Éd. Exils, 2000.
Mairet, (Gérard), Le principe de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne, Gallimard, 1997.

Goyard-Fabre (Simone),

1- Philosophie politique. XVIe-XXe siècles (Modernité et humanisme), Paris ; PUF. 1987.
2- Jean Bodin et le droit de la république, PUF, 1989.
3- La notion de souveraineté de Bodin à Hobbes, in Yves-Charles Zarka (DIR), Hobbes et son vocabulaire, Vrin, Paris, 1992.
Spitz, (Jean-Fabien), Bodin et la souveraineté, P. U. F, Paris, 1998.

المقالات:

د. منال وجدي علي، مفهوم السّيادة والسّلطة المطلقة في فلسفة جان بودان، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية العدد التاسع والثلاثون ج4.

Campagna, (Norbert), La souveraineté, De ses limites et de ses juges, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.
Ferrière, (Georges), Sujets et citoyens selon Bodin, in, Ganzin, Michel, éditeur. Sujet et citoyen. Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2004, p. 113-99.

GERARD, (Philippe), «Entre puissance et autonomie : la souveraineté», C@hiers du CRHiDI. Histoire, droit, institutions, société [En ligne], Vol. 113-99 ,1997 – 7.

Ménissier, (Thierry), Principauté et souveraineté chez Machiavel, in (sous la direction de Gian Mario Cazzaniga et Yves Charles Zarka), Penser la souveraineté : à l'époque moderne et contemporaine, Vrin, 2002.
Quaglioni, (Diego), « Imperendi ratio », l'édition latine de la République (1586) et la raison d'Etat, in (sous la direction de Yves Chaeles Zarka), Jean Bodin, Nature,

histoire, droit et politique, P.U.F ; Paris, 1996.
Rigaudière, (Albert), l'invention de la souveraineté, in, Pouvoirs, n° 1993 ,67.

Mohamed KarrayAouichaoui
Professeur de philosophie
Tél. +21697608904
TUNISIE

محمّد كرّاي العويشاوي
أستاذ الفلسفة
جامعة المنار
تونس

تصميم الصّورة والاستدامة البيئية:
نحو تصميم مسؤول



نهى شوريّـــــة

مصممة متحصلة على الشهادة الوطنية للدكتوراه في علوم وتكنولوجيات التصميم. أستاذة متعاقدة مع مدرسة العلوم وتكنولوجيات التصميم بالدندان.

المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية و الفكرية
بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث
قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي
العدد: 05

الملخص

يتناول هذا المقال دور الصّورة في إعادة تشكيل الوعي وتكوين استجابات مجتمعيّة مسؤولة في "عصر الانثروبوسين". حيث بات من الضروري اليوم استثمار هذه القوة الاقناعية لضرب ناقوس الخطر وتحذير الإنسان من تفاقم الأزمة المناخيّة والبيئيّة. ولدراسة ذلك قمنا بتحليل سيميائي لثلاثة حملات توعويّة عالميّة ومحليّة. وقد أثبت هذا المقال استنادا إلى الدراسة أنّ الصّورة تلعب "دورا انتقاليّا" في عصر التحولات. إذ تتحول من مجرد أداة للتمثيل إلى فاعل ثقافي واستراتيجي يؤثر بصفة مباشرة على وعي المتلقي وسلوكه. حيث تعمل هذه المقاربة على توجيه المجتمعات نحو مسارات جديدة وتسعى لبناء تصور جديد لمستقبل أكثر استدامة. وبناء على ذلك يطالب هذا المقال بضرورة دمج القضايا البيئيّة في ممارسات التصميم وذلك لإعداد المُصمم لأدوار جديدة ولتطوير لغة بصرية أكثر مسؤوليّة واستجابة.

الكلمات المفتاحية:

- عصر الأنثروبوسين
- تصميم الصّورة
- التصميم الانتقالي
- الصّورة الانتقاليّة

Resumé

Cet article aborde le rôle de l’image dans la transformation de la conscience et l'émergence d'engagements sociaux responsables dans l'Anthropocène. Il est devenu crucial d'utiliser l'image pour sensibiliser à l'aggravation de la crise climatique et environnementale. Dans cette optique, nous avons analysé sémiotiquement trois campagnes de sensibilisation à l'échelle locale et mondiale. Cet article démontre que l'image joue un rôle de transition dans une ère de transformations. L'image se métamorphose d'un simple outil de représentation à un acteur culturel et stratégique qui influe directement sur la conscience et le comportement du destinataire. Cette perspective conduit les sociétés vers de nouvelles voies et cherche à créer une nouvelle vision d'un avenir plus durable. En conséquence, cet article propose d'intégrer les questions environnementales dans les pratiques de design afin de préparer le designer à de nouveaux rôles, et de développer un langage visuel plus responsable et plus réceptif.

Mots-clés :

- Ère de l’Anthropocène
- design image
- design de transition
- image de transition

مقدمة:

في ظلّ التسارع البيئي والمناخي الذي يعيشه العالم اليوم، ظهرت قناعات علميّة جديدة تشير إلى وجود تأثيرات ملموسة للأنشطة البشريّة على النّظام البيولوجيّ وقد أدى ذلك إلى ظهور حقبة جيولوجيّة جديدة عرفت "بعصر الأنثروبوسين". وانطلاقا من هذه التحولات برزت الحاجة إلى "رؤية جديدة" لإعادة التوازن بين الإنسان والطبيعة. وذلك من خلال إعادة التفكير في أدوات التعبير التي من شأنها إيقاظ الوعي البشريّ والمناداة بضرورة التّغيير. في هذا السياق تساءلنا عن الدور الذي تلعبه الصّورة في هذا العصر، حيث بات من الضروري اليوم استغلال هذه القوة الإقناعيّة لبناء وعي بيئي يدعم التحول لمستقبل مستقرّ فكيف يمكن للصّورة أنّ تساهم في إعادة تشكيل الوعي وتكوين استجابات مجتمعيّة مسؤولة في عصر الأنثروبوسين؟

يهدف إذن هذا البحث لفهم الدور الذي تلعبه الصّورة في "عصر الأنثروبوسين". ويهدف لتحليل التحول الوظيفي للصّورة في ظل الأزمات البيئيّة. ونسبة لذلك نفترض أنّ الصّورة قادرة على التأثير على الادراك الجماعي وتوجيهه نحو مسارات جديدة. ونفترض أيضا أنّ بمقدور الصّورة إثارة ممارسات بيئية مسؤولة وبناء خطاب بصريّ نقدي. ولإثبات هذه الفرضيات اعتمدنا على تحليل سيميائي لثلاثة تصاميم لحملات توعويّة عالميّة ومحليّة وذلك لفهم كيفيّة تفاعل تصميم الصّورة مع القضايا البيئيّة.

وبناء على ذلك قسمنا المقال إلى ثلاثة أقسام: يحتوي القسم الأول على البعد النظريّ وذلك من خلال تقديم نظرة شاملة عن سياق الموضوع المتمثل في العصر الجيولوجيّ الجديد "عصر الأنثروبوسين" مبرزين بذلك ملامحه الأساسيّة والدور الذي تلعبه الصّورة في تفاقم إشكاليّة هذا العصر باعتبارها قوة اقناعيّة قادرة على توجيه رغبة المستهلك وهو ما ساهم في ظهور مفهوم "الاستهلاك المفرط" الذي يستنزف الموارد الطبيعيّة والطاقة وينتج عنه تلوث البيئة وخلق أنماط عيش جديدة وهو ما دعانا لإعادة التّفكير في وظيفة الصّورة وتوجيهها نحو مسارات تحسيسيّة وتوعويّة. وفي هذا السياق قدمنا التّصميم المستدام والتّصميم الانتقاليّ كإطار نظريّ لهذا البحث.

أمّا في الجزء الثاني من البحث فقد قمنا بتحليل سيميائي لثلاثة تصاميم لحملات توعويّة عالميّة ومحليّة معتمدين في ذلك على تقديم البعد التّواصليّ، التّمثيليّ والدّلاليّ مبرزين مدى تفاعل الجمهور في كلّ حملة. إلى جانب ذلك قمنا بمقارنة بين الحملات وذلك لمعرفة العوامل المساهمة في تشكيل الوعي. وعلى غرار ذلك كان الجزء الثالث الذي تحدثنا فيه عن تموقع جديد للصّورة في "عصر الأنثروبوسين" أين يتحول الخطاب البصريّ من التّمثيل إلى الفعل ومن التّحذير إلى الحراك الثوريّ وهو ما ينم عن وجود تحول أيضا في دور المصمم الذي يتحول من التّصميم إلى التّخطيط الاستراتيجيّ. وعليه تتجاوز الصّورة في "عصر الانثروبوسين" الأدوار التّقليدية لتلعب دور "الوسيط الانتقاليّ" وذلك لإعادة تشكيل الوعي وتغيير السلوك وبناء تصور جديد لمستقبل أكثر وعيا.

القسم الأول: من الأنثروبوسين إلى مسؤوليّة بصريّة جديدة

I. ملامح "عصر الأنثروبوسين"

2. "الأنثروبوسين": من وجهة نظر تاريخيّة وعلميّة "دخلت الأرض عصرًا جديدًا: الأنثروبوسين.

The Earth has entered a new epoch: the Anthropocene"
(Bonneuil & Fressoz, 2017)

في البداية سنحاول تقديم إطار زمنيّ نبين من خلاله التاريخ الجيولوجيّ للأرض بداية من لحظة تكوينها وصولا إلى تأثير الإنسان المعاصر. وذلك حتى نستطيع فهم الإطار الزمنيّ الذي نعيشه في الوقت الحالي وبالتالي نستطيع تكوين فكرة واضحة عما يدور حولنا.

يبدأ تاريخ الأرض الجيولوجيّ »بدهر الهاديان « Hadean Eon وهو يتميز بتكوين القشرة الأولى للأرض وبداية تكوين المحيطات. فلا نجد أي مظاهر للحياة في تلك الفترة. ثمّ تظهر في »دهر الأركي « Archean Eon أول أشكال الحياة "بكتيريا ذات خلية بسيطة" التي تتطور بمرور الوقت لتصبح خلية حقيقية "النواة" في » دهر البروتيروزويك « Proterozoic Eon وتتحول فيما بعد إلى كائنات متعددة الخلايا. أمّا »دهر الفانيروزويك « Phanerozoic Eon فينقسم إلى عدة عصور:

- **عصر حقب الحياة القديمة «Paleozoic Era» : ظهور الأسماك والزواحف.**
- **عصر الدهر الوسيط «Mesozoic Era» : يعرف بعصر الدينصورات وانقراضها.**
- **عصر حقب الحياة الحديثة «Cenozoic Era» : عرف بازدهار الثديات وتطور الإنسان.**
- **الفترة الرباعية «Quaternary Period» : شهدت هذه الفترة بداية الزراعة.**
- **عصر الهولوسين «Holocene Epoch» : وهو العصر الحالي الذي يتسمّ بازدهار الحضارات البشريّة مع تطور كبير على مستوى الزراعة، واستقرار نسبي في المناخيّ.**
- **عصر الأنثروبوسين «Anthropocene» : وهو عصر مقترح، عصر يشير لمدى تأثير الإنسان على الأرض. يتميز بتغيرات مناخيّة حادة، تلوث بيئيّ، إزالة الغابات، كثرة المدن والمصانع...**

ما يزال مصطلح "الأنثروبوسين" قيد الاقتراح، إذ لم يحظ إلى حدّ الآن بموافقة الأخصائيين في علم طبقات الجيولوجيّا. لكن احتمال عدم الاعتراف بهذا العصر الجيولوجيّ الجديد لا يلغي الاستخدام العلمي لهذا المصطلح. وذلك نسبة لوجود عدد كبير من المقالات العلميّة التي تتحدث عنه وعن العصر الجيولوجيّ الجديد الذي تعيشه الأرض حاليّا. (Anthropocène: les enjeux vitaux d'un débat scientifique | UNESCO, s. d.)

تأتي كلمة "الأنثروبوسين" من أصول يونانيّة، وتنقسم إلى جزئين: الجزء الأول "الأنثروبوس νθρωπος " والتي تعني "الإنسان" والجزء الثاني "سين καινός" والتي تعني "حديث". وعليه ندرك جيدا السبب الرئيسيّ لاقتراح هذا المصطلح لأول مرّة من قبل " كروتزن وستويرمر Crutzen & Stoermer" وذلك للدلالة على بلوغ عصر جديد من صنع الإنسان المعاصر.(Crutzen & Stoermer, 2000, p. 17) إذ يرى "كروتزن Crutzen" أنّ "الأنشطة البشريّة أصبحت قوى جيولوجيّة مؤثرة".(Crutzen, 2006) ويشير إلى أنّ بداية هذا العصر يتزامن مع بداية التصنيع والمحركات البخاريّة حوالي أواخر القرن الثامن عشر (1784–1800). (Crutzen, 2006)

يجسد إذن "عصر الأنثروبوسين" نقطة تحول في تاريخ الأرض الجيولوجيّ. حيث نتحول من "عصر الهُولوسين" إلى حقبة زمنيّة جديدة تتسمّ بالتأثير المباشر للأنشطة البشريّة على النّظام الحيويّ والجيولوجيّ. أين يصبح الإنسان فاعلا جيولوجيّا ومساهما في تغيير المناخ وتدهور البيئة. وعليه يمكننا تقديم "عصر الأنثروبوسين" على أنّه "حقبة التأثير البشريّ" أو "عصر ما بعد الطبيعة" حيث لم تعد الطبيعة عاملا مستقلا عن الإنسان بل أصبحت نتاجا مشتركا بين الأنشطة البشريّة والظواهر الطبيعيّة. وبالتالي لم يعد الإنسان مجرد مستهلك للطبيعة بل أصبح قوة تعيد هيكلة الطبيعة.

3. ملامح العصر الجديد:

تتجلى أبرز ملامح هذا العصر في:

- **التغيرات المناخيّة:** يعدّ التغير المناخيّ ظاهرة طبيعيّة بالنسبة لكوكب الأرض الذي عاش على مرّ العصور مجموعة من التغيّرات المناخيّة التي ساهمت في تكوين الأرض. لكن التسارع الملحوظ في تقلبات المناخ منذ أواخر القرن الثامن عشر ينمّ عن وجود محفزات أخرى دخيلة. وهذا ما تحدث عنه كلّ من "كروتز وستويرمر" حيث لاحظا أنّ "تركيز ثاني أكسيد الكربون في الغلاف الجويّ قد ارتفع بنسبة 30٪ منذ بداية الثورة الصناعية" (Crutzen & Stoermer, 2000, p. 17). كما أشارا أيضا إلى تغيير في التركيبة الكيمائية للغلاف الجويّ للأرض والتربة وهو ما يؤكد أنّ التغيّر لم يشمل فقط الهواء بل شمل أيضا النّظام البيئيّ. (Crutzen & Stoermer, 2000, p. 17ـ18) وبالتالي يستنتج المؤلفان أنّ التغيّر المناخيّ لا يعدّ حدث طبيعيّ بل هو نتاج لنمط حياتي جديد أحدثه الإنسان المعاصر وهو نمط اقتصاديّ صناعيّ بالأساس.

- الاستهلاك المفرط واستنزاف الثروة الطبيعيّة: يعدّ الاستهلاك المفرط من أبرز ملامح العصر الجديد حيث لا يقتصر على المجال الاقتصادي فقط بل يتعدى ذلك ليشمل الصّحة والبيئة. إذ ينتج هذا السلوك عن منظومة رأسماليّة مدعومة بوسائل إعلاميّة وخطط تسويقيّة تشجع على الطلب وتعيد صياغة الرّغبات والحاجات، مما يجعل من الاستهلاك غاية في حدّ ذاته وليس وسيلة لتلبية الحاجيات. وينجر عن هذا السلوك استنزاف غير عادل للموارد الطبيعيّة والطاقة وينتج عنه تلوث البيئة وخلق أنماط عيش جديدة... وبالتالي يساهم الطلب المتزايد والاستهلاك المفرط في تدهور المنظومة الأيكولوجيّة وانقراض الحيوانات وتفاقم أزمة المناخ ... وعليه تصبح هذه الظاهرة تهديدا مباشر للأمن البيئيّ وليس ظاهرة اجتماعيّة عاديّة. يقول في هذا الخصوص كلّ من "بونوي Bonneuil" و"فريسوز Fressoz" أنّ استهلاك الطاقة والموارد في "عصر الأنثروبوسين" لم يعدّ أمرا اختياريّا بل أصبح جزء لا يتجزأ من النّظام الاجتماعيّ. (Bonneuil & Fressoz, 2017, p. 137)

- التطور التكنولوجي: استطاع التطور التكنولوجيّ إبراز حضوره في هذه الحقبة الزمنيّة باعتباره وسيلة تساعد على فهم العالم والسيطرة عليه. وهذا ما ولد ثقة كبيرة في قدرة الإنسان على السّيطرة والتّحكم في الطبيعة وتحسين طرق العيش. إلّا أنّ التغيرات المناخيّة الخطيرة التي يشهدها العالم اليوم تكشف عن هشاشة هذا النموذج. حيث يرى الباحثان "بونوي وفريسوز" أن "عصر الأنثروبوسين" عبارة عن "أزمة حداثة" وليس مجرد حقبة جيولوجية جديدة تدعو إلى إعادة التفكير في طريقة عيشنا واستغلالنا للأرض. (Bonneuil & Fressoz, 2017, p. 274)

ومن هنا ندرك جيدا مدى حاجتنا إلى "رؤية جديدة" تدعو لإعادة التوازن بين الإنسان والطبيعة وصياغة علاقة جديدة تهدف لبناء وعيّ بيئيّ أكثر مسؤوليّة. وفي هذا السياق نتساءل عن الدور الذي تلعبه الصّورة في بناء خطاب توعويّ لتحذير البشريّة ممّا آلت إليه الأمور.

II. الحاجة إلى "رؤية جديـدة" لإعادة التّوازن بين الإنسان والطبيعة.

1. الصّورة والمسؤوليّة البيئيّة

1.1. دور الصّورة في خلق ظاهرة الاستهلاك المفرط:

تلعب الصّورة دورا محوريّا في صياغة رغبة المستهلك، وذلك عبر تكوين تصورات خياليّة وإحداث رغبات مفتعلة للترويج للمنتجات. إذ يشير كلّ من "توبا أوزبولوك Tuğba Özbölük ورمضان كورت أوغلو Ramazan Kurtoğlu" أنّ "الاستهلاك يعني استهلاك العلامات والرموز، وليس الأشياء الماديّة في مجتمع ما بعد الحداثة." (Özbölük & Kurtoğlu, 2019) إذ يتمّ تفعيل رغبة المستهلك من خلال الصّورة الاعلانيّة التي توظف عدة عناصر بصريّة ولغويّة لمخاطبة اللّاشعور واللّاوعي للتأثير على سلوك المستهلك. وبالتالي لا يستطيع المستهلك "تحديد سلم حاجاته فهو لا يعرف ما هو في حاجة إليه، وهناك الكثير من المثيرات الخارجيّة التي تخلق عنده حاجات يجهلها... وكلما انغمس في اقتصاد الوفرة هذا، لن تعود حاجته معروفة بالشكل الكافي لأنّها لن تكون ملحة وتصبح مشترياته عبثية وأحيانا فوضويّة". (كاتولا, 2012، ص. 75-76)

وخلق نمط حياة مادي يقوم على الرّغبة في التملك. وبالتالي لا تخلق هذه القوة البصريّة حاجيات جديدة فقط بل تعمل أيضا على إعادة هيكلة هويّة الفرد وفق معايير استهلاكيّة معينة أين تصبح الملكيّة شكل من أشكال الوجود. وهو ما تحدث عنه "بنكراد" في الكتاب الذي قام بترجمته "الاشهار والمجتمع لبرنار كاتولا وعليه تصبح الصّورة هنا أداة فعالة في توجيه السلوك الاستهلاكيّ وبناء ثقافة "الاستهلاك المفرط" Bernard Cathulat" حيث أشار إلى أنّ الرموز هي عبارة عن "نمط في الكينونة" و"إثبات للوجود" و"كشف عن نمط في الحياة". ويضيف أننا "لا نستهلك منتجات "حافية" و"عارية" من كل غطاء ثقافي، إننا نشتري من خلال هذا المنتج أو ذاك، نمطا في الحياة أو أساليب عيش."(كاتولا, 2012، ص. 14-15) ونسبة لذلك وفي ظلّ ما نعيشه اليوم من أزمات مناخيّة وبيئيّة، استوجب علينا إعادة التّفكير في وظيفة الصّورة والعمل على توجيه هذه القوة الإقناعيّة نحو خطاب توعيّ بيئيّ.

1,2. إعادة توجيه وظيفة الصّورة من الاستهلاك إلى التوعيّة البيئيّة:

تلعب الصّورة اليوم دور هامّا جدّا في بلورة الفكر الجماعيّ خاصّة بعد هيمنتها الطاغيّة على وسائل التّواصل الاجتماعيّ. فالصّورة الاعلانيّة أو الاشهار من وجهة نظر "برنار كاتولا Bernard Cathulat" لا يُعدّ "كلاما تجاريّا فقط بل هو أيضا كلام سياسيّ واجتماعيّ وأخلاقيّ وهو فوق هذا وذلك خطاب إيديولوجي. إنّه اللّغة الثقافيّة المهيمنة".(كاتولا, 2012، ص. 88)

وعليه استوجب علينا استغلال هذه القوة لتنميّة الوعي الجماعيّ وتحفيز الفعل البيئيّ وذلك لتأسيس علاقة جديدة بين الإنسان والطبيعة. وهو ما أيده الباحث "توماس ج. ديموس Thomas J. Demos"، إذ ينادي بضرورة إزالة الثقافة البصريّة الاستهلاكيّة السائدة والعمل على تنميّة الصّورة البصريّة المتمردة في "عصر الأثروبوسين" وذلك بهدف تعزيز العدالة والإصلاح البيئيّ. (Demos, 2017, p. 29)

وفي هذا السياق نجد عدّة اتجاهات تصميميّة التي تدعم هذا التفكير مثل التّصميم المستدام Design Durable, Sustainable Design، والتّصميم الانتقاليّ Design de transition, Transition Design التي تدعو لاستخدام التّصميم كفكر وكأداة تحسيسيّة وتربويّة لتخاطب القضايا البيئيّة. ونسبة لذلك سنحاول تقديم هذه الاتجاهات بصفة عامة ثمّ سنعمل على طرح مفرداتها من وجهة نظر الصّورة باعتبارها الزاويّة التي نعتمدها في طرح هذا الموضوع.

2. اتجاهات تصميميّة مسؤولة

2,1. التّصميم المستدام Design Durable

"إن التّصميم المستدام هو جزء من المفهوم الأوسع للتنمية المستدامة(2) ."(Vial, 2015, p. 56) وهو عبارة عن فلسفة ومنهج تصميميّ يضع البعد البيئيّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ في قلب عمليّة التّصميم ويؤسسّ لحماية إمكانيّات الأجيال القادمة. إذ يقوم "التّصميم المستدام" على "تقييم الأثر البيئي للمنتج أو الخدمة أو العملية أو حتى الشركة والتحكم في التأثير السلبي على البيئة. ولتحقيق ذلك، يجب على المصمم تحديد الحلول التي سيكون لها أقل تأثير بيئي (الاستهلاك والنفايات) على جميع مستويات المشروع وطوال دورة حياة المنتج. ولهذا السبب يعتمد التصميم البيئي إلى حد كبير على تحليل دورة الحياة."(Vial, 2015, p. 56) وبهذا المعني لم تعدّ عمليّة التّصميم مربوطة بتحقيق البعد الجماليّ والوظيفيّ فقط بل تتحول إلى فعل أخلاقي قائم على وعي بيئي وإدراك تام بتأثيرات كلّ تصميم على البيئة والمجتمع.

وفي مجال تصميم الصّورة يسعى أيضا التّصميم المستدام إلى خلق رؤية شموليّة تسعى لتحقيق التّوازن بين الإنسان، البيئة والاقتصاد. لكن هنا لا يقتصر دور الصّورة في تبليغ رسالة ما أو جلب انتباه المتلقي لموضوع معين، بل يصبح فعل التّصميم ممارسة أخلاقيّة تعكس الوعي البيئيّ لكل تصميم بصريّ. فيزداد اهتمام المصمم بدورة الحياة الكاملة للمواد المستخدمة مثل الورق والحبر التي يجب أنّ تكون مواد صديقة للبيئة. وهذا يعكس مدى وعي المصمم بالقضايا البيئيّة والتزامه بضرورة التقليل من الأثر السلبي على البيئة.

لكننا هنا نتساءل: هل يقتصرالأمر فقط على تفعيل التّوازن، هل يمكننا حلّ اشكاليّة "التّغييرات المناخيّة والبيئيّة" عبر هذه الممارسات؟ ألا يستوجب الأمر فعلا أشدّ وقعا يدعو إلى التحرك الفوريّ؟ فنسبة لما نعيشه اليوم من تغيرات مناخيّة وبيئيّة يستوجب الأمر حلولا جذريّة. نحن اليوم في حاجة إلى تغيير جذريّ. في حاجة إلى تغيير في نمط العيش والفكر والانتقال من حالة الرّكود إلى الفعل. فهل يستجيب التّصميم الانتقالي لهذه المطالب؟

(2) التنميّة المستدامة Le Développement durable: "التنمية المستدامة هي التنمية التي تلبي احتياجات الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتها الخاصة." (UN. Secretary–General & World Commission on Environment and Development, 4)

2.2. التصميم الانتقالي "Design de transition"

في ضوء التّحولات البيئيّة والمناخيّة التي يتسمّ بها "عصر الأنثروبوسين" ظهر اتجاه تصميمي جديد يعرف "بالتصميم الانتقالي Design de transition" استجابة ملحّة لهذه الأزمة. يهدف هذا الاتجاه لإحداث تحولات منهجيّة طويلة المدى داخل النّموذج الثقافي والاجتماعيّ عبر تطوير رؤية مستقبليّة تعمل على دمج العدالة البيئيّة والاستدامة، وتفعيل أدوات جديدة للفهم والعمل. يقول في هذا السياق "إروين Irwin" وزملاؤه أنّ حلول التّصميم الانتقاليّ "تنبع من تفكير طويل الأمد، وهي موجّهة نحو أنماط للحياة، متجذّرة في السياقات المحليّة، وتقرّ دائمًا بأن العالم الطبيعي هو الإطار الأوسع لكلّ الحلول التصميميّة. ويمكن للرؤى الانتقالية أن تعمل كنقاط قوّة داخل المشاريع المنجزة في قطاعات الخدمة والابتكار الاجتماعي، من خلال الربط بينها وتنسيقها بحيث تشكّل خطوات ضمن مسار تحوّلي أطول نحو مستقبل مرغوب فيه."(Irwin et al., 2020, p. 56)

يعتمد هذا الاتجاه على أربعة ركائز أساسيّة تتجسد في رؤى انتقاليّة visions for transition، نظريّات التغيير theories of change، طرق حديثة للتصميم new ways of designing، طرق حديثة للتنظيم new ways of organizing (Irwin et al., 2020, p. 50) والتي يمكن من خلالها إعادة تصور علاقة التّصميم بالعالم. يقرّ "إروين Irwin" وزملاؤه أنّنا نعيش اليوم في "أزمنة انتقالية" وهو ما يستوجب إتباع عقليّة انتقاليّة. تنطلق من فهم دقيق للتعقيد والتحوّل الزمني، معتمدة على وجهة نظر استراتيجيّة طويلة المدى تستوعب التّغيير. إذ لا تعتمد هذه المقاربة على إنتاج الحلول الفوريّة فقط، بل تسعى إلى تحفيز التحولات المجتمعّية نحو مستقبل أكثر استدامة. (Irwin et al., 2020, p. 47) وهذا ما يتطلّب تغييرًا جذريًا في عقليّة المصمّم، فيتحول من مجرد مساهم أو منتج إلى عنصر منخرط في التّغيير.

وبالتالي يمكننا القول أنّ "التّصميم الانتقالي" هو تصميم يتجاوز الفكر السائد والتقليدي لينطلق لرسم حدود جديدة للتّصميم وخلق تحولات جذريّة في طرق التّفكير من خلال دعم التّحولات المجتمعيّة وتطوير حلول مستدامة تتجاوز النطاق التقنيّ لتعالج الأبعاد الثقافيّة والسلوكيّة. إذن تنطلق مقاربة "التّصميم الانتقاليّ" من فرضية أنّ التّصميم قادر على لعب دور محوري في دعم التّحوّلات المجتمعيّة نحو مستقبل أكثر استدامة. وباعتبار أنّ الصّورة أداة للتواصل والاقناع يمكننا اعتبارها الوسيلة المثلى لصياغة المخيال الجماعيّ وتشكيله ولتعزيز الإدراك. إذ لا تعدّ الصّورة وسيطا تواصليّا فقط بل بإمكانها إعادة تشكيل علاقة الإنسان بالطبيعة وبلورة رؤية جديدة للعالم.

و من خلال ما تعرضنا إليه لاحظنا أنّ "للتصميم المستدام" و"التّصميم الانتقالي" الأهداف نفسها. إذ يسعى كلّ منهما إلى معالجة القضايا البيئيّة. وهذا ما يدفعنا لتوضيح هذه النقطة وإبراز نقاط الاختلاف وتحديد الاتجاه المعتمد في الدراسة.

يتجسد الاختلاف بين "التصميم المستدام" و"التصميم الانتقالي" في الرؤية والطريقة التي يعتمدها كل منهما. حيث يسعى "التصميم المستدام" إلى الحدّ من الآثار السلبية لأي تصميم (منتج، صورة، خدمة، فضاء) على النّظام البيئيّ وذلك بجعله تصميما صديقا للبيئة من خلال دراسة دورة حياة المنتج واستخدام مواد مستدامة بيئيّا . وتعتبر هذه الرّؤية قصيرة المدى بالمقارنة مع "التّصميم الانتقاليّ" الذي ينتهج رؤية طويلة المدى. رؤية تدعم التّغيير الجذريّ والمستدام لأنماط العيش. فلا يقتصر "التصميم الانتقالي" على التقليل من الأثر السلبي للتصميم بل يسعى إلى إعادة التّفكير في الركائز الأساسية للأنظمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة وابتكار طريقة جديدة للعيش. ونسبة لذلك نعتمد هذا الأخير كإطار نظريّ لهذه الدراسة.

القسم الثاني: الصّورة كفعل بيئي

I. تحليل سيميائيّ لثلاث تصاميم لحملات توعويّة (عالميّة ومحليّة)

من خلال هذا الجزء سنعمل على اثبات مدى قدرة الصّورة على إعادة تشكيل الوعي وإنتاج فعل بيئيّ وإثارة ممارسات بيئية مسؤولة وذلك عبر تحليل ثلاث تصاميم لحملات توعويّة بيئيّة عالميّة ومحليّة.

1. تحليل حملة "It's Not Warming, It's Dying"

1.1. المستوى التواصلي لحملة "It's Not Warming, It's Dying"

قام المصمم "ميلتون غليزر Milton Glaser"(3) بتصميم هذه الحملة وإطلاقها في جويليّة 2014 بنيويورك. تتمثل استراتيجيّة الحملة في توزيع الشارات في المدن الكبرى لخلق وعي بصري جماعي، وذلك من خلال تشجيع الناس على اقتناء الشارات ومشاركتها مع الأصدقاء وتشجيعهم على ارتداءها في الفضاء العمومي واستقطاب أكبر عدد ممكن من الناس ومشاركة الصّور على مواقع التواصل الاجتماعيّ باستخدام هاشتاغ #itsnotwarming. (mgarcia, 2014)



الصّورة 2: الشارات المعتمدة في حملة "It's not Warming it's Dying "
(« Milton Glaser Designs Campaign to Tackle Climate Change », 2014)

(3) Milton Glaser: ميلتون غليزر هو عضو هيئة التدريس ورئيس مجلس الإدارة بالإنابة SVA كلية الفنون البصريّة

2.1. المستوى التمثيلي لتصميم "It's Not Warming, It's Dying"



الصّورة 3: حملة " It's not Warming it's Dying"
(« Milton Glaser Designs Campaign to Tackle Climate Change », 2014)

يعتمد هذا التّصميم على خلفيّة بيضاء اللّون تتوسطها دائرة ذات لون متدرج من الأسود إلى الأخضر وكأنه دخان يجتاح هذا الشكل الدائريّ. نجد أعلى المحمل نصّ كتب باللّغة الإنقليزيّة: "It's Not Warming, It's Dying" والتي تعني باللّغة العربية " إنّه لا يزداد دفئًا، بل يحتضر". أمّا أسفل المحمل فنجد موقع إلكتروني: " www.itsnotwarming.com " والهشتاغ: #itsnotwarming

3.1. المستوى الدلالي لتصميم "It's Not Warming, It's Dying"

الدّائرة من منظور رياضي هي شكل منحني محكم الاغلاق لا يحتوي على زوايا لكن مجموعها 360 درجة. وهنا نتحدث عن إمكانيّة الرؤية من جميع الاتجاهات والزوايا وتحقيق الرؤية الشاملة. يرمز هذا الشكل الكروي لكوكب الأرض. وتشير الحركة الدائريّة للحركة الدائمة والتكرار والاستمراريّة مما يحيلنا لدورة الحياة ودورة الطبيعة. وبالتالي نتحدث هنا عن نظام مغلق ومتكرر. وقد يؤكد هذا التّفكير اللّون الأخضر المستخدم في التّصميم الذي يدل على لون الطبيعة الذي نراه من خلال الأشجار والنبتات التي ترمز للنمو والحياة والتفاؤل...

أمّا اللّون الأسود فله دلالة سلبية وإيجابيّة في الآن ذاته ففي بعض الثقافات يعدّ هذا اللّون لون الحزن والموت، لون التشاؤم، لون الظلام، لون المجهول، الإحساس بالخطر وربما الخوف من المجهول... وفي الآن ذاته يعتمده البعض للدلالة على الفخامة والأناقة. لكن في سياق هذا التحليل سنعتمد المقاصد السلبية وذلك نسبة لتحول اللّون الأخضر إلى اللّون الأسود الذي يحيلنا إلى وجود تحول من الحياة إلى الموت ويعتبر تحولا خطيرا. ويدعم هذا التحليل شعار الحملة: " إنّه لا يزداد دفئًا، بل يحتضر ". يشير هنا المصمم لتدرج تصاعديّ نحو شيء مجهول، شيء يقود الأرض للاحتضار.

وبالتالي يدعونا المصمم من خلال الشكل الدّائريّ للتمعن وتشكيل رؤية شاملة حول مصير الأرض وما تعانيه في الآونة الأخيرة. وقد أشار لخطورة الموضوع من خلال الألوان المعتمدة "التدرج من الأخضر للأسود". وهنا يصوغ المصمم خطابا توعويا تحذيريا.

4.1. تفاعل المتلقي مع حملة "It's Not Warming, It's Dying"

صحيح أنّ هذه الحملة لاقت رواجا وتفاعلا كبيرا على المستوى الإعلامي حيث عرفت بأسلوبها اللاذع في الطرح. إلّا أنّ هذا التّفاعل ظلّ نسبيّا ولم يتحول إلى حراك شعبي وجماهيري. إذ لم يتجاوز شراء الشارات ومشاركة الصّور على مواقع التواصل الاجتماعيّ. وقد يرجع ذلك لغياب المشاركة الفعليّة أو التخطيط التوعويّ، كإعداد مواعيد لتظاهرات سلمية أو حشد جماهيريّ... وبالتالي يمكننا اعتبار أنّ تأثير هذه الحملة هو تأثير رمزي أكثر منه ميداني. ومن وجهة نظر "مانزيني Ezio Manzini" لا يجب الاكتفاء بالفعل الرمزيّ للتصميم بل يجب أنّ يسعي التّصميم للتأثير الفعليّ وضرورة إشراك الجمهور لتأسيس فعل اجتماعي يهتم بالقضايا الكبرى مثل القضايا البيئيّة . (Manzini, 2015, p. 44)

2. تحليل حملة «Extinction Rebellion»

1.2. المستوى التواصلي لحملة «Extinction Rebellion»

« Extinction Rebellion » أو "تمرد الانقراض" باللّغة العربيّة هي عبارة عن حملة توعويّة بيئيّة تمّ تأسيسها في الولايات المتحدة الأمريكيّة سنة 2018 على يد نشطاء بيئيين. تدعو هذه الحملة للحراك المدني من خلال احداث حركة اجتماعيّة بيئيّة أو عصيان مدني سلمي كوسيلة للضغط والتأثير على الحكومات لاتخاذ قرارات مستعجلة لفائدة التّغيير المناخيّ والتّنوع البيولوجي... انتشرت هذه الحركة في أكثر من 60 دولة منذ انطلاقها. تهدف هذه الحركة لتوعيّة المجتمع المدني بمدى خطورة التّغيرات المناخيّة ودفعهم للعصيان المدني والتّمرد وذلك لإعلان "حالة طوارئ مناخية وبيئية" من قبل الحكومات وإحداث التّغيير.(Our Story, s. d.)
من أبرز الأحداث والاحتجاجات:

- **سنة 2018: أول اعلان عام للحركة في لندن تحت شعار "يوم التمرد" «Rébellion Day».**
- **2019: تمّ اغلاق خمس جسور رئيسية في لندن لمدة 11 يوما تحت شعار "التمرد الدولي" «International Rebellion ».**
- **2021: "التمرد المستحيل" «Impossible Rebellion»**
- **2024-2025: في هذه الاحتجاجات تمّ تغيير الاستراتيجيات المتبعة من خلال التصعيد في الأنشطة (قطع الطرق، إغلاق مقر الشركات الكبرى المسؤولة عن التلوث البيئيّ، الاحتجاج أمام المقرات الاعلاميّة) وذلك لعدم استجابة الحكومات لمطالب الحركة. (News, 2025)**

تمّ تصميم رمز حركة «Extinction Rebellion» من قبل فنان لندنيّ عرف باسم "ESP" سنة 2011. وقد تبنته حركة "تمرد الانقراض" سنة 2018 ليصبح الهوية البصريّة للحركة، فيتمّ استخدامه على المستوى العالميّ كرمز للوعي البيئيّ والمقاومة السلميّة. (Ecohustler, 2019)

2،1.المستوى التّمثيلي لتصميم «Extinction Rebellion»



الصّورة 4 : الحملة التوعويّـــــــة
«Extinction Rebellion» (martin, 2019)

هذا التّصميم عبارة عن خلفية بيضاء يتوسطها إطار دائريّ أسود اللّون يوجد بداخله إطار لمثلثين متقابلين بالرأس أسودي اللّون. وأسفل هذه التركيبة نجد مستطيلا أسود اللّون ينقسم إلى نصفين على مستوى العرض بشكل مائل، وكتب بداخله باللّون الأبيض «Extinction Rebellion». ونجد أسفل المحمل تاريخ «15 April» يليه نص أخر كتب بكتابة صغيرة جدّا «Search Extinction Rebellion / Follow us on social media for updates and events».

3،2. المستوى الدلالي للتصميم «Extinction Rebellion»

يوحي الشّكل الدّائري بالحركة الدائريّة الدّائمة وذلك للدلالة على دوران الأرض ودورة الحياة والطبيعة كما ذكرنا في التحليل السابق. ويرمز شكل المثلثين المتقابلين بالرأس إلى شكل السّاعة الرّمليّة التي رسمها المصمم منذ البداية للدلالة على العامل الزّمني ونفاذ الوقت.
من منظور رياضي: هذان المثلثان متقايسا الأضلع والزوايا ويتجه كلّ منهما في اتجاه معاكس للثاني. يرمز المثلث الأول (المتجه للأعلى) للتوازن والاستقرار نظرا لتقايس أضلاعه وزواياه ونظرا لوجود القاعدة بالأسفل والرأس بالأعلى والذي يشكل في الآن ذاته رأس السهم، وهنا نتحدث عن التقدم إلى الأمام، والتطور... أمّا المثلث الثاني (المتجه إلى أسفل) فيجسد عدم الاستقرار وخطر السقوط وذلك لعدم اتزانه باعتباره يعتمد على نقطة واحدة للمثول.
أمّا مجموع زوايا المثلث (180 درجة) فتحيلنا للتفكير بالتغيير الجذريّ. حيث نعتمد هذه الدرجة (180 درجة) للتعبير عن تغيير في الرأي فنقول: "لقد غير رأيه 180 درجة" بمعني أنّه غير رأيه تغييرا جذريّا. وقد يدعم هذا التّفكير وجود وجهات نظر متناقضة في هذا التّصميم. إذ نجد أنّ المثلث الأول يحمل دلالات إيجابية كالاستقرار والتّوازن والتّطور والذي يشكل الموقف الإيجابي. في حين يحمل المثلث الثاني دلالات سلبيّة مثل عدم الاستقرار وعدم التّوازن والذي يشكل بدوره الخطر والتهديد، وبناء على ذلك يتشكّل الموقف السلبيّ.

ومن خلال هذا التحليل ندرك جيدا أنّ هذا التّصميم يدعو للتغيير الجذريّ، ويدعو لقلب المفاهيم رأسا على عقب ويحذر من نفاذ الوقت. وندرك من خلال النّص المعتمد «تمرد الانقراض» أنّ هذا التّصميم عبارة عن دعوة للتمرد، دعوة لافتعال مظاهرات بهدف الضغط على الحكومات لإيجاد حلول مستعجلة للحدّ من الانقراض. وقد يؤكد هذا التّفكير التاريخ الذي نجده أسفل التركيبة والنّص الثاني «ابحث عن حركة التمرد ضد الانقراض / تابعنا على وسائل التواصل الاجتماعي للحصول على التحديثات والأحداث» الذي يجسد دعوة للمتقبل لمتابعة الحركة والانضمام لها.

4.2. تفاعل المتلقي مع حملة «Extinction Rebellion»

حققت حملة «Extinction Rebellion» نجاحا إعلاميّا وجماهيريا كبيرا جدا. ونرى ذلك من خلال العدد الكبير للمظاهرات والتحركات الشعبية التي تمّ انعقادها في عدد كبير من المدن والدول في جميع أصقاع العالم. وهي متواصلة إلى يومنا هذا. وهو ما يحول التّصميم من مجرد حملة توعويّة إلى أداة مقاومة شعبية حول العالم. لكن لاقت هذه الحركة بعض الانتقادات حيث انقسمت آراء الجماهير بين مؤيد ومعارض لهذه التّظاهرات وذلك لما تسببه من مشاكل على مستوى الحركة اليوميّة وحركة المرور وإغلاق الطرق وغيرها من المشاكل... وكنتيجة لهذا التفاعل أصبح شعار الحملة شعارا عالميا نجده في العديد من الجداريات، ونجده مطبوعا على ملابس المحتجين وعلى اللافتات... ليصبح أيقونة للتعبير عن الأزمة المناخيّة والتحذير من الانقراض ودعوة لاتخاذ إجراءات جذريّة.

3. تحليل حملة "معًا ضد التلوث البلاستيكي"

1.3. المستوى التواصلي لحملة "معًا ضد التلوث البلاستيكي"

حملة "معًا ضد التلوث البلاستيكي" هي عبارة عن حملة توعويّة بيئيّة أطلقتها منظمة EcoPact سنة 2023 بولاية بنزرت، وذلك بتمويل مشترك من قبل الاتحاد الأوروبي l'Union européenne. هدفت هذه الحملة لتوعيّة المجتمع المدنيّ بظاهرة التلوث البيئيّ جراء النفايات البلاستيكيّة، وتشجيع السكان على المشاركة وتنظيف الشواطئ، وتعزيز التعاون بين الجمعيّات والسلطات المحليّة والقطاع الخاص لمجابهة التلوث الناجم عن النفايات البلاستيكيّة.

من خلال هذه المبادرة نظمت جمعيّة EcoPact ورشات عمل «ECO LAB(4) » في مجال إعادة التدوير وحملات تنظيف وبرامج تعليميّة وذلك لتوعيّة الطلبة والشباب حول أهميّة تقليل استخدام المواد البلاستيكيّة والمحافظة على البيئة.

(Ensemble contre la pollution plastique | ECOPACT, 2023)

من أبرز التنظيمات:

- **12 أوت 2023: تمّ تنظيم حملة نظافة "بشط مامي" راس الجبل تحت شعار** “Clean Up Beach”. (« Clean Up Beach », s. d.)
- **تنظيم ورشات تعليميّة ميدانيّة لفرز النفايات البلاستيكيّة وتعليم طرق جمعها وتصنيفها.**
- **ورشات لإعادة تدوير النفايات بشكل إبداعيّ** "Upcycling"
- **ورشات لتحول النفايات العضويّة لسماد طبيعيّ** ".(Tunisie, s. d.) Compostage"

4 ECO LAB: هو ورشة عمل ومخبر بيئي تم برمجته ضمن فعاليات منظمة EcoPact. وذلك لتوعية المواطنين بأهميّة الانخراط في مكافحة التلوث البيئيّ. وهو عبارة عن فضاء تعاوني وتشاركي يهدف للتفكير الجماعيّ ويعمل على إرساء ثقافة بيئيّة مسؤولة.

2،3. المستوى التمثيلي لتصميم "معًا ضد التلوث البلاستيكي"



الصّورة 5: حملة "معا ضد التلوث البيئـــــــــــي"
(Ensemble contre la pollution plastique | ECOPACT, 2023)

هذه المعلقة عبارة عن خلفية زرقاء اللّون، رسم بداخلها بعض الأشكال بدرجات لونية متفاوتة. ونجد أعلى المعلقة على اليمين شعار وزارة البيئة، وعلى اليسار شعار منظمة EcoPact. وفي وسط المعلقة نجد كتابة « ECO LAB » كتبت بواسطة نفايات بلاستيكيّة (قوارير بلاستيكيّة). ونجد على طرفي هذه الكتابة يد بصدد القاء كيس بلاستيكيّ واليد الأخرى بصدد إيقافها (ظهر كف اليد). وأسفل التّصميم نجد كتابة أخرى بالعاميّة التونسيّة كتب فيها: "يزي مالبلاستيك بنزرت مزيانة لينا وليك". وفي نهاية المعلقة نجد مستطيلا دائري الجوانب أحمر اللّون كتب بداخله "جرزونة 11 جوان 9:00".

3،3. المستوى الدلالي لتصميم "معًا ضد التلوث البلاستيكي"

في هذا التّصميم يجذبك اللّون الأزرق الذي يدل على صفاء السماء وهدوء البحر. لكن ما يعكر هذا الهدوء والصفاء هي تلك القوارير البلاستيكيّة. وكأنما المصمم أراد خلق نوع من التشويش البصريّ حتى يحسس المتلقي بقيمة الموضوع المطروح الذي نستطيع فهمه من خلال حركة الأيدي وشعار الحملة: "يزي مالبلاستيك بنزرت مزيانة لينا وليك". فتوظيف اللّغة العاميّة يعمل على بناء علاقة تواصليّة أكثر فاعليّة وتأثيرا، ويدل على مرونة الخطاب البصريّ وفاعليّة الرّسالة. أمّا النص الموجود في أخر المحمل فهو عبارة عن موعد ومكان ورشات العمل. وبالتالي لا تعمل هذه الحملة على إيصال المعلومة فقط بل تدعو للمشاركة والفعل. من هنا ندرك أنّ هذا التّصميم هو عبارة عن رسالة بصريّة مباشرة تنادي بضرورة الإقلاع عن تصرفات بشريّة تؤثر بصفة سلبيّة على البيئة.

4.3. تفاعل المتلقي مع حملة "معًا ضد التلوث البلاستيكي"

من خلال اقبال السكان المحليين ومشاركة الأطفال والشباب في ورشات العمل وحملات التنظيف التي تمّ تنظيمها، (Ensemble contre la pollution plastique | ECOPACT, 2023) وانتشار الحملة على مواقع التواصل الاجتماعي، يمكننا القول أنّ هذه الحملة ساهمت في زيادة وعيّ المواطنين وتحفيزهم على المشاركة الفعليّة. وهو ما يدفعنا لقول أنّ هذا التّصميم لم يكن تصميما بصريّا فقط بل هو امتداد فعليّ من خلال تحول النشاط البيئيّ إلى فعل جماعيّ. وهذا النوع من التّصميم بالنسبة "لمانزيني Ezio Manzini" هو التّصميم الذي يحفز "الفعل الجماعيّ" لترسيخ الوعيّ البيئيّ من خلال المشاركة. (Manzini, 2015, p. 44)

II. مقارنة بين الحملات

الحملة	الهدف من الحملة	استراتيجيا الحملة	وسائل التواصل
"It's Not Warming, It's Dying" (الحملة الأولى)	تغيير الخطاب التوعويّ لخطاب أكثر حدّة. إثارة الوعي البيئيّ	توزيع شارات وملصقات بهدف الإقرار بحقيقة وخطورة الوضع الحالي لكوكب الأرض "الاحتضار والموت"	شارات، ملصقات، مشاركة صور السلفي على مواقع التواصل الاجتماعي (هشتاغ)
"Extinction Rebellion" (الحملة الثانية)	تنظيم مظاهرات سلميّة لإجبار الحكومة على إعلان حالة الخطر، والبحث عن حلول جذريّة للوضع البيئي الراهن.	مظاهرات سلميّة في جميع أصقاع العالم. تمرد، اغلاق الطرقات تنظيم احتجاجات ضخمة	شعار عالمي دعوة جماهيريّة مواقع الكترونيّة لتنظيم المظاهرات. لافتات قماشية ومعلقات.
"معًا ضد التلوث البلاستيكي" (الحملة الثالثة)	توعية المدنيين بمشاكل التلوث البلاستيكي. التحفيز على المشاركة في تنظيف الشواطئ من النفايات البلاستيكيّة.	حملات تطوعية لتنظيف الشواطئ (بين المجتمع المدني والسلطات المحليّة). ورشات عمل لتوعيّة وتعليم المشاركين. أنشطة تعاونية ميدانيّة.	معلقات، النشر على مواقع الكترونيّة ومواقع التواصل الاجتماعيّ. توثيق مباشر للعمل الميداني.

على المستوي التمثيلي: اعتمدت كلّ من الحملة الأولى والثانيّة على تمثيلات رمزيّة من خلال الاعتماد على أشكال هندسيّة بسيطة وألوان ذات بعد طبيعيّ. في حين اعتمدت الحملة الثالثة على رسومات ومجسدات واقعيّة (النفايات البلاستيكيّة).
على المستوى الدلالي: اعتمدت الحملة الأولى على رسائل ضمنيّة تسعى لتوجيه وعي المتلقي وتحسيسه بخطورة الوضع المناخي للأرض وذلك من خلال استراتيجيّة تأويليّة كاستعمال الشكل الدائريّ للإشارة لعدة مفاهيم مرتبطة بالكرة الأرضيّة كاستمراريّة، الحياة والدّورة الطبيعيّة... واعتماد التدرج اللّونيّ من الأخضر إلى الأسود للدلالة على التّحول من الحياة إلى الموت. والهدف هو تشكيل خطاب رمزيّ تحذيريّ مع دعمه بخطاب صادم. في حين سعت الحملة الثانيّة لبناء تصميم يدعو للتّغيير الجذريّ وذلك من خلال اعتماد تركيبة رمزيّة تقوم على عدّة تناقضات معقدة بين الاستقرار والانهيار، بين التّوازن والخطر. أمّا الحملة الثالثة فقد اعتمدت على مجسمات واقعيّة للإشارة المباشرة دون الاعتماد على أي تأويلات دلاليّة وبالتالي ندرك أنّ الخطاب المعتمد هو خطاب واضح وبسيط، وكأنما المصمم يوجه خطابه لفئة خاصّة (فئة لا تستطيع فهم الدلالة الرّمزيّة لكل الأشكال).

أمّا على مستوى التفاعل الجماهيري، فلاحظنا من خلال التّحليل التّواصليّ لكلّ حملة وجود تباين في درجة التّفاعل بين الحملات التّوعويّة المختارة. إذ حققت الحملة الثانيّة تأثيرا ميدانيا واحتجاجيّا واسع النطاق وذلك من خلال تنظيم تظاهرات واحتجاجات سلميّة في عدد كبير من الدول والمدن، فتتحول من مجرد حملة توعويّة إلى حراك شعبي كبير ينادي بضرورة تفعيل ناقوس الخطر. وتميزت الحملة الثالثة بالطابع التطوعيّ والتربويّ من خلال تنظيم حملات تنظيف وورشات عمل لتحفيز العمل التطوعيّ وتوعيّة المجتمع المحلي بضرورة التفاعل والمشاركة الميدانيّة للحدّ من النفايات البلاستيكيّة. لكن تبقى هذه الحملة ذات صدى محدود لا تتعدى الحدود المحليّة. أمّا الحملة الأولى فقد اقتصرت على الطابع الرّمزيّ ولم تحقق أي امتداد ميداني حيث لم تتخط مواقع التواصل الاجتماعيّ.
خلاصة القول ندرك من خلال هذه المقارنة أنّ قوة التّصميم تتجسد في قدرته على التأثير البصريّ، والتأثير على وعي المتلقي ودفعه للتحرك أو تغيير السّلوك. كما تكمن أيضا قوة الحملة في الاستراتيجيات المتبعة، حيث ندرك من خلال التحليل الذي قمنا به أنّه يوجد تنظيم وأهداف مدروسة منذ البدايّة. فالتّصميم إذن يتعدى الحدود البصريّة ليصبح خطّة استراتيجيّة تتبعها جملة من التعليمات والبرتوكلات.

القسم الثالث: نحو تموقع جديد للصّورة

I. تحول الخطاب البصريّ

1. تحول من التمثيل إلى الفعل (الأثر)

كشفت التحاليل السيميائيّة عن وجود تحوّل في وظيفة الصّورة: من الدور التمثيلي إلى الدور الأدائي والفعلي. فرغم بساطة ورمزيّة تصميم حملة "It’s Not Warming, It’s Dying" إلّا أنّه استطاع ترجمة البيانات المناخيّة إلى أثر بصريّ وأثر زمنيّ مما جعل المتلقيّ أمام لحظة إدراك بما يدور من حوله. وهذا التحول من المعلومة إلى الادراك يُكسب الصّورة طابعا تحذيريّا يتجاوز الطابع التقليدي التواصليّ. أمّا حملة "Extinction Rebellion" فقد تحولت من مجرد حملة توعويّة إلى أداة مقاومة شعبية، أداة احتجاج عابر للحدود، أداة تجمع بين الهويّة الجماعيّة والرّغبة في التغيير. وعلى المستوى المحلى ساهمت حملة "معًا ضد التلوث البلاستيكي" في تحويل التصميم من محتوى بصريّ إلى امتداد فعليّ وتحويل الحدث من نشاط بيئي عادي إلى فعلٍ جماعيّ وهو ما يحدث أثرا على السلوك البشريّ. من هنا، ندرك أن التحوّل في الخطاب البصري يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتحول الوظيفة الاجتماعية للصّورة، حيث تنتقل من التوعية إلى المشاركة، ومن التمثيل إلى التأثير والفعل.
وعليه تشهد الصّورة في "عصر الأنثروبوسين" تحولا جوهريّا على المستوى الوظيفي. إذ لم تعدّ الصّورة مجرد وسيلة للتمثيل أو نقل المعنى بل تحولت لفاعل في حدّ ذاتها. إذ أصبحت الصّورة اليوم أداة للتوعية تجمع بين الأبعاد الرمزيّة والاستراتيجية للتأثير والإقناع، وتلعب دورًا تواصليًا وعمليًا يساهم في التّغيير. من هذا المنظور، يكشف تحول وظيفة الصّورة من التمثيل إلى الأداء عن ظهور توجه تصميمي جديد يمنح الصّورة بعدا تحوليّا وتشاركيّا يساعد في تشكيل الوعي وتكوين استجابات مجتمعيّة مسؤولة. هنا نتحدث عن انتقال من الصّورة كتمثيل للعالم إلى الصّورة كقوة فاعلة في العالم.

2.1. تحول من التحذيري إلى الحراك الثوريّ

كشفت المقارنة بين النماذج التي قمنا بتحليلها في الجزء الثاني من المقال، عن وجود تطّور واضح على مستوى الخطاب. حيث اكتفت حملة "It’s Not Warming, It’s Dying" بتوجيه خطاب تحذيري رمزيّ يعمل على تنبيه المتلقي بحتميّة الخطر من خلال تُوظيف صورة رمزيّة لإحداث صدمة تفتح المجال للتأمل في مصير الكوكب دون فتح أفاق للفعل الجماعي. في حين تدعو كلّ من حملة "Extinction Rebellion" وحملة "معًا ضد التلوث البلاستيكي" إلى الفعل الميداني والاحتجاج والتّظاهر السلمي. فيتحول هنا الخطاب البصريّ إلى وسيلة للتّنظيم والتّحفيز على المشاركة في التظاهرات والتحركات الجماعيّة. وهنا أصبحت الصّورة قادرة على تشكيل الوعي الجماعيّ وتوجيهه نحو مسارات احتجاجيّة ثوريّة بهدف التّغيير.

هذا التحّول من الخطاب التّحذيري إلى الخطاب الثوريّ يعكس بوضوح الوظيفة الجديدة للصّورة في "عصر الأنثروبوسين" باعتبارها قوة إيديولوجيّة وثقافيّة قادرة على ايقاظ الوعي الجماعيّ وتمهيد الطريق نحو "تحول مجتمعي مستدام" وهذا ما يسعى لتحقيقه "التّصميم الانتقالي". إذن نحن هنا أمام مفهوم جديد "الخطاب أو الصّورة الإنتقاليّة".

3.1. تحول دور المُصمم من التّصميم إلى التّخطيط الاستراتيجـــــيّ

من خلال الاستراتيجيّات المتنوّعة التي اعتمدتها النّماذج التي تمّ تحليلها ندرك جيدا أنّ دور المُصمم يشهد تحولا واضحا. إذ يتحول من مجرد مصمم مبدع إلى مخطط استراتيجيّ يأخذ بعين الاعتبار البعد البيئيّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ... حيث بينت مقارنة مستويات التّفاعل أنّ نجاح التّصميم مقترن بقدرة التّصميم على الانسجام مع أهداف الخطاب والاستراتيجيّة. وبالتالي يصبح المُصمم مخططا يقوم بوضع الاستراتيجيات للتأثير ومصمما يسعى إلى وضع حلول تجمع بين تغيير السّلوك والتّغيير المجتمعي.
وعليه يبين التّحليل السيميائيّ والنقديّ وجود مجموعة من التّحولات الجوهريّة. حيث لم تعدّ وظيفة الصّورة مجرد وظيفة تواصليّة بل أصبحت عنصرا محوريّا يساهم في بناء خطاب بصريّ جديد في "عصر الأنثروبوسين". خطاب قادر على التأثير في وعي المتلقي وسلوكه ويعمل على إعادة هيكلة علاقة الانسان بالعالم والطبيعة. وبالتالي نتحدث هنا عن "صورة انتقاليّة" تتجاوز البعد التوعويّ لتصبح "قوة فاعلة في التغيير". فانتقال الصّورة من إطارها التقليدي (التواصلي) إلى إنتاج محتوى بصري واستراتيجيّ يُحفّز على التّغيير وتشكيل الوعيّ البيئي، يجعل منها وعاء تربويّا وتحفيزيّا يعمل على ايقاظ الوعيّ والحسّ النقديّ ويدعو إلى الفعل.

II. الصّورة في عصر الأنثروبوسين: وسيط انتقالي

اعتمادا على ما تعرضنا له سابقا يمكننا القول أنّ الصّورة في "عصر الأنثروبوسين" تلعب دورا جوهريّا في التأثير على وعى المتلقي وتوجيهه نحو مسارات احتجاجيّة ثوريّة. حيث تصبح الصّورة وسيطا فعالا قادرا على تجاوز الأدوار التقليديّة لتحقيق وظيفة أكثر سموّا، وظيفة تجمع بين الادراك الحسيّ والانخراط المجتمعي. هذا التحول يمنح الصّورة بعدا تحوليا وانتقاليا.
استنادا إلى ما سبق نتحدث اليوم عن خطاب بصريّ بيئي جديد يساهم في توجيه المجتمعات نحو نمط حياة أكثر استدامة، ويسعى لإعادة تشكيل العلاقة بين الإنسان والطبيعة. وهو ما يدعو إليه "التصميم الانتقالي": إعادة التفكير في أنماط الحياة وقيمتها الأساسية. (Irwin et al., 2020, p. 47) فبالنسبة للتصميم الانتقالي لا يقتصر دور التصميم الناجح في خلق تصميم وظيفيّ فقط بل يعيد تشكيل البيئة التي نعيشها والعادات التي نمارسها، ويمكنه أيضا أن يحدّد المسارات المستقبلية لمجتمعاتنا. (Irwin et al., 2020, p. 32)
ولذلك يجب العمل على تطوير تصميم الصّورة نحو خطاب مسؤول لا يحفز على الاستهلاك البصريّ فقط بل يعمل على خلق تأثير تأملي و نظريّ يعيد التفكير في موقع الإنسان بالنسبة إلى النّظام البيئيّ. وهذا يعني أن التّصميم أصبح وسيلة للتغيير المجتمعي كما وصفه "مانزيني Manzini" فيصبح "المُصمم" هنا ميسرًا للمعاني والقيم الجديدة" (Manzini, 2015, p. 44ـ98) وذلك عبر دمج فعال بين البعد البصريّ والفضاء العمومي التشاركيّ وهو ما يفتح المجال للتفاعل الجماعيّ الذي يؤثر بصفة آليّة على السّلوك والممارسات اليوميّة.
بناء على ذلك يمكننا القول أنّ الصّورة في "عصر الأنثروبوسين"، زمن التحولات والأزمات البيئية، تمارس دورا انتقاليّا وتتحول إلى فاعل ثقافي واستراتيجيّ يُعيد النّظر في طريقة تفاعلنا مع العالم. إننا إذن أمام تصور جديد للتصميم: تصميم لا يكتفي بطرح الحلول بل يساهم في إعادة تشكيل الوعي والسلوك ويسعى إلى بناء تصور جديد لمستقبل أكثر وعيا.

III. التّوصيات و آفاق البحث

من أجل معالجة التحديات البيئية والمناخية التي يفرضها "عصر الأنثروبوسين"، نقترح سلسلة من التّوصيات لتوجيه التّصميم نحو أدوار أكثر مسؤولية:

- يجب الاعتراف بالصّورة كوسيلة انتقالية فعالة تؤثر بشكل مباشر على وعي المتلقي وتعمل على تعديل سلوكه وتوجيهه نحو مسارات احتجاجيّة.

- يجب اعتبار التصميم أداة استراتيجيّة للتغيير المجتمعيّ.

- يجب تعزيز التحول من التصميم الاستهلاكي إلى التصميم الانتقالي، فمن المستحسن تجاوز التصميم الاستهلاكي وتبني تصميم يتخذ نهجا نقديا مسؤولا.

- يجب تعزيز المشاريع البصريّة التشاركيّة Projet visuels participatifs **في الفضاء العمومي، من خلال دعم المبادرات التي تستخدم الصّورة كوسيلة للتواصل الاجتماعي.**

- يجب إدماج مفاهيم "التصميم الانتقالي" والقضايا المرتبطة بـ "الأنثروبوسين" في مناهج التّصميم، لإعداد المصمم للأدوار الجديدة.

وعليه تؤسس هذه التّوصيات لإرساء مقاربة جديدة تضع الصّورة في قلب عملية التّغيير. حيث تعدّ الصّورة من وجهة نظر الدراسة محركا أساسيّا للتحول المجتمعي في "عصر الأنثروبوسين".

الخاتمة

بينت الدراسة أنّ الصّورة في "عصر الأنثروبوسين"" أصبحت أداة حاملة للمعنى والقيم ولمّ تعدّ عنصر محايدة. حيث تجاوزت دورها التقليدي لتصبح فاعلا ثقافيا استراتيجيا يستجيب لمتطلبات التّحول البيئي والاجتماعيّ. وبالتالي تلعب الصّورة اليوم دورا أساسيّا في تصميم المستقبل وذلك من خلال تحولها لقوة أدائيّة واستراتيجيّة. ويقترح هذا المقال جملة من التوصيات التي تشجع على انتقال الصّورة من مجرد أداة تواصليّة إلى أداة للتغيير تعمل على تغيير المفاهيم وتؤسس لأفاق جديدة للعيش. وينادي المقال بضرورة إدماج قضايا "عصر الأنثروبوسين" ومفاهيم "التصميم الانتقالي" في مناهج التصميم وتكوين المصمم وذلك لضمان بلوغ أهداف مسؤولة ومستدامة.

وفي الختام، يمكننا القول أنّ نجاح تصميم الصّورة المسؤولة يكمن في قدرتها على تصور رؤية انتقاليّة مستدامة ويتجسد في صياغة بعد بصريّ يحمل المعنى ويحفز على الفعل والتغيير.

البيبليوغرافيّا

المراجع العلميّة:

Bhamra, T., & Lofthouse, V. (2016). Design for Sustainability: A Practical Approach (1re éd.). Routledge. https://www.perlego.com/book/1568013/design-for-sustainability-a-practical-approach-pdf
Bonneuil, C., & Fressoz, J.-B. (2017). The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us (D. Fernbach, Trad.). Verso.
Crutzen, P. J. (2006). The “Anthropocene”. In E. Ehlers & T. Krafft (Éds.), Earth System Science in the Anthropocene (p. 18-13). Springer. https://doi.org/3_2-26590-540-3/10.1007
Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The ‘Anthropocene’ (2000). In S. Benner, G. Lax, P. J. Crutzen, U. Pöschl, J. Lelieveld, & H. G. Brauch (Éds.), Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth’s History (p. 21-19). Springer International Publishing. https://doi.org/2_6-82202-030-3-978/10.1007
Demos, T. J. (2017). T. J. Demos, Against the Anthropocene: Visual Culture and Environment Today (Berlin: Sternberg Press, 2017).
https://www.academia.edu/41576436/T_J_Demos_Against_the_Anthropocene_Visual_Culture_and_Environment_Today_Berlin_Sternberg_Press_2017_
Irwin, T., Kossoff, G., & tonkinwise, cameron. (2020). (PDF) Transition Design: An Educational Framework for Advancing the Study and Design of Sustainable Transitions. ResearchGate.
https://doi.org/10.18682/cdc.vi105.4188
Manzini, E. (2015). Design, When Everybody Designs: An Introduction to Design for Social Innovation.
https://direct.mit.edu/books/book/4460/Design-When-Everybody-DesignsAn-Introduction-to
Özbölük, T., & Kurtoğlu, R. (2019). Marketing Semiotics in the Digital Age. In The Role of Language and Symbols in Promotional Strategies and Marketing Schemes (p. 64-47). IGI Global Scientific Publishing.
https://doi.org/4-5778-5225-1-978/10.4018.ch003
Vial, S. (2015). Le design (1re édition). PUF.
كاتولا, ب. (2012). الإشهار والمجتمع. (س. بنكراد, Trad.). دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع.
https://www.bibliotheque.nat.tn/BNTK/doc/SYRACUSE/6126750-الاشهار-والمجتمع

المواقع الالكترونيّة:

Anthropocène: Les enjeux vitaux d’un débat scientifique | UNESCO. (s. d.). Consulté 11 juin 2025, à l’adresse https://www.unesco.org/fr/articles/anthropocene-les-enjeux-vitaux-dun-debat-scientifique-0
Clean Up Beach: Ecopact en Action pour un Environnement Durable. (s. d.). EU Neighbours. Consulté 9 juin 2025, à l’adresse https://south.euneighbours.eu/news/clean-up-beach-ecopact-en-action-pour-un-environnement-durable/
Ecohustler. (2019, avril 9). The origins and rise of the Extinction Symbol. Ecohustler; Made with love by Arthur Mingard (https://arthurmingard.com/) in London, England.
https://ecohustler.com/culture/the-origins-and-rise-of-the-extinction-symbol
Ensemble contre la pollution plastique | ECOPACT. (2023, juin 20).
http://www.ecopact.tn/fr/actualite/ensemble-contre-la-pollution-plastique
martin. (2019, septembre 10). Branding a movement: Extinction Rebellion. Pure Graphic Design.
https://puregraphic.design/09/2019/branding-a-movement-extinction-rebellion/
mgarcia. (2014, octobre 10). Milton Glaser crea un logo para concienciar sobre el cambio climático. Brandemia. https://brandemia.org/milton-glaser-crea-un-logo-para-concienciar-sobre-el-cambio-climatico
Milton Glaser designs campaign to tackle climate change. (2014, août 4). Dezeen.
https://www.dezeen.com/04/08/2014/milton-glaser-its-not-warming-its-dying-climate-change-campaign/
News. (2025, avril 23). Extinction Rebellion NYC. https://www.xrebellion.nyc/news
Our Story. (s. d.). Extinction Rebellion NYC. Consulté 2 juin 2025, à l’adresse https://www.xrebellion.nyc/our-story
Tunisie, S. L.-37FR C. / D. de l’Union européenne en. (s. d.). Lake Bizerte. Consulté 9 juin 2025, à l’adresse https://ue-tunisie.org/projet-119-119_programme-integre-pour-la-depollution-du-lac-de-bizerte.html
UN. Secretary-General & World Commission on Environment and Development (Éds.). (4). Report of the World Commission on Environment and Development: Note. UN. https://digitallibrary.un.org/record/139811

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

العدد: 05



التَّأوِيليَّة ونَظَريَّة الفِعْـــل الحقِيقَة في أُفُق الفَلْسَفَة العَمَليَّة عِنْدَ هَانْس جْيُورْج غَادَامِير

محمد شوقي الزين [1]

Hermeneutics and Theory of Action: Truth on the Horizon of Hans-Georg Gadamer's Practical Philosophy
Mohammed-Chaouki ZINE, University of Tlemcen, Algeria

الملخص:

تُعدُّ تأويلية غادامير من بين الفلسفات المعاصرة الأكثر ثراءً وراهنيةً في مجالات متعدّدة تخص العلم، والفن، والترجمة، والقانون، والدين. لم يكن هدف غادمير تشكيل صرح نظري متعالٍ عن الواقع، بل عمل على إرساء جسور بين النظري والعملي، وأورد المسألة في تبديل أساس: تأويل الممارسة، وممارسة التأويل. مثلما أنَّ الغاية من كلّ تأويل هو الاشتغال على النصوص والوقائع باستخلاص المعنى وفهم السياق والروابط الكامنة، فإنَّ ممارسة التأويل هي نشاط انعكاسي يُدمج المؤوّل في موضوعاته ولا يضع مسافة تعسّفية باسم وضعية واهية. الغرض من ذلك مجاوزة المنهج الصارم نحو الكشف عن الحقيقة القابعة في كل ظاهرة نصية أو وجودية. لا يتعلق الأمر فقط بوسائل نقدية وأدوات فكرية وحجاجية في قراءة النص وتقييم الوقائع، بل كذلك، وأكثر من ذلك، البحث في النصوص والوقائع عن معانٍ ومسوّغات الفهم، ليس فقط بوصفها موضوعات التأويل، بل أيضًا الفهم الذاتي أمام النص والواقع.
الكلمات-المفتاح: التأويل، الممارسة، الحقيقة، الفهم، التطبيق، غادامير

Summary:

Gadamer's hermeneutics is one of the richest and most relevant contemporary philosophies in the fields of science, art, translation, law and religion. Gadamer's aim was not to create a theoretical edifice above reality, but to build bridges between theory and practice according to a chiasmatic principle: interpreting the practice and practicing the interpretation. Just as the aim of all hermeneutics is to work on texts and facts by bringing out meaning and understanding context and underlying links, the practice of hermeneutics is a reflexive activity that integrates the subject into its objects of analysis and does not create an arbitrary distance in the name of an illusory objectivism. It's about going beyond a rigid method to discover the truth which is hidden in every textual or existential phenomenon. The question is not only about critical methods and reflexive and argumentative tools for reading texts and evaluating facts, but also, and above all, about the search in texts and facts for meanings and justifications for understanding, not only these texts and facts as objects of interpretation, but also the understanding of oneself in the face of text and reality.
Keywords: Interpretation, Practice, Truth, Understanding, Application, Gadamer

1 : أستاذ الفلسفة بجامعة تلمسان (الجزائر)، عضو مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها. الإيميل:mohmmedchaouki.zine@univ-tlemcen.dz

كلّنا يعرف الدراسة التي عنون بـها بول ريكور مشروعه التأويلي اللاحق على سؤال الرمز والاستعارة والعلامة: من النص إلى الفعل: محاولة تأويلية[2]. حاول الخروج من سجن النص نحو رحابة الواقع. يبقى السؤال هو: كيف نؤول هذا الخروج من النص؟ هل بإسقاط قيم النص على الواقع؟ وهل بتحويل الواقع إلى نص ثانوي ينطبقٍ عليه ما ينطبق على النص من علامات وبنيات داخلية؟ سنرى في هذه الدراسة بأنَّ غادامير اتَّخذ مسارًا مماثلًا في الخروج من النص لكن بالنص نفسه. إذ لا يمكن إدراك الواقع سوى في رموز أو علامات، أي في اللغة. لكن يوسّع غادامير دلالة اللغة من المبحث اللساني إلى المبحث الوجودي/الأنطولوجي. وتبقى جدّية الطرح في قوَّته البلاغية وقيمته النَّظرية في عدم إسقاط ما بداخل النص على ما بخارجه، وإلا سقطنا في النزعة التمثُّلية التي تجعل من النص مرآة الواقع، هو مجرَّد محاكاة للنص ومضاعفة له. لا يتعلَّق الأمر بجعل الواقع كتابًا مفتوحًا نقرأ فيه الأفراد كما لو كانوا حروفًا والمجتمعات كما لو كانت عبارات لها تركيب نحوي أو تشكيل منطقي، ولكن أن يكون للواقع وجود حقيقي، وليس وجودًا مجازيًا، يمكن إدراكه في قوالب لغوية أو علامات رمزية.
يكمن الرهان في معرفة كيف أنَّ ممارسة التأويل تؤدّي أيضًا إلى تأويل الممارسة في تمرينٍ انعكاسي (reflexivity)، أي: كيف أنَّ التأويل هو ممارسة فكرية وخطابية؟ وكيف أنَّ هذا التأويل يقف على كل ممارسة واقعية وغير خطابية؟ فهو يؤوّل ما عداه بقدر ما يُؤوِّل ممارسته بالذَّات. إنَّ التحدِّي الذي تواجهه كل فلسفة هيرمينوطيقية تحاول تأسيس فلسفة عملية، هو إزاحة سؤال الفهم نحو الميادين الفعلية، أي الحقول المعرفية التي يُطبَّق فيها، وهو الأمر الذي أثار اهتمام غادامير في تشكيله لهيرمينوطيقا في الحقيقة لا تكون مجرَّد تطبيق لمناهجٍ برَّانيةٍ تبتغي الموضوعية ولا القبض المتوهّم لمعنى النص أو قصدية الكاتب، ولكن الحقيقة بوصفها انكشافًا أصيلًا وفلسفة عملية. لم يهتم غادامير بالفلسفة العملية سوى في الفترة المتأخرة من حياته الفكرية. لقد كان نشاطه منصبًّا على الحقيقة في مواجهتها التاريخية للمنهج ومكابدتـها المريرة مع الموضوعية الجافة التي ارتحلت من علوم الطَّبيعة إلى علوم الرُّوح.
قام في هذا الشأن بقراءة واسعة ومتبحّرة في تاريخ تشكيل الحقيقة التأويلية عبر النماذج الفكرية من الحداثة، والأنوار، والرومانتيكيَّة، وفلسفات التقدُّم والتاريخ، وهو الحوار الجاد والمضني الذي أقامه مع روَّاد الفكر التأويلي في السياق الديني (أغُسطين، ولوثر، وشلايرماخر، ودرويزن) ثم في المنعطف التاريخي (هيغل، وكولينغوود، ودلتاي) في كتابه الجامع الحقيقة والمنهج[3]. هناك إشارات متفرّقة حول الفلسفة العملية في هذا الكتاب، لكن سيكون اهتمامنا منصبًّا على كتابه الآخر وهو مجموعة من المقالات مترجمة إلى فرنسية: اللغة والحقيقة[4]. الملاحظ أنَّ سؤال الحقيقة لم يغادر المباحث التي اشتغل عليها غادامير، بل قام بإعادة بلورة هذا السؤال بإزاحته من المنهج إلى اللغة، تلك اللغة التي ستطغى بشكل واضح على فلسفة غادامير في رمتها، لكن اللغة ليس كمنظومة في العلامات، بل كوعاء في التواجد والتواصل، وهي أمور سنتوقَّف عندها في هذه الدراسة.

---

2 : بول ريكور، من النص إلى الفعل: محاولة تأويلية، باريس، سوي، 1998، الترجمة العربية
من إعداد محمد برادة وحسان بورقية، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والانسانية، 2001.

3 : غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية في التأويل الفلسفي،
الترجمة العربية من إعداد حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، دار أويا، 2007.

4. Gadamer, Langage et vérité, trad. Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard, 1995.

أولاً، في ممارسة التأويل: الفهم والحقيقة

تتمحور الهندسة العامَّة للكتاب الرئيس لغادامير الحقيقة والمنهج حول ثلاثة مباحث رئيسة: الفن، والحقيقة، واللغة. بين هذه المباحث علاقات دينامية وجدلية لم يتوقَّف غادامير عن إبراز أبعادها التاريخية والأنطولوجية في جدال مثمر مع أقطاب الفكر الفلسفي. ليس الغرض اقتفاء أثر الكاتب لإعادة نسخ أفكاره. فهذا غير مجدٍ أولاً، ومتكرّر ثانيًا، وغير مفيد من الوجهة النَّقدية ثالثًا. يتطلب الأمر استثمار أهم المحطات النظرية في التأويل والفهم لإقحامها في الأسئلة العملية التي طرحها غادامير، مع جعل الحقيقة الخيط الرفيع أو الموجِّه النبيه في إدارة هذه العمليات الفكرية. إنَّ عَصَب المشكل الفلسفي الذي طرحه غادامير يتلخص فيما يلي: كيف تخليص الفهم من المقاربة التقنية؟ وكيف أن الفهم ليس مسألة «منهج» بل قضية «حقيقة»؟ فالمبتغى من حصر التقنية المنهجية في اعتبار سؤال الفهم هو لاستبعاد الادّعاء العلموي الذي مفاده أنَّ الفهم هو القبض على حقيقة الشيء المراد فهمه. كانت هذه مزاعم التأويلات التي عاصرت الصعود الحاسم للعلم ورأت في الإجراءات التقنية للعلوم التجريبية أحسن وسيلة في الارتقاء بالعلوم الإنسانية إلى مصاف الموضوعية والمصداقية. خطأ! يعقّب غادامير: «لا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية»[5]. فلا يمكن محاكاة العلم التَّجريبي لضمان موضوعية العلوم الفكرية ومصداقيتها.

1. الفهم في العلوم الإنسانية: عوامل ومؤشرات

إذا لم يُختزَل الفهم إلى الإجراءات التقنية والمنهجية للعلوم الفكرية، فما هي خاصيته وطبيعته؟ يصوّره غادامير على أنه «القابل» (Geschehen/Advenir) أو «حدث المعنى» الذي ينكشف أو يبزغ، ولا يُختزَل إلى منهجية صارمة. فهو يطرح، من أوَّل وهلةٍ، البُعد الأنطولوجي للفهم، لا المجال الإبستمولوجي فحسب. القضية عنده هي: «أسلوب في الوجود» عبر الفهم الذاتي للعلوم الإنسانية، لا «أسلوب في المعرفة» التي تكتفي بالتنسيق بين المعطيات الحسية والعقلية. كما بيَّن تلميذه وكاتب سيرة حياته جان غروندان[6]، كان غادمير يفكّر في إعطاء محاولته العنوان التالي: الفهم والحدث، قبل أن يهتدي إلى عنوان آخر: خطوط عريضة في تأويلية فلسفية، وقبل أن يقترح عنواناً آخر استقر عليه هو: الحقيقة والمنهج، ليجعل من الخطوط العريضة عنوانًا فرعيًا. فالراجح إذًا أنَّ العلاقة الأصلية بين الحدث والفهم هي التي كانت تثير اهتمامه وحاول الكشف عنها في مؤلفاته المتتابعة. فالمسألة الجوهرية والحاسمة هي: ما معنى أن نفهم؟ وكيف نفهم؟ وكيف أنَّ الفهم هو حدث ينتاب الوعي البشري بلا سوابق ممهّدة أو تقنيات مساعدة؟ هذا الربط الأنطولوجي بين الحدث والفهم سيكون له نتائج خطيرة (بالمعنى الفلسفي) على الخيارات النظرية لغادامير، وخصوصًا توجيه مفهوم الحقيقة من المعطى المنطقي والتقني إلى الدلالة الأنطولوجية.

يكمن الغرض في مجاوزة الطغيان الأداتي لدلالة الفهم نحو فكرة تستلهم الشعور وتنتاب الوعي دون سابق إنذار، كشيء يحدُث، ويطرأ، ويقرع، وينبّه العقل؛ فقط لأنَّ الحقيقة التي عمل غادامير على تشكيلها هي مسألة نباهة أو يقظة، وليس قضية تنسيق أو ترتيب أو تنميط. هذه الإجراءات التقنية هي كالسلَّم الذي يتيح الارتقاء إلى الطابق الموالي، ثم التخلي عنه لاكتشاف أرضية جديدة ذات آفاق واسعة. يأتي هذا الاكتشاف من مواهب الذات أو عبقريتها، ومما ينتابها أو يدهشها من واردات الحياة وعائدات السُّلوك في العالم. يتعلق الأمر بما يمس الذات في العُمق وليس بما تدَّعيه هذه الذات من قبض على المعنى بإجراءات أداتية ووضعية. الفهم في العلوم الإنسانية هو من هذا القبيل: هو مسألة اكتشاف المعنى لا القبض عليه. لكن، إذا كانت العلوم الإنسانية لا تشتغل بالإجراءات والقضايا نفسها التي تنظّم العلوم الطبيعية، فما هي إجراءاتها؟

---

5 : غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص52.

6. Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Paris, Cerf, 1999, p. 36.

يستند غادامير إلى رأي الفيزيائي هرمان هيلمهولتز[7] (Hermann von Helmholtz) الذي ميَّز بين الاستقراء المنطقي الذي تستعين به العلوم التجريبية، والاستقراء الفني الذي تختص به العلوم الإنسانية: «فقط، فيما يخص العلوم الإنسانية، يمارس الاستدلال الاستقرائي بصورة ضمنية ولاشعورية ويجد نفسه خاضعًا لما نسميه بالألمانية "Taktgefühl" (الحسّ الرَّهيف)، نوع من الرقة (Takt) ومن الحسّ الذي يستدعي التعاطف»[8]؛ ويحشر غادامير في هذا الحسّ الذاكرة والتراث، بمعنى الحدس الذاتي وسيادة التراث التي تنخرط فيها العلوم الإنسانية والتاريخية. كان الغرض من هيلمهولتز استبعاد العناصر النفسية المشاغبة من مجال العلوم الطبيعية والرياضية. لم يرَ غادامير في هذا العزل أو الفاصل بين الطبيعي والإنساني إهانة للعلوم الإنسانية، بل اغتنم الفرصة لإبراز إمكانية استقلال هذه العلوم الإنسانية بإجراءٍ داخلي تستحدثه بنفسها ومن وحي تأمُّلها، ولا تبقى في مستوى التَّبعية المنهجية للعلوم الدقيقة: «عوض استحضار ما هو عام وشامل، أي استعمال المناهج العلمية لكل علم على حِدة، فمن اللائق إذًا الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية والدلالة التي يمكن أن تتخذها وكذا الأمر المتضمَّن في هذه العلوم الذي يدعو إلى التفكير»[9].

تكمن خصوصية هذه العلوم في الروح المعرفية بعيدًا عن المنهجية العلمية، على اعتبار أن المعرفة والعلم يتماثلان في الطبيعة ويختلفان في الدرجة. نعرف أن هذا الفاصل المعرفة/العلم كان سائداً منذ أرسطو وحتى العصر الوسيط السكولائي، حيث أن العلم يفيد ما هو كلي والمعرفة هي إدراك ما هو جزئي. فالعلم هو إدراك الكليات في شكل قوانين عامة ومجردة، أي: إدراك المعقول؛ والمعرفة هي إدراك الجزئيات في شكل انطباعات وحدوس، أي: إدراك المحسوس. يبدو أنَّ فكرة غادامير هي امتداد لهذا الفاصل بين الحدَّين، حيث تقترب العلوم الإنسانية من الحدس والشاعرية ومن الينابيع الحسية التي تغلب فيها القيم الرومانسية، والذوق، والذاكرة، والخيال، ولا تنتهي إلى تلفيق قانون عام، مجرد وجاف: «وإن كان تطور العلوم الإنسانية في المائة سنة الماضية قد اتخذ دومًا نموذج علوم الطبيعة، فإنَّ دوافعها الجوهرية والضرورية لم تأتها من التفخيم المهيب لعلوم التجربة، وإنما من الروح الرومانسية والمثالية الألمانية»[10]! لا شكَّ في أنَّ العلوم الإنسانية والتاريخية افتتنت، خصوصًا في نهاية القرن التاسع عشر، بالإجراءات الوضعية للعلم الحديث (ونقصد هنا بالضبط الطموح العلمي لدى دلتاي)، وحققت بعض الأشواط المفيدة في تطوير معرفتنا بالإنسان، والمجتمع، والتاريخ، لكن هذه الإجراءات الموضوعية، المدعّمة بالإحصائيات والجداول والأرقام، لم تستطع إدراك «الجوهري» في الإرادة البشرية؛ بل استسلمت إلى نوع من التكنوقراطية في تحويل الأفراد إلى أرقام مجرَّدة والمجتمعات إلى حقول ثابتة والتاريخ إلى إحصائيات.

هذا غير كفيل بالكشف عن أساسيات الوعي الإنساني وكيف يُدرك حياته وانتماءه إلى التراث والزمن. هناك إجراءات هامشية (أو لنقل مهمَّشة) تؤدي هذا الدور المنوط بها وتتخذ شكل ذاكرةٍ، وسردٍ، ورمز، وخيال، أي كل الإجراءات التي استبعدها العلم الحديث باسم موضوعية صارمة. فهي تتخذ شكل «الخبرة» بالمعنى الحدسي للزَّمن المعيش (Erlebnis)، وليس شكل «التجربة» بالمعنى الوضعي للكلمة (Erfahrung) من إجراءات تقنية وسُبل منهجية[11]. يتعلق الأمر بحنكة أو مهارة لا تكون فيها الوسائل الوضعية هي المعيار المطلق، لكن أيضًا القُدرات الذاتية والملكات الفنية. مسوّغ ذلك أنَّ الباحث لا يستعمل الإجراءات التقنية كما لو كان حاسوبًا آليًا، لكن يتمتع بأحكام قابلة للتصحيح والتوجيه، ولا ينفصل عن التراث الذي ينتمي إليه. كان توماس كون (Thomas Kuhn) قد بيَّن بشكل مقنع أنَّ الفاعل العلمي الذي ينتمي إلى تراث علمي معيَّن ويرزح تحت نموذجه المهيمن (paradigme) ليستْ له علاقة ميكانيكية بهذا التراث العلمي، تطبيقًا آليًا وحرفيًا لقواعده المنهجية؛ هناك أيضًا اعتبارات ذاتية تتسلَّل في ثنايا هذه الإجراءات وتكمن في الأحكام المسبقة والملاحظات والآراء والنقاشات التي تصل إلى حد السجال والطعن في مشروعية النموذج القائم، وقد يَعْقب ذلك أزمة (crise) تكون السبب في انهيار النموذج وبروز نموذج آخر على أنقاضه.

---

7. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص52.
8. غادمير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف/الدار العربية للعلوم، الجزائر-بيروت، ط2، 2006، ص157، ص163.
9. المصدر نفسه، ص160
10. المصدر نفسه، ص161.
11. حول الدلالات المختلفة لمفهوم التجربة يمكن الرجوع إلى المقال الجامع والمفيد لجون غرايش، «الدلالات المتعددة للتجربة وفكرة الحقيقة»:

Jean Greisch, « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité », Recherches de science religieuse, 4/2003, t. 91, p. 610-591

ما توصَّل إليه غادامير في العلوم الإنسانية هو تقريبًا الشيء نفسه الذي سلَّم به توماس كون في ميدان تاريخ العلوم، ولا عجب في ذلك إذا علمنا أن صدور عمليهما المؤسّس والحاسم كان تقريبًا في الفترة عينها: صدور «الحقيقة والمنهج» سنة 1960 في توبنغن، وصدور «بنية الثورات العلمية»[12] سنة 1962 في شيكاغو. ودعَّم توماس كون رأيه بأطروحات أخرى شملها عمله الأصيل: «التوتُّر الجوهري: دراسات مختارة حول التراث العلمي والتغيير في العلوم»[13]. ففي هذا العمل، يعود لتصحيح بعض الأفكار التي اشتملها مؤلفه الأول وتدعيم آرائه، ليُبرز من جديد دور التراث في توجيه الفاعل العلمي نحو خيارات وإجراءات ليست دائمًا موضوعية، وتتدخَّل بشكل بارز في بناء المعرفة العلمية. هذا ما نقرأه أيضًا عند غادامير: «أن ننصت إلى التراث وأن ننتمي إلى فضائه، ذلكم -فيما يبدو- سبيل الحقيقة التي ينبغي البحث عنها في العلوم الإنسانية. كل نقد للتراث يمنعنا القيام به كمؤرخين لا يمكنه سوى أن يربطنا بالتراث الحقيقي الذي ننتمي إليه بالفعل. أن نكون مشترطين (بهذا التراث) لا يشكل عائقًا بالنسبة للمعرفة التاريخية وإنما يُعتبر لحظة الحقيقة نفسها»[14].

2. بنية الفهم: الكلي والجزئي في التراث والنص

لا يشكل التراث العقبة في الفهم الذاتي والوعي التاريخي والجمالي كما ذهبت الأنوار، بل هو المجال الحي والواسع الذي يتطور فيه العقل ويختبر فيه قواه وملكاته؛ فقط لأنَّ مفهوم السيادة (Autorität) لا يترادف مع مفهوم السلطة. فالتراث له السيادة بحكم الرسوخ واستغراق الأفراد الذين ينتمون إليه، ولا يشكّل سلطة معرقلة لتحرير العقل. كان شلايرماخر (Schleiermacher) قد استثمر مفهوم الحلقة التأويلية لإبراز بنية الفهم حيث أنَّ فهم مقاطع النص يتوقف على إدراك السياق العام وعكسه؛ وأيضًا أن يدرك الفرد ذاته ويفهمها، فإنَّ ذلك ممكن في سياق مجال عام وهو التراث: «فالفهم، من حيث الأساس، هو دائمًا حركة دائرية من هذا النوع، وهذا هو السبب في أنَّ العودة المتكررة من الكل إلى الأجزاء، والعكس بالعكس، أمر جوهري. وعلاوة على ذلك، فإنَّ هذه الدائرة هي توسع مطَّرد ما دام مفهوم الكل نسبيًا، ومندمجًا في سياقات متسعة أبدًا ليؤثر على فهم الجزء الفردي»[15]. ما عسانا أن نتعلم من هذه الحلقة التأويلية؟ يستخلص غادامير من ذلك بعض النتائج وهي: 1. الفهم هو فهم سياقي، وبالتالي مختوم عليه بالتناهي؛ 2. العلاقة المرآوية بين الكل والأجزاء، وهذا يدعم فكرة أنَّ التراث ككل لا يشكل عائقًا للأفراد كأجزاء، بل هو المجال الحيوي في تحرير العقل وكسب الخبرات من طرف هؤلاء الأفراد؛ 3. يقود الفهم حتمًا نحو التفاهم لأنه يختزن على أشكال التواصل والحوار تبعًا لبداهة التذاوُت (intersubjectivité)، ورغبة الفرد في الخروج من ذاته لإدراك غيره.

في معرض نقده لنظرية شلايماخر عن التكهُّن، يخلص غادامير إلى أنَّ «نشاط فن التأويل يتجلى في إنارة الفهم ليس كتواصل سري وعجيب بين الأفراد، وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك»[16]. التواصل السري والعجيب الذي يتحدث عنه غادامير هو أنَّ شلايرماخر اهتدى إلى أنَّ الفهم يقتضي بأن يحيا القارئ معيش الكاتب ويدرك، بنوع من التكهُّن والتعاطف، المعنى الذي يؤطر كتاباته وتجاربه المتنوعة. يستبعد غادامير هذه الوصفة السحرية التي تنتفي فيها المسافة التاريخية والنظرية (بحكم الاختلاف في الأزمنة والأمكنة بين المؤلف والقارئ)، ليضع بدلها واقعية الحوار والاشتراك في بلورة المعنى. لكن يبدو أنَّ غادامير قصَّر في فكرة شلايرماخر. لم يكن غرض هذا الأخير أن يتَّحد ذهن القارئ بذهن المؤلف ليفهم مضامين حياته وتجاربه، لكن أن يُدرك شيئًا خفيًا عن المؤلف لم يتم اكتشافه سوى بعد أزمنة طويلة من رحيله. هناك تجارب عديدة من هذا القبيل، بل لنقل مصادفات جميلة يكتشف فيها القارئ دلالة خفيت عن الكاتب، من جراء قراءة مختلفة في نصوصه أو أيضا سوء القراءة لينجرَّ عنه فهم خاص وبالتالي دلالة جديدة. تُسهم هذه العملية في الاختلاف وليس في التماهي.

---

12. Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 3 ,1962rd edition, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
13. Thomas Kuhn, The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change, The University of Chicago Press, 1977.
14. غادمير، فلسفة التأويل، ص165.
15. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص278.
16. غادمير، فلسفة التأويل، ص121.

ليس التكهُّن أن يجتمع اثنان (المؤلف والقارئ) في وحدة نفسية وميتافيزيقية، لكن أن يكتشف القارئ في النص عن قضايا وأبعاد لا تنتمي بالضرورة إلى زمان النص، فقط لأنَّ القارئ مقيَّد بسياق الفهم، ولأنَّ قراءة النص هي دائمة قراءة في الحين، هنا والآن، بأدوات الزمن الراهن وإراداته. لا يتعلق الأمر بقراءة ذرائعية يحجب بموجبها القارئ المعنى الأصلي للنص ليضع بدله دلالته الخاصة، لكن أن يجد جسرًا بين شيئية النص وواقعية اللحظة التي يعيشها، وأن يضع اللبنات الأولى في الحوار والاشتراك الدلالي، وأن يردم الهوة التي تفصله عن النص مع التيقُّن بأنَّ هذا الردم لن يكتمل ما دامت هنالك مؤشرات موضوعية تجعل زمان النص يختلف عن راهن القارئ. إنَّ القراءة لا تخلو في طبيعتها عن سوء الفهم، إلى درجة أنَّ شلايرماخر جعل من أساس الهيرمينوطيقا سوء الفهم الدافع نحو تصحيح الأحكام وبذل المجهود في التقريب بين وجهات النظر. بل ويقارن غادامير هذه المسألة بالأثر الفني الذي لا يكتمل بسرعة وتبقى الأحكام بشأنه اعتباطية وذاتية: «فالتأويلية فن وليست عملية آلية. وعليه فإنها تواصل عملها، أي الفهم، إلى اكتماله مثل العمل الفني»[17]! ليس الاكتمال هو الكمال، بل هناك مراجعة دائمة، وتنقيح، وتصحيح، تجعل كلها الفهم، مثله مثل الأثر الفني، في مداومة مستمرة ومداولة حثيثة. المغزى من ذلك محاولة إيجاد توازن بين حدَّين أو بين نمطين من الرؤية، رؤية ماضية عاينها النص ودوَّنها في الكتابة، ورؤية حاضرة يعاينها القارئ ولا ينفك عن مراجعتها. لهذا الغرض طرح غادامير إمكانية الاتفاق حول الشيء نفسه رغم التباعُد في الرؤى. فالنص يتحدث عن أشياء لا يمتلكها بالضرورة، والقارئ يستحضر هذه الأشياء ولا ينتمي إليها بالضرورة. فالأشياء تستقل بوضعها الأنطولوجي عن النص وعن القارئ، وتكون هكذا محط مساومة أو مقاومة إلى غاية إيجاد توازن بين القوى أو اتفاق بين التأويلات. لماذا يشدّد غادامير على خاصية الاتفاق بينما ذهب شلايرماخر إلى فكرة التكهُّن؟ هل التماهي بين القارئ والمؤلف يقي من عناء الانتظار في المعنى ومن الحوار المطنب والمتعب الذي لا ينتهي دائمًا باتفاق يرضي الجميع؟ بتعبير آخر، هل اختار شلايرماخر وجهة سهلة، بوصفة سحرية، يوفّق بها بين النص والتأويل؟ يلاحظ جان غروندان أنَّ غادامير لم يتَّبع سوى روح الكلمة الألمانية «الفهم» (Verständnis) والتي تعني حرفيًا: «الاتفاق حول مضمون ما». لكن هل فهم النص هو بالفعل الاتفاق مع أطروحاته؟ قد نقرأ نصًا ونفهم ما يريد قوله، ولا ينجر عن ذلك أنَّا ننخرط في قضاياه ونتفق مع مضامينه. فأين تكمن المشكلة النظرية للفهم؟

يتطلب الأمر إزاحة المقولة والنظر إليها من مواقع محايدة وموضوعية. لم يقل غادامير «الاتفاق مع المضمون»، ولكن «الاتفاق حول المضمون»[18]! أين يكمن الفارق؟ الفارق هو أنَّ شيئية النص (أو الأشياء التي يتحدث عنها النص) ليست ملكية النص ولا ملكية التأويل. قد يكون هنالك اتفاق «حول الأشياء» التي يتحدث عنها النص والتي يفهمها المؤوّل (في سياقه وتبعًا لعتبة فهمه وإدراكه)، لكن لا يمكن أن يكون هنالك اتفاق «مع الأشياء»، فقط لأنَّ هذه الشيئية غير قابلة للافتكاك. لا يمكن للنص أو المؤوّل أن يزعم القبض على دلالتها أو حقيقتها. فهي في مقام المجال الذي يوجّه الحوار (الحوار الحي في المخاطبة الشفهية أو الحوار الافتراضي في معرض قراءة أو نقد أو تقييم) وليست قيمة قابلة للاحتكار. يدخل هذا الحوار في إطار ما سماه غادامير «امتزاج الآفاق» (Horizontverschmelzung)، أفق النص وأفق التأويل: «أطروحة غادامير هي أننا نفهم دائمًا، في جانب على الأقل، انطلاقًا من أفقنا عندما نريد فهم شيء (لنقل «أفقاً آخر»)، دون أن نكون على دراية بذلك. يستعمل الفهم "مزجًا" بين الآفاق، أفق المؤوّل وأفق موضوعه، حيث لا يمكن التمييز بوضوح ما ينتمي إلى أحدهما وإلى الآخر»[19]. وبالقياس، امتزاج آفاق الماضي والحاضر فيما يخص الفهم التاريخي: «إنَّ إسقاط أفق تاريخي هو، إذًا، مظهر من مظاهر عملية الفهم؛ فهو لا يصبح راسخًا في اغتراب وعي ماض عن ذاته، إنما يتم تجاوزه من طرف أفق فهمنا الحاضر. إذ يحدث، في عملية الفهم، انصهار حقيقي للآفاق؛ الشيء الذي يعني أنه ما أن يتم إسقاط أفق تاريخي حتى يتم تجاوزه في الوقت نفسه. وإحداث هذا الانصهار على نحو منتظم هو المهمة التي ننسبها لما سميناه الوعي المتأثر بالتاريخ»[20].

---

17. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص278.
18. «يصبح التأويل نشاط التأويل هو مسألة حول الشيء وتحديد بهذا الشيء [...] فهم النص يقتضي الاستعداد للتعبير عن شيء ما عبر هذا النص وانطلاقًا منه» (غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص124).

19. Jean Grondin, « La fusion des horizons : la version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ? », Archives de philosophie, 2005 ,68, p. 403.

20. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص417.

لربما بقيت كلمة «امتزاج» غامضة، لأنها توحي في مبناها على دلالة «حلولية» بالمعنى العرفاني-الصوفي العريق. لكن ليس الأمر بهذه السهولة. الكلمة الألمانية تفيد «الذوبان» (Verschmelzung)، وهذا يدعّم الدلالة الحلولية في انصهار شيئين في قالب واحد. لكن يتحاشى غادامير المغامرة في دلالة باطنية لا تمت إلى الواقعية بصلة. المقصود بالامتزاج هو أن تتوجَّه فكرتان أو قصديتان أو زمانان نحو الشيء نفسه، ويكون هذا الشيء المجال الذي يضمُّ فكرتين أو أكثر، مذهبين أو أكثر، وإن كان بينهما اختلاف أو تناقض. فالمجال يحوي المتناقضات دون أن يكون في ذاته متناقضًا. ولربما استحضرنا في هذا المقام فكرة الرَّفع أو «الأوْفِبُونْغ» (Aufhebung) لدى هيغل، حيث التركيب بين نقيضين ينتج عنه حالة جديدة هي مجاوزة تحتفظ دائمًا بالعناصر السابقة عليها. هذا شأن الحاضر (أو الحداثة) الذي يتجاوز التراث لكن يحتفظ بعناصر نشيطة وفاعلة منه، ويكون أفقه في تماس أو تداخل مع أفق التراث. فكرة «امتزاج الآفاق» دلالة على حَدَث الفهم (حدوثه وحداثته) وأن الأمور تتغيَّر عندما تلتقي ببعضها بعضًا. عندما يكون هنالك حوار بين الذات والآخر، وبين المؤوّل والنص، وبين الماضي والحاضر، فإنَّ شيئًا ما يتغيَّر عند أحدهما وعند الآخر، لأنه يبتغي «الغيرية» التي تصيبه في ذاته قبل كل شيء. كل لقاء بالآخر هو لقاء بالغيرية ومدعاة لتغيير الذات.

3. المطابقة تطبيقًا: سؤال الحقيقة ومفهوم التأويل

يُسوّغُ اللقاء بين عنصرين (الفرد/التراث، المؤول/النص، الذات/الآخر، الماضي/الحاضر، إلخ) الرغبة في «المطابقة» ليس بالمعنى السَّاذج في «التطابق»، لكن بالمعنى العملي والإجرائي في «التطبيق». يشرح غروندان هذه الفكرة بالاعتماد على المفهوم العريق للحقيقة الذي شاع في العصر الوسيط، خصوصًا مع توما الأكويني، مفاده أنَّ الحقيقة هي «مطابقة الأشياء للعقل» (adaequatio rei et intellectus). كذلك، يلتقي عنصران على سبيل المطابقة أو لنقل الاستواء، فيستوي أفق أحدهما مع أفق الآخر، ويتيح هذا الاستواء ظواهر الفهم والتفاهم والحوار. ينطلق غروندان من الكلمة اللاتينية الممكن شقها إلى نصفين: البادئة (ad) ومعناها الارتفاع أو الارتقاء، والاسم (equatio) الذي يدل على الاستواء، والتساوي، والتعادل، إلخ. فالمطابقة بين الآفاق هي أن يرتقي كل أفق نحو أفق آخر ليستوي معه (ad-equatio) ويفهمه في إطار مرجعيته: «الحقيقة هي مسألة مطابقة بالمعنى الموسيقي للكلمة، بالمعنى الذي يتلاءم فيها المؤوّل مع موضوع التأويل. إنَّ الشيء الأساس في معرفة الحقيقي، ليس التوضيع (objectivation)، أو تشييء الموضوع، ولكن التناغم أو التوافق بين الفهم والأمر المراد فهمه. بهذا المعنى، كل حقيقة هي تأويلية ومسألة مطابقة. عندما تحدث الحقيقة، فالألماني يقول: هذا الأمر ينطبق! (les stimmt!). المطابقة هي الجواب الذي يبحث عن الارتفاع إلى مستوى الشيء المراد فهمه»[21]. يمكن القول بأنَّ الحقيقة بوصفها مطابقة بين العقل والشيء المراد إدراكه، هي تأويل (interprétation) بالمعنى المزدوج: 1. بالمعنى النظري في تفسير قضايا النص وإدراك الدلالات التي يحتملها؛ 2. وبالمعنى العملي في أداء شيء وممارسة غرض. عندما نقول «أوَّلٍ» (interpréter) في اللسان الغربي، فإنَّا نقصد به فسَّر النص أو الحدث، ولكن أيضًا أدَّى شيئًا على أكمل وجه (مثلًا: معزوفة بيتهوفن). فالمعنى الثاني يفيد الإيقاع والتناغم، وهو أقرب إلى الممارسة (pratique) بالمعنى الذي سنتوقف عنده لاحقًا. يتعلق الأمر في هذا المعنى الثاني بالتطبيق، إذا استنتجنا منه أنَّ المؤوّل يفهم موضوعه أو مادته انطلاقًا من سياقه وتناهيه، كما أسلفنا القول؛ ولأنه مستغرَق أيضًا في هذا الموضوع الذي يسعى إلى فهمه والإحاطة به، كالتراث مثلًا. الكلمة «تطبيق» (application) لها في اللسان الغربي دلالة تقنية (تطبيق أحكام في القضاء، وتطبيق إجراءات في تجربة علمية، إلخ)، وأيضًا دلالة «أخلاقية»، عندما نقول عن شخص أنه جاد ومجتهد (appliqué). فالتطبيق (subtilitas applicandi) بالمعنى الأخلاقي هو الذي استرعى انتباه غادامير لأنه أقرب إلى الفلسفة العملية سليلة أرسطو، وكانت النزعة التقويَّة (Piétisme) قد اعتبرتها إحدى أعمدة الهيرمينوطيقا إلى جانب دقة الفهم (subtilitas intellegendi) ودقة التفسير (subtilitas explicandi).

21. J. Grondin, Introduction à Gadamer, op. cit., p. 130–131.

استعمال مفهوم «الدقة» (subtilitas) من شأنه أن يستحضر «الرقة» (Takt) التي تحدثنا عنها من قبل، لتبيان أنَّ إجراءات الهيرمينوطيقا ليست وضعية محض إلى درجة إعدام الحساسية والذاكرة، لكن تحتمل بعض هذه الجوانب الداخلة في تشكيل موضوع التأويل: «فلقد عُدَّت بمثابة مواهب تحتاج إلى عقل مرهف أكثر مما هي مناهج تقع في نطاق تصرفنا»[22]. إذا كان التطبيق، بالمعنى الأخلاقي، هو الالتزام بالكشف عن شيءٍ ما في مجال التراث تُنيره دقة الفهم، وتدبّره دقة التفسير، فإنَّ التأويلية في نهاية المطاف هي هذه العناصر مجتمعة: التفسير إجراءً تقنيًا، والفهم بُعدًا أنطولوجيًا، والتطبيق دافعًا أخلاقيًا. يحقق التطبيق همزة وصل بين التأويل والفهم (إنهما شيء واحد في نظر غادامير)، لأنه يجمع بين النظري والعملي، بين القاعدة الكونية والمجرَّدة وتعيُّنها المحلي والتداولي، أي في سياق الفهم الفردي للأحكام العامة، وإنجازاتها الآنية، الزمانية والمكانية: «فنحن نعدُّ التطبيق، كما الفهم والتأويل بالضبط، عنصرًا مكمّلاً للعملية التأويلية»[23]. فما التأويل بالنسبة لغادامير؟ التأويل جزءٌ من التأويلية يُضاف إليه التفسير التقني والتطبيق الأخلاقي. فهو في جوهره عبارة عن فهم، بمعنى إدراك شيئية النص أو التراث التي تستدعي التفاهم والاتفاق. يكتب بشأن ذلك: «لم يعد الوعي التاريخي ينصت للصوت الذي يأتيه من الماضي، لكن بتفكيره حول هذا الصوت، يعيد وضعه في السياق الذي تجذَّر فيه لمعرفة الدلالة والقيمة النسبية اللتين يكتسيهما. هذا السلوك الفكري إزاء التراث يسمى "تأويلا"»[24].

لنعد قليلاً إلى الوراء من أجل معرفة ما هو التأويل: إنه سلوك فكري. تجاه ماذا؟ تجاه «تراثٍ». أين هذا التراث؟ إنه في سياق التأويل ذاته وقد اكتسب دلالة وقيمة بالنسبة للمؤوّل. إنه صوت متجسّد في كتابةٍ نثرية أو شعرية أو في أمثال وأحجية وخطابات. فالتراث ينخرط بحذافيره في حاضر المؤوّل، لأنه يكتسب أشكالاً جديدة غير تلك التي تلبَّسها في الأزمنة الماضية. فالتأويل سلوك فكري أو لنقل ممارسة هدفها تبيان قيم النص أو التراث بتحيينها واستخلاص دلالة لها علاقة بسياق المؤوّل. لا يأتي التأويل كذلك سوى في خضم سوء الفهم أو الاصطدام بغرابةٍ (étrangeté) من جرَّاء المسافة الزمنية التي تفصل الحاضر عن الماضي. التأويل ضروري عندما يكون هنالك غموض والتباس، لأنَّ الأمور الواضحة لا تحتاج أصلاً إلى تأويل: «نتحدث عن التأويل عندما لا يمكن فهم دلالة النص فورًا. فالتأويل في هذه الحالة ضروري إذًا. بتعبير آخر، ينبغي صياغة تفكير واضح حول الشروط التي تجعل من النص يتخذ هذه الدلالة أو تلك. الافتراض الأول في مفهوم التأويل هو الطابع "الأجنبي" للأمر الذي نتوخى فهمه، لأنَّ ما هو بديهي أو الشيء الذي يقنعنا بحضوره البسيط لا يطالب بأي تأويل. إذا فكرنا لحظة في فن تأويل النصوص عند القدماء كما طُبّق في الفيلولوجيا وعلم اللاهوت، فإننا نلاحظ على التَّو أنه كان دائمًا ظرفًا طارئًا. استُعمل التأويل فقط في الحالة التي يحمل فيها النص المتداول أوجهًا غامضة. عكس ذلك، فإنَّ مفهوم التأويل اليوم أصبح مفهومًا عالميًا يسعى إلى احتضان التراث برمته»[25].

المسألة التي طرحها وناقشها غادامير لها خطورة فلسفية بارزة: لم يكن التأويل مستحبًّا في الماضي العريق، لأنه كان في مقام التَّشويش على بداهة النصوص (خصوصًا النصوص المقدسة)، وكان اللجوء إليه محصورًا ومراقبًا من طرف المجمَّع الكنسي (بالنسبة للمسيحية) في حدود الاستعمال المشروط بغموض مقاطع من النص المراد فهمه. كان التأويل الاستثناء ولم يكن القاعدة. لأنَّ التأويل عنوان الهوة الكائنة بين الوعي وحقيقة النص (الوحي) الذي جاء به الرسول. لا يمكن، في ظل سلطة لاهوتية ودُغمائية، الاعتقاد بأنَّ بين الوعي البشري والحقيقة المتعالية مسافة، بل هو يدركها مباشرة عبر الإلهام أو النعمة الإلهية (Grâce)، أو عبر وسيط موثوق في عصمته ونسبته إلى الملهم الأول (الأحبار بالنسبة للمسيح، والقس أو الراهب، إلخ). مع تطوُّر العلم الحديث وأنسنة العالم والروابط الاجتماعية وظهور العلوم الإنسانية والتاريخية، أصبح التأويل القاعدة وليس الاستثناء، لأنه انفتح على مجالات لا توجد فيها البداهة واليقين، لكن الشك والارتياب (من الشك المنهجي الديكارتي إلى الشك الراديكالي النيتشوي)؛ وعلى حقول معرفية انفصلت عن السرديات الكبرى بمسافة زمنية ونظرية تتطلَّب تفسير ملابسات الانفصال وحيثيات القطيعة.

---

22. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص418.
23. المصدر نفسه، ص419.
24. غادامير، فلسفة التأويل، ص149.
25. المصدر نفسه، ص149-150.

كذلك من شأن التأويل أن يتجاوز حرفية النص نحو دلالات لها قيمة بالنسبة للقارئ. إذا كانت الدراسات اللاهوتية، ولغرض تعبُّدي محض، ترفض التأويل لأنه يفصل الكلمة عن المعنى، والمبتغى هو اتحاد الكلمة والمعنى أو الجسد والروح؛ فإنَّ التأويل الحديث فصل الكلمة عن الدلالة الأحادية («المقدسة» بالنسبة للتصوُّر الديني) ليفتحها على إمكانيات دلالية حسب السياق والظرف والقارئ؛ وليفتحها من ثمَّة على التاريخ وعلى الوعي التاريخي: «تصبح الهيرمينوطيقا الأداة (أرغانون) العامة للمنهج التاريخي»[26]. يتجذَّر التأويل في بُعدٍ تاريخيّ يأخذ في الحسبان زمن الأشياء في النص والتراث، أي: انتماؤها إلى نظام زماني ومكاني متغيّر، عكس التصوُّر الديني الذي يرى في أشياء النص المقدس كائنات ثابتة ومتعالية. إدراج الزمن في التأويل عبارة عن طريقة في تبيان تاريخية النص أو التراث، وطريقة في البرهنة على تناهي الفهم، وفي أنَّ الوعي البشري لا يستنفد نظام اللغة المزدوج: لغة النص أو التراث، ولغة السرد لدى المؤوّل.

ثانيًا، في تأويل الممارسة: الحقيقة والفلسفة العملية

إذا رجعنا مؤقتًا إلى مفهوم التطبيق (application)، فإنه يبرز عملية التأويل أو كيف يُمارَس التأويل بوصفه فهمًا مطبَّقًا في سياق معطى. فهو يُبرهن على أنَّ المؤوّل ينخرط بكل قواه النظرية والفكرية في تأويل النص أو التراث، وهذا الانخراط هو اجتهاد وممارسة أخلاقية، الغرض منها تبيان موقع المؤوّل في خارطة التراث وموقفه من هذا التراث الذي ينتمي إليه أو لا ينتمي إليه. ومن ثمَّ، فإنَّ ممارسة التأويل تكشف عن خاصية قلما انتبهنا إليها وهي تأويل الممارسة، أو كيف يفكّر المؤوّل في ممارسة التأويل ذاتها، على سبيل «الانعكاسية» أو «التفكُّرية» (réflexivité) كما يُقال اليوم. من شأن هذا التفكير الانعكاسي في الممارسة التأويلية أن يتعمَّم على مفهوم «الممارسة» كله. ما هي الممارسة؟ وكيف نؤوّل الممارسة؟ وهل هي تطبيق لرؤيةٍ ما؟ وهل هي تجسيد لقاعدةٍ ما؟ ينطلق غادامير من الأخلاق عند أرسطو لتبيان عدم اختزال السلوك البشري إلى احتذاء القواعد أو الامتثال للقوانين. الممارسة لها نظام خاص ينتمي إلى الإرادة البشرية، ولا تخضع هذه الإرادة إلى قوانين ثابتة كما هي عليه الطبيعة (مثل السببية)، لكن إلى قواعد محصورة وأحكام سياقية قابلة للتعديل: «يؤكد أرسطو أنَّه من المحال على علم الأخلاق أن يحقق الدقة الصارمة كتلك التي تتمتع بها الرياضيات. وفي الحقيقة، إنَّ المطالبة بهذا النوع من الدقة لهو أمر غير مناسب. فما يجب عمله هو ببساطة رسم صورة عامة، وبموجب هذه الصورة يمكن تقديم شيء من المساعدة للوعي الخُلُقي [...] فمن الواضح أنَّ ما يميز الظاهرة الخلقية هو أنَّ المرء الفاعل يجب أن يعرف ويقرر، وألَّا يدع أيَّ شيء آخر ينتزع منه مسؤوليته عن أفعاله»[27].

1. التأويل والممارسة: أمران متضايفان؟

من شأن العناية بالفعل البشري البرهنة على التغيُّر والتبدُّل في الأحوال تبعًا لنظام في المعرفة والسلوك خاص بالإنسان. تأويل الممارسة هو تبيان أنَّ الإنسان كائن متقلّب تبعًا لمقاصد ذاتية أو معطيات موضوعية تجعله يغيّر من سلوكياته أو تصوُّراته أو أحكامه. فلا تبقى هي، كما هي، ولا تسير وفق قاعدة ثابتة أو راسخة. لربما كان هنالك تكرار في السلوكيات، تبعًا لما نسميه «العادة» (habitude)، حيث ينخرط الإنسان في عادات رتيبة، لأنَّ السلوك يتكرَّر في أزمنة معلومة (النهوض في الصباح، والإفطار وقت الظهر، والعمل في النهار، ثمَّ العشاء في المساء، وأخيرًا النوم في الليل...)، ويعيد إنتاج التصرُّفات ذاتها. غالبًا ما يندرج هذا التكرار الميكانيكي للأفعال في سياق «عضوي» (النوم، والأكل، والحركة) يشترك فيه الإنسان مع الحيوان. لكن عندما يتعلَّق الأمر بأفعال أخرى، تنتمي إلى نظام التفكير والحساب والتقدير، فإنَّ الأمور تختلف، لأنَّ معطيات أخرى تتدخَّل في هذه العمليَّة المعقَّدة من التفكير وهي: الإرادة، والحُكم، والقصد، إلخ. هذه المعطيات النظرية هي أيضًا ممارسات عملية لأنها تتجسَّد في موضوعات غايتها تنظيم حياة الإنسان في مختلف المجالات العقلانية: الاقتصاد، والسياسة، والفن، والدين، إلخ

---

26. Gadamer, Langage et vérité, tr. Jean-Claude Gens, op. cit., p. 134.

27. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص425.

الغرض عند غادامير تبيان أنَّ الهيرمينوطيقا، التي وضع أسسها المبدئية في «الحقيقة والمنهج»، هي فلسفة عملية، لها قواعد فنية (Kunstlehre) وأحكام مضبوطة. فهي «فلسفة»، لأنها نظريات ورؤى؛ و«ممارسة»، لأنها تقنيات وأدوات ومصطلحات. فالمركَّب «فلسفة عملية» يجمع بين النظري والعملي، وهما شيئان متضايفان ومتكاملان؛ ولأنَّ النظرية (theôria) هي أيضًا ممارسة (praxis) ولو على سبيل النشاط الذهني (تحليل، وتركيب، ومقارنة، إلخ)، لأنَّ الممارسة أو البراكسيس هي إنجاز وفعل (energeia)، ولأنها تخضع إلى سيرورة من العمليات المعقَّدة التي تقوم على الخيار الحر، وتشكيل المشروع، والمداولة حول الوسائل المراد توظيفها في تجسيد هذا المشروع، إلخ. تنتمي هذه العمليات إلى حياة الفكر، عكس العادات والسلوكيات الروتينية التي هي مدفوعة بدافع عضوي بيولوجي. فالممارسة أو البراكسيس عَصَب الحرية في مواجهة العادة التي هي رهينة الضرورة الطبيعية. لهذا السبب، جعل أرسطو من «البراكسيس أو الأداء» أساس السياسة وخاصية الأحرار، على العكس من النشاطات اليومية العادية من اختصاص العبيد.

إذا كان «الأداء» (praxis) ينتمي إلى نظام السياسة لأنه ينطلق من الفعل الحر، فإنَّ «الصُنع» (poiesis) ينتمي إلى نظام الاقتصاد في تدبير المنزل البشري، لأنه يستند إلى العمل اليدوي. ففي الفاصل بين البْرَاكْسِيس والبُويسِيسْ تنخرط الفلسفة العملية. إنها المعرفة التي تدرس الفارق بين الفعل الحر الذي تكمن غايته في ذاته (التفكير، والتأمل، والفعل العفوي...) والعمل الصنائعي الذي تكمن غايته في غيره (صُنع شيء، وفبركة أداة...). لكن، بحكم أنَّ الحياة البشرية تطوَّرت أكثر نحو العامل الاقتصادي والبُعد الصنائعي من خلال صورة الخبير والمهندس، فإنَّ الفلسفة العملية كانت في الغالب دراسة في هذه النشاطات البشرية المرتبطة بتقسيم العمل والرفع من معدل الإنتاج. الجهود الماركسية في هذا الميدان لا يُستهان بها إلى جانب أعمال الفيلسوفة حنه أرنت[28]: فيما وراء التخصصات التي فرضت نفسها بحكم التطور التقني للبشرية، فإنَّ الفلسفة العملية تذكّر بالخاصية الأخلاقية لكل فردٍ ينتمي إلى إقليم أو مواطن ينخرط في عقدٍ اجتماعي؛ لأنه يندمج أيضًا في إطار تشكيل العقد السياسي عبر الآراء والاقتراحات والتأملات، منذ سوق الكلام اليوناني (agora) وحتى الفضاء العمومي اليوم: «على الفلسفة العملية أن ترفع إلى الوعي السمة المميّزة للإنسان: الخيار الحر (prohairesis)، سواء تعلق الأمر بثقافة المواقف البشرية الأساسية (Ausbildung) [...] أو بمهارة التفكير والبحث عن الوسائل التي توجّه كل فعل بشري»[29].

فهي تقدم العناصر الجوهرية للفعل البشري الحر القائم على الاستدلال العملي لدى أرسطو والذي ينحصر في الثلاثية التأسيسية: الخيار، والقرار، والتنفيذ. كل فعل بشري يبدأ بتداول أو اختيار أفضل الوسائل للتوصل بالهدف، ثم يتَّخذ القرار بإنجاز الفعل عندما ينتقي الوسيلة المثلى، ثم ينفّذ القرار في شكل إنجاز الفعل أو مباشرة الصناعة. هذا الاستدلال العملي المبدئي هو في قلب كل فعل بشري يتَّسم بالعقلانية. فهو يطرح طريقة وضع العقل في كل سلوك بشري، وتوجيه هذا السلوك نحو غايات عملية في أشكالها وأخلاقية في أهدافها. يشدّد غادامير على هذا المبتغى الأخلاقي، لأنَّ الفلسفة العملية لا تطرح فقط سؤال الخبرة وكيف يمكن أداء فعل أو إنجاز صناعة بالمهارات الكفيلة، لكن تطرح أيضًا، وبشكل أساس، فكرة الخير (Agathon) والكيفية التي يكون فيها الإنسان فاعلًا أخلاقيًا يتسم بالحُسن في الأداء، وبالجودة في التسيير، بدءً من الحياة السعيدة في تدبير المنزل إلى الحياة المشتركة في صياغة القوانين وسياسة الدولة. تدخل هذه القيم العملية كلها في عقلنة الممارسات بجعل العقل في مركز الخيارات والقرارات، لأنَّ عليه يتوقف التدبير الحكيم والحصيف للشؤون البشرية. يبقى السؤال في معرفة كيف استثمار هذه الجوانب العملية في التأويل؟ وكيف يتجاوز التأويل البُعد النظري نحو المجال العملي؟ وكيف التأويل هو ممارسة والممارسة هي تأويل؟

28. Hannah Arendt, The Human Condition, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1958, New Edition, 1998.
29. Gadamer, Langage et vérité, op. cit., p. 235.

لقد اتضح أنَّ الهيرمينوطيقا التي وضع غادامير أسسها المبدئية والعالمية هي طريقة في تفسير النصوص والوقائع وتأويل البدايات التي تنطلق منها والغايات التي تصبو إليها («التأويل» بالمعنى الحرفي والاشتقاقي للكلمة: أوائل الأمور ومآلها اللاحق). فهي لا تطرح فقط قواعد صورية في التأويل، بل أيضًا مبادئ عملية في الممارسة التأويلية وطريقة تأويل الممارسات البشرية عندما تكون إزاء بعضها البعض: «يمكن للهيرمينوطيقا أن تدل على الاستعداد الطبيعي للإنسان وتعني إذًا كفاءته في علاقة فهمية بالنسبة إلى البشر»[30]. نرى بوضوح النُقلة النوعية التي أحدثها غادامير في مجال الفلسفة العملية بنقل الهيرمينوطيقا من المنغلق النصي إلى المنفتح الفعلي، تمامًا كما فعل زميله الفرنسي بول ريكور بالخروج من النص (لا الخروج عليه!) نحو الآفاق الرحبة للفعل البشري المغمور بالعقل والحصافة. نلتمس في التحديد الذي وضعه غادامير رغبة مماثلة في جعل الهيرمينوطيقا فلسفة عملية وليس فقط قواعد صورية ونظرية. والعلة في ذلك بسيطة: عندما يؤوّل الإنسان وضعيته الوجودية أو الاجتماعية، فهو لا يكتفي بتفسير السياق الذي يوجد فيه، ولكن يعمل أيضًا على تغييره، وهذا التغيير كامن في العملية التأويلية ذاتها.

يأتي هذا التغيير المكمّل للتفسير بالقُدرة على التواصل بالآخر. فينتقل الفاعل الاجتماعي من الفهم إلى التفاهم، ومن إدراك المعطيات الموضوعية للسياق إلى التفاعُل مع الغير، وينجر عن هذا التفاعُل تبديل في المواقع وتغيير في المواقف بما ينسجم والمصالح أو المصائر. ليست الهيرمينوطيقا إذًا مجرد نظرية في التأويل، لكنها أيضًا موجز في كيفية تأويل السياقات وأداء الممارسات، بدءً من طريقة تأويل النص (التي هي ممارسة، رغم ذلك!) لدى الفاعل العلمي (الخبير أو المؤوّل)، وحتى تأويل المعيش لدى الفاعل الاجتماعي (الإنسان العادي). تحمل الهيرمينوطيقا إرثًا عمليًا، لأنها تخص قبل كل شيء الطريقة التي يتم بها تأويل النص أو الواقع، وتأويله معناه الحصول على استعداد ذاتي في مباشرته والتفاعُل معه. ما معنى الترجمة (مثلًا) إن لم تكن ممارسة عملية تمتحن اللغة، وتبتكر المصطلحات، وتزن التكافؤ بين الألسنة بمكيال المهارة التقنية والصناعة المفهومية؟ يمكن مضاعفة الكتب حول الترجمة بالمئات أو الآلاف، لكن لا معنى للترجمة إذا لم تكن ممارسة لغوية وفكرية، أي ممارسة تأويلية تشتغل على مادة النص لتصوغ به الصور النظرية والمعطيات الزمنية الكامنة في حدوده ومقولاته.

يجد الطابع العملي للهيرمينوطيقا مسوّغه في إرادة الإنسان للذهاب نحو موضوعاته القصدية. لا يكتفي الإنسان بفهم نص أو تراثٍ أو واقع، لكن يترجم هذا الفهم إلى تفاهم في شكل تواصل وحوار، ولأنَّ أشياء النص أو التراث أو الواقع ليست دائمًا محطّ اتفاق أو إجماع. لا بد من الانخراط في جدلية السؤال والجواب، أي أخلاقيات النقاش العمومي، وهي كلها قيم عملية تبرز الكيفية التي تُصاغ بها الأحكام وتُدبَّر على أثرها السياسات. فلأنَّ هناك قصديةً، ولأنَّ هناك توجُّهًا نحو المعنى، ولأنَّ هناك إرادةً في الفهم، فإنَّ المسار هو عملي ينعطف على النظري الذي يخططه ويمهّد له. ليس هذا المسار منسجمًا، بل يجد في سبيله عقبات، مثل سوء الفهم وانكسار المعنى، ومن ثمَّة فإنَّ هناك مخاطرة تكتنف كل عملية في الفهم وإرادة في التأويل: «الفهم مثل الفعل تمامًا، يبقى دائمًا عبارة عن مجازفة ولا يتيح أبدًا تطبيق معرفة عامة للقواعد لفهم منطوقات أو نصوص معطاة»[31]. فقط لأنَّ الفهم عبارة عن تجربة (Erfahrung) ولأنَّ التجربة تحتمل الخطر (Gefahr) على ما يقرأ المسألة جون غرايش: «أيًّا كانت التجارب الملموسة التي تحيل إليها هذه الكلمات، فهي تحوم حول الدلالة نفسها: فكرة العبور الخطير، أي "تجربة" ذات خطورة عالية»[32].

30. Ibid., p. 237.
31. Ibid., p. 251.
32. Jean Greisch, « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité », op. cit., p. 598.

ينعت غادامير الفهم كمغامرة محفوفة بالمخاطر، ليس فقط لأنَّ الذات تسيئ فهم بعض الوضعيات التي تدركها أو الذوات الأخرى التي تتواصل معها في سياق حوار أو نقاش (سوء الفهم الذي يشكّل أساسيات الهيرمينوطيقا ذاتها)، بل أيضًا لأنَّ النص يحتمل دلالات متعددة، وربما متناقضة؛ ولأنَّ الواقع أيضًا يشتمل على وضعيات متنافرة وتأتي أحداثه غامضة أو ملتبسة. ففي خضم هذا التعقيد الذي يكتنف النص والواقع، لا يمكن الحديث عن الفهم كتجربة واضحة وبديهية، بل كتجربة يكتنفها التعثر وتجابه عوائق وعقبات. الغاية من هذه الشقاوة الضمنية للفهم هي دفع الإنسان نحو توسيع آفاقه واختبار قدراته، لأنَّ المغامرة تدفع نحو الحركة، والحركة فعل يؤطره العقل بتنظيم الاستدلال العملي الذي يوجّه كل مبادرة عملية. ومن ثمَّة، فإنَّ هذه المبادرة هي توسُّع في الزمان وفي المكان من شأنه أن يفتح الذات على الآخر، وأن يُسْهم في تلاقي الذوات وامتزاج الآفاق: «الفهم هو أكثر من تطبيق ماهر لخبرةٍ ما. إنه دائمًا اكتساب فهم الذات الموسَّع والمعمَّق»[33].

يعود غادامير هنا ليبيّن العلاقة الحية والدينامية بين النظري والعملي: فالنظري لا يبقى في الدائرة المغلقة للعقل، بل يتجسَّد في أفعال ومهارات؛ أي أنه يتوسَّع نحو مجالات أخرى من التجربة الإنسانية. كذلك التطبيق العملي لمهارات وخبرات من شأنه أن يُسْهم في الفهم الذاتي وتعميق هذا الفهم بأدوات فكرية وثقافية بما يعود على الذات من تنمية وتكوين، تبعًا لما سماه الألمان منذ القرن الثامن عشر «بيلدونغ»[34] (Bildung)، وهي طريقة في تشكيل الذات بالقيم النظرية والعملية، والفكرية والأخلاقية، إلخ. «بيلدونغ» هي الفهم الذاتي في أعماقه الجوانية وأبعاده البرانية، لأنها تفصل/تصل بين عالمين: عالم الذات من معطيات نفسية داخلية، وعالم الأشياء وما يشتمل عليه من معطيات موضوعية، طبيعية (الحيوان) أو متعالية (الإنسان). فهي على حافة الذاتي والموضوعي، تجعل الذاتي ينتفع بعلاقته من الموضوعي، والموضوعي يتغيَّر باندماج الذاتي فيه والسَّعي نحو تحويله وقولبته.

2. الفهم واللغة: الحوار بوصفه ممارسة في التفاهم

الفهم الذاتي ما هو سوى إرادة الأنا في توسيع دائرة الفهم نحو الآخر، نحو عقد صلة بالغير في شكل حوار أو نقاش. يقتضي هذا الأمر الوجود القبلي للغة في شكل كلام مسموع ومفهوم، ومن ثمَّ فإنَّ اللغة والفهم هما، تقريبًا، شيء واحد. الكلمة اليونانية العريقة «لوغوس» (logos) تحقق هذا الربط المتين بين اللغة والفهم، وبين اللغة والحقيقة، على اعتبار أنَّ المفردة «لوغوس» تعني في الوقت نفسه الكلام والعقل، أو الكلمة والمعنى: «هكذا تتكشف الظاهرة التأويلية عن كونها حالة خاصة من حالات العلاقة العامة بين التفكير والكلام التي تُخفي ألفتُها الملغزة دور اللغة في الفكر»[35]. عندما يتوجه الأنا إلى الآخر بالكلام، فإنه يتوجه إليه بألفاظ معقولة يدرك معناها. تبقى المشكلة في الارتقاء بالفهم إلى التفاهم، لأنَّ فهم فحوى الكلام لا ينجر عنه بالضرورة قبوله والمصادقة عليه. للوصول إلى الاتفاق، لا بدَّ من جهود تأويلية، وهي كلها ممارسات في نقل الحوار إلى مصاف الحقيقة بوصفها فلسفة عملية، أي إلى درجة «المطابقة» التي تحدثنا عنها من قبل، كفيلة بضمان تفاهُم الذوات وامتزاج الآفاق: «ليس عبثًا أنَّ الإشكالية الخاصة للفهم ومحاولة التضلّع بها كفنٍ - وهو من اهتمام التأويلية - تنتمي تقليديًا إلى ميدان القواعد والبلاغة. فاللغة هي الوسط الذي يحدث فيه الفهم والاتفاق الجوهريان بين طرفين اثنين»[36].

33. Gadamer, Langage et vérité, op. cit., p. 252.

34. حول فكرة «بيلدونغ» كما عالجها غادامير، طالع: الحقيقة والمنهج، ص57-69؛ ودراستنا: محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف/ضفاف، 2014، ص365-428.
35. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص512.
36. المصدر نفسه، ص506.

الحوار هو الحالة النموذجية التي تشمل الجدال بين طرفين، وأيضًا النقاش بين المؤول والتراث أو بين المترجم والنص. يتسم الحوار بالكونية، لأنه نموذج التواصل بين كائنات معقولة، سواء أكانت أشخاصًا أم نصوصًا. فهو يكشف عن نشاط اللغة في العالم، وكيف أنَّ هذه اللغة تؤطر العلاقات التواصلية بين شركاء الحوار. أشياء النص أو أشياء الواقع التي يتجادل بشأنها شركاء الحوار هي كائنات لغوية تتطلب درجة من التجريد للوصول إلى اتفاق مبدئي (Verständigung). يتطلب هذا الجُهد في الارتقاء إلى المستويات المتعددة ممارسة تأويلية دقيقة من شأنها أن تستقطب الأذهان نحو الاتفاق حول الشيء نفسه: «الفهم، قبل كل شيء، هو الاتفاق مع الغير حول شيءٍ ما، فهمُ له أسلوب الاتفاق (أو التفسير). الأمر الذي ينبغي فهمه ليس وجهة نظر الآخر أو وضعيته التاريخية، لكن مشروعية الشيء نفسه»[37]. عندما يكون هذا الشيء نفسه محط ارتياب أو غموض، فإنه يقتضي الفهم ومن ثمَّة الارتفاع إلى مستوى التكافؤ بين الآراء. كذلك يستغرق الشيء نفسه شركاء الحوار في جوّ مشحون بالجدال والسجال ويُقحمهم في عالم يفلت منهم، لأنهم ينخرطون في مجالٍ لا يستطيعون التحكم فيه أو توجيهه، ما لم ينتهِ باتفاق كامل.

معنى ذلك أنَّ الحوار يشكّل المجال الذي يبرز فيه حَدَث اللغة والمعنى وليس الموضوع المباشر للمحادثة، لأنَّ الموضوع هو الشيء نفسه الذي يتكلم عبر نص أو تراثٍ أو شخص. تكمن هنا الخاصية الجوهرية للتأويل بوصفه الطريقة التي يتحاور بها شركاء المحادثة، بإرجاع الشيء نفسه إلى أصوله المبدئية (أيًّا كانت تلك الأصول: أسطورية أم سياسية أم دينية أم جمالية) والنظر في غاياته القصوى، وأيُّ معنى أو قيمة يجنيها هؤلاء الشركاء من الجدال وجهًا لوجه، وأية دلالة يستنبطها المؤوّل أو المترجم في حواره مع النص. غير أنَّ الاتفاق حول الشيء نفسه البارز من غياهبَ تراثٍ أو تلافيفَ نص ليس مسألة تاريخية باقتفاء أثره وتطوُّره الزمني. إنَّ هذا الاتفاق مسألة آنية وراهنة بالنسبة لشركاء الحوار، يتعدَّى ماضي النص وحاضر المؤول أو المترجم، لأنه مسألة التقاء القصديات في بؤرة واحدة: «وقد وصفتُ هذا الأمر في أعلاه بأنه "صهر الآفاق". وبوسعنا الآن أن نرى أنَّ هذا هو ما يحدث في المحادثة، التي يُعبَّر فيها عن شيء ما، وهذا الشيء ليس لي أو لمؤلف النص الذي أوَّله فقط، بل هو شيء مشترك»[38].

ما هو مشترك فهو محايد، لا يمكن امتلاكه أو القبض عليه، لأنه الدافع نحو الحوار ومحاولة الاتفاق. عندما نقول «محاولة الاتفاق»، فإنَّا نجزم مسبقًا أنَّ إرادة الفهم أو سيرورة التفاهم هي بالتعريف «محاولة» أي مغامرة أو مجازفة قد يتعثّر الحوار على عتبتها، من جرَّاء سوءِ فهم أو حُكم خاطئ أو تفاوُت في وجهات النظر. يتطلب هذا الأمر مضاعفة الجُهد وبذل الوُسع للوصول إلى أدنى اتفاق حول الشيء نفسه. يكون ذلك بالنظر في عُنصر اللغة، المكتوبة بالنسبة للمؤول والمترجم، أو الشفهية بالنسبة للنقاش العمومي: «في تحليلنا للعملية التأويلية، رأينا بأن اكتساب أفق للتأويل يستدعي صهر الآفاق. ويتأكد هذا الآن بالجانب اللغوي للتأويل. فالنص يكوّن ليتكلم من خلال التأويل. لكن لا نص ولا كتاب يتكلم إذا لم يتكلم لغة تواصل الآخر. هكذا يجب على التأويل أن يجد اللغة الصحيحة إذا ما أراد حقيقة أن يجعل النص يتكلم»[39]. لا يقصد غادامير باللغة هنا «اللسان» (من أي ثقافة أو شعب كان)، لكن اللغة بوصفها أداة التواصل، وبوصفها علامات قابلة للتفسير والتأويل. فهو يقصد العُنصر اللغوي الذي يستمد منه الفهم علة إدراكه للأشياء.

37 J. Grondin, Introduction à Gadamer, op. cit., p. 186.

38 غادامير، الحقيقة والمنهج، ص511.
39 المصدر نفسه، ص521.

خاصية هذا العنصر اللغوي أنه يتسم بالتناهي (محدودية اللغة في قول كل شيء)، لكن، في الوقت نفسه (وهذه مفارقة)، يتسم بلانهائية الإرادة في القول. مثلًا، يمكن التقيُّد بكلمة معلومة لها دلالة خاصة في معجم أو قاموس، متعاقد عليها ومُجمَع على دلالتها؛ لكن هي كلمة مفتوحة على الإمكان التأويلي عندما يتعلق الأمر بقارئ أو مؤوّل يريد الكشف فيها عن قيم أو دلالات أخرى غير تلك الملتصقة بجسدها الحرفي. ندرك هنا أنَّ اللغة هي ينبوع من الدلالات التي تقتضي سياقات وقراءات. فالمعاني هي على قدر الذوات القارئة والمؤوّلة والنقاشات الجارية؛ وإلا لا معنى لقراءة نص من التراث إذا لم نكتشف فيه عن دلالة تخص وضعيتنا الراهنة ومعيشنا المباشر (هذا ما سماه غادامير «التطبيق» المدروس أعلاه). ما الغرض من قراءة «ألف ليلة وليلة» إذا لم تكشف لنا عن علاقتنا بالمؤانسة والجنسانية ومفهومنا للأدب والصور المجازية؟ ثمة إذًا «لانهائية» الإرادة في القول في حدود اللغة ذاتها. لأنَّ اللغة بأبجديتها محصورة، لكن بإرادتها في حكاية الوقائع ورواية الحيوات المتنوّعة وسرد التجارب والمغامرات، هي من الثراء والعُمق ما لا يمكن استنفاده، فقط لأنَّ الفكر الذي تحمله هو من التعالي ما لا يحصره حرف أو تقيّده علامة. هناك دائمًا اختراق في حدود اللغة بإرادة جديدة ومتجددة في التعبير والفهم.

ينطبق الأمر كذلك على النصوص غير اللغوية كالأثر الفني أو الموسيقي، فهي ظواهر لغوية وإن تجسَّدت في علامات غير لغوية (الخط، واللون، والنوتة، إلخ). فهي تفترض اللغة، لأنها تسبح، قبليًا، في مجال لغوي ينعطف على شكل من أشكال التفكير أو التأمل؛ وتقتضي، بعديًا، الحُكم الجمالي في شكل انطباع أو تقدير: «فالتأويل اللغوي هو شكل التأويل كله، حتى عندما يكون ما يؤوَّل غير لغوي من حيث طبيعته، أي أنه ليس نصًا بل تمثال أو تأليف موسيقي. يجب ألا تربكنا أشكال التأويل غير اللغوية، فهي، في الحقيقة، تفترض اللغة سلفًا»[40]. ليست هذه اللغة مجرد علامات ووظائف، لكن ينعتها غادامير على أنها «عُنصر اللغة» أو المجال الذي تتحرك فيه الكائنات اللغوية وغير اللغوية. ينتمي «غير اللغوي» (كالتعابير الفنية) بحذافيره إلى عُنصر اللغة: «ما يرتبط بحقيقة أنَّ الفهم والتأويل مرتبطان بعضهما ببعض هو أنَّ مفهوم التأويل يُطبَّق على تأويلٍ أكاديمي وعلى إعادة الإنتاج الفني أيضاً، مثل الأداء الموسيقي والمسرحي»[41].

عندما أقر غادمير بأنَّ «الوجود الجدير بالفهم هو [الـ]لغة»، كان من الأولى، من وجهة نظر اللسان العربي[42]، التمييز بين المعرفة والنكرة: 1. أمَّا بالنسبة للنكرة، فإنَّ الوجود هو «لغة»، أية لغة، بما في ذلك الحركات والهمسات والنوتات. فهي لغات خاصة، لها معقولية معلومة وتكشف عن دلالة معيَّنة. أمام لوحة زيتية، نتأمل الخطوط والألوان، لكن لا نبقى في دور المنفعل برؤية المشهد، لكن نتساءل، ولو على سبيل المونولوج (حديث النفس)، المغزى من هذه اللوحة، والدلالة المستوحاة من سياق إنجازها، والمعنى المستخلص بالنسبة لحاضر المشاهد أو المؤوّل؛ 2. وأمَّا بالنسبة للمعرفة، فإنَّ «اللغة» هي الشيء المهيمن بماديته الحرفية والمعجمية وبما يجعله ممكنًا من تواصل وحوار. اللغة لها القبلية والبعدية من حيث الوجود والوظيفة. الطابع المعمَّم للغة هو طابعها العالمي والكوني الذي يذهب فيما وراء التقنين النحوي للجمل أو التنسيق المنطقي للقضايا. هذه صورة اللغة لا المواد الممكنة التي تهبها صورًا أخرى وأشكالاً مغايرة. تنتقل اللغة من منغلق العلامات والتنسيقات إلى منفتح الإمكانات التي تعبّر عنه الكينونة، في أية ظاهرة متجسّدة: تعبير كتابي أم شفهي، خط أم لون، نوتة أم إيقاع، صمت أم همس، إلخ.

فلأنَّ ثمة مشكلة في الفهم (سوء الفهم أو عدم الفهم أو حكم خاطئ، إلخ)، فإنَّ اللغة تسعى دومًا إلى ردم هذه العقبات بإمكانيات جديدة. هذه الإمكانيات لغوية في صيغة قراءة أو تأويل أو حوار. عندما يخفق الحوار بين الشركاء، هناك دومًا العودة إلى اللغة بحوار جديد ينطلق من معطيات جديدة، ويقي الشركاء عناء استبدال الكلمة باللكمة، أي استبدال الحوار بالعنف. لربما كانت الحروب والنزاعات هي عدم استنفاد اللغة وإعطائها الحق في الكشف عن كل الممكنات الوجودية. هذا ما سماه أُغسطين (Augustine) **«مَدَد»** اللغة، وأنَّ اللغة لها دائمًا شيئًا تقوله، وإن هي وصلت إلى منتهى القول.

---

41. المصدر نفسه، ص522.
42. المصدر نفسه، ص523.
43. أنظر التفصيل في دراستنا: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف/الدار العربية للعلوم، 2008، ص149 وبعدها.

يأتي المدد من كون اللغة لا تستنفد الكينونة التي تعبّر عنها. اللغة هي «المدَد» أو العطاء والهبة في المعاني والدلالات، وهي «المداد» الذي لا يستنفد الكائنات الداخلة في الوجود. لها دائمًا شيء تعبّر عنه، ما دام هنالك كائن دخل، هذه اللحظة أو تلك، في حيّز الوجود. كذلك الكلمة هي تجسيد لقيمة روحية كما يذهب أُغسطين، مثلما تجسّد النعمة والرحمة في جسد المسيح. لربما استهجن أُغسطين، على منوال أفلاطون، مادية الحرف لأنها مادية تحجُب روحية المعنى الذي تحمله. لكن، في حقيقة الأمر، تُجسّد هذه المادية المثال الروحي على الأرض، أي أنها دلالة على حَدَث المعنى وبزوغ الحقيقة.

قام غادامير باسترجاع هذه المباحث اللغوية لدى أفلاطون وأُغسطين لتبيان كيف أنَّ اللغة هي تجسيد لحركة المعنى والروح في التاريخ؛ وكيف أنها لا تستنفد محتوى ما تقوله أو ما تريد قوله، من باب هذا المدد الأصلي الذي يمنحها الديمومة، ومن باب التجسيد التاريخي الذي يمنحها الاستمرارية في التجليات الثقافية والإبداعية من فكر وأدب وفن. المعنى المتجسّد هو الذي استهوى غادمير ورأى فيه حَدَث اللغة في التاريخ والخاصية الجوهرية للتأويل. ومن ثمَّة، فإنَّ مادية اللغة ليست شيئًا يمكن استهجانه تبعًا لتصوُّر مثالي ساذج يحطم الحرف ليبلغ المعنى، لكن هذه المادية اللغوية يمكن أيضًا فهمها بشكل حرفي صرف: «المادة» هي الشيء الذي يتمدَّد (بالمعنى الديكارتي للكلمة)، والتمدُّد هو نتيجة «المدد» الأصلي أو العطاء الأنطولوجي الذي يجعل دخول الكائنات في الوجود يتطلب اللغة ينبوعًا أو فوارةً، لا تتوقف عن الإنتاج وعن الدلالة على الكائنات المتواترة. ليست اللغة إذًا النشاط الباطني للفكر، ولكن هذا الفكر وقد اتخذ «مواد» له جُملة الكائنات الداخلة إلى الوجود والمتمدّدة فيه.

خاتمـــة

يتضح مما سبق أنَّ المفاهيم التي وضعها غادامير على بساط النقاش الفلسفي (التأويل، واللغة، والفهم، والترجمة، والحقيقة، والممارسة، والحوار، إلخ) لها خصائص نظرية وعملية بارزة. فهي أكثر من كونها مقولات مجرَّدة وجافة، بل تجد اختبارها الحقيقي وامتحانها الفعلي في ما ينجزه الفرد أو المجتمع من وقائع فكرية وما ينظّمه من وظائف سياسية. هل الهيرمينوطيقا هي إذًا فلسفة عملية من ألفها إلى يائها، بحكم أنَّ المفاهيم المتَّصلة بها تدل على عمليات ووظائف وليس على مفاهيم مجرَّدة ومقطوعة عن تربتها وسياقها؟ لا شك في أنَّ الهيرمينوطيقا ليست كتابًا نظريًا حول قواعد التأويل كما سلّم غادامير، لأنه لا يمكن امتحان التأويل سوى في أوجهه العملية في شكل قراءة أو ترجمة أو تفاهُم بين شركاء الحوار. ولذلك، فإنَّ التأويلية هي فلسفة عملية بامتياز، لا تكتفي فقط بالقول ما هي الممارسة البشرية في المجالات المتنوّعة، بل تُجسّد بدورها هذه الممارسة في تراثٍ مقروء أو شعر مفهوم أو نص مترجَم. فهي البُعد النظري الأكثر عملية، لأنها تدلّنا، بما لا لُبس فيه، على نظام الممارسة وطريقة اشتغاله في الحقول المتنوّعة من التجربة الإنسانية.

المصادر والمراجع

غادامير (هانس جيورج)، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية في التأويل الفلسفي، الترجمة العربية من إعداد حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس، دار أويا، 2007.
فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف/الدار العربية للعلوم، الجزائر-بيروت، ط2، 2006.

GADAMER (Hans-Georg), Langage et vérité, tr. Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard, 1995.
ARENDT (Hannah), The Human Condition, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1958, New Edition, 1998.
GRONDIN (Jean), Introduction à Hans-Georg Gadamer, Paris, Cerf, 1999.
_____, « La fusion des horizons : la version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus ? », Archives de philosophie, 2005 ,68
GREISCH (Jean), « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité », Recherches de science religieuse, 4/2003, t. 91

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

العدد: 05



في فلسفة الحياة: نحو تقويض النزعة المتمركزة حول الإنسان

أحمد صديقي

مختبر: الإنسان والمجتمعات والقيم.
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،
جامعة ابن طفيل بالقنيطرة

ahmed.sadiki@uit.ac.ma

• ملخص:

يكتسي تصور هانس يوناس للحياة أهمية كبرى في الفلسفة المعاصرة نظرا لعدة أسباب من بينها تقويضه للنزعة المتمركزة حول الإنسان. لذلك، نهدف في هذا المقال إلى الوقوف عند الكيفية التي مارس بها يوناس هذا التقويض، وكذا فهم دلالاته وأبعاده، حيث حاولنا في البداية تبيان كيف أن يوناس فكر في الحياة من خلال فينويمنولوجيا العضوية الحية باعتبارها مدخلا لفهم الحياة، وذلك انطلاقا من لحظتين منهجيتين هما: البيولوجيا الفلسفية والأنثربولوجيا الفلسفية قصد تأويل الحياة بوصفها كلية تراتبية ومستمرة تبدأ بالمستوى النباتي وتمر إلى المستوى الإنساني عبر المستوى الحيواني. لذلك، كان لابد من استثمار مفاهيم مثل الاستقلاب والتوسط والحرية والذاتية ... لفهم وإبراز مكانة الحياة الإنسانية داخل سلم الحياة، وإدراك النتائج المترتبة عن تلك المكانة أنطولوجيا وأخلاقيا.

• كلمات مفاتيح:

هانس يوناس، العضوية الحية، الاستقلاب، مبدأ التوسط، الحرية، الذاتية.

• Abstract :

Among the challenges of Hans Jonas's philosophy of life is his deconstruction of anthropocentrism. In this article, we will examine the way Jonas sought to achieve this deconstruction, attempting to understand its implications and dimensions. To this end, we will demonstrate how Jonas thought about life based on the phenomenology of the living organism, which he made an entry point for understanding life in its totality and continuity. This approach, ground on two methodological moments: philosophical biology and philosophical anthropology, aimed to interpret the scale of life, which includes the plant, animal, and human levels. Therefore, it was necessary to invest in the concepts of metabolism, mediation, freedom, and subjectivity... to understand and highlight the place of human life within the scale of life, and to grasp the ontological and ethical consequences of that place.

• Keywords:

Hans Jonas, life, living organism, metabolism, the principle of mediation, freedom, subjectivity.

• مقدمة:

ورثت الديكارتية عن الأفلاطونية والغنوصية النزعة الثنائية التي قسمت الإنسان إلى جسد ونفس، وهذا ما جعل ديكارت يساهم في تكريس ما سمي بالمشكلة النفسية-المادية التي تعنى بالعلاقة بين النفسي والجسدي، وأفرزت مواقف متباينة مثل النزعة الحيوية الشاملة (le panvitalisme) والنزعة الآلية الشاملة (le panmécanisme) ونزعة الظاهرة المصاحبة (l'épiphénoménisme) ...

وأمام المأزقين الأنطولوجي والمنطقي اللذين طبعا التصور الثنائي الديكارتي بسبب ضعف حجيته في تبيان علاقة التفاعل بين جوهرين من طبيعتين مختلفتين: الامتداد (الجسد) والحركة (النفس)، بالرغم من لجوئه لدور الغدة الصنوبرية بوصفها نقطة تقاطع الشيء الممتد والشيء المفكر(1) ، قدم يوناس تصورا آخر اعتبر فيه الجسد الحي وحدة غير قابلة للفصل أو التقسيم. إنه عضوية استقلابية مجهزة بداخلية (ذاتية) وخارجية (مادية) تجعلها منفتحة على ذاتها وعلى العالم في الآن ذاته، وذلك بشكل تراتبي بحسب تفاوت سلم الحرية، ويرجع هذا التفاوت بدوره إلى سلم الحياة نفسه، حيث يبدأ بالشكل النباتي ويصل إلى إلى المستوى الحيواني، لينتهي بالطور الإنساني. لذلك، أول يوناس الحياة من خلال مبدإ الحرية الذي لا ينفصل عن التكوين العضوي للجسد الحي، ومن خلال مفهوم الحرية الذي يشكف عن شكل تأكيد الجسد الحي لكينونته مقدما فلسفة الحياة بوصفها فلسفة للعضوية والوعي معا.

أولا: فلسفة العضوية الحية وديناميةالاستقلاب

أ- الهوية العضوية في التأويل الاستقلابي

يتميز الكائن الحي بأنه يتطور وفق عمليات الاستقلاب، إنه كائن استقلابي، في حين أن الميت لا يستقلب، بل يتحلل، وكذلك المادة الميتة أو الخام، غير أن البيولوجيا الحديثة في سعيها لإدراك الكائن انطلاقا من التحديدات الخارجية، فإنها بذلك تهمل بعد الذاتية المرتبط بتأكيد الذات أو هويتها. وفي هذا الإطار، يؤكد يوناس على أن هوية الكائن الحي، بما هو فردية، لا تتحدد فقط من خلال المادة، لأن الشكل أيضا علة فاعلة لتجديد المادة. إن الشكل "ميزة جوهرية للحياة". وعليه، لا يتحدد وجود العضوية وهويتها بوصفهما جوهرا، بل باعتبارهما وظيفة، كما أن ديمومة العضوية صيرورة وليست مداومة؛ إذ يقول يوناس عن الهوية بأنها «دوامة متجددة للذات من خلال سيرورة في نهر دائم التغير». ويضيف: «إن هوية الكائن الحي من ناحية أخرى هي خاصته، أداؤه المتواصل، نتيجة تأسيسه الذاتي وتجديده الذاتي لشكله، إنها ديمومتها النشيطة»(2) .

في هذا التصور الذي يجعل الشكل من صميم هوية الكائن الحي الذي يتميز بفردية نشيطة دون أي مجال للتوقف، يكون توقف فردية العضوية توقفا للحياة أو لاكينونتها، وهذا يعني أن ما يجعل الحياة فعلا أو دينامية هو تفاعل العضوية الحية مع العالم، ولا ينبغي أن نفهم العالم كما ينبه إلى ذلك "إيريك بوميي" على أنه «يوجد بشكل مستقل عن انفتاحه من طرف كائن حي يتميز بنشاطه الاسقلابي»(3) ، بمعنى أن عالم الكائن الحي لا يوجد في ذاته، بل في علاقة الكائن الحي بالعالم، وهي العلاقة التي تسمى "حياة". لهذا، لا يقدم يوناس تصوره لفينومينولوجيا الجسد والعالم إلا في إطار تصوره لفينومينولوجيا الحياة بما هي تأويل داخلي وخارجي لظاهرة الحياة، فالحياة هي هذه العلاقة التفاعلية بين العضوية الحية والعالم، والتي تشكل دينامية الاستقلاب قاعدتها الأساسية.

---

1. بعد أن فصل ديكارت بين الجسد والنفس في التأمل الثالث (من تأملات ميتافيزيقة)، والجزء الرابع (من خطاب في المنهج)، عاد في مقالات أخرى (من 30 إلى 34 من انفعلات النفس) إلى الربط بينهما عبر وساطة الغدة الصنوبرية (سماها روحا esprit).

René Descartes, Les passions de l'âme, Œuvres choisies, nouvelle édition, libraires-éditeurs, Paris, 1865, p.- 199201.

2. Hans Jonas, Souvenirs (d'après des entretiens avec Rachel Salamander), td. De l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, avant-propos de Lore Jonas, postface et notes de Cristian Wiese, bibliothèque Rivages, Paris, 2005, p. 267.
3. Eric Pommier, " l'avenir de l'humanisme chez Hans Jonas et Emmanuel Levinas au fil directeur de la question de la vie ", dans La phénoménologie et la vie, sous la direction de Yves Charles Zarka et A. Zafrani, les éditions de Cerf,2019, p.312.

يجد هذا الفهم لهوية الفردية الحية تفسيره في تأويل يوناس لدينامية الاستقلاب، فمن المؤكد أن الجسد الحي يحتاج لمواد لكي يحقق كينونته، لكن ليس إلى مواد بعينها(1) ، مما يعني أن هوية الكائن الحي تتوقف على الحرية في إطار الضرورة، وإذا كانت الضرورة مرتبطة بالحاجة، فإن الحرية مرتبطة بالإدراك والقدرة أو المعرفة والقوة. وبما أن كل كائن حي يجدد ذاته في الطبيعة عبر نشاطه الاستقلابي على خلاف المادة الميتة أو الجامدة، فطبيعي أن يؤكد هذا التجدد المستمر ذاته بوصفه غاية، كما أن هذا التأكيد الذاتي للحياة يعبر عن داخلية متمثلة في الحرية، إذ أن الحرية، من منظور الاستقلاب ضرورة حيوية(2) للفردية الحية.

تزداد الحرية العضوية تحققا عبر انفتاح الفردية العضوية على العالم، غير أن لقاء الفردية الحيوية مع الفرديات الأخرى وانفتاحها بوجه عام على العالم، بما هو العالم الأرضي أو عالم الأشياء، لا يكون إلا بانفتاحها على ذاتها، أي انبثاق خصوصيتها وتأكيدها وكأنها أمام العالم بالرغم من أنها في حاجة لأشيائه أو مواده. فالكائن الحي إذن، وهو بجانب الأنواع والجواهر الأخرى، يحقق استقلاله ويفشل في انفصاله التام عن العالم ما دام في حاجة له. وهذا يكشف عن الطابع المفارق للحرية والضرورة داخل الحياة. يتم التحرر في إطار الضرورة بحيث يسعى الكائن الحي، من خلال ارتباطه بالعالم وانفتاحه عليه في إطار الخارجية، إلى أن يتعالى ويستقل عليه ويحافظ على هويته في إطار الداخلية. هكذا إذن، تنتصب الحاجة، بما هي دافع داخلي، كأساس للخارجية وللانفتاح على العالم، وليست الحاجة غير انشغال الكائن الحي بذاته أو تمركزه حولها، إنها الشكل الأولي للانهمام بالذات أو القلق الوجودي، و«يعتبر هذا الانشغال بالذات، الذي ينشط داخل اكتساب المادة المتجددة، بمثابة انفتاح جوهري للقاء العالم الخارجي» (3)، أي العالم الذي يوجد هنا منذ البداية الأولى لأنه الإطار الأساسي للتجربة؛ تجربة الاستقلاب التي هي نفسها تجربة الحياة.

ب- الوعي القصدي للعضوية الحية

رأينا كيف أنه طالما هناك حاجة إلى المادة هناك علاقة بالعالم وانفتاح عليه، وهذه العلاقة بالعالم تتضمن بالضرورة ذاتية للكائن الحي بما هو فردية، أي بما هو ذات واعية(4)، مما يعني أن الحياة بالضرورة وعي من طبيعة حيوية(5)، أو أن الحياة في حيويتها أو ديناميتها الخاصة وعي(6). وهذا الوعي، في شكله الأولي، له طبيعة حسية لأنه مرتبط بالإحساس؛ بل إنه بعد له، حيث يمثل إحساسا أو «استجابة لمحفزات الشهية أو الميول»(7). بالإضافة إلى ذلك، يمتلك هذا الوعي طابعا قصديا، لأنه موجه نحو الخارج الواقعي أو الفعلي، وليس نحو الواقع-الظاهرة بالمعنى الهوسرلي، وهذه القصدية نحو الخارج محكومة بالحاجة إلى ما فيه من شروط مادية لضمان حياة الكائن الحي (وكذلك أسباب موته)، أي العالم الذي تتجلى فيه كينونة الكائن الحي ووعيه القصدي وحريته أيضا أو ذاتيته.

هكذا إذن، تكشف العلاقة بين داخلية وخارجية الكائن الحي من منظور دينامية الاستقلاب عن قصدية محايثة للكائن الحي ولحياته ولكل أشكال أو تجليات عمليات الإدراك والحس والحركة لديه بما هي نفسها مظاهر لمبدأ التوسط. وليس هذا التوسط غير انفتاح الكائن الحي- بما هو فردية دينامية منشغلة بذاتها- على العالم. أساس هذا التوسط/الانفتاح هو الطبيعة المميزة لهذا الكائن وهي النقص المتمثل في الحاجة.

---

1. Danielle Lories, Olivier Depré, Vie et liberté : Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas, Librairie philosophique J.Vrain, Paris, 2003, 59.
2. Eric Pommier, " l'avenir de l'humanisme chez H. Jonas et E. Levinas au fil directeur de la question de la vie ", op. cit., p. 313.
3. Hans Jonas, Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique, trad. De l'anglais par Danielle Lories, De Boeck Université, (Coll. Sciences, éthiques, sociétés), Bruxelles, 2001, p 93.
4. يعني ذلك أن الوعي مرتبط بطبيعة الحياة نفسها كفعل استقلابي تجدد من خلاله العضوية الحية مادتها لتتلاءم مع صورتها الحية وتضمن استمرار هويتها في إطار التغير، هذا الوعي إذن غير منفصل عن الجسد بوصفه وحدة حية مادية-نفسية. وهكذا، تشمل مقولة الحياة، إلى جانب الحرية، الوعي كإدراك حسي في حدوده الدنيا، وعقلي في مستوى آخر، في إطار تأكيد العضوية لذاتها أو كينونتها.
5. Renaud Barbaras, Introduction à une phénoménologie de la vie, librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2008, p. 200.
6. Ibid., p. 127.
7. Hans Jonas, Le phénomène de la vie, op. cit., p. 93.

لا يهتم يوناس بالعضوية الحية إلا لأنها تبني علاقتها بالعالم من خلال الحياة نفسها. وعلى الرغم من أن الحياة مقولة عامة فهي تتخذ عدة أشكال أو تتم داخل مجموعة دوائر وفق منطق تراتبي: نباتية وحيوانية وإنسانية. وإذا كانت دائرة الحياة النباتية لا تتحدد حريتها المقرونة بالضرورة سوى في الاتجاه نحو تأكيد الحياة عبر دينامية الاستقلاب فقط، فإنه يمكن داخل دائرة الحيوانية (إنسانية أو غير إنسانية)، القيام بـ«تأويل الحياة عبر ثلاث سمات هي: أولا، التأثير المزدوج لاستقلاب العضوية الحية الذي يظهر في الحرية من جهة، وفي قدرتها على تغيير مادتها بأفق زمني مستقبلي واستقلال شكلها من جهة أخرى. ثانيا، ضرورة الاتجاه نحو الخارج أو الانفتاح على العالم في إطار خاص للتبعية والإمكان. ثالثا، الداخلية أو الذاتية المتعالية»(1) . معنى ذلك أن يوناس ميز في سلم الحياة بين ثلاثة دوائر بناء علىى تأويل الحرية العضوية التي تبدأ بالاستقلاب ولا تتوقف عنده، وإنما تمتد إلى مستويات أخرى مرتبطة بالسلوك، والذي يخضع بدوره لتفاوت بين الحياة الحيوانية والحياة الإنسانية.
إذا كان يوناس قد أعاد قراءة الحرية من منظور الاستقلاب، فإنه ذلك تم في ضوء فهمه لدور الاستقلاب في بناء العلاقة بين الذات (الفردية العضوية) وموضوع الحاجة، وهي علاقة في إطار صلة الكائن الحي بالوسط الذي ينتمي إليه، حيث تبرز علاقة أخرى بين داخلية وخارجية الكائن الحي نفسه بما هو فردية منفتحة على عالمها. هذه العلاقة تتم من وجهة نظر البيولوجيا الفلسفية من خلال الاستقلاب حيث يتم تبادل العضوية الحية مع وسطها. كما أنه يعمل من خلال مقولة الاستقلاب على تعداد مراتب الحرية وسلم الحياة انطلاقا من أشكال ومستويات الاستقلاب نفسه. فالاستقلاب بما هو الطبقة الأساسية والميزة الجوهرية للكائن الحي، كما رأينا، سواء داخل دائرة النبات أو دائرة الحيوان أو دائرة الإنسان. ليس وحدده ما يستغرق كلية الحياة وإن كان أساسها.

ج- جدلية الحرية والضرورة بوصفها نفيا للحتمية

يبدو أن موقف يوناس بخصوص العضوية الحية شبيه بموقف سبينوزا أو يذكرنا به على الأقل، لكن يمكن القول إن يوناس اختلف مع تصور سبينوزا بخصوص حرية العضوية البيولوجية(2) ، حيث ذهب سبينوزا، كما هو معلوم، إلى التفكير في العضوية بوصفها جزءا من الطبيعة، وخاضعة لقوانينها وعلاقتها السببية الضرورية، وهذا يعني أنه لا مكان للحرية على صعيد موجودات العالم التي تتطور وفق منطق الحتمية السببية. في حين يرى يوناس أن هناك حرية عضوية ثاوية في ثنايا الحياة العضوية غير منفصلة عن الضرورة، إنها نفي لها وتأكيد للكينونة. هناك حرية بمراتب داخل الحياة العضوية يمكن الكشف عنها من خلال دينامية الاستقلاب وكذا داخلية العضوية الحية التي تسير نحو تأكيد الحياة من خلال قدرات الإدراك والسعي والمناورة والهرب والإقبال أو الإدبار... وهي كلها تعبير عن المعرفة والقوة كأساسين للحرية. بمعنى أن أساس الحرية يكمن في الحياة نفسها.
رأينا كيف أن المدخل الأساسي لفهم الحياة هو العضوية الحية، حيث إن فلسفة الحياة هي فلسفة هذه العضوية التي وحدها التي تتصف بالحياة، والحياة هي الحد الفاصل بين الجسد الحي والآلة التي تظل نظاما خامــا (3) وتنحل إلى مختلف عناصرها، في حين أن الجسد الحي يختلف عن مركابته ويتغير باستمرار بحيث لا يبقى أبدا هو هو، إنه متعرض للطفرة التي تنقله ذاتيا من وضع إلى آخر. وأساس هذا التغير والحياة ذاتها، إلى جانب أسس أخرى طبعا، هو التطور الذي يتم عبر ديناميات الاستقلاب بما هو الطبقة الأساسية لكل وجود عضوي، والذي يقوم على تفاعل الجسد مع الوسط الذي يوجد فيه بما يسمح بتغذيته وبتغير مادته بشكل دائم ومستمر، وعن طريقه يستمر الكائن الحي في الوجود(4) . الجسد الحي إذن جسد مُسْتَقْلَب. ولهذا يؤكد يوناس، منتقدا ديكارت، على أنه من الخطأ مقارنة العضوية بالآلة(5) أو النظر إلى الجسد كآلة حيوانية.

---

1. Kokou Sename Amegatsevi, "L'éthique du futur et le défi des technologies du vivant", thèse en cotutelle Doctorat en philosophie, Université Laval Québec, Canada, et Université Paris-Descartes, Paris, 2013, p, 151.
2. بالإضافة إلى ذلك، اختلف يوناس مع سبينوزا حول مفهوم الغائية، ففي الوقت الذي انتقد سبينوزا الغائية عند أرسطو معتبرا أن المرء لا يرغب في شيء أو يريده لأنه شيء طيب، وإنما يحكم على شيء ما بأنه طيب لأنه يرغب فيه ويريده، فهو ليس طيبا في ذاته، ولكنه طيب بناء على رغبة ما. وهذا يعني أن الرغبة هي ما يحدد الغاية، وليست هناك غاية في ذاتها. يرد يوناس بأن هناك غايات في الطبيعة وعلى رأسها الحياة بوصفها قيمة في ذاتها.
3. Hans Jonas, Évolution et liberté, tr. de français par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Rivages, (coll. Rivages Poche Petite Bibliothèque), 2005, p. 36
4. Ibid., p. 36.
5. Ibid., p. 37.

يظهر إذن نقد يوناس لتناول الحياة من منظور الوقائع الفيزيائية الخارجية، أي من زاوية مادية-طبيعية صرفة مع رفض كل تفسير غير علمي، فقد رفض التفسير الوضعي الذي قدمه علم الطبيعة للحياة عندما تصورها مجرد ظاهرة للتفسير الميكانيكي، أو علم البيولوجيا حينما اختزلها إلى محض ظاهرة للتطور العضوي، أي بوصفها جزء من الامتداد الطبيعي. بفعل هذا الاقتصار على وجهة النظر المادية تم تجاهل بعد الداخلية، مما جعل البيولوجيا العلمية تعمل على تحييد الكائن الحي(1) ومن بينه الإنسان، حيث تم تجريد المجال الحي من الوعي، ومن المعنى والقيمة والغاية والحرية. لكن من جهة أخرى، رفض يوناس اختزال الحياة في جانب داخلية الإنسان (وعيه وحريته وتعاليه...) دونما السير بالتفكير الفلسفي حول الحياة، في شموليتها، نحو الأساس الفعلي والشرط الأنطولوجي لهذه الداخلية، وكأنها هبة ميتافيزيقية مميزة للإنسان، ليس سوى انتصار لنزعة بشرية متمركزة حول ذاتها(2) تجعل من الإنسان الكائن الأرقى والمختلف على مستوى الماهية، مما كرس ثنائية الذات والموضوع ومهد للعلاقة الاداتية بين الإنسان والطبيعة. لهذا، لا يتعلق الامر في انطولوجيا يوناس بفلسفة للبيولوجيا كفرع من فروع فلسفة العلوم، بل بتفكير فلسفي حول الحياة يقرأ علم الحياة (أو البيولوجيا) قراءة فلسفية، هي إذن فينومينولوجيا الوقائع البيولوجية، بيولوجيا فلسفية للحياة تتجاوز ضيق النظرة العلمية المادية وقصور النظرة الفلسفية المثالية، حيث يقوم تصور يوناس على الجمع بين فيزيائية الامتداد وفينومينولوجيا الوعي، وليس الانسان سوى حاصل هذا الجمع حيث يقول: «إن المظهر الخارجي الفيزيائي لا يمكن أن يكون في النهاية سوى مساومة للحرية، وبالتالي بدون واقع حقيقي للعقل، كما أن الوصف الداخلي الحيوي لا يمكن بدون التحديد الكامل والتحديد الذاتي للمجال الممتد»(3) .

ثانيا: تراتبية الحياة وفق مبدإ التوسط

- السلوك بوصفه مدخلا لفهم الحياة

تمثل الحياة مقولة عامة تشمل كل الكائنات الحية الخاضعة لدينامية الاستقلاب، ولا يختلف فيها الكائن الإنساني عن بقية الكائنات الحية الأخرى سوى في الدرجة دون النوع بحسب تفاوت دينامية الاستقلاب نفسه التي تختلف بدورها بحسب نمط أو مستوى "مبدأ التوسط" داخل سلم الحياة ومعه مراتب الحرية. لتبيان "مبدأ التوسط"، يرى يوناس أن الاختلاف في سلم الحياة بين النبات والحيوان (إنساني وغير إنساني) يعود إلى تقسيم أساسي بين "علاقة بوسط مباشر" و"علاقة بوسط متوسَّط" منسجم مع تباين بين عالم النبات وعالم الحيوان(4) ، ويرجع أساس هذا التقسيم أو التمييز إلى شكلين متميزين من الاستقلاب. فالنبات يأخذ مواده المعدنية مباشرة من التربة، في حين أن الحيوان يعتمد على الحضور غير الأكيد للجسد العضوي الذي ينبغي أن يحس ويدرك ويتحرك، إما رغبة في أو رغبة عن، مما يعني أنه في حاجة إلى وسائل مساعدة.

---

1. Jelson Oliveira, "la phénoménologie du comportement animal chez Hans Jonas. Sur le "principe de médiateté", dans La phénoménologie et la vie, sous la direction de Yves Charles Zarka et Avishag Zafrani, les éditions de Cerf, 2019, p. 287.
2. تتقاطع في هذه النقطة الفلسفة مع التصور الديني، فالدين يرى في الانسان أسمى الكائنات، ولهذا يستحق مهمة التكليف الإلهي وتسخير الكائنات الأخرى لخدمته، والفلسفة ترى في الإنسان، ككائن عاقل ومفكر، أرقى الكائنات. لهذا فهو مركز الوجود، ومصدر الحقيقة والمعنى والقيمة.
3. Ibid., p.18.
4. Hans Jonas, Le phénomène de la vie, op. cit., p.114

وعلى هذا الأساس، «تُظهِرُ النبتة في نظر يوناس- على غرار برغسون- نوعا من التفوق مقارنة بالحيوان الذي يبدي عجزا»(1) ، لأنها "قادرة" على تركيب المواد غير العضوية (معدنية) إلى مواد عضوية لضمان استمرارها بشكل دائم دون مجهود، وتحقق الإشباع بشكل مباشر، أي أنها"معفية" من ضرورة الحركة(2) بحكم أن جذورها متصلة بالوسط الذي يغذيها حيث لا مسافة بين الكائن النباتي والمادة التي تغذيه، ولا أجل زمني بين الحاجة وإشباعها(3) . إن الاستقلاب عملية معتمدة على العالم الخارجي وتابعة له، لكن تختلف علاقة الكائن الحي بعالمه بفعل حضور أو غياب التوسط، أي بمعنى نوع المسافة الزمانية/المكانية التي تفصل/تربط بين الحاجة والإشباع. من هنا، يمثل التوسط تعبيرا عن الخطر الذي يهدد الحيوان أكثر من النبات، وتزداد الخطورة أكثر داخل عالم الحياة الإنسانية لأنها تعرف أشكالا أعلى من التوسط تنضاف إلى المستوى السالف(4) .

يتميز التطور الحيواني عن الحياة النباتية بكون المكان الذي يعد بعدا للتبعية، يتحول بشكل متنامي إلى بعد للحرية، وذلك بفعل توافر الحياة الحيوانية على "ملكتي الحركة والإدراك"(5) . فالحركة، التي تعتبر أمرا تلقائيا في إحساس اللمس، تصبح في عملية الإدراك الحسي فعلا "قصديا" أو "موجها". لهذا تمثل "الحركة الذاتية" بـمثابة «المنظم المكاني والمركب لكل الحواس نحو موضوعية مشتركة واحدة»(6) . بالإضافة إلى ذلك، يتدخل بعد الزمان من خلال الملكة الثالثة؛ أي العاطفة. وهي كلها مستويات متكاملة للتوسط الحيواني، فالعاطفة تولد الحركة التي توسع بدورها الإدراك، وهذا الأخير يثير العاطفة. إن هذا التفاعل المعقد هو ما يجعل الحياة الحيوانية (إنسانية وغير إنسانية) قائمة على السلوك.

يشكل مفهوم السلوك مدخلا أساسيا لفهم الحياة الحيوانية، وهو سلوك قائم على مبدأ التوسط بحيث نجد أن سمات "العاطفة" و"الحركة" و"الإدراك عن بعد" لا تكشف فقط عن التكامل، ولكن أيضا عن العلامة الخاصة بكل ميزة: فالعاطفة مرتبطة بالإدراكات الحسية من جهة، وبالحركة من جهة أخرى، مما يجعل الكائن الحيواني (الإنساني أو غير الإنساني) قادر على إدراك الموضوع المعطى بواسطة اللمس أو السمع أو الشم. ومن بين كل الأشكال المختلفة للإدراك الحسي يكتسي البصر دلالة خاصة مما جعل يوناس يفرد لها فصلا كاملا من كتاب ظاهرة الحياة بعنوان "شرف البصر"(7) . كما أنه قادر أيضا على استشعار الحياة من خلال العاطفة سواء ارتبطت بالخوف أو بالرغبة. في حين أن الحركة ميزة ردم الهوة بين الذات والموضوع، وبين الرغبة والإشباع، إضافة إلى أنها توسيع لمجال الإدراك. لهذا، تمثل أشكال التوسط وسائل وتمظهرات للحياة من جانب، وانفتاح على العالم من جانب آخر. غير أن هذا الانفتاح، بما هو علاقة بالعالم، لا يتولد -كما يقول يوناس- إلا مع «تطور لحواس خاصة، لبنيات حركية محددة ونسق عصبي مركزي»(8) . وهذا ينم عن أهمية وضرورة استثمار المقاربة العلمية (البيولوجية والعصبية) في فهم علاقة توسط الكائن الحي بالعالم.

---

1. Renaud Barbaras, introduction à une phénoménologie de la vie, op.cit., p. 202.
2. يميز يوناس في مقال "الأسس البيولوجية للفردية" بين حركة النبات وحركية الحيوان، فحركة الجذور لا ترقى إلى حركية الحيوان لأن هذه الأخيرة تتميز بالسرعة إلى جانب السلم المكاني.
   Hans Jonas, "Biological Foundations of Individuality", in Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man, Prentice-Hall; INC.; Englewood Cliffs; N.J., U.S.A, ١٩٧٤.
3. Hans Jonas, Le phénomène de la vie, op. cit., p. 114.
4. إذا كان حضور الأشياء أو امتداد العلاقات بينها هو ما يفسر أفق هذا الوسط، فإن الحدوث الوشيك الداخلي أو القرب من المستقبل هو ما يحقق التعالي الزماني لحياة الكائن الحي من خلال دافع الحاجة، بمعنى أن التعالي، بما هو تحقق للأفق المكاني للوسط والأفق الزمني المهمين للمستقبل، هو الذي يسمح بانفتاح العضوية الحية على العالم ويفتح الباب أمام اندفاع الحياة ويشكل "جذر طبيعتها الغائية". وهذا التعالي الذاتي للحياة بالنسبة للكائن الحي هو ما يفسر حريته. وينسجم ذلك تماما مع قول يوناس بأن الحياة علاقة، وكل علاقة تتضمن بالضرورة تعاليا للذات على نفسها لكي تتجاوز وضعيتها الآنية إلى وضعية جديدة. من هذا التموضع، يتحقق التعالي كدليل عن الحرية ونتاجا لها في الوقت نفسه.
5. Hans Jonas, Évolution et liberté, op. cit., p. 50.
6. Hans Jonas, Le phénomène de la vie, op. cit., p. 162.
7. Hans Jonas, "la noblesse de la vue" dans Le phénomène de la vie, op.cit., p. 145-160.
8. Hans Jonas, Évolution et liberté, op.cit., p. 49-50.

- التوسط الإنساني في ضوء تراتبية الحياة

استنادا إلى مبدأ التوسط، سيميز يوناس دائرة الحياة الإنسانية في إطار تصوره للأنثربولوجيا الفلسفية بثلاثة مستويات للتوسط هي: صناعة واستخدام الأداة، وإنتاج الصورة، ثم فكرة القبر. وهي مظاهر تغطي المستوى التقني والمستوى التأملي وكذا المستوى الميتافيزيقي عند الإنسان(1) . إذا كانت الأداة صناعة بشرية وفعلا غائيا يتم فيه تحويل مواد الطبيعة إلى وسائل صناعية، فإنه يمكن إدراك دلالة إنتاج-تأمل الصورة من خلال بعد أول نظري مفهومي حيث يقوم على كون الصورة تَحرر من الموضوع المادي مما يجعل حضور الفكر مستقلا عن الشيء الدال عليه. لذلك، ليست صناعة الصور سوى عملية التفكير (التصور أو التمثل) التي تعمل، شأنها شأن صناعة الأدوات، على تجسيد مبدأ التوسط بشكل نوعي وتحرير الانسان من سلطة الضرورة الطبيعية والتبعية المطلقة للأشياء. وهكذا، لا تنحل حياة الانسان فقط إلى حياة بيولوجية-حركية أي حيوانية(2) ، أي أنها ليست مشروطة بالظروف المكانية والزمانية الحاضرة كتلك التي تحكم أفعال الحيوان من حاجات وإدراكات. إنها تعبير عن حرية الكائن الحي في إطار الضرورة. بتعبير آخر، إذا كان البصر يتضمن دائما ارتدادا لضغط العالم المحيط فهو خاصية مشتركة بين الإنساني والحيواني، إنه إدراك حسي لخطوط وألوان وأشكال...في حين أن الصورة إنتاج-تأمل لمعاني ودلالات، حيث تشمل صورة الشيء كل ما يرتبط به وفق خطاطات ذهنية معقدة ومتسلسلة. إن الصورة هي ما يجعل الإنسان يستغني عن مادية الشيء وحضوره للوعي بوجوده، فالغائب واقعيا موجود ذهنيا، والغياب ليس عدم، ذلك أن إنتاج الصورة يتضمن انعكاسا أو تأملا للأفكار والمفاهيم الذهنية. ولهذا، يظل إنتاج الصور ميزة فاعلة ونشيطة(3) لأنه تحرر من هذا الارتداد أو الصدى، وفصل لماهية الأشياء عن مادتها للتحكم للإمساك بها. لكن، لا يمكن للصورة، ومعها خطاطة الذاكرة، أن تبدأ في أول الأمر بدون بصر (إدراك حسي) لنسخ متكررة(4) .

تقوم إذن حرية الحياة الإنسانية على قوة تصورية (une force imaginale) لتمثل ظاهرة متميزة عن الواقع الحاضر أو المعطى، لكن لكي تترجم هذا التصور الداخلي إلى صورة خارجية خاصة بتمثل حول موضوع ما. ومنه نفهم البعد الثاني العملي للقدرة على إنتاج-تأمل الصورة. علاوة على أنه نشاط قصدي حر يجعل المرء يستعيض عن الموضوع المعطى بصور أو تمثلات أو ابتكار صور غير مسبوقة، أي بوصفه قدرة على فصل الصورة عن المادة المعطاة وعلى بناء الأفكار وتطورها، فإنه يفتح الباب أمام الإبداع(5) ، لأنه يسمح بالتحكم الذهني في حركية الجسد. يقدم يوناس في هذا الصدد مثال الكتابة حيث يتحد المظهر المادي الجسدي بملكة التصور أو التمثل، وتلتقي الحرية الحركية بالحرية التخيلية، فاستعمال اليد بشكل عام «يُظهر هذا النقل الحركي للشكل المتصور باعتباره شرطا لكل تشكيل للصورة عند الانسان، ويتفاعل إذن المظهر الجسدي (اليد) بالمظهر العقلاني (التمثل) في عملية الكتابة وفي كل تقنية»(6) ، بمعنى أن تقليد رسم الحرف والكلمة يتحول إلى إبداع جمل وصور أخرى للتفكير والتأمل.

إن هذا التكامل في عملية تشكيل-تأمل الصورة بين البعدين النظري والعملي هو ما يمنح للإنسان الحيازة الحرة والجاهزية، إذ نجد أن القدرة على إعادة الإنتاج الحر والمستمر للصور في الذاكرة وترجمتها إلى صور خارجية، هي ما يشكل حرية المسافة والتحكم في آن واحد(7) . وهكذا فالقول بأن الانسان يتميز بقدرته على إنتاج الصور، يعني أنه عن طريق الصورة، التي تتخذ معنى داخلي في الفكر والتصور ومعنى خارجي في الجسد والفعل، يحقق الإنسان حريته، أي أن أساس الحرية داخلي وخارجي في الوقت نفسه، ولا مجال للفصل بين المظهر الذهني والمظهر الجسدي للحرية.

---

1. كلما انتقلنا من دائرة حياتية إلى دائرة حياتية أخرى أرقى في الدرجة كالانتقال من مملكة النبات نحو مملكة الحيوان (مملكة العاطفة والحركة والإدراك عن بعد) إلا وزادت الحاجة إلى استخدام الوسائط نظرا لزيادة الأخطار وتنامي القلق وتضاعف المعاناة، وبما أن التهديد يزيد أكثر داخل مملكة الانسان (مملكة الأداة والصورة والقبر) ذي الجسد الضعيف والعاري بالمقارنة مع بقية الكائنات الأخرى، فإن التوسط يزداد أيضا، ومنه نقول إن الحياة المتوسطة حياة خطرة. لهذا، يمكن القول إن التوسط يلعب دورين متمايزين، فهو من جهة انفتاح على العالم، ومن جهة أخرى تهديد له، لأنه يزيد من قدرة الانسان على التدخل في الطبيعة، مما يشكل خطرا عليه، وخاصة عندما يكتسي شكل حضارة تكنولوجية كالتي يعيشها الانسان المعاصر، لأنه يصبح موضوع سؤال وتأمل لذاته، ومصدرا لقلقه. ويعتبر يوناس أن الدين والإيتيقا والميتافيزيقا محاولات لم تكتمل لمواجهة سؤال الانسان والإجابة من خلال تأويل للحقيقة الكلية. ولما كانت الإجابات الدينية بدائية والإجابات الميتافيزيقية تاريخية، فإنه كان ينبغي طرح السؤال داخل مسار فلسفة الكائن الحي.
2. الحيوان بالتعريف هو كائن حي يتحرك، ويحدده يوناس من خلال ثلاثة خصائص هي: العاطفة والحركة والإدراك عن بعد.
3. Danielle Lories, Olivier Depré, Vie et liberté, op.cit., p. 70.
4. من هنا نفهم لماذا لا يتصور الفرد "الجن" أو "الشيطان" أو "الإله" أو "النبي"... إلا من خلال النماذج أو النسخ التي أدركها بصره رسما أو تشخيصا في مناسبة ما (فيلما أو صورة أو رسما...)، ولهذا أيضا نفهم لماذا ترفض بعد المعتقدات تشخيص الآلهة والأنبياء، وذلك حتى لا ترتبط الصورة الذهنية المقدسة بنموذج التشخيص.
5. Hans Jonas, Évolution et liberté, op. cit., p.72.
6. Ibid., p.73.
7. للوقوف عند تصور يوناس أيضا لعلاقة صناعة الصور بالحرية الإنسانية يمكن العودة للمقال السابع من كتاب ظاهرة الحياة.
Hans Jonas, "la production d'image et la liberté humaine", dans le phénomène de la vie, op.cit., p.167-182.

لخص يوناس العلاقة بين المظهرين من خلال التحكم الذهني للحركية بالقول: «إننا أمام حصيلة تجاوز للحيوانية بشكل إنساني خاص من خلال تحكم ذهني للحركية، بما يعني أننا أمام نشاط عضلي يُدار عبر صورة مختارة بحرية، متصورة داخليا ومتوقعة قصديا، وليس من خلال خطاطات ثابتة للتهييج والاستجابة»(1) . إن هذا التحكم الذهني لحركية الجسد مع حريته في التحقق الخارجي، يتمم أيضا تحكما ذهنيا آخر للخيال أو التصوير مع حريته في التصور الداخلي(2) ، وهذا يعني أننا في الحرية الإنسانية أمام شكلين للتحكم الذهني: داخلي وخارجي، الأول خاص بالتصور والإدراك، والثاني خاص بالجسد والفعل. لا يعني ذلك أننا أمام كيانين منفصلين، وإنما أمام وحدة نفسية-مادية عبر عنها يوناس بصيغة "الإنسان المصور" (Homo pictor) الذي يشكل نقطة تقاطع أو التقاء بين صيغتي الانسان الصانع (Homo faber) والإنسان العاقل(Homo sapiens). من خلال هذه الصيغة التركيبة الجامعة بين الإدراك والفعل يكون الإنسان المصور منتجا، أي فنانا وتقنيا مؤكدا لحريته عن طريق الصراع من أجل إثبات الذات وحيازتها، ولن تكون اللغة وتسمية الكائنات إلا نتيجة لهذه القدرة على إنتاج-تأمل الصورة، فالاسم لا ينطبق على فردية كائن ما بعينه، بل ترميز لتمييز نوعي، أي فصل لصورة الكائن عن مادته، حيث لا يدل اسم "حصان" مثلا عن هذا الحيوان أو ذاك، بل عن صورة الحصان(3) ، ذلك أن الكائن أو الشيء الواقعي لا يمكن أن يكون مطابقا إلا لذاته أو لفرديته، أما أن يتم نسخه فهذا يعني أن نكون أمام كائنات أخرى مختلفة العناصر. يكتسب الاسم إذن عمومية الصورة مثلما أن "الصورة صناعة للعالم بشكل رمزي"(4) ، أي إنها تمثيل وليست محاكاة(5) .

يتبين إذن أنه بالإضافة إلى صناعة الأدوات، تتميز دائرة الإنسانية عن دائرة الحيوانية بصناعة الصور، حيث تندغم العلاقة بين اللغة والذهن والتفكير(6) . وينفتح الإنسان عن ذاته وعلى العالم في إطار سيرورة من الوعي الحيوي. لهذا يتميز الإنسان، بفضل شكل التوسط هذا القائم على الصورة، بكونه الكائن الوحيد القادر على تأويل الزمنية والانفتاح على المستقبل واليأس ويدفع بنفسه نحو الانتحار، ووعيه هذا وعي بالحياة والموت أيضا، أي أن توسط الصورة يعني أن تكون صورة الإنسان موضوعا لتأمل الإنسان نفسه. وهذا يرتبط بالمستوى الثالث للتوسط، أي القبر.

يمثل القبر إدراكا لتناهي الحياة، إنه وعي بالموت أو باللاكينونة في كنف الكينونة، وإذا كان صاحب الكينونة والزمن قد فكر في الموت بوصفه إمكانا آخيرا للدزاين الذي يوجد من أجل الموت، فإن صاحب ظاهرة الحياة، فكر في الإنسان من خلال فكرة القبر حيث يتم دفن الجسد الحي، من خلاله يدرك أنه يوجد من أجل الحياة في مواجهة الموت، أي أنه يوكد حريته في ظل الضرورة، وكينونته في إمكان اللاكينونة، ومن خلاله يتأمل فكرة الموت. القبر ذاكرة الموتى التي يكتبها الأحياء، لأن الحي وحده من يغير سلوكه تبعا لفكرة القبر التي تُعَدُّ وعيا بفكرة الخلود التي تختلف عن فكرة الأبدية، وهي الفكرة التي كان من الصعب على الذهنية الحديثة فهمها بسبب طابعها الوضعي حسب يوناس(7) ، فـ"الذهنية الحديثة متمردة عن فكرة الخلود بحكم طبيعتها"(8) ، أي بسبب مقاربتها الوضعية القائمة على التفسير السببي للمادة وقوانينها، حيث لا يمكن تحقيق الخلود في ظل الزمنية، إذ أنه " من الصعب أن يكون ما هو فان وسيلة للخلود"(9) . في مقابل ذلك، يمكن الاعتراض على المصادرة الوضعية، تبعا لفكرة القبر، بالقول إن الخلود يتجاوز حدث الموت أو اللاكينونة لأنه يرتبط بما هو رمزي، وليس القبر هنا سوى رمز أو ذكرى لكينونة خلدت اسمها، أو قد تكون مرحلة انتقالية نحو حياة أخرى في معتقدات دينية وثقافية. إن فكرة القبر تعبير على أن الإنسان يعرف أنه كائن حي، وبالتالي كائن فان، في حين أن الكائنات الحية الأخرى تنفق. فكرة القبر وعي بالزمنية، إضافة إلى أنها انفتاح على المستقبل وتفكير في الماوراء، ولهذا كانت تعبيرا عن الطابع الميتافيزيقي للكائن البشري.

---

1 Hans Jonas, Évolution et liberté, op. cit., p. 73.
لا ينفي ذلك أن الاستجابة الحسية للمحفزات والمثيرات تعبير أيضا عن الإدراك لدى الكائنات الحية على اختلاف مستويات تطورها.
2 Hans Jonas, Évolution et liberté, op. cit., p. 73-74.
3 أي ما يسمى في المنطق بـ"المفهوم" الذي يقابله "الماصدق".
4 Hans Jonas, Évolution et liberté, op. cit., p.75.
5 Hans Jonas, phenomenon of life, op. cit., p. 158.
6 Ibid., p. 158.
7 تحدث هانس يوناس عن (modern Temper)، وهو ما يمكن ترجمته بـ"المزاج الحديث". وفي الترجمة الفرنسية لكتاب يوناس ظاهرة الحياة تم اعتماد "الذهنية الحديثة"، وقد أشار المترجم دانييل لوريس لذلك (في هامش الصفحة 263). واعتمدنا بدورها "الذهنية الحديثة" حتى لا يتم فهم المزاج (temper) بالمعنى السيكولوجي الفردي، لأن المقصود هو طبيعة الروح السائدة أو الفكرة المهيمنة على علماء العصر الحديث في ما يتعلق بحفظ استمرارية الحياة بحفظ وديمومة وظائف البنيات الجسدية. أنظر:
Hans Jonas, "l'immortalité et la mentalité moderne", dans Le phénomène de la vie, op. cit., p. 263.
8 Ibid., p. 263.
9 Hans Jonas, Le phénomène de la vie, op. cit., p. 266.

أولى يوناس من خلال خاصية التوسط الإنساني ومستوياته كبير اهتمامه بالحياة الإنسانية داخل السلم التصاعدي للحياة. من جهة، لكي يعيد الانسان إلى حضن الطبيعة وعالمه الحي، وتجاوز ثنائية الانسان والعالم التي بدأت مع الغنوصية وترسخت مع العدمية الحديثة. ومن جهة أخرى، لكي يبين أن فرادة هذه الحياة من خلال درجات النمو وإدراك العالم التي تقود نحو "موضعة أكبر وأكثر حرية لكلية كينونة الأفراد المدركين"(1) ، أي الكائنات البشرية. إن زيادة الإدراك والقدرة تعني المزيد من الحرية، وتستدعي إذن المزيد من المسؤولية بشكل طردي يتناسب معها. ومن جهة ثالثة لكي يؤسس لنموذج معياري للتفكير والفعل مادامت العدمية بمختلف أشكالها (الغنوصية، العلم الحديث والفلسفات المرتبطة به، وجودانية هايدغر...) تركت الإنسان بدون معيار وبلا إحداثيات لتوجيه سلوكه تجاه ذاته والآخرين والعالم، وذلك في الوقت الذي يعتبر فيه الإنسان وحده من عليه أن يفكر في استمرار حياته انطلاق من استمرار الأشكال الأخرى للحياة. لهذا لا يعتبر يوناس أن الحرية التي أسس لها أنطولوجيا محايدة أخلاقيا(2) ، لأن استمرار الحياة نفسها سيستدعي ضوابط معيارية متناسبة مع غايات الطبيعة، وهي تأكيد الحياة كانتصار للحرية على الضرورة. من هنا كان لابد من تاسيس انطولوجي لإيتيقا جديدة، مما يعني أن الاهتمام الإيتيقي بالحياة جزء من أنطولوجيا الحياة(3) .

ثالثا: كلية الحياة ونقد نزعة التمركز الإنساني

يقدم يوناس من خلال تصوره للحياة منظورا جديدا للظاهرة الفينومينولوجية يتقاطع فيه مع ميرلوبونتي(4) ، فليست الظاهرة هي ما يظهر للوعي بعد عملية التقويس أو الاختزال الماهوي، وإنما هي المعطى الواقعي الفعلي، ومنه لا ينبغي التعامل مع ظاهرة الحياة كمقولة للوعي المنفتح على العالم، وإنما كعالم فعلي للكائنات الحية، أي الحياة الإمبريقية بتعبير رونو باربرا(5) . وداخل ظاهرة الحياة هذه، لا يفهم يوناس الإنسان ككائن عاقل أو كإحساس مادي، بل بوصفه جسدا حيا أو وحدة نفسية-مادية. وهذا الطابع الواحدي للإنسان هو أساس الانفتاح على ذاتيته وعلى العالم بشكل دائم ومستمر، فليس الفكر الخالص أو الوعي القصدي ما يشكل سبيل هذا الانفتاح، بل الجسد الحي وقواه الحسية والعقلية التي تشكل وحدة فينومينولوجية للإدراك، إنها وحدة العمل-النظر التي تتغذى من هذا الانفتاح المزدوج (الداخلي والخارجي)، وتلك الوحدة هي التي تعمل على تنظيم مختلف الإدراكات. لهذا، يرفض يوناس حصر عملية التنظيم هذه في النشاط الذهني كما فعل كانط من خلال مقولات الفهم(6) ، لأن تنظيم الأشياء أو تقطيع العالم يتم أيضا من خلال الإدراك الحسي الذي يكتسي فيه البصر أهمية كبرى، خصوصا وأن السمات الثلاثة التي تميزه: المظهر التزامني للرؤية والتحييد الدينامي والمسافة المكانية(7) تجعله أكثر الحواس إظهارا للحرية. فكيف نفهم اهتمام يوناس بالحياة الإنسانية وتمييزها عن أشكال الحياة الأخرى معتبرا إياها أرقى الأشكال؟ هل بوصفه نزعة متمركزة حول الإنسان؟(8)

---

1. Danielle Lories et Olivier Depré, Vie et liberté op.cit., p. 66.
2. Ibid., p. 61.
3. Ibid., 76.
4. يُعتبر الاختلاف في المنطلق الذي اتخذه ميرلوبونتي مدخلا لتغيير بقية مفاهيم الفينومينولوجيا، بما فيها القصدية، فلم تعد الماهية هدفا للقصدية، ولكن الواقع. ولم تعد الذات، بما هي جسد واعي أو وعي متجسد، ذاتا للإدراك فقط، بل ذاتا فاعلة أيضا ومنفتحة على العالم، وهذا يعني أن فينومينولوجيا ميرلوبونتي جعلت من الجسد مقولة للوعي والوجود في الوقت نفسه. وهكذا، فالعودة إلى العالم -في نظر ميرلوبونتي - هي عودة إلى خبرة الإدراك الحسي، أي إلى الجسد نفسه لأنه مجال لإدراك العالم والانفتاح عليه، إذ أن فعل اللمس مثلا إدراك للموضوع وانفتاح عليه، حيث يتوجه الجسد، من خلال فعل اللمس، إلى العالم وأشيائه، وهذا معنى أن القصدية تتجه نحو الواقع وليس نحو الوعي أو الماهية، وفي عملية القصدية هذه يتم إنتاج المعنى؛ أي أن الإدراك التقاء بين ذات الإدراك وموضوعه، مما يعني أن مفهومي الجسد والعالم طرفين رئيسين إلى جانب الوعي في الخبرة القصدية، إذ لابد من حركة الجسد في العالم، وهذه الحركية لا تنفصل عن كينونة الجسد التي هي عين الذاتية. وهناك من عبر عن ذلك بالقول: «إن الجسد في المقام الأول حقيقة موقع الواقعي في عالم التجربة، عندما أكون دائما "هنا" ويضعني هذا الانتعاش في كل لحظة بطريقة أصلية. أشغل في كل لحظة مكانا ما حيث الواقع ينظم لي بحسب منظور ما؛ وإذا استطعت أن أغير هذا المكان فإني سأكون مضطرا بالضرورة لشغل مكان آخر، لا يمكن أبدا أن أتوافق في المكان مع إنسان آخر. بهذا النمط من الحقيقة، كل واحد منا يرسم في العالم لنفسه وللآخرين منظورا خاصا ويكتسب أيضا نظرة، وبشكل أكثر تحديدا، نمطا للمشاركة الفريدة في الواقع الموجود».
De Waelhens Alphonse, "La Phénoménologie du corps", dans Revue Philosophique de Louvain, Troisième série, tome 48, n°19, 1950, p. 388.
5. Renaud Barbaras, introduction à une phénoménologie de la vie, op.cit., p. 8.
6. Hans Jonas, Le phénomène de la vie, op.cit., p. 161.
7. إذا كان السمع واللمس يرتبطان بـ"الآني" كأفق زمني للحاضر فإن البصر الذي يُكَوِّنُ الصورة يرتبط ب"الصيرورة" وبالمستقبل معرفيا وأنطولوجيا، وتمثل الذاكرة شرط إمكان التركيب الإدراكي بين معطيات الماضي والحاضر، وكل إدراك للحاضر أو موقف تجاهه، على مستوى الكائن الإنساني، يتم من أجل المستقبل، مما يعني أن هناك حركية زمنية مميزة للذاكرة تجعلها قادرة على تركيب الإحساسات. وهذا الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن المعطى إلى المبني هو انتقال من التقليد إلى الإبداع، ومن التكرار إلى الاختلاف، ومن الخضوع إلى الحرية.
8. بناء على هذا التساؤل الأنطولوجي يمكن طرح تساؤل آخر من طبيعة أخلاقية: هل يمكن للقول بالسلم التصاعدي للحياة أن يبرر التضحية بحياة كائن حي لإنقاذ كائن حي آخر؟ وهو تساؤل يحيل على عدة إشكالات في الأخلاق العملية مثل التبرير الأخلاقي لقتل الحيوان أو تعذيبه، أوالتضحية بفرد واحد لإنقاذ الآخرين، أوالتجريب العلمي على الحيوان أو الإنسان... إلخ.

بالنسبة للتساؤل الأول، يمكن أن نتناول وجهتي نظر مختلفتين لتأويل موقف يوناس حول نزعة التمركز الإنساني، الأولى لرورنو باربارا الذي اعتبر النزعة الإنسانية (l'humanisme) في فلسفة يوناس مفهوما منهجيا، وحذر من خطر انزياحها لتصبح مقولة فلسفية(1) . والثانية لإريك بوميي الذي قرأها كمفهوم فلسفي(2) . فهم باربرا نزعة التمركز حول الإنسان بوصفها مسألة منهجية لأجل إثبات نزعة تمركز حول الحياة أنطولوجيا، وذلك لأن يوناس لا يقول بوجود وعي أو داخلية من صميم الحياة الإنسانية في ذاتها، كما أنه لا يقيم تقسيما أو فصلا بين الحياة الإنسانية والكائنات الحية الأخرى، وسيكون الخطر في أن يتم تأكيد تعالي مملكة الانسان مقارنة مع الأشكال الأخرى للحياة وإقامة ما يمكن تسميته بأنثربولوجية منغلقة أو أنانية. في مقابل ذلك، تنبني قراءة بوميي على أن غاية البيولوجيا الفلسفية هي الكشف عن درجة الحياة عند الإنسان مقارنة بالكائنات الحية الأخرى، ومنه مستوى الحرية التي تنطوي عليها تلك الحياة، لكي يتحمل الإنسان مسؤولية فعله في الطبيعة الذي يمكن أن يدمر حياته. وعندما يقول يوناس بالمسؤولية تجاه الأجيال القادمة فهو لا يستهدف سوى الحياة الإنسانية، خصوصا وأن صيغة واجب المسؤولية يستهدف الحياة الإنسانية: «تصرف وفق الطريقة التي تجعل من نتائج سلوكك متوافقة مع استمرار حياة إنسانية أصيلة على الأرض»(3) . وهكذا تنفتح قراءة بوميي على الجانبين الأنطولوجي والأخلاقي لفكرة المركزية البشرية.

أمام هذا الاختلاف بين القراءتين يمكن اقتراح قراءة أخرى تقوم على التوافق والانسجام بين مركزية الإيغو (أو نزعة التمركز حول الذات = egocentrisme) ومركزية الإيكو (نزعة التمركز حول البيئة/البيت ecocentrisme)، ومحاولة التوفيق أيضا بين نزعة الأنثروبوس (الإنسان anthropocentrisme) ونزعة البيوس (الحياة biocentrisme). يتأسس القول بالحياة الإنسانية كأرقى شكل للحياة على درجة دينامية الاستقلاب فيها كما تبين البيولوجيا الفلسفية، ومستوى التوسط داخلها كما تبين الأنثربولوجيا الفلسفية، وهما مقاربتان منهجيتان لتبيان انتماء الإنسان إلى الطبيعة، أي التفكير في الدزاين بعد تصوره كجسد حي يبني ذاته في انفتاحه على العالم (الطبيعة والغير). وهذه الأفضلية في الدرجة دون النوع للكائن الإنساني هي ما تشكل عبءا عليه، فحرية الإنسان أساس مسؤوليته على الطبيعة (مكانيا) والآخرين (زمنيا)، وهي مبرر تحمله وزرها. كما أنه لا يمكن حفظ الحياة الإنسانية بدون حفظ الحياة بوجه عام ورعاية الطبيعة بما هي البيئة التي تتحقق فيها كينونة الإنسان وكل كينونة. إن حفظ حياة النوع الإنساني، وكل حياة، من صميم غائية الطبيعة، ومن مسؤولية الكائن المتمتع بأكبر مستوى من الحرية (المعرفة والقوة). غير أن نظرية غائية الطبيعة هذه ستكون أساسا لنظرية أخرى حول القيم وعلى أساسها ستتم صياغة إيتيقا المسؤولية(4) . وبالتالي، الانتقال من نظرية الكينونة إلى واجب الكينونة.

1. Renaud Barbaras, introduction à une phénoménologie de la vie, op.cit., p.187
2. Eric Pommier, "l'avenir de l'humanisme chez H. Jonas et E. Levinas au fil directeur de la question de la vie ", op. cit., p. 313.
3. Hans Jonas, Le Principe responsabilité - Une éthique pour la civilisation technologique, trad. de l'allemand par Jean Greisch, Flammarion, Paris, 1995, p. 40.
4. Pinzart, Marie-Genevieve, Hans Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques, Paris, Vrin, 2002, p. 104.

خاتمة

لا تعتبر فلسفة الحياة عند هانس يوناس المحاولة الأولى أو الوحيدة لتقويض النزعة المتمركزة حول الإنسان، إذ من المعلوم أن النظرية الداروينية سعت بدورها إلى نقد مركزية الإنسان داخل نظام الطبيعة، ونجحت كذلك في نقد الثنائية الديكارتية التي قسمت الإنسان إلى شيء مفكر وشيء ممتد، لكن هذا المكسب الذي حققته نظرية التطور عند داروين، يفتقد إلى فهم ذاتية الحياة شأنه شأن كل تفسير علمي، فقد نزع بدوره طابع الغائية والقيمة والكرامة عن الحياة. لكن سيوسع يوناس مفهوم الكرامة ليشمل الكائنات الحية داخل الطبيعة انطلاقا من مصادرة أن الحياة غاية وقيمة في ذاتها، ولا يستمد الإنسان كرامته إلا من مكانته داخل تراتبية الحياة بأكملها، تلك الحياة التي أولها انطلاقا من سلم الحرية كما رأينا بيولوجيا وأنثربولوجيا.
إن القول بلا مركزية الإنسان داخل النظام العام للطبيعة لا يعفيه، بسبب حريته الكامنة في الضرورة، من مسؤوليته عن الطبيعة وحياة الأجيال القادمة، بل إن تلك المسؤولية تكريس لهذه اللامركزية، وهذا يعني أمرين هما: أولا: أن المسؤولية من صميم الوجود الإنساني، لا بين الأغيار فقط كما هو الأمر في إتيقا الواجب الكانطي، بل تجاه الطبيعة (الامتداد في المكان) وتجاه الأجيال القادمة (الامتداد في الزمان)، امتداد الخطر التكنولوجي نفسه. ثانيا: تقويض نزعة التمركز حول الإنسان لا يكتمل إلا بتجاوز العدمية الأخلاقية التي كرسها العلم الحديث حينما نزع الغائية-القيمة عن الطبيعة وكائناتها، أي أن التأويل الأنطولوجي لكينونة الإنسان داخل السلم التراتبي للحياة يقتضي التأسيس الأكسيولوجي لواجب الكينونة، وهو ما يعد نقدا لأنطولوجيا هايدغر (أستاذ يوناس) التي أبعدت الأخلاق من مجال الدزاين (Da sein)، بعد أن أبعدت العلم مما ندعوه تفكيرا.

****

. مصادر :

- Jonas, Hans. Évolution et liberté, tr. de français par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Rivages, (coll. Rivages Poche Petite Bibliothèque), 2005.
- ----------. Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique, trad. De l'anglais par Danielle Lories, De Boeck Université, (Coll. Sciences, éthiques, sociétés), Bruxelles, 2001.
- ----------. Souvenirs (d'après des entretiens avec Rachel Salamander), td. De l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, avant-propos de Lore Jonas, postface et notes de Cristian Wiese, bibliothèque Rivages, Paris, 2005.

. مراجع:

- Alphonse, De Waelhens. "La Phénoménologie du corps", dans Revue Philosophique de Louvain, Troisième série, tome 48, n°19, 1950.
- Amegatsevi, Kokou Sename. "L'éthique du futur et le défi des technologies du vivant", thèse en cotutelle Doctorat en philosophie, Université Laval Québec, Canada, et Université Paris-Descartes, Paris, 2013.
- Barbaras, Renaud. Introduction à une phénoménologie de la vie, librairie philosophique J.Vrin, Paris, 2008.
- Descartes, René. Les passions de l'âme, Œuvres choisies, nouvelle édition, libraires-éditeurs, Paris, 1865.
- Lories, Danielle & Depré, Olivier. Vie et liberté : Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas, Librairie philosophique J.Vrain, Paris, 2003.
- Oliveira, Jelson."la phénoménologie du comportement animal chez Hans Jonas. Sur le "principe de médiateté", dans La phénoménologie et la vie, sous la direction de Yves Charles Zarka et Avishag Zafrani, les éditions de Cerf, 2019.
- Pommier, Eric. "l'avenir de l'humanisme chez Hans Jonas et Emmanuel Levinas au fil directeur de la question de la vie", dans La phénoménologie et la vie, sous la direction de Yves Charles Zarka et Avishag Zafrani, les éditions de Cerf, 2019.
- Pinzart, Marie-Genevieve. Hans Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques, Paris, Vrin, 2002.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05

كانط و مصادرات العقل العملي نحو لاهوت أخلاقي

لمرابط اسنيد
باحث في الفلسفة الحديثة

مقدمة

يهدف هذا المقال إلى مقاربة مصادرات العقل العملي عند كانط، وبشكل أخص مكانة الإله والخلود في النسق الاخلاقي عند كانط، حيث تتشارك هذه المصادرات ضمن منظومة العقل العملي بغرض الانتقال من الأخلاق المؤسسة على اللاهوت إلى بناء لاهوت مؤسس على الأخلاق. من هنا تنبع إشكالية هذا البحث وهي كيف تسنى لكانط إزاحة مفاهيم الميتافيزيقيا الاساسية الإله-النفس- الحرية، من سياق المعضلة الترانساندانتالية للعقل النظري، إلى نطاق المصادرات التكميلية للعقل العملي، ؟

من أجل التعامل مع هذه الإشكالية ارتأينا تقسيم هذا البحث إلى أربعة محاور أساسية، حيث نتعامل في المحور الأول مع صورة الإله في نقد العقل العملي في مقابل الصورة النظرية التي يتعامل معها كانط في النقد الأول، وفي المحور الثاني نتعامل مع مسألة الخلود بوصفها مصادرة عملية ضمن مشروع اللاهوت الأخلاقي، وفي المحور الثالث نتوقف عند مسألة الكونية في تفكير كانط من خلال الانتقال من الكنيسة التاريخية إلى الكنيسة الأخلاقية. وأخيرا سؤال الإنسان عند كانط من حيث هو السؤال النهائي للفلسفة النقدية (Question of questions)

أ- من الصانع الفيزيقي إلى الصانع الأخلاقي.

يقوم نسق الأخلاق الكانطية، على جملة من التمايزات، التمييز الأول يؤسس من خلاله كانط لفرز الأخلاق اللاهوتية عن اللاهوت الأخلاقي، ففي الأولى يكون تصور الإله والخلود مصدرا للمبادئ الأخلاقية، في حين يتعيّن تصور الكائن الأصلي في اللاهوت الأخلاقي على جهة التدعيم الاعتقادي لأسس الأخلاق القائمة بذاتها.

أما التمييز الثاني فمداره توكيد التفاضل بين مصادرات العقل العملي نفسه، فالعلاقة بين هذه المصادرات تخلو تماما من أي طابع محايث، حيث الحرية هي الشرط الوجودي للقانون الأخلاقي، في حين لا تعدو بقية المصادرات دائرة الشروط التكميلية لإمكان قيام الأخلاقية ويحدد كانط هذه التراتبية الصارمة للمصادرات الأخلاقية في نقد العقل العملي «ليست تلك المصادرات بمقالات نظرية (dogmata) بل هي فرضيات تُفترض بالضرورة من زاوية العمل. ولا ريب إذن أنها لا توسع المعرفة التأملية لكنها تجوّز للعقل التأملي الإتيان بمفاهيم لن يكون حتى بوسعه إثبات إمكانها من غير هذا الوجه.»(1)

من المعلوم أنّ هذه المصادرات الثلاث فضلا عن تراتبها، فإنها تتباين أيضا بحسب الأدوار المناطة بها، فالحرية تنبع من الشرط الضروري لقيام القانون الأخلاقي، أما الخلود فمصدره الفرضية النابعة من الاستقلال عن العالم الحسي، وتعيين الإرادة وفق قوانين العالم العقلي، أما المصادرة الثالثة وهي الأكثر إعضالا على الإطلاق رغم عدم جوهريتها مقارنة بالمصادرة الأولى، فتنبع من افتراض الخير الأسمى القائم بذاته أي وجود الإله.(2)

إن أهمية التصور النقدي للإله تتجاوز الأبعاد العملية لهذا المفهوم، فقد أعاد كانط رسم الآلية التي تتحدث بها الفلسفة عن الإله كما يقول بيتر بايرن،(3) إننا أمام ثورة حقيقية وهي ربما أكبر عملية انتقال مفاهيمي في تاريخ الفلسفة، حيث تسنّى لكانط إزاحة النقاش الفلسفي حول الإله من ميدان النظر التأملي إلى حقل الاستعمال العملي، هذا الانزياح الذي يقطع بحق مع تراث الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون إلى ديكارت، كذلك يقطع مع نظام الحجج ذاته الذي تكوّن بفعل المعالجة الفلسفية لفكرة الكائن الأصلي، هذه المهمة التي أسس لها بامتياز نقد العقل المحض، فإذا كان النقد الثاني يكشف عن الدور المصادراتي لمفهوم الإله في النسق الأخلاقي، فإن النقد الأول يفسح لقيام هذا المفهوم أخلاقيا من خلاله تأكيد استحالته معرفيا.

---

1. إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة ناجي العونلي، دار جداول للنشر، الطبعة الأولى، 2011، ص، 252.
2. كانط ، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص، 252.
3. Peter byren kant on god King's College London, UK 2007, p 1-2

يتتبع كانط جملة من التأثيلات المختلفة لهذا المفهوم في تاريخ الفلسفة النظرية، فمعنى الإله (The notion of God) يشير ابتداء إلى الكائن الأصلي (ens originarium) كونه الأساس المشترك لكل إمكانات الحقيقة الواقعية، كما يسمى أيضا الكائن الأسمى (ens summum) باعتبار أنه لا يوجد أي كائن أعلى منه، وهو أيضا كائن كل الكائنات(ens entium) باعتبار أن كل وجود مشروط إنما يترتب تحته، لكن كل هذه التسميات لا تدل على علاقة موضوعية بين موضوع حقيقي والوجود الواقعي، بل تدلّ كلها على علاقة تفكّرية هي بين الفكرة و المفهوم وليست بين المفهوم والواقع.(1)

إن الملمح الأساسي في النقد الكانطي للإلهيات الفلسفية وثيق الصلة بنقد كانط للمنطق الأرسطي أو بمعنى أدق لسوء استعمال المنطق، والذي مداره إبراز الفجوة بين الفكر والواقع التي حاول الدوغمائيون سدّها عبثا، وربما تجدر الإشارة إلى أن اكتشاف هذه الثغرة المنطقية ليس بالأمر الجديد في الثقافة المنطقية فنحن نجد في الفكر الإسلامي نقدا للمنطق الأرسطي يكاد يكون متماهيا مع النقد الكانطي كما أبان عن ذلك ابن تيمية في نقض المنطق «إنه [اي المنطق} لا يفيد إلا أمورا كلية مقدرة في الذهن. ولا يفيد العلم بشيء موجود محقق في الخارج إلا بتوسط شيء غيره، والأمور الكلية الذهنية ليست هي الحقائق الخارجية ولا هي علم بالحقائق الخارجية، إذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره. »(2)

إن استحضار ابن تيمية في دراسة كانط يمكن أن يُفيد في مسألة محورية وهي أن نقد البنيان الميتافيزيقي، لا يمكن إلا أن يُفتتح بانتقاص من دور المنطق كونه المدخل الطبيعي للميتافيزيقا الكلاسيكية وهو ما تفطن له كانط بامتياز واستفاد منه في نقد كل محاولة للاستدلال النظري على فكرة الكائن الأصلي. هذا الاستدلال يخترق الطبيعة الجدلية للعقل نفسه باعتباره مصوبا بالفطرة نحو توحيد معارفه عبر فكرة الكائن الأصلي «يبدأ المسار الطبيعي للعقل البشري بإقناع نفسه بوجود كائن ما ضروري، يتعرّف في هذا الكائن على ميزات وجود غير مشروط ثم يبحث حالا عن مفهوم ما هو مستقل عن كل شرط عليه فيما هو نفسه الشرط الكافي لكل الأشياء الأخرى»(3)

لا شك انّ هذا الجدل المزمن والمحايث لطبيعة العقل البشري في علاقته مع فكرة الكائن الأصلي هو ما أقنع كانط باستحالة تخلى الإنسان عن الإله، وأنه لّما كان لا مناص من هذه المصادرة فلملا يجري استعمالها في ميدان آخر هو الميدان العملي، فالقيمة العملية لهذا المفهوم تفرض على العقل النظري الخضوع لليقين الأخلاقي، وهو ما يؤكد عليه كانط حين يقرّ إمكانية التعايش النظري مع فكرة الكائن الأصلي من جهة ماهي مسلمة أو افتراض «حيث لا يستطيع العقل أن ينكر على هذا المفهوم أساسا معيّنا من الصحة حينما يدور الكلام عن قرارات أي حينما يتم التسليم بوجود كائن ضروري ويتم الاتفاق على أنه يجب الانحياز إلى جانبه، وأين يراد له أن يوضع.»(4)

1. كانط نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنّا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص، 609.
2. ابن تيمية نقد المنطق، تحقيق الشيخ محمد الرازق حمزة مكتبة السنة النبوية القاهرة بدون سنة طبع ص، 164.
3. نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص، 615.
4. المصدر السابق، ص، 615-616.

يعتقد اينغلاند أن هنالك نتيجتين محتمتين لنقد كانط لإمكان الاستدلال النظري على الصانع الفيزيائي، وإقرار فكرة الصانع أخلاقيا، أول هتين النتيجتين، تأكيد اختلاف الحقيقة الحسية عن الحقيقة العقلية وتغير فكرة الواقع نفسها، وهو ما تنبني عليه النتيجة الثانية أي عدم إمكانية احتضان كل الحقائق في موضوع واحد حيث أصبح التمييز داخل فكرة الحقيقة مسلمة لا مناص منها(1)

أما أريك واتكينس (watkins) فيلحظ حرص كانط على تقييد الحضور الإلهي في الأخلاق حتى لا تنحرف فكرة الأخلاق نفسها من نموذج عقلاني مطلق، مبني على الإرادة الحرة إلى نمط صريح من أخلاق الطاعة القائمة على الأمل أو الخوف(2) (hope and fear)

هذا المعنى يؤكد عليه كانط على نحو قاطع في تصديره للطبعة الأولى من الدين في حدود العقل «فالأخلاق من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر ملزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة لا تحتاج لا إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه.»(3)

إن فكرة الصانع الأخلاقي كما أنها لا تحيل إلى أخلاق الطاعة فإنها في الوقت ذاته تتجاوز أي ضرب من التدين الشعائري أو التاريخي، فالصانع الأخلاقي للعالم ليس بحال من الأحوال نموذجا للتعبد الحسي، كان رهان كانط كما يقول فتحي المسكيني هو أن يخرج بالبشرية من دين الشعائر إلى دين العقل من دين تاريخيّ خاص بهذا الشعب أو ذاك إلى دين لكل الشعوب، حيث يفرق كانط بين المعتقد والدين فالأول محلي والثاني كوني وليس للمعتقد أن بصير دينا إلا بتحقيق شرط الكونية.(4)

لكن كانط في الوقت ذاته لا يقطع مع الخلفية المسيحية والتقوية (pietism)خاصة لنسق الأخلاق على جهة التآزر لا على جهة التقليد والتماهي، لذلك يشيد كانط في لفتة محورية من النقد الثاني بالأخلاق المسيحية «يمكن للمرء من دون رياء وبكل صدق أن يقول في المقالة الأخلاقية للإنجيل إنها إذ وضعت خلوص المبدأ الأخلاقي وجعلته في الوقت نفسه موافقا لحدود الكائنات المتناهية هي الأولى التي أخضعت السلوك الحسن للإنسان إلى آداب الواجب الذي يقع نصب عينيه، وفرضت قيود التذلل (أي معرفة الذات) على الزهو بالنفس وحب الذات اللذين يعدمان كلاهما الوقوف على حدودهما.» (5)

إن كانط إذ يشيد بالصياغة الأولية لفكرة الواجب كما بلورتها المسيحية، لكنه مع ذلك يحايث مبدأ القداسة المسيحي على نحو يصبح معه الإنسان نفسه مصدر القداسة وأصلها بقدر ارتباطه بالقانون الأخلاقي، وبقدر ما يكون الإنسان نفسه بمقتضى القيام الذاتي لحريته غرض القانون الأخلاقي الذي يظل مقدسا.(6)

---

1. Eangland, kant's concept of God HUMANITIE S PRESS New York,1968, p. 69.
2. Eric Watkins kant on the hidness god.kant's moral metaphysic, Published online by Cambridge University Press, 2011 p, 259.
3. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تصدير الطبعة الثانية، ترجمة فتحي المسكيني ،دار جداول للطباعة للنشر بيروت، الطبعة الأولى، 2012
4. فتحي المسكيني، تقديم ترجمة كتاب الدين في حدود مجرد العقل.
5. كانط الدين في حدود مجرد العقل، ص، 192.
6. المصدر السابق ص، 193.

لا شكّ أنّ استحضار فكرة الكائن الأصلي نفسها، كواسطة ضرورية لتجاوز نقيضة العقل العملي والثنائية المتنافرة بين السعادة والفضيلة، يتيح إمكان إعادة إنتاج نموذج منتقى من الأخلاق اللاهوتية على الطريقة التقوية البروتستانتية يقول محمد المزوغي عن الأخلاق الكانطية «إننا بإزاء خطاب لاهوتي إيماني بالأساس يتضمن شتاتا من النظريات الواردة في مختلف كتابات كانط وهو بالجملة خطاب يصب في مصب التعاليم الدينية.»(1)

يعزز هذا الطرح عبد الوهاب جعفر في أطروحته حول كانط والكانطية، فالمعلوم أن والدة كانط كانت من أتباع مؤسس التقوية سبينسر، والمعلوم أيضا أن هذا المذهب يحوي تأويلا لاهوتيا أكثر ليبرالية من الصيغة البروتستانتية المعهودة، حيث تنبني عقيدة الخلاص لديه على اتصال مباشر بين الإنسان والإله لا يحوي أي مسلك شعائري، ولا ذكر فيه للكنيسة أو التجسيد أو الثالوث المقدس،(2) رغم متانة هذا الطرح الذي يعتمد في الأساس على الحالة التاريخية لكانط الشخص لا كانط النص، بمعنى أننا أمام مسعى لربط البيئة الأولى الضيقة التي عاش ضمنها كانط بالمآلات النهائية للفلسفة الكانطية برمتها.

لكن هذه القراءة تهمل مفهوم مركزيا في بنية اللاهوت الأخلاقي عند كانط وهو مفهوم الكونية(universalité) فالمسعى الكوني عند كانط يتناقض رأسا مع كل نزعة محلية أو أي حماسة مذهبية فالكيمياء الكانطية التي تفصل الفعل الأخلاقي عن أي ميول امبريقي. وهذه الميول ذاتها التي تميز الكنيسة التاريخية عن الكنيسة الأخلاقية الكونية، فشعار الكنيسة الحقيقية هو كونيتها والعلامة المميزة لها هي ضروريتها أما العقيدة التاريخية فلا يمكن أن تكسب إلا صلاحية جزئية(3)

يتضح من المنطلق الكوني كيف يسعى كانط لتجاوز الاشتراط التاريخي لهذه العقيدة أو تلك كما أن نظام الاستدلال الذي يستحدثه كانط لرفع الحجب عن الصانع الأخلاقي. (hiddenness of God) ينبني ضمنا على الضرورة الكونية لهذا الصانع، فالبرهان الأخلاقي على وجود الإله ليس برهانا موضوعيا إنما هو ضروري لكل إنسان يفكر بشكل منسجم مع القانون الأخلاقي، من جهة أن الغاية النهائية للقانون الأخلاقي هي تحقيق السعادة المتحدة مع الفضيلة، والتي لا يمكن افتراضها دون صانع أخلاقي للعالم.(4)

تظهر فكرة الصانع كأداة توحيد وانسجام تضمن تماسك نسق الأخلاقية، وهذه الأهمية ليست مرتبطة بالكائن الأخلاقي نفسه قدر ارتباطها بتماسك النص الكاطني في وجه أي ثغرة تفكّرية حول الصرامة النظرية للفلسفة العملية، فقد حدد كانط وظيفتين أساسيتين لأفكار العقل المحض فهي تمنح بدءا الوحدة التنظيمية لجميع معارفنا، كما أن نجاعتها تتعين على نحو أوضح في ميدان العقل العملي.(5)

---

1. محمد المزوغي، كانط والتنوير الناقص، دار الساقي، بيروت الطبعة الألكترونية 2011، ص، 34.
2. عبد الوهاب جعفر، كانط والكانطية الجديدة، دارالوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2016 ص، 112.
3. كانط، الدين في حدود العقل، مصدر سابق، ص 193
4. إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنّا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، الفقرة، 86.
5. هنس زندكولر، وآخرون، المثالية الألمانية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2012، المجلد الثاني، الفصل التاسع، ص 706-707.

إذا كان تصور الإله عند أرسطو يحيل إلى تلك العلة المنطقية التي تضمن إحكام التسلسل العلّي للوجود الفيزيائي، فإن الإله الكانطي يلعب الدور ذاته على الصعيد الأخلاقي، بمعنى ضمان استكمال النسق العملي وعدم تنافر عنصريه الأساسيين أي الفضيلة والسعادة، وفي الوقت الذي تنبني فيه العقائد الامبريقية على خليط من المواعظ والقصص التاريخية، يحرص كانط على توحيد مبادئ العقيدة الكونية على نحو يُكسب هذه العقيدة مرونة التعايش مع الطبيعة الغير المشروطة للكائن الأخلاقي عبر ربط الموجود الإلهي بالمتناهي البشري بواسطة القانون الأخلاقي والذي يتجاوز ايضا العقد الضيق للفيزياء والتاريخ على حد سواء، حيث يشبه كانط العلم الطبيعي «بزوجة الأب التي مهما تعمقنا في معرفتها لن تصل بنا إلى الخير الأسمى، والذي لن نبلغه دون مجاوزة بعدنا التجريبي عبر احترام القانون الأخلاقي الغير مشروط بالحسي»(1)

ب- الخلود وتدرج الحياة الأخلاقية

في معرض حديثه عن الديانة اليهودية وفضلا عن اعتبارها مجرد قوانين تنظيمية لجماعة سياسية بدون أفق أخلاقي، وأن الحضور الإلهي فيها مقتصر على الجوانب السياسية الدنيوية، يلمح كانط إلى أنه من بين معضلات العقيدة اليهودية أنه لا يمكن مقارنتها بأي دين آخر، نظرا لغياب تصور عن الحياة المستقبلية فيها أي الخلود،(2) من الواضح أن مبدأ خلود النفس عند كانط يمثل تتمّة محورية لأي عقيدة دينية سواء كانت تاريخية أو أخلاقية، وإذا كانت مصادرة الكائن الأصلي تكسب ضرورتها من تجاوز التناقض الأزلي بين السعادة والفضيلة، فإن الغاية المرجوة من الخلود الشخصي هي تعقب التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي والذي هو شرط انوجاد القدسية واستمرارها.(3)

لطالما ظل انكباب الفلاسفة على مبحث الخلود مصوبا نحو الإمكانية النظرية والابستيمية وأحيانا الاسخاتولوجية لهذه الواقعة، وتركزت أسئلة الخلود من أفلاطون وحتى سبينوزا على طبيعة هذا الخلود هل هو جسماني أم روحاني وهل هو خلود شخصي أم خلود للنوع لا للفرد كما يذهب أرسطو، واللافت أكثر أن المعالجة الفلسفية لمشكل الخلود ما انفكت تتمايز عن الحلول اللاهوتية وتجلب سخطها احيانا كثيرة، والمعلوم أنّ المجهود الكبير الذي بذله فلاسفة المدرسة المشائية لتقريب التصور الأرسطي للخلود النوعي ومماهاته مع الصيغة الدينية من الخلود التي تنبني على معطى اسخاتولوجي مرتبط أساسا بفكرة الحساب التي تتشاركها الديانات الثلاث.

1. نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص، 273
2. الدين في حدود العقل، مصدر سابق، ص، 208.
3. نقد العقل العملي، ص 240.

لكن أي من هذه المحاولات لم تنتبه إلى الأهمية العملية والحاجة السيكولوجية لفكرة الخلود نفسها، من حيث هي معطى فوق حسي تؤكد من خلاله الذات حضورها المتعالي كما يقول فيرديناند آلكي «لقد انتقل السمو لدى كانط من الموضوع إلى الفاعل وأصبحت الأبدية ذاتية بعد أن كانت موضوعية وكانت الذاتية متطابقة حتى ذلك الحين مع تجريبية شكوكية ترجع كل التجارب إلى الفاعل وتستبعد كل استعلاء، فإن نزاعها مع الدوغماتية التي تؤسس التجريبية على حقيقة تتخطاها بدا محلولا وظهرت أخيرا الفكرة المسيحية التي بمقتضاها يزول وجه العالم وتبقى روحنا خالدة.»(1)

يقر آلكي أن فكرة الذات المتعالية نفسها قابلة لإمكان تصور يتجاوز القالب المشروط للزمن، مما يفسح أفقا للأبدية، لكنه يقرّ أيضا أن الاستعانة بالتصور الكانطي لا يمكن التعويل عليه في فصل الذات المتعالية عن الأنا التجريبية، ومهما حاولنا تصور الذاتية الاستعلائية سنضطر دوما إلى الاستعانة بتجربة ما للأنا عندئذ سنقع في التجريبية وسنضع العظمة في مهب الريح.(2)

إن كانط وعلى العكس من ديكارت الذي سينتهي آلكي في أطروحته حول الخلود إلى الإشادة به، يتعامل مع تصور الخلود بمعزل عن أي إشكال معرفي أو انطلوجي قد يثيره هذا المعتقد، إننا أمام مصادرة للعقل العملي، والمصادرة في المتن الكانطي **«هي المطلوب الذي لم يتمكن العقل النظري من حله إلا بارتكاب المغالطات في الاستدلال»**

لا يكتفي كانط بتحديد مجمل للمصادرة بل يخص خلود النفس بتفصيل خاص باعتبار حاجته [اي العقل النظري] إلى صفة الدوام حتى يتمم المفهوم السيكولوجي في ذات أخيرة ويحمل بالضرورة على النفس في الوعي بالذات لينتهي به إلى تصور فعلي لجوهر ما وهذا بالضبط ما يقوم به العقل العملي.(3)

نقل كانط مبحث الخلود من جدل معرفي لن يصل فيه العقل إلى نتيجة واضحة إلا عبر مغالطة استدلالية، إلى نظام المصادرات العملية ليستحيل الخلود واقعة إيمانية(as belief in) كما تقول باميلا أندرسون(4) لكن هذه الواقعة الإيمانية تظل مشروطة بعدم التوغل على حدودها العملية بغية إثبات نمط من التحقق الامبريقي، فالإجابة على سؤال الخلود تندرج ضمن السؤال الكانطي الأكبر حول الأمل (Espérance) هذا الأمل الذي يحرص كانط على ربطه بالحياة الاخلاقية، فنحن معرفيا لا نملك يقينا عن المستقبل ولكن القاعدة التي يجب أن نضعها هي **«أنه ليس ثمة فعل حسن لن تكون له عاقبة حسنة في المستقبل.»**(5)

1. فيرديناند آلكي، التوق إلى الخلود ترجمة سنا خوري المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر كلمة الطبعة الأولى بيروت 2009 ص 104
2. المرجع ذاته ص 105
3. نقد العقل العملي، ص، 254.
4. Pamella anderson & jordan belle, kant and theology Published by T&T Clark International 2010 p. 62
5. الدين في حدود العقل، ص، 254-255 الحاشية.

منح كانط للبشرية الإجابة على سؤال الخلود عبر ربطه بالعقل العملي دون شطط يذكر،(1) ولعل الميزة الكبرى لمصادرة الخلود أنها تمنح للفعل الأخلاقي معنى مزدوجا فهو رغم صرامته الصورية لا يمكن أن يحتفظ بخلوه من كل مصلحة امبريقية، ورغم أن خلود النفس لا يمكن عدّه ضمن نظام المكافئات النفعية إلا أنه في الوقت ذاته يُكسب الفعل الأخلاقي نوعا من المصالحة النوعية بين الطموح الطبيعي للخلود والالتزام الذاتي بقواعد الأمر المطلق، فمن أساسيات المنهج أن نجعل القانون الأخلاقي شاغلا طبيعيا لأفعالنا و معيار حكمنا على أفعال الآخرين، حيث لا يكفي فقط حسب كانط أن يكون الفعل من حيث نتيجته متماهيا مع القانون الاخلاقي بل يجب أيضا أن تكون المسلمة أو النية نابعة من القانون نفسه بوصفه دافعا أصليا لا تشوبه المسرات والدوافع الخاصة.(2)

يحرص كانط بالطريقة ذاتها التي يؤكد بها على محورية المصادرات العملية في استكمال النسق الأخلاقي، وإبراز الوحدة النمنظومية للعقل نفسه، بمعزل عن تنوع أوجه استعماله على دحض أي إمكان للاستدلال النظري على خلود النفس بالصيغة التي تبناها الميتافيزيقيون الأوائل حول دوام الجوهر واستحالة فنائه، يضع كانط اعتراضاته هذه في نصين محوريّين من مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تكون علما، وهو الكتاب الذي يكسب أهميته الشارحة بالنسبة للنقد الأول.

في النص الأول يعرّف كانط الحياة بأنها الشرط الذاتي لكل تجاربنا الممكنة، وبالتالي لا يمكن أن نستنتج إلا دوام النفس في الحياة لأن موت الإنسان هو نهاية كل تجربة بالنسبة إلى النفس موضوع التجربة، (3)
يتضح من موقف كانط أنه لمّا كانت المعرفة محكومة بقواعد الامبريقية فإن هذه القواعد هي الأخرى محكومة بالحياة من حيث هي الشرط الفيزيقي للتجربة نفسها. لكن هذا المعطى لا يحجب الحقيقة الواقعية للنفس بوصفها موضوعا للحس الباطن كما يقول كانط «إنني اشعر بواسطة التجربة الظاهرة بواقع الأجسام في المكان كما أشعر بواسطة التجربة الباطنة بوجود نفسي في الزمان ولا يمكنني أبدا معرفة هذه النفس بوصفها موضوع الحس الباطن إلا بواسطة الظواهر التي تكون حالة من حالات النفس الباطنة.»(4)

لا يمكن التوقف على كنه هذا التمييز الكانطي بين الشعور المبني على التجربة الظاهرة، وبين الحالات الباطنية للشعور، إلا بالرجوع إلى النقد الأول وعلى نحو أدق الفصل الخاص بالاستطيقا الترانساندانتالية، حيث يميز كانط بين المكان الذي هو صورة الظواهر الخارجية وبه يمكن للحساسية أن تعاين الأشكال الخارجية، وبين الزمان الذي هو الشرط الصوري للظواهر عامة، وهو الشرط المباشر للظواهر النفسية، والشرط غير المباشر لبقية الظواهر الخارجية، فالشعور الباطني إذن هو شعور زماني لا يمكن أن يأخذ أي تعيين شكلي كما هو حال ظواهر التجربة الخارجية.

---

1. Philip rossi & Michael Wreen, kant philosophy of religion Indiana university 1991 p 192
2. كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنّا ص 286
3. ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوعة بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي اسماعيل وفتحي الشنيطي، ص، 121-122.
4. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنّا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013، ص، 104-105.

بالعودة إلى المقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما، يستغرب كانط في إحدى الحواشي الأخيرة لهذا النص -على أهمية الحواشي في المتن الكانطي-كيف ينزلق الميتافيزيقيون دوما من غير اكتراث إلى القول بمبدأ دوام الجوهر، وهم مع ذلك لا يحاولون تقديم دليل على مقولتهم هذه، فإن كل وسائل الاستدلال تعوزهم في حين أن أصحاب الحس السليم [اي النقديون] قد أدركوا استحالة استخلاص هذا المبدأ من التجربة، وحاولوا معالجة هذه المعضلة بافتراضها كمسلّمة عملية(1).

يذهب جون اتويل إلى أن من بين مآخذ كانط على السبينوزية، عدم تأكيدها على المصادرات العملية كمسلمات أخلاقية، حيث يتساءل كانط كيف يمكن صياغة نموذج أخلاقي يتبع حصرا فكرة الواجب وينبع منها دون التسليم بالإله والخلود،(2) هذا التسليم الذي ينبني على قاعدة عملية محضة لا يكون فيها للعقل النظري أي سطوة استدلالية، فقد كان كانط مقتنعا بأن الطبيعة الفيزيائية للإنسان لا يمكن أن تتجاوز قوانين الطبيعة العامة لكل موجود طبيعي فنحن كما يقول فيورباح «نعيش داخل الطبيعة وعلى الطبيعة وبواسطة الطبيعة فهل يمكن ألا نكون بعد ذلك إلا جزءا من الطبيعة»(3)

ليس أدل على تقدير كانط لسنن الطبيعة وضروراتها ما يرويه كاتب أيام كانط الأخيرة، توماس دي كوينسي، حول تعامل الأخير مع حدث الموت نفسه، وهو تعامل يذكرنا بالتنظير الطبيعاني للموت الذي افتتحه ديمقريطس وابيقور وبلغ أوجه مع اسبينوز وفيورباخ. اللافت أن كانط كما يروي دي كوينسي كان يرهب المرض الجسدي في حين يتعامل مع الموت بضرب من الرواقية أواللاتعلق «فكلّما كان خطر المرض محدقا بأحدهم كان يصيبه جزع واضطراب فيقوم بالاستفسار عنه وينتظر انتهاء الأزمة بصبر، بل إنه لا يتمكّن أحيانا من مواصلة أعماله المعتادة بسبب ما كان يعتريه من انفعال ذهني ولكن ما أن يتم إعلان وفاة المريض حتى يستعيد رباطة جأشه ويدخل في حالة من الهدوء الصارم، كأنها لا مبالاة أو عدم اكتراث»(4)

كان كانط حتى آخر حياته مخلصا لفلسفته القائمة في حرفها ومضمونها على الفصل بين مختلف ملكات العقل، والحقول التي تدور في فلكها هذه الملكات، إضافة إلى الحرص على عدم سطوة أي من هذه الملكات على الأخرى.

يعقد أميل برييه مقارنة طريفة بين الثنائية الكانطية والثنائية الأفلاطونية، فليس دخول الإنسان إلى العالم الحسي سقوطا للنفس كما عند أفلاطون، وليس ثمة من مكان للأسطورة عند كانط، إذ الغاية -من عالم الحرية- ليست توسيع المعرفة على النحو الذي أدانه النقد الأول، وكانط لم يجعل من العالم المعقول مناسبة لضرب من التصوف الجديد، فأن نعلم أننا علة حرة مستقلة عن الحتمية الفينومينية ليس معناه أننا نعرّف أنسفنا كعلة حرة، فمعنى العلة مقولة كلية لا تنطبق في ذاتها لا على الظاهرات ولا على الفينومينات.(5)

1. مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ص 144
2. John E.atwell Ends and principes in kants moral Tthought 1986 by martunis nijhof plusher p 227
3. ليودفيغ فيورباخ أصل الدين، أحمد عبد الحليم عطية المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1991، الفقرة، 16.
4. توماس دي كوينسي، أيام إيمانويل كانط الأخيرة ترجمة عبد المنعم المحج، مسكلينا للنشر والتوزيع الطبعة الأولى تونس ،2020 ص، 20.
5. أميل برييه، تاريخ الفلسفة المجلد الخامس ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1987 ص 289

ج- الكونية وأفق الانتقال من الكنيسة التاريخية إلى الكنيسة الأخلاقية.

إذا كان من الجائز الحديث عن دائرة اشتباك معضل داخل منظومة الفلسفة النقدية، فإن هذا الاشتباك الملتبس لا يمكن أن يتجاوز العلاقة بين النسق الأخلاقي وبين المنعرج اللاهوتي، فهذه العلاقة تتجاوز حدود التجاور والمتاخمة إلى ضرب من المماهاة والتكامل، فالأخلاق لا تُعنى بالسعادة الإنسانية إلا حين ينضاف إليها الدين، وتكون واقعة تحت افتراض صانع أخلاقي للعالم،(1) والدين نفسه لا يسلك سُبل الكونية إلا حين يقفز على خلفيته التاريخية والشعائرية ليحوز صفة الكونية والعقل الأخلاقي السليم، رغم أنه قد يترمرم أحيانا حتى عند ذوي النوايا الحسنة، إلا أنه لا يستطيع البتة أن يقع في الكفر (in unglauben) (2)
اختار الباحث الأمريكي ستيفن بالمكويست عنونة كتابه حول كانط "بالدين النقدي" (kant's critical religion) وهذا المعنى ينطبق تماما على كانط، فبالقدر الذي كان فيه النقد الأول مفتتح عصر جديد في تاريخ النظرية المعرفية، فإن تصورات كانط حول اللاهوت والتي ضمنها في عدد من مؤلفاته مثلت استهلالا لعصر جديد من القول الفلسفي في الدين.

يعتقد بالمكويست انه بالطريقة ذاتها التي تعيّن بها على كانط أن يفصل بين المعرفة والتفكير ترتب أيضا عليه أن يفصل فكرة الدين عن تعالقاتها التراثية لإقامة لاهوت أخلاقي(3). والحال أنه يمكن للمرء أن يستشف من النظرة الكانطية للدوغمائية اليهودية حنقا على كل ضرب من التدين المقيّد بالسياقات الضيقة، فعلّة استمرار الديانة اليهودية على ماهي عليه حسب كانط أنهم أي اليهود يمتلكون ديانة مكتوبة ذات طابع عرقي لذلك يلح كانط على ضرورة فصل النص المسيحي، بما هو تعاليم أخلاقية عن أصله "اليهودي" بمعنى أنه يحمّل الأثر اليهودي في الديانة المسيحية مسؤولية انحدارها إلى مستويات متدنية من خدمة البلاط(hofdienst)(4)

نقدّرُ بناء على هذا المعطى أن مكانة الدين عند كانط تتحدد بحسب التقييم الأخلاقي وأن المخرج الأخلاقي هو المنحى التأويلي الوحيد المتاح أمام عقلنة اللاهوت. إن التأويلية الكانطية تضع اللاهوت ضمن المصالح العملية وتطرح أي خصوصية تاريخية لهذا الدين أو ذاك، قد لا تتصالح مع هذه المصالح، لذلك وعلى عكس اسبينوزا لا يناقش كانط الثبوتية التاريخية للنص إنما يبحث حصرا عن المضمون الأخلاقي للنص الديني، لكن إذا كانت غاية اللاهوت الكانطي استبعاد التضييقات التاريخية من الدين بغية توكيد نقائه الأصلي وبالتالي إبراز مضمونه الأخلاقي فهل ينطبق هذا المسعى النقدي على المسيحية نفسها وهل تعامل كانط مع المسيحية كما بقية الأديان والمعتقدات التاريخية الأخرى؟

1. نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص، 270
2. المصدر ذاته ص 272
3. Stephen palmquist kant critical religion on kant's system of perspective ashgate publishing ltd 2000 p 158
4. الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص، 243.

يلحظ عبد الرحمن بدوي أن كانط وعلى العكس من هيجل لم يتتبّع الجغرافيا اللاهوتية ولم ينظر في تاريخانية الدين، وإنما كان مدار اهتمامه الارتقاء بالديانة المسيحية وتقديمها على بقية الأديان الأخرى لإحداث نوع من المماهاة بين المسيحية وبين الديانة العقلية الأخلاقية(1)، جاء موقف كانط اللاهوتي مخالفا للطابع النقدي الصارم الذي حكم بقية جوانب فلسفته، «إن كانط بعد أن كان في حاجة إلى حياة إنسانية طويلة تطهّر رداءه الفلسفي من كثير من المعتقدات الفاسدة قد دنّسه بطريقة مثيرة من علامات الشر الأصيل ابتغاء اغراء المسيحيين بتقبيل ثناياه.»(2)

لكن هل كان التحيّز الكانطي المزعوم يبدو مبررا بالنظر أولا إلى معرفة كانط المباشرة بالتعاليم المسيحية ثم بالنظر إلى الطبيعة الدعوية والتعاليم الأخلاقية للديانة المسيحية خاصة في نسختها البروتستانتية، حيث نجد كانط وفي تنبيه محوريّ من الدين في حدود العقل يميّز بين جملة من المفاهيم الحاكمة لمختلف المسارات اللاهوتية «فأي عقيدة تقوم على دين تاريخي وتدّعي إلزاما كونيا تسمى سلفية (أرثودوكسية) غير أن السلفية تنقسم إلى سلفية متوحشة (كاثوليكية)وأخرى مستنيرة أما البروتستانتية فإنها تحتج على كل الادعاءات التي تطلقها الأديان الأخرى على الرغم أنها تودُّ غالبا لو تباشر هذه الادعاءات نفسها لو تستطيع.»(3)

إن كانط مع تقديره للتعاليم الأخلاقية التي تنبني عليها الوصايا المسيحية لم يكن ليتوانى عن نقد البعد الشعائري ومختلف وضعيات الضبط العقائدي الذي أسست له الكنيسة التاريخية، ونحن نعلم الأجواء التي صدّر فيها كانط كتابه الدين في حدود مجرد العقل، وعلى الرغم من الضغوطات التي مورست ضدّه آثر التوقف عن الكتابة حتى لا يغيّر من قناعاته الأساسية والأستاذ بدوي نفسه وفي كتاب آخر حول كانط يقرّ بشجاعته الفكرية «فقد كان مستعدا للدفاع عن رأيه بكل شجاعة ولكن ليس لحد الاستشهاد من أجل الرأي لكن من هو الفيلسوف العاقل الناضج المستعد للاستشهاد من أجل رأيه، الشهداء كانوا دائما من أهل العاطفة لا من أهل العقل». (4)

يميز حسن حنفي في دراسته المطولة لنص كانط عن نزاع الكليات(conflit des facultes) بين التنوير الفرنسي والتنوير الألماني (aufklärung) فالأول يتّسم بجرأة طرح المواضيع الدينية للنقاش العمومي، أما الثاني فهو أقرب إلى اتجاه واسع في التراث الإسلامي يتبنى قاعدة المضنون به على غير أهله وإلجام العوام عن علم الكلام، فلم يكن بمقدور اللاهوتي أن يلجأ سوى للمضمون الحرفي للنص الديني مقتديا بالمسلك التأويلي المتعمد رسمي،ا بغض النظر عن مدى توافق هذا المسلك مع القانون الأخلاقي لكن اللاهوتي يضطر لمساعدة الفيلسوف الذي يبيّن له اتفاق الحرف مع المعنى،(5)

1. عبد الرحمن بدوي الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 ص، 17.
2. رسائل جوته الجزء الرابع ص 23 نقلا عن عبد الرحمن بدوي المرجع السابق
3. كانط، الدين في حدود العقل، مصدر سابق، ص 184.
4. عبد الرحمن بدوي إيمانويل كنت وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الأولى ،1977 ص، 88.
5. حسن حنفي، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة الجزء الثاني، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر القاهرة، طبعة جديدة، 2020. ص. 98.

رغم أن حنفي ينتهي إلى ربط المسلك الكانطي في النظر للاهوت بما أسس له المعتزلة من نزعة عقلانية في تناول النص الديني، وتلك مسألة أخرى تتعلق بالتوجه العام لفلسفة حسن حنفي لكن ما يهمنا هنا هو الصلاحية التي يمنحها كانط لكلية الفلسفة في تصويب الصلاحية التاريخية للنص اللاهوتي وتحويلها إلى صلاحية أخلاقية.(1)

لا يمنح كانط للأخلاقية الحكم في الدلالة التأويلية وإنما أيضا في إعادة مأسسة البنية اللاهوتية نفسها للتحول من البناء التاريخي المضغوط إلى الصرح الأخلاقي الكونيّ عبر ما يسميه كانط بالكنيسة الأخلاقية، فالمثل الأعلى للإنسانية التي يرضى عنها الإله هي تلك التي تسعى في سبيل الكمال الاخلاقي اي أن الإنسان لا يحقق الترابط مع العنصر الإلهي إلا بوصفه كائنا أخلاقيا يسعى في سبيل نقض الإغراءات حتى لو كان في ذلك موته.

رفض كانط فكرة المخلّص كنموذج أخلاقي فالطبيعة الإلهية للمسيح -وسائر المعصومين-تجرد الفعل الأخلاقي من قيمته وبدون مكابدة الرغبات والميول لن يكتسب الفعل جدارته الأخلاقية «إن العالم بنقائصه يظل افضل من مملكة من الملائكة بلا إرادة».

أول صعوبة تواجه هذه الفكرة هي التطابق الفعلي مع القانون الإلهي فالفعل الإنساني يظل قاصرا عن الوصول إلى الكمال المتماهي مع الطبيعة الإلهية

وإن كان تمثل هذا النموذج يدخل دائرة الإمكان من حيث النية الأخلاقية، وليس الفعل فمن أجل أن يصبح المرء إنسانا حرا في خلقه، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا تنمو بلا عائق، بل عليه أيضا أن يصارع علة الشر التي تنمو فينا وتعمل بشكل معاك.

يقدّم كانط كتاب الدين في حدود مجرد العقل بوصفه مصدرا اصطناعيا للتعاليم اللاهوتية والأخلاقية على نحو يرقى به إلى أن يكون العهد الجديد للبشرية،(2) هذا المقال الثقيل الذي اطلع به كانط يمنحه ريادة تأسيس القول الفلسفي في الدين فالمبحث المعروف عندنا اليوم بفلسفة الدين لا يمكن أن يأخذ منطلقاته التأسيسية إلا لدى كانط بحسب فتحي المسكيني فإن أول درس ألقاه كانط في فلسفة الدين يرجع إلى الفترة ما بين عامي 1783-1784 وقد افتتح كانط هذا المخطوط بالعبارة التالية «إن العقل البشري إنما يحتاج إلى فكرة عن الكمال الأسمى يستخدمها مقياسا من أجل أن يتمكن من تعيين ذاته.» (3)

1. المرجع ذاته، ص، 111.
2. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص، 247.
3. دروس كانط في فلسفة الدين تقلا عن فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملّة مباحث في فلسفة الدين مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط المغرب الطبعة الأولى، 2018 ص، 58.

إن موضوع فلسفة الدين كما أسس لها كانط ليس اللاهوت الأصلي لاهوت الأنموذج الأصلاني لماهية الإله فذلك أمر يخرج عن طاقة البشرعامة،(1) بل موضوعه هو لاهوت النسخة أي اللاهوت التصوُّري الذي لدينا نحن البشر عن الإله، هذا التصور الثاني للدين الذي يلتزم بحدود الأفق البشري هو الذي يضعه كانط ضمن دائرة المعنى الأخلاقي، فالوهم الديني عند كانط هو كل ما يحاول الإنسان فعله خارج إطار الواجب الاخلاقي لينال الرضى الإلهي، هذا الوهم يتشكل عندما يتم إعطاء الأولوية في التدين للطابع الشرائعي لأي دين، ويمثل التشبيه أو الانتربومورفية أساس هذا الوهم من حيث كونه قائم على خديعة يمارسها الإنسان لإحلال العبادات والتملق مكان الإلزام الواجبي لإقامة نمط من الخدمة الزائفة(afterdienst) (2) وضمن هذا النموذج الوهمي للإيمان يميز كانط بين ثلاثة أنواع تحكم هذا الضرب من لاهوت الوهم:

1-الإيمان بفكرة او بإمكانية معرفة ضرورية وتجريبية لأحداث فوق حسية (المعجزات)
2- ثانيا الوهم القاضي بأن ما لا يمكننا أن نكوّن عنه مفهوما لا يجب علينا التسليم به أخلاقيا
3-أن ما نقوم به من وسائل لجلب النعم الإلهية من شأنه أن يؤثر علينا أخلاقيا

مع كل ذلك لا ينكر كانط فكرة العون الإلهي بالمطلق، فهذا المفهوم من شأنه أن يساعد ملكتنا الخلقية وإن كانت ملكة ناقصة وحتى أن يساعد نيّتنا غير المطهرة بشكل كامل وعلى الأقل الضعيفة من أجل القيام بواجباتها على أكمل وجه وهو مفهوم مفارق (Transzedent) لا تستطيع أي تجربة أن تثبت حقيقته.(3)

يعتقد محمد المصباحي أن هنالك تمايزا في تناول الدين داخل المتن الكانطي، فالدين في النقد الأول يظهر كوظيفة سيكولوجية، أما النقد الثاني فيُبرز الوظيفة الأخلاقية للدين، في حين تطغى النظرة الغائية للدين على النقد الثالث، أما كتاب الدين في حدود مجرد العقل فيسعى كانط فيه إلى تقديم نظرة محايثة للدين في معظم أبعاده بوحيه وشرائعه برموزه ومعجزاته.(4)

إن هذه المعالجة المحايثة للدين فرضت على كانط التحدث بلسان اللاهوتي بالمعنى التقني للعبارة أي البحث في البنية الداخلية للممارسة الشعائرية وتوضيح القول الفلسفي والتاريخي احيانا في كثيرمن الأساسيات المحورية في الطقوس الدينية مثل البابوية العبادة، الصلاة المعجزة...الخ

وضمن استحضاره لهذه الأنماط اللاهوتية حرص كانط على البحث عن المعنى الأخلاقي في ركام من الالتزامات التاريخية والشعائرية، فنجده يميز بين العبادة الباطلة (faux culte) أو عبادة الارتزاق (culte servile et mercenaire) وبين العبادة الصحيحة أو عبادة القلوب(culte des curs) وبين الصلاة وروح الصلاة فنراه يعرّف الأخيرة «بأنها النية التي تصاحب كل أفعالنا وكأنما تلك الأفعال تحدث في خدمة الإله وعبادته التي يمكن ويجب أن توجد فينا دون انقطاع»(5)

1. فتحي المسكيني، المرجع ذاته ص 61
2. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص، 242.
3. المصدر السابق، ص، 298.
4. فلسفة الدين مقول المقدس بين الأيدولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين إشراف وتحرير على عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف دار أمان الطبعة الأولى، 2012 ص، 69.
5. كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص، 303-304.

لا يخفى أن الغرض من هذه الصياغة الثانية للمفاهيم ذات المدلول الكلاسيكي في البنية اللاهوتية إنما الغاية منه إحداث تمييز نهائي يحقق تصورا كونيا لشعب الإله المختار من حيث هو مفهوم عابر يشمل الموجود الأخلاقي بغض النظر عن معتقده الضيق، إنّ الفهم الكوني الذي لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن جماعة أخلاقية تتميز رأسا عن الجماعة السياسية، فالثانية تتقوم وفق شروط امبريقية متنوعة في حين أن الفضيلة -منفردة-هي شرط قيام الجماعة الأخلاقية، بعكس الجماعة السياسية التي تتنوع فيها مصادر التشريع فإن التشريع ضمن الجماعة الأخلاقية محصور بيد الإله من جهة ما هو صانع أخلاقي للعالم وحينها فقط تتحقق فكرة الشعب الإلهي على الأرض.

قد يستغرب المرء كيف يصدر تنظير من هذا النوع عن أحد أبرز مفكري الأنوار وفي عصر وسم بالخروج على كل ادعاء ثيولوجي، لكن هذا التعجب ما يلبث أن يزول إذا نحن وعيْنا الطبيعة التفهمية للتنوير الألماني -بعكس التنوير الفرنسي- التي لا تنظر إلى الدين نظرة عداء مطلق بقدر ما هي نظرة إصلاحية وتأويلية دون أن ننسى أن أقطاب المثالية الألمانية تلقوا بلا استثناء تنشئة لاهوتية مكّنتهم من الوقوف المحايث على كنه التجربة الدينية وهو ما لم يحظ به نظراؤهم الفرنسيون.

د- الفلسفة النقدية وسؤال الإنسان

ليست صدفة أن يختزل كانط أسئلة النقد الثلاثة من جهة اعتبارها أوجها وتمظهرات لسؤال واحد هو سؤال الأسئلة (question of all questions) ما هو الإنسان؟

ذلك السؤال الذي تتعذر الإجابة عنه دون إمعان رصين في مختلف الأبعاد المكونة لهذا الموجود ذو الطبيعة المزدوجة، بما في ذلك أسئلة العلم الفيزيائي والرياضي، التي وإن بدت بعيدة عن سؤال المعنى الإنساني إلا أنها تدخل في صميم الممارسة الإنسانية لأن العلم مراس إنساني و الطبيعة نفسها لا يمكن أن تقنن دون الإسهام البشري فهي تحتاج من حيث تطبيقها إلى شيماء و كثرة جوهرية وإلى نظام للأجزاء معين قبليا بالمبدأ الذي يفرض غاية للمنظومة.(1)

إن الإنسان هو المنطلق والغاية بل وهو المنهج أيضا، فالإنسان عند كانط كما يقول -حمادي بن جاء بالله- يُقبل على العالم تصوريا باستعاضة الأشياء الماثلة في الحس بتصورات قائمة في الذهن، وبتوسط الخيال وكأنما هو يجعل الأشياء ماثلة أمامه بمجرد تمثلها ومن ثم حُق لنا أن نعرف الإنسان لا بكونه حيوانا ناطقا بل هو الأصح حيوان رامز (2)، إذا كان الأمر كذلك في ميدان المعرفة فكيف تراه يكون في الاخلاق والجمال؟

1. كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 803
2. حمادي بن جاء بالله، المحايثة والتعالي في مقاربة المسألة الدينية ضمن كتاب فلسفة الدين قرءات نظرية والإشكال، ندوات مؤمنون بلا حدود، 2014، ص 541

إن استحضار سؤال الإنسان عند كانط من جهة ما هو المعنى الحاق للمشروع النقدي، ضمن مسعاه الكوني لاستعادة الإنسانية من مقصلة التفسيرات الآلية للكون والوجود البشري، فإن ذلك لن يتأتى دون تصويب خاص حول الدلالة الإنسانية للفلسفة عند كانط فالفلسفة كما مفهوم الإنسان ليست معطاة في أي مكان في الواقع إنما يبحث عن الاقتراب منها بشتى الطرق، فلا يمكن تعلم التفلسف من حيث هو ممارسة تقدم مبادئا عامة على موضوعات بهدف إثباتها أو رفضها.

يمكن أن نلحظ في محاولة كانط لتحديد ماهية الفلسفة بالنسبة للإنسان أننا أمام نص هارب فكما جاءت الإجابة على سؤال الإنسان ضمن رزنامة من التساؤلات المنهجية والنسقية بغية جمع خيوط هاربة فإن الأمر ينطبق تماما على المعرفة الفلسفية، فنحن لسنا أمام معنى قائم بموضوعه بقدر ما تتحدد الممارسة الفلسفية باعتبارها علم العلاقة بين كل معرفة مع الغايات الجوهرية للعقل البشري.(1) (theologia)

إنّ رجاحة المعنى الكانطي تستحدث للفلسفة صورة تركيبية تواصلية، إنها العلم الذي يحكم كل شيء دون أن يكون في شيء، وليس الفيلسوف فنان العقل بل هو على الأصح مشرع العقل البشري لذلك سيكون من التجني أن يدّعي المرء صفة الفيلسوف لأنها كما الإنسان الكامل صورة عن أصل لا يقوم إلا في الفكرة، لذا يسمح لنا كانط أن نعوض مثال الفيلسوف بالفكرة التشريعية نفسها التي توجد في كل مكان وفي كل عقل بشري كمفهوم كوني، يرقى بالعقل البشري نحو غاياته الجوهرية ووحدته المنظومية(2).

يطرح باتريك لونغنيس نمطا خاصّا من العلاقة بين القيمة التفكرية للأشكال المنطقية في النقد الأول، من حيث أهميتها في تقويم التفكير مقابل عدم جدوائيتها في المعارف الحاقة للعقل النظري. بيد أن هذه الأشكال المنطقية هي نفسها التي يستعين بها كانط في الحكم الأخلاقي والخبرة الجمالية(3).

إنّ المعنى الكانطي لا يتخلى عن الموقف الإنساني(human standpoint) لا في الطبيعة ولا في الأخلاق والجمال، ويتضح هذا المنزع الصوري لدى كانط في النقد الثالث، فيما يسميه كانط بالتمثل المنطقي لغائية الطبيعة، وعلى أساس هذا التمثل يقوم تقسيم ملكة الحكم إلى ملكة جمالية وملكة غائية، تستهدف الأولى الحكم على الغائية الشكلية بواسطة الشعور باللذة أو الألم أما الثانية فتعنى بالحكم على غائية الطبيعة بواسطة الفهم أو العقل(4).

لا شكّ أنّ صفة التشريع من حيث هي المقوم الجوهري للعقل البشري تسلك ضربا من التشظى الوظيفي فيكون دور الفهم محصور في التشريع القبلي للطبيعة، في حين يشرع العقل من حيث هو "ملكة المبادئ" للحرية وللسببية العقلية المنبثقة منها، والحال أن دور ملكة الحكم هنا هو التوسط أو الربط إنه على الأصالة دور "إنساني" ترجيحي يهدف في الأساس إلى إعلاء السببية العقلية والحرية الإنسانية على الطبيعة الحسية. ولكي يتحقق التأثير الحاسم لمفهوم الحرية-على العالم الحسي- والذي هو الغاية النهائية التي يجب أن توجد لابد أن يتحقق شرط الإمكان الإنساني في الطبيعة وذلك بالضبط هو ماتوفره ملكة الحكم على نحو قبلي(5).

1. كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص، 807.
2. المصدر السابق، ص 808
3. Beatrice longuenesse, kant the human standpoint, university press 2005 p :11
4. كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، ص 92
5. المصدر السابق، الفقرة التاسعة

إذا كانت مهمة الفيلسوف النقدي هي التشريع فإن هذه الشِّرعة الفلسفية لا تتأتى إلا بعد ترسيم موضعي لمختلف ملكات العقل، ومجال اشتغال كل ملكة على حده من أجناس المعارف وأنواعها على نحو يُجاوز الطريقة المدرسية أو الطريقة الشعبية، وتبقى الميتافيزيقا فضلا عن دورها التأسيسي في الطبيعة أو الأخلاق الكمالة الثقافية، التي لا يستغني عنها الإنسان واللافت أن كانط يقدم لتاريخانية الميتافيزيقا التي تمت موضعتها في النسق النقدي لتمارس وظيفة الرقيب «الذي يؤمن الوفاق والنظام ويحفظ الأبحاث الجريئة للعقل البشري عن أن تبتعد عن أهدافها الكبرى»(1) بعد أن كانت حلبة مصارعة تتجاذبها الصراعات اللامحدودة وتكاد تنهار أمام هجمات البرابرة إن مهمة الفلسفة النقدية في إنقاذ الميتافيزيقا هي الأصح محاولة لاستعادة المعنى الإنساني على النحو الذي سيعبر عنه هيجل بنبرة تحذيرية للشعوب التي تهمل ميتافيزيقاها.

يتضح رهان الكانطية في استعادة الميتافيزيقا بوصفه محاولة في رفعة الإنسان، عبر توكيد طبيعته الأصلية وتنقية هذه الطبيعة التي بات تفنيدها موضة عصر تخلى عن أسباب رفعته، لكن استعادة المعنى الإنساني في الفلسفة النقدية، لا يتبدى عبر براديغم الوحدة الكلية للوجود كما عند سبينوزا أو حتى منزع الترابط الجدلي للموجودات كما عند هيجل وهو ما يلاحظه بطرافة فرانسوا شانيت في ميتافيزيقا الميتافيزيقا(2) (la métaphysique de la métaphysique) فغاية كانط من استعادة الميتافيزيقا لا تتم إلا بتحقيق نوع من العزلة الملكاتية(l'isolation de facultés) وهذا العزل لا يمكن أن يُفهم في الصنعة الكانطية إلا باعتباره توكيدا للشرعية الميتافيزيقية والترانسندتالية لاستعمال العقل، والهيمنة الإجرائية على مختلف ملكاته.

إن استعادة الإنسان لمركزيته الأخلاقية دون الفيزيقية يأتي في صميم الثورة الكوبرنيكية في أنموذجها الكانطي الذي يراهن على العقل في محاكمة ذاته وتوكيد ذاته في نفس الوقت، فالعقل مطالب بالنقد ثم التشريع، وتلك مهمة لا يمكن أن يطلع بها غير المعنيِّ ذاته الذي يحقق المعنى من وجوده على الأرض لكن هذا المعنى لا يستكمل إلا تحت مظلة الروح الموضوعي بالتعبير الهيجلي هو في قاموس الفلسفة النقدية يعني التحقق التاريخي للمعنى البشري ضمن ممارسة كونية لفعل التعقل. الذي من اشتراطاته الأصلية أن يخضع للصياغة الكونية، وهي تشمل في اسمى تجلياتها الأفق الاعتقادي الذي ينخر سؤال المعنى لذلك جاء كتاب الدين في حدود مجرد العقل.(1793)

ضمن مسعى الرفعة الإنسانية الذي تبناه كانط وجعله مفتاح القول الفلسفي في الدين باعتبار أنّ كل مسلك اعتقادي إنما ينبع من حرية الإنسان وذاتيته المتعالية فلم يعد القول في المعاني الدينية يؤسس التخلق البشري بل إن الذات الأخلاقية هي التي تؤسس المعنى الديني.(3)

1. كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص، 816.
2. François –xavier chenet, la métaphysique de la métaphysique, Philopsis éditions numériques 2008 p :4-5
3. يوسف بن عدي، التأسيس النظري والمنهجي لفسفة الدين، من أبي نصر الفارابي إلى كانط، فلسفة الدين قراءات في النظرية الإشكال، مرجع سابق ص 292

وصل المسار الذي أسس له هوبز إلى نهايته مع كانط، من حيث توكيد الفاعلية البشرية في وجه المقالة اللاهوتية واعتبار الأخيرة داخلة ضمن نظام المصالح البراغماتية ومعززة له من حيث يشكل الدين عنصرا أساسيا للحياة السياسية، وليس من الفطنة على الإطلاق القضاء عليه لما يمكن أن ينبثق عن ذلك من إلحاد أشد خطرا على الدولة.(1)

إذا كان هوبز كما يقول هانس كولر هو الذي وضع الدين على جدول أعمال الفلاسفة بعد ما عاينه من شتات واحتراب لا يمكن إلا أن يكون فيه الدين عامل توحيد وإجماع، فإن كانط هو من وضع الدين على محك التبرير أمام الأخلاق فقد قلب كانط التعليل بين الأخلاق والدين رأسا على عقب(2) لقد صارت الإنسانية هي الشرط الوجودي لإمكان التدين ولم يعد ممكنا بعدُ قيام ضروب من التدين المنافية لجوهر المعنى الإنساني وهو الحرية.

وإذا كان هابرماس يرى في هيجل كمالة الوعي التاريخي للحداثة بذاتها وأن الفلسفة الكانطية تعبر بامتياز عن القرن الثامن عشر وملاحه من تشظي دائري، تمايزت فيه دائرة المعرفة عن دائرة الإيمان عن دائرة العلاقات الاجتماعية(3). وهو ما أشرنا إليه باعتباره نتاجا العزلة الملكاتية التي فرضها كانط معتبرا أن المهمة الإجرائية للفلسفة هي وضع الحدود الجغرافية لمختلف مستويات المعرفة والتفكير وتحديد اختصاصاتها .

لكن هذا التمايز أو هذا الازدواج التجريبي-المتعالي، هو الذي يشكل العتبة الحقيقية للحداثة بحسب فوكو والذي نتج عنه نمطين متوازيين من الدراسات الإنسانية الأول هو ما اختار له فوكو تسمية التوجه الجمالي المتعالي، الذي يبحث الشروط التشريحية والفيزيولوجية للمعرفة البشرية، أما التوجه الموازي فسماه فوكو بالديالكتيك المتعالي، الذي انكب على دراسة الأوهام الإنسانية المتفاوتة في القدم وفي صعوبة التخلص منها.(4)

إن ميدان التعالي الذي أسس له كانط يسمح بالتفكير في الإنسان من حيث هو معنى بمعزل عن كل ارتباط حسي تلك هي ورشة الذاتية كما افتتحها كانط عبر مفهوم التعالي(le transcendantal) والذي يميزه فتحي المسكيني عن المفارق (le transcendant) باعتبار الأول نمطا مستحدثا من المحايثة الذي يؤسس لحقل انطلوجي صار فيه الوعي هو الأصل القبلي لكل معنى أكان يقينا ذاتيا أم حقيقة موضوعية.(5)

1. فتحي المسكيني تقديم ترجمة كتاب الدين في حدود العقل
2. هانس صاندل كولير مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة ألباب العدد الثالث 2017
3. يورغن هابرماس القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1994 ص، 24.
4. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي والمجموعة، مركز الإنماء القومي لبنان الطبعة الأولى 1990 ص، 264.
5. فتحي المسكيني الهوية والحرية نحو أنوار دار جداول للنشر بيروت لبنان الطبعة الأولى، 2011 ص، 71.

خاتمة في أفق المعنى

إن مشروع المعنى عند كانط يبدأ بإقرار التعالي وينتهي بالصياغة الأخلاقية لمفهوم الذات على نحو دور منطقي يكون فيه التفكير المتعالي محدودا بالشرط الأخلاقي، لذا فإن سؤال المعنى في الفلسفة الكانطية هو ذاته سؤال الإمكان الأخلاقي، الذي يضمن تحققه بمعزل عن الأبعاد الحسية والدوافع المادية لذلك لا يتوانى كانط عن ربط التعالي بمصير العقل نفسه، فمتى أتقن هذا العقل الاتكال العملي على الأفكار المتعالية والاستفادة منها باعتبارها مصادرات ضرورية في توطيد الوحدة التنظيمية لاستعمال الذهن هذا المصير الخاص بالعقل ذاته قد ينقلب إلى تناقض داخلي متى ما بدا لنا أننا نستطيع بواسطة هذه الأفكار أن نتجاوز على نحو متعالي حدود كل تجربة(1).

إن المتعالي الكانطي في الوقت الذي يؤكد فيه الدلالة الهيومانية للفلسفة النقدية فإنه أيضا يحرص ألا تسقط هذه الذاتية الأخلاقية في فخاخ السباحة الترانساندانتالية، التي أوقعت العقل في مسيرة تشكله خلف ظلمات من الحيف والزلل الدوغمائي والرومانسي، إذ ليست النظرة الرومانسية للعالم سوى نمط من الذاتية المفرطة والكانطية بعيدة عن أن تكون نزعة رومانسية.

1. مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما مصدر سابق، ص، 143.

قائمة المراجع

• إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة ناجي العونلي، دار جداول للنشر، الطبعة الأولى، 2011
• كانط نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنّا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2013
• كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تصدير الطبعة الثانية، ترجمة فتحي المسكيني ،دار جداول للطباعة للنشر بيروت، الطبعة الأولى، 2012
• ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متبوعة بأسس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة نازلي اسماعيل وفتحي الشنيطي
•ابن تيمية نقد المنطق، تحقيق الشيخ محمد الرازق حمزة مكتبة السنة النبوية القاهرة بدون سنة طبع
• محمد المزوغي، كانط والتنوير الناقص، دار الساقي، بيروت الطبعة الألكترونية 2011
• عبد الوهاب جعفر، كانط والكانطية الجديدة، دارالوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2016
• هنس زندكولر، وآخرون، المثالية الألمانية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2012
• فيرديناند آلكي، التوق إلى الخلود ترجمة سنا خوري المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر كلمة الطبعة الأولى بيروت 2009
• ليودفيغ فيورباخ أصل الدين، أحمد عبد الحليم عطية المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1991،
• توماس دي كوينسي، أيام إيمانويل كانط الأخيرة ترجمة عبد المنعم المحج، مسكلينا للنشر والتوزيع الطبعة الأولى تونس ،2020
• عبد الرحمن بدوي الدين والتربية عند كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.
• حمادي بن جاء بالله، المحايثة والتعالي في مقاربة المسألة الدينية ضمن كتاب فلسفة الدين قرءات نظرية والإشكال، ندوات مؤمنون بلا حدود، 2014،
• حسن حنفي، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة الجزء الثاني، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر القاهرة، طبعة جديدة، 2020.
• يورغن هابرماس القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1994
• ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي والمجموعة، مركز الإنماء القومي لبنان الطبعة الأولى 1990 .

المراجع الأجنبية

• Peter byren kant on god King’s College London, UK 2007
• Eangland, kant's concept of God HUMANITIE S PRESS • New York,1968,
• Eric Watkins kant on the hidness god.kant's moral metaphysic, Published online by Cambridge University Press, 2011.
• Pamella anderson & jordan belle, kant and theology Published by T&T Clark International 2010
• Philip rossi & Michael Wreen, kant philosophy of religion Indiana university 1991
• John E.atwell Ends and principes in kants moral Tthought 1986 by martunis nijhof plusher
• Stephen palmquist kant critical religion on kant's system of perspective ashgate publishing ltd 2000
• Beatrice longuenesse, kant the human standpoint, university press 2005
• François –xavier chenet, la métaphysique de la métaphysique, Philopsis éditions numériques 2008

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

العدد: 05

ليفيناس ودلالات اليقظة الإتيقية؛ أو التفكير المغاير للأفق الأنطولوجي

د. عليّه الخليفي
كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس

الملخص باللغة العربية والانجليزية

ليفيناس ودلالات اليقظة الاتيقية،أو التفكير المغاير للأفق الأنطولوجي

Levinas and the significations of ethical awakening or alternative

الملخص باللغة العربية

إنّ أهمية مفهوم اليقظة في فلسفة ليفيناس تكمن أساسا في الرؤية المغايرة والخارجية للوجود والموجود، بمعني التأكيد على ضرورة الخروج بالإنسانية من دائرة التفكير المغلقة داخل الفضاء الأنطولوجي في فلسفات الذاتية وفلسفات الحداثة وما بعد- الحداثة، إلى أفق الإتيقا الميتافيزيقية وعودة الفلسفة للتفكير في الموجود بماهو الغير والإنسان في فسحة اللامتناهي اين يمكن إنتاج المعنى من الامعنى والخروج بالإنسانية من ازمة الوجود الراهنة إلى الفضاء اللامتناهي والمفتوح على التفكير المغاير.

الملخص باللغة الإنجليزية

The importance of the concept of awakening in Levinas's philosophy lies mainly in the different and external vision of existence and what exists. In this concept ,the emphasis is on the need for humanity to get out of the closed circle of thinking within the ontological space in the philosophies of subjectivity and the philosophies of modernity and post-modernism and try to reach the horizon of metaphysical ethics and the return of philosophy to thinking about what is other than what it is. Man is in the search for the infinite, where meaning can be produced from non meaning and humanity can emerge from the current crisis of existence into the infinite space that is open to different thinking.

الكلمات المفاتيح

اليقظـــــة	Awakening
الاتيقـــــا	Ethics
اللامتنـاهي	The infinite
المتعالـــي	The transcendent
الوجـــــود	Existence
الموجـــود	Existing
الانطولوجيا	Ontology
الأزمـــــة	Crisis
الميتافيزيقا	Metaphysics

تقديـــم

ما الدافع اليوم إلى طرح مسألة اليقظة الإتيقية ما بين الضرورة الملحّة لإقرار التفكير المغاير بما هو فسحة الوجود الخارجي والعود الفلسفي إلى الأفق الميتافيزيقي، في فلسفة تعددت مناهج بحثها وتشعّبت آفاقها المعرفية، ما بين النقد العميق لفلسفات المثالية الألمانية بالتحديد والتأسيس المغاير على نحو آخر لما هو كائن؟

إنّ المسائلة العميقة لفلسفة ليفيناس تكمن أساسا في محاولة فهم الإتيقا بوصفها الفلسفة الأولى وكذلك بوصفها العودة إلى الأفق الديني والفكر الفلسفي الكوني، بما أنّ الإتيقا في هذا الشأن هي رؤية اليقظة والحذر، أي "التّيقّظ من خلال الغير"[1] الذي وقع نسيانه في الفلسفات الغربية ، وكذلك النسيان المقصود للنص الديني من خلال هذه الفلسفات التي "أعادت النبرة الأكثر مأساوية"[2] إلى أفق الإنسانية الراهنة، من جرّاء الفهم الضيق لدلالات الوجود وهو ما جعل اليقظة الإتيقية تكون الفضاء الرمزي المغاير والخارجي للوجود التحرّري[3] الذي استند في تأسيسه ليفيناس إلى كلّ من "مارتن بيبار" و"فرانس روزنزفايق"، لتكون بذلك اليقظة هي فنّ البحث عن أنوار المتعالي مثلما يذهب إلى ذلك ليفيناس في أثر "الغيريّة والمتعالي"، بمعنى الأنوار الأخرى أو الأنوار المغايرة بما هي الإلتزام العميق بالمشترك بين الذوات، أي الالتزام المشترك "بالحق في الوجود"[4] بين الأنا والآخر،

1. Emmanuel Levinas, Entre nous, essai sur le penser-à-l 'autre, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991, p 104.
2. Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 11994, p 73.
3. Enrique Dussel, L'éthique de la libération à l'être de la mondialisation et de l'exclusion, traduit de l'espagnol par Albert kasanda Lumembu, Préface de Joachim Wilke, éditions L'Harmattan, Paris,2002.
4. Emmanuel Levinas, Ethique et infini, Dialogue avec Philippe Nemo, éditions librairie Arthème Fayard, Paris, 1982, p 10.

هذا الحق الذي تمّ تغييبه في أفق الفلسفات الغربية المسيحية عمدا، لأنّ الفكر الفلسفي المسيحي لم يعد بمقدوره الإهتمام بالموجود الغير- غربي إلّا من أفق الرؤية المحدودة للذات المسيحية.

فكيف يمكن لنا أن نحدد دلالات الأرضية المفهومية لأفق اليقظة الإتيقية؟

وما هي الأسس المفهومية التي استند عليها ليفيناس لإعلان اليقظة الإتيقية على أنّها الطرح البديل والأفق المغاير للخروج من وهم وإنغلاق الفلسفات المسيحية؟

اليقظة الإتيقيـــة وتحـرير الوجـــــود
1. الخروج الإتيقي على نحو آخر للوجود

إنّ محاولة التفكير في اليقظة الإتيقية على نحو مخالف لا يمكن أن تكون إعتباطية في مقصدها الدلالي، بل هي بديل طريف للإقرار بضرورة حثّ أنفسنا العميقة للخروج أو التخلّص من عتمة أزمة الوجود الرّاهن، التي نجمت عن ترسّبات الإرث الفلسفي من "فلسفة الذّات" إلى "فلسفة الحداثة"، أي من "ديكارت" إلى "هيدقير"، هذا الإرث الذي لم يكن إلّا سقفا رمزيّا لأزمة امتدّت إلى حدود هذه الألفيّة الثالثة وقع ضمنها نسيان المبتغى الحقيقي للسؤال الفلسفي على الرغم من أنّ الفلسفة نمط نادر من إنتاج الحقيقة، حقيقة "الرغبة الميتافيزيقية الممتدة نحو كل شيء آخر، نحو الآخر المطلق"[1]، ومن أجل ذلك فإنّ ما تحتاجه أنفسنا الحالية هو إعادة فهم المشكل من البدايات الأولى، حتى يتسنّى لنا إحياء معنى الوجود بما هو موجود من خارج "الوجودية المسيحية الملّحدة"[2] نفسها، من خلال إعادة تجديد السّؤال وفتح أفق التّساؤلات للإشتغال هذه المرة على الوجود من الناحية الأخرى لما هو موجود، ولن يكون ذلك كذلك إلّا من خلال مساءلة الماضي بما هو فكرة "شموليّة" بعامة، و"الخروج من هذا الوجود من خلال درب جديد" [3].

ومن هنا فإنّ مساءلة اليقظة الإتيقية تكمن في الخروج المريح من وهن الفكر الغربي المعاصر من "هيجل" و"هوسرل" إلى "هيدقير"، بما أنّ "المثاليّة الألمانيّة، قد أضحت دعوة ملحّة للبحث الفلسفي ولم تعد أطروحة للحوصلة"[4] تعتبر من خلالها "الذّات" مصدرا أساسيا لفهم الوجود ودلالاته وهو ما يجعل المسعى الحقيقي من وراء اشتغالنا على مفهوم "اليقظة الإتيقية"، يكمن أساسا في فهم المبتغى الأساسي الذي يكمن وراء إدراج هذا المفهوم في فلسفة "إ.ليفيناس"، وهو ما يحتّم علينا تنزيله في أفق التأويليّة المستقلّة، التي يدور فلكها في حدود دلالات المفهوم ومقاصده، بما هو المنهج الأساسي الذي يرسم عمليّة الخروج من "فلسفة الذّاتيّة" و"المهرب" من عدميّة فهم الوجود.

وعلينا أن نشير منذ الآن بأنّ "اليقظة" هي شكل من أشكال المساءلة، والحثّ على ضرورة التّفكير في كل ما تبقّى خارجا عن أنفسنا، ولن يكون هذا بإعادة تطوير الأدوات المفهوميّة للفينومينولوجيا، بل "برؤية" مغايرة لتكون أساس العبور إلى "خارجيّة الإتيقا"، بما أنّ "الخارجيّة هي الإنفتاح في ذاته، إنفتاح الإنفتاح"[5]؛ الذي من شأنه أن يقودنا إلى "فتح الأفق المتعالي وتحرير الميتافيزيقا"[6] من غموض المعرفة "الفينومينولوجيّة" و"الأنطولوجيّة"، التي لم تتجاوز سيادة "الأنا" والحدود المفهوميّة للفلسفة "الإغريقيّة"، لأنّ المشكل الحقيقي هنا يكمن أساسا في إعادة التفكير وتغيير منهجه نحو أفق مغاير من شأنه إخراج العقل الإنساني من دائرة الوعي واللّاوعي، أي من داخل دائرة الذات الغربية والإنفتاح على الأفق الخارجي للآخر والغير، أين يتسنى لنا تأسيس حقل فلسفي جديد من شأنه أن يقودنا إلى إعادة ترميم جملة المفاهيم

1. Emmanuel Levinas, Totalité et infini ; Essai sur l’extériorité, éditions Martinus Nijhoff, 1971, p 21.
2. Derrida Jacques, Marges de la philosophie, éditions Minuit, Paris, 1972, p 138.
3. Emmanuel Levinas, De l’évasion, introduit et annoté par Jacques Rolland, éditions Fata Morgana, p 16.
4. Etienne Akamatsu, Comprendre Levinas, Editions Armand Colin, Paris, 2011, p 32.
5. Jacques Derrida, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas », Revue de métaphysique et de morale, N :3 Juillet- Septembre, éditions librairie Armand Colin, Paris, 1964, p 327.
6. Ibid, p 327.

والسياقات الفلسفية التي وقع تأسيسها في عهدة فلسفات الذاتية ولن يتجسّد هذا إلّا من خلال دلالات اليقظة الفكرية نفسها.

ومن هذا المنطلق فإنّ عمليّة الإشتغال الحاسم على مفهوم اليقظة بما هي المسائلة الخارجية في عمق فلسفة "إ.ليفيناس"، هو رسم لبداية المساءلة التّنويريّة على نحو من الخروج المحايد، لفلسفات "الوعي" أو "الضّمير" إلى شموليّة الوجود في الأفق الإتيقي، أين تكون "العلاقة مع الوجود والموجد لا شخصيّة (...) يقطن من خلالها "الأنا" لدى "الآخر"[1]، في منزلة الحدود القصوى "للخارجيّة"، بما هي تأكيد فكري "للإتيقا الميتافيزيقيّة"، التي يدرجها إ.ليفيناس على أنّها "فكرة عينيّة ولكن رؤية من دون صورة"[2] يتمظهر منها الإمتداد اللامتناهي للوجود من الناحية الاخرى للوجود الإتيقي.

إنّ الرهان في فهم الوجود من منظور اليقظة الإتيقيّة هو تأكيد "لشموليّة" الرؤية الدلاليّة للجمع ما بين ضدّية المفاهيم وعمليّة تناظرها في هذا السّياق ("الداخل"، "الخارج"، "الأنا"، "الآخر")، وحملها إلى مستوى التّفكير اللاّ محدود واللاّمتناهي في الأفق الخارجي، " لأنّ "الخارجيّة هي رؤية، ولكن تذهب إلى أبعد من الرؤية"[3] القائمة على دلالة الوجه لوجه face à face[4] ، في أفق العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" و"الآخر الأقصى" في هذا الأفق اللاّمتناهي، الذي يمثّل "تجلّي" " الغير" على شاكلة من الإرتفاع الميتافيزيقي- الإتيقي للموجود والوجود برمّته، بمعنى أنّ "التفكير في اللاّمتناهي والتعالي والغريب ليس إذن التفكير في الشيء، بل هو التفكير في من ليست له ملامح الشيء[5].

ومن هنا فإنّ إ.ليفيناس يدرج "فكرة اللاّمتناهي على أنّها التفكير في كل ما تبقّى خارجا عن الفكر"[6]، وخارجا على حدود "الأنا" إلى لا محدوديّة «الآخر الأقصى" في المجال الإتيقى، بما أنّ الإتيقا هي "إتيقا من دون قانون، ومن دون مفهوم"[7] أدرجها "ليفيناس" لتكون على شاكلة الخروج الحيّ من دغمائيّة "الذّاتية" والعَوْد التّفكّري إلى فسحة الميتافيزيقا للتّفكير الصّارم والجدّي في إخراج الإنسانيّة الحاليّة من وهم "الحداثة" الذي أنتجته فلسفات الذّاتيّة لفرض سيادة "الأنا" على بقية ذوات هذه المعمورة.

ولعلّ هذه الإحراجات الفلسفيّة كانت السبب الأوّل وراء إدراج مفهوم "اليقظة" على شاكلة "الإنارة" الأساسيّة في الأفق الإتيقي، والرؤية التي من خلالها يقع نسيان كل ما هو معطى "أنطولوجي" أو "فينومينولوجي"، أي كل ما هو معطى ضيّق من ناحية فسحة التفكير والتجديد الفلسفي، لأنّ "الخارجيّة ليست حيزيّة، بل هي الخارجيّة المطلقة واللاّمتناهية"[1]، التي يدور مجمل بحثها حول "الآخر" و"الآخر الأقصى"، وليست حيزيّة بما أنّ الحيّز هو بيان لحدود "الذات" و"الأنا"، بل إنّ الحيّز هو إحالة في دلالاته على مكان ما، وعلى علاقة مع رقعة جغرافيّة معيّنة، لذلك "يجب علينا خدمة كلمة الخارجيّة للإدلاء بأنّها ليست علاقة حيزيّة[2]، بل هي علاقة الإمتداد اللاّمتناهي " للغير" ، الذي يتجاوز الحدود الفكريّة لأنفسنا.

إنّ الطريف في هذا المجال، يتمثّل في إدراج إ.ليفيناس لمفهوم "اليقظة" على شكل من أشكال الإستعارة اللّغويّة "الحيّة"، التي لا تؤسس دلالاتها اللّغويّة على تجاهل الحيّز الداخلي "للأنا" على الرغم من أنّ "الإستعارة تحمل دائما موتها في حدّ ذاته، وهذا الموت من دون شك هو موت الفلسفة أيضا"[3]، بل إنّ اليقظة هنا هي إشتغال فلسفي تميّز بقوة الحركة الفكريّة بين الخارج والداخل "Dedans" , "Dehors" – " exterieur" , "interieur"[4]، لإضفاء صبغة "اللاّ متناهي" على مفهوم "الخارجيّة"، الذي هو "رؤية تنفتح على الإمتداد وعلى الفضاء، لتصف عبور المسافة"[5] المحدّدة إلى أفق المسافة اللاّمتناهية في عالم الوجود "على نحو آخر"، هذا الذي يطول إمتداد عالمه ليتجاوز حتى القواعد الهندسيّة على نحو موضوعي، استنادا في هذا على عمق مفهوم اليقظة بما هو التفكير والتفكّر، أي الخروج والتفكّر لأنّ "التفكّر هو امتلاك جهدنا مجددا من أجل الوجود، أكثر ممّا هو تسويغ للعلم والواجب"[6].

1. Ibid, p 343.
2. Emmanuel Levinas, Totalité et infini...op cit, p 8.
3. Ibid, p 323.
4. Ibid, p324.
5. Ibid, p 41.
6. Ibid, p 10.
7. Ibid, p 324.
1. J. Derrida, « Violence et métaphysique... », op cit , p 428.
2. Ibid, p 428.
3. Derrida jacques, Marges de la philosophie...op cit, p 138.
4. Ibid, p 429.
5. Emmanuel Levinas, Totalité et infini...op cit, p 208.
6. Paul Ricœur, De l'interprétation, Essai sur Freud, éditions Seuil, Paris, 1965, p 55.

لذلك فخارجيّة الغير بما هو الرغبة الميتافيزيقية هنا لا تتجسّد إنطلاقا من خارجانيّة اللّغة المتجدّدة في أفق الحوار فقط، بل كذلك من خارجيّة الزمن بما هو زمانيّة "الوجه" "Le visage"، الذي تتجدّد في أفقه أحداث الغير المتعالي للبرهنة على أنّ "وجه الغير سوف يصبح البداية نفسها للفلسفة"[7]، ويكون ضمن هذا المنطلق اللفظ اللغوي خارجا عن كل صورة أو تصوّر معين من شأنه أن يحمل في داخله آثار الفلسفة "الأنطولوجية" أو فلسفات الذات، بما أنّ السّمة المميّزة هنا للخارجيّة تكمن أساسا في ارتباطها الوثيق بمفهوم "اللاّ متناهي"، لأنّ "فكرة اللاّ متناهي هي الوحيدة التي تبقى على "خارجيّة" الآخر بالنسبة إلى الهو عينه"[8] في فضاء كلّية الوجود المشترك بين "الأنا "و"الآخر"، تأكيدا من ثمّة على عمق "المقاومة الإتيقية" " La résistance éthique "[9] أو اليقظة الإتيقية لإرث فلسفة "الذّات"، وعملية التغيير المنهجي لمركزية فهم الوجود هذه المرّة من خارج المركزية الأوروبية.

إنّ "الأفق المنشود بالنسبة لليقظة الإتيقية يكمن أساسا في المساءلة حول دلالات الموجود بما هو الغير الذي "يمثّل مقاومة كل من لا يمتلك القدرة على المقاومة"[1] ، ولن تتجسّد هذه المقاومة عمليّا إلا من خلال عمليّة الإستناد المطلق على كل من عمق مفهوم "الخارجيّة" واللاّ متناهي، حتى يكون بذلك شكل المقاومة ذو صبغة واقعيّة وحقيقيّة إنطلاقا من عمق الاشتغال الفلسفي على أرضيّة التّعالي الميتافيزيقي للدلالات التأويليّة "للوجه Le visage"، علما أنّ " تجلّي الوجه هو بمثابة النشأة الأصليّة للخارجيّة"[2] اللاّمتناهية.

2. اللاّمتناهي أو في إمكانية العودة إلى الميتافيزيقا

إنّ التّفكير في اللاّمتناهي هنا، هو تفكير يتجاوز كلّ الرّسوم الأوّليّة للأشياء "الظّاهراتيّة" التي تقع في أفق التّمثّل، لأنّ التّفكير في "خارجيّة" الوجود "هو الفهم اللاّ متناهي مثل الرغبة في اللاّ متناهي"[3]؛ ليقع ضمن هذا الإتّجاه تأسيس العلاقة على "اللاّمتناهي"، في الوجود لأجل "الغير" "pour autrui"[4] داخل الأفق الإتيقي، الذي هو معاودة للتّفكير في الإنسانية من منظور التيقّظ الميتافزيقي، بما هو " طرح للميتافزيقا على شاكلة الرّغبة لتأويل الوجود(...) وتأويل الوجود هنا هو مثل الوجود لأجل الغير"[5]؛ والحال أنّ هذا الوجود لا يحتوي في مضمونه على دلالات السّلب أو النّفي "للأنا" في مجمل انتماءاته الفلسفيّة أو تعريفاته الإصطلاحيّة.

إنّ معاودة السّؤال عن الوجود إنطلاقا من اليقظة ومن السّعي لفهم عمق الإستعمال الإشكالي لمفهوم "اللاّ متناهي" في فلسفة "إ.ليفيناس"، هو محاولة للتجاوز الفلسفي العميق لكيفيّة استعمال المفهوم أو أرضنته في الأفق الإتيقي، ليقع الخروج على الإرث الفلسفي برمّته وفتح الآفاق لمعاودة المساءلة، بما أنّ عمليّة "التّفكير في اللاّمتناهي تقتضي ضرورة العزم للخروج من الإغريق"[6]؛ أي من الفلسفة الإغريقيّة وكذلك من فلسفة الذّاتية، لأنّ دلالات الخروج هنا من الإرث التاريخي للفلسفة هي شكل من أشكال الخروج من فلسفة "الإغراء" " Captation"[7] على حد تعبير "Philippe Capelle-Dumont ".

ويمكن أن نشير هنا، إلى أنّ عمليّة الخروج والتجاوز للموروث الفلسفي كما جسّدها "إ.ليفيناس"، قد تجاوزت في محتوى عمق دلالاتها "الفلسفة الدّيكارتية"، ونعني هنا تحديدا فكرة "اللامتناهي" "l'idée de l'infini"، ليكون الفهم والإشتغال على مفهوم "اللاّمتناهي" هو اشتغال نسقي و"تاريخاني"، يتشكّل منهجه

7. Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence ...op cit, p 178.
8. Ibid, p 213.
9. Ibid, p 217.
1. Ibid, p 217.
2. Ibid, p 293.
3. Emmanuel Levinas, Totalité et infini...op cit, p 325.
4. Ibid, p 340.
5. Ibid, p 340.
6. D Cohen Levinas, et A Schnell, Relire totalité et infini d'Emmanuel Levinas, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2015, p 66.
7. Ibid, p 66.

الإتيقي بدءا من عمليّة "العَوْدِ الأبدي"، لفهم "اللّامتناهي" في الفكر "الما - قبل - فلسفي "Pré-philosophique" ومن ثمّة إلى الفلسفة الإغريقيّة من "فلاسفة الطبيعة "Anaximandre"[1] إلى "أفلاطون" ومن ثمّة مرورا بالقرون الوسطى، لفهم استعمال مفهوم "اللّامتناهي" في الفكر اللّاهوتي وتحليل ارتباطه بالفضاء والزّمن، لفهم أبديّة الوجود إنطلاقا من "البرهنة" و"الإثباتDémonstration " ؟[2]

إنّ هذه الإشكاليات المختلفة في كيفيّة إستعمالها لمفهوم "اللّامتناهي" استمرّت إلى حدود الفكر المعاصر وحتى أواخر الألفيّة الثانية، نظرا لأهميّة المفهوم وتغيّر مستوى الاشتغال عليه في الأفق الميتافزيقي، أي "نسق نظريّة المعرفة"[3]، ونعني هنا بالتحديد "الفلسفة الكانطيّة" من خلال أثر" نقد العقل العملي 1788"[4] و"نقد ملكة الحكم 1793"[5].

ومن هذا المنطلق علينا أن نذكّر هنا بأنّ مفهوم "اللّامتناهي" قد استعمل بوجه الخصوص في الفلسفة "الكانطية"، وتحديدا عند التحليل والمساءلة حول مسألة "خلود النفس"[6]، وارتباطها بالعالم الأسمى بما هو أفق "متعالي" ، على أرضية القانون الأخلاقي أو "الكمال الأخلاقي"[7]، ولن يكون ذلك كذلك إلّا من خلال فهم العلاقة المتينة بين كل من مفهوم "اللامتناهي" ومفهوم "المتعالي"، هذه العلاقة التي إستفاد منها ليفيناس لتفسير الارتباط المنهجي للمفهوم بالرّغبة الميتافزيقيّة بما هي الدافع الأساسي للعودة إلى الأفق الإتيقي الميتافزيقي الذي يمكن من خلاله تجاوز كل أشكال اليومي ومتطلّبات التجربة اليوميّة أو "الهنا المعاش".

"فالرّغبة الميتافزيقيّة تمتدّ إلى كل الأشياء الأخرى، إلى الآخر الأقصى"[8]، علما هنا أنّ "إ.ليفيناس" في كيفيّة إدراجه واستعماله لمفهوم "الرّغبة"، يتجاوز كل أشكال الملموس إلى طلب كل ما هو متعالي و"لامتناهي"، لتكون من ثمّة الرّغبة، هي "رغبة" في اللّا مرئي، الذي يتجاوز كلّ ما هو متعارف عليه، بل إنّ الرّغبة التي اتّضحت في هذا السّياق، هي النموذج المؤسس لمفهوم "اللّامتناهي"، انطلاقا من تعالي مبتغى التيقظ الإتيقي في الأفق الميتافزيقي، لتكون ضمن هذا الاعتبار الميتافزيقا هي "الموت لأجل اللّا مرئي"[1] أو المستحيل الذي تجاوز في عملية فهمه حدود العقل البشري.

إنّ أهمية اليقظة الإتيقية بما هي المساءلة حول استعمال مفهوم "اللّامتناهي" في أفق فلسفة "إ.ليفيناس"، لا نرنو من خلالها إلّا لتقديم فكرة واضحة حول المنهج الذي نَوَدُّ أن نشتغل عليه، بما هو منهج "الإتيقا"، أو لنقل بعبارة واضحة "إتيقا الغير اللّامتناهي" و"إتيقا الغريب والآخر"، هذه "الإتيقا" التي تجاوز من خلالها "إ.ليفيناس" كل مقوّمات "الأنانة الغربية" على نحو ميتافزيقي مضادّ، اتّضحت ملامحه من خلال الإشتغال العكسي على "فلسفة الذاتية" وأجهزة الحداثة، وذلك بإتّخاذ "الإتيقا" بمثابة المنهج الصريح للإنسانيّة المعاصرة ولأنفسنا الحاليّة هذه المرّة من "الناحية الأخرى" "l'au-delà" " "للأنا" أو لكل فلسفات "الذّات"، "هزوّا" هنا لإدراج تجربة الآخر في التجربة المغايرة "للإتيقا"، بما هي بحث فكري يتّسم بعمق دلالات "اللّامتناهي".

ومن ثمّة فإنّ التّفكير في "اللّامتناهي"، هو التّفكير الذي يتعدّى حدود موضوع الذّاتيّة إلى فهم شموليّة الوجود من الناحية الأخرى لما هو موجود، بدءا من "الغير" الذي هو أصل العلاقة مع "اللّامتناهي"، هذا "الغير" الذي "يتجلّى" في الامتداد الخارجي للوجه مع كل عمليّة تفكير تحمل في داخلها نمطا من أنماط المساءلة الإتيقيّة اللامتناهية بالنسبة للإنسان،

1. Jonas Cohen, Histoire de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant, Traduction de l'allemand et présentation par Jean Seidengart, éditions Cerf, Paris, 1994, p 59.
2. Ibid, p 110.
3. Ibid, p 236.
4. Emmanuel Kant, Critique de raison pratique, traduit de l'allemand par Pue Ferry et Heinz wismann, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Editions Gallimard, 1985.
5. Emmanuel Kant, Critique de la faculté de juger, traduction et introduction Alexis Philonenko, éditions librairie philosophique J. vrin, Paris, 1993.
6. Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique...op cit, p 167.
7. Ibid, p168.
8. Emmanuel Levinas, Totalité et infini...op cit, p 21.
1. Ibid, p 23.

إنّ إدراج اللّامتناهي" على "صعيد من المتعالي"، هو إعلان طبيعة "العلاقة الإتيقيّة la relation éthique " "التي أخرجتنا من عزلة الوجود"[2]؛ على حد تعبير " Nemo Philippe" في حوار له مع "إ.ليفيناس" في مجلّة « France culture en février-mars 1981 »، ثم بعد ذلك نشر هذا الحوار في كتاب "الإتيقا واللّامتناهي L'Ethique et l'infini, 1982 " مراجعة وتقديم "Philippe Nemo"، لتكون عمليّة الخروج هنا هي التّفكير "اللّامتناهي" واللّا محدود في الذهاب إلى أبعد من أنفسنا القديمة، بما أنّ التّفكير الفلسفي الحرّ هو خطاب للإنسانيّة برمّتها، بل هو الخطاب الإتيقي اللّا متناهي الذي يشمل حتى الإنسانيّة المستقبليّة، أو الإنسانيّة القصوى في مجملها دون رسم للحدود "الجيوساسيّة".

وهنا أيضا يمكن أن نشير إلى إدراج مفهوم "اللّامتناهي" في أفق التيقّظ الإتيقي هو حثّ في باطنه على ضرورة الخروج من "براديغم" الذّاتية وانغلاق فلسفات الأنطولوجيا، إلى الإنفتاح على فسحة الوجود الشّمولي والكلّي للأخر والغير لأنّ "المشترك يكون من الناحية الأخرى للأنطولوجيا"[3]، ولتأكيد عملية التفكير من "الناحية الأخرى au-delà" أو "من الخارج le dehors"، كان لا بدّا من "ليفيناس" التأسيس لفلسفة "الحديث المغاير l'altermoderne" إرادة منه لتأكيد دلالات الخروج الفلسفيّة، وتأكيد الإختلاف من خلال تعميق الفرق بين "الأنا" الذي هو تمثيل في مجمله "للإنسانيّة الأوروبية" و"الآخر" بما هو الإنسان "الغير- غربي le non occidental ".

لذلك فهذه الرّغبة الملحّة والمجسِّدة لعمليّة الخروج نحو فسحة اليقظة الإتيقية، هي تأكيد صريح لضرورة العود إلى الفضاء الميتافزيقي من خلال محاولة تغيير دلالات فهم الوجود، من سلبيّة الفهم إلى فائض المعنى، انطلاقا من التّأويل ومعاودة التأسيس الإتيقي "اللّامتناهي"، حتى يغدو من ثمّة وجود الإنسان لا لأجل ذاته بل من" الإنسان لأجل الإنسان"[1]، استنادا في هذا على عمق المبدأ الإتيقي، لذلك "إنّ العلاقة الإتيقيّة التي يصنعها اللّامتناهي، هي من الإنسان إلى الإنسان"[2]، من الآخر إلى الغريب وإلى الآخر الأقصى، ومن "الأنا" إلى "الآخر"، لأنّ مبدأ العلاقة هنا هو "الشّموليّة" الإتيقيّة على نحو متعالي وإجتماعي مشترك سعيا في هذا إلى تجاوز وإلغاء سلبيّة العلاقة "البيذاتيّة Intersubjectivité" بين "الأنا" و"الآخر" بين المركزية الأوروبية والشعوب المغايرة التي تقع في الطرف الخارجي لحدودها الجيوسياسية.

إنّ إدراج هذا التّداخل المفهومي في أفق اليقظة الإتيقية لفلسفة "إ.ليفيناس"، هو التأكيد على رسم منهج الخروج من الوجود ، أو بصدق العبارة الخروج من الفلسفة الغربيّة إلى "فلسفة المغايرة" أو الوجود "على نحو آخر"، ولن يكون ذلك كذلك إلّا بالبحث والسّعي لإعادة إنتاج المعنى من داخل أزمة المعنى نفسه، ولعلّ جملة هذه الإيضاحات تتبيّن من خلال الإخراج الطريف الذي نكتشفه ما بين الرّغبة والمحبّة في فضاء "اللّامتناهي" الميتافزيقي، هذه المقاربة المفهوميّة التي أنتج "ليفيناس" من منظورها الفكري دلالة المعنى الإتيقي، وكما يقول " Robert Misrahi" في أثر "من هو الآخر" " Qui est l'autre"[3]: "إنّ الرّغبة هي منبع الحياة والمعنى، من خلال المحبة التي تكون هي أصل الدّلالة المكتسبة في الوجود المتبقّي في هذا العالم"[4]، لأنّ العلاقة هنا متجسّدة على منهج "التّعالي" الميتافزيقي، هذا المنحى الخارجي لحلّ الحدود الموضوعيّة.

وهنا ينكشف لنا أمر طريف لم نجده في الفكر الفلسفي الأسبق، يتمثّل أساسا في كيفيّة تضمين إ.ليفيناس لدلالات "اللّامتناهي" بنوع من الصبغة "الشّموليّة"، تنكشف أساسا من خلال إدراج مفهوم "المسؤوليّة" أو القول بضرورة "المسؤوليّة نحو الآخر"، وكذلك "المسؤوليّة لأجل الجار"[5] هذه المسؤوليّة التي تمظهرت على أنّها الشهادة الحقيقيّة والفعليّة لتأكيد "مجد اللّامتناهي" " la gloire de l'infini"،

---

2. Emmanuel Levinas, Ethique et infini...op cit, p 101.
3. Ibid, p 50.
1. Emmanuel Levinas, Ethique et infini...op cit, p 75.
2.Ibid, p 75.
3. Robert Misrahi, Qui est l'autre ? Editions Armand Colin, Paris, 1999.
4. Ibid, p 208.
5. Levinas, Emmanuel, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éditions Martinus Wijhoff, La Haye, 1978. p 184.

للإتيقا من خلال "الإختلاف واللّا إختلاف ما بين الأنا والآخر (...) وما بين الأنا لأجل الآخر" ، لأنّ العمليّة هنا هي أهميّة وضرورة التّفكير في "الآخر" و"القريب" وتحمّل "المسؤوليّة" الإتيقيّة من طرف "الأنا"، وإعطاء الأولويّة "للآخر" بقطع النظر عن الإنتماء أو الدين أو العرق.

▪ أزمة الإنسانية والإعلان الإتيقي عن الوجود المغاير
2.أزمة الموجــود في الأنطولوجيـــــا المسيحيــة

علينا أن نشير هنا إلى أنّ اليقظة الإتيقية استفادت من أزمة الوجود والموجود لتكون بذلك إعلانا صريحا للخروج من دائرة الوجود العدمية للفكر المسيحي إلى أفق اللّامتناهي ولعلّ "ليفيناس" يقودنا ضمن هذا السياق النقدي لنقف على بدايات الإختلاف المنهجي لإحالات "الوجود بما هو وعي"، و"الوجود بما هو شيء"، لأنّ أصل الإختلاف هنا يكمن أساسا "بين الوعي والواقع"[2]؛ أي أرضنة الوعي ما بين الإنسان الفاعل والعالم الخارجي، الذي هو أرضيّة لتجسيم الفعل وتحصيل المعرفة المطلقة بالنسبة للأفق الفينومينولوجي، هذا الذي لم يتطرّق إلى فهم الوجود إنطلاقا من حركيّة الوعي الداخليّة والخارجيّة ما بين "الأنا" والغير"، "فهوسرل" لم يتطرّق إلى فكّ ارتباط تناظر التذاوت إنطلاقا من دلالات الوعي ويجعل حركة "الأنا" حركة ذات صبغة وميزة خاصة داخل فضاء القصديّة، إن لم نقل إنّ هذا "الأنا" هو القطب الأساسي والرئيسي لجلّ دلالات الوعي بالأشياء انطلاقا من مبتغى القصديّة عينها، حتى ضمن هذا التمشي "العلم الواقعي هو عالم المعرفة"[3]. هذه المعرفة التي يمكن تحصيلها انطلاقا من ارادة "الأنا" وسعيه إلى فهم قيمة الأشياء الطبيعيّة، واثبات دلالات وجودها من خلال دلجها في دائرة الوعي ما بين "الحدس" و"التّمثّل، فشكل الوعي أو التّمثّل الذي ندخل من خلاله في علاقة مباشرة مع الوجود هو فعل لبنية مكتملة إن لم نقل إنّها دلالات فعل "الحدس".

إنّ ما تجدر بنا الإشارة إليه ضمن هذا الإعتبار، يرتكز أساسا على عمليّة تغير منهج بحث الوعي من المبتغى الأساسي للحياة الفعليّة المعاشة إلى مكان غير المكان، هو مكان اثبات وجود الأشياء التي لا حياة لها بالمرّة، ولم تكن في الأفق الإتيقي إلّا معطى من المعطيات الطبيعيّة المكملة لوجود الآخر و"الأنا"، من داخل إحالات الضرورة والحاجة والرغبة اليوميّة لتأكيد استمراريّة الوجود والحياة، لأنّ "التفكير المحض هو شكل الحياتي، الذي في نفس درجة الحياة عند حضور الوجود"[1]، بما أنّ المقصد الحقيقي هنا من معنى الحضور، هو حضور لذاتيّة "الآخر" في الوجود المقابل من الناحية الأخرى لوجود "الأنا"، لا أن تكون الأشياء والظراهر هي المقابل "وجها لوجه" لهذا "الأنا"، وهو ما ساهم بدوره في تغيّر تعريف مفهوم الحقيقة داخل الفضاء الفينومينوليجي، بما أنّ الحقيقة عند "هوسرل" ترتكز في مفهومها على دلالات الوعي، ونعني هنا الحقيقة في مفهومها المطلق، أي أنّه "في حضور الوعي أمام الأشياء، هو الذي يكون الظاهرة الأولى بالنسبة للحقيقة"[2] وهو ما يمكن أن نسميه "معادلة أو مطابقة التفكير للشيء"[3]، وهو ما من شأنه أن يذهب بجلّ دلالات الفهم والتفسير إلى أبعد من دلالات الحقيقة، أي إلى الوهم وعدم ثبات المعرفة ما بين الطرفين.

وفي هذه الأثناء نتبيّن أنّ "إ.ليفيناس" عند ادراجه لعمليّة النقد هنا، ليس إلّا لأنّ "هوسرل" قام بتغيير منهج بحث الفينومينولوجيا إلى غير المجال الحقيقي الذي كان من المفترض أن توجد في أرضيته، "إنّ الفينومينولوجيا هي هدم لتمثّل الشيء نظريا، فهي اخبار بتأمّل الشيء مثل التجريد أو الرؤية الجزئية للوجود، أو مثل النسيان، وهو ما يدفعنا إلى القول بلفظ حديث في الحقيقة، الطموح إلى الشيء وتمثّله هو فعليا

---

1. Ibid, p 184.
2. Emmanuel Levinas, Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl, éditions librairie philosophique J. vrin, cinquième édition, Paris, 1984, p 52.
3. Levinas Emmanuel, Théorie de l’intuition…op cit, p98.
1. Ibid, p 105.
2. Ibid, p 133.
3. Ibid, p 133.

نسيان للوجود في الحقيقة"[4]، فمفهوم النسيان ضمن هذا الاعتبار هو دلالة على غياب الواقع الحقيقي، الذي هو غياب كل محتويات وجود "الغير" و"الآخر" واقصائه المتعمّد من دائرة الموجد الشموليّة، بما أنّ وعي "الأنا" لم يتجاوز حدود الوعي بالأشياء والظواهر الطبيعية، فالفينومينولوجيا لم تكن إلّا أداة من أدوات القياس للوزن الأنطولوجي للأشياء، التي ظهر تجاوزها مع الفلسفات المعاصرة التي لم تعد قادرة على الخروج من ثقل التفكير في معالجة وجود هذا الإنسان الأخير، بما هو "الغير" الذي وقع نسيانه وتجاهله عن قصد.

في حين أنّ الماهية الحقيقية للمذهب الفينومينولوجي، لم تكن في هذا الشأن على حسب تعبير فيلسوف الإتيقا، بل كان من الأجدر لو أنّها تطرقت إلى ادراج أفق الوجود على أرضيّة التّعالي، لفهم مقتضيات الحياة والذهاب بالتفكير إلى أبعد من حدود الأشياء والظواهر، التي أدت بدورها إلى اكتشاف حقل جديد هو حقل "الأنا المحض" [5]، الذي بسط سلطان نفوذه على مجالات الوجود على مدى قرون كاملة، ولم يسعى يوما إلى تغيير منهج الوعي لفهم "الغير" والإعتراف به كذات موازية ومقابلة "وجها لوجه" له وفاعلة في أفق هذا الوجود.

ففلسفة "هوسرل" لم تسعى إلى فهم وتطوير "العلاقة بين الأنا والآخر التي لم تكن موضوعية بل اجتماعية"[1] بمعنى أنّ حدود العلاقة بين الطرفين لم تتجاوز الحدود الموضوعيّة للأشياء على الرغم من إقرار "هوسرل" وإدراجه لمفهوم "البنية البيذاتية L'intersubjectivité" [2]؛ لم يكن إلّا إحالة على فراغ المفهوم من كلّ محتويات العلاقة.

وعلى عتبة هذه النقطة يمكن أن نتبيّن أنّ دلالات الذاتية، لم تكن على قدر كبير من المساواة بين "الأنا" و"الآخر"، بما أنّ التأسيس البنيوي لأرضية هذه الذاتيّة لم يكن انطلاقا من العلاقة الاجتماعية، أو لنقل من داخل المعاملات اليومية للطرفين، وهو ما أدّى هنا إلى جعل "الذاتية هي تفكّر الذات لذاتها" [3]من منظور عدم المساواة ، بدءا من تحليل العلاقة بين "الأنا" والآخر"، أي فاعليّة هذه العلاقة لم يقع إخراجها من الدائرة الضيقة لحوار الذات مع ذاتها مع العلم "أنّ تواصل الذات مع ذاتها، لا يمكن أن يكون له مكان، لأنّه بدون معنى (...) وبدون مقصد" [4]؛ بمعنى أنّ المكان هو خارج المكان، بما هو التمثل والتصور في فضاء الخيال الفينومينولوجي والمقصد لا يمكن له أن يتجاوز حدود هذه الذات، بما هو مقصد داخلي يدور محوره حول الزمن الداخلي لوعي "الأنا"، أو وعي هذه الذات التي لم تحاول في الأفق الفينومينولوجي إخراج مفهوم الوعي بالزمن من الدائرة الضيقة للتفكّر والتمثّل الداخلي للأشياء، لأن "الوعي بالزمن ليس التفكّر بخصوص الزمن، بل هو الزمانيّة عينها" [5]

ومن وجهة مغايرة تجدر بنا الإشارة هنا إلى حتميّة مراجعة كل الآفاق المفهوميّة أو المفاهيم التي اتخذت صبغة الزمانيّة انطلاقا من أرضيّة فلسفات الذات، هذه الأرضيّة التي تبيّن معها حتى مفهوم الكوني، على أنّه مصطلح لا يترجم إلّا فراغ دلالته من كل المعاني الفعليّة للوجود الشمولي واللّامتناهي، "فالوعي- بالذات هو فقط تحصيل الحاصل العاري من الحركة التي لـ: أنا هو أنا، ولمّا كان الفرق عند هذا الوعي- بالذات يعدم الشكل الذي للكينونة، لم يكن وعيا-بالذات، وعليه فالكون المغاير، إنّما يكون بالنسبة إلى هذا الوعي- بالذات من وجهة ما هو كون أو للحظة مخالفة"[6]؛ أي أنّ كل ما هو مغاير لحركيّة الواعي- بالذات، هو شيء مكمل للوجود بالنسبة ""للأنا" انطلاقا من الإدراك الحسّي والداخلي للذات.

وضمّن هذا المنعطف فإنّ استئناف النظر في مشكل أزمة الوعي- بالذات، الذي أشار إليه "إ.ليفيناس" هو مطلب داخلي في علاقة الإنسانيّة الراهنة بأنفسها وليس فضولا معرفيّا، وعلى عكس ما

---

4. Levinas Emmanuel, En découvrant l'existence...op cit, p 114.
5. Ibid., p 131.

1.Ibid, p 135.
2. Ibid, p 135.
3. Ibid, p 142.
4. Derrida Jacques, La voie et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, éditions Presses Universitaires de France, 1967, P 53.
5. Levinas Emmanuel, En découvrant l'existence...op cit, P .154
6. هيغل، فينومينولوجيا الرّوح، ترجمة وتقديم ناجي العونلّي، منشورات المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ، ص 258-259.

نعتقد فإنّ "الغرب" رغم ضنّه بأنّه حالة ثقافيّة فريدة هو ليس نموذجا وحيدا لنا ولا يحق له أن يملي أي توقيع هووي على "الآخرين"، بل هو يوشك أن يصبح غير مؤهل للتمتع بمكاسب الذات التي تحققت على يديه، هذه الذات التي لم تحمل إلّا توقيع جملة من المفاهيم الفكريّة، التي ترجمت في فضاء الدولة الغربية أفق الإستبداد والهيمنة، ولعلّ أزمة الوعي- بالذات، هي أجمل عناوين هذه المرحلة التي أدت بدورها إلى ولادة أزمة الأنطولوجيا الأساسيّة للوجود وبخاصة وجود الذات الغربية المسيحية في مجملها.

ينبّه "ليفيناس" منذ بداية تحليله لإشكاليات الفلسفة الهيدقيريّة إلى "أنّ نظريّة المعرفة لم تؤخذ في محمل الجدّ داخل الأنطولوجيا المعرفية، داخل الوجود هذه هي الإشكاليات التي تستدعي طرحها على هيدقير"[1]، ولتكون من ثمّة الخيط الهادي لهذا البحث والتحليل، على غرار الإشكاليات التي جسّدها "ليفيناس" بين محكّ الفهم والتحليل للكشف عن الخلل المنهجي الذي أدّى إلى ظهور أزمة الأنطولوجيا المتمثلة أساسا في المشكل الأساسي لدلالة الوجود.

لذلك يؤكّد "إ.ليفناس" منذ البداية على أنّ "هيدقير" يميّز تمييزا قطعيا بين دلالات "الكائن" "das sceinde" "l'étant" و"كينونة الكائن" " das sein des seienden" "l'être de l'étant"[2]؛ أي أنّ كينونة الكائن هي موضوع الأنطولوجيا، في حين أنّ الكائن يمثل مجالات البحث العلمية، الشيء الذي أدرج فهم الكينونة على أنّه لم يكن الفعل النظري المجرّد بل هو الحدث الأساسي أين يرتبط بمصيره، "فالفهم ليس مجرد الإختلاف بين المعرفة البيّنة والمعتّمة، بل هو يتعلّق "بكينونة" الإنسان عينها"[3]، هذا الإنسان الذي اتّخذه "ليفيناس" بمثابة الدراسة أو الخيط الهادي للكشف عن الأفق الداخلي، أين يمكن أن نجد مشكل "الكينونة" أو مشكل فهم الكينونة بالنسبة "لهيدقير".

وضمن هذا السياق نتبيّن أنّ "إ.ليفيناس" يؤكّد على أنّ مشكل "الكينونة"، الذي يطرحه علينا هيدقير لا يمكن له أن يقودنا إلّا إلى الإنسان، بما أنّ الإنسان هو "الكائن" الذي يفهم الكينونة، أي أنّ فهم "الكينونة"، الذي هو كينونة الكائن عينها لم يكن خاصيّة بل هو شكل من وجود الإنسان، لأنّه هنا "دراسة فهم الكينونة هي أنطولوجيا "الدازين"، هي دراسة وجود "الدازين" في جلّ كماله المتماسك"[4]. ولعلّ ما يرنو إليه "ليفيناس" من خلال هذا المنطلق الذي اكتشف من خلاله الخلل المنهجي داخل "فهم الكينونة" هو دعوته الملحّة والصريحة إلى "الخروج من الذّات عينها" "sortir de soi même"[5]، نحو العالم الذي يمكن أن يحمل للوجود أكثر من دلالة فلسفيّة.

ومن هذا المنحى يمكن أن نشير إلى أنّ دلالات الأزمة الأنطولوجيّة لم تكن إلّا في البنية الداخلية للمفهوم، بمعنى أنّ "هيدقير" لم يسعى إلى إضفاء طابع الشموليّة على هذه الأنطولوجيا في فهمها للوجود وللذوات الخارجة عن ذاتها، أو لنقل الذوات المكملة والمقابلة لذاتها من الناحية الأخرى لحدود وجودها، أي أنّ "أنطولوجيا "هيدقير" أعادت النبرة الأكثر مأساويّة، وأصبحت شاهدا على حقبة وعلى عالم أضحى من الممكن تجاوزه في الغد"[1]، لأنّ هذا العالم لم يكن مكتملا في فهمه لوجود الإنسان الشمولي بما هو "الأنا" و"الآخر"، أي فهم لكل دوائر التجربة البشرية المعاشة ما بين الأمس واليوم.

لذلك ليس من قبيل الصدفة أنّ بيت الداء في الفلسفة الهيدقيريّة يتمثل أساسا في الأزمة الأنطولوجيّة، أو في أزمة الأنطولوجيا الأساسيّة لا لشيء إلّا لأنّ الأنطولوجيا لم تكن فلسفة لها طابع "العلاقة الإتيقية "[2]؛ أي التوجه إلى فهم الكائن، بصورة موسّعة وعامة، بل هي جسّدت أسبقيّة فهم "الكينونة" أو الوجود على فهم "الكائن" بما هو الإنسان "اللّا شخصي"[3]؛ أي أنّ "الأنطولوجيا بما هي الفلسفة الأولى، هي فلسفة القوة (الإقتدار)"[4]، التي ساهمت بقدر كبير في عدم "شخصنة هذا الآخر" وتغييبه كلّيا من دائرة "الذاتية"، هذه الدائرة التي تميزت في الأفق الأنطولوجي بالعدمية والفراغ، كما أكّد ذلك "ليفيناس" في هذا الشأن أنّ "الأنطولوجيا أصبحت أنطولوجيا الطبيعة اللّا شخصية، خصوبة امرأة سخية من دون وجه "Sans visage"[5].

---

1. Levinas Emmanuel, En découvrant l'existence...op cit, p 55.
2. Ibid, p 56.
3. Ibid, p 56.
4. Ibid, p 61.
5. Ibid, 61.
1. Ibid, p 89.
2. Levinas Emmanuel, Totalité et infini...op cit, p 36.
3.Ibid, p37.
4. Ibid, p37.
5. Ibid, p 38-37.

نعتقد فإنّ "الغرب" رغم ضنّه بأنّه حالة ثقافيّة فريدة هو ليس نموذجا وحيدا لنا ولا يحق له أن يملي أي توقيع هووي على "الآخرين"، بل هو يوشك أن يصبح غير مؤهل للتمتع بمكاسب الذات التي تحققت على يديه، هذه الذات التي لم تحمل إلّا توقيع جملة من المفاهيم الفكريّة، التي ترجمت في فضاء الدولة الغربية أفق الإستبداد والهيمنة، ولعلّ أزمة الوعي- بالذات، هي أجمل عناوين هذه المرحلة التي أدت بدورها إلى ولادة أزمة الأنطولوجيا الأساسيّة للوجود وبخاصة وجود الذات الغربية المسيحية في مجملها.

ينبّه "ليفيناس" منذ بداية تحليله لإشكاليات الفلسفة الهيدقيريّة إلى "أنّ نظريّة المعرفة لم تؤخذ في محمل الجدّ داخل الأنطولوجيا المعرفية، داخل الوجود هذه هي الإشكاليات التي تستدعي طرحها على هيدقير"[1]، ولتكون من ثمّة الخيط الهادي لهذا البحث والتحليل، على غرار الإشكاليات التي جسّدها "ليفيناس" بين محكّ الفهم والتحليل للكشف عن الخلل المنهجي الذي أدّى إلى ظهور أزمة الأنطولوجيا المتمثلة أساسا في المشكل الأساسي لدلالة الوجود.

لذلك يؤكّد "إ.ليفناس" منذ البداية على أنّ "هيدقير" يميّز تمييزا قطعيا بين دلالات "الكائن" "das sceinde" "l'étant" و"كينونة الكائن" " das sein des seienden" "l'être de l'étant"[2]؛ أي أنّ كينونة الكائن هي موضوع الأنطولوجيا، في حين أنّ الكائن يمثل مجالات البحث العلمية، الشيء الذي أدرج فهم الكينونة على أنّه لم يكن الفعل النظري المجرّد بل هو الحدث الأساسي أين يرتبط بمصيره، "فالفهم ليس مجرد الإختلاف بين المعرفة البيّنة والمعتّمة، بل هو يتعلّق "بكينونة" الإنسان عينها"[3]، هذا الإنسان الذي اتّخذه "ليفيناس" بمثابة الدراسة أو الخيط الهادي للكشف عن الأفق الداخلي، أين يمكن أن نجد مشكل "الكينونة" أو مشكل فهم الكينونة بالنسبة "لهيدقير".

وضمن هذا السياق نتبيّن أنّ "إ.ليفيناس" يؤكّد على أنّ مشكل "الكينونة"، الذي يطرحه علينا هيدقير لا يمكن له أن يقودنا إلّا إلى الإنسان، بما أنّ الإنسان هو "الكائن" الذي يفهم الكينونة، أي أنّ فهم "الكينونة"، الذي هو كينونة الكائن عينها لم يكن خاصيّة بل هو شكل من وجود الإنسان، لأنّه هنا "دراسة فهم الكينونة هي أنطولوجيا "الدازين"، هي دراسة وجود "الدازين" في جلّ كماله المتماسك"[4]. ولعلّ ما يرنو إليه "ليفيناس" من خلال هذا المنطلق الذي اكتشف من خلاله الخلل المنهجي داخل "فهم الكينونة" هو دعوته الملحّة والصريحة إلى "الخروج من الذّات عينها" "sortir de soi même"[5]، نحو العالم الذي يمكن أن يحمل للوجود أكثر من دلالة فلسفيّة.

ومن هذا المنحى يمكن أن نشير إلى أنّ دلالات الأزمة الأنطولوجيّة لم تكن إلّا في البنية الداخلية للمفهوم، بمعنى أنّ "هيدقير" لم يسعى إلى إضفاء طابع الشموليّة على هذه الأنطولوجيا في فهمها للوجود وللذوات الخارجة عن ذاتها، أو لنقل الذوات المكملة والمقابلة لذاتها من الناحية الأخرى لحدود وجودها، أي أنّ "أنطولوجيا "هيدقير" أعادت النبرة الأكثر مأساويّة، وأصبحت شاهدا على حقبة وعلى عالم أضحى من الممكن تجاوزه في الغد"[1]، لأنّ هذا العالم لم يكن مكتملا في فهمه لوجود الإنسان الشمولي بما هو "الأنا" و"الآخر"، أي فهم لكل دوائر التجربة البشرية المعاشة ما بين الأمس واليوم.

لذلك ليس من قبيل الصدفة أنّ بيت الداء في الفلسفة الهيدقيريّة يتمثل أساسا في الأزمة الأنطولوجيّة، أو في أزمة الأنطولوجيا الأساسيّة لا لشيء إلّا لأنّ الأنطولوجيا لم تكن فلسفة لها طابع "العلاقة الإتيقية "[2]؛ أي التوجه إلى فهم الكائن، بصورة موسّعة وعامة، بل هي جسّدت أسبقيّة فهم "الكينونة" أو الوجود على فهم "الكائن" بما هو الإنسان "اللّا شخصي"[3]؛ أي أنّ "الأنطولوجيا بما هي الفلسفة الأولى، هي فلسفة القوة (الإقتدار)"[4]، التي ساهمت بقدر كبير في عدم "شخصنة هذا الآخر" وتغييبه كلّيا من دائرة "الذاتية"، هذه الدائرة التي تميزت في الأفق الأنطولوجي بالعدمية والفراغ، كما أكّد ذلك "ليفيناس" في هذا الشأن أنّ "الأنطولوجيا أصبحت أنطولوجيا الطبيعة اللّا شخصية، خصوبة امرأة سخية من دون وجه Sans visage "[5].

---

1. Levinas Emmanuel, En découvrant l'existence...op cit, p 55.
2. Ibid, p 56.
3. Ibid, p 56.
4. Ibid, p 61.
5. Ibid, 61.
1. Ibid, p 89.
2. Levinas Emmanuel, Totalité et infini...op cit, p 36.
3.Ibid, p37.
4. Ibid, p37.
5. Ibid, p 38-37.

إنّ "إ.ليفيناس" يفترض بذلك أنّ الأنطولوجيا الأساسية في عمق الفلسفة الهيدقيريّة كانت إحتواء لفهم "الكائن" و"الكينونة"، من دون أدنى شكل أو صورة من شأنها أن تتمثل في أفق فهم "الآخر" لكينونته، بل إنّ ملامح " وجه " هذه الأنطولوجيا الهيدقيريّة لا تتشكل إلّا في أفق تمثل "الأنا"، بما هو طرف السيادة في فهم وتفسير الكينونة في مجملها، بالرغم من أنّه "ثمّة" " il y a" فهم "على نحو آخر" "Autrement"[6]؛ مغاير كلّيا لفهم الأنطولوجيا، هو الفهم الإتيقي "لآخر الكينونة"، هذا الذي يسكن في الناحية الأخرى من الكينونة، والذي امتثل في الفهم الأنطولوجي على أنّه ذات من دون أدنى الملامح، إن لم نقل ذات من دون هوية ومن دون انتماء، ليقع ضمن هذا طمس هويّته كذات فاعلة ومكمّلة لنواقص هذا "الأنا" في فهمه للأشياء والوجود.

2. اليقظة الإتيقية وإمكانية الوجود المغاير

إنّ محاولة الإلمام بفهم الدلالات المفهوميّة في أفق اليقظة الإتيقية، لا يمكن أن تقود الباحث في كل مرة إلّا إلى فضاء فكري معيّن، يختلف فيه منطق التحليل ما بين منهج الغاية المنشودة للقارئ وعمق أبعاد فرضيات الفيلسوف، وهو ما حتّم علينا في هذا المجال ضرورة العودة التفكّريّة، لبداية المساءلة الأولى بالنسبة لهذا الفيلسوف، الأمر الذي اقتضى منّا ضرورة العَوْد الأبدي، للتّطرّق في فهم وتفسير المعنى الدلالي لمفهوم اليقظة الإتيقية بدءا من اثر"المهرب L'évasion1935, "[1]، أي البداية الأولى لهذا المقال في مجلة "الأبحاث الفلسفيّة Les recherches philosophies, 1935" إلى أن تحول إلى كتاب مستقل تحت عنوان " De l'évasion, 1982 "[2] مراجعة وتقديم "Jacques Rolland"، وذلك بطلب من "Bruno Roy" لصاحب الأثر نفسه.

ولعلّنا ضمن هذا الشأن، سوف نحاول أن نبيّن أهميّة هذا المفهوم بالنسبة إلى الشأن الراهن، وكذلك أهميّته الاصطلاحية في التخطيط المنهجي منذ الكتابات الأولى، لأنّ المقاصد اللغويّة لمفهوم "المهرب" أو "في المهرب De l'évasion"، على حد تعبير "Jacques Rolland" "هي المقدمة في فضاء المساءلة"[3]، والتي من خلالها وقع تحديد منهج البحث الإتيقي الذي ظلّ وفيّا حتى النهاية إلى المساءلة الأولى، على الرغم من تعدد المفاهيم التي اقتضت بدورها تعدد واختلاف مواضيع البحث، "فالمهرب" هو شكل الخروج التفكّري لليقظة الذي من شأنه أن يقودنا إلى معالجة مشكل الوجود، وأزمة المعنى، داخل حلقة هذا الوجود من منظور مغاير، ومن رؤية نقديّة تقود السؤال إلى "تحديد المشكل القديم للوجود بما هو موجود"[4]؛ أي إعادة إفراز المعنى وإحياء أبعاده الفكريّة، بالنسبة إلى هذا الإنسان المعاصر.

إنّ هذه المسألة التي تتأكّد في هذا التحليل تجعلنا نتبيّن أنّ إشكاليّة اليقظة الإتيقية لا يمكن أن يستدلّ عليها إلّا من خلال ضرورة البحث في أفق المساءلة، على أهميّة "الحاجة للمهرب"، أي الحاجة الملحّة إلى ضرورة الخروج العكسي، لتغيير منهج البحث في دائرة الوجود بما هو موجود، إلى البحث في المهمّة الأصليّة للفلسفة، علما أنّ مفهوم "المهرب" كما جسّدته فلسفة "إ.ليفيناس" هو إحالة حقيقيّة على ضرورة "التجديد" والتغيير في أفق اليقظة، التي من شأنها أن تكون حاملة للإرث الثقافي والفلسفي من "أفلاطون" إلى "هيدقير"، وفي الوقت ذاته تستدعي واجب التأسيس الفلسفي للمفهوم، في أفق اشتغال يختلف عن سابقيه، بما أنّ الحاجة الملحّة للحفاظ على الوجود، أضحت تتجاوز حدود الفهم الأنطولوجي

---

6. Levinas Emmanuel, Autrement qu'être...op cit.
1. Levinas Emmanuel, « De l'évasion », Les recherches philosophiques, Sous la direction d'Alexandre Koyré et Albert Spaier, Jean Wahl et Gaston Bachlard, N 6, Paris, 1935, p 392-373.
2. Levinas Emmanuel, De l'évasion...op cit.
3. Ibid, p14.
4. Ibid, p 99.

أو "أنطولوجيا الفهم "[1] على حد تعبير Jean Greisch، وحدود الثقافة الغربيّة في مجملها، هذه الثقافة التي أصبحت عاجزة في بداية القرن العشرين، عن تقديم الإضافة أو حتى الإجابة على تساؤلات الإنسان المعاصر.
لذلك فإنّ إشكاليّة "المهرب"، هذا المفهوم الذي تردّد في مجرى التيار الأدبي الفرنسي، أصبح مع "إ.ليفيناس" ترجمة لضبابيّة المحيط الفكري والثقافي في تلك الحقبة "وإحساس بعنف وخشونة الكينونة"[2] المسيحية نفسها، وهو ما جعله يتّخذ منه المنهج الصريح والخيط الهادي لمعالجة مشكل الوجود إنطلاقا من هذه الثقافة في حد ذاتها، أو لنقل إنّ "المهرب" "تمظهر على أنّه حكم الإدانة الأكثر جذريّة لفلسفة الوجود"[3] المسيحية، انطلاقا من أزمة المعنى وأزمة الوجود، وكذلك من أزمة الإنسان عينه.
إنّه ضمن هذا النطاق، نكتشف أنّ مفهوم "المهرب"، هو نداء للخروج والإنتقال إلى مجال فلسفي غير المجال الكائن، لإعادة بلورة المشكل الفلسفي الدفين في الفكر الغربي، وتحديدا داخل فضاء المثاليّة الألمانيّة، بما أنّ دلالات الخروج والإنتقال في فلسفة "إ.ليفيناس"، لا تعني في مجملها إلا الضرورة الملحّة لتجاوز المجال الأنطولوجي، الذي لم يعد يفي بما هو مطلوب منه، علما أنّ "المهرب l'évasion" هو ترجمة "لمرض العصر"[4] ومرض الحضارة، بما في ذلك الجانب الفكري والثقافي.
فعملية إدراج مفهوم "المهرب" في الأفق التيقظ الإتيقي، ليس إلا ليكون بمثابة النقد الجذري لتاريخ الفلسفة وتحديدا فلسفة الكينونة الأنطولوجيّة التي تجرّدت من كل دلالات المسؤوليّة، بما أنّ "المسؤوليّة يمكن أن تكون مثل النداء للحكم، أين يجب أن يكون الأنا حاضرا (مدعى عليه)، والذاتيّة بالتدقيق تكون لزوم اتخاذ خطوة نحو هذا الحكم"[5]؛ والمساءلة حول كيفيّة إقصاء "الآخر" خارج حدود هذه الذاتيّة، وعدم تحمّل مسؤوليّة الغير من طرف "الأنا"، هذا الذي فرض نفوذ سيادته على الآخر، على مدى قرون كاملة، فالحاجة الملحة "للمهرب" من هذه الترسّبات في منظور "إ.ليفيناس" هي إدانة "بتقصير الوجود "[6] من طرف "الأنا"، بمعنى مغاير لأنّ دلالات هذا الوجود لم تتميز بصيغة "الشموليّة"، بين الذوات الأنا والغير والآخر، وهو ما جسّد الإحساس بعدميّة هذا الوجود وفراغ الحياة من محتواها الأصلي في الواقع المعيش والعالم المنشود.
ولا ريب هنا، في أنّ هذه الحاجة هي الجهد الجهيد "للمهرب" من عدميّة هذه الوضعيّة الغير ثابتة، والتي أضحى الآخر مجبر على تحمّل تبعاتها، ممّا أفرز لديه ضرب من ضروب "الألم الكيانوي" من جرّاء ضيق فسحة هذا الوجود، فالحاجة إلى "المهرب"، هي المساءلة للخروج أو لنقل "محاولة الخروج من دون معرفة إلى أين يكون الذهاب"؟[1] وإلى أين يكون المصير؟ لأنّ الذهاب هنا أو الخروج من غير معرفة قبلة الوجهة هو شعور بأنّ الوصول محال، وهذا ما ميّز وجسّد ثقل فلسفة "إ.ليفيناس" في كيفيّة إدراجها وتأسيسها للأفق الإتيقي، حتى يكون من ثمة قبلة هذا الإنسان الأخير وهذا الآخر. فعمليّة الخروج والحاجة إلى ذلك هي ذهاب إلى الناحية الأخرى لفلسفات الذاتيّة، أي إلى الأفق اللاّ مرئي للإتيقا الميتافيزيقيّة، "فاللاّ مرئي هو المرتفع جدّا"[2] والذي يتميّز باللاّمتناهي والخارجيّة على كل ما هو كائن.
بما أنّ المسألة هنا، لم تعد قضيّة "نكون أو لا نكون" بل هي الرهان الجماعي والدعوة الشموليّة لإنقاض الإنسانيّة، من عدميّة الذاتيّة وعدميّة الحداثة وما بعد الحداثة، وتحديدا من سلبيّة الفكر الهيدقيري كما بيّن ذلك "إ.ليفيناس" بصريح العبارة في أثر "Sur Maurice Blanchot, 1975"[3]عند مقارنة تسمية الدلالة اللغويّة للأثر الفني أو الأدبي ما بين "هيدقير" و" Blanchot"، والتي يسميها هذا الأخير "بالوجود"، على غرار "هيدقير" الذي يسميها "الفن"، وهنا يؤكد "ليفيناس" على ما سبق ذكره في هذا السياق "هو ذلك العرض الأخير الذي يقودنا إلى التفكّر النقدي لـ Blanchot ونحن ندرك أيضا أنّها دعوة للخروج من العالم الهيدقيري"[4].

---

1. Greisch Jean, Le cogito herméneutique, l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, éditions librairie philosophique J. vrin, Paris, 2000, p 65.
2. Fabio Cearamelli, « De l'évasion à l'exode », Revue philosophique de Louvain, Quatrième série, Tome 80, N 48, La France, 1982, p553.
3. Ibid, p 553.
4. Ibid, p 554.
5. Thayse Jean-Luc, « Fécondité et évasion chez Levinas », Revue philosophique de Louvain, N 4, Tome, 96, éditions de l'institut supérieur de la philosophie, La France, Novembre 1998, p 632.
6. Levinas Emmanuel, De l'évasion...op cit, p 103.
1. Ibid, p 104.
2. Derrida Jacques, L'écriture et la différence, éditions Seuil, Paris, 1967, p 139.
3. Levinas Emmanuel, Sur Maurice Blanchot, éditions Fata Morgana, 1975.
4. Ibid, p 20.

إنّه ضمن هذا السياق يجب أن نؤكّد أنّ "إ.ليفيناس" أثناء تأسيسه لأفق اليقظة الإتيقية على أنّها شكل من أشكال "المهرب" والحاجة إلى ذلك هو ضرب من ضروب التخطيط الممنهج للخروج نحو الناحية الأخرى لما هو سائد، سعيا من ثمّة إلى معاودة تأسيس الوجود وفهم دلالته على أرضيّة مغايرة للأرضيّة الفينومينولوجيّة والأنطولوجيّة، وحتى حقب الهيرمينوطيقا، التي لم تتخلّص من ثقل الفلسفة الهيدقيريّة، لأنّ "المهرب من دون خط سير، ومن[33]دون غاية، لا يكون لأجل الإقتراب بعض الشيء من الناحية الأخرى مثل المهاجرين الحقيقيين "لبودلار" (Baudelaire) يجب الرحيل لأجل الرحيل"[5]؛ وهنا تكمن دلالة التأكيد على أهميّة معرفة موطن الرحيل، أو لنقل موطن الإقامة، لأنّ "المترحّل نقيض المُحِلّ"[1] وموطن الإقامة، وفي هذا الشأن، لا يكون إلّا على ركح الإتيقا الميتافيزيقيّة، بما هي الفلسفة الأولى التي اخترقت ما هو كلّي نحو الشمولي واللّامتناهي، لتأكيد عمليّة الخروج والتجاوز لفلسفة الأنطولوجيا الهيدقيريّة.

إنّ اليقظة الإتيقية هي إعلان صريح لوجود هوّة عميقة في فهم الوجود، داخل تاريخ الفلسفة الغربيّة، الأمر الذي يتطلّب ضرورة العَوْد التّفكّري على حدّ تعبير "بول ريكور"، لإنقاض الحياة من اللّا حياة، أو من عدمها الأنطولوجي، هذه الحقبة التي لن يغتفر لها في الأفق الإتيقي، وتحديدا من منظور "الثّمّة"، هذا المفهوم "الذي أصبح وسيلة مهمة لفهم تفكير ليفيناس"[2] الحركي المشدود ما بين الأمس واليوم ما بين "المهرب" L'évasion و"المجاورة " proximité ، ما بين الداخل والخارج " éxterieur-interieur " "Dedans-dehors"، كما بيّن ذلك Blanchot "أنّ الثّمّة هي واحدة من بين المقترحات الساحرة عند ليفيناس"[3]؛ نظرا لأهميّة "الثّمّة" الدلاليّة في فهم فراغ محتوى "الكائن هنا" "l'être-là"، والدعوة الملحّة للخروج من الدائرة الضيّقة للحقيقة الأنطولوجيّة في فهم الإنسان، إلى فسحة الوجود اللّامتناهي في الأفق اللّا شخصي للإتيقا الميتافيزيقيّة.

إنّ إدراج مفهوم "الثّمّة" بالنسبة لفيلسوف الإتيقا هو بمثابة الإختبار الفلسفي النقدي للمرحلة الأنطولوجيّة، وحقبة "الكسل" و"التعب" و"الوهن" داخل الكيان الفينومينولوجي نفسه، بما أنّ "الثّمّة" وتحديدا في أثر "Autrement qu'etre ou au dela de l'essence, 1978"[4] هي بمثابة الكشف الداخلي لفراغ المحتوى الحركي أو الحيوي، لأنّه "ثمّة وجود من دون موجود، وثمّة وجود من دون مَوْجد"[5] من داخل فلسفات الذات، كما بيّن هذا "ليفيناس" بأنّها فلسفات الحياد والإبتعاد على كل ما هو إنساني من منظور "الثّمّة"، بما هي المرادف الحقيقي للماهية في استنتاج واكتشاف الطريقة أو المنهج الحقيقي للوجود الإنساني، إنطلاقا من قلب فهم دلالات "الأنا أفكّر" أو "الأنا أكون" وعملية نقلها من الداخل إلى الخارج حتى يتأكّد من ثمّة الإقرار "بخارجيّة" الوعي من الناحية الأخرى، أو الوجود المغاير لهذه "الذات" أو لهذا "الوعي بالذات" بما هو وعي لم يقدر حتى على مجاورة حدود "الأنا".

هنا نقف على ضالّتنا في هذا البحث، حين نتبيّن طبيعة الإشكال الدلالي لمفهوم "الثّمّة" التي ترفض أن تأخذ صبغة شخصيّة معيّنة، أو نمط من أنماط الإنتماء إلى ضمير معيّن، "فالثّمّة لا تعني في مجملها "الهو" أو "الهو هو" أو "الثالث" (le tiers)، بل غياب الواحد والآخر"[1]، علما أنّ الضمير لا يمكن أن يكون لهذا الكائن "المضمر"، بل يجب أن يكون حملا لنمط "الشموليّة" الإنسانيّة في مجملها، أي فرض نمط القرابة أو "المجاورة" داخل دلالات "النحن" نفسها، لا أن تكون وصفا لكينونة الكائن نفسه، "وأعلم أنّ هذه الحروف كلّما تكون وصفا للمضمر المجرور والمنصوب والمرفوع وذلك قولك "مررت بك أنت"، "ورأيتك أنت" و"انطلقتَ أنتَ"[2].

---

5. Levinas Emmanuel, De l'existence à l'existant, éditions Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p 32.

1. ابن منطور، لسان العرب، ضبط نصه وعلق حواشيه خالد رشيد القاضي، منشورات دار صبح، الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص 166.

2. Silvano Pettrosino, Jacques Rolland, La verité nomade, introduction à Emmanuel Levinas, éditions La découverte, Paris, 1984, p 19.
3. Levinas Emmanuel, De l'évasion...op cit, p 43.
4. Levinas, Emmanuel, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éditions Martinus Wijhoff, La Haye, 1978.
5. Silvano Pettrosino, Jacques Rolland, La vérité nomade, introduction à Emmanuel Levinas, éditions La découverte, Paris, 1984, p 21.
1. Franck Didier, L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification, éditions Presses universitaires de France, 2008, p 284.

2.سيبويه (عمر بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تعليق إميل بديع يعقوب، المجلد الثاني، منشورات دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 407.

فالدلالات اللّغوية لمفهوم "الثّمّة" بما هي الأرضية المفهومية لأفق اليقطة الإتيقية ليست إحالة على الإبهام الدلالي، الذي يدور في فلك المفهوم وغموض الفهم التأويلي، "فالثّمّة" هنا إحالة على الوجود "اللّا شخصي"، أي عدم اقتران فهم وتفسير الوجود بضمير معيّن، من مثل "الأنا أفكر" أو "الأنا أكون" داخل النصوص التأسيسيّة للكينونة، لأنّ "الثّمّة" هي اقتران وثيق بالمجهول والغير موصوف، واثبات لتأكيد حدث معيّن مثل "ثمّة مطر" أو "ثمّة حرّ"[3] من دون تحديد، أو وصف المكان أو لنقل إنّ "الثّمّة" هي إحالة على غياب المكان وغياب الكائن والموجد.

خاتمة

إنّ هذه المقاربة التحليليّة لدلالات لأهمية اليقظة الإتيقية من منظور مفهوم الثّمّة والإختلافات المنهجيّة ما بين استعمال المفهوم في كل من الفلسفة "الهيدقيريّة" وفلسفة "ميرلوبونتي"، لا تؤكّد في مجملها إلّا على الدوران حول نفس القضيّة الفلسفيّة، على الرغم من اختلاف منهج الأسلوب التحليلي، على عكس ما ذهبت إليه فلسفة الإتيقا من جديّة وصرامة حول المفهوم وعمق تفكير مغاير، من دلالات المفهوم اللغويّة ومحتوى منهجه، الذي يتّسع إلى أكثر ممّا وقع ذكره حول الوجود الإنساني، "فالثّمّة" مع "ليفيناس" هي اليقظة الفكرية والإحالة على عدم إكتمال الوجود على الرغم من اكتماله ونهايته في الفلسفة المسيحيّة، بما أنّ قطب الرحى يدور حول "الإنسان" أو "الذات" أي الفضاء المظلم لهذه الذات، لأنّه "ثمّة حيّز ليلي، ولكنّه أبدا لم يكن بالحيّز الفارغ"[4] الناجم عن عدميّة الوجود المطلقة من "هول" أو "رعب"[5] الذّاتيّة وفلسفات "الوعي".
لعلّ إدراج مفهوم اليقظة في الأفق الإتيقي، لم يكن إلّا هزوّا من "ليفيناس" لتجسيد المساءلة التفكّريّة حول دلالات الوجود المحظة والوقوف ضمن هذا التمشي على ثغرات الوجود المطروحة ما بين الظاهراتية والأنطولوجيا، أو لنقل ما بين "المثاليّة الألمانيّة" وأقطاب الفلسفة الفرنسية في القرن الماضي، فاليقظة لم تكن إلّا منهجا إتيقيّا للخروج من الدائرة المغلقة لجلّ فلسفات الأنا ومساءلة لا يمكن الإجابة عنها إلّا من الأفق "التوحيدي" الميتافيزيقي للإتيقا.

البيبليوغرافيا:

المصادر باللغة الفرنسية:

- Derrida Jacques, La voie et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, éditions Presses Universitaires de France, 1967.
- Derrida Jacques, L'écriture et la différence, éditions Seuil, Paris, 1967.
- Derrida Jacques, Sur parole instantanés philosophiques, éditions l'Aube, 1999.
- Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, traduit de l'allemand par Gérard Clémençon, éditions Gallimard, 1976.
- Emmanuel Kant, Critique de raison pratique, traduit de l'allemand par Pue Ferry et Heinz wismann, édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Editions Gallimard, 1985.
- Emmanuel Kant, Critique de la faculté de juger, traduction et introduction Alexis Philonenko, éditions librairie philosophique J. vrin, Paris, 1993.

3. Levinas Emmanuel, Le temps et l'autre...op cit, p 26.
4. Levinas Emmanuel, De l'existence...op cit, p 95.
5. ibid, p 98.

- Levinas Emmanuel, Le temps et l'autre, éditions Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1983.
- Levinas Emmanuel, De l'évasion, introduit et annoté par Jacques Rolland, éditions Fata Morgana.
- Levinas Emmanuel, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éditions Martinus Wijhoff, La Haye, 1978.
- Emmanuel Levinas, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, éditions librairie philosophique J. vrin, cinquième édition, Paris, 1984.
- Levinas Emmanuel, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, éditions librairie philosophique J. Vrin, cinquième tirage, Paris, 1994.
- Emmanuel Levinas, Totalité et infini ; Essai sur l'extériorité, éditions Martinus Nijhoff, 1971.
- Levinas Emmanuel, Dieu, la mort et le temps, éditions Bernard Grasset, Paris, 1993.
- Levinas Emmanuel, Le Temps et l'autre, éditions Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
- Levinas Emmanuel, « De l'évasion », Les recherches philosophiques, Sous la direction d'Alexandre Koyré et Albert Spaier, Jean Wahl et Gaston Bachlard, N 6, Paris, 1935.
- Levinas Emmanuel, De l'évasion, introduit et annoté par Jacques Rollant, éditions Fata Morgana, Montpellier, 1982.
- Levinas Emmanuel, Sur Maurice Blanchot, éditions Fata Morgana, 1975.
- Levinas Emmanuel, De l'existence à l'existant, éditions Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.
- Levinas, Emmanuel, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éditions Martinus Wijhoff, La Haye, 1978.
- Emmanuel Levinas, Entre nous, essai sur le penser-à-l 'autre, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1991.
- Emmanuel Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1994.
- Emmanuel Levinas, Ethique et infini, Dialogue avec Philippe Nemo, éditions librairie Arthème Fayard, Paris, 1982.
- Paul Ricœur, De l'interprétation, Essai sur Freud, éditions Seuil, Paris, 1965,

المصادر باللغة العربية:

- ابن منطور، لسان العرب، ضبط نصه وعلق حواشيه خالد رشيد القاضي، منشورات دار صبح، الطبعة الأولى، بيروت، 2006.

- سيبويه (عمر بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تعليق إميل بديع يعقوب، المجلد الثاني، منشورات دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.

الترجمات:

- هيغل، فينومينولوجيا الرّوح، ترجمة وتقديم ناجي العونلّي، منشورات المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت،

المراجع:

- D Cohen Levinas, et A Schnell, Relire totalité et infini d'Emmanuel Levinas, éditions librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2015.
- Etienne Akamatsu, Comprendre Levinas, Editions Armand Colin, Paris, 2011.
. - Franck Didier, L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification, éditions Presses universitaires de France, 2008.
- Greisch Jean, Le cogito herméneutique, l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, éditions librairie philosophique J. vrin, Paris, 2000.
- Jalley Emile, La crise de la philosophie en France au XXI siècle d'Héraclite et Parménide à Lacan, éditions l'Harmattan, Paris, 2013.
- Jonas Cohen, Histoire de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant, Traduction de l'allemand et présentation par Jean Seidengart, Editions Cerf, Paris, 1994.
- Lavigne Jean -François, « Levinas avant Levinas, l'introducteur et le traducteur de Husserl », E. Levinas, positivité et transcendance, suivi de Levinas et la phénoménologie, sous la direction de J.L. Marion, éditions Presses universitaires de France, 2000.
- Philippe Soual, Intériorité et réflexion, Etude sur la logique de l'essence chez Hegel, Editions l'Armattan, 2000.
- Robert Misrahi, Qui est l'autre ? Editions Armand Colin, Paris, 1999.
- Sarfati George-Elia, L'histoire à l'œuvre, trois études sur Emmanuel Levinas, éditions Harmattan, Paris, 2010.
- Silvano Pettrosino, Jacques Rolland, La verité nomade, introduction à Emmanuel Levinas, éditions La découverte, Paris, 1984.
- Verley Xavier, Carnap, le symbole et la philosophie, éditions Harmattan, 2003.
- Derrida Jacques, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (deuxième partie), Revue de métaphysique et de morale, N :4 Octobre- Décembre, éditions librairie Armand Colin, Paris, 1964.
- Fabio Cearamelli, « De l'évasion à l'exode », Revue philosophique de Louvain, Quatrième série, Tome 80, N 48, La France, 1982.
- Thayse Jean-Luc, « Fécondité et évasion chez Levinas », Revue philosophique de Louvain, N 4, Tome, 96, éditions de l'institut supérieur de la philosophie, La France, Novembre 1998.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

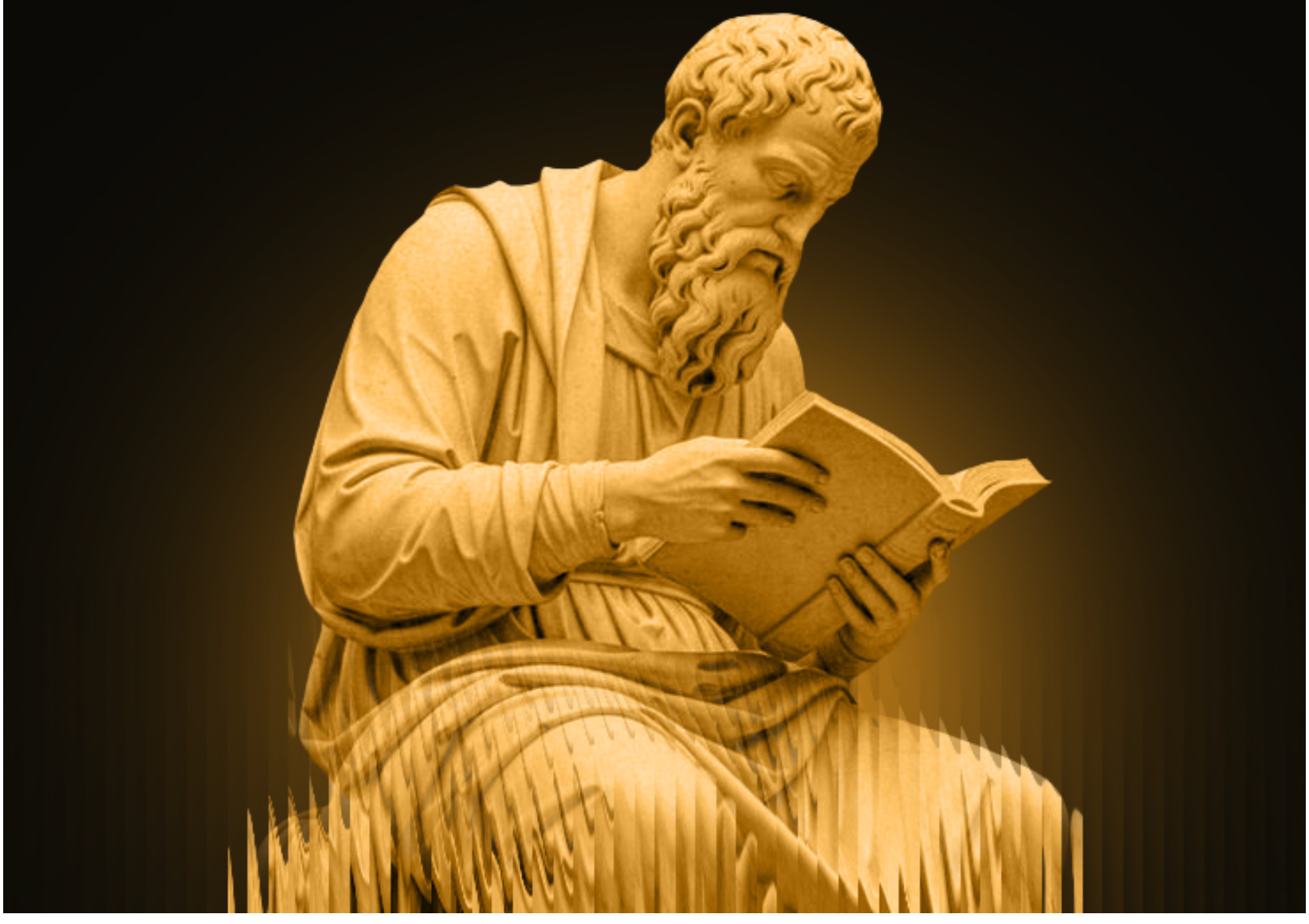
قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05

لغة الحجاج عند المدرسة السفوسطائية وعلاقتها بفضاءات المعنى

مصطفى كمال المعاني
جامعة الحسين بن طلال - معـــــان -الأردن.

رائد عبد الجليل العواودة
وزارة التربية والتعليم
-عمان- الأردن



الملخص:

تعتبر إشكالية الخطاب السفوسطائي/وبلاغته في راهن القول الفلسفي، واحدة من اعقد الإشكالات الفلسفية. لما يكتنفهـــا من حـــالات من الغمـــوض والالتبـــاس على المســـتويات التاليـــة: التنظير الأبســـتمولوجي؛ والميتودولوجي(المنهجي)؛ واللســـاني (التداولي). مما انعكس سلباً على أغلب الدراسات والمؤلفات في مجال وحقل الخطاب الفلســـفي، إلى الدرجة التي غلبت عليها ســـمة الراديكالية والجمود، حينما يجري تناول تاريخ فلسفة المدرسة السفوسطائية. ربما يعود هذا في احد أهم أسبابه، إلى (سياسيات النهل الارتكاسي) من مصادر معلومات مألوفة وغير نافدة الصلاحية، تمثل المقاييس والمعايير السائدة لمجمل الأخطاء الأكاديميةالشائعة/ والمتداولة في دراسة وتحليل بنية ومفاهيم ومنهج هذه المدرسة الفلسفية اللسانية.
ومن بين أكثر تلك الأخطاء الفلسفية المألوفة التي يمكن تشخيصها وملاحظة تكرارها بطريقة دورية مسستمة ومحكمة، هو (ضرورة التلازم الأيديولوجي) لهذه الفلســـفة مع كل ما له صلة بمنطق التلاعب بالألفاظ؛ والخداع الخطابي؛ والإغواء الذهني. وذلك لكونها فلسفة تهدف إلى الإيقاع بالخصم وتضليله، لأنها استندت على منطق اللغة اليومية النســـبي والحجاج البلاغي الاقناعي. فهي تســـعى بذلك، إلى خلق حالة ذهنية شواشـــية لدى المتلقي/والمخاطَب، ومن ثمة، تخلق بينه وبين جوهر الحقائق المطلقة والكاملة فجوة كبيرة.
تأتي هذه الدراســـة توضيحاً للأبعاد اللغوية عند المدرسة السفوسطائية، ورفعاً لما كان متداولاً من تصور عنها، وإجابة لعدد من التساؤلات التي كان لها أثر بالغ على المدارس والاتجاهات الألسنية في حاضرنا.
كلمات مفتاحية: فلســـفة يونانية، لغة الحجاج، فلسفة اللغة، منطق لغوي، المدرسة السفوسطائية، إشكاليات فلسفية.

مقدمة:

لأن الثبات هو طابع العقل التسليمي، لذا لم يكن البحث فيه يحتاج إلى منهج تاريخي ولكن الشك في المقابل، حركة وتغيير ولذا لا أرى أنه يمكن تفهمه دون تتبع حركته في التجربة التاريخية. وإن كنا نعرف التســـليم حق المعرفة ونعيش تفاصيله كل يـــوم ونرى أثره ودوره في التاريخ فإننا أيضاً نعرف أن هناك خطراً دائماً على هذا اليقين خطر قليل الحيلة ولكنه لا يغيب، يختفي طويلاً ولكنه يعود. إنه الشـــك، الرفيق القرين لليقين. في كل دعوات التسليم كان هناك بالضرورة تحذير من الشـــك باعتبار أنه سيقوم بعملية التوقف والتردد في المشروع القائم، دائماً هناك مشروع يتحرك باسم التسليم. يمكن أن نقول أن الشك نشأ من عمق اليقين كتعبير عن حرية الإنســـان وقلقه وعدم اطمئنانه لما يحيط به. كانت المعرفة التســـليمية مفروضة فرضا باسم السلطة محاولة إلغاء قدرة الفرد عل التفكير ولكن تلك المساحة القابعة بداخل عقل وروح كل إنسان ، تلك التي تعبر عن حريته وإنسانيته هي التي أبقت على وميض أمل ، على وميض شك.
يذهب عـــدد من الباحثين[1] إلى أن إشـــكالية اللغـــة أدت إلى ظهور صـــراع أفلاطون التاريخي مع الفلســـفة السفوســـطائية الذي انتهى بطرد السفوســـطائيين خارج جمهورية أفلاطون. لأن " بلاغة الفكر السفوسطائي الراديكالية" استطاعت ان تواجه البرادايم الأفلاطوني الرجعي المسيطر آنذاك، من خلال تفكيك سرديات البلاغة الافلاطونية الكبرى التي تُنتج / وتعيد انتاج "كائنات غُشـــماء" لا وجود لها إلا في إتباع ســـنن القدماء وتطبيق معاييرهم بطريقة ارثوذكسية. وهذا يعني أن واقع الصراع إنما كان ضد سلطة اللغة / ولغة السلطة التي يجب أن تبقى صلاحياتها اللســـانية والمنطقية ســـارية المفعول، من أجل اســـتمرار هيمنة (جمهورية الغُشـــماء الافلاطونية) التي تفرض أشـــكالاً تعليمية وبيداغوجية محددة تكرس للعبودية الذهنية والجسدية في إتباع غُشَـــماوي لقوانين الجمهورية الاستبدادية. وهو ما ســـيؤدي في النهاية إلى سيادة "بلاغة غُشَماوية مطلقة" متوجهة للعمال وإلى الناس العاديين البســـطاء. فابتكار السرديات الأفلاطونية الميثولوجية لم يكن يرمي، في واقع الأمر،

نقلاًعن عبد الله إبراهيم، عودة إلى غُشَماء السرد، صحيفة الرياض، الأول من أكتوبر 2016. عن Alexis Philonenko: Leçons Platoniciennes, Les belles lettres,Paris,1997,p. 67

إلى مساعدتهم على التفكير لأنهم موجودون في هذه الحياة للعيش فيها وحسب. هكذا، تصبح الأسطورة عاملاً أساسياً يساعد على العيش، لطالما ساهمت في اخماد نار الغيرة مثلاً عند عامة الناس الأعلى منهم مقاماً ومنزلة. إنها ابعد بكثير من أن تساعدنا على التفكير، أنها تعمل على صرفنا عن التفكير وتدفع بالإنسان نحو العيش بخضوع وأمان.

ويرى آخرون[2] العكس تماماً يقول سيرجي في كتابه التلاعب بالوعي : "فالوظيفة الابتدائية للكلمة كانت منذ فجر البشرية التأثير الإيحائي والإخضاع، لا من خلال الإدراك، بل من خلال الشعور".وقد ظهر الاهتمام بهذا الجانب من اللغة في التأثير بالشعور على أساس فلسفي مبني على جذور الفلسفة السفسطائية.

إذ استخدم السفسطائيون اللغة من أجل التأثير على الرأي العام والجماهير. أي وضعوا آليات واستراتيجيات لترويج أفكارهم عن طريق التلاعب باللغة واستثمار معرفتهم بأسرارها.حيث قام السفسطائي غورجياس بتأسيس منظومة فلسفية كاملة حول الرأي واللوغوس الكلامي.فاستخدم اللوغوس من أجل التأثير على الرأي العام، وبالتالي تولد لدينا مصطلح : "فن قيادة النفوس"، أي التأثير على النفوس والآراء من خلال الإقناع الكلامي ليكون بمثابة الحرب النفسية على الجماهير.

ومن خلال هذه المنظومة الفلسفية وضع غورجياس نظريات تحدث فيها عن كيفية توجيه الحرب على الأعداء من خلال التهويل والإغواء الذي توحي به اللغة، كما تحدث عن آلية إرهاب العدو عن طريق الصوت والصورة. وهدفهم من ذلك هو الوصول إلى السلطة والسيطرة والتسلط على الشعب في اليونان، وبالتالي أصبحوا الأوائل في فلسفة التضليل السياسي.

يقول غورجياس : "إن الكلام متسلط كبير، فبواسطة جسم صغير وغير محسوس : يُنجز الأعمال الأكثر قدسية، حيث أن له القدرة على تسكين الخوف، ونزع الألم، وتوليد الفرح، وتعظيم الشفقه". هذه الحركة الفلسفية أصبحت في اصطدام مع التيار الفلسفي الذي تبناه سقراط وتلاميذه، فكان الصراع بينهم قائماً حول المفاهيم السياسية كـالعدالة والقانون.

فقد كانت منهجية السفسطائيين تقوم على الوصول للسلطة من خلال الإلمام التام باللغة والاعتماد على المحاجّة البرهانية والإقناع والتفسير، وبالتالي أطلق الآخرون عليهم مصطلحات تكشف زيف فلسفتهم مثل : "باعة علم الكلام"، "الذين مزجوا الحق بالباطل" و "زيفوا الحقائق". في تلك الحقبة تحولت اللغة من كونها سمة إنسانية قيمة تحمل معاني صادقة كما قال هايدجر: "كانت الأقدس من بين القيم كلها" إلى سلعة سوقية تباع وتشترى بحسب أهداف السلطة التي تمتلكها وتقوم بالترويج لها. فزالت قداسة اللغة وتحولت إلى أداة لا روح فيها.

لقد حاولت السلطة منذ القدم ان تجعل اللغة اداتها المتجددة في السيطرة ومد النفوذ، لانها علمت ان القوة العسكرية ستأخذ منها أضعاف ما تأخذه القوة اللغوية (الكلامية)، فما تأخذه الحرب العسكرية في سنوات قد تأخذه الحرب النفسية الكلامية في أشهر وربما أقل ليتحقق مُرادها ومرامُها. يقول هتلر في كتابه كفاحي :"القوة التي أدت إلى حركة التيارات التاريخية الكبرى في المجال السياسي أو الديني، كانت منذ الأزمنة السحيقة هي السطوة السحرية للكلمة المنطوقة وحدها. إن الجمهور الأكبر من الناس يخضع إلى سطوة الكلمة دائماً".

ولكن أيهما أقرب للحقيقة؟ وماهي ملامح اللغة في الاتجاه السفوسطائي؟ وكيف فُعِّلت أدائياً؟ وإلى أي مدى كان هذا الاتجاه متوازناً مع نفسه؟ ولأي شيء كانت اللغة مركزية في التدافع بين اتجاهات ذلك العصر؟ وهل لهذا أثره في توجهات المدارس اللغوية في زماننا؟ هذه وغيرها من تساؤلات تحاول هذه الدراسة تجليتها والوصول بها لرسم تصور لغوي جديد مُستفاد من دراسات السابقين واللاحقين.

السوفسطائية sophism :

كلمة يونانية مشتقة من اللفظة «سفسطة» (سوفيسما sophisma)، التي تعني الحكمة والحذق. وقد أطلقها الفلاسفة على الحكمة المموهة والحذاقة في الخطابة أو الفلسفة، كما أطلقت على كل فلسفة ضعيفة الأساس متهافتة المبادئ كفلسفة الريبة (الشكية) واللاأدرية.[3]

2. نقلاً عن مقال اللغة والتلاعب بالوعي، الجوهرة بنت مقعد العتيبي معيدة لغة إنجليزية ، باحثة ماجستير تخصص لغويات، مجلة أوج العدد 4 1439/2018

أنظر كتاب الأستاذ الدكتور "كلود يونان" الموسوم بـ (التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي العام... "الحركة السفسطائية نموذجا"... بحث في فلسفة التضليل الكلامي الدعائي الإعلامي السياسي)، ص18-19.

3. Blackwell, Christopher. Demos: Classical Athenian Democracy. 28 February 2003. The Stoa: a Consortium for Scholarly Publication in the Humanities. 25 April 2007.

الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة، وبهذا المعنى أصبحت السوفسطائية عنواناً على المغالطة والجدل العقيم واللعب بالألفاظ وإخفاء الحقيقة [4].

السفسطائيون بالمعنى الجديد هم معلمون بالأجر، فهم أول من حدّد أجرا لدروسهم، وقد كان عظماء السفطائيين لا يدرسون في العادة إلا للأثرياء القادرين على دفع الأجور، لكن الجيل التالي عليهم بدأ يوسع من جمهوره أكثر وأكثر راضيا بمبالغ أقل وأقل. وقد أثار ذلك نوعا من الحسد عند العامة وعند كثيرين من غير العامة، وصاحب ذلك نفور عام من ربط العلم بطلب الرزق. وخير من يمثّل هذا النفور هو سقراط، حيث كان يفاخر بأنه لم يتلق أجرا في حياته عن مصاحبته للشباب. وعلة هذا النفور أن العلاقة المالية بين المعلم والتلميذ تجعل الأول في حالة من العبودية بإزاء الثاني، أما سقراط فكان يوفر لنفسه حريته بإزاء تابعيه بعدم ارتباطه بمالهم.

لذلك أصبح لإسم "السفسطائي" هذه الرائحة المنفردة التي مصدرها أفلاطون-الذي شهر بالسفسطائيين- ثم أرسطو، والتي لم تكن هي السائدة في عصرهم، حتى أن أحد المؤرخين يشير إلى أنه لو أن زائراً لأثينا في الثلاثين عاماً الأخيرة من القرن الخامس قبل الميلاد سأل أثينيا: من السفسطائي الأول عندكم؟ لكانت الإجابة من غير شك :" سقراط". إذن فأفلاطون أخذ الأسم العام وأطلقه على مجموعة خاصة، بالإضافة إلى أنه ألصق به قصدا صفات غير مقبولة من عامة اليونانيين، ولم يكن يحتويها مدلوله الأصلي[5].

لقد كان هؤلاء السفسطائيون ينتقلون من مدينة إلى أخرى، يلقون خطبهم، ويصطحبهم تلاميذهم الذين كانوا ينظرون إليهم باحترام وينتبهون لكل ما ينطقون به. وقد كان يجيدون التعريف بأنفسهم واجتذاب تلاميذ جدد، حيث كانوا ينوعون من محاضراتهم، فبعضها كان من نوع العينة التي تهدف لإبهار المستمع بمعارفهم وبلاغتهم، ومنها محاضرات حصرية يحضرها من يدفع فقط، ومنها التي تقدم في بيوت الأغنياء الذين يستضيفونهم. وقد كان وصولسفسطائي شهير إلى أحدى المدن حدثاً ثقافياً هاماً.

ويجب أن نعلم أن السفسطائيين لم يكونوا "مدرسة" واحدة لها أعضاء، لا يمكن مقارنتهم بالفيتاغوريين مثلاً، وليس عندهم أي مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعاً، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين كما قد نجد، وعليه فهم كانوا فئة محترفة لا مدرسة، ولكن تبقى الحركة السفسطائية اتجاه فكري يشترك أصحابه في بعض الخصائص الفكرية العامة.[6]

احتلت الخطابة مكانا رئيسيا في نشاط السفسطائيين، حتى أنهم انتقلوا من الاهتمام بالتعليم على وجه العموم إلى تعليم الخطابة بشكل خاص. ومن الأسباب التي دفعتهم لذلك العمل على تهيئ تلاميذهم للعمل السياسي الذي يستلزم القدرة على التأثير في الجماهير عن طريق الخطابة. وانطلاقا من الخطابة اهتم السفسطائيون باللغة اهتماما كبيراً، حتى أن بعض المؤرخين يرى أن السفسطائيين هم مؤسسو علم النحو اليوناني.

ورغم أهمية الخطابة في نشاط السفسطائيين إلى أن القسم الأكبر من نشاطهم كان موجها نحو تعليم الفضيلة، وهي سمة عامة لأغلب السفسطائيين (وإن كان جورجياس يؤكد على أنه معلم للخطابة أولا و قبل شيء). ومفهوم الفضيلة بالمعنى اليوناني تعني قدرة الشخص على أن يؤدي مهامه بنجاح، فهو إذن لا يقتصر على مجال الأخلاق بل يتسع ليشمل كل ما يهم السياسة والمسائل اللغوية والفكرية، فبروتاغوراس مثلاً يعرف نفسه قائلاً بأنه يعلم التلميذ "علم النصيحة الصائبة (الحكمة) الذي سيعلمه فيما يخص الشئون المنزلية أفضل وسيلة لإدارة منزله، و سيجعله فيما يخص شئون المدينة في أفضل مركز ليعمل و ليتكلم من أجلها"، وهكذا يمكن القول أن السفسطائيين كانوا ناشري الثقافة في بلاد اليونان[7].

لم يسعى السفسطائيون لبلوغ الحقيقة، ولم يهتموا بالتأمل النظري، بل كانوا فلاسفة عمليين، ففي حين انشغلالفلاسفة الطبيعيون بالبحث في قضايا نظرية أنصب اهتمام السفسطائيين على أمور عملية. وهم عمليون لأن هدفهم الأول كان تكوين المواطن (من خلال تعليم الفضيلة كما سبقت الإشارة) وذلك من خلال إعداد الشباب من أجل النجاح في الحياة اليومية والسياسية، أما الهدف الثاني هو تحصيل المال، حيث أن العلم

---

4. أنظر: كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ط6 ، القاهرة 1979 .
5. Guthrie, W. K. C. Vol. 3 of History of Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969
6. Jarratt, Susan C. Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, ١٩٩١.
7. بيتر كونزمان ،فرانز بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان ، أطلس الفلسفة ، ترجمة جورج كتورة ، ط1 ، فورزبورغ 1991 ، المكتبة الشرقية ، لبنان ، ص11.

تحول على أيديهم إلى سلعة، لكن لا يجب أن تكون نظرتنا سلبية لموضوع الأجر هذا، فبروتاغوراس مثلا يقول أن يترك للتلميذ تقدير الأجرة وفق ما يراه مناسبًا، ويقول أنطيفون، في حديث مع سقراط، أن السفسطائيين يتقاضون أجرا على ما يقدمونه من معارف لشعورهم بأهمية ما يقدمونه، خاصية أخرى مهم ميزت السفسطائيين هي اهتمامهم بالتخصص (هيبياس مثلا الذي كان متخصصا في علم الأنساب)، فهم يدافعون عن احتراف مهنة معينة كالطب أو الزراعة ...، ومن جهة أخرى نلاحظ أنهم اهتموا بشكل كبير بالمسائل اللغوية والأسلوبية والخطابية، ومنهم من كتب رسائل في هذه الموضوعات. ولكن تخصصهم العام كان السياسة، واهتمامهم بالسياسة كان على حساب الأخلاق، لأن الهدف هو تحقيق النجاح بأسرع الطرق وأيسرها، فركزوا على تنمية القدرات العقلية لتلاميذهم، فكانوا يعلمونهم أساليب البرهنة وعرض الافكار بالإضافة إلى عدد من المعارف المرتبطة بجوانب متعددة، وقد هاجم أرسطوفانز هذا الجانب من تعليمهم فيمسرحية السحب حيث يقول على لسان الأب: "هؤلاء الناس سيعلمونك بالأجر كيف تعلي من شأن كل القضايا، العادلة منها وغير العادلة". فهو يشير إلى أن السفسطائيين لا يأبهون لعدالة القضية لأن كل ما يهمهم هو الفوز.[8]

التحولات في التوجه السفوسطائي:

ارتبط ظهور السفوسطائيين بجملة من التحولات والحوادث التي شهدتها بلاد اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد، وأهمها انتشار الديمقراطية. والديمقراطية تعني إقامة علاقات سياسية من نوع جديد، حيث أن النبلاء والأثرياء لم يعودوا ملاك السلطة السياسية، وكان لهذا أثر في إضعاف قوة التقاليد الأخلاقية والسياسية السابقة، التي كان النبلاء هم المحافظون عليها والمستفيدون منها. كما أن الديمقراطية أدت إلى زيادة أهمية الفرد، حيث أن النظام الجديد يتيح لأي فرد الوصول إلى السلطة السياسية إذا امتلك القدرة على أقناع الشعب في مجالسه السياسية. عامل مهم آخر تجلى في الشعور

تعد السوفسطائية دعوة نسبية شكية وتمرداً على العلوم الطبيعية، فقد كانت في صميمها دعوة إلى الاقتصار في تفسير الكون على الظواهر وحدها، من دون الاستعانة بأي مبادئ خارجية أو عوالم أخرى، وكانت أيضاً دعوة ضد المدرسة الإيلية التي كانت تبحث عن الحقيقة خارج عالم الظواهر بوصفه عالماً وهمياً، فقد حولت السوفسطائية الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان، وقلبت أسسه، وغيّرت معاييره؛ إذ تركت الظواهر الخارجية جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى، فالإنسان الفرد هو معيار الحقيقة. لهذا اهتمت السوفسطائية بالمعرفة والذات والأخلاق.

ولم ينبثق السوفسطائيون (المغالطون) عن تيار فلسفي واحد، بل عن مدارس فلسفية مختلفة، وكان نعت «مغالط» أو سوفسطائي يعني وصمة الازدراء والطعن والنقد، بيد أن بعض الباحثين عدوا المغالطين الأوَّل رجالاً أجلاء محترمين لهم كلمتهم المسموعة ورأيهم النافذ في وطنهم، أخذوا على عاتقهم عبء تربية الأحداث وسعوا إلى تهيئة رجال الدولة. وكان من أشهر أعلام السوفسطائية:بروتاكوراس Protagoras وكوركياسGorgias وهيبياس Hippias وبروديكوس Prodicus وبولوس Polos [9].

تميز منهج السوفسطائيين بالجدل البناء الذي يطرح الموضوع للبحث، بغية استنباط العيوب والحسنات والنتائج، وتقوم هذه الطريقة أساساً على مبدأ الشك، الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق، إضافة إلى التشكيك في السياسة، فلا حقيقة ثابتة مطلقة ولا خير مطلق، وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة، وهذا معنى عبارة بروتاغوراس "**الإنسان هو مقياس كل شيء**".[10]

حمل السوفسطائيون على الدين وعلى المعتقدات الشعبية حملة عنيفة، وتلك الحملة المفعمة بالفردية والعقلية لم تكن إلا استمراراً للحملة التي قام بها هيراقليطس وديموقريطس من بين الفلاسفة، وأرستوفان من بين الشعراء، وهيرودوتس من بين المؤرخين. أما في ميدان السياسة والأخلاق، فقد فرق السوفسطائيون بين الطبيعة والقانون، وارتأى هيبياس أن الطبيعة هي الأصل والخير وأن القانون هو قيد أو نير يحمله الإنسان ويجب

8. Kerferd, G.B., The Sophistic Movement, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1981 (ISBN 0-521-28357-4).
9. Guthrie, W. K. C. Vol. 3 of History of Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969
10. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانيّة، ص306.

أن يتخلص منه، كما عدّ كل من كلكلس Callicles وترازيماخوس Thrasymachus القوانين أنها من صنع الضعفاء، وقد وضعت للقضاء على الأقوياء، والدولة تبعاً لهذا من صنع الضعفاء، وهي شر والطبيعة هي الخير، والسير وفقاً للطبيعة هو الأساس لأن النجاح في الحياة هو عينه أكبر درجة من الظلم، إذن الظلم هو الشيء الطبيعي، أما العدالة فليست غير البطالة والخنوع والضعة، والطبيعة هي التي يجب أن تكون المشرع لنا، أما القانون فلا يجب أن يخضع له، والحرب والنزاع يجب أن يكونا العاملين الرئيسين اللذين يحكمان الناس، والقوة هي مصدر كل شيء، ولها يمكن أن يبرر كل شيء.

وقد واجهت النزعة السوفسطائية هجوماً كبيراً، فيما يتصل بموقعها داخل التفكير الفلسفي العلمي، حيث عدّ أفلاطون وأرسطو الحركة السوفسطائية حركة هدم وتمويه، وضرباً من الجدل والتلاعب اللفظي، فهي بعيدة عن الحقيقة والفلسفة وغايتها الوصول إلى الإقناع تبعاً للطلب وحسب الحاجة، تباع فيه المعرفة وتشترى، فالسوفسطائي حسب رأي أفلاطون: " صورة زائفة للفيلسوف، همّه الوحيد تعليم فن الخطابة وأخلاق النجاح والمتعة والمنفعة، وتأكيد الذات، وذلك للارتزاق واقتناص الناس من ذوي الحب والمال"[11].

وفي العصر الحديث أعاد هيجل الاعتبار إلى هذه الحركة، فرفع من شأن الفلسفة السوفسطائية، كونها تمثل مرحلة أساسية من مراحل تطور الفلسفة اليونانية. ونظر أيضاً مؤرخو الفلسفة إلى السوفسطائية على أنها حركة ذات أهمية خاصة في تاريخ اليونان الروحي والحضاري، وفي تكوين الفكر الفلسفي الخلاق والإيجابي، وأنها " لم تكن حركة هدم بقصد الهدم المجرد، وإنما كانت حركة هدم لبناء من جديد لأنها كانت تعبر عن روح العصر"[12].

واستمر الأمر على هذا النحو حتى أوائل القرن العشرين حيث اكتسبت السوفسطائية صفة جديدة هي صفة التنوير. وكان أول الممثلين لهذه النظرة الجديدة تيودور كوميرتس Gomperz، وابنه هاينرش Heinrich. ووجدت هذه النظرة صداها لدى كل المؤرخين المجددين للفلسفة اليونانية حتى ظهرت في أول صورة جلية لها عند فرنر بيكر Byger في كتاب (بيديا)[13]. كما دافع جوزيه سئيتا Ceaitah عن السوفسطائية في كتابه (نزعة التنوير عند السوفسطائيين اليونان) (1938).

وصفوة القول إن مضمون تعاليم السوفسطائية كان ديمقراطياً، يعتمد أساساً حرية التعبير والتفكير والمساواة في الحقوق، لهذا كانت السمة الأولى للسوفسطائية أنها ثورة معرفية، وفلسفة التحرر والنقد، وفلسفة نسبية المعارف والأخلاق، وفلسفة البحث المتواصل عن دعائم جديدة للحقيقة والأخلاق تجعل من الذات المفكرة محل اهتمام الفيلسوف، ومن العقل والقول والمعرفة موضوعات مهمة للتفكير والنقد، فهي فلسفة التنوير والتحرير، وفلسفة البحث والنقد والجدل، ولكنها لم تؤسس نسقاً مغلقاً (كالأفلاطونية والأرسطية)، بل كانت فلسفة الانفتاح والتشرد[14] .

الشك بين السفوسطائيين واللاأدريين:

كان الشك في التاريخ عبارة عن ومضات بسيطة وسط عالم التسليم ، لكنها ومضات راسخة وذات أثر كبير. سنحاول أن نتعرف على ما أسميه العقل الشكي ، أي مجموعة المقولات والآليات التي تتأسس على فكرة الشك في المعرفة وبالتالي فهي تشرّع باستمرار للتساؤل والنقد وضرورة التجاوز للسائد والقائم. هذا العقل يقف في مقابل العقل التسليمي. لا يعني هذا أن هناك حد فاصل ونهائي بين العقل الشكي والعقل التسليمي فهما في الغالب متجاوران فدائما هناك تسليم وهناك شك. تجتمع هذه الثنائية في الثقافة كما في الفرد ذاته. فلا يوجد إذن تسليم مطلق ولا شك مطلق.

11. Rosen, Stanley, Plato's 'Sophist', The Drama of Original and Image, Yale University Press, New Haven, CT, 1983

12. كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ط6 ، القاهرة 1979 ، ص 218.

13. ريشنباخ ، هانز ، نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكريا ، ط2 ، بيروت 1979 ، ص 44 .

14. Sprague, Rosamond Kent, The Older Sophists, Hackett Publishing Company (ISBN 0-87220-556-8).

ولكن ما يعطينا القدرة على الحكم على ثقافة ما أو مجال معرفي ما أو نتاج فكري ما بأنه شكي أو تسليمي هو مستوى الحرية في تلك الثقافة. فحين تكون المقولات التسليمية هي ذات السلطة الكبرى والمؤثرة في الواقع فإن التسليم هو السمة في ذلك الحين. أما حين تكون السلطة في جانب النقد والسؤال وحرية التفكير والتعبير فإننا في إطار العقل الشكي ويمكننا اليوم بناء على هذا المعيار القوم أن العقل المسيطر في الثقافة الإسلامية هو العقل التسـليمي وأن العقل المسيطر في الثقافة الغربية هو العقل الشكي. كما يمكن أن نقول أن العقل المحرك للعلوم اليوم والفلسـفة هو العقل الشـكي في حين شكّل العقل التسليمي جملة العلوم في العصور الوسطى كما أنه سمة الدراسات اللاهوتية في الغالب.

أبرز مدرسـتان قامتا على الشـك في الفلسـفة اليونانية هما السفسطائية والشـكية اللاأدرية. المدرسة السفسطائية ومن خلال النظرة الحديثة لها هي تعبير عن إعادة الاعتبار للإنسان في تكوين المعرفة فالمعرفة بهذا الاعتبار هي معرفة ذاتية ولا يمكن أن ندعي إمكانا موضوعيا لها. ولذا اعتبر السفسـطائيون الإنسـان هو مصدر المعرفة ومنبعها الأساسي. وبهذا فإن الشك السفسطائي هو شك في موضوعية المعرفة وإن كان يمكن قيامها ذاتيا.أي أن المعرفة الذاتية ممكنة والمعرفة الموضوعية مستحيلة. أما مدرسة الشكاك بفرعيها ، مدرسة فورون أو الأكاديمية الجديدة فقد شـكوا في إمكانية قيام معرفة يقينية ذاتية أم موضوعية. ولذا سـمّوا باللا أدريـن وكان الموقف الصحيح عندهم هو الصمت والتوقف عن إصـدار أي حكم في المعرفة وإذا كانت دواعي الشك عند السفسطائيين هي ذاتية المعرفة ونسبيتها بالتالي فإن دواعي الشك عند الشكيين هي أولاً: تناقض الآراء (إذن فلا وجـود للحقيقة)، ثانياً : النكوص إلى غير نهاية (باعتبار أن كل دليل يحتاج إلى دليل آخر وهكذا دواليك بلا نهاية)، ثالثاً: ضرورة التسـليم بفرضيات لا يمكن التأكد من صحتها (المسـلمات)، الوقوع في حلقات مفرغـة (إذ العقل الذي يبرهن مثلاً على مـدى قيمة كالعقل لا يمكنه إلا أن ينطلق مـن برهانه من مبادئه الموضوعية موضع الشك). رابعاً: نسبية الآراء.[15]

وبهذا تكون المدرسـة الشكية أكثر جذرية في مبررها للشك ولذا أوقفت أي إمكانية للمعرفة خصوصاً النظرية وبرأيي أن الشـكاك أوقفوا أي إمكانية في المعرفة باعتبار أنهم لا يزالون في إطار النظام المعرفي الذي يفرض أن تكون المعرفة يقينية فإما أن تكون المعرفة يقينية أو لا تكون. وهذا الشـرط سـنراه يتغير من خلال تبدل النظام المعرفي من النظام التسـليمي إلى النظام الشـكي ليصبح شـرط يقينية المعرفة غير معتبر بل إن احتمالها ونسبيتها هو الشرط المعتبر في اعتبار المعرفة خصوصاً العلمية منها.[16]

أنتجت هاتين المدرستين بالتأثير المضاد المدرسة الطبيعية أو الفلاسفة الطبيعيين، سقراط، أفلاطون، أرسطو الذين رفضوا دعوى عدم إمكان التأسيس لمعرفة موثوق منها ولكنهم أعادوا النظر في مناهج البحث من خلال بحث عن الحقيقة يسير في الخط الوسط بين الوثوق الأعم بدون دليل من العقل والحس وبين الشكية المطلقة التي تنفي إمكان قيام معرفة موضوعية تستحق الثقة. لكن ثمرة الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو أنها معرفة لا مجال فيها للشـك باعتبار أنها تمثل الحقيقـة والحقيقة ثابتة ومطلقة ، عالم المثـل عند أفلاطون والواقع المحسوس وجواهر الأشياء عند أرسطو.

لقد كان الشـك هو المحرك الأكبر في الحراك الفلسفي في التاريخ اليوناني، التاريخ المذهل بتنوعه وتجدده المسـتمر. ميزان السـلطة في ذلك الوقت لم يرجح نهائيا إلى طرف من الأطراف، كانت التعددية في المجتمع والديموقراطية السياسية تهيء الجو للتفكير الحر ولإمكان الشك إلا أن التصور العام عن المعرفة في ذلك العصر لا يـزال يضع لها شـرط الضرورة والإطلاق ولم يكـن يتصور معرفة نهائية نسـبية إلا في حـدود ذلك التيار السفسطائي الذي انشـغل في مجادلة المذاهب الأخرى ، انشغل بهدم المذاهب الأخرى ولم ينشغل بتأسيس معرفة نسبية في ذلك الوقت.

---

15. أنظر: جلال الدين سعيد،معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية،ص259. الفلسفة والحضارات ، مجموعة مؤلفين ، المركز التربوي للبحوث والإنماء ، ط، 2، بيروت 2002 ، ص 119 . ديورانت ، ول ، قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط6 ، ص 335 . اليازجي ، حليم ، الإيديولوجيا الإصلاحية ، المجلد 2 ، معهد الإنماء العربي ، ط 1 ، بيروت 1985 ، ص 60 .
16. أنظر: غالب ، مصطفى ، في سبيل موسوعة فلسفية ، دار مكتبة الهلال ، بيروت 1983 ، ص9، ص88، ص97.

يمكن القول إن الشـــك المنهجي هو بداية التفكير الصحيح . وهو التفكير العقلاني بكل معنى الكلمة ، كما أنه الأسلوب الصحيح لكل تفكير صحيح . هو يختلف عن الشك الوجودي أو الشك لأجل الشك . إنّه يساعد على التحرّر من الأوهام والمفاهيم المغلوطة ، التي من شـــأنها أن تكبّل العقل والإرادة ، لا بل تسيطر عليهما بشكل كامل ، ولم تترك مجالا للتفاعل الثقافي والحضاري . ان اعتماد الشك المنهجي، من قبل المفكرين الغربيين، كان بمثابة نقلة نوعية في التفكير البشـــري. وهو قد أدّى إلى تمحيص المعارف والتأكد من صحتها ، كما أنه أدّى إلى تحرّر العقول الحديثة ، والاتجاه بها نحو العلوم والإبتكارات العلمية المفيدة . لقد أنتج ذلك ، حضارة حديثة متحرّرة من كل أشكال الغموض والأوهام .

صحيح أن المعارف عند الاقدمين قد تراكمت بواسطة التجارب العملية اليومية، التي كانت بأساسها، إما بالصدفة وإما بالســـعي لتأمين حاجات معيّنـــة. ومع كل هذا التراكم المعرفي والمهاراتي، كان هناك تطور للشـــك عند الإنسان، إلا أنه لم يتجلّ بشكله الصحيح، كفكر فلسفي، إلا مع ديكارت في بداية العصر الحديث، غير أن الفلسفة اليونانية عرفت أنواعاً من ذلك الشك.[17]

الإشكالية اللغوية والسفسطة:

يـــرى بعض الباحثين أن اللغة مـــن أهم مصادر اختلافنا وصراعنا الأبديين بوصفنـــا كائنات اجتماعية. فمنذ أن ازدهرت الفلســـفة السوفسطائية في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد؛ واكتشفت إمكانية اللعب بالكلام لأغـــراض متضاربة ودونما اعتبار للواقع الموضوعي و/ أو للحقيقة، ومـــن الواضح أن اللغة من أخطر المقتنيات الإنســـانية لكون مستخدميها، وهم بشـــر، قد ينحرفون بها، وهم غالباً ما يفعلون ذلك عن قصد أو بدونه، عمّا يفترض أن تؤديه من وظائف تســـهم في إزالة سوء التفاهم وتحقيق التواصل بين الناس. والتواصل هنا مشتق على صيغة التفاعل التي تعبر بصيغتها وبمعناها الـــذي تفيده عما ينبغي أن تنجزه اللغة أعني التحاور، وهو الهدف والوظيفة المنشـــودة الأكثر أهمية بين أهداف استعمال اللغة. إذ أنه على مستوى التواصل وجها لوجه، وكذلك على مســـتوى المؤسســـات، يكون القيام بالخيارات "مصدراً من مصادر الصراع وتضارب المصالح لأن فعل الاختيار هذا يكون موجها من قوى سياســـية وأيديولوجية ومواقف لغوية." وكان موقف السوفســـطائيين بما يمثلـــه من قيمة علمية اســـتثنائية مبكـــرة موضع نقد ودحض لأســـباب أخلاقية أو فكريـــة. ومثال ذلك أن السوفســـطائي جورجياس " لا يجعل القوة الخلاقـــة في الحقيقة بل في القول." وقد كان السوفســـطائيون يصدرون "عن إيمان عميق بقدرة الخطـــاب الخلاقة" وربما يكون هذا الأمر هو ما دفعهم "إلى التفكير في اللغة ذريعياً وتداولياً.

ويكشـــف هذا الفهم الناضج لمشكلة المعنى في اللغة الذي طرحه السوفسطائيون في وقت مبكر عن بدايات تشـــكل الوعي بالأزمة الأخلاقية والمعرفية لاســـتعمال اللغة على نحو مغرق في الذاتية. ولكن لما كان القول اللســـاني موضع اختلاف في التأويل لأن أي كلام، وكذا أي نص مكتـــوب، في جوهره، حمَّال أوجه، فإن التفاهم سيغدو صعباً إن لم يكن قريباً من الاستحالة. وقد تنبه أرسطو إلى مسألة الانحراف باستعمال اللغة عما يفترض أن يكون هدفها الأســـاس، وهو التفاهم، فكتب بحثاً عن (مغالطات السوفســـطائيين). وقد ذكر أنها ثلاث عشرة مغالطة. وهي مغالطات تظهر أن النظام اللغوي لا يحوز ما يدرأ به عن نفســـه ســـوء الاستعمال. وتفصيل هذه المغالطات على النحو الآتي: المغالطات اللفظية أوinditionأو))؛ وهي ســـتة. وتشتمل على: 1. الاشتراك، 2. الاشتباه، 3. التركيب، 4. القســـمة، 5. النبر، 6. شكل العبارة. أما المغالطات غير اللفظية، أوextraditionأو)؛ فهي سبعة. وتشتمل على: 7. العـــرض، 8. الإطلاق وغير الإطلاق، 9. الجهل بما هو إبطال[20]، 10. اللزوم، 11. المصادرة على المطلوب، 12. اعتبار ما ليس بعلة علة، 13. جمع مسائل كثيرة في مسألة واحدة. وهذا الوضع الذي كشفت عنه بعض ممارسات

17. ديكارت ، رينيه ، مقالة الطريقة ، ترجمة وتعليق جميل صليبا ، المكتبة الشرقية ، ط2 ، بيروت 1970 ، ص22 .
18. Verschueren, Jef, (1999) Understanding Pragmatics, New York, Oxford University Press Ink Pp 116-7
19. أسيداه، محمد (2005) " السوفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية"مجلة عالم الفكر. العدد4، مج 33، 2005. الصفحات 85-114. ص 97.
20. المصدر السابق. ص 98. والهامش في الصفحتين 111- 112.

السوفسطائيين وفضحه أرسطو لم يتغير كثيراً. بل لعلنا لا نغالي إذا قلنا أنه ازداد سوءاً إذ لم تعد المسألة محصورة بجماعة معينة تتخذ من المهارة اللغوية مهنة لها، إنما صارت القضية شاملة وعامة بين السياسيين، والإعلاميين، والقانونيين، والناس أجمعين.. وفي سياق مماثل يرى باحث حديث أن (الملفوظات(utterances يمكن أن تكون في الواقع ملبسة أو غامض(ambiguous)، لذلك ينبغي أن يكون أمْن اللبس(disambiguation) السياقي -اللغوي وغير اللغوي- محل عناية. ويرون أن تلك أي الملفوظات تفترض أن المتكلم يتكلم حرفياً لا بسخرية أو تهكم، ومباشرة لا مداورة. والأمر الملموس أن المتكلم قد يعني شيئاً أقلّ أو أكثرَ من المعنى الذي ينص عليه كلامه، وأنَّ ما يقوله لا يحدد ما يقصده تماماً، فإذا قال مثلاً:

21

سوف أردُّ لك هذا! احتمل أن يكون قاصداً وعداً، أو قاصداً وعيداً، والمشكلة هي كيفية تحديد المتلقي لأي منهما. وهذا الرأي، على دقته في تشخيص بعض وجوه مشكلة التفاهم وتحديد المعنى المقصود، فإنه ما انفك يلتزم بوجهة النظر القائلة أن على المتحدثين وسامعيهم أن ينهضوا بمهمة التفاهم في حاضنة مبرأة من الأهواء الكلامية في القول وفي السمع. أما المثال على احتمال أن يكون المراد منه وعداً أو وعيداً، فإن السياق الذي قيل فيه هو الحاسم في تحديد المراد منه وليس المتلقي.

إن النتيجة النهائية لكون اللغة نظاماً للتواصل غير محمي من سوء الاستخدام، ولكونها خاضعة بالكامل لإرادة البشر، هي فشل التواصل وتفشي سوء التفاهم وقيام الحواجز بين الناس في الثقافة الواحدة ذات اللغة الواحدة ناهيك عن اللغات المختلفة والثقافات المختلفة. ولقد حاول أفلاطون ومن بعده أرسطو، في مسعى منهما إلى إعادة الاعتبار لعملية التواصل بوساطة اللغة أن يضعا أسساً للاستعمال السليم للغة من خلال علم المنطق وما يتضمنه من حدود ومقدمات يمكن أن تسهم في توضيح صدق عبارة ما من عدمه. ولكن المنطق الأرسطي لم يسلم من النقد لأنه كانٍ منطقاً شكلياً قد ينتج تطبيقه العملي عبارات سليمة منطقياً ولكنها فاسدة الدلالة وكاذبة. والمنطق، فضلاً عن ذلك، كان ممارسة فكرية ذات طابع تقني، إذ لم يكتب له الانتشار بين عامة الناس من مستخدمي اللغة؛ فظل محصوراً في نطاق ضيق من التداول بين النخبة الفكرية المهتمة بالفكر والفلسفة. أعني أنه إذا كان المنطق أداة نافعة للتثبت من صدق العبارات فهو متاح فقط للنخبة من الفلاسفة والمفكرين والمثقفين في سياق الجدل الفكري والفلسفي بينهم.

ولكن الحقيقة الماثلة أمامنا هي أن التواصل باستعمال اللغة يجري بين أفراد المجتمع وطبقاته الاجتماعية كآفة. وهؤلاء هم من يقررون، على وفق خلفياتهم الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية وأغراضهم ودوافعهم والشخصية الذاتية والنفسية، كيف يستعملون اللغة، وكيف يفهمونها، ولماذا. أمّا الفلاسفة والمفكرون الذين يمثلون نسبة قليلة العدد للغاية داخل المجتمع فهم ذوو تأثير ضئيل في هذا الشأن؛ فضلاً عن أن الفلاسفة والمفكرين أنفسهم قد لا ينجحون، وهذا ما يحصل غالبا، في تحقيق التواصل فيما بينهم. إذ يشير باحث في الفلسفة الحديثة إلى أنه " يكفي أن نستعرض التصورات المختلفة للفلسفة التي يعبر عنها المفكرون المعاصرون من البلدان المختلفة، لكي نقتنع بأن الغموض لصيق بطبيعة الفلسفة نفسها"[22]وهذا يعني أن أصل الداء، أعني الغموض وما يولده من التباس وسوء فهم، كامن في الفكر معبراً عنه بالفلسفة التي هي من أهم مظاهر الفكر وتجلياته.

ويمكن القول إن منهج الشك هو الأسلوب الأفضل في التفكير، فقط في المسائل النظرية، أو العقلية التي لا تحتاج لترجمتها عملياً وميدانياً. أما في الميادين العلمية التي تشتمل على الوجه النظري والعملي، فهذا المنهج لم يعد كافياً وحده في التوصل إلى المعارف الحقيقية والعلمية. هذا بالاضافة إلى أن العقول تتباين من حيث قدراتها واستعداداتها ومن حيث ثقافاتها ومهاراتها وتجاربها. واستخدام الشك المنهجي من قبل الفيلسوف يختلف تماماً عن استخدامه من قبل مفكر عادي. الشك المنهجي يبقى ضرورياً عند المفكرين بشكل عام، ولكن هل هذا الشك ممكن في العلوم البحته؟.

---

21. حميدة، مصطفى (1997) "نظام الارتباط في تركيب الجملة العربية" الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان القاهرة، ص. 16.
22. بوس، جليبر (1994) " مدخل إلى الفلسفة" ترجمة د. رجب بو دبوس الدار الجماهيرية. مصراتة، ليبيا. المقدمة.

مفهوم اللغة بين البايديا الأفلاطوني والحجاج السفوسطائي

لم يعد في الإمكان البحث في العلاقة بين الفلسفة والبلاغة اليوم، دون أن يكون هناك، وبشكل متلازم، بحثاً وتنقيباً في صيرورة المعنى وتحولاته الدلالية بواسطة مناهج علوم اللسانيات وفلسفة اللغة ونظريات منطق الحجاج البلاغي والتواصل. وهذا ما عرضته المحاورات الأفلاطونية عندما تصدت إلى موضوعات اللغة والمعنى وقواعد النحو وعلاقتها بعملية إنتاج الأحكام القيمية عند الإنسان، من خلال نقاشات سقراط مع الجيل الأول من السفسطائيين مع بدايات نهوض نظام التربية والتعليم في بلاد اليونان. وقد كان البحث عن انموذج تربوي وتعليمي جديد هو أحد أهم القضايا التي اختلف حولها الفلاسفة وعلماء البلاغة فيما بينهم، خصوصا حول الأدوار المعهودة للفلسفة بوصفها حب الحكمة المتلازم مع البحث عن الحقيقة المثالية المطلقة؛ وللبلاغة التي تعنى بدارسة تقنيات الحجاج الخطابية والمؤثرة في الجمهور المخاطَب وبالطريقة التي يتحقق فيها تحولاً على مستوى اللغة أي الثقافة بشكل عام. فهل يعهد للفيلسوف أم لعالم البلاغة مهمة التعليم وبناء أنموذج في التربية والثقافة ؟ هل تعود مسؤولية تشكيل الإنسان بوصفه مواطناً سياسياً إلى أفلاطون وسقراط أم إلى غورجياس وبروتاجوارس ؟ رغم توافق الاثنان على أن الخطاب logos هو دعامة بناء مدينة polis سياسية/مدنية، إلا أنهم اختلفوا حول تحديد أنموذج وآليات نظام التربية والتعليم في أثينا آنذاك :[23]

أشار المؤرخ الألماني فرنر ياغر W. Jaeger في كتابه الشهير بايديا Paideia، أنه فيما " ابتكرت الأمم الأخرى الآلهة والملوك والجواهر الروحية، عمل الإغريق وحدهم على مفهوم تشكيل الإنسان".[24] وقد كان الأنموذج المثالي الحتمي مسيطراً إلى حد كبير آنذاك على مفهوم البايديا Paideia παιδεία بوصفه النظام الثقافي الكلي Systeme culturel totalisant. وكان أفلاطون من أشد المتحمسين له ولعملية ترسيخه بقوة. ويشير إلى نظام التربية والتعليم الأرستقراطي السائد في عموم أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد لا سيما في المدارس الخاصة التي تقتصر آنذاك على طبقة النبلاء. فقد كان الانتماء إلى الدم النبيل لوحده كفيلاً بأن ينقل فضائل البايديا التربوية والتعليمية من الأجداد والآباء إلى الأبناء، وبذلك فهي تتوارث بالولادة.

وقد طبقت المدارس الأفلاطونية ذلك النظام، حيث يتعلم الفرد مختلف العلوم التي تمكنه من الوصول إلى معرفة الحقائق العليا وتحقيق أعلى درجات الفضيلة المثالية والمكتسبة من خلال دراسة علوم المنطق البرهاني والرياضيات والفلك والموسيقى وفنون الجمناستيك البدنية حيث يتحقق من خلاله مثال الجمال في مقدار ما يظهره شكل الجسد الخارجي من هارمونية ورشاقة تعكس قيمته Valeur=هويته Identite =قوميته Nationalite اليونانية المثالية وبفضلها سينظر إليه الناس باحترام كبير للغاية :[25]

نظام المحاكاة الأفلاطوني الشكلاني:

شيّد أفلاطون نظامه التعليمي في المدارس اليونانية على مبدأ المحاكاة لمجموعة الصور/القوالب اللغوية المنحدرة عن تاريخ السلف العظيم. يجري إخضاع الطفل فيه منذ العاشرة وحتى الثالثة عشر لبرنامج تعليمي صارم، وذلك لأنه سن صغير قابل للتقويم أو للترويض مثل الكلاب الجيدة على حد تعبير أفلاطون . حيث يكون من السهل جداً نحت تلك الصور في ذاكرة الطفل ذات الطبيعة المرنة القابلة للصياغة بواسطة الطريقة الإملائية الوصفية في تدريس حروف الكتابة وتعليم القراءة وقواعد النحو الشكلانية ،

23. Voir, Chaïm Perelman: Rhétorique et Philosophie, dans son livre Le Champ de L'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, pp. 219-227.
24. Werner Jaeger: Paideia… La Formation de L'Homme Grec, tome 1 – La Grèce Archaïque- Le Génie D'Athènes, Tr. Fr. André Et Simonne Devyver, Éditions Gallimard, 1964, p. 21.
25. حول مفهوم البايديا الافلاطوني والنظام الارستقراطي في التربية والتعليم، يُنظر الفصل الأول من كتاب ياغر:
Werner Jaeger: Paideia… La Formation de L'Homme Grec, Noblesse et areté, p. 29-41.
Voir, J. P. Vernant : Les Origines de la pensée grecque, Paris, CNRS, collection « Mythes et religions, 1962, p. 43-44
26. Werner Jaeger, op. cit., p. 30.

مفهوم اللغة بين البايديا الأفلاطوني والحجاج السفوسطائي

لم يعد في الإمكان البحث في العلاقة بين الفلسفة والبلاغة اليوم، دون أن يكون هناك، وبشكل متلازم، بحثاً وتنقيباً في صيرورة المعنى وتحولاته الدلالية بواسطة مناهج علوم اللسانيات وفلسفة اللغة ونظريات منطق الحجاج البلاغي والتواصل. وهذا ما عرضته المحاورات الأفلاطونية عندما تصدت إلى موضوعات اللغة والمعنى وقواعد النحو وعلاقتها بعملية إنتاج الأحكام القيمية عند الإنسان، من خلال نقاشات سقراط مع الجيل الأول من السفسطائيين مع بدايات نهوض نظام التربية والتعليم في بلاد اليونان. وقد كان البحث عن انموذج تربوي وتعليمي جديد هو أحد أهم القضايا التي اختلف حولها الفلاسفة وعلماء البلاغة فيما بينهم، خصوصاً حول الأدوار المعهودة للفلسفة بوصفها حب الحكمة المتلازم مع البحث عن الحقيقة المثالية المطلقة؛ وللبلاغة التي تعنى بدارسة تقنيات الحجاج الخطابية والمؤثرة في الجمهور المخاطب وبالطريقة التي يتحقق فيها تحولاً على مستوى اللغة أي الثقافة بشكل عام. فهل يعهد للفيلسوف أم لعالم البلاغة مهمة التعليم وبناء أنموذج في التربية والثقافة ؟ هل تعود مسؤولية تشكيل الإنسان بوصفه مواطناً سياسياً إلى أفلاطون وسقراط أم إلى غورجياس وبروتاجوارس ؟ رغم توافق الاثنان على أن الخطاب logos هو دعامة بناء مدينة polis سياسية/مدنية، إلا أنهم اختلفوا حول تحديد أنموذج وآليات نظام التربية والتعليم في أثينا آنذاك :[23]

أشار المؤرخ الألماني فرنر ياغر W. Jaeger في كتابه الشهير بايديا Paideia، أنه فيما " ابتكرت الأمم الأخرى الآلهة والملوك والجواهر الروحية، عمل الإغريق وحدهم على مفهوم تشكيل الإنسان".[24] وقد كان الأنموذج المثالي الحتمي مسيطراً إلى حد كبير آنذاك على مفهوم البايديا Paideia παιδεία بوصفه النظام الثقافي الكلي Systeme culturel totalisant. وكان أفلاطون من أشد المتحمسين له ولعملية ترسيخه بقوة. ويشير إلى نظام التربية والتعليم الأرستقراطي السائد في عموم أثينا في القرن الرابع قبل الميلاد لا سيما في المدارس الخاصة التي تقتصر آنذاك على طبقة النبلاء. فقد كان الانتماء إلى الدم النبيل لوحده كفيلاً بأن ينقل فضائل البايديا التربوية والتعليمية من الأجداد والآباء إلى الأبناء، وبذلك فهي تتوارث بالولادة.

وقد طبقت المدارس الأفلاطونية ذلك النظام، حيث يتعلم الفرد مختلف العلوم التي تمكنه من الوصول إلى معرفة الحقائق العليا وتحقيق أعلى درجات الفضيلة المثالية والمكتسبة من خلال دراسة علوم المنطق البرهاني والرياضيات والفلك والموسيقى وفنون الجمناستيك البدنية حيث يتحقق من خلاله مثال الجمال في مقدار ما يظهره شكل الجسد الخارجي من هارمونية ورشاقة تعكس قيمته Valeur=هويته Identite =قوميته Nationalite اليونانية المثالية وبفضلها سينظر إليه الناس باحترام كبير للغاية :[25]

نظام المحاكاة الأفلاطوني الشكلاني:

شيّد أفلاطون نظامه التعليمي في المدارس اليونانية على مبدأ المحاكاة لمجموعة الصور/القوالب اللغوية المنحدرة عن تاريخ السلف العظيم. يجري إخضاع الطفل فيه منذ العاشرة وحتى الثالثة عشر لبرنامج تعليمي صارم، وذلك لأنه سن صغير قابل للتقويم أو للترويض مثل الكلاب الجيدة على حد تعبير أفلاطون . حيث يكون من السهل جداً نحت تلك الصور في ذاكرة الطفل ذات الطبيعة المرنة القابلة للصياغة بواسطة الطريقة الإملائية الوصفية في تدريس حروف الكتابة وتعليم القراءة وقواعد النحو الشكلانية ،

23. Voir, Chaïm Perelman: Rhétorique et Philosophie, dans son livre Le Champ de L'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, pp. 219-227.
24. Werner Jaeger: Paideia… La Formation de L'Homme Grec, tome 1 – La Grèce Archaïque- Le Génie D'Athènes, Tr. Fr. André Et Simonne Devyver, Éditions Gallimard, 1964, p. 21.
25. حول مفهوم البايديا الافلاطوني والنظام الارستقراطي في التربية والتعليم، يُنظر الفصل الأول من كتاب ياغر:
Werner Jaeger: Paideia… La Formation de L'Homme Grec, Noblesse et areté, p. 29-41.
Voir, J. P. Vernant : Les Origines de la pensée grecque, Paris, CNRS, collection « Mythes et religions, 1962, p. 43-44
26. Werner Jaeger, op. cit., p. 30.

وتقع على كاهل المعلم عملية تلقين تلك القواعد للتلاميذ لتحقيق أعلى درجات الانضباط في كتابة الكلمات في شـــكل جمل لغوية مصطفة صفاً بطريقة صحيحة تامة حسب القواعد النحوية الصادقة سلفا وغير القابلة للنقاش والتعديل، لكونها تعبر عن لغة مثاليـــة ومعانٍ مطلقة لا يحيد فيها الدالّ عن المدلول مهما تغيرت أو اختلفت ظروف وسياقات استعمالات الأخير، وذلك يعود ببساطة إلى أن المعنى المثالي واحد؛ والعلامة المثالية واحدة؛ والمرجع المثالي واحد، فالنزعة الأحادية هي الغالبة في مدارس أفلاطون في النحو الشكلاني.
ومثلما كان الجدل البرهاني مســـيطراً على بلاغة الخطاب الميثولوجي، أخضـــع أفلاطون جميع مدارس النحو المنتشرة في أثينا، لسيطرة فيلســـوف الجدل البرهاني لضمان عدم خرق قوانين ذلك البرنامج التعليمي. فهو المشـــرع الأوحد لقواعد النحو وأشكال اللغة وصانع الكلام ومؤســـس الكلمات.[27] وذلك لأنه لا يبني الاسم Nom إلا على أســـاس معرفته الكلية بطبيعة الشكل Forme أو القالب المثالي للشيء، بهذه الطريقة، كان الاسم مسبوقاً بمعيار بديهي/أو طبيعي من الصدق اليقيني على حد تعبير جوليا كريستيفيا.[28]
وحسب مبادئ فيلسوف الجدل يتأسس المعيار الأوحد في قياس أداء ذلك المعلم على مدى إجادة هذا الأخير لعملية تلقين الطالب وتحويله إلى مجرد حافظ ومردد للنص نفسه وبطريقة حرفية. أي أن ما يتميز به المعلم من تقنية أو ابستيم معرفي إنما يكمن في إعادة إنتاج أساليب الكتابة التقليدية نفسها. لأن وظيفته لا تقتصر على تعليم تقنيات الجدل الرياضي فحسب بل تمتد إلى ما هو أهم من ذلك بكثير، ألا وهو تحويل تلك التقنيات بواسطة قواعد النحو إلى أشكال لغوية ونحتها في ذاكرة الطالب مثلما ينحت معها معايير الأخلاق على جسد الطالب أيضاً.[29] بعبارة أخرى، إن ســـعي أفلاطون في السيطرة على نظام التعليم لم يكن لأغراض تربوية بقدر ما كان يرمي إلى فرض أشـــكال لغوية تحدد ما ينبغي أن تكون عليه صورة الشـــخصية اليونانية كأي شخصية من الشخصيات الميثولوجية بوصفها أثر ناتج عن خطاب اللغة المهيمنة.[30]

أيديولوجيا النحو الافلاطوني

تتضـــح تلك الأبعاد الأيديولوجية من خلال جمهورية أفلاطون المثالية وقوانينها وخطابها القائم أســـاساً على صناعة خطاب منتظم كلي توتاليتاري في عموم أثينا وخارجها، تهيمن فيه الطبقات السياسية والارستقراطية المسيطرة على عملية تشريعه، ويتمكنون بواسطة أجهزة السيطرة من الموظفين أي فلاسفة الجدل البرهاني من مراقبة عمل المؤسســـات التعليمية. وهنا، ســـيتحول الإنســـان إلى أداة طيعة خاضعة تُعيد إنتاج الخطاب الســـائد والمهيمـــن في ممارســـاتها الاجتماعية. ولتتحول عامـــة الناس إلى مجرد حشـــود ينضبط فيها كل جسد/ولســـان ويصبح الجميع خاضع عبر الكلام/الخطاب المتداول يومياً إلى سلطة التقليد وحقائقه الخادمة لمنافع الطبقة الحاكمة. لأن الهيمنة قبل أن تشـــير لدى أفلاطون "إلى الرفعة والســـمو، هي جزء لا يتجزأ من الكينونة واللســـان/والخطاب. أي كان ينبغي لها أن تكون هي القوة المؤثرة في العقل والتفكير؛ والقادرة على إدراك الأشـــياء مثلما هي عليه في البناء اللغوي والذهني؛ أي بوصفها مجموعة من الأســـماء والصفات والضمائر والأفعـــال أي الكلمات التي تشـــكل الجمل والعبارات اللغويـــة. بعبارة أخرى، تصبح الهيمنـــة هي قوة الحواس المنضبطة في الاســـتجابة للأشياء ورد الفعل الســـريع في نطق القول/إنتاج المبادئ والوصول إلى إعادة إنتاج الخطاب ونزعته نحو الكلية أيضاً. لِتكون تلك المبادئ بطابعها الكلي هي المبدأ الحيّ والآمر الأول للعقل بوصفه النظام القيادي لمجمل عمليات الإدراك والإحساس والشعور وضبط حركة الجسد بما يُبقي الرأس مرفوعاً متجهاً نحو الســـماء لتلقي الأوامـــر وتطبيق المبادئ العليا. والأصل اليوناني لكلمة هيمنة يشـــير إلى ذلك الكائن الذي يمضي إلى الإمام مرفوع الرأس".[31]

27. Voir, Henri Joly: Platon entre le Maître D'école et le Fabriquant de Mots … Remarques sur les ''Grammata'' dans le livre « du Langage et Grammaire dans L'Antiquité », Editions OUSIA et Groupe de Recherches Langage et Philosophie de l'Université des Sciences Sociales de Grenoble, Bruxelles, 1986, p. 111, p. 124.
28. Voir, Julia Kristeva: Le Langage cet inconnu … Une initiation à la linguistique, Éditions du Seuil, Paris, 1981, pp. 110-111.
29. Voir, Henri Joly, op. cit., p. 108.
30. Voir, Barbara Cassin: L'Effet Sophistique, Éditions Gallimard, 1995, p. 40.
31. Anne Merker: Une Morale Pour Les Mortels… L'éthique de Platon et d'Aristote, Les belles lettres, Paris, 2011, p. 225.

وذلك تحديداً ما سعى إلى تحقيقه نظام البايديا الأفلاطوني في التعليم عبر آليات استنساخ النماذج اللغوية المشيدة مسبقاً؛ واختزال مهمة المعلم على إيداع وحشو ذاكرة الطالب بأكبر عدد ممكن من المبادئ المطلقة/دوالّ تُذكِر ودالّات تؤنث -ترفع من مقام الفاعل أو تحط من إعرابه/قيمته- وإعادة إنتاجها في صور وأشكال استعارية/مدلولات لغَوية يمكن لها أن تتحول مع كل اختلاف يمكن له أن يحصل في سياق استعمالها اللاحق دون أن يؤدي ذلك إلى وقوع أي تغيير ملحوظ في محتواها اللغوي. وذلك لمحافظتها على شروط الامتثال والتطابق التام مع نظرية أشكال الكلمات التي عرضها أفلاطون في محاورة)كرايتل(والتي أسست لعلاقة لغوية ومنطقية تراتبية وهرمية صارمة تفترض تبعية الحامل/المسند Sujet، للمحمول/المسند إليه Predicat من الأسماء والصفات والضمائر وجميع الملحقات اللغوية المنحدرة عن رتبة ومقام ومنزلة الفاعل المرتبطة جميعها بافتراض ثبات جواهر الموجودات على مستوى الفكر، رغم صيرورة الاختلاف في عالم الأشياء. وهذا الافتراض نفسه- حسب رأي احد أهم شراح أرسطو الفيلسوف الفرنسي بيير اوبينك- هو الذي سيشكل الأساس في وحدة المعنى، فلأن للأشياء جوهراً يكون للكلمات معنى.[32]

الكتابة وعلم الجدل اللسانية عند أفلاطون:

فمع بقاء الشك والريبة لديه تجاه الكتابة بعدما خرجت عن حلقاتها الفلسفية النخبوية وأصبحت متاحة للعامة الذين لن يمكنهم أن يكونوا بمستوى من الوعي المتكامل لأدراك جواهر حقائقها حسب رأي أفلاطون. نجده لم يكتفِ بإخضاع خطابه الأسطوري والبلاغي ونظامه التعليمي لسلطة الجدل البرهاني، بل -كما أشار الفيلسوف جاك دريدا- قد " أخضع أيضاً علم نحو اللغة إلى سيطرة علم الجدل، على الرغم من تأكيد أفلاطون على وجود إختلاف واضح بينهما. حيث يتميز علم الجدل عن علم النحو بسمتين: أن الوحدات اللسانية التي يستحوذ عليها هي أكبر بكثير من الكلمة mot (محاورة كرايتل 385 a–393 d). ومن جانب آخر، أن ما يقوده على الدوام هو نزوعه القصدي نحو الحقيقة، وهو نزوع لا يشبعه سوى فعل القول/حضور شكل الفكرة المثالي الذي يحيل إلى الدالّ والمدلول في آن واحد، أي إلى الشيء نفسه. هذا يعني، أن ما يجعل التمييز بين علم نحو اللغة والجدل مؤسساً بدقة وصرامة، هو الموضع اللغوي الذي تكون فيه الحقيقة حضور يملأ اللوغوس/الخطاب. .... فلا يكون الخطاب صحيحاً أو خاطئاً، دون شرط توفر مبدأ التشكّلية الحركية والصوتية/الدلالية الناتج عن برادايم نسج الرباط المتشابك بين الاسم والفعل. فإذا كانت الحقيقة هي حضور الفكرة، فيجب أن تكون مركبة على الدوام" .[33]

وفي ذلك البرادايم النُّسجيَّ يرتبط الاسم بالفعل بواسطة " التركيب syntaxe والتأليف synthese اللذان يمثلان -حسب أفلاطون وأرسطو- الشرط الضروري لتأسيس الاختلاف بين الخطأ والصواب أي لتمييز قيّم الحقيقة ".[34]

وبذلك يصبح -حسب رأي الفيلسوفة الفرنسية المختصة في السفسطائية والبلاغة باربارا كاسان- أن " تعني شيئاً ما، فأنت لا تشير إلى كينونة ذلك الشيء، وإنما تعني شيئاً فريداً ومتطابقاً تطابقاً عرفياً مع التقليد بالنسبة لك وللآخر في الوقت نفسه. فمنذ اللحظة التي تتكلم فيها، يجري إثبات وتفعيل مبدأ عدم التناقض في آن واحد، لطالما كان من المستحيل للكلمة نفسها أن تشير ولا تشير إلى المعنى نفسه في وقت واحد. فلأن لكل كلمة معنى معين، فهي تجسيد لمبدأ ".[35]

وهكذا أحكم أفلاطون المشرع، وأرسطو من بعده، على اللغة اليونانية بقبضته الشكلانية التي تسعى إلى عقد مطابقة كلية بين الكلام والفكر ؛ بين قواعد اللغة وقواعد التفكير، لتكون كل كلمة، وكل جملة، أي كل كلمة داخل كل جملة لغوية عقلانية الشكل والموضع الذي تشغله. ليجري عملية نحت وتشكيل نماذج الصور/العلامات اللغوية الأفلاطونية من المبادئ والحقائق المطلقة في ذاكرة الإنسان منذ المراحل المبكرة من العمر. ومن ناحية أخرى، يتطلب التنظيم المنطقي أن يكون التعبير اللغوي أكثر إحكاماً وأناقة في الأسلوب. وليقضي بذلك على تاريخية اللغة وصيرورة

32. Voir, Pierre Aubenque : Le problème de l’être chez Aristote, PUF, Paris, p. 456-484.
33. Jacques Derrida: La dissémination, Éditions du Seuil, Paris, 1972, p. 192.
34. Barbara Cassin, op. cit., p. 52.
35. Ibid., p. 56.

تحولاتها النحوية المتلازمة مع السياق الثقافي[36]، سعياً منه للبحث عن الكمال وترسيخاً لحقائق اللغة المهيمنة.

المعرفة عند أفلاطون:

اقتصر دور الطالب في النظام التربوي والتعليمي الأفلاطوني على الاستقبال غير الفعّال البتة، فغير مسموح بالسؤال والنقاش، بل ينبغي عليه أن يكتفي بالحفظ والتذكر. وقاعدة أفلاطون السحرية الشهيرة تقول أن)المعرفة تذكر(لجميع الحقائق والجواهر المثالية المطلقة المتضمنة في تراكيب النحو الشكلانية القائمة في أقسام الكلام لتشكل تمهيداً في بناء وتثبيت صور مفاهيمه الفلسفية المتضمنة في نظريات الأشكال والمثل وثنائيات الروح والجسد والجوهر والمظهر والحقيقة والزيف والعقل والانفعال والشعور وعالم المثل والعالم الحسي. ولكي تتحول بعدها إلى مقولات ومبادئ مجردة يجري القياس عليها في تحديد الأشياء وتعريفها والحكم عليها وفق قيم الفضيلة والحق والصدق؛ الرذيلة والباطل والكذب، والتي مهدت جميعها فيما بعد لتأسيس مبادئ الثواب والعقاب في الميثولوجيا المسيحية حسب حنا ارندنت.

وكان هيدغر واحداً من الفلاسفة الألمانيين ممن توجهوا بالنقد تجاه الأنموذج الثقافي لبلدهم في التربية والتعليم البيلدونغ Bildung الذي أصبح مرادفاً كلياً لمفهوم البايديا الافلاطوني التقليدي القائم على التراكم غير النافع والمجدي للمعارف إضافة إلى الساعات الطويلة والمضجرة التي يقضيها التلميذ في حفظ وإعادة ترتيل النصوص دون جدوى. فالهدف من فرض واجب الترديد والتكرار لتلك النصوص على التلميذ لا يقتصر -حسب هايدغر- على فعل المعلم المحدد في طباعة الشيء بعلامة دلالية وما سيتركه ذلك الفعل من تأثير على تطور المعنى نفسه فيما بعد. وإنما تكمن خطورته عندما يجري استبعاد المعنى الآخر لمفهوم البيلدونغ بوصفها دليلاً يمكن له أن يقود الفرد، ويتطابق شيئاً فشيئاً مع الفعل التربوي في التعليم informer = بفعل ختم وطباعة imprimer الشيء بمعنى/أو علامة بالمقدار = فرض تطابق conformer الشيء مع تلك العلامة الحتمية.[37]

وكان قد جاء بارت على توضيح أبعاد العلاقة بين آليات التلقين الإملائي في الحفظ والتكرار وبين هيمنة الخطاب الأيديولوجي السائد: " اللغة سلطوية (الخطاب المنتج والمتداول تحت حماية السلطة الحاكمة) هي لغة ترديد وتكرار منتظم وفقا للنظام المؤسساتي السائد والذي تصبح فيه جميع المؤسسات الرسمية الناطقة بهذه اللغة مجرد ماكينات للترديد: من المدرسة والرياضة والإعلانات والأغاني والأخبار. فجميعها تعيد قول/تجدد عهد الولاء للمعنى نفسه وللبنية نفسها يومياً، وكثيراً ما يكون إعادة ترديد للكلمات نفسها. وهذا ما يجعل من التصورات المسبقة واقع سياسي بامتياز، بل ورمز كبير للايديولوجيا

سلطة المتخيل الافلاطوني النحوي في اللسانيات الغربية

إذا كانت البايديا الأفلاطونية تقوم على علم النحو المعياري وليس التاريخي. فلا يتكلم أحدنا إلا وتكون معنى كل كلمة هي نسخة من انموذج أولي ومثالي يجري المماثلة والقياس عليه حسب تعبير الفيلسوف دولوز. يعني ذلك، أن نظام اللغة الحتمي الدلالة الافلاطو-أرسطي إنما تنبني العلاقة القسرية فيه من خلال الارتباط المفاهيمي الجبري بين الكلمة ومعناها؛ بين الدال والمدلول ليتم الأحكام والسيطرة على ماهو نسبي في صيرورة التحولات والمتغيرات للعالم المادي في نظام لغوي منطقي منغلق على مقولة الهوية Identite = اللغة اليونانية المحضة لا يمكن أن تشوبها أي شائبة لطالما بقيت بمنأى عن التأثر والاختلاط مع لغات/أو ثقافات أخرى. فلا تنتج بنية تلك البايديا التقليدية سوى حالة من التطابق القومي على حد تعبير بارت.[39]

36. Voir, Henri Fleisch : Traité de Philosophie Arabe, Préliminaires ; Phonétique et Morphologie Nominale, Vol. 1, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1961, p. 2.
37. Voir, Martin Heidegger: La doctrine de Platon sur la vérité, dans son livre « Questions II », Éditions Gallimard, 1968, p. 135, p.137.
38. Roland Barthes: Le Plaisir du Texte, Editions du Seuil, 1973, p. 56.

39. Voir, Roland Barthes: Réflexions Sur Un Manuel, dans le livre « L'enseignement de la Littérature, Librairie Plon, 1971, p. 175.

ولقد كان لعلم النحو الافلاطوني تأثيراً على علوم اللسانيات خاصة، والفكر الأوروبي عامة، حيث ترى كريستفيا أن "الهوة اتسعت كثيراً بين الواقع واللغة بوساطة نظام الهجاء والنظرية الصوتية الأفلاطونية والمابعد أفلاطونية، إضافة إلى اقتصار وظيفة قواعد النحو على فن الكتابة بطريقة جيدة؛ وتحديد علم اللغة بوصفه نظاماً شكلانياً"[40]؛ أي أن اللغة الرسمية باعتبارها مجموعة من العلامات الشكلانية المتألفة من قواعد النحو والصرف والتي تمثل أنظمة وأبنية لغوية "[41]؛ متضمنة في بنية اللهجات العادية أي اللسان اللغوي المتداول، أخذت تعمل -حسب بارت- على "تحديد المتخيل اللغوي، فالكلمة تشكل وحدة كلية منفردة/مكتفية بمعناها، أشبه بالموناد السحري؛ والكلام أشبه بأداة أو تعبير عن التفكير؛ والكتابة نقل حرفي للكلام؛ والجملة أشبه بالمقياس المنطقي المنغلق على معناه الكلي فحسب "[42].

بمعنى آخر، أن اللغة التي أصبحت مع أفلاطون مماثلة "للواجب Obligation والقانون Loi في آن واحد، والمفروض على المجتمع الخضوع له وطاعته. أما الاسم فقد أصبح يشير إلى: قانون، وعادة ، واستعمال على حد سواء"[43]؛ هي نفسها الأداة التي "عزلت اللغة عن الواقع بوصفها شيئاً منفصلاً عنه، بل وأصبح الدال نفسه منعزلاً عن المدلول، بل وموجود قبله ومتميز عن المرجع اللغوي وكأنه نسيه. لأنه امتد إلى ذلك المجال المهيمن والمفضل: مجال الفكرة المثالية. ابتكار الكلمات إذن يقوم على إيجاد القشرة/الغلاف الصوتي لتلك الفكرة (الموجودة مسبقاً في الماقبل). وحينها، صارت اللغة مجرد دوال تشير إلى التنظيم بطريقة منطقية ونحوية فحسب"[44]. وهذا ما دعا المؤرخ الفرنسي هنري جولي أحد كبار المختصين بأفلاطون إلى القول " إن علم النحو الأفلاطوني ساهم بشكل كبير في إنتاج إعاقة لسانية "blocage linguistique"[45].

البايديا الحجاجية السفوسطائية: تفكيك البلاغة الأفلاطونية

إن تحقق المعنى الدلالي الأصيل لمفهوم البايديا، لم يكن له أن يحصل لولا برادايم الآخر المغاير في نظرية الحجاج البلاغي التي دشنها الجيل الأول من الفلاسفة السفسطائيين أمثال بروتاغوراس وغورجياس وهيباس في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث سعوا فيها إلى الانعتاق بالكينونة وفكها من حالة الالتصاق الكلية مع جوهر اللوغوس المتطابق مع صوره/مقولاته اللغوية. تلازم معها عملية دحض الطابع التقديسي والميثولوجي الناتج عن النزعات العُرفية اليقينية والطبيعية الأفلاطونية في أصل المعنى[46]؛ لتكون" كينونة الانطولوجيا هي أثر من آثار القول/ والكلام. والخطاب هو الحاكم المهيمن الذي يقترح على كل واحد منا عالماً خاصاً يعتقد به" [47]. وليصبح المعنى منتج بواسطة قوانين التشريع القانوني للمدينة اليونانية.

بعبارة أخرى، إن البرادايم السفسطائي جعل -كما تقول باربارا كاسان- :"من الكينونة واقعة/ومنتجاً للقول. وهذا يعني ببساطة شديدة أنه لا يمكن أن يكون هناك أي وجود ماقبلِ الخطاب. فواقع الأشياء إنما يتأسس ويتعين ضمن خطاب معين"[48]. وبذلك، أعاد السفسطائيون الاعتبار إلى المخاطب العادي وإلى قضايا حياته الخاصة والعامة وهمومه ومشاكله التي لطالما كانت فلسفة البلاغة الأفلاطونية بمنأى عنها بل وتتجنبها لأنها غير نخبوية ولا تستحق الالتفات ولا الاهتمام.

وبعد أن كان الخطاب امتياز وشرف تحتكره طبقة معينة، أصبح حق من حقوق المواطن الأثيني التي ينبغي على الدولة أن توفر الشروط الملائمة لتعليمه له من خلال المؤسسات التربوية حيث يجب أن لا يكون فيها تعليم القراءة والكتابة متاح للجميع فحسب، بل ينبغي كذلك تدريس الأدب والشعر والفلسفة والبلاغة والقانون والمداولة السياسية، وهذه جميعاً كانت تمثل دعامة المدارس السفسطائية[49].

41. Ibid., p. 16.
42. Roland Barthes: Le Plaisir du Texte, p. 46-47.
43. Julia Kristeva, op. cit., p. 109.
44. Ibid., p. 110.
45. Henri Joly, op. cit., p. 136.
46. Voir, Henri Joly, op. cit., p. 123.
47. Julia Kristeva, op. cit., p. 48.
48. Ibid., p. 400-401
49. Voir, Ibid., p. 471

وهكـــذا، تعرض مفهوم البايديا التقليدي إلى صدمة/تحول دلالي عميق حرر كينونة الفرد اليوناني من عبودية النظام الارستقراطي المثالي المنغلق على نحت صور مبادئ منطقه الحتمي ومعانيه الطبيعية القبلية؛ وعلى غايته في الوصول إلى أعلى درجات الكمال في الجمال. وبدل أن يقتصر نظام التعليم على تلقين مجموعة من المعلومات والمعارف المكتســبة عن طريق المدرســة، أصبحت تشــير مع نظريات التربية والتعليم الجديدة لفلاســفة الحجاج البلاغي إلى نظام تربوي مدني يهدف إلى إعادة تشــكيل الفرد لغوياً/وسياســياً/وثقافياً. ونتيجة لذلك "اختفت تقنية أفلاطون في التقليد حالما أصبحت التشريعات القانونية هي مصدر إنتاج المعنى. أما داخل النظام التعليمي الذي وضعه بروتاجوراس فقد تراجع العمل بتلك التقنية إلى حد بعيد" [50]

يكمــن الطابع الراديكالي لنظام البايديا السفســطائي في التربية والتعليم، في إدراج السفســطائيون لعلوم البلاغة والحجاج والجدل وقواعد النحو في المدارس بوصفها علوماً منهجية في مؤسســات التربية والتعليم، وقاعدة أساســية في التعليم الثقافي من أجل تحرير اليوناني من ســيطرة النظام الارســتقراطي في التعليم وتأسيســهم لتعليم مدني يقع خارج محددات العرق والــدم والهوية والقومية.[51] إنه النظام الذي يعتمد منهج الحجاج البلاغي في التعليم. والذي دشنوا معه لمناهج العلوم الإنسانية أيضاً حسب تعبير موريس دوغونديلاك في ورقته المكرسة عن البايديا القديمة.[52]

-الإعاقة اللسانية والفاراكون السفسطائي الجديد

وفي مواجهة الإعاقة اللســانية الأفلاطونية الناتجة عن ســلطة مبادئ الحقيقة؛ الفكرة؛ الابســتيم ؛ الجدل البرهاني، جاءت علوم السفسطائيين المذكورة أعلاه، لتقدم (الفاراكون) علاج بلاغة اللغة اليونانية المتضخمة بمرض الكينونة المتعالية عن تحولات الواقع الأثيني آنذاك. فســعت إلى فــك الالتحام الوثيق بين انطولوجيا الكينونة وبين الخطاب؛ بين المعنى والمرجع الدلالي المطلق، أي إلى إعادة سؤال مفهوم أحكام القيمة وبنيتها الأيديولوجية. وســؤال الكينونة هو ســؤال لغوي وسياســي وأيديولوجي في المقام الأول، حيث"وراء الفكرة الكلاسيكية للغة، هناك ثمة فكرة سياسية. أن كينونة اللغة أي فكرة كمالها بل واسمها كذلك، لهو مرتبط بتراكم ســلطوي. مثلما هو الحال في اللغة اللاتينية الكلاسيكية المعبرة عن السلطة اللاتينية أو الرومانية؛ وكذلك مع اللغة الفرنسية الكلاسيكية المعبرة عن التحزُّب للنزعة الملكية. لذلك -يقول بارت- أن علينا أن نعترف أن نظامنا التعليمي الفرنسي هو نظام يعزز اللغة البطريركية المتوارثة" [53]

وفيما أكد أفلاطون على وجوب أبعاد النصوص الملتبســة المعنى وتجنب الآراء المختلفة والمتعددة، تأسيساً على مبدأ أن النصوص صامتة أما التعليقات والشــروحات فمجرد ثرثرة لا جدوى منها.[54] اشــتغل السفسطائيون على دراسة نصوص الأدب من الشعر والفلسفة والتاريخ والقصص والحكايات والأسطورة وتحليلها نحوياً بوصفها معادلة لدراســة تقنيات صناعة معاني اللغة في الأخلاق والسياســة كما أوضح دوغونديلاك، حيث وجدوا "أن الأدب، إلى جانب النحو والبلاغة والشــعر، تحتفظ جميعاً بمكانة بارزة ومهمة للغاية، لا سيما في حقول النبلاء الخاصة بعلم معايير الأخلاق والميتافيزيقا. وإنها تحت يافطة كونها (مجرد نصوص أدبية)، نجدها تفرض سلطة معينة، بل وتســاهم في صناعتها أيضاً. وذلك بما تحمله وتمرره من خبرات/معان لغوية معينة، لذلك، ينبغي علينا أن نســعى في المقام الأول إلى فهم معاني تلك النصوص".[55] وإلا فإنها ســتتحول إلى كليشيهات تحمل نزعة إرهابية متداخلة في النصوص الأدبية كما وصفها بيرلمان في مصنفه في الحجاج،

50. Werner Jaeger, op. cit., p. 359.
51. Voir, Ibid., p. 363, p. 364-365, p. 369.
52. Voir, Maurice de Gandillac: L’Ancienne Paideia, dans le livre « L’enseignement de la Littérature », Librairie Plon, 1971, p. 25.
53. Roland Barthes: Réflexions Sur Un Manuel, dans le livre « L’enseignement de la Littérature », pp. 174-175.
54. Voir, Henri Joly, op. cit., p. 119, p. 115.
55. Maurice de Gandillac, op. cit., p. 26.

لتشكل فيما بعد قاعدة لمجمل ما نستعمله يومياً من افتراضات مسبقة[56]. أي أنها ستتحول في ذاتها إلى" بنية ذهنية تشتغل وفق حسابات/منافع/مشاريع أيديولوجية "[57].
وبذلك ستبقى -كما يرى بارت - الكينونة بمعزل عن التفكيك والنقد، وستزعم كل لغة خاصة بجماعة بشرية معينة أنها حاملة لمجمل المفاهيم والمبادئ المطلقة والأساسية في تفسير ووصف الأشياء، "فكل فئة نخبوية أو طبقة اجتماعية تعرف جيداً كيف تقوم باستغلال الممارسات اللغوية، وقبل كل شيء استغلال الممارسات الخطابية من أجل تعزيز سلطتها وهيمنتها"[58]. وعند ذلك ستدعي أنها لغة متكاملة وأعلى من غيرها لكونها حاملة لحقائق ثابتة مكتفية بمعانيها.
ليست أغلب الصراعات الراهنة هي نتيجة لتلك الإعتقادات بأفضلية لغة على لغة أخرى في الوصول إلى الحقيقة المطلقة." فنحن مأخوذون جميعا بطابع الحقيقة/أو الحق الذي يميز لغاتنا أي في تعبيرها عن مناطقيتها، ومنجرّون إلى ذلك التناحر الهائل الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى تصفية جيراننا. لأن كل كلام/أو خطاب (وكل خيال fiction) أصبح يقاتل من أجل الهيمنة. وإذا انتصر على خصمه بفضل سلطته الأعلى فأنها لن تتوقف عند حدود ذلك، بل ستحاول الامتداد إلى كل جزء معتاد ويومي من الحياة الاجتماعية، أي ستتحول إلى مجموعة من الاعتقادات و الآراء العامة المقبولة والمتداولة والمتحكمة في عملية التواصل اليومي برمتها" [59].
وهذا يعني تحديداً، أنه ينبغي على الأستاذ والمعلم أيضاً ومعهم المؤسسة التعليمية والجامعية التحرر من الطريقة التلقينية والإملائية والنظر إلى النص "ليس بوصفه موضوعاً للتقديس.. وإنما وبشكل أساسي بوصفه فضاء من اللغة يسمح بمرور أشكال لانهائية من الاستطراد والتحول الممكن في قراءة النص ليمكن له التألق والإشعاع بعدد جديد ومختلف من الشيفرات والرموز المعرفية المتضمن عليها والتي ما يزال ينبض بها...وهذا ما يستدعي أهمية القراءة التعددية لمعنى النص"[60]. من هنا،"يمكننا أن نفهم ذلك القانون القائل أن كل تحول اجتماعي يتلازم معه تحول بلاغي بالقدر نفسه، وأن كل تحول اجتماعي هو في واقع الأمر قفزة نوعية في البلاغة" [61].
بالطبع، إن مثل هذا التحول البلاغي لا يمكن له التحقق دون تقنيات فلسفة الحجاج البلاغي الذي يؤسس لمنظومات قيمية مختلفة وجديدة، تسعى إلى إعادة قراءة وتفكيك "تلك القوالب النمطية والافتراضات المسبقة التي أصبحت هي القناة الراهنة حيث تنفذ عبرها مجمل الحقائق؛ وهي كذلك الملمح الملموس الذي تتحول بواسطته زخرفة بلاغية مبتكرة إلى ذلك الشكل الأيقوني المطابق للشرع والعرف القسري الذي يتسم به الدالّ." لذلك سيكون من الجيد أن نتخيل وجود علم لساني لن يقتصر على دراسة الكلمات وأصولها ولا حتى على كيفية تعميمها ونشرها من خلال المعاجم والقواميس. وإنما يتجه في البحث نحو مستويات التقدم الحاصلة في عملية تثبيت الاستعارات وكيفية استبدالها بالحقائق/المبادئ، ودرجات السُمك والكثافة التي أصابت تلك الاستعمالات البلاغية على امتداد الخطاب التاريخي. ذلك العلم سيكون، دون شك، أداة هامة في إحداث تحول وقلب خطير في الطبيعة البلاغية واللغوية لمفهوم الحقيقة، أكثر بكثير مما سيكشفه عن الأصل التاريخي لذلك المفهوم" [62].
إن فلسفة البلاغة السفسطائية عملت على كشف الطبقات الإسمنتية القارة في الأبنية اللغوية والنحوية والمنطقية لمجمل أدبيات الفلسفة والتاريخ والميثولوجيا والسوسيولوجيا وغيرها من العلوم المتغلغلة بقوة في متخيلنا اللغوي وتعيد إنتاج سلسلة الافتراضات المسبقة/الأحكام المطلقة، وتسعى في مجملها إلى سجن الكينونة وعقد اللسان وكبح الخيال الإنساني تحت مزاعم مبادئ المنطق ومقولاته الهيراركية وتصنيفاته التراتبية. بل وفضحت في الوقت نفسه سلطة اللغة"المابعد-مؤسساتية المتجاوزة في تأثيرها وقوتها جميع

56. Voir, Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca: Traité de l’argumentation…La nouvelle rhétorique, tome 2, P.U.F., Paris, 1958, p.222.
57. Roland Barthes: Réflexions Sur Un Manuel, dans le livre « L’enseignement de la Littérature », p.172.
58. Roland Barthes: Le Plaisir du Texte, p. 40.
59. Roland Barthes: Réflexions Sur Un Manuel, dans le livre « L’enseignement de la Littérature », p.172.
60. Ibid., p. 177.
61. Julia Kristeva : Le Langage cet inconnu … Une initiation à la linguistique, p. 279.
62. Roland Barthes : Le Plaisir du Texte, p. 59.

المؤسسات الإنسانية الأخرى، أنها لعبة اللغة وصنع وتشريع المعنى"[63]. ألا يدعونا ذلك إلى النظر إلى خطابات الفلسفة والبلاغة بوصفها نصوص فلسفية وبلاغية تحتاج إلى دراسة وبحث مشترك بين المختصين فيهما، إضافة إلى العلوم الإنسانية الأخرى في مؤسساتنا الأكاديمية؟ ألم يؤكد بارت ومنذ فترة طويلة، على ضرورة :"قراءة البلاغة داخل اللعبة البنيوية لما يجاورها (نحوياً ومنطقياً وشعرياً وفلسفياً) حيث لا يمكن أن يكون للواحد منها معنىً تاريخياً دون الآخر"[64].

بين السفسطائية والفيزياء الحديثة:

لو تأملنا الفيزياء الكلاسيكية لوجدنا أنها تقول بمبدأ الحتمية، بمعنى أنه لو حدث حدث معين (أ) فلا بد حسب قوانين الفيزياء الكلاسيكية أن يعقبه الحدث (ب).
ولكن فيزياء ميكانيكا الكم الحديثة اكتشفت أن الأمر ليس بهذه البساطة، ولكن النسق الحقيقي الذي تسير به الأحداث هو كالتالي: لو حدث الحدث (أ) فإنه سيعقبه إما الحدث (ب) أو الحدث (ج) أو .... وهكذا.
ولكن لكل حدث تابع احتمالية معينة في الحدوث بحيث لو كررنا الحدث (أ) عدد كبير جدًا من المرات تحت نفس الظروف لوجدنا كل الأحداث المحتملة حدثت ولكن بنسبة احتماليتها التي تحددها قوانين ميكانيكا الكم.
ومعنى هذا أنه طبقًا لميكانيكا الكم فإنه من المستحيل بمكان أن تجزم بوقوع حدث معين في لحظة محددة ومكان محدد، ولكن كل ما تستطيع تحديده هو تحديد احتمالية حدوث هذا الحدث من غيره.
وقد يسأل سائل لماذا لا يظهر هذا الأمر في حركة الكواكب والنجوم، فإنه يبدو للباحث أن مساراتها في الفضاء والزمن قابل للتحديد بدقة عالية، وأقول هذا صحيح، فكلما زاد عدد الأجسام الأولية في المجتمع الذي ندرسه كلما سهل توقع تصرف المجموعة ككل، وليس تصرف أفرادها.
فإنك عندما تلقي بعملة واحدة إلى الأعلى، وتتلقاها مرة أخري فإنه يصعب جدًا تحديد على أي الوجهين ستقع، ولكن من السهل جدًا أن تجزم أننا لو رمينا إلى الأعلى بليون عملة فإنه سيسقط نصفهم على وجه والنصف الآخر على الوجه الآخر، وهذا بالضبط ما يحدث مع الكواكب، وهذا من رحمة ربنا بنا أن مكننا من توقع تصرفات الكون الكبير المهمة لحياتنا اليومية.
إذًا التحديدية المطلقة ما هي إلا خدعة كبرى وُهِمَ بها العلماء لزمن كبير، فقانون السببية تحول من صيغته التحديدية إلى صيغة أخرى احتمالية، ولكنه لم يسقط بعكس كثير من الآراء غير المحققة.
وقد يقول قائل قد يكون هناك عوامل لا ندركها بأجهزتنا الحالية هي التي تحدد الاختيار (ب) أو الاختيار (ج)، ونقول بالطبع كلامك صحيح، فهناك شيء ما يتحكم في اختيارات الأحداث، ولكن هذا الشيء لا يتحكم به بشكل عشوائي، بدليل أن احتمالية حدوث الأحداث تظل ثابتة.
إذًا الأمر محير، ويبدو أن من يختار الأحداث يختارها بشكل لا يخل باحتمال حدوث كل حدث، أي يختارها بناءً على قانون، ويبدو أننا دائمًا نعلم عدد معادلات أقل من عدد المجاهيل، (بالرغم من تساويهما في الواقع، ولكن توجد مجاهيل مختفية لا نراها بحواسنا أو بآلاتنا!)، وبالتالي يوجد دائمًا بالنسبة لنا أكثر من حل لكل مجهول، بينما في الحقيقة يوجد حل واحد لكل مجهول، وهذه المجاهيل المخفاة يتم وضع قيمها من خارج المكان رباعي الأبعاد الذي نراه، إنه أمرٌ محير حقًا، ولكنه في نفس الوقت يثبت طلاقة قدرة الخالق على وضع هذه المجاهيل المختفية بالقيم التي يشاء مع استحالة علمنا لها مسبقًا قبل قياسها في المعمل، وأيضًا في نفس الوقت يبدو أن الله عز وجل أعطى لأرواحنا بعض صلاحيات اختيار بعض المجاهيل المختفية الخاصة بأجسامنا بل بالكون.
فبالرغم أن جسمي يعتبر نظام فيزيائي معقد يحتوى على عدد هائل من الأجسام الأولية، إلا أنه لا يمكن لأحد ما من البشر توقع ما استطيع فعله في اللحظة القادمة، (إلا بشكل احتمالي من خلال دراسته لعدد كبير من تصرفاتي)، وذلك لأن حل معادلات الذرات التي أتكون منها تعطي عدد كبير جدًا من الحلول، والتي أستطيع أنا دوناً عن غيري من الناس أن أختار أي حل سأتبعه، لأن الله مكنني من اختيار قيم بعض المجاهيل الرياضية المختفية باستخدام إرادتي الحرة، هل سأرتكب معصية أم سأطيع ربي في اللحظة القادمة؟! كلا الاحتمالين في يدي.

63. Barbara Cassin, op. cit., p. 16-17.
64. Roland Barthes: L'ancienne Rhétorique (Aide-mémoire), Communications, Recherches Rhétoriques, Editions du Seuil, N. 1, Vol. 16, 1970, p. 194.

وعليه فلو نظرنا إلى السفسطة من هذا الباب لوجدنا جملة من الحقائق التي انطلقت منها هذه المدرسة ورسختها ضمن توجهاتها الحجاجية فبالرغم من أن الطبيعة احتمالية إلا أن تصرفات الأجسام المادية (غير الحية) التي نتعامل معها بشكل يومي يمكن تحديدها بدقة أعلى من تلك الأجسام الحية.
وإننا كأحياء نعتبر حالة خاصة يجتمع فينا العالم الميكروسكوبي بطبيعته الاحتمالية، والعالم الماكروسكوبي؛ حيث أننا نرى بعضنا بعضًا بدقة، بل ونخضع لقوانين الحركة الكلاسيكية، وذلك عندما تؤثر علينا قوى خارجية، ولكن هذا يحدث على مستوى الجسم ككل، وليس على مستوى تفاصيل أجسامنا التي نتحكم فيها بإرادتنا الحرة، أما صفاتنا الميكروسكوبية فتنجلي في أن أجسامنا هي نظم تحتوي على عدد هائل من الجسيمات الأولية، وفي نفس الوقت لا يمكن توقع تصرفاتها على سبيل الحتم بعكس باقي الأجسام الماكرسكوبية الأخرى، التي اعتدناها مثل الكواكب أو الآلات المعقدة مثلًا، وحتى لو اعتبرنا أجسامنا آلة معقدة جدًا إلا أن هذه الآلة تدار بواسطة المخ الذي تنطلق إشاراته بشكل لا يمكن توقعه من أي انسان إلا الإنسان الذي يمتلك هذا المخ، ويبدو لي أن المخ البشري تتجلى فيه ميكانيكا الكم ومتغيراتها الخفية أكثر من أي شيء آخر في العالم الماكروسكوبي.
ومن هنا نرى أن التعبيرات اللغوية بناءاً على ما سبق إحتمالية طبقاً لإحتماليات التصرفات والتعبيرات الجسمية بل يمكن الإدعاء أن البعد النفسي المنعكس عنه الإرادة والتصرفات البشرية أكثر تعقيداً وأكثر احتمالات من الجسم المادي، وما كان ذو تكثر في الاحتمالات يستحيل ضبط التعبير عنه لغوياً بشكل منضبط كذلك. فكان فن التعبير اللغوي في المدرسة السفوسطائية.

ولو نظرنا بتدقيق إلى النظريات الألسنية اليوم لرأيناها متأثرة بالتصور اللغوي السفوسطائي

ويأتي ضمن هذا السياق. ضرورة التمييز بين التواصل والتحاور؛ التحاور بما هو فعل قاصد يستند في انبثاقه وارتقائه إلى قاعدة من الوعي النظري والاقتناع العملي اللذين يسندانه ويوجهانه. كما أن التحاور ممانعة أخلاقية لنوازع الأنانية والاستعلاء المتأصلة في طبائع الناس؛ لذلك أصبح سؤال الحوار حاضرا بشدة في كثير من الحقول المعرفية المختلفة كالفلسفة واللغة والأخلاق والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع. وأضحى مبحث الحوار حديث العلماء وأهل الاختصاص من المناطقة وعلماء اللسان والتواصل والباحثين النفسيين والاجتماعيين، فلا تخلو جامعة من جامعات الغرب أو معهد من المعاهد الأكاديمية من شعب خاصة بالحوار والخطابة والحجاج والتواصل.

أثر المبادئ السفوسطائية على الألسنية الغربية الحديثة:

لقد عرف القرن الماضي ثورة علمية كبيرة مست مجال اللغة بشكل خاص؛ إذ اكتسحت اللغويات مختلف الحقول المعرفية، حتى غدا هذا القرن قرن اللسانيات بامتياز.[65] متجاوزة فكرة الإنغلاق والجمود اللغوي مستنيرة بأهم الأفكار التي إنطلقت منها المدرسة السفوسطائية.

---

65. لقد اتجه الدرس الساني الحديث على يد رواده فيردناند دي سوسير، و نيكولاي تروبيتسكوي، و رومان ياكوبسون، و أندري مارتيني، و إميل بنفنيست، و فيكو برونداال و جون فيرث و مايكل هاليداي...نحو بناء مدارس متنوعة، قدمت قراءة جديدة للدرس اللغوي، و أسهمت إلى حد كبير في إبراز الدراسات الأسلوبي، و ربط العلاقة بين العوامل النفسية و العوامل اللسانية، و دراسة الانحرافات اللغوية، و تحديد الاتجاه الفونولوجي، و رصد الوظائف اللغوية و كذا تحليل النصوص، و تحليل الدلالة اللغوية...
و في مقابل ما أسفر عنه البحث اللساني في أوروبا، كان البحث جارياً في أمريكا مع أبرز رواده: فرانس بوهاس، و إدوارد سابير، و ليونالد بلومفيلد، و زليغ هاريس، و نعوم تشومسكي. حيث صار البحث في اتجاه متطور مر من البنيوية إلى التوزيعية ثم التوليدية.

تأتـــي النظرية التوليدية التحويلية متوجةً لهذه العملية النقدية فقد قام تشومســـكي منقلباً على اللغويات البنيوية ومحاولاً تجاوزها، وذلك بإقامته لنظريته التوليدية التحويلية والتي جاءت تتماثل ومشـــروع بياجيه في تأسيس بنيوية تكوينية.[66]

ومع اتفاق اللســـانيون على أن الملاحظة شرط أساســـي في البحث اللســـاني، واعتبارها المنطلق المبدئي لاستكشاف الظاهرة اللغوية، إلا أنهم يختلفون في موضوع الملاحظة، فالسلوكيون مثلاً يرون أن الانتباه ينبغي أن يتركز على العناصر اللغويـــة القابلة للملاحظة، في حين يرى التوليديون بزعامة تشومســـكي أن المعرفة اللغوية للمتحدث السليقي هي الموضوع الحقيقي للملاحظة، وهكذا فإن العناية ينبغي أن تنصب على أنماط الجمل ومناويلها ثم عزو كل قولة فعلية إلى ما يناســـبها من تلك الأنماط، وهذه مهمة تتم عادة على مستوى الملاحظة، وعلى الرغم من ذلك فقد أولى تشومســـكي في هذا المســـتوى عناية أقـــل، لأن الحقائق متصلة بالموضوع (التعبيرات، الجمل الممكنة في لغة ما، وخصائصها البنيوية) يحصل عليها من حدس اللساني وليس من الملاحظة المباشـــرة، كمـــا أن المعرفة اللغوية للمتكلم الســـليقي (وليـــس المادة المدونة) هي موضوع اللسانيات.[67]

أعتاد الســـلوكيون والبنيويون إجمالاً على الاقتصار على الوصف في دراسة الظاهرة اللغوية دون الخوض في تســـويغها أو تأويلها أو تفســـيرها، أما التوليديون الذين كان لهم عناية خاصة بفكـــرة العموميات فلم يكتفوا بالملاحظة أو الوصف بل رأو أنه من الضروري إذا ما رمنا فكرة الوصول إلى صوغ قواعد عالمية تنطبق على جميع اللغات أن نغوص في المبادئ والأسس المفسرة للظواهر الخارجية.[68]

وتأتي كذلك المدرســـة الهيرمينوطيقية لترســـم أبعاداً أخرى في تقعيد مفهومها اللغوي على أُسس الحجاج السفوسطائي فهاهو يورغن هابرماس يؤسس لنظريته التواصلية،[69] ويرى أن فحص اللغة والكلام لن يقتصر فقط على دراســـة الجمل من الناحيـــة الصوتية والتركيبية أو الدلالية، بل يجب أن ننتقل إلى مســـتوى جديد يُعنى بتداوليـــة الأفعال والخطاب ككل، أي الانتقال من دراســـة الكفايـــة اللغوية إلى الكفايـــة التواصلية، فإذا كان تشومســـكي اهتم بالفصل بين الكفاءة والأداء اللغوي، فإن هابرماس طـــور مفهوم الكفاية اللغوية إلى مفهوم الكفاية التواصلية،[70] وإذا كان هدف تشومسكي هو تحديد المعرفة اللغوية للمتكلم المثالي، فإن هابرماس اهتم بالتواصـــل ومصطلح المتكلم المثالي، لكن القادر على إنجاز لغوي ســـليم، أي بمعناه الاجرائي التواصلي، أي بين الذات المتكلمة والآخر السامع أي بوجود طرفين لا طرف واحد كما يقول تشومسكي.

وما تجدر الإشارة إليه أن هابرماس في نظريته الموسومة بالفعل التواصلي، يفترض اللغة بوصفها الوسط الذي يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم ومن خلاله يســـتطيع المشـــاركون التعامل مع مزاعم الصدق التي يمكن الاتفاق عليها أو الاختلاف حولها.[71] وهو عين النظرة السفوسطائية للغة.[72]

▪ نتائج بحثية:

- **إن هؤلاء الفلاســـفة السفوسطائيين قد ظلمهم التاريخ. ولم يردّ اعتبارهم إلّا بدءاً من القرن التاسع عشر الذي رأى فيهم فلاسفة جادين، ومأساويين أحياناً، وتنويريين على غرار فلاسفة عصر الأنوار في أوروبا. وتصدّى هؤلاء الفلاسفة لمشاكل عديدة تمس الاهتمامات اليومية التي عاشها الناس في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، ومازالوا يعيشونها في أيامنا. وبسبب أفلاطون وأرســـطو اســـتبعدوا عن الفلســـفة الغربية التي رأت في ســـقراط نقيضاً لبروتاغوراس وفي الفيلسوف نقيضاً للسفسطائي. لذا ضاعت معظم كتبهم، ولم يبق منها إلا النزر اليسير.**

70. مصدق حس، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، ط1، 2005،ص127
71. أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د(ط.ت).
72. أنظر: المعاني والعواودة: الهيرمينوطيقا الغربية ، عالم الكتب الحديث ، الأردن -إربد 2018.

- لقد نظرت الثورة الألسنية الحديثة التي استهلها فردينان دي سوسور في آخر القرن التاسع عشر، نظرت إلى هؤلاءِ الفلاسفة كأساتذة في فن القول والخطاب والبلاغة. ومن بين العبارات الخالدة التي استهلّ بها بروتاغوراس ما بقي لنا من كتابه (الحقيقة، أو الخطابات المقوّضة)، العبارة التالية: " الإنسان هو القسطاس في الأشياء جميعها: في تلك الموجودة، فوُجدتْ، وفي تلك التي لمٍ توجد، فلم توجد".
- هل فعلا عبارة " الإنسان هو مقياس كل شيء " كانت كما فهمها الكثيرون مدعاة للقول بالشك المطلق، فلا حقيقة ثابتة مطلقة ولا خير مطلق، وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة، لقد بينا زيف هذا الفهم، فلا وجود للشك المطلق عند السفوسطائين، بل إن هذه العبارة هي أن اللغة هي تعبير الإنسان عن وجوده فكانت بالتالي لغة ديناميكية حركية وليست جامدة مغلقة كما أرادها دعاة المنطق الصوري.
- إن اللغة ليست وسيلة عندهم بل هي غاية في ذاتها ، لأن غاية الوجود التعبير عن ذاته والتعبير لغوي بامتياز عندهم.
- اللغة الجامدة المنطقية تُفقد الوجود رونقه وجمالياته وأما اللغة المتحركة المتفاعلة مع الوجود والمعبرة عنه هي اللغة الجمالية والمتألقة باستمرار.
- الوجود الإنساني عندهم وجود تواصلي تداولي تأويلي وبالتالي تحديث التعبير عنه باستمرار وظيفة اللغة السفوسطائية.
- وما الشك إلا محفِّز مستمر للتفاعل الوجودي الدائم، وبه يزول الركون اللغوي المُأدي إلى الضمور الوجودي وبالتالي الإضمحلال البشري وتبقى اللغة متفاعلة على الدوام لتعطي الإنسان تميّزه وتفوقه الوجودي.
- وأرى كما يقول دلوز إنّ المعنى واللامعنى بينهما علاقة مخصوصة لا يمكنها أن تكون استنساخاً للعلاقة بين الحقيقي و الخاطئ أي أنه لا يمكن إدراكها كمجرد علاقة انتفائية، وهذا ما تحققه اللغة السفوسطائية بوضوح.
- كتب مرلو- بونتي " ما لم يكن أيّ أثر يكتمل بإطلاق فإنّ كل إبداع يغيّر ويبدّل ويضيء ويعمّق ويؤكّد ويثير ويعيد إبداع أو يبدع مقدَّما كل الآثار الأخرى. وإذا لم تكن الإبداعات قنية حاصلة فما ذلك لأنها تمضي وحسب شأن كل الأشياء وإنما لأن لها تقريبا كل حياتها أمامها. وهذا بالضبط يُفسر حركة الشك السفوسطائية وغاياته المتجذرة بالتحولات المستمرة في الوجود البشري.
- وتعبر عبارة نيتشة لتعبر عن البعد المعرفي للسفوسطائية اللغوية بقوله " ليس هُناك حقائق وإنما فقط تأويلات" .

The language of argumentation in the Sophist school and its relationship to the spaces of meaning.

Abstract:

The problem of Sophistic discourse and its rhetoric in contemporary philosophical discourse is considered one of the most complex philosophical problems. It is surrounded by ambiguity and confusion at the following levels: epistemological theory; methodological (systematic); and linguistic (pragmatic). This has negatively impacted most studies and writings in the field of philosophical discourse, to the point where radicalism and stagnation have prevailed when discussing the history of Sophistic philosophy. Perhaps one of the most important reasons for this is the "politics of reactive drawing" from familiar and outdated sources of information,

which represent the prevailing criteria and standards for most common academic errors in the study and analysis of the structure, concepts, and methodology of this philosophical linguistic school. Among the most common philosophical errors that can be identified and observed to recur in a systematic and rigorous manner is the "necessity of ideological coherence" of this philosophy with everything related to the logic of wordplay, rhetorical deception, and mental seduction. This is because it is a philosophy that aims to ensnare and mislead its opponent, relying on the logic of relative everyday language and persuasive rhetorical argumentation. In doing so, it seeks to create a chaotic mental state in the recipient/addressee, thereby creating a significant gap between them and the essence of absolute and complete truths.

This study aims to clarify the linguistic dimensions of the Sophist school, to address the prevalent notion of it, and to answer several questions that have had a profound impact on linguistic schools and trends in our present time.

Keywords :
Greek philosophy, argumentative language, philosophy of language, linguistic logic, the Sophist school, philosophical problems.

المراجع العربية

1- بـوس، جليبـر (1994) : مدخـل إلـى الفلسـفة، ترجمـة د. رجـب بو دبـوس الدار الجماهيرية. مصراتة، ليبيا.
2- بيتر كونزمان، فرانز بيتر بوركارد، فرانز فيدمان(1991): أطلس الفلسفة ، ترجمة جورج كتورة ، ط1 ، فورزبورغ ، المكتبة الشرقية ، لبنان.
3- جلال الدين سـعيد،(1994): معجم المصطلحات والشـواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس.
4- حميـدة، مصطفـى (1997): نظـام الارتباط فـي تركيـب الجملة العربية، الشـركة المصرية العالمية للنشر لونجمان القاهرة.
5- ديـكارت، رينيـه،(1970): مقالـة الطريقة، ترجمـة وتعليق جميل صليبـا، المكتبة الشرقية، ط2، بيروت.
6- ديورانت ، ول ،(1988): قصة الفلسـفة ، ترجمة فتح الله محمد المشعشـع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط6.
7- ريشنباخ ، هانز ،(1979): نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكريا ، ط2 ، بيروت.
8- زكي نجيب محمود،(1935): قصة الفلسفة اليونانيّة، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2.
9- غالب ، مصطفى،(1983): في سبيل موسوعة فلسفية ، دار مكتبة الهلال ، بيروت.
10- كرم ، يوسف،(1979) : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ط6 ، القاهرة.
11- كلود يونان،(بلا تاريخ): التضليل الكلامي وآليات السـيطرة على الرأي العام-الحركة السفسطائية نموذجا- بحث في فلسـفة التضليل الكلامي الدعائي الإعلامي السياسي، دار النهضة العربية، منتدى سور الأزبكية.
12- مجموعة مؤلفين ،(2002): الفلسـفة والحضارات، المركز التربوي للبحوث والإنماء، ط2، بيروت.
13- اليازجي ، حليم ،(1985) الإيديولوجيا الإصلاحية ، المجلد 2، معهد الإنماء العربي ، ط 1، بيروت.

مقالات:

1- أسيداه، محمد (2005): "السوفسطائية وسلطان القول: نحو أصول لسانيات سوء النية"مجلة عالم الفكر. العدد4، مج 33، 2005م.
2- الجوهرة بنت مقعد العتيبـي(2018): "اللغة والتلاعب بالوعي"، مجلة أوج العدد 4- 1439/2018
3- عبد الله إبراهيم، (2016):"عودة إلى غُشَـماء السـرد"، صحيفـة الرياض، الأول من أكتوبر 2016.

المراجع الأجنبية

1- Alexis Philonenko: Leçons Platoniciennes, Les belles' lettres, Paris,1997.
2- Anne Merker: Une Morale Pour Les Mortels... L'éthique de Platon et d'Aristote, Les belles lettres, Paris, 2011.
3- Barbara Cassin: L'Effet Sophistique, Éditions Gallimard, 1995.
4- Blackwell, Christopher. Demos: Classical Athenian Democracy.February 2003.
5- Guthrie, W. K. C. Vol. 3 of History of Greek Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
6- Jacques Derrida: La dissémination, Éditions du Seuil, Paris, 1972.
7- Jarratt, Susan C. Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1991.
8- Kerferd, G.B., The Sophistic Movement, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1981 (ISBN 0-521-28357-4).
9- Roland Barthes: L'ancienne Rhétorique (Aide-mémoire), Communications, Recherches Rhétoriques, Editions du Seuil, N. 1, Vol. 16, 1970.
10- Roland Barthes: Le Plaisir du Texte, Editions du Seuil, 1973.
11- Rosen, Stanley, Plato's 'Sophist', The Drama of Original and Image, Yale University Press, New Haven, CT, 1983.
12- Sprague, Rosamond Kent, The Older Sophists, Hackett Publishing Company (ISBN 0-87220-556-8).
13- The Stoa: a Consortium for Scholarly Publication in the Humanities. 25 April 2007.
14- Verschueren, Jef, Understanding Pragmatics, New York, Oxford University Press Ink. (1999)
15- Voir, Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca: Traité de l'argumentation...La nouvelle rhétorique, tome 2, P.U.F., Paris, 1958.
16- Voir, Chaïm Perelman: Rhétorique et Philosophie, dans son livre Le Champ de L'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.
17- Voir, Henri Fleisch: Traité de Philosophie Arabe, Préliminaires ; Phonétique et Morphologie Nominale, Vol. 1, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1961.
18- Voir, Henri Joly: Platon entre le Maître D'école et le Fabriquant de Mots ... Remarques sur les ''Grammata '' dans le livre « du Langage et Grammaire dans L'Antiquité », Editions OUSIA et Groupe de Recherches Langage et Philosophie de l'Université des Sciences Sociales de Grenoble, Bruxelles, 1986.
19- Voir, J. P. Vernant: Les Origines de la pensée grecque, Paris, CNRS, collection « Mythes et religions, 1962.

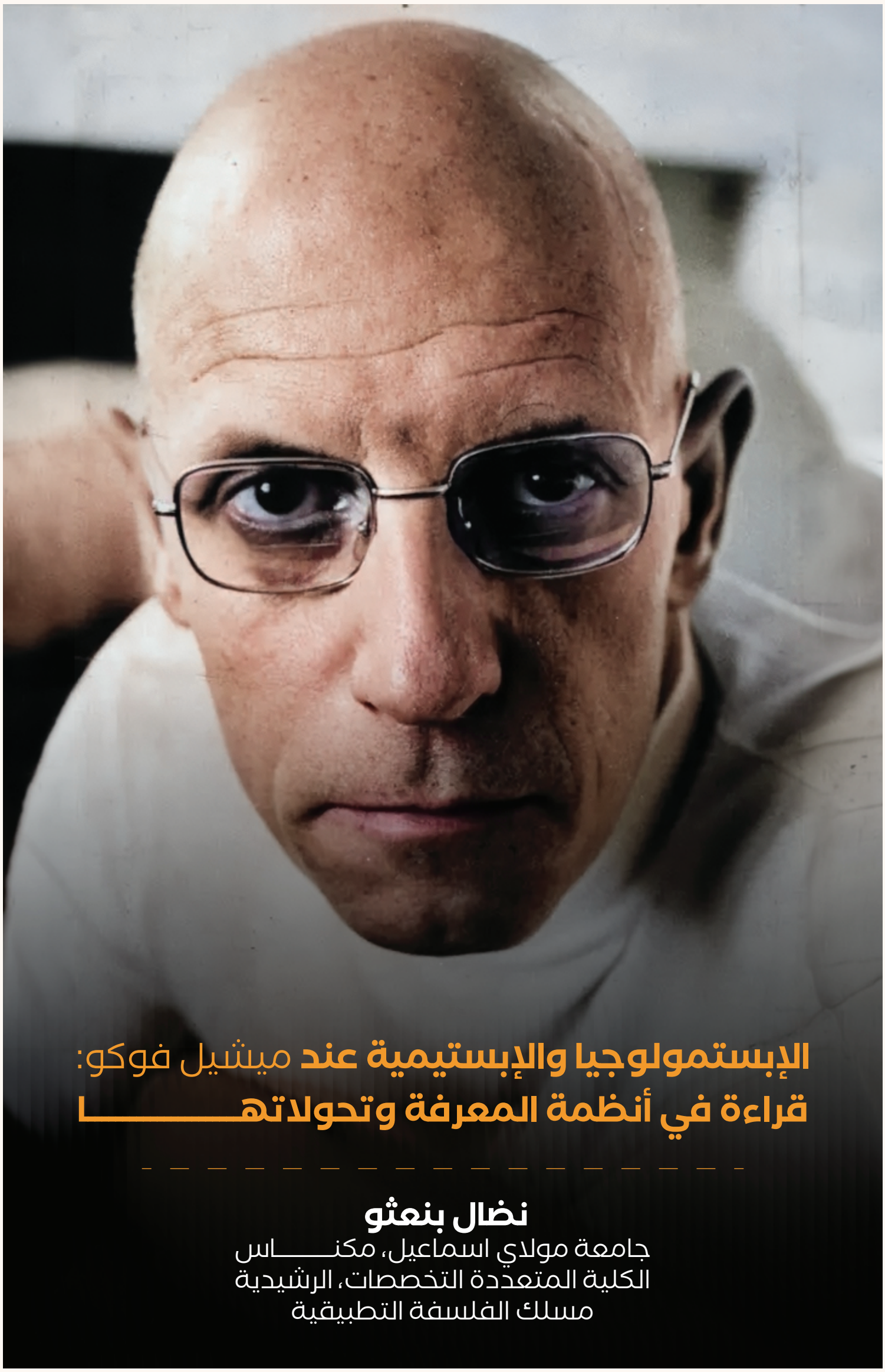
20- Voir, Julia Kristeva: Le Langage cet inconnu … Une initiation à la linguistique, Éditions du Seuil, Paris, 1981.
21- Voir, Martin Heidegger: La doctrine de Platon sur la vérité, dans son livre « Questions II », Éditions Gallimard, 1968.
22- Voir, Maurice de Gandillac: L'Ancienne Paideia, dans le livre « L'enseignement de la Littérature, Librairie Plon, 1971.
23- Voir, Roland Barthes: Réflexions Sur Un Manuel, dans le livre « L'enseignement de la Littérature, Librairie Plon, 1971.
24- Werner Jaeger: Paideia… La Formation de L'Homme Grec, Noblesse et areté.
25- Werner Jaeger: Paideia… La Formation de L'Homme Grec, tome 1 – La Grèce Archaïque- Le Génie D'Athènes, Tr. Fr. André Et Simonne Devyver, Éditions Gallimard, 1964.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05



الإبستمولوجيا والإبستيمية عند ميشيل فوكو: قراءة في أنظمة المعرفة وتحولاتها

نضال بنعثو
جامعة مولاي اسماعيل، مكناس
الكلية المتعددة التخصصات، الرشيدية
مسلك الفلسفة التطبيقية

ملخص:

يعيد ميشيل فوكو التفكير في شروط تشكل المعرفة من خلال مشروعه الأركيولوجي، الذي يفكك الخطابات لا بوصفها تطورا عقلانيا خطيا، بل كخطابات مشروطة تاريخيا داخل بنيات معرفية (إبستيميات) تتحكم فيما يمكن قوله والتفكير فيه. وترتكز هذه المقاربة الأركيولوجية على مفهوم القطيعة بوصفها تحولا فجائيا في شروط إنتاج المعنى، منتقلة من سؤال الحقيقة بمعناه التقليدي إلى تحليل شروط تشكل الخطاب التي تجعل بعض المعارف ممكنة وأخرى مستبعدة. هكذا، تدرك الحقيقة لا كجوهر ثابت أو معطى مفارق، بل كنتاج لتشابك الممارسات الخطابية وعلاقات السلطة، التي تسهم في تشكيل الذوات وضبط شروط التفكير الممكن في لحظة تاريخية معينة.

المفاهيم المحورية:
القطيعة، الإبستيمية، الخطاب، الحقيقة، السلطة، المعرفة، الذات

Abstract:

Michel Foucault rethinks the conditions of knowledge formation through his archaeological project, which deconstructs discourses not as a linear rational progression, but as historically conditioned discourses within epistemic structures (epistemes) that govern what can be said and thought. This archaeological approach focuses on the concept of rupture as a sudden transformation in the conditions of meaning production, shifting from the traditional question of truth to an analysis of the conditions of discourse formation that make certain forms of knowledge possible while excluding others. In this way, truth is understood not as a fixed essence or transcendent ideal, but as the product of the interweaving of discursive practices and power relations that shape subjectivities and regulate the conditions of possible thought in a given historical moment.

Key concepts:
epistemological rupture, discourse, truth, power, knowledge, subject.

تقديم:

تأسست المعرفة عند ميشيل فوكو على إشكالية أساسية هي إشكالية البحث والتنقيب في التاريخ الابستيمولوجي للحقيقة، معتمدا في ذلك على آليات المنهج الأركيولوجي الذي وظفه فوكو في دراسة وتحليل البنية الضمنية للأنظمة المعرفية، مبرزا علاقات الاتصال والانفصال بين كل حقبة تاريخية وأخرى، بناء على فكرة أن لكل حقبة تاريخية نظامها الخاص الذي يميزها ويفصلها عن باقي الحقب الأخرى، هذا النظام المعرفي هو ما يسميه فوكو بالإبستيمي الذي يتحكم في مجال المعرفة والعلم.

تبعا لذلك، يمكن التساؤل حول ما إذا كانت الإبستيمية هي الإبستمولوجيا بالمعنى المتعارف عليه لدى الإبستمولوجيين وفلاسفة العلم، أم أن فوكو أعطى لهذا المفهوم معنى دقيقا ومختلفا؟ وما علاقة الأركيولوجيا بالإبستمولوجيا؟ وإلى أي حد يمكن القول أن الأركيولوجيا ترتبط بشكل أو بآخر بالإبستمولوجيا؟

1-الإبستيمية والإبستمولوجيا:

قبل الإجابة عن هذا الإشكال نرى أن تحديد دلالة كل من مفهومي "الإبستيمية" (épistème) و"الإبستيمولوجيا" (épistémologie) أساسي لفهم العلاقة التي تربط بين المفهومين وأوجه التقاطع والانفصال بينهما، وأن كشف معانيهما سيمكننا من تحديد ما إن كان فوكو يعني بالإبستيمي ذلك الاشتقاق اللفظي لكلمة الإبستمولوجيا، أم أنه قد أعطى معنى مختلفاً ومغايراً لهذا اللفظ.

أولا، نشير إلى أن الإبستمولوجيا هي حقل معرفي ظهر بعد أن استقلت الفلسفة عن العلوم الدقيقة، إذ أصبح مجال اشتغال الفلسفة هو دراسة وتقييم نتائج العلم ومبادئه ومناهجه وتصوراته، حيث أصبحت الإبستمولوجيا تقوم بوظيفة الدراسة النقدية لنتائج العلم، والفيلسوف هو من يدعم هذه الوظيفة النقدية التي تقوم بها الإبستمولوجيا، فلولا النقد الإبستمولوجي لما تطور العلم، وهذا ما أكده هيجل حينما قال أن الفلسفة تظهر في مساء فجر ظهور العلم، فهي دراسة فلسفية للمعرفة، وتهتم بشروط ظهور هذه المعرفة ومصادرها وحدودها.

وبالعودة إلى أصل هذه الكلمة نجد أنها تتكون من لفظين: **"أحدهما إبستيمي** (Épistème) **وهو العلم والآخر لوغوس** (Logos) **وهو النظرية أو الدراسة، فمعنى الإبستمولوجيا إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. فالإبستمولوجيا تختلف إذن عن دراسة طرق العلوم من جهة، وعن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة ثانية؛ لأن الدراسة الأولى قسم من المنطق التطبيقي والثانية قسم من الفلسفة الوضعية أو فلسفة التطور"**{1} .

1 صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، منشورات ذوي القربى، ط 1، 1385 هـ ص 33.

هذا وبعد تطور العلوم الإنسانية وظهور بعض الاتجاهات والمناهج المعرفية الجديدة كاللسانيات والأركيولوجيا والجينالوجيا أصبحت الإبستمولوجيا ترتبط وتوظف داخل هذه المجالات والحقول المعرفية، وهو ما يمكن أن نلاحظه مثلا عند ميشيل فوكو من خلال كتابيه "حفريات المعرفة" و"الكلمات والأشياء" اللذان تظهر من خلالهما المقاربة الابستمولوجية للمعرفة عند فوكو، وهي مقاربة تعتمد الممارسة النقدية للحقيقة استنادا إلى فكرة أساسية هي أن خطاب الحقيقة المؤسِّس للمشروع الثقافي الغربي تتحكم فيه أنظمة معرفية مختلفة ومتعددة الأشكال والآليات، وهي ما يسميها فوكو بالابستيميات؛ وهو المفهوم الذي استوحاه فوكو من دراساته وتحليلاته المعمقة لتاريخ الفكر الغربي، والتي أعقبها طرحه لمجموعة من الإشكالات التي تنصب عن الشروط والدوافع المسبقة التي تكمن وراء ظهور ونشأة المعرفة والعلم، ذلك أن فوكو يؤكد أنه لا يجب الاكتفاء فقط بفحص نتائج العلم، وإنما من الضروري البحث في أعماق تاريخ هذا العلم لكشف تلك الأنظمة الداخلية التي نشأ وتكوَّن في ظلِّها، وهي أنظمة تتداخل فيها المعرفة بالسلطة، وبالتالي فالإبستيمي يسائل المعرفة في جميع جوانبها المختلفة.

وبالرجوع إلى الأصل اليوناني لهذه الكلمة نجد أن لفظة "Epistémè" تدل على العلم، وبعد ارتباطها في القرن التاسع عشر بلفظ لوغوس "Logos" أصبح معناها هو الإبستمولوجيا بالمعنى المتعارف عليه في الدراسات المعاصرة، وفي استخدامها لدى فوكو **"تتخطى دلالة العلم لتستوعب ثمة قوة تجعلها تنشئ جسرا بين المعرفة والسلطة. فهي لا تكتفي بتقديم ذاتها على أنها معرفة ما، بل لديها من الشمولية بحيث تبين لها آثار عبر أنظمة مفاهيم ونصوص كثيرة متنوعة تَنوُّعَ العلم والمعرفة في العصر المدروس"**{1}.

هذا وأن فوكو يعرفها في كتابه **"أركيولوجيا المعرفة"** بأنها **"مجموع العلاقات التي يمكن أن توحد في حقبة معرفية معينة، الممارسات الخطابية التي تنتج أنماطا إبستمولوجية، وعلوما، وربما أنساق صورية. وهي النمط الذي تتموضع من خلاله، داخل كل من هذه التشكيلات الخطابية، عمليات الانتقال نحو الإبستمولوجيا، والعلمية، والصياغة الصورية للمعرفة. [...] الإبستيمية ليست شكلا من أشكال المعرفة، ولا نمطا من أنماط العقلانية الذي، باختراقه للعلوم على اختلافها، يجسد الوحدة العليا للذات، أو للفكر، أو لعصر من العصور. بل هي مجموع العلاقات التي يمكن الكشف عنها، في لحظة تاريخية معينة، بين العلوم، وذلك عندما يتم تحليلها على مستوى الانتظامات الخطابية"**{2} . إذن فالإبستيمي عند فوكو لا يحيل إلى المعرفة بالمعنى الكلاسيكي، بل إلى شرط إمكان المعرفة في حقبة معينة، أي الإطار التاريخي الذي ينظم شروط إنتاج المعرفة ويضبط أنماطها الممكنة في لحظة زمنية معينة. إنه بمثابة بنية خفية تتبلور داخلها أنماط التفكير، وقواعد الخطاب، ومقولات الفهم، فهذه البنية الخفية هي التي تجعل ظهور المعرفة على نحو معين ممكنا.

---

1 . صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 1990، ص96.

2 Foucault (Michel), «L'archéologie du savoir», Edit. Gallimard, Paris, 2001 ; p 250.

عندما يتحدث فوكو عن الانتظامات الخطابية (régularités discursives) فهو لا يشير إلى قواعد نحوية أو لغوية، بل إلى النظم غير المرئية التي تتحكم فيما يمكن قوله وما لا يمكن قوله داخل مجال معرفي معين، في زمن معين، ومن موقع معين. هذه الانتظامات ليست قوانين مكتوبة لكنها أشبه ب "نظام ضمني" يحكم إنتاج الخطابات وتداولها داخل الحقول المعرفية المختلفة (كالطب، والاقتصاد، وعلم الأحياء، إلخ).

وبالتالي فبينما تنظر الإبستمولوجيا إلى المعرفة على أنها عمليات عقلية وفلسفية خالصة، يرى فوكو أن الإبستيمية لا يمكن فصلها عن السلطة، وهي ليست معنية بالبحث عن الحقيقة المطلقة، بقدر ما تسعى إلى تفكيك الأنظمة التي تحكم إنتاج المعرفة في زمان ومكان معينين، بهذا المعنى يمكن اعتبار الإبستيمية هي ذلك الإطار التاريخي والثقافي الذي يجعل الإبستمولوجيا ممكنة، فالإبستمولوجيا تنشأ داخل تلك الحدود التي ترسمها الإبستيمية.

وللإشارة فإن خصائص هذا الإبستيمي تختلف من عصر لآخر، فلكل عصر إبستيميته الخاصة، وعلى هذا الأساس قسم فوكو في كتابه "الكلمات والأشياء" تاريخ الفكر الغربي إلى ثلاث ابستيميات كبرى، كل منها تمثل نمطا مختلفا لتنظيم المعرفة: ابستيمية عصر النهضة، ابستيمية العصر الكلاسيكي، ثم ابستيمية العصر الحديث؛ فالمرحلة الأولى المسماة بعصر النهضة تمتد ابتداء من القرن السادس عشر إلى نهايته، وتهيمن عليها إبستيمية التشابه، إذ تتشابه الأشياء مع بعضها البعض، ومع مسمياتها أو كلماتها، ولا يمكن فهم علوم ومعارف هذا العصر إلا من خلال هذا المبدأ، ثم يليه العصر الكلاسيكي الذي يمتد من القرن السابع عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، وعرف هذا العصر بهيمنة ابستيمية التمثيل أو التصوير، إذ قطع مع التشابه وأحل محله النظام والترتيب، ومع بداية القرن التاسع عشر حلت إبستيمية جديدة وهي الإبستيمية المعاصرة أو ما عرف بإبستيمية الإنسان، حيث نشأت العلوم الإنسانية وأصبح التاريخ والإنسان مقولات أساسية تنبني عليها كل الأشكال الخطابية لهذا العصر.

2 -خصائص الإبستيميات:

حاولنا في المحور السابق تحديد مفهوم الإبستيمي كما عرفه فوكو كنظام خفي أو قانون داخلي يحدد الشروط القبلية لظهور الأفكار والمقولات والمعارف والخطابات، وإذا كان كذلك، فما هي خصائص الإبستيميات الثلاث، التي تحدثنا عنها من منظور فوكو؟

يمكن القول أن ما يميز هذه الإبستيميات الثلاث هو أنها تختلف اختلافا جذريا عن بعضها البعض، فهي تتعاقب ولا ترتبط فيما بينها ارتباطا منطقيا، ذلك أن كل إبستيمية تعتبر بنية معرفية مختلفة ومتميزة، إضافة إلى كونها لا تشكل أنساقا من التحولات التي تمكن من الانتقال من واحدة إلى أخرى، فظهورها واختفاؤها يكون فجأة، وتفسير هذا الأمر هو ما يهمله ولا يعيره فوكو أي اهتمام مما يجعل الانتقال من إبستيمية إلى أخرى أمرا محيرا، وإذا كان كذلك، فإن هذا الانتقال وهذا التعاقب للإبستيميات هو ما سنحاول فهمه وتتبعه من خلال دراستها وتحليلها كما قسمها فوكو بناء على تحقيب زمني لبنية العقل الغربي، يمتد من عصر النهضة إلى العصر الكلاسيكي، ثم العصر الحديث.

أ- إبستيمية التشابه Epistémè de la ressemblance

تأسس الفكر الغربي إلى حدود القرن السادس عشر على مبدأ التشابه أو التطابق الذي كان متجليا وحاضرا في جميع الحقول والمجالات، حيث أنه ساهم في تفسير النصوص وتأويلها، وكذلك كان له الدور الكبير في تنظيم نسق الرموز وجميع الأشياء المرئية وغير المرئية{1}. فالتشابه يجعل العالم وكأنه يدور حول نفسه، فعلى عكس التصور التقليدي الذي يفترض الاختلاف والتراتبية بين الكائنات، نجد أن عصر النهضة يؤمن بالتشابه الجوهري في كل شيء، فهو يتجلى على شكل تكرار « répétition » على مستوى الحياة والعلم واللغة والكلمات والأشياء. وعليه، ففي ابستيمية عصر النهضة لم يكن ينظر إلى المعرفة على أنها عملية موضوعية، فلم يكن هناك بعد مفهوم صارم للعلم، ولا يوجد تمييز واضح بين المعرفة العلمية والمعرفة غير العلمية، وإنما المعرفة تقوم على التشابهات والتماثلات حيث كان ينظر إلى العالم على أنه شبكة من الرموز والعلامات التي تعكس العلاقة الخفية بين الأشياء، ويشير فوكو إلى أن هذا التشابه يتأسس على أربعة أشكال جوهرية وهي:

أولا: التوافق «La convenance»، الذي يخلق علاقةَ تقارب مجالي، وعلاقةً طبيعية بين الأشياء القريبة من بعضها البعض، لأن الأشياء تلتقي في مكان ومجال محدد، إذ يقترب الشبيه من الشبيه انطلاقا من علاقة جوار مكانية، مما يسمح بالحديث عن التوافق والتلاؤم، يقول فوكو: **"تعد الأشياء متوافقة عندما تقترب إحداها من الأخرى حتى تتجاور، فتتلامس من الأطراف، وتتشابك حوافها، حيث تشير بداية الواحدة إلى نهاية الأخرى، ومن خلال هذا التلامس، تنتقل الحركة، وتتبادل التأثيرات والانفعالات، وكذلك الخصائص"**{2} . هذا التعريف لمفهوم التوافق يعبر عن فهم قديم للعالم باعتباره شبكة من التوافقات والاتصالات الطبيعية، حيث لا توجد حدود صارمة بين الكائنات أو الظواهر الطبيعية، بل ثمة انتقال مستمر بين الأشياء بفضل مجاورتها أو تقاربها المكاني.

في هذا الإطار، المعرفة لا تبنى على تحليل منطقي صارم، بل على القدرة على إدراك هذه التشابكات والصلات الخفية بين الأشياء، التي تنشأ بفعل القرب أو التجاور المكاني، لا على قوانين أو مفاهيم علمية كما في المعرفة الحديثة، وبه يصبح العالم هو التلاؤم الكلي للأشياء على شكل سلسلة تتابع فيها المتشابهات إلى ما لا نهاية، من دورة إلى أخرى.

ثانيا: المحاكاة «L'émulation»، وهي علاقة التشابه التي تتجاوز المسافات المكانية، فالمتشابهات تعيد إنتاج دورتها في نوع من التوافق المتحرر من الترابط المكاني، حيث أن الأشياء تتبعثر في العالم وتدخل في حالة تناظر ومحاكاة، فالأشياء تعكس بعضها البعض دون تسلسل أو تقارب، كأن ينظر إلى الإنسان مثلا على أنه صورة مصغرة للكون، وأن يعكس الوجه السماء، وتعكس الشمس الذهب. فهذا المبدأ يعبر عن علاقة رمزية ميتافيزيقية بين مستويات مختلفة، حيث يعتقد أن هناك تناغما كونيا يربط بين الكائنات المختلفة عبر مبدأ الانعكاس أو المحاكاة.

---

1 . Foucault (Michel), «Les mots et les choses», tel Gallimard, Paris, 1966 ; p. 32.
2 . Foucault (Michel) ; «Les mots et les choses» ; op-cit., p. 33.

ثالثا: التناسب «L'analogie»، يجمع بين التشابهات بحيث أن جميع الأشياء في العالم تستطيع أن تتقارب، وتمتد في سلسلة من القرابات اللانهائية، فهو يربط بين الأشياء عبر علاقة تشابه أو تماثل في البنية أو الوظيفة، رغم اختلاف الجوهر أو الشكل الظاهري. بمعنى آخر، لا يعتمد التناسب فقط على التشابه السطحي، بل على البنية الداخلية للعلاقات. مثلا فكما أن العين ترى، كذلك العقل يفكر؛ أي أن العلاقة بين العين وفعل الرؤية تتناسب مع العلاقة بين العقل وعملية التفكير. ويمثل الإنسان جوهر العالم الذي تتقارب في حيزه جميع ظواهر الكون، إنه يتناسب مع السماء والنبات والأرض والمعدن{1} .

رابعا: التعاطف «Sympathie»، يمثل قوة خفية تتحرك في أعماق العالم بكل حرية، وتعمل على جذب الأشياء نحو بعضها البعض، فله قدرة على جعل الأشياء متطابقة بعضها مع البعض الآخر في ذات واحدة، فيصبح العالم كتلة واحدة متجانسة. فالتعاطف لا يعني فقط الشعور أو العاطفة، بل هو مبدأ كوني يبرر كيف تنتقل القوى وتأثيراتها بين الأشياء، ويفسر الحركة والارتباط في العالم الحي والجامد.

وعليه، يرى فوكو أن إبستيمية التشابه من خلال هذه الأشكال التي تظهر عبر التوافق المكاني والتقارب الذي يسمح بالمحاكاة، وأيضا التماثل والتعاطف الذي يخلق قرابات لا نهائية متجانسة ومتكتلة، كل هذه الصفات مجتمعة تخلق نوعا من التماثل الروحي، حيث الشبيه ينجذب نحو شبيهه عبر علاقة تواصل وتداخل ومحاكاة ومماثلة وحب.

هذا ويؤكد فوكو أن التشابه لا يعني التكرار بلا معنى؛ بل هو مشروط بوجود علامات مميزة وتوقيعات تسمح بفهم هذه العلاقات، حيث لا يوجد شيء متشابه إلا إذا كان له توقيع يميزه. وبالتالي، كما يقول فوكو: **"لا وجود للتشابه بدون توقيع، وعالم التشابه لا يمكن أن يكون إلا عالما مطبوعا بعلامة معينة"**{2} ، لذلك فتحديد التشابه حسب فوكو رهين بكشف هذه التوقيعات، وفك رموزها وقراءة كل الظلال الخرساء التي تصاحب الأشياء في العالم، من كلمات وكائنات وعلامات ورموز، فكلها تشير إلى يد الموقع الذي يوقعها، ومن ثمة تتحول المعرفة إلى رصد نسق التواقيع، فنحن لا نرى الموقع، لكننا نرى آثاره في الكائنات والخطابات والأشياء، فوجه العالم كما يؤكد فوكو مغطى بالشعارات والحروف والأرقام والكلمات الغامضة، وأن نرى هذا المرئي يعني أن نتعرف على التشابه عبر فن القراءة، وأن نتوقف عند اللغة التي تغطي هذا العالم، والإشارات التي تتشكل منها، ونعمل على تفكيك هذه الرموز وكشف ما هو مستتر، وكأن مهمة المعرفة تتلخص في نوع من كشف الحجاب عن القانون الضمني للأشياء، هذه الأشياء التي تطبعها سمة التشابه.

1 . Foucault (Michel) ; «Les mots et les choses»,op-cit., P. 37.
2 . Ibid., p. 41.

ب- ابستيمية النظام Epistémé de l'ordre

ابتداء من القرن السابع عشر، ومع ظهور العقلانية الديكارتية والتقدم في العلوم الطبيعية امتنع الفكر عن العمل بإبستيمية التشابه، فالمحاكاة لم تعد هي الأساس الذي تبنى عليه المعرفة، وإنما أصبحت تشكل عائقا يجب تجاوزه، فالمعرفة في القرن السادس عشر هي رهينة وسجينة وغارقة في اللبس والخداع والأوهام والتي بسببها أصبح هذا العصر كما يسميه فوكو هو عصر المعارف المختلطة بدون أيه قاعدة أو قانون ينظمها{1} .

وفي هذا الإطار يستحضر فوكو النقد الديكارتي الذي استبعد ابستيمية التشابه، ورفض أن يكون التشابهُ تجربةً أساسية أو شكلا أوليّا للمعرفة، وبالتالي فالإبستيمية ستتخذ شكلا جديدا خصوصا في المجال التجريبي، فبعد أن كان الإنسان في القرن السادس عشر يؤمن بالتشابه والتقاطع بين اللغة والأشياء إلى ما لا نهاية، سيأتي القرن السابع عشر ليعلن اختفاء كل هذه الاعتقادات القديمة، وسيتم إحداث مجموعة من التحولات والتعديلات على مستوى العلم والمعرفة خصوصا بعد إدخال عنصر الطبيعة في نظام البحث العلمي، وبعد أن أصبح العالم يفهم بوصفه نظاما يمكن قياسه وتصنيفه وفقا لمعايير رياضية ومنطقية واضحة، فبدأ يتبلور تصور جديد للمعرفة يقوم على الفصل بين الذات والموضوع، وأصبح الفكر هو ما يعكس الواقع مما أدى إلى تأسيس نموذج جديد للعلم يقوم على التحليل والتصنيف، و يمكن تلخيص مختلف التحولات التي جاءت بها هذه الإبستيمية فيما يلي:

- ✓ استبدال التراتب التماثلي بالتحليل، من حيث أنه في القرن السادس عشر كان السائد هو النسق الشمولي، إذ يدخل كل تشابه ضمن علاقة تجمع مجموعة من المتشابهات، إلا أنه مع الابستيمية الجديدة سيتم إخضاع التشابه لبنية المقارنة، حيث أن أي تشابه لا يمكن قبوله إلا بواسطة مقياس الوحدة المشتركة، أي النظام الذي يجمع التطابق والاختلاف في نفس الوقت.
- ✓ كان التشابه لا متناهيا من حيث أنه في كل مرة يتم اكتشاف أوجه جديدة له، أما الآن فقد أصبح من الممكن إنجاز إحصاء شامل لكل العناصر التي تؤلف الموضوع، مما يمكن من معرفة مؤكدة لجميع التطابقات والاختلافات.
- ✓ لم يعد نشاط العقل يقوم على مقاربة الأشياء فيما بينها، والبحث عن القرابة والجاذبية، أو ما يشكل الطبيعة المشتركة بشكل سري، وإنما على العكس من ذلك أصبح يتأسس على التمييز.
- ✓ بعد أن أصبحت المعرفة تتأسس على التمييز أصبح التاريخ والعلم يشكلان وحدتين منفصلتين، ولم تعد اللغة هي أحد الوجوه التي يعبر بها العالم عن نفسه، ولا ذلك التوقيع الذي يطبع الأشياء في عمقها، لقد أصبحت الحقيقة إذن هي ما يتجلى في إدراك كل ما هو واضح ومتميز، والكلمات يقتصر دورها على تمثيل هذه الحقيقة إن استطاعت ذلك، لكن دون أن تكون علامة لها على حد تعبير فوكو{2}، بمعنى أن الإنسان لم يعد قارئا للرموز الكونية، بل صار ممثلا للعالم عبر العقل.

---

1. Ibid., p. 65.
2. Ibid., p.70.

وهكذا، تخلى الفكر الغربي، مع مطلع العصر الكلاسيكي (القرن السابع عشر)، عن تصور المعرفة بوصفها قائمة على التشابه والعلاقات الرمزية الغامضة، كما كان سائدا في عصر النهضة. فحل التحليل المنطقي والتمثيل المنتظم محل مبدأ التراتب والتشابه. لم يعد التشابه يؤخذ كمبدأ قائم بذاته، بل صار يخضع للمقارنة المنظمة في إطار من القياس والتصنيف والتمثيل العقلي، متأثرا بسيادة النموذج الرياضي على مجال المعرفة والفكر العلمي.

في هذا السياق تشكلت إبستيمية العصر الكلاسيكي حول فكرة النظام (L'ordre)، حيث أضحى التفكير المعرفي ممكنا فقط من خلال بناء نسق من العلاقات الممكنة بين الأشياء، وهو ما ترتب عنه ظهور عدد من المجالات المعرفية التجريبية التي سعت إلى تنظيم الواقع معرفيا، مثل: النحو العام، التاريخ الطبيعي، تحليل الثروات.

هذه المجالات الثلاثة مثلت بحسب فوكو أنظمة للعلامة، أي أنها جعلت من العلاقة بين الكلمات والأشياء علاقة قابلة للتمثيل والتحليل، وليست محكومة بالتوقيعات والرموز كما كان في الفكر ما قبل الكلاسيكي. وهكذا، صار النظام هو القيمة المعرفية الكبرى لهذا العصر، محكوما بنمطين أساسيين هما: النظام الرياضي، من خلال قياس الكم والعلاقات الكمية بين الظواهر، ثم نظام العلامة، عبر تنظيم العلاقات بين الكلمات والأشياء في بنى قابلة للتمثيل.

■ النحو العام La grammaire générale

يهتم باللغة التي أصبح ينظر إليها ليس بوصفها شبكة من العلامات المرتبطة بالواقع مباشرة كما كان عليه الشأن في عصر النهضة، وإنما هي كنظام مستقل يمكن تحليله وفقا لبنيته الداخلية، ووفقا لذلك ظهر مفهوم النحو العام الذي حاول إيجاد قواعد عامة تحكم اللغات البشرية على اختلافها وتنوعها، وبالتالي أصبحت للغة وظيفة أخرى داخل الإبستيمية الكلاسيكية، وهي وظيفة التمثيل، إذ تحلل الكلمات على أنها عناصر منظمة داخل نظام تمثيلي تعاقبي دقيق، فالأصوات لا يمكن أن تنطق مجتمعة وإنما كل صوت ينطق على حدة وبشكل منفرد، كما أن اللغة لا تستطيع أن تمثل الفكر دفعة واحدة في كليته، وإنما تمثله بشكل منتظم وعبرَ أجزاءَ منتظمة{1} . وفي هذا الإطار يتشكل النحو العام الذي يدرس هذا النظام اللفظي، حيث تمت إعادة النظر في العلاقة الموجودة بين اللغة والفكر، ذلك أن الكلمات لم تعد تعكس العالم، بل هي وسيلة لتنظيم المعرفة والتفكير المنطقي، فما يهم هنا هو ذلك الفهم الناتج عن الخطاب في تناسقه وتسلسله المنتظم للكلمات والأصوات والإشارات اللفظية. إذن فالنحو العام كما يرى فوكو لا يقوم على نظرية اللغة، أو اللسانيات فقط وإنما هو تحليل للتمثيل **"كما أن النحو العام ليس هو النحو المقارن كما هو شائع، فالنحو العام لا يقارن بين اللغات المختلفة ولا يتخذها موضوعا له ولا يستخدمها كمنهج. وإن عمومية النحو لا تعود إلى البحث في قواعد النحو، وإنما إلى محاولته إظهار وظيفة تمثيلية للخطاب، لأن الخطاب هو الذي يقوم بعملية التمثيل"{2}** ، فهو لا يحدد قوانين كل اللغات وإنما يعالج كل لغة على حدة لأنه في كل لغة منفردة يتجلى التمثيل ويعبر عن نفسه.

---

1 . Foucault (Michel), « Les mots et les choses », op-cit., P.97 - 96.

2 . الزواوي بغورة، "ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطلوجيا التقليدية – دراسة نقدية–"دار الطليعة بيروت، ط1، 2009، ص.136.

وعليه، فقد اتخذت وظيفة اللغة منحى آخر مع الإبستيمية الجديدة، وأصبح مجالها الجديد هو النحو العام بكل تجلياته ونظرياته. وأضحت اللغة خطابا يعبر عن العالم وعن الأشياء، فيحلل الرموز عبر تصنيفها والتركيب بين عناصرها، وتوزيع الأشياء بشكل يعكس نظامها، مما جعل القرن السابع عشر خاضعا لسلطة التصنيف بامتياز، هذا وبعد أن كانت ابستيمية التشابه تتمحور حول الطبيعة والرياضيات وفلسفة التاريخ، حيث ساد الاعتقاد بوحدة المعرفة وبمبدأ التقدم التاريخي، جاءت الابستيمية الحديثة لتحدث قطيعة مع هذا التصور. فقد أعادت توجيه الاهتمام من العلم بوصفه مشروعا كليا شاملا، إلى تحليل اللغة والعلامة، باعتبارهما وسائط تُكوِّن المعنى وتنتج الخطاب.

ولم تعد هذه الإبستيمية الجديدة تعنى بفكرة التقدم المتصل، بل قامت على تصور الانفصال التاريخي، رافضة الرؤية الخطية للتاريخ. كما أنها لم تجعل من "الانسان" مركزا للمعرفة كما في التصورات الإنسانية الكلاسيكية، بل نظرت إليه كنتاج للخطاب، مشددة على أن ما يشكل التجربة المعرفية ليس هو الكائن الإنساني في حد ذاته، بل الشروط الخطابية التي تسمح بظهوره كموضوع للمعرفة.

■ التاريخ الطبيعي L'histoire naturelle

يشير فوكو إلى أن مهمة التاريخ الطبيعي تتلخص في تتبع الخطوط العريضة للطبيعة ووصفها دون اللجوء إلى قياسها وحسابها وتفسيرها. **" فقد كان التأريخ لنبات ما أو حيوان ما لا يعني فقط تحديد عناصره وأعضائه، بل كان يشمل أيضا التشابهات الموجودة بينها، وذكر خصائصها"**{1} ، مما يعني أن دور التاريخ الطبيعي يتجلى في وصف الكائنات الطبيعية، وذلك انطلاقا من بنيتها المرئية، هذه البنية التي تتحدد من خلال عناصر أربعة هي: الشكل، الكم، التموضع في المكان ثم الحجم والمقدار. وبالتالي، فما يتجلى ظاهريا يعد كافيا للتصنيف في هذه الحالة، وبهذا المعنى يرتبط التاريخ الطبيعي بالنحو العام، وذلك لارتباطهما معا ببنية التمثيل.

وبالتالي، فبالرغم من الاختلاف الظاهري، فإن الهدف المتوخى هو بناء لغة رصينة تسمح بتمثيل العالم بألفاظ شفافة. وبناء عليه، يمكن القول بأنه مع الإبستيمية الكلاسيكية لم يعد الغرض من التاريخ هو قراءة العلامات الخفية أو إحياء الخطابات القديمة، بل أصبح يفترض أن المعرفة الحقيقية هي تلك التي تعتمد على الملاحظة الدقيقة للأشياء، أي على النظر والتصنيف والتجريب، وليس على الاستماع للأساطير أو إعادة إنتاج الكلام المتوارث. يقول فوكو: **"لقد كانت مهمة المؤرخ إلى حدود منتصف القرن السابع عشر، تتمثل في جمع الوثائق والدلائل التي يمكن أن تشكل في مختلف أنحاء العالم، نوعا من الأثر أو العلامة. وعليه، كان المؤرخ يبعث الحياة في الكلمات الميتة، ويتم تحويلها، إلى لغة [...] أما العصر الكلاسيكي فقد أعطى للتأريخ معنى مختلفا؛ إذ يجعل منه، ولأول مرة، نظرة دقيقة توضع على الأشياء ذاتها، ويتم تدوينها فيما بعد، عبر مجموعة من الكلمات المحايدة والمتطابقة مع موضوعاتها"**{2} . من هنا نفهم كيف أن أول شكل من أشكال التاريخ كان هو تاريخ الطبيعة، لأنه ليس مجرد حكاية عن النبات أو الحيوان، بل علما قائما على الوصف، والمقارنة، والتنظيم العقلي.

1 . Foucault (Michel), « Les mots et les choses », op-cit., P.141.
2 . Ibid., P.143 - 142.

■ تحليل الثروات L’analyse des richesses

يعتبر المجال الاقتصادي في العصر الكلاسيكي، ميدانا عاما يضم موضوعات جزئية في غاية الالتحام والتراتب فيما بينها، وهي عبارة عن مفاهيم القيمة والسعر، والتجارة والتداول والربح والفائدة. هذه المفاهيم هي التي تحدد ميدان الثروة، الذي شكل موضوع الاقتصاد في العصر الكلاسيكي.

فما كان متداولا في القرن السادس عشر وعصر النهضة، هو أن النقود لم تكن مقياسا تقاس به السلع فقط، وإنما كانت تقوم على ما يُحَدِّدُ قيمتها الذاتية، فأي معدن جميل إلا وهو يشكل في حد ذاته ثروة، في حين جاء العصر الكلاسيكي فأحدث تحولا، وأقر بوظيفة التبادل وأهميته، وصار ينظر إلى الثروات باعتبارها قابلة للقياس والتكميم، وقابلة للاستبدال بعضها ببعض داخل آلية السوق، وهنا يظهر النقد (la monnaie) بوصفه العلامة العامة التي تتيح تمثيل كل الثروات ضمن نسق تحللي موحد. وبالتالي، لم يعد مفهوم الثروة يشير إلى مضمون جوهري، بل أصبح يتحدد من خلال العلاقات داخل نسق التداول، والقدرة على التبادل عبر وحدات نقدية{1} .

نستنتج إذن، أن مبدأ الثروة في العصر الكلاسيكي قابل للتحليل داخل وحدات مفهومية على أساس أن مفهوم العملة \ النقد يشكل أهمها، من حيث أنه يعتبر كقيمة يحدد ثمن الأشياء ويسمح بانتشار البضائع وترويجها. وعليه، فالنقد أو العملة هو بمثابة الرمز الذي يمثل الثروة، أما عملية التمثيل فلن تنجح إلا إذا تحققت مجموعة من الأفعال، كالتبادل والترويج، وتناقل الثروات من مجال إلى آخر، فهذا فقط هو ما يكسب الأشياء قيمتها.

إذن يمكن القول أن هذه المجالات الثلاثة تتكامل فيما بينها، لأنها ليست مجرد مجالات معرفية منفصلة بل تشترك جميعها في نموذج معرفي موحد يعتمد على التمثيل والتصنيف والمنهجية العقلانية. وعليه، فقد كانت هذه هي النظرة السائدة إلى حدود القرن الثامن عشر؛ إذ أنه مع مطلع هذا القرن ستحدث القطيعة وسيتم على إثرها تجاوز ابستيمية العصر الكلاسيكي، مثلما تجاوزت هذه الأخيرة ابستيمية عصر النهضة (ابستيمية التشابه)، حيث تم تفكيك بنية التشابه ليفسح المجال لبنية جديدة هي بنية التمثيل، وهذه الأخيرة هي بدورها ستنكشف حدودها لتبدو تلك الشفافية التي تدعو إليها مجرد وهم، لأنه سيتضح أن بين الأشياء ورموزها مسافة جد كثيفة ومعقدة لا ترى ببساطة، وإنما تحتاج إلى تعميق النظر والغوص في الأعماق. وبالتالي، فالشفافية والوضوح وهم واعتقاد خاطئ وجب تجاوزه.

ت- ابستيمية الإنسان

مع نهاية القرن الثامن عشر بدأ النظام التمثيلي الذي حكم المعرفة في العصر الكلاسيكي يتفكك، فلم تعد المعرفة تفهم بوصفها مجرد تمثيل وانعكاس مباشر للواقع، بل بدأت الخطابات المعرفية، خاصة ما سيعرف لاحقا بالعلوم الإنسانية، تحلل الشروط التي تجعل الفكر ممكنا. وأدركت أن ثمة بنيات لغوية، اقتصادية، وحيوية، وآليات سلطوية وثقافية، تتحكم في طرق تفكيرنا وفي إمكان القول والمعرفة.

---

1. Ibid., P.186.

وهنا برزت إبستيمية جديدة هي إبستيمية الإنسان، حيث أصبح الإنسان موضوعا للمعرفة وشرطا لإمكانها في الوقت نفسه، وقد صاحب ذلك حدوث تغيير مفاجئ وجذري على مستوى المفاهيم والقواعد المعرفية، حيث ثم إدخال البعد التاريخي إلى بنية المعرفة الغربية، ولم تعد المفاهيم والمعارف تبنى كتصنيفات ثابتة بل باتت تفهم في ضوء شروطها التاريخية.

هذا وقد أدى ذلك إلى قطيعة معرفية مع أنماط من الفكر كانت تشكل صلب الإبستيمية الكلاسيكية، مثل النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات، حيث لم تعد تعتبر مصادر للحقيقية. وقد مثل هذا التحول قطيعة ابستيمولوجية مع التصور الكلاسيكي للمعرفة، ونتج عنه انبثاق خطاب جديد يتأسس على مفاهيم التحول والسيرورة والتاريخ. ومن ثم، نشأت معارف جديدة كعلم اللغة، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي، باعتبارها الأطر المؤسسة التي تنظم الفكر ضمن الإبتسيمية الحديثة.

وبناء عليه، فقد أدى دخول مفهوم التاريخ إلى حقل المعرفة في بداية القرن التاسع عشر إلى أن أصبح هذا الأخير يفرض قوانينه على مجموعة من المجالات التي تخص كل من الإنسان واللغة، فقد **"فتح التاريخ المجال أمام التنظيمات المتشابهة، مثلما كان النظام قد مهد الطريق للمتماثلات والاختلافات المتتالية"**{1} ، ومثلما شكل النظام في العصر الكلاسيكي اللبنة الأساسية لوجود الأشياء فإن التاريخ أصبح منذ القرن التاسع عشر هو المكان الذي تولد فيه التجارب والاختبارات، بعيدا عن ذلك التسلسل الجاهز للأحداث{2} .

هذا وأن التاريخ باعتباره يمثل نمط وجود الإنسان، فإنه يتعذر الإلمام والإحاطة به، لذلك فإن فوكو يرفض ذلك التاريخ الشامل والكلي الخاضع للاستمرارية، فيؤكد على أن التاريخ هو تاريخ انقطاعات وتحولات إبستيمية، لا سلسلة متصلة من التطورات التدريجية. وما يميز الإبستيمية الحديثة هو التوجّه نحو تحليل البنيات المعرفية العميقة التي تحدد إمكانات التفكير، لا البحث عن أصل ثابت أو سبب مؤسس كما في التصورات الميتافيزيقية التقليدية. فمسألة "الأصل" عند فوكو ليست استعادة لجوهر أو لبداية أصلية، بل هي عملية نقدية تكشف كيف نشأت المفاهيم وتحوّلت، عبر طبقات متعددة من الخطابات والسلطة والمعرفة.

كان الفكر الكلاسيكي يتموضع داخل فضاء "مسطح"، حيث تُحيل الكلمات مباشرة إلى الأشياء، دون وساطة أو تعقيد، وهو ما يجعل التمثيل شفافاً. أما مع الإبستيمية الحديثة، فقد أصبح من الضروري مساءلة هذا التمثيل، والتفكير فيما يُخفيه من علاقات سلطوية ومعرفية. وهنا يستعمل فوكو مفهوم "الكثافة" لا للدلالة على عمق ميتافيزيقي، بل للإشارة إلى التعقيد الذي يَحجب ظهور الحقيقة كمعطى مباشر، ويمنع فهم التاريخ كمسار بسيط وشفاف.

لقد أصبح واضحًا أن الحقيقة لا تُكتشف على سطح الوقائع، بل تُنتَج ضمن بنيات خطابية وتاريخية مشروطة. وهذا ما يجعل من مشروع الأركيولوجيا عند فوكو منهجًا يهدف إلى تفكيك تلك الطبقات الخطابية، لا للوصول إلى أصل ثابت، بل لفهم شروط إمكان الخطاب والمعرفة في لحظة تاريخية معينة. وبهذا، يتجاوز فوكو التصور الكلاسيكي للمعرفة، ليؤسس لنمط جديد من التفكير، يعترف بتاريخية المعرفة وبتعدد أنماطها.

1 . Foucault (Michel) ; «Les mots et les choses» ; op-cit., p. 231.
2 . Ibid., p. 231.

وأيضا أدى إدخال البعد التاريخي إلى حقل المعرفة إلى إحداث تحول عميق في الأسس والمفاهيم التي تنظم بعض الميادين المعرفية، ويتجلى هذا التحول في ثلاثة مجالات إبستيمية كبرى هي: فقه اللغة، والبيولوجيا، والاقتصاد السياسي؛ فعلى المستوى الاقتصادي حل الإنتاج محل التبادل معتمدا موضوعات جديدة كرأس المال وتحليل أشكال الإنتاج، وعلاقات القوة الكامنة في النظام الاقتصادي، أما في ميدان البيولوجيا، فقد أصبحت الحياة نفسها موضوعا للمعرفة، حيث يتم دراسة الكائنات ليس فقط من خلال تصنيفها أو ترتيبها الطبيعي، بل باعتبارها أنظمة حية تتغير وتتطور، وهو ما مهد لظهور خطاب علمي حول الحياة بوصفها بنية حيوية قابلة للفهم التاريخي. وفي حقل اللغة، انتقل التحليل من منطق التمثيل الكلاسيكي إلى مساءلة الكلام الحي والبحث في طبقاته العميقة، بما في ذلك الحفر فيما يقوله اللاوعي داخل بنى الخطاب، وهو ما مهد لنشوء علم اللسانيات الحديثة والخطابات التحليلية حول اللغة. وبالتالي فالإنتاج والحياة واللغة، **"أنماط معرفية أساسية تدعم بوحدتها المتماسكة الترابط الثانوي والمشتق الذي يربط بين علوم وتقنيات جديدة وبين موضوعات لم تكن موجودة من قبل في حقل المعرفة"**{1} ، وسيستخرج فوكو أهم مكونات هذه البنيات المعرفية الأساسية عن طريق التحليل الأركيولوجي العميق وذلك من خلال كتابات وأعمال ريكاردو «Ricardo»{2} في الاقتصاد، وكوفيه «Cuvier»{3} في البيولوجيا، وبوب {4}«Bopp» في فقه اللغة، وهذا ما سنتناوله بالتفصيل فيما سيأتي.

الاقتصاد: يهتم الاقتصاد في العصر الكلاسيكي بتحليل الثروات، وكان العمل مجرد وحدة ثابتة يتم من خلالها تقييم السلع والمجهود اللازم للإنتاج، فالقيمة تتحد بالعلاقة التمثيلية بين الأشياء، لكن منذ ريكاردو أصبحت إمكانية التبادل مبنية على العمل، **"وصار من الواجب أن تسبق نظرية الإنتاج دوما نظرية التداول"**{5}، وقد ترتب عن ذلك مجموعة من النتائج؛ كان أولها هو أن العمل منذ ريكاردو بعد أن تخلى عن التمثيل أصبح خاضعا لمبدأ العلية، فأضحت قيمة العمل تتحدد وفقا لأشكال الإنتاج، بمعنى أن العمل الإنساني المنتج هو ما يخلق القيمة، حيث بات ينظر إلى الاقتصاد بوصفه نظاما ديناميا يحكمه منطق الإنتاج، الكلفة، الزمن، والقوة العاملة. وبالتالي، فالاقتصاد لم يعد "مرتبطا بفضاء متزامن من التماثلات والتباينات بل بزمن الإنتاج المتعاقب"6 .

---

1 . Foucault (Michel) ; «Les mots et les choses» ; op-cit., p. 265.

2 . ديفيد ريكاردو David Ricardo (1772 – 1832)، اقتصادي إنجليزي، ويعد أحد مؤسسي مدرسة الحرية الاقتصادية إلى جانب آدم سميت وجون ستيوارت ميل، اهتم بدراسة قيمة العمل وقانون الأجور وظاهرة الريع العقاري، ويرى أن الريع العقاري ومعدل الربح الرأسمالي يتجهان إلى الانخفاض مما يهدد الرأسمالية بالركود والانهيار، وقد كانت آراؤه أساس انطلاق كارل ماركس في تحليله للنظام الرأسمالي. ومن كتبه: مبادئ في الاقتصاد السياسي والضرائب. [أنظر الموسوعة العربية، حرف الراء، ص. 207.].

3 . جورج كوفييه G, Cuvier (1769 – 1832)، عالم طبيعيات فرنسي، يعتقد أن الوسط هو الذي يحدد تصميم بنية الحيوان وليس البنية هي التي تتطلب نمطا معينا من الحياة. وخلاف الأفكار التطورية للامارك وسانت هيلير، يرى كوفييه أن الأنواع تابتة. من مؤلفاته: المملكة الحيوانية "في 20 جزءا" [أنظر الموسوعة العربية، حرف الكاف، ص. 525.].

4 . فرانتس بوب Franz Bopp (1791 – 1867)، باحث لغوي ألماني، ويعد مؤسسا لقواعد اللغات الهندية – الجرمانية المقارنة. من أهم كتبه: حول نظام الصرف في اللغة السنسكريتية بالمقارنة مع اللغات اليونانية واللاتينية والفارسية والجرمانية، الصادر عام 1816م، النحو المقارن، شرح مقارن لمفردات اللغة السنسكريتية، نظام النبر المقارن. [أنظر الموسوعة العربية، حرف الباء، ص. 452.]

5 . Foucault (Michel) ; «Les mots et les choses» ; op-cit., p. 266.

6 . Foucault (Michel) ; «Les mots et les choses» ; op-cit., p. 268.

كما كان للتصور الجديد، الذي أُعطي لمفهوم الندرة دور أساسي في النظرة الجديدة لمفهوم العمل، ففي العصر الكلاسيكي كانت الندرة هي التي تحدد الحاجة للعمل، وقد تزداد أو تنقص بتزايد أو نقصان الحاجات، أما اليوم فالندرة هي التي تجعل الاقتصاد ممكنا، حيث يجازف الإنسان بحياته من أجل تفادي حالات الندرة والنقصان هذه، وذلك بمحاولته السيطرة على الطبيعة التي يدخل معها في حالة صراع دائم، وبالتالي **"لم يعد أساس الاقتصاد كامنا في ألعاب التمثيل، بل في تلك المنطقة الحدودية الخطرة حيث تواجه الحياةُ الموت"**{1} . وعليه، فقد أدى ارتباط التاريخ بحقل الاقتصاد إلى تحرير مجال العمل والثروات من سلطة التمثيل، فأصبح العمل خاضعا لتغيرات الإنتاج والظروف التاريخية المحيطة به، فالاقتصاد في الإبستيمية الحديثة لم يعد مجرد علم يحدد كيفية عمل السوق، بل أصبح نظاما يخضع لعلاقات القوة والمعرفة، وهذا ما يتضح من خلال مفهوم السلطة الحيوية عند فوكو الذي من خلاله يتبين أن الدول الحديثة لم تعد تحكم فقط من خلال القوانين، وإنما كذلك من خلال إدارة السكان كموارد اقتصادية عبر اتباع سياسة تعليمية وصحية وديموغرافية دقيقة.

البيولوجيا: إذا كان التاريخ الطبيعي داخل الإبستيمية الكلاسيكية يكتفي بوصف الكائنات وفق منهج التمثيل الذي تتلازم فيه البنية مع الوظيفة، فإنه مع "كوفيه" سيصبح هناك تمييز بين البنية السطحية والوظيفة العميقة والمضمرة التي تتحكم في الحياة داخليا، بمعنى أنه سيتم البحث في شروط الحياة ونظام الكائن الحي من الداخل، لا من حيث تمثيله أو شكله الخارجي، بحيث أن **"كينونة الأشياء بالنسبة إلى المعرفة مجرد وهم وحجاب ينبغي تمزيقه، من أجل استعادة تلك القوة العنيفة، الصامتة وغير المرئية"**{2} ، هذا وأن إضفاء البعد التاريخي على عالم الكائن الحي أدى إلى إحداث تغيرات ابستيمولوجية في هذا المجال، وظهور ما يسمى بعلم البيولوجيا{3} ، الذي أنتج طريقة جديدة لفهم الإنسان، فلم يعد هذا الأخير مجرد كائن عقلاني، بل هو أيضا كائن بيولوجي يخضع لقوانين الطبيعة والانتقاء الطبيعي والتطور. هذا بالإضافة إلى ارتباط المعرفة البيولوجية بالسلطة التي استعملتها كأداة لضبط السكان والتحكم فيهم من خلال التدخل في مجال الصحة عامة، بتنظيم الولادات وفرض التطعيمات وضبط الجسد، إلى غير ذلك من السياسات التي أصبحت معها البيولوجيا والصحة مجالا وأداة للضبط الاجتماعي.

اللغة: تجاوزت اللغة داخل الإبستيمية المعاصرة وظيفة التمثيل، حيث كانت الكلمات تمثل فقط ما يوجد في عقل المتحدث أو المستمع، فهي لا تستمد وجودها إلا من قيمتها التمثيلية، لكن مع بداية القرن التاسع عشر أصبحت اللغة متحررة من قيود التمثيل ولم تعد تقوم عليه، وإنما باتت تستمد كينونتها من ذاتها، وتخلق عالمها وواقعها الخاص بذاتها، وذلك بالاعتماد على نظامها النحوي الداخلي الذي يشكل أساسها التاريخي الذي تستند إليه، يقول فوكو: **"لم تعد الكلمة مرتبطة بالتمثيل، إلا بقدر ما تنتمي إلى نظام نحوي تحدد اللغة من خلاله ذاتها وتضمن اتساقها الداخلي. ولكي تتمكن الكلمة من التعبير عما تقوله، ينبغي أن تندرج في نظام نحوي كلي يكون بالنسبة إليها الأسبق والمحدد والأساسي"**{4} ، بمعنى أنه سيتم الاهتمام بالتغيرات الداخلية التي طرأت على اللغة مع بداية العصر الحديث،

1 . Ibid., p. 269.
2 . Ibid., p.291.
3 . Ibid., p. 276.
4 . Ibid., p. 293.

فلم تعد الكلمة تفهم باعتبارها تمثل شيئا خارجيا (كما كان الحال عليه في الابستيمية الكلاسيكية)، بل أصبحت تخضع لقواعد داخلية تحكمها، أي لقواعد النحو العام، الذي يشكل الإطار المسبق الذي يمكن الكلمة من أن يكون لها معنى. فاللغة لم تعد مجرد مرآة للواقع، بل بنية ذاتية التنظيم، تحدد الكلمة، ومعناها، ودورها داخل خطاب ما.

وعليه، تتم العودة إلى تاريخ اللغة، والبحث عن جذورها وكيف خرجت اللغة من منطق المكتوب إلى البعد المنطوق، حيث تحولت اللغة من مجرد نظام تمثيلات إلى حالة تعبر عن أعمال ورغبات وإشارات، وباختصار أصبحت للغة وظيفة تعبيرية تواصلية مبنية على إرادة الناطقين وإرادة روح الشعوب في الحياة، فهي ليست مجرد أداة أو تصنيف للكلمات، وإنما هي طاقة، بمعنى طاقة شعب لا يكف عن الكلام، كلام مهموس لا نسمعه، ومن هنا أصبحت اللغة مرتبطة بالحرية والإرادة أكثر مما هي مرتبطة بالمعرفة، يقول فوكو: **"عندما نحدد قواعد النحو الداخلية نوثق بذلك قرابة عميقة بين اللغة وبين مصير الإنسان الحر، وعلى امتداد القرن التاسع عشر، كانت للفيلولوجيا وقع سياسي عميق"** {1}. إذ لم تعد مجرد علم للكلمات بل ميدانا تفكك فيه السلطة المعنى، ويعاد من خلاله تشييد الخطاب على نحو يحدد مواقع الذات والتاريخ.

إضافة إلى أن تداخل اللغة مع التاريخ، أي مع التقاليد وعادات الفكر الصامتة، وما يسميه فوكو بروح الشعوب {2}، جعل الكلمات محملة بأبعاد تاريخية معقدة، مما يفرض ضرورة التأويل وفك الكثافة الصامتة والسكون الذي يعتري الكلمات، وكشف البنى الخفية والأساطير المؤسسة التي تتوارى خلف سطح الخطاب. فاللغة في هذا التصور لا تظهر كل ما تعنيه، بل تخفي ضجيجا تاريخيا كثيفا وراء سكونها الظاهري، مما يستوجب إحياء تلك الأصوات الصامتة في نسيج الخطاب، وكشف الترسبات المعرفية التي غمرها التداول اليومي للكلمات{3} .

نستشف مما سبق أنه ابتداء من القرن التاسع عشر انفلت الفكر الغربي من مقولة التمثيل، ولم تعد اللغة وحدها كافية للبحث في موضوعات وأشياء هذا العالم، ولم يعد فهم المعرفة ممكنا عبر اللغة وحدها، بل يتطلب ذلك الكشف عن الشروط الخطابية والتاريخية التي تنتج المعنى، وتتبع التحولات الابستيمية التي تحدد ما يمكن التفكير فيه وقوله في كل عصر.

---

1 . Ibid., p. 303-304.

2 . Foucault (Michel) ; «Les mots et les choses»; op-cit., p. 311.

3 . لا يستعمل فوكو تعبير "روح الشعـــــــــــوب" بصيغته الرومانسية، بل يحلله كبنية معرفية لها تاريخ، ويكشف كيف أن الكلمات محملة بأثقال ميتافيزيقية وأسطورية تشكل ما يبدو لنا طبيعيا وبديهيا.

وبناء عليه، تخَلَّت الإبستيمية الحديثة عن النحو العام والتاريخ الطبيعي، وتحليل الثروات، وتحولت نحو موضوعات الاقتصاد والبيولوجيا واللغة كفروع معرفية فتحت طرقا جديدة لفهم الإنسان وإعادة تنظيم المجتمع وضبطه، مما أدى إلى انبثاق ما يسمى بالعلوم الإنسانية، وهي مجموعة من المعارف التي اهتمت بالإنسان كموضوع تجربة لها، يقول فوكو في هذا السياق: **"عندما يصبح التاريخ الطبيعي بيولوجيا ودراسة الثروات اقتصادا، وبالأخص عندما يصبح التاريخ الطبيعي فقه لغة** (philologie) **، ويمحى الخطاب الكلاسيكي الذي يجد فيه الوجود والتمثيل موقعهما المشترك، عندئذ يظهر الانسان في خضم هذا التحول الأركيولوجي بوصفه كموضوع للمعرفة وكذات عارفة"** {1}، فقبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن يُفَكَّرُ في الإنسان، فوجوده ونشأته هي حديثة العهد، فما يسمى اليوم بالإنسان هو اكتشاف وابتكار حديث جاء على إثر التحول من الإبستيمية الكلاسيكية نحو الإبستيمية الحديثة، وعليه فما أن ظهرت الإبستيمية الحديثة **"وانفكت من حيز التمثيل، حتى انخرطت الكائنات الحية في عمق الحياة، واستقرت الثروات في زخم أشكال الإنتاج المتصاعد، وتموضعت الكلمات في سيرورة اللغات، وكان لابد لمعرفة الإنسان أن تظهر [...] فأصبح الإنسان هو ما تبنى عليه كل معرفة، في بداهتها الفورية البعيدة عن كل تساؤل، ثم أصبح [الإنسان] هو المخول بطرح كل معرفة تتعلق بالإنسان والبحث فيها"**{2} .

يتحدث ميشيل فوكو هنا عن انبثاق مفهوم "الإنسان" كمرجع مركزي في الخطاب المعرفي الحديث، منذ القرن التاسع عشر، حيث يعتبر وجوده بديهيا وغير قابل للشك، وهو الشرط الضروري لظهور المعرفة. ومع ذلك، صار هذا الإنسان نفسه موضوعا للبحث والتساؤل، أي أن المعرفة باتت تضعه موضع سؤال ونقد. مما يعني أن الإنسان في الفكر الحديث هو في آن واحد: أساس المعرفة، وموضوع ناقدها. وهذا ما سيمهد لاحقا لما يسميه "نهاية الإنسان" أو اختفاءه كمرجع مركزي في المعرفة، لذلك يقول فوكو أن **"مفهوم الإنسان ليس سوى ابتكار قريب، ووجهة لا يزيد عمره عن قرنين، ثنية بسيطة في معرفتنا، وأنه سيختفي ما أن تجد هذه المعرفة صورة جديدة"**{3} .

إذن لم تعد البنيات الاقتصادية، ولا الكائنات الحية، ولا الكلمات ترى في التمثيل قيمة ومركزا، وإنما بات الإنسان هو الظاهرة التي تلتف حولها كل هذه العلاقات، فهو ذات خاضعة للعمل والحياة واللغة، بمعنى أن الإنسان يولد في أنساق جاهزة من اللغة والتاريخ والثقافة، هذه الأنساق تشكله وتحدد إمكانيات معرفته وتمثله للعالم. وبالتالي، فالإنسان كائن متناه، هش، وعابر في قلب هذه البنى التي لا يتحكم فيها كليا.

ومن ثم، فبروز الإنسان كموضوع للمعرفة، في إطار الإبستيمية الحديثة، لم يكن مجرد تحول معرفي بريء، بل حمل في طياته رهانات سياسية وسلطوية عميقة. ففوكو يبين أن ظهور علوم مثل البيولوجيا، والاقتصاد، وفقه اللغة، لا ينفصل عن مشاريع الضبط والمراقبة وإنتاج الذات ضمن أنساق السلطة. هذه المعارف لم تكتف بوصف الواقع، بل ساهمت في إعادة تشكيل الذات الإنسانية، وجعلها محلا للتقنيات الانضباطية، حيث صارت اللغة والعمل والحياة أدوات لإنتاج ذات خاضعة لشبكات معقدة من الخطاب والسلطة، وهكذا لم تعد المعرفة تمارس خارج السلطة، بل أصبحت في الوقت نفسه متورطة فيها، ومنتجة لها.

1 . Ibid., p. 323.
2 . Ibid., p. 356.
3 . Ibid., p. 19.

على هذا الأساس فإن الإبستيمية الحديثة فتحت المجال لنقد وتفكيك أسس الحداثة الغربية التي كشف فوكو أنها لم تبن فقط على التقدم العلمي والمعرفة المطلقة المحايدة كما كان يعتقد، بل إنها خاضعة بشكل مستمر لعلاقات السلطة، إذ أن السلطة تتحكم فيما يمكن قبوله كمعرفة مشروعة وما لا يمكن قبوله أو حتى التفكير فيه، لذلك فالعلم أصبح مرتبطا بمؤسسات تعمل على ضبط المجتمع، مثل السجون والمستشفيات والمدارس، التي لعبت دورا في تحديد معايير معينة للسلوك، وتصنيف الأفراد وترتيبهم وفق هذه المعايير التي تخدم مصالح السلطة، وبالتالي فالحداثة هي عملية خاضعة للسلطة وليست مجرد تطور عقلاني.

2-حول مفهوم القطيعة الإبستمولوجيا عند ميشيل فوكو:

يعد مفهوم القطيعة الابستملوجية (rupture épistémologique) مفهوما أساسيا في فلسفة العلوم المعاصرة، ويعتبر الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884-1962)، أول من بلور هذا المفهوم الذي شكل منعطفا حاسما على مستوى تاريخ العلوم، وقد تم تطبيقه سواء في مجالات معرفية علمية أو بشكل واسع في مجالات أخرى كمجال الفلسفة والعلوم الإنسانية.

ويتحدد مفهوم القطيعة الابستمولوجية عند باشلار من خلال معنيين أساسيين:
يقصد بالمعنى الأول القطيعة بين المعرفة الشائعة والمعرفة العلمية، وهذه القطيعة تكون نهائية من حيث أن المعرفة الشائعة أو المعرفة التي يتم اكتسابها من خلال الحياة اليومية، تكون معرفة ذاتية ولا تستوفي الشروط اللازمة لتحقيق الموضوعية واليقين، لذلك كان لابد للعالم أن يقطع معها وبشكل نهائي إذا أراد تحقيق الموضوعية على مستوى أبحاثه.
أما المعنى الثاني فيقصد به تلك القطيعة التي تحدث بين مختلف النظريات العلمية القديمة والحديثة التي شهدها تاريخ العلوم، مثلا نظرية نيوتن التي قطعت مع النظرية الفيزيائية الكلاسيكية، وغيرها من النظريات الأخرى، وقد اهتم باشلار بهذا النوع الأخير من القطائع على اعتبار أنها تختص بالمجال العلمي، في حين أن الأولى تهم بباقي المعارف الأخرى التي في بنائها تتداخل مع الذات الإنسانية كما هو الأمر داخل مجال العلوم الإنسانية. يقول باشلار موضحا هذه القطيعة التي تحدث في مجال العلوم: **"إن التقدم العلمي يظهر دوما عبر قطيعة بل قطائع دائمة، بين المعرفة المشتركة والمعرفة العلمية، ويتضح ذلك عندما نتطرق لعلم متطور، أي لعلم يحمل سمة الحداثة بفعل تلك القطائع ذاتها"**{1} .
إذن فالقطيعة التي يتحدث عنها باشلار تعني أنه لا وجود لنظرية علمية نهائية وثابتة أو مطلقة، وأن العلم ليس مجموعة من الاكتشافات المتصلة، وإنما هناك ركود تتبعه ثورات مما ينتج عنه مراجعة وإعادة تصحيح، ثم إعادة البناء، الشيء الذي يسمح بتحقيق مجموعة من القفزات والقطائع بين تفكير علمي وآخر.

1 . Bachelard (Gaston), «le matérialisme rationnel» (4éme édition) puf 1980, p. 207.

وقد شهدت فلسفة العلم المعاصرة تطبيقات مختلفة لهذا المفهوم الجديد الذي ابتدعه باشلار، سواء لدى كونجليم (Georges Canguilhem) أو لدى توماس كون(Thomas Kuhn) من خلال مفهوم البراديغم، وقد ذهب بعض الدارسين إلى حد القول بالتشابه بين نظرية فوكو في الأركيولوجيا ومفهوم البراديغم كما صاغه توماس كون في كتابه "بنية الثورات العلمية"، وذلك لأنهم يشبهون هذا المفهوم بمفهوم الإبستيمية. ويشرح توماس كون البراديغم بأنه هو النظام السائد أو النظرية العلمية السائدة في حقبة علمية ما، وبعد أن تشوب هذا البراديغم مجموعة من الأخطاء، وتعترضه الصعوبات أو ما يسميه توماس كون بالأزمات والعوائق الابستمولوجية، تحدث الثورة التي ينتج عنها انهيار هذا البراديغم السائد، ويحل محله براديغم جديد، وبدوره هذا البارادیغم الجديد بعد أن يسيطر لفترة من الزمن، تعتريه الأزمة فيكون من الضروري تجاوزه هو كذلك ليظهر عندئذ براديغم جديد آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية.

يتضح من خلال هذه النقطة بالذات أنه يمكن الحديث عن نوع من المقاربة بين البارادیغم والإبستيمية، من حيث أن هذه الأخيرة يحدث فيها ما يحدث في البراديغم؛ إذ أن لكل عصر ابستيميته الخاصة التي تفرض نظامها عليه، لكن سرعان ما تتأزم وتتدهور ليتم تجاوزها لصالح ابستيمية جديدة. لكن لابد من الإشارة إلى أن هذا التشابه ليس تطابقا، لأن فوكو ليس معنيا بالعلم فقط، بل يحلل المعرفة في شموليتها، بما في ذلك المعارف غير العلمية. أما توماس كون فهو يهتم فقط بالتطور داخل العلوم التجريبية، ويرى أن البراديغم هو إطار علمي معياري يتحكم في الممارسة العلمية. إذن فوكو يتبنى منظورا أركيولوجيا يركز على الخطابات والمؤسسات والأنظمة الثقافية والسياسية، بينما كون ينتمي إلى فلسفة العلم التحليلية ويتحدث عن تاريخ العلم من داخل النسق العلمي.

وقد أولى فوكو أيضا اهتماما خاصا ب " باشلار" فتناول مشروعه الفكري في أبحاثه، بحكم أنه يتقاطع معه في مجموعة من التصورات سواء تلك المتعلقة بالذات أو الحقيقة أو التاريخ. بالإضافة إلى أنه استلهم مفهوم القطيعة من باشلار واستخدمه بطريقته الخاصة، إذ أن مفهوم القطيعة الابستمولوجية عند باشلار كان يعني بها ذلك الانفصال الجذري في تطور المعرفة العلمية، حيث أن تطور العلم لا يتم فقط عبر تراكم المعرفة، بل عبر قطائع ابستيمولوجية تحدث عندما تشهد المعرفة تحولات ومفاهيم ونظريات جديدة تقطع مع النظريات والمفاهيم السابقة، مثلما حدث عندما تم الانتقال من الفيزياء الأرسطية إلى الفيزياء النيوتونية ثم إلى النسبية والميكانيكا الكمية. أما بالنسبة لمفهوم القطيعة كما تناوله فوكو فهو لا يقتصر عنده على مجال العلم فقط بل إنه يطال جميع أشكال المعرفة بما في ذلك المعرفة الإنسانية والاجتماعية، إذ يرفض فوكو التطور الخطي للمعرفة، فيؤكد على أن هناك قطائع تتحول فيها الأنظمة الخطابية فيتم الانتقال من ابستيمية إلى أخرى، وهذه القطائع حسب فوكو لا تحدث نتيجة تطور عقلاني محايد، بل نتيجة تحولات في السلطة والمعرفة، وعليه فالقطيعة الابستمولوجية عند فوكو ليست مجرد تحول معرفي بل هي تفكيك وقطيعة في أنظمة الفكر، وإعادة توزيع للخطاب والمعرفة والسلطة في المجتمع.

وبناء عليه، يُؤَسس التاريخ الأركيولوجي عند فوكو على تحليل القطائع الابستمولوجية بدلا من الاستمرارية. فيقول: **"تتحدث الأركيولوجيا بكل إرادة عن القطائع والفجوات والتصدعات وأشكال جديدة من الوضعية، وعن إعادة التوزيع المباغتة"** {1}. حيث يعتمد في بحثه الأركيولوجي حول تاريخ تكون العلوم الإنسانية على تطبيق منهج القطيعة، وذلك من خلال كتابه **"الكلمات والاشياء"** الذي درس وحلل فيه تاريخ الفكر الغربي، ليشير إلى وجود قطيعتين أساسيتين على مستوى هذا الفكر؛ ذلك أن القطيعة الأولى قد وقعت في بداية القرن السابع عشر وفصلت العصر الكلاسيكي عن عصر النهضة، ثم القطيعة الثانية مع بداية القرن التاسع عشر والتي فصلت بدورها العصر الحديث عن العصر الكلاسيكي.

وعليه فالقطيعة عند فوكو هي منهج وأداة للبحث متجلية في مختلف أعماله، خاصة في كتابه "الكلمات والأشياء" و"أركيولوجيا المعرفة"، وفي هذا الكتاب الأخير (أركيولوجيا المعرفة) سيستعمل فوكو القطيعة بوصفها انفصالا (discontinuité)، وهو مفهوم أساسي تعتمده المقاربة الأركيولوجية في تحليلها للتاريخ، يقول فوكو: **"القطيعة هي دوما انفصال بين وضعيتين معينتين، يتسم بعدد من التحولات المتباينة، بحيث أن تحليل أشكال القطيعة الأركيولوجية، يرمي إلى إقامة أنساق من التشابهات والاختلافات، من التراتبات والتكاملات، والتوافقات والتفاوتات، بعبارة أخرى يروم هذا التحليل إلى وصف تشتت الانفصالات ذاتها"** {2}.

وتجذر الإشارة إلى أنه إذا كان فوكو قد اعتمد مفهوم القطيعة كمنهج علمي يقوم على الانفصال والتجاوز، فإن هذا لا يعني أن أركيولوجية فوكو هي أركيولوجية تستند إلى أسس علمية محضة، أو أنها نظرية علمية، خصوصا وأنها تركز على مسألة الإنسان كموضوع بحث له علاقة وطيدة بالطبيعة والحياة، وبالتالي فالأركيولوجيا تحكمها مبادئ مختلفة نوعا ما عن مبادئ التحليل الإبستملوجي، فهي وإن اعتمدت الإبستمولوجيا كمنهج ومرجع فكري، إلا أن لها موقفها الخاص في تحليلها ودراستها للعقلانية الغربية، ففي الوقت الذي تؤكد فيه الإبستمولوجيا على أن العلم هو الذي ينظم الفلسفة، وذلك استنادا إلى ما صرح به باشلار حينما قال: **"إن الفيلسوف يطلب من العلم أن يمده بأمثلة وبراهين لإثبات النشاط المتناسق للوظائف الفكرية"**{3} ، نجد أن الأركيولوجيا تقر وتؤكد على أنها مستقلة عن العلم، بل إنها تنتقد معقولية هذا العلم. وعلى هذا الأساس يقول فوكو: **"في نطاق هذه الشروط ندرك ضرورة التمييز بعناية بين الميادين العلمية والمجالات الأركيولوجية، ذلك أن مبادئ تنظيم كل واحدة منهما، وكيفية انقسامها متباينة"**{4} .

تبعا لذلك يمكن القول بأن مجالي الأركيولوجيا والإبستمولوجيا هما مجالين مختلفين عموما، لأن فوكو لا يحلل المعرفة كأنها مجرد تطور علمي، بل يحللها كخطابات ذات شروط إنتاج، وكتحولات تاريخية، وسياقات سلطوية، بمعنى أن الأركيولوجيا تقارب المعرفة لا كمحتوى علمي، بل كممارسة خطابية. وبالتالي، ف**" الأركيولوجيا وإن كانت لم تنتقد الإبستمولوجيا فإنها توحي بأن التاريخ الإبستملوجي يستحيل عليه تحليل مشاكل نظرية شتى، كان من الممكن معالجتها لولا المعيارية العلمية الصارمة التي يقوم عليها، ولذلك ففوكو يدرس العلوم الإنسانية كمجرد معارف دون أن يهتم بعلميتها"**{5} .

---

1 . Foucault (Michel), « L'archéologie du savoir », op-cit., p.221.
2 . Ibid., p.228.
3 . Gaston (Bachelard) «La philosophie du non», Paris, 1981, P.3.
4 . Foucault(Michel) « L'archéologie du savoir », op-cit., p.239.
5 . ولد أباه (السيد)، "التاريخ والحقيقة لدى مشيل فوكو"، دار المنتخب العربي للنشر، بيروت، ط 1، 1994.ص. 77.

من هذا المنطلق، يظهر أن الإبستمولوجيا غير كافية بالنسبة لفوكو، لأنها تنطلق من فرضية مفادها أن الحقيقة العلمية تنمو تدريجيا، وأن هناك معيارا يمكن به التمييز بين العلم واللاعلم. أما فوكو، فنجده يقوض هذه الفكرة، ويبرز بدلا منها تفكك الخطابات، وانقطاعاتها، وانبثاقاتها الفجائية، التي لا تخضع بالضرورة لمنطق التراكم أو الاستمرارية.

وهكذا، فإن تحليل فوكو للعلوم الإنسانية لا ينشغل بعلميتها، ولا يبحث عن شروط صحتها، بل يركز على ما تنتجه من تمثيلات، وما تمارسه من سلطة، وهذا ما يجعل من مشروعه الأركيولوجي تحولا جذريا من الإبستمولوجيا إلى تحليل الخطاب والسلطة، ومن سؤال ماهية الحقيقة إلى سؤال التشكل التاريخي للمعرفة.

4- الحقيقة تجسيد لممارسة السلطة:

اعتبرت الميتافيزيقا التقليدية أن الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، وأيضا هي ما يتم تحصيله بالتطابق بين الذات والموضوع أو بين المعرفة وموضوعها، فالفيلسوف أو الباحث عن الحقيقة قادر على المعرفة بنفسه، بحيث أنه باعتماده على أفعاله المعرفية فقط يمكنه بلوغ الحقيقة، يقول فوكو: **"دخلنا العصر الحديث في اليوم الذي قبلنا فيه أن ما يؤدي إلى بلوغ الحقيقة، وأن الشروط التي يمكن بها للذات أن تبلغ الحقيقة، هي المعرفة، والمعرفة فقط"**{1} ، وعليه تم إقصاء كل ما يشكل نقيضا للحقيقة من قبيل الوهم والخطأ والأسطورة والمعتقدات الباطلة والخيال.

لكن هذا التصور التقليدي التطابقي الماهوي تم تجاوزه مع مجيء الفترة المعاصرة، فلم تعد تُحَصَّلُ الحقيقة عن طريق البرهان والتأمل العقلي، وإنما هي ما يتجلى من خلال منطق الاختلاف واللاتطابق، مما ينتج عنه القول بأن الحقيقة نسبية وليست مطلقة. كما أنه تم رد الاعتبار لكل ما يشكل نقيضها من قبيل الخطأ والوهم والخيال... إلخ. فالحقيقة ليست مجرد تأمل عقلي، بل هي انعكاس للواقع وقراءة له، تبعا لذلك أصبحت الحقيقة هي التعايش مع الوهم عند نيتشه، والخطأ الذي تم تصحيحه عند باشلار، وبنية لاشعورية عند فرويد...إلخ.

وقد شكل مفهوم الحقيقة عند نيتشه الأرضية والخلفية النظرية التي بنى عليها فوكو تصوره عن الحقيقة، فالحقيقة عند نيتشه هي نسبية ومتغيرة، وهي مجرد بنية من الاستعارات والمجازات اللغوية التي لا تنقل الواقع كما هو بل تعبر عنه من منظورات مختلفة تختلف باختلاف الخطابات اللغوية، ومن يقف وراء هذه الخطابات من مؤسسات وهياكل سياسية ودينية واجتماعية، لذلك فالحقيقة غالبا حسب نيتشه لا يكون أصلها هو الرغبة في المعرفة والحكمة، وإنما ما يكون وراءها هو الإرادة والرغبة في البقاء وحفظ الحياة.

بناء على ذلك، فالحقيقة ليست سوى أوهام وأخطاء وتمثلات لرغبات وحاجات الإنسان البيولوجية، مما ينفي عنها صفة الموضوعية واليقين، وبالتالي فالحقيقة مجرد أوهام نسينا أنها كذلك، فما كان يعتبره الناس لزمن طويل حقائق مطلقة هو في الواقع ليس كذلك، يقول نيتشه: **"ما هي الحقيقة إذا؟ إنها حشد متحرك من الاستعارات والكنايات والتشبيهات بالإنسان، إنها باختصار، جملة من العلاقات البشرية، أعلي من شأنها ونقلت من مجالها. وزينت بالصور الشعرية البلاغية، وصارت بعد طول استعمال، مثل شعب من الشعوب، صلبة، شرعية قاصرة: الحقائق نسينا أنها أوهام واستعارات فقدت من فرط الاستعمال والتداول جمالها الحسي الخلاب، وقطع نقدية تلاشت آثار الصورة أو الرسم المطبوع عليها، فصارت تتداول بعدئذ، ليس بوصفها قطعا نقدية، بل بوصفها قطعا معدنية فقط"**{2} .

1 . فوكو ميشيل، تأويل الذات، دروس ألقيت في الكوليج دوفرانس لسنة 1981-1982، ترجمة، الزواوي بغورة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2011، ص، 26.

2 . Friedrich Nietzsche, «Le Livre du philosophe », traduction, Angéle Kremer-Marietti Aubie Flammarion. 1960, p. 175-183.

وعلى هذا الأساس، فالحقيقة كما يرى نيتشه تحكمها دوافع نفعية يتبناها أشخاص لهم غايات سلطوية وإرادة لأجل التحكم والسيطرة؛ بناء عليه ترتبط الحقيقة بالسلطة عند نيشته، لأن السلطة بمؤسساتها وآلياتها المختلفة هي التي تساهم في فرض الحقيقة وتثبيتها في عقل الإنسان على أساس أنها تحقق السعادة، وتضمن الأمن والاستقرار.

تبعا لهذا التصور الذي يقول بنسبية الحقيقة ويؤمن بالاختلاف والتعدد، يطرح فوكو مشروعه حول الحقيقة، فيعمل هو كذلك على ربطها بالسلطة ويؤكد على أنهما، أي الحقيقة والسلطة هما وجهان لعملة واحدة. وهو بذلك ينتقد التصور التقليدي الذي يرى بأن الحقيقة توجد خارج دوائر السلطة. فيقول أن: **"الحقيقة ليست خارج السلطة وليست بدون سلطة (وعلى الرغم من أسطورة يتعين إعادة تاريخها ووظائفها مرة أخرى. فإن الحقيقة ليست هي جزاء النفوس المفكرة الحرة، وليست بنت الخلوات الطويلة، ولا الامتياز الذي يتمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات). إن الحقيقة هي من هذا العالم؟ فهي ناتجة فيه بفعل عدة إكراهات. وهي تمتلك فيه تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة. لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة "وسياسته العامة" حول الحقيقة"**{1} .

بناء عليه، فإن المعرفة لا تشجع السلطة أو تخدمها فقط بل هي تنتج السلطة، فالسلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، لذلك فإنه **"لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل المعرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض ولا تقيم بذات الوقت علاقات السلطة"**{2} .

وبالتالي، أضحت السلطة حاضرة في كل المجالات حتى تلك التي يصعب الانتباه إلى وجود آثارها فيها كالجامعات ومراكز البحث العلمي، مما يساهم في إنتاج حقيقة ذات طابع مؤسساتي متعددة الأشكال، يقول فوكو: **"الحقيقة متمركزة على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجه؛ فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية)؛ "فالحقيقة" هي موضوع نشر واستهلاك (فهي تتداول في أجهزة التربية أو الإعلام التي يعتبر امتدادها أوسع نسبيا في الجسم الاجتماعي، رغم بعض عمليات الحد)، و"الحقيقة" يتم إنتاجها ونقلها تحت المراقبة لا الخاصة بل المهيمنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية)؛ وأخيرا فهي مدار النقاش السياسي وكل صراع اجتماعي"**{3} .

هذا وأن الهدف الأساسي لفوكو ليس هو تخليص الحقيقة من تأثيرات ومفاعيل السلطة، فهذا شبه مستحيل في نظره لأن الحقيقة في حد ذاتها هي سلطة، فلا وجود لحقيقة مطلقة وشفافة، وإنما كل حقيقة ترتبط بانساق من السلطة التي تدعمها، وبالتالي فهي ما ينتج عن صراع تخوضه مجموعة من القوى، وهنا يدخل فوكو مفهوم إرادة القوة الذي أخذه عن نيتشه، ويقول أن كل خطاب عن الحقيقة إلا وينطوي في ذاته على إرادة قوة تطمح إلى التحكم والسيطرة.

لم تعد الحقيقة إذن هي تلك الإرادة الطيبة، أو ما يتوصل إليه بالبرهان والعقل أو بالتجربة، بل هي ما تشترك في إنتاجه كل الحيثيات والشروط العلمية والاجتماعية والسياسية، فهي ليست منفصلة عن الواقع ولا عن التاريخ، إنها التعدد والاختلاف.

---

1. فوكو (مشيل)، "نظام الخطاب"، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، ص. 70.
2 . Foucault Michel, « Surveiller et punir : Naissance de la prison », édition Gallimard, 1975. P.36.
3 . فوكو (مشيل)، "نظام الخطاب"، نفس المرجع السابق، ص. 70.

خاتمة:

انطلاقا مما سبق نخلص إلى أن المشروع المعرفي لفوكو ينقلنا من تصور المعرفة كنتاج عقلاني خالص إلى تحليلها كخطاب مشروط تاريخيا، ينبثق في سياقات وبنيات معرفية يطلق عليها اسم "الإبستيميات". إذ أن فوكو لا يسعى إلى تتبع تطور العلم كما تفعل الإبستملوجيا التقليدية، بل يفكك الشروط التي تجعل خطابا ما ممكنا، مركزا على لحظات القطيعة والانفصال بدل الاستمرارية والتراكم. فالمعرفة لا تبنى بل تنتج عبر طفرات، تتحول فيها المعرفة تبعا لتحولات في السلطة والخطاب.
ومن ثم، فإن مشروع فوكو يفكك وهم الحياد العلمي والموضوعية المطلقة، ويعيد موضعة المعرفة ضمن فضاء سياسي خطابي، حيث تصبح السلطة شرطا لإمكان الحقيقة، لا عائقا أمامها. كما أن المعرفة لا تحرر فقط، بل تطوق وتقيد، وهي في كل حال تعبير عن قوى تتنازع ممكنات القول والفكر والحياة.

قائمة المصادر والمراجع:

- صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، منشورات ذوي القربى، ط 1، 1385 هـ.
- صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 1990.
- عبد اللاوي (عبد الله)، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة والتمثلات، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، ط 1، بيروت، لبنان، 2012.
- د.الزواوي بغورة، "ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التقليدية - دراسة نقدية-"دار الطليعة بيروت، ط1، 2009،
- ولد أباه (السيد)، "التاريخ والحقيقة لدى مشيل فوكو"، دار المنتخب العربي للنشر، بيروت، ط 1، 1994.
- فوكو ميشيل، تأويل الذات، دروس ألقيت في الكوليج دوفرانس لسنة 1981-1982، ترجمة، الزواوي بغورة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2011.
- فوكو (مشيل)، "نظام الخطاب"، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، ط، 2007.
- الموسوعة العربية، في 9 أجزاء، دار الفكر، دمشق، ط.1. 1998.

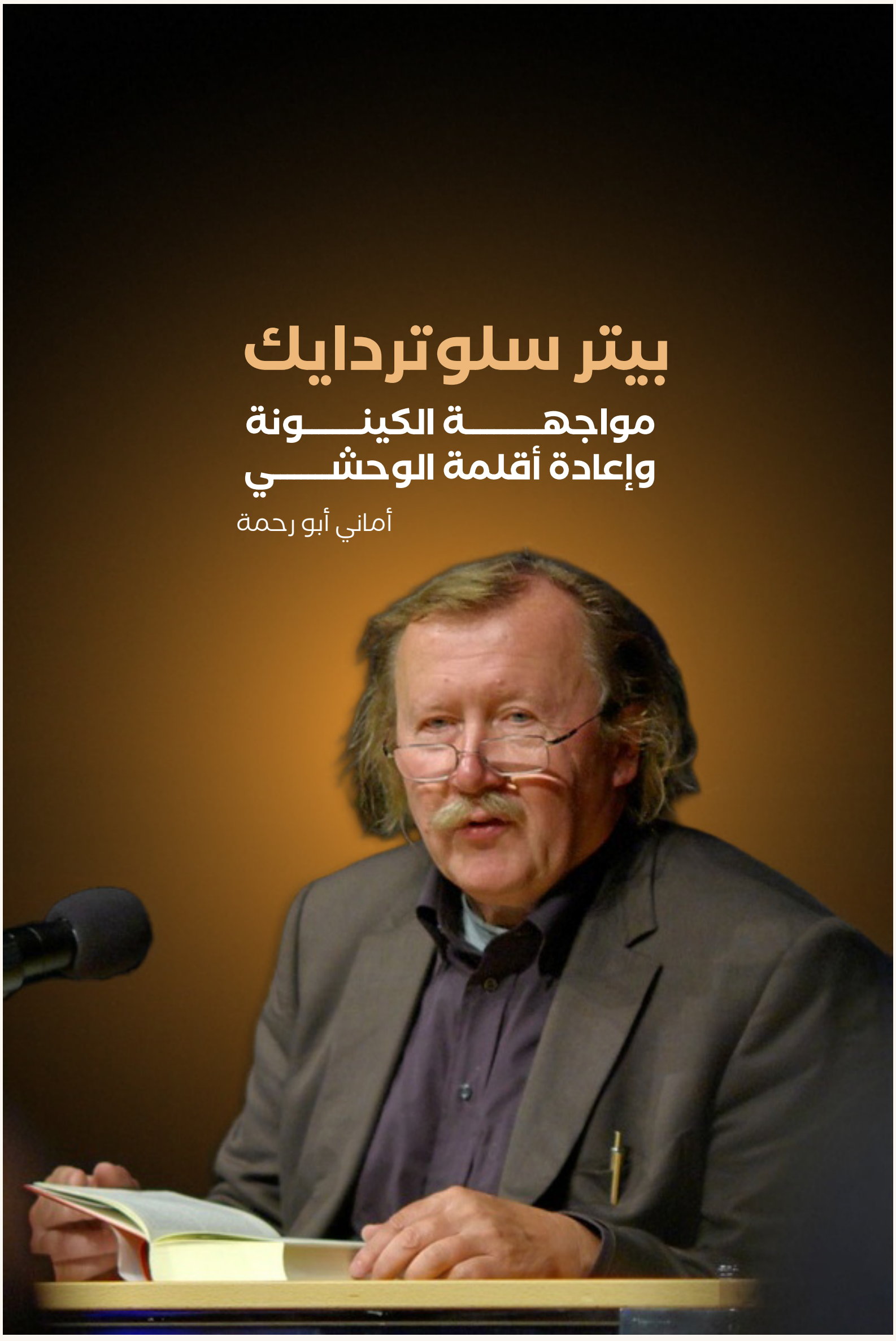
- Foucault Michel, « Surveiller et punir : Naissance de la prison », édition Gallimard, 1975.
- Foucault (Michel), «Les mots et les choses», tel Gallimard, Paris, 1966.
- Foucault (Michel), «L'archéologie du savoir», Edit. Gallimard, Paris, 2001.
- Bachelard (Gaston), «le matérialisme rationnel» (4éme édition) puf, 1980.
- Bachelard (Gaston), «La philosophie du non», Paris, 1981.
- Friedrich Nietzsche, «Le Livre du philosophe », traduction, Angéle Kremer-Marietti Aubie Flammarion. 1960.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

العدد: 05



ملخص الدراسة

يعد بيتر سلوتردايك أحد أشهر الفلاسفة الألمان في عصرنا. بعد نشر كتابه (نقد العقل الكلبي) عام 1983، أصبح سلوتردايك على رأس الحياة الفكرية الأوروبية. ويشارك الفيلسوف في المناقشات العامة المتعلقة بالقضايا الملحة مثل الهندسة الوراثية والاقتصاد وتغير المناخ والهجرة. كل ذلك في خضم انتاج مستمر من الأعمال الفلسفية والفكرية. كما أنه مفكر وكاتب منخرط إذ طالما كان محرضًا على العديد من المناقشات الساخنة في وطنه.

يهتم سلوتردايك بالميتافيزيقا - أو بالأحرى بما يجب فعله بالمساحة الفارغة التي تبقى عندما تختفي الميتافيزيقا - جنبًا إلى جنب مع الدين والسرديات الكبرى الأخرى التي شكلت ووجهت الحياة البشرية لفترة طويلة، وما زالت تؤثر على حياتنا اليوم.

لم يسع سلوتردايك أبدًا إلى بناء فلسفة منهجية. إذ غالبا ما يتراجع عن أي إغلاق في عمله في العمل الذي يليه. هو بالأحرى تجريبي يختبر أشكالاً وتركيبات جديدة. ومع ذلك، هناك ثيمة متكررة محدد في عمله؛ ذلك أنه يدرس الألعاب البهلوانية الوجودية للإنسان الذي يجد نفسه مقيما على كرة تشكل، للمفارقة، مستوى أفقيًا للوجود. يجد هذا الكائنُ الآخرَ في نفس الوقت الذي يجد فيه نفسه، وينخرط في بناء عوالم جماعية، وفي تكوين أشكال التحصين الاجتماعية أو النفسية المكانية. توجد التحصينات في أشكال كونية واجتماعية، ويتم تحسينها من خلال أشكال ثقافية لما يسميه سلوتردايك التقانات الأنثروبية: أشكال التدريب العقلي والبدني أو التمارين في مواجهة المخاطر الغامضة.

تهدف هذه الدراسة إلى رسم الخطوط العريضة لمشروع سلوتردايك وتركز على أهم محطات عمله كما وتعرج على الانتقادات التي طالت الفيلسوف وأفكاره المثيرة للجدل.

الكلمات المفتاحية

سلوتردايك، الكلبية، الكونيقية، الكرات، التحصين الكروي، الرغاوي، الفقاعات، التقانات- الأنثروبية، الأنثروبولوجيا الأنطولوجية، التكنولوجيا المغايرة للطبيعة، التكنولوجيا المشابهة للطبيعة.

Peter Sloterdijk

Encountering the Being and reterritorializing on the monstrous

Peter Sloterdijk is one of the most famous German philosophers of our time. Since publishing his book (Critique of Cynical Reason) in 1983, Sloterdijk has been at the helm of European intellectual life. The philosopher participates in public debates regarding pressing issues such as genetic engineering, economics, climate change, and migration. He is also very much a publicly engaged thinker and has been the instigator of many heated debates in his home country. All while publishing a steady stream of magnificent philosophical works.

Sloterdijk is interested in metaphysics—or rather, in what is to be done with the space that remains when metaphysics disappears—along with religion, and other meta-narratives that have long shaped and directed human life, and continue to influence our lives today.
Sloterdijk has never sought to build a "systematic" philosophy. Any autological closure in his work is likely to be undone in the next work. Sloterdijk is rather a trainee trying new forms and new combinations.
Yet there are definite recurring theme in his work: That is the existential acrobatics of a human being who finds himself on a globe that constitutes a horizontal plane of existence. This being finds the other at the same time as it finds itself, and it engages in the building of collective worlds, the constitution of socio- or psychospatial forms of immunization. Immunizations exist in cosmological and social forms, and cultural forms of what Sloterdijk calls anthropotechnics optimize them: forms of mental and physical training or exercise in the face of ambiguous risks.
This essay aims to sketch the outlines of Sloterdijk's project, to provide Arab readers with signposts that all zoom in on particular aspects of Sloterdijk's work.

Key words:

Sloterdijk, Cynicism, kynicism , Spheres, sphero-immunology, Foams, Bubbles, anthropotechnics, ontological anthropology, space, allotechnology, homeotechnology.

بيتر سلوتردايك : المفكر على خشبة المسرح

يُعد الفيلسوف الألماني المعاصر بيتر سلوتردايك (1947-) مفكرًا وافر المعرفة مثيرًا للجدل والمشكلات. يعتقد أن أفكاره كما الأشكال تتحول باستمرار. يهتم الفيلسوف بأشكال الحياة، وأشكال الجماعية، والأشكال الجماعية للفردانية. إنه يحلل الحياة الجنينية داخل الرحم كما يحلل المساحات على ضيقها أو اتساعها. يوظف سلوتردايك مجموعة من الأمثلة والعينات من التاريخ والفلسفة والفن والأدب والعلوم، لكنه لم يسع أبدًا إلى بناء فلسفة "منهجية". يتراجع عن أي إغلاق ذاتي محتمل عن عمل في العمل الذي يليه. إنه متدرب يحاول أشكالاً جديدة، وتركيبات جديدة، ويتواصل ويجسد الوجود فلسفيًا، بدلاً من أن يطرح مجموعة مغلقة من المقترحات.
قبل تقاعده في عام 2015، كان سلوتردايك رئيسًا لجامعة (كارلسروه) للفنون والتصميم حيث كان سابقًا أستاذًا للفلسفة والجماليات. تأسست مكانته مفكرًا عامًا في الثمانينيات عندما أصبح كتابه الأول (نقد العقل الكلبي) العمل الأكثر مبيعًا في الفلسفة الألمانية منذ الحرب العالمية الثانية. شارك في الفترة بين عامي 2002 و 2012، في استضافة البرنامج التلفزيوني الألماني(في البيت الزجاجي: رباعيات فلسفية).
في عام 1999، أثار سلوتردايك لأول مرة الجدل في وسائل الإعلام الناطقة باللغة الإنجليزية. لطالما كان ينتقد هابرماس وفلاسفة "مدرسة فرانكفورت" للنظرية النقدية، لكن المواجهة انفجرت بينه وبين هابرماس بعد محاضرة ألقاها سلوتردايك بعنوان(قواعد الحظيرة البشرية). كان سلوتردايك يرد بشكل أساسي على رسالة مارتن هايدغر (حول الإنسانية)، غير أن توظيفه لكلمات مثل الانتقاء والتدجين والتربية كان مثيرًا للجدل نظرًا لارتباطها الوثيق بعلم تحسين النسل النازي.
إن أكثر المفكرين تأثيراً في سلوتردايك هما بلا شك فريدريك نيتشه وديوجين من سينوب، وكان الأخير مصدر إلهام للأسلوب "الكونيقي" (مقابل "الكلبي") و "السوقي" لفلسفته المبكرة ونقده الثقافي، فيما كان الأول نموذج سلوتردايك للفيلسوف باعتباره "طبيبًا للثقافة" وللفلسفة كممارسة جريئة للتفكير "في غير أوانه" و "التفكير الخطير" بمعنى "اللعب" الفكري بالمواضيع المتفجرة والمحرمات.
أيضًا، وكما بالنسبة إلى نيتشه وهايدغر، يعتبر سلوتردايك أن دور الفيلسوف هو "وسيط" أو "لسان حال" أو "خبير زلازل" الوجود. وصف ذات مرة منظوره الفلسفي الشامل بأنه منظور "المادية الديونيزية"، وهو الموقف الذي شرحه لأول مرة في كتابه المبهج عن نيتشه، (المفكر على خشبة المسرح. المادية النيتشوية،1986)، والذي يقدم فيها أيضًا تفسيرًا أكثر كونيقية، "وسوقية، وارستقراطية" لفلسفة نيتشه، مستلهما ديوجين. تأثر سلوتردايك أيضًا بالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وخاصة ثيودور أدورنو وإرنست بلوخ صاحب الفكر المسيحاني.
ومع ذلك، في بداية حياته المهنية، استبدل سلوتردايك مدرسة فرانكفورت بما أسماه "مدرسة فرايبورغ" في كتابه)التعبئة اللانهائية: نحو نقد الحركية السياسية، 1989)، والذي أوضح فيه انعطافه نحو هايدغر، الذي أصبح أحد أكثر محاورية بروزًا. وإلى جانب هايدغر والفرانكفورتيين، فإن تفكيره مستوحى أيضًا من ما بعد البنيوية الفرنسية، ولا سيما لاكان ودولوز ودريدا، وربما الأكثر أهمية، ميشيل فوكو.
كانت المراحل اللاحقة من حياته المهنية أقل انتقادية وأكثر توجها للانطولوجيا الأنثروبولوجية والتي بدأت في أوائل التسعينيات وبلغت ذروتها في (ثلاثية الكرات) العظيمة التي ظهر فيها تأثير التقليد الألماني للأنثروبولوجيا الفلسفية إذ أصبح عمل أرنولد جيهلين وتلميذه ديتر كلاسينس واضحًا في عمله بشكل متزايد بالإضافة إلى وجهات النظر حول التطور الثقافي للمنظر الثقافي الألماني والفيلسوف هاينر مولمان، أحد زملائه من كارلسروه.
بعد ذلك، يبدو أن "المعلم الخفي" الذي يطل من خلف الستار في جميع أعماله هو بلا شك المعلم الهندي باجوان شير راجينيش، الذي اشتهر في سنواته الأخيرة باسم أوشو، والذي زاره الفيلسوف في بونا في 1979-1980 وحرره، كما يقول من مركب "العدوانية الاكتئابية" التي علقت فيها النظرية النقدية الألمانية منذ أواخر الستينيات وعلمه، مثل ديوجين ونيتشه، ممارسة شكل أكثر مرحًا وبهجةً وأقل جدية وتأملا من "النقد".
إن جميع الشخصيات المذكورة هنا ليست سوى أهم من تأثر بهم سلوتردايك، حيث إنه مفكر يعتمد بشكل إبداعي على أعمال طيف واسع ومتنوع من المؤلفين أكثر أي فيلسوف معاصر نعرفه. في هذا الصدد، يبدو أن سعة إطلاعه لا نهاية ولا حدود لها، وهي ميزة لا يقابلها سوى الوفرة والتنوع الهائل في نتاجه النظري. يتعمق

سلوتردايك في أعمال أرسطو، وأوغسطين، وبرونو، وديكارت، وفوكو، وفيشتي، وهيجل، وهوسرل، وكانط، وكيركيغارد، وليبنيز، وماركس، ونيتشه، وباسكال، وأفلاطون، وسارتر، وشيلينغ، وشوبنهاور، وفيتجنشتاين. إنه يقارن بشكل استفزازي أفلاطون بالشامانية وماركس بالغنوصية، ويكشف عن التأثيرات الخارجية الحيوية التي تشكل فكر هؤلاء المثقفين والإثارة والتساؤل الناتج عن تطبيق تفكيرهم في العالم الحقيقي. تمثل "الحالة المزاجية" الفلسفية كما تصورها سلوتردايك اللقاء الإبداعي الفريد بين العقل ومجموعة متنوعة من الثقافات.
غير أن هناك ثيمات متكررة محددة في عمله. إنها الألعاب البهلوانية الوجودية لكائن يجد نفسه على كرة أرضية تشكل، للمفارقة، مستوى أفقيًا للوجود. هذا الكائن يجد الآخر في الوقت الذي يجد فيه نفسه، وينخرط معه في بناء عوالم جماعية، وتشكيل أشكال اجتماعية أو نفسية مكانية للتحصين. توجد التحصينات في أشكال كوسمولوجية واجتماعية، ويتم تحسينها من خلال الأشكال الثقافية لما يسميه سلوتردايك التقانات-الأنثروبية: "أساليب الممارسة العقلية والجسدية، التي حاول بها البشر من مختلف الثقافات تحسين حالتهم الكونية والمناعية في مواجهة المخاطر الغامضة المتعلقة بالحياة واليقين الحاد للموت"[1] يدعو كتابه(عليك أن تغير حياتك) إلى ممارسات الذات التي تنطوي عليها مثل هذه التقانات- الأنثروبية. وبالمثل، فإن كتابه عن الديانات التوحيدية الثلاث يتعامل مع الدين بصفته شكلاً من أشكال هذه التقانات، لبناء مجالات تحصين أصبحت مواطن نزاع حاليًا.[2]
في مثل هذه المشاركات مع الأسئلة السياسية الرئيسية في عصرنا، تمكن سلوتردايك من إنتاج رؤى جديدة وإثارة النقاش العام.أدت مداخلاته، التي لم تستهدف حصريًا جمهور الفلاسفة المحترفين، إلى إثارة نقاش ساخن في المجال العام.
ولأن عمله لا يقع في الفلسفة فحسب؛ ولأن له طابعا استفزازيا قويًا من المفترض أن يجلب أفكارًا وممارسات جديدة، لذلك سنحاول ربط جوانب عمل سلوتردايك بالموضوعات و / أو الحالات العملية في مجالات الفلسفة، والنظرية الاجتماعية والسياسية والثقافية واللاهوت. ولأنه يستخدم العديد من وجهات النظر ويؤكد على أهمية التدريب والممارسة، فإننا سنركز على مجموعة مختارة من المواقع كنقاط دخول إلى أعماله المتقلبة والتي نأمل أن تكون مفتوحة للقارئ لمزيد من الاستكشاف.

1- الفيلسوف والكلب

كانت النقطة المرجعية الأولى في عمل سلوتردايك هي ديوجين الكلبي الذي حصل على لقبه من شرب الماء مثل الكلب (kyon). في(نقد العقل الكلبي)[3]، يجد سلوتردايك في ديوجين نموذجا لممارسة معيشية تدحض المثالية السقراطية. بالنسبة إلى سلوتردايك، هذا يعني أن الموقف الكونيقيّ" kynical " هو الترياق ضد العقل الكلبي " cynical " السائد في "النظرية النقدية". يرى سلوتردايك أن النظرية النقدية، تكتسب المعرفة من خلال آلام العالم. معرفة تقوم على أسبقية الألم".[4] ويقول أن الوعي الكلبي هو "وعي زائف مستنير، وعي حداثي بائس".[5] هذا النقد ليس لديه أي فكرة عن كيفية التعامل مع كلبية ما بعد الحداثية، لأنه يحتوي فقط على "أفكار" و "نظرية" لمواجهتها. يفترض سلوتردايك موقفًا "كونيقيّا " يشير، في العصور الكلاسيكية، إلى حث الفرد على الحفاظ على العقل على حساب اللامعقول المجتمعي. ويقابل الاستفزاز الكونيقي بالكلبية في الثقافة السائدة، الكونيقية في النهاية بالنسبة للكلبية هي المقاومة بالنسبة للقمع، أو بتعبير أدق، تجسيد الذات في المقاومة والانقسام الذاتي في القمع.[6]
يفترض سلوتردايك أن الموقف الكونيقي أقل انفصالاً عن "الحياة" مقارنة بهذه الكلبية التي لم تتمكن "النظرية النقدية" من مغادرتها. إن الكونيقية هي شكل من أشكال الوجودية النقدية، ومصدر للوعي الساخر، ولكنه يمزج بين الطبيعة والعقل ويوجه نفسه ليس نحو الحقيقة الفلسفية بل نحو الخبرة المعيشية. في حين أن الكلبية تفصل العقل عن الحياة، فإن الكونيقية توحدهما. وبالتالي فإن الكونيقية هي شكل من أشكال العقل المتجسد.

1. المصدر السابق: 10

2. Peter Sloterdijk. God’s Zeal: The Battle of the Three Monotheisms. Cambridge: Polity Press, 2009.

3. بيتر سلوتردايك. نقد العقل الكلبي، المجلد الأول. ترجمة : ناجي العونلي. 2019. منشورات الجمل. بيروت – بغداد.
4. المصدر السابق: 33
5. المصدر السابق:50

6. Peter Sloterdijk. Critique of Cynical Reason. Forward: xvi , 218

كان سلوتردايك في (نقد العقل الكلبي)، مقاومًا، مدافعًا عن العقل ضد حاملي الشعلة المزعومين. بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك ليقول إن الفكرة المستنيرة للحوار الخالي من الإكراه هي، في النهاية، ما يجب أن تعود إليه الفلسفة.

2-نقد التعبئة والحركية الحداثية

يسرد سلوتردايك في (التعبئة اللامتناهية، نحو نقد للحركية السياسية، 2020)[7] والصادر بالألمانية تحت عنوان(الطاوية الأوروبية) عام 1989، تاريخ التنوير ليس بمصطلحات ميتافيزيقيا المعرفة والضوء، ولكن بصفته تسارعًا عالميًا، صيرورة أكثر خفة. كانت حرية الحركة بمثابة أساس لاستقلالنا منذ ميكنة الصورة العالمية. يقف هذا الكتاب على مفترق طرق بين الحداثة وما بعد الحداثة: من ناحية، يمثل المجتمع الحداثي ذلك الوعد باليوتوبيا الحركية القائمة على " التراكم البدائي للذاتية"،[8] مما يعزز مساعي البشرية بوصفها جهودًا لتعبئة(تحريك) العالم؛ ومن ناحية أخرى، فإن المجتمع ما بعد الحداثي هو مكان الانعكاسية الذاتية المتزايدة، لسنا ذوات معبأة بالكامل تفكر في ما تبقى للقيام به، ولكننا نجد أنفسنا أقل مما كنا نتصور و"نسعى لتعويض دروس الحداثة المفقودة".[9]

وعندما يوظف سلوتردايك التنقل والتعبئة كموضوع للنقد، فإنه يشير إلى الحالة الكلبية لقبول المجتمع للتعبئة باعتبارها شرط الحداثة. تتجسد التعبئة في الحداثة حركةً إلى ما لا نهاية وتتراكم تحت راية اليوتوبيا الحركية، وهي رؤية يوتوبية تقصد "أن تصبح حركات حياتنا اليومية متطابقة تدريجياً مع حركة العالم نفسه.[10] في هذه الحالة من التعبئة اللانهائية يختفي الاختلاف بين الأفراد وكذلك الاختلاف بين الإنسان وغير الإنسان. إن مثل هذا الخطاب عن الحداثة لا يقدم الفرد باعتباره ذروة التقدم ولكنه "سيارة"؛[11] تجسيدًا للتنقل الحر واللانهائي. هذه اليوتوبيا الحركية، كما يقول سلوتردايك، فشلت، وأصبحنا نواجه نهاية هذا الوهم.[12] ومن خلال مثل هذا التقييم للحداثة، يشير سلوتردايك أيضًا إلى تطور الثقافات البديلة للحالة الحداثية ويقدم بديلين – ميتافيزيقيًا وتكوينيًا–شعريًا – لكنه يفعل ذلك بالإشارة إلى أن (إطلاق سراحنا) يتعارض مع التعبئة والتراكم. هذا الإفراج عن الذات هو تحرر من التراكم الذاتي في الحداثة. إن جهودنا الحالية في توفير بديل للتعبئة غير كافية لأننا "نعيش في مثل هذا التلاشي والتعبئة التي تخترقنا بحيث لا يمكننا حتى أن نتخيل مفهومًا مخالفًا للمفاهيم السائدة عن الحركة والحدث".[13] وبدلاً من ذلك، يطرح نظرية نقدية من فرايبورغ وليس من مدرسة فرانكفورت، وهي تحول فينومينولوجي يركز على الوجود لا على الحركة، على اللا–شيييء لا على المطلق. يجد سلوتردايك طريقة محتملة لاختيار عدم الحث الحركي في التأمل في الطاوية. تعني كلمة طاو حرفياً "الطريقة" أو "الطريق" إلى المبادئ التي تؤدي إلى وجود مستنير يعيش فيه الإنسان في وئام مع علاقاته الاجتماعية والكونية. إنها حالة من الطمأنينة في الحركة، تشبه مفهوم هايدجر عن السكينة Gelassenheit.

3-مشروع الكرات والمناعة الذاتية

(الكرات) عمل عظيم، أداء فلسفي أدبي حيث يتولى سلوتردايك المهمة الانطو- فيمينولوجية المتمثلة في تقديم الإنسان الحداثي ليس كائنًا فرديًا وعقلانيًا، ولكنه متعايشٌ ومتعاطفٌ. إنه يحاول الإجابة على السؤال "الأنثروبولوجي" بل و"ما بعد الإنساني"، حول مكان الإنسان، بدلاً من ماهيته، من خلال استكمال تعريف كانط الشامل للمكان بوصفه إمكانية الوجود معًا بتعريف مكثف للوجود معًا بصفته إمكانية المكان. (الكرات) ثلاثية تتكون من(الفقاعات)) و الكرة الجغرافية) و)الرغوة). صدرت بالألمانية في الفترة من 1998–2004 وتقع في أكثر من ألفين وخمسمائة صفحة، تحتوي على سرد كامل لأفكار سلوتردايك الكروية- المناعية.

---

7. Sloterdijk, Peter. Infinite Mobilization: Towards a Critique of Political Kinetics. Translated by Sandra Barjan. Cambridge: Polity Press, 2020.

8. المصدر السابق:
9. المصدر السابق:125
10. المصدر السابق:2
11. المصدر السابق:9
12. المصدر السابق:10
13. المصدر السابق:50

في (الفقاعات) يحاول سلوتردايك إعادة كتابة تاريخ الجنس البشري باستخدام فكرة الكرة. إنه مفهوم يشمل الجوانب الطوبولوجية والأنثروبولوجية والنفسية والسياسية والاجتماعية والمناعية والسيميولوجية. يعيش البشر دائمًا داخل تصميمات داخلية يتم ابتكارها وصيانتها ذاتيًا. هذه هي كرات سلوتردايك، وتتراوح من المنطقة المحمية للأسرة والمنزل، إلى مجموعة الأقران، الشقة، القرية، المدينة، السيارة، المدرسة، وحتى الأمة، وبالتالي تأتي الكرات بجميع الأحجام؛ الدقيقة والكبيرة.و(الفقاعات) مكرسة للكرات الدقيقة، وتعاملت إلى حد كبير مع حالة ما قبل الولادة. هذا (الوضع الرحمي)، كما يسميه سلوتردايك، الذي يخرج منه كل إنسان، ويبقى مهمًا طوال الحياة. إنه نموذج لجميع الكرات اللاحقة في الحياة، وكل منها يفسر بوصفه إعادة خلق خارجي للرحم. نظرًا لطبيعتها المغذية والوقائية، فقد قام بتعيين هذه الكرات الميكروسكوبية الدقيقة بصفتها أجهزة مناعية؛ وينطبق الشيء نفسه على الكرات الكبيرة. ولأن هذه الكرات تتشكل من خلال العلاقة الحميمة بين الطفل والمشيمة في الرحم، يؤكد أن بنيتها الأساسية ثنائية. إن المناعة الجماعية أعمق من المناعة الفردية.[14] هذه العلاقة الحميمة هي مصدر التضامن الاجتماعي. هذا الشعور بالتضامن، الذي تفتقر إليه مجتمعاتنا الفردية حاليًا، لا يمكن استرداده إلا من خلال استعادة الخبرة الأولية للقرب الحميم.[15]

ينطوي التعايش البشري دائمًا على المشاركة في "كرة الانفتاح نفسها"، وهو ما أسماه مارتن هايدغر" التكشف"؛ كل إنسان "يجلب معه كرة جار محتمل".[16] التعايش يسبق الوجود.

في(الكرات الجغرافية)، يتناول سلوتردايك مختلف الكرات الكبيرة، من ناطحات السحاب والمجمعات السكنية إلى القرى والمدن والدول القومية والأنظمة الدينية، التي يسكنها البشر بشكل جماعي خلال حياتهم. تخدم الكرات الكبيرة ماديًا وعاطفيًا ورمزيًا لنقل العالم الداخلي إلى العالم الخارجي، والذي يكتسب "روحًا" بهذه الطريقة. هذا الدافع التكويني الكروي يكمن في أساس الثقافة الإنسانية. يكتب سلوتردايك أن تاريخ البشرية هو سرد للحاويات الكروية للبشرية، أو إنشاء وتدمير وتجديد مساحاتها الداخلية. انطلاقًا من الوضع المنزلي للأسرة، قام البشر باستمرار بتوسيع نطاق وصولهم على كوكب الأرض؛ لقد فقد التوسع نفسه الآن في "مكان لامُتَناهٍ غير صالح للسكن".[17]تصبح هذه اللحظة مهمة جدًا في عالم ما بعد الميتافيزيقا، بالنسبة لسلوتردايك، عالم ما بعد الكرة الواحدة، الذي هو موضوع مجلد (الرغوة).

تصف (الكرة الجغرافية) تاريخ الفكر الديني والميتافيزيقي كمحاولة "لبعث الحيوية" في الكون من خلال وصفه بأنه جهاز مناعي، تم تصميمه في النهاية على أساس الوجود في الرحم. في العصر الحداثي، تم اكتشاف الكون على أنه لانهائي. يضم وصف الكون على أنه جهاز مناعي شيئين يستبعد أحدهما الآخر في تصميم واحد: نظام مناعي مغلق ومحدود، وكون مفتوح وغير محدود. لطالما اعتبر الكون المصدر النهائي للمناعة، وهذا أول جزء من التصميم. لكن المناعة خاصية للأنظمة المحدودة. ومع ذلك، فإن الكون اللامتناهي غير مبالٍ بشكل ملحوظ بالفرد.[18] وهذا هو الجزء الثاني من التصميم. إن محاولة إضفاء الحيوية على الكون محكوم عليها بالفشل منذ البداية. وقد ترك هذا الصراع بين المناعة واللاتناهي البشريةَ في خارج مطلق. أصبح العالم "بابًا لألف صحراء صامتة وباردة" كما يقول نيتشه. وقد تآكلت النظم الميتافيزيقية والدينية بشكل مطرد على مدى القرنين الماضيين – مثل سرديات جان فرانسوا ليوتار الكبرى. هذا الفكر الكئيب هو الذي يشكل خلفية(الرغوة).

(في الرغوة) يقنعنا سلوتردايك بأن الشكل الأول من الحياة كان مونادًا مولودًا كرغوة. أطلق علماء الأحياء القديمة على أقدم الحفريات البكتيرية سوازيلاند إيكروسفيرس. ويثبت "وجودها أن سر الحياة لا ينفصل عن سر الشكل، أو بشكل أدق عن تكوين الأجزاء الداخلية وفقًا للقوانين الكروية".[19]من ناحية أخرى، فإن الرغوة البشرية عبارة عن تكتل من الفقاعات. المجتمع "عبارة عن مجموعة من الكرات الدقيقة (الأزواج، والأسر، والشركات، والجمعيات) ذات الأشكال المختلفة التي، مثل الفقاعات الفردية في جبل من الرغوة، تحد بعضها البعض وتترابط فوق وتحت بعضها البعض، ولكن دون إمكانية الوصول إليها حقًا أو فصلها بشكل فعال عن بعضها البعض".[20]الرغاوي

---

14. Peter Sloterdijk, Foams: Spheres III. Los Angeles: Semiotext(e), 2016. P: 13.

15. المصدر السابق:14
16. المصدر السابق: 15
17. المصدر السابق:16
18. المصدر السابق: 19
19. المصدر السابق:50
20. المصدر السابق:56

معزولة وهشة. الفقاعات الفردية لا تكون أبدًا في اتصال مباشر. إنها قابلة للاختراق جزئيًا وانتقائيًا فقط. من هذا المنظور، من المستحيل وغير المرغوب فيه إخضاع ضبابية الفقاعات لمخطط واحد أو كرة واحدة. يجب أن يصبح تفكيرنا سلساً وخفيفاً وناعماً. "وداعا، كما يأمل المرء، للهذيان البشري، والعرقي، والتمركز حول الايغو واللوغو".[21] البشر مسؤولون بشكل فريد عن مناعتهم. يكشف التنوير التكنولوجي عن عالم لا-إنساني ووحشي. لقد علم الدمار البيئي البشر ما يتطلبه السكن البشري وحول البشر إلى متشردين. وسيتعين على حضارات المستقبل الاعتماد على هذه العلوم المكتسبة بشق الأنفس من أجل بقائها.

في أوروبا الغربية والولايات المتحدة، يعتبر التشرد homelessness حالة اقتصادية. لكن في اللغة الألمانية، يشير التشرد Heimatlosigkeit إلى فقدان وسائل الراحة الميتافيزيقية التقليدية، وهي طريقة رعوية أو شعرية لسكن الأرض، سواء كانت حقيقية أو متخيلة. يعيد سلوتردايك تفسير التشرد بشكل جذري. فهو يشير إلى "طرد البشر من غلاف الهواء الطبيعي وانتقالهم إلى أماكن مكيفة الهواء". إنه جزء من "خروجهم الجماعي من جميع كوات الأمان الممكنة زمن الاختباء".[22] تخيل هايدغر أنه سيكون من الممكن للبشر العودة إلى "السكن الشعري على الأرض" – لكن سلوتردايك لا يوافقه. ذلك أن خلق طريقة جديدة للعيش "اعتمد على الجهود الكبيرة للتصميم الرسمي، والإنتاج التقني، والدعم القانوني، والتشكيل السياسي".[23] لا عودة للوراء. وللبقاء علينا أن نجعل ظروف الغلاف الجوي الكامنة صريحة،[24] وهذا يعني أن نفهم أهم العوامل المناخية والبيئية التي بواسطتها يترابط الغلاف الجوي والغلاف المائي والمحيط الحيوي والغلاف الجليدي (الماء المتجمد) والقشرة الخارجية (الأرض).[25]

نحن نعتمد بشكل حيوي على المحيط الحيوي للأرض، ومع ذلك "لم يعد من الممكن اعتبار الحاويات والأجواء التي يجب أن نسمح لها بأن تحيطنا أمرًا مفروغًا منه".[26] لقد دخلنا عصرًا أصبح فيه "محيطنا نفسه، أو تم الاعتراف به بوصفه تركيبات متحولة".[27] وهذا هو الإدراك الذي يسود في الأنثروبوسين. (الرغوة) كتاب طليعي انثروبي التمركز. يشخَّص عصر الأنثروبوسين على أنه يمثل النهاية التي لا رجوع عنها لما يسميه "أنطولوجيا الخلفية"، وهي الحالة التي لا تكون فيها الطبيعة سوى "المشهد غير العملي وراء العمليات البشرية".[28] أصبحت الخلفية الآن في المقدمة، وأصبحت سريعًا قضية حياة و موت. أصبحت أنظمة المناعة من الاهتمامات المركزية. إن جعل أجهزة المناعة صريحة يعني، في أكثر الرسائل أهمية ومأساوية في الكتاب، أن الذكاء البشري يجب أن يكسر عادة أسلافه المتمثلة في الثقة في "الأنطولوجيا الخلفية"، وهو ما أسماه الفيلسوف الأمريكي ويلفريد سيلارز "أسطورة المعطى".[29]

يطور سلوتردايك نظرية الكبسولات والجزر والدفيئات باعتبارها جيوبًا مناخية تسمح بحياة الإنسان. إنه يميز الجزر المطلقة والجزر الجوية والجزر الأنثروبية المنشأ. تشمل الأولى السفن والطائرات والمحطات الفضائية. المحطة الفضائية هي أكثر ما يميز الجزر المطلقة؛ إن البقاء على قيد الحياة بداخلها مرهون تمامًا بالتكنولوجيا.[30]

في الواقع، يعد السفر إلى الفضاء مفيد للغاية لإعادة التفكير في حالة الإنسان في الأنثروبوسين. إنه يسمح لنا بالتفكير في الطبيعة كنظام دعم للحياة موجود ومأهول تلقائيًا لا يستطيع سكانها تخيل أعمالها ماديًا طالما أنهم يعيشون فيها "وجوديًا"، أي أنها تعمل بطريقة الحدس والتفاني و التفسير الطقسي المجازي.[31]

فالسفر إلى الفضاء تخصص رئيسي في "الأنثروبولوجيا التجريبية" لأنه يعبر عن الحياة على الأرض بوصفها متضمنة في نظام دعم الحياة، وأصبح الضمني صريحًا مرة أخرى. إن جزر الغلاف الجوي هي تقليد اصطناعي للبيوت الزجاجية الطبيعية التي تمكن الإنسان من الحياة.

أما الجزر الأنثروبية المنشأ فهي فضاءات ثقافية. تتكون هذه الجزر من تسعة أبعاد طوبولوجية، كل منها

---

21. المصدر السابق: 60
22. المصدر السابق: 135
23. المصدر السابق: 137
24. المصدر السابق: 158
25. المصدر السابق: 160
26. المصدر السابق:180
27. المصدر السابق:181
28. Peter Sloterdijk, “The Anthropocene: A Process-State at the Edge of Geohistory?”, trans. Anna-Sophie Springer, in Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies, ed. Heather Davis and Etienne Turpin .London: Open Humanities, 2015.p: 334.
29. Peter Sloterdijk, Foams. P: 183.
30. المصدر السابق:299
31. المصدر السابق:301

مسؤول عن جانب مختلف ولكنه متآزر من النشط الأنثروبي المنشأ: الكيروتوب chirotope أو المجال العملي للأيدي البشرية؛ الفونو phono – أو اللوغوتوبlogotope، الصوتي وبعد ذلك أيضًا الأدبي، القبة التي يتقاسمها سكان الكرة؛ واليوتيرو utero او الهستيوتوب hysterotope أي المنطقة الموسعة لرعاية الأم؛ والثيرموتو thermotope، أو مساحة وسائل الراحة المشتركة؛ والايروتو توب erototope فضاء التحويلات الايروتيكية؛ والايرغو ergo أو الفالوتوب phallotope؛ مساحة العمل المشترك والحس المشترك؛ والأليثو aletho أو المنيموتوب mnemotope؛ موقع جمع الحقيقة؛ والثاناتو thanato او الثيوتوبtheotope؛ مكان الموتى، والأشباح، والآلهة؛ وأخيرا؛ النوموتوب nomotope؛ فضاء الأعراف والعادات المشتركة.

في هذه الجزر التطورية، يمكننا الانعزال عن البيئة الطبيعية، أو على الأقل، تصبح "الحضانة الذاتية للإنسان العاقل" ممكنة.

مثل هذه الجزر هي مواقع الإنتاج الحقيقية لما أطلق عليه هايدجر "الاستجلاءclearing".[32]الأنثروبوسفير هو "بيت الإنسان". الشقة وناطحة السحاب هما نظامان مناعيان مكانيان. يولي سلوتردايك اهتمامًا خاصًا بالشقة الحداثية، وهي ترتيب مكاني يُسمح فيه للأفراد المعزولين بشكل من أشكال التعايش. يناقش قسم بعنوان "مدينة الرغوة" التصميمات الداخلية الكبيرة ومباني التجميع في المناطق الحضرية الحداثية، مثل الملاعب وقاعات المؤتمرات والمباني المعمارية الكبيرة الأخرى التي يمكن للجماهير التجمع فيها لأحداث جماعية. وعادة ما تكون مدن اليوم عبارة عن رغوة.[33]

تشير استعارة الرغوة أولاً، إلى "الهشاشة المشتركة" و "العزلة المشتركة" للحياة في "عالم التزامن" حيث يكون الجميع جارًا للجميع، ولكن مع ذلك يعيشون في رفاهية مفرطة تتمثل في استبعاد الآخر من خصوصية "شقته". وثانيًا، تعمل استعارة الرغوة على استكمال المفهوم الأكثر شيوعًا ولكن "القهمي anorectic" للشبكة، مع الأخذ في الاعتبار ليس فقط الوصلات الافتراضية بين الكرات المحلية ولكن أيضًا التوسع الأساسي لمثل هذه"التباعدات" المكثفه. وثالثًا، يستغل سلوتردايك على نطاق واسع استعارة الرغوة لتطوير تفسير للتنوير الغربي بصفته"صعودًا upswing ودلالًا مفرطا indulgence ".

وبالعودة إلى الوراء، يتضح أن المشروع الحيوي أو "الفلسفي الحيوي" للكرات هو "تاريخ عالمي للكرم generosity " يستكشف الثروة باعتبارها "مصدرًا للروح ethos " ويبني لغة من أجل "التجريبية الجديدة" لتلك المعطيات الوسطية و"الأشياء" الخفيفة التي تتطاير فورًا عند الاقتراب من الأدوات الثقيلة لعلم المواد الصلبة أو النقد العقلاني. ويختتم بمناقشة الصفات الوجودية لما لا لزوم له بمصطلحات "فوائض اليقظة"، و"انخفاض معدلات المواليد"، و"زيادة الإنتاجية" و "رفاهية الضحية" – التي تشهد على "رفاهية التفكير" غير المسبوقة.

وأخيرًا، فإن علم الكريات وعلم المناعة هما طرق لشرح الميتافيزيقيا. كما أنهما يعيدان صياغة الأسئلة الفلسفية التقليدية من منظور الحياة والطريقة التي تنظم بها وتضمن مناعتها. لقد تغلب العلمان على أشكال الفكر المنهكة، والتي، كما يدعي سلوتردايك، يجب استبدالها بنظرية عامة عن أنظمة المناعة والجماعة،[34]وهو مشروع يهدف مجلد(الرغوة) صراحة إلى تدشينه.

4-فيلسوف العولمة

في عام 2005، بعد الانتهاء من الثلاثية، نشر سلوتردايك) في العالم الداخلي لرأس المال – نحو نظرية فلسفية للعولمة)[35]يمكن اعتبار هذا الكتاب توسيعًا ونقضًا للجزء الثاني من ثلاثية (الكرات)، الذي حمل عنوان (الكرة الأخيرة). لا يوجد كرة أخيرة، ولكن هناك محاولات لتقديم المونيجية monogeism, (واحدة من تلك الاصطلاحات الجديدة التي يحب سلوتردايك صياغتها)، وتعني: تمثيل أحادي الجانب، متجانس، متحكم فيه ومسجل ببراءة اختراع، تحت نموذج واحد، وصورة واحدة، للأرض. من المثير للاهتمام، تمامًا كما دعانا سلوتردايك إلى التفكير في (الكرات) يوصفها (الكينونة والمكان) الذي يكمل ويحل محل(الكينونة والزمان) لهايدغر، فإن (العالم

32.المصدر السابق: 458
33.المصدر السابق: 654
34.المصدر السابق: 25
35. Peter Sloterdijk. In the World Interior of Capital: For a Philosophical Theory of Globalization.Translated by Wieland Hoban. Malden, Mass.: Polity Press, 2013.

الداخلي لرأس المال) مكمل لمحاضرات هيغل عن (تاريخ العالم). العبارة الرئيسية في مانفستو سلوتردايك هذا هي [الفلسفة هي مكانها المدرك في الفكر].[36] إن كيفية تصور الفلسفة لموضعها هو ما أدى إلى ظهور السرديات الكبرى التي وجهت التفكير الغربي. في هذه النظرية الفلسفية للعولمة، يقدم لنا سلوتردايك التسلسل الزمني الذي يميز على الأقل ثلاثة عهود رئيسية للعولمة: الميتافيزيقية، التي بدأها الإغريق في مجالاتهم الأنطولوجية واللاهوتية؛ الأرضية، التي يُلمح إليها أيضًا على أنها عولمة إمبريالية وتجارية، والتي نتجت في استعمار أوروبا وطوافها حول العالم بحثًا عن أسواق ومنتجات جديدة؛ وثالثة تعد الأحدث نشأة، وهي عولمة التشبع، التي نتجت عن جشع الرأسمالية ولكن أيضًا انهيار الزمان-المكان الذي أدى إلى تزامن وقرب كل شيء وكل شخص في حاضر غير مترابط تقريبًا. يقترح بشكل استفزازي أن التاريخ الحداثي يبدأ فعليًا في عام 1492 ويمتد حتى عام 1974 تقريبًا: من كولومبوس إلى إنتهاء الاستعمار البرتغالي. نحن الآن في عصر جديد من العولمة. ولكن كما هو الحال مع معظم كتاباته، فإن دقة أو صحة الفروق التي تم إجراؤها أقل أهمية من أصالة وإسراف قراءاته الغزيرة والموسوعية للمحصلة الفكرية للقرن الماضي. من الواضح أن سلوتردايك مغرم بأخذ ثيمة وتقديم إعادة قراءة للتاريخ الغربي من هذا المنظور. إذ في عمل آخر حديث نسبيا،)الغضب والزمن)، على سبيل المثال، يأخذ سلوتردايك موضوع الغضب كعدسة يمكن من خلالها مشاهدة التقاليد الأوروبية، بدءًا بإلياذة هوميروس حتى اليوم. ويعارض مرة أخرى عنوانًا فلسفيًا مهمًا (الكينونة والزمن) لهايدغر. كتاباته مرحة وجادة في نفس الوقت، مع تحليل مستمر للاهوت من حيث الغضب البشري والسخط الإلهي. هذا من ناحية إله العهد القديم والكنيسة الكاثوليكية والإسلام المعاصر.

تظهر اهتمامات مماثلة في كتاب (حماسة الله)، وهو كتاب يتحدث عن صراع الأديات السماوية الثلاثة العظيمة. إن الصورة التي يستخدمها سلوتردايك لتوضيح عالمنا المعولم هي"كريستال بالاس"، العلبة الشهيرة للمعرض الكبير لعام 1851 في لندن. نعيش اليوم في "قصر بلوري" متقن، يعمل أيضًا دفيئة كبيرة، وليس تحت السماء المفتوحة. القصر هو البناء غير المرئي لرأس المال العالمي نفسه، والذي يعمل بشكل غير مرئي لتشكيل عالمنا وفهمنا لأنفسنا فيه. هذا القصر، الذي يحتوي على طوابق للإشارة إلى الوضع غير المتكافئ للبشر الذين يعيشون فيه؛"قصر كوكبي للاستهلاك".[37]

يتكون معظم الكتاب من تحليل لكيفية ظهور هذا القصر البلوري العالمي، بناءً على التوسع الأوروبي وغزو الكرة الأرضية. ويربط الأحداث السياسية والاقتصادية بالأفكار الفلسفية ويطور منطقًا عامًا لفهم ما يجري؛ ويتجنب الاحتفال بالتعددية الثقافية والاختلافات والروايات المحلية من قبل علماء ما بعد الحداثية. ويولي اهتمامًا خاصًا لدور رسم الخرائط، لأنه يقدم صورة للعالم على شكل كرة؛ شكلت هذه "الاستدارة" للنظرية الوعي الغربي من الإغريق حتى نهاية الحداثة. كما أنه يركز على الدور الحاسم للإرسالية المسيحية في تكوين العالم الحداثي. اليوم، يدعي سلوتردايك، نحن ننتقل إلى طريقة جديدة في التفكير. بدلاً من كونه كرة مستديرة، يمتص القصر البلوري اليوم العالم الخارجي في هيكله البلوري المعقد. إنه حاوية، لكنها ليست كروية. يستخدم سلوتردايك نبرة ساخرة إلى حد ما لوصف ما يحدث للفكر والحياة اليوم، لكنه لا يحتفل به أو يندب عليه ببساطة. إنه يعطينا أدوات لفهم العالم، وفي نهاية الكتاب يقترح بحذر أن "أن التمدد في مكانه عادة جيدة للوجود"،[38] على النقيض من ادعاءات الحداثة للكونية. في الوقت نفسه، لا ينبغي أن يصبح هذا الوجود في مكانه عذرًا لتجاهل ما يحدث في مكان آخر.

5-التكنولوجيا والطبيعة

يوظف سلوتردايك التكنولوجيا للإشارة إلى ملاذ آمن، على عكس البيئة الطبيعية والشريرة التي يجب على البشر تعديلها وإعادة تعريفها. في الواقع، يرفض سلوتردايك فكرة أن الطبيعة هي الأم الحامية الصالحة لكل إنسان. ووفقًا له، لم يعد بإمكان البشر أن يجدوا الأمان والحماية في الطبيعة، بل إنهم يفعلون ذلك في أفعالهم وفي المنتجات الثانوية ذات الصلة. لذلك، يبدو أن التكنولوجيا هي مفتاح خلاص الإنسان من هذه البيئة الخطرة.

36. المصدر السابق:3
37. المصدر السابق:12
38. المصدر السابق:263

من أجل شرح ما يعنيه هذا الفهم الجديد للتكنولوجيا، يشير سلوتردايك إلى صورة الفُلْك. يعمل مجاز الفلك بوصفه "رحمًا ميكانيكيًا تكون فيه الحياة ممكنة ويتم تطويرها على عكس البيئة غير الأمومية (...) في الواقع، بعد الطوفان الشامل، لم يعد بإمكان الطبيعة أن تدعي دون تحفظ أنها أم صالحة أبدًا ". يستخدم سلوتردايك هذه الإشارة إلى الحدث اللاهوتي للتأكيد على أنه لم يعد من الممكن اعتبار الطبيعة حامية للبشر: يمثل هذا بداية التاريخ كعصر تكنولوجي. يجب حساب العصر البشري الحقيقي ليس من الخلق، بل "من انحسار المياه".[39] يستخدم الفيلسوف الفلك لأنه يعتقد أنه يمثل رمزًا ثوريًا يؤسس نقطة انطلاق جديدة في تاريخ البشرية. يشير الفلك إلى عالم داخلي ومصطنع ومغلق: البيئة الوحيدة الممكنة للبشر. ويُعرِّفه بأنه "المنزل المستقل والمطلق، والخالي من السياقات، وبدون جيران؛ إنه يجسد بطريقة نموذجية إنكار البيئة من خلال بنية اصطناعية". هذا هو الإدراك الأول والأساسي للحاوية ذاتية التولد، وهو مشروع جديد تمامًا: "فكرة الحماية الذاتية للمجموعة والبيئة الذاتية ضد عالم خارجي أصبح مستحيلاً".[40]

إن افتراض وجود بيئة خطرة أصلية للبشر، والمرتبط بفكرة أن التكنولوجيا يجب أن تعيد خلق العالم من أجل جعله آمنًا، يقدم بشكل حتمي أسس مجتمع قائم على التمييز. في الواقع، كما يظهر من تخيل الفلك، فإن فكرة التكنولوجيا باعتبارها السبيل الوحيد للخلاص تصمم مجتمعًا متقدمًا تقنيًا مناهضًا للمساواة وغير مبالٍ تمامًا بحقوق الإنسان. وغالبًا ما يُنسب هذا الموقف إلى سلوتردايك بسبب مشروعه للقضاء على قدرنا الولادي؛ أي التحكم في الأصل البشري الطبيعي عن طريق التلاعب الجيني. وبمجرد أن يعيد تشكيل الصراع الكلاسيكي بين الطبيعة والثقافة تقنيًا، يمكنه استخدام هذه المقدمات النظرية لتوضيح أسبقية التكنولوجيا. يؤكد سلوتردايك على أهمية التدجين البشري وتربية الإنسان كوسيلة للمساهمة في رفاهية المجتمع وتعزيزه. مع هذه الفكرة كنقطة انطلاق، يصبح مشروع الفيلسوف صريحًا: فهو يحدد المصطلحات والأسس التي يمكن للأفراد أن يكونوا جزءًا من المجتمع بناءً عليها. ومن ثم يتحدث سلوتردايك عن تربية الإنسان وتدجينه كخطوات أولى نحو إنشاء (الحظيرة البشرية)، تلك البيئة الاصطناعية الجديدة حيث يتم التحكم في البشر واختيارهم من أجل إنشاء مجتمع معزز. علاوة على ذلك، يعتقد أن أفضل طريقة لاختيارهم هي من خلال التقانات الاتثروبية.

يعتمد مفهوم "التقانات الأنثروبية" على الفرضية القائلة بأن التكوين النفسي والاجتماعي الحالي لنوع الإنسان العاقل - لاحظ التركيز التطوري لهذا التصنيف - يستند إلى حد كبير على التأثيرات ذاتية التولد. وفي هذا السياق، فإن مصطلح "ذاتي التولد" يعني " الذي ينتج عن تداعيات الأفعال على الفاعل". الإنسان - وخاصة في ما يسمى بـ "الحضارات المتقدمة" - هو الحيوان الذي يصنع نفسه من حيوانه الأليف. يعني التطور التكيف مع البيئة الطبيعية، أما التدجين فيعني، منذ البداية، التكيف مع البيئة الاصطناعية. يشير المصطلح إلى إن عملية تدجين البشر من قبل البشر، والتي بدأت في وقت مبكر جدًا، لا تزال تحتفظ بمستقبل مفتوح. ذلك أنها ، تصف الانفصال اللاواعي إلى حد كبير للبشر عن الحياة الحيوانية البحته - حيث لم يعودوا مجرد أعضاء في "الأنواع الرمزية"، "حيوانات طقوسية"، حيوانات سردية أسطورية، ولكنهم أيضًا مخلوقات تقنية. كما تشير إلى إمكانية مستقبلية لتشكيل الذات الواعية من خلال أشكال تدريب العقل، أو التعديلات الكيميائية، وربما حتى من خلال التعديلات الجينية.

يشير مفهوم "التقانات الأنثروبية" بالتالي إلى التكوين الذاتي الكامل، أو الخلق الذاتي، "للبشرية" في تخصصاتها الثقافية العديدة. إنه تجريبي، وتعددي ومتكافئ من الأساس - بمعنى أن جميع الأفراد، بوصفهم ورثة لذكرى البشر أحرار في التفوق على أنفسهم![41] وعلى عكس الأنثروبولوجيا الدينية الميتافيزيقا الإنسانية، فإن مفهوم الإنسانية بالنسبة إلى سلوتردايك، لا يعني في النهاية شيئًا سوى "فن إدارة التحولات". إذ لم يعد مفهومًا أخلاقيًا، بل مفهومًا تكوينيا شاعريًا.

---

39. Peter Sloterdijk. Globes. Spheres Volume II: Macrospherology. Los Angeles: Semiotext(e). 2014. p:40-239

40. المصدر السابق:237

41. Nathan Gardels.Controversial Philosopher Says Man And Machine Will Fuse Into One Being An interview with philosopher Peter Sloterdijk. — The WorldPost. 2015 https://www.huffpost.com/entry/peter-sloterdijk-man-machine-interview_n_55e37927e4b0aec9f3539a06?utm_hp_ref=world&ncid=newsltushpmg00000003

في هذا السياق، يحلل سلوتردايك نوعين من هذه التقانات،النوع الأساسي الذي يشمل التعليم والترويض والتأديب والتكوين، ونوع ثان يتكون من " التدخلات المباشرة في "النص الجيني للأفراد ".[43]في هذا الأخير، تصبح إعادة تعريف البيئة مبررًا لإعادة تصميم نفس التكوين الجيني للبشر، بالتزامن معها. ينتقد الفيلسوف في مقالته الشهيرة (قواعد الحظيرة البشرية)؛[44] النوع الأول من التقانات الأنثروبية، الذي يربطه بالإنسانية لأنه يعتقد أنها طريقة للسيطرة على البشر وترويضهم من خلال التعليم والاختيار الثقافي. لا يهتم سلوتردايك بإلغاء فكرة تربية البشر - على العكس تمامًا - لكنه ينتقد الطريقة الإنسانية للقيام بذلك. ويعتقد أن "البشر وضعوا أنفسهم طوعًا وعن عمد في" ثيمة الحظيرة "،" الحظيرة البشرية ". ومثلما أنشأت النزعة الإنسانية تسلسلًا هرميًا بين الناس بناءً على دورهم النشط أو السلبي في ديناميكيات التربية، التي تسيطر عليها النخبة التي قررت معايير الانتقاء والإقصاء، يهدف سلوتردايك إلى إنشاء تمييز بين البشر. وبشكل أكثر تحديدًا، يسعى إلى التمييز بين البشر الأصغر حجمًا الذين تمت تربيتهم كحيوانات أليفة، وبين البشر الخارقين، الذين يتحكمون في الآخرين من خلال "ربط حاذق بين الأخلاقيات وعلم الوراثة".[45]يتبنى سلوتردايك منظور نيتشه من خلال معارضة الاتجاهات الأفقية للمساواة الديمقراطية مع الاتجاهات الرأسية للتجاوز البطولي".[46] يفكر منظور سلوتردايك النخبوي في الانتقاء الجيني لتحسين البشرية وتعزيزها، وترتيب الأفراد في هرم اجتماعي مبني على الاختلافات بين الصفات الفردية وقدرات البشر اللاحقة على تحسين وتعزيز أنفسهم. وبهذه الطريقة، يحدد المجتمع المعايير التي يمكن على أساسها تحديد من يستحق أن يصبح عضوًا نشطًا فيه ومن الذي، على النقيض من ذلك، يمكنه تكوين ركيزته السلبية أو يجب استبعاده تمامًا. وبفضل النوع الثاني للتقانات الأنثروبية، والذي يتوافق في الوقت الحاضر مع تقنيات الإنجاب المتاحة - وتطورها المستقبلي المتتالي، يصادق المجتمع على مشروع سلوتردايك السياسي للتحكم في البشر واختيارهم من خلال التكنولوجيا.

تنبع الحاجة إلى تحويل كل من البيئة البشرية والبيئة الطبيعية من خلال التكنولوجيا من أسبقية التكنولوجيا نفسها، أي فكرة أن التكنولوجيا هي المعيار القيّمي الوحيد الذي يمكن على أساسه إعادة تشكيل المجتمع. في الواقع، يسعى سلوتردايك إلى تحويل قدرة الشخص على القيام بشيء ما (يمكنني) إلى واجب (يجب علي). هذا يعني أنه إذا أصبح شيء ما ممكنًا، بفضل التقدم والتكنولوجيا، يجب أن نمنحه فرصة دون التفكير مسبقًا فيما إذا كان من الصواب القيام به أم لا. علاوة على ذلك، بالتذكير بفكرة أن البيئة الطبيعية يجب أن تتغير حتى تكون صالحة للعيش للبشر، فإن كل فرصة لتغييرها - بما في ذلك تعديل سكانها - هي موضع ترحيب ودعم. بهذه الطريقة، نظرًا لأن التكنولوجيا تمهد الطريق لإمكانيات جديدة، تصبح الأخلاق خاضعة للتكنولوجيا فقط بسبب التقدم التكنولوجي، الذي لا يمكن إيقافه من أجل تقييمها. وخلال الدعم التكنولوجي، يتحكم المجتمع في كل خطوة من خطوات الجيل البشري ويقرر من الذي قد يولد أو لا يولد - وهذا ما تعنيه حقًا الولادة الاختيارية واختيار ما قبل الولادة - عدم ترك إمكانية الاختيار لأي شخص آخر، "سواء كان الله أو الصدفة أو أي شيء آخر".[47]

يضيف سلوتردايك عنصرًا آخر إلى إعادة تشكيله للبيئة الطبيعية: فهو يعتقد أنه يمكن تضمين كل نشاط بشري في دورة التكرار التي تمثل الطريقة التي يتعلم بها البشر كيفية إنتاج أنفسهم[48] ويعتبر أن البشر لا يمكنهم تحقيق الحد الأقصى من ذواتهم إلا من خلال التكرار التقني الأنثروبي؛ هذا يعني أن الفرد هو الذات التي تنتج ذاتيًا من خلال تكرار سلسلة من الأنشطة. ويُدرج في هذه الأنشطة جميع التخصصات الطوعية أو غير الطوعية ذات الركيزة التقنية التي تحدد السلوكيات البشرية وتحددها. كل شيء يشكل جزءًا من دورة التكرار هذه، من الدين إلى الأخلاق إلى الرياضة. يؤكد سلوتردايك أن البشر ينتجون البشر "من خلال الحياة في شكل من أشكال الممارسة".[49]وبالتالي يعتبر البشرية إنتاجًا ذاتيًا تكنولوجيًا. الشيء المهم الوحيد هو التمييز بين التكرار الجيد والسيئ. التكرار الجيد هو ممارسات واعية تجعل الفرد يرفع نفسه في محاولة للتغلب على نفسه باستمرار. يقود هذا الفرد إلى تحسين ظروف حياته حتى يتمكن من التغلب على دائرة التكرار والوصول إلى الشكل

42. Peter Sloterdijk. Not saved. Essays on Heidegger. Cambridge: Polity Press. 2017. P: 279
43. Peter Sloterdijk. The Domestication of Being. The Clarification of the Clearing," in Not Saved. Essays after Heidegger. Cambridge: Polity Press. 2017.P:151
44. Peter Sloterdijk. Rules for the Human Park, in, Not Saved. Essays after Heidegger. Cambridge: Polity Press. 2017. P:259-234
45. المصدر السابق:249
46. Couture J. P. Sloterdijk. Cambridge: Polity Press. 2016. P: 37
47. Peter Sloterdijk. Rules for the Human Park. p:251
48. Peter Sloterdijk.. You Must Change Your Life. On Anthropotechnics. Cambridge: Polity Press. 2013.
49. المصدر السابق:4

التقشفي، والذي يتزامن مع إدراكه ليس باعتباره إنسانًا آليًا، بل ذاتية واعية - في الواقع يطلق على هذه النتيجة نزع الأتمته.[50] ما هو على المحك هنا هو السمو (الذاتي) أو "الانتشار التصاعدي" للإنسان من خلال ممارسات التقشف. إنه مسالك في علم الزهد. ليس العمل هو الذي ينتج الإنسان من خلاله نفسه، كما يعترض سلوتردايك على ماركس وإنجلز، ولكن كما اقترح نيتشه في قول مأثور شهير من كتابه عام 1881 (غسق الأوثان) "الممارسة، الممارسة، الممارسة". فالفكرة الأساسية التي تقول أنه يجب عليك تغيير حياتك هي "التوتر الرأسي". إن الإنسان كائن ثقافي يخضع دائمًا للتوتر بين الارتفاع والانحدار. إنه المخلوق، كما يقول تصوير زرادشت الشهير للإنسان على أنه "حبل ممتد بين الوحش والإنسان الأعلى"،[51] الأفضل من نفسه. الإنسان، الإنسان النبيل، على الأقل، بهلوان. من خلال جميع أنواع الممارسات الزهدية يرفع الإنسان نفسه ويحضرها ويؤنسنها ويحررها وينيرها. وهذا ممكن، حسب سلوتردايك، لأن الإنسان مخلوق " مطواع ذاتِيُّ الرَّأب"،[52] أي مخلوق محدد بواسطة التداعيات الذاتية لكل الأفعال والحركات على الفاعل. يكتب سلوتردايك في حالة الإنسان، "ينتج الفعل الفاعل، والانعكاس المنعكس، والعاطفة المتعاطف، واختبار الضمير الضمير نفسه. وتشكل العادات الفضائل والرذائل، وتشكل مجمعات العادات "الثقافات".[53] هذه التغذية الراجعة من المطاوعة الذاتية للأفعال على الفاعل تشكل "قانون التقانات الأنثروبية الأساسي".[54] نظرًا لأنه ينتج عينات متفوقة، فإن هذا التشكيل الذاتي من خلال التمرين (وفكر مرة أخرى هنا في ممارسات وتقنيات فوكو للذات ومفهومه للعناية بالذات، وترجمته للرواقية) تعمل كحلقة مثمرة. أن تكون ذاتا عند سلوتردايك، يعني أن تكون حاملاً لتسلسل نشاط واحد، "متمهن كراريس تدريبية وحامل مكتسباتها المعتادة".[55] وحتى العبقرية، كما كتب بشكل جميل، "هي ببساطة مجموعة من العادات الجيدة يتطاير الشرر من تصادمها".[56] إن العناية بالنفس كممارسة للارتقاء بالنفس تعني محاربة كل من قوة النبضات الداخلية وقوة القصور الذاتي أو مجموعة العادات (المقيدة) المترسبة في النفس.

إن الشيء الوحيد الذي يمتلك حاليًا السلطة الأخلاقية السامية لإقناع البشر حقًا "بتغيير حياتهم"،كما يقترح في (عليك ان تغير حياتك) هو الأزمة البيئية العالمية، والتي تشترك وفقًا له في العديد من الخصائص مع إله التوحيد، بما في ذلك النذر التي يرسلها من المستقبل والأنبياء الذين يتحدثون نيابة عنه.[57] يقترح سلوتردايك أن تقوم البشرية المستقبلية بشكل جماعي وتعاوني بتطوير ممارسات تقانية انثروبية جديدة بهدف العناية بالأرض ككل؛ "ممارسة عادات حميدة تبقينا جميعًا على قيد الحياة "[58] بالطبع، هذه مهمة تنتظرنا جميعًا. وهي أيضًا وبالتأكيد مهمة، كما يؤكد، كبيرة جدًا بالنسبة للإنسانية الحالية.

6- الآلات البشرية مقابل الآلات الحيوية

وفقًا لـ سلوتردايك، تختلف الوسائل والآلات التي طورها البشر على مر العصور اختلافًا جوهريًا عن "الآلات الحيوية" - الكائنات الحية - التي تنتجها الطبيعة. في حين أن الآلات الحيوية هي النتيجة المؤقتة للعمليات المعقدة للطفرة والانتقاء الطبيعي والآليات التطورية الأخرى، فإن الغالبية العظمى من التقنيات البشرية التي تم تطويرها تظهر ميلاً لمقاومة أو إزعاج ديناميكيات الطبيعة: "لا تعرف الطبيعة أي دوران نقي؛ لا تعرف شيئًا يتوافق مع المبدأ التقني للقوس والسهم، ولم ترَ أي شيء يعادل التقنيات الأولية للربط والعقد؛ في الطبيعة لا توجد محركات مكبسية وبالتأكيد لا شيء مما يفعله علماء المعادن".[59] وفقًا لـسلوتردايك، فإن الميل المناهض للطبيعة في التقنيات البشرية التقليدية نتج عن عدم قدرتنا على تقليد عمليات الطبيعة: "كمهندسة للحياة [الطبيعة] طورت استراتيجياتها الخاصة للتطور، استراتيجيات كانت حتى الآن معقدة للغاية بالنسبة لنا حد عجزنا عن تقليدها".[60]

50.المصدر السابق:405
51. المصدر السابق:65
52.المصدر السابق:110، 238
53.المصدر السابق:310
54.المصدر السابق:320
55.المصدر السابق:322
56.المصدر السابق:322
57.المصدر السابق:444
58.المصدر السابق:452
59. Peter Sloterdijk, Sloterdijk, Peter, and Hans-Jürgen Heinrichs. 2011. Neither Sun nor Death. Los Angeles: Semiotext(e). p:29-328
60. المصدر السابق:328

تتميز الآلات التي يصنعها الإنسان بالتبسيط الجذري. وهكذا، أنتجنا عددًا كبيرًا من الأدوات (من العجلة إلى محرك الاحتراق) التي لم تكن موجودة في أي مكان في الطبيعة. يفهم سلوتردايك هذه التبسيطات على أنها ممارسات تحصين: لقد سمحت لنا بالوقوف في وجه عدم اليقين ومنحتنا قدرًا معينًا من السيطرة على بيئتنا. يشير سلوتردايك إلى التكنولوجيا البشرية التقليدية باسم التكنولوجيا المغايرة للطبيعة.allotechnology علاوة على ذلك، وضعت هذالتكنولوجيا المغايرة "نوايا اختزالية وسلطوية".[61] ذلك أنها "استغلالاً طائشًا لفرص الحياة بالإضافة إلى إهدار لا معنى له لما يسمى بالموارد".[62]

يرجع الفيلسوف الطبيعة الاستغلالية للتكنولوجيا الخاطئة لمفهومنا الثنائي للواقع. ويجادل بأن الثقافة الغربية التقليدية - أي. الميتافيزيقيا الكلاسيكية - قاربت"الوجود" بتقسيم خاطئ. قسمت الميتافيزيقا الكلاسيكية الواقع إلى مجالين وجوديين منفصلين: الذات مقابل الشيء، والروح مقابل المادة، والطبيعة مقابل الثقافة، إلخ. وفقًا لـه، أدى ذلك إلى"عدم القدرة المطلقة على وصف" الظواهر الثقافية "بطريقة مناسبة انطولوجيا، مثل الأدوات والعلامات والأعمال الفنية والقوانين والعادات والكتب والآلات وجميع الأعمال الفنية الأخرى".[63]فهذه الظواهر ليست ذاتية بالكامل، وليست موضوعية بالكامل: "كل الكائنات الثقافية هي بحكم تكوينها هجينة مع "مكون" روحي ومادي، وأي جهد للقول ما هي "حقًا" في إطار منطق ثنائي التكافؤ و الأنطولوجيا الأحادية التكافؤ، تؤدي حتمًا إلى اختزالات ميؤوس منها وتقصير مدمر.[64]

يرى سلوتردايك أن الانقسام الميتافيزيقي مرتبط بالميل التكنولوجي المغاير المتمثل في استخدام المواد الطبيعية ومصادر الطاقة بطريقة غير مبالية أو حتى غريبة عن الطبيعة: "تقسيم الكائن إلى ذات وموضوع [يظهر نفسه] في الاختلاف بين السيد والعبد، وكذلك بين العامل والمواد الخام.[65]

ومع ذلك، وفقًا لـ سلوتردايك يبدو أن فصلاً جديدًا في تاريخ التكنولوجيا آخذ في الظهور. يمثل القرن الحادي والعشرين " تحولاً باراديميًا في الفكرة الأساسية للتكنولوجيا".[66]ومع ظهور العلوم التكنولوجيات المعاصرة – التكنولوجيا الحيوية، وعلم الأعصاب، وتكنولوجيا النانو، وعلم التحكم الآلي – باتت المبادئ الأساسية للتقنيات البشرية التقليدية خاضعةً للمراجعة. أصبحت تقنياتنا محاكاة بيولوجية، أي مشابهة للطبيعة ومتوافقة معها. على الرغم من حقيقة أن جميع العمليات البشرية هي في الأساس تقنية، فإن التقنيات الجديدة تقترب من العالم الطبيعي بطريقة جديدة ومختلفة جذريًا: يستعير العلماء من مجموعة التقنيات الخاصة بالطبيعة ويبدأون تطبيقات تشبه بشكل لافت للنظر عمليات الطبيعة نفسها، على المستوى الجزيئي والمجهري. وفقًا لـ سلوتردايك، تعاملت التكنولوجيا الحديثة مع ضرورة تبسيط آليات الطبيعة الأكثر دقة وتعقيدًا: يبدو أننا، للمرة الأولى، على عتبة شكل من أشكال التكنولوجيا التي سيتم تطويرها بشكل كافٍ لتمرير نفسها على أنها تقليد جذري للطبيعة ".[67]

يقدم سلوتردايك مصطلح " التكنولوجيا المشابهة للطبيعة homeotechnology ". يصف سلوتردايك الطبيعة الثورية للتكنولوجيا المشابهة للطبيعة بمساعدة المفاهيم الثلاثة التالية. أولاً، تهدف هذه التكنولوجيا إلى تحقيق التقليد الطبيعي. الذي "أصبح ممكنًا فقط بعد الحصول على رؤية بعيدة المدى في طريقة عمل التنظيم الذاتي للمادة الحية".[68]ثانيًا، يصف التكنولوجيا المشابهة للطبيعة بأنها "شكل غير مهيمن من العمليات".[69]ففي حين استعبدت التكنولوجيا المغايرة للطبيعة الخواص الطبيعة واستغلتها من خلال إهمال مبادئ العملية الخاصة بالطبيعة، يتم تصور المواد، في عصر التكنولوجيا المشابهة للطبيعة، وفقًا لعنادها، ويتم دمجها في العمليات فيما يتعلق بكفاءتها القصوى".[70]وفقًا لـه، فإن هذا التحول من نهج الهيمنة إلى نهج خالٍ من الهيمنة يستلزم قطيعة مع التصنيف الميتافيزيقي التقليدي للوجود.

---

61. المصدر السابق:330
62.المصدر السابق:330
63. Peter Sloterdijk. Not saved. Essays on Heidegger. P:160
64.المصدر السابق: 160
65.المصدر السابق:165
66.Peter Sloterdijk, Sloterdijk, Peter, and Hans-Jürgen Heinrichs. 2011. Neither Sun nor Death. Los Angeles: Semiotext(e). p:329
67.المصدر السابق
68.المصدر السابق
69.المصدر السابق:227
70.المصدر السابق:228

المفهوم الثالث المتعلق بالتكنولوجيا المشابهة للطبيعة هو التعاون. يمكننا تحديد تفسيرين مختلفين لهذا المصطلح في كتابات سلوتردايك. يشير "التعاون" أولاً وقبل كل شيء إلى دمج مبادئ تشغيل الطبيعة - الاستنساخ والانتقاء والعبور الجيني - في تقنياتنا الخاصة. هنا، يجب تفسير الطبيعة التعاونية للتكنولوجيا المشابهة للطبيعة بالمعنى التكنولوجي أو الأداتي: يرتبط العلم التكنولوجي الحديث بمبادئ الحياة نفسها. ومع ذلك، فإن نوع التعاون الذي تتيحه التكنولوجيا المشابهة للطبيعة يتجاوز المستوى التكنولوجي أو الآلي المحض. يمكننا أيضًا أن نميز في عمل سلوتردايك ما يمكن تسميته تفسيرًا معياريًا لهذا المصطلح، كدلالة على موقف تعاوني تجاه الطبيعة. إذ نظرًا لأن التكنولوجيا المشابهة للطبيعة تعمل وتفكر وفقًا للتشغيلية الخاصة بالطبيعة، يجب النظر إلى طبيعتها التعاونية على أنها تتعارض مع الموقف المهيمن للتكنولوجيا الخاطئة. كما يقول سلوتردايك في "تدجين الوجود": تعتمد التكنولوجيا المشابهة للطبيعة على استراتيجيات "ذكاء وتعاون معلوماتي". وهي تتميز بالتعاون وليس الهيمنة.[71]

7- ثيموس وايروس

في كتابه (الغضب والزمن: اسقصاء سياسي نفسي)، يصف سلوتردايك هذه الحقبة من الحضارة الغربية بأنها تتميز بنسيان محدد: نسيان الكبرياء.[72] وفقًا لـ سلوتردايك، تفتقر ثقافتنا للفخر. لقد اعتدنا تاريخًا ثقافيًا طويلاً من سيكولوجية "الإذلال"، التي كانت موجهة في الأصل إلى "الفلاحين ورجال الدين والتوابع" في العصور الوسطى[73]: كل شيء ينبع من الكبرياء (أو من إهاناته)، مثل الكرم والبطولة أو الغضب والانتقام، يبدو غريبًا وغير مفهوم بالنسبة لنا. لقد تدربنا على التواضع وتثبيط المؤثرات الغاضبة. وصف سلوتردايك الكبرياء بأنه خاصية "ثيموسية". إنه مرتبط بالمكان الخيالي (العضو أو المحرك) الذي أطلق عليه الإغريق القدماء "ثيموس": المكان - وفقًا لهذه الأساطير - حيث توجد صفات مثل الفخر والشجاعة والطموح والغضب وغيرها.[74] في وصفه للثقافة المعاصرة، تطرق سلوتردايك إلى نقطة عصبية: ثقافتنا هي في الواقع ثقافة الإضطغان والانتقام- الإضطغان الذي يعتبر عدوانًا حسودًا "ضد الأنا وميلها لتأكيد نفسها وما ينتمي إليها".[75] حيث يحكم الإضطغان، كما يمكن أن نتعلم من نيتشه، تكون قاعدة: كلما كنت أضعف، كنت أفضل. لذلك، لا تسمح ثقافات الإضطغان لأي شخص بإظهار علامات الأناقة أو العظمة، بل على العكس من ذلك، عليه أن يشارك في منافسات التواضع الفاضح. قد يؤدي هذا الافتقار إلى الفخر، كما يشير سلوتردايك، إلى نقص معين في القوة عندما يتعلق الأمر بالمواجهة مع ثقافات مثل العالم الإسلامي التي نجحت بشكل أفضل في الحفاظ على مواردها من الغضب.[76]

يلفت سلوتردايك الأنظار إلى تهديد الإسلام السياسي الذي قد يكون "خليفة محتملاً للشيوعية".[77] ويذكر أن رسالته الجذابة، و "رؤيته العظيمة للعالم"، ومجال تجنيده الديموغرافي، تجعل الإسلام فعالاً في إثارة السخط مثل الماركسية.[78] ومع ذلك يذهب إلى أبعد من ذلك - بشكل خطير - في توبيخه للإسلام السياسي. ويذكر أن التشبيه بالشيوعية له حدوده. إن أتباع الهدف الإسلامي المتمثل في التوسع لا يشبهون على الإطلاق طبقة العمال والموظفين الذين يتحدون للاستيلاء على السلطة الحكومية من أجل وضع حد لبؤسهم. وبدلاً من ذلك، فإنهم يجسدون بروليتارية مضطربة، أو حتى أسوأ من ذلك، حركة يائسة من الأشخاص غير الضروريين اقتصاديًا وغير المجديين اجتماعياً، والذين لا يتوفر لهم سوى عدد قليل جدًا من المناصب المقبولة في نظامهم، حتى لو كان عليهم الوصول إلى السلطة من خلال الانقلاب أو الانتخابات.[79]

---

71. Peter Sloterdijk. Not saved. Essays on Heidegger. P:165.P:167
72. Peter Sloterdijk, Rage and Time: A Psychopolitical Investigation, Mario Wenning (tr.), Columbia University Press, 2010.p:15

73.المصدر السابق:18
74.المصدر السابق:17
75.المصدر السابق:16
76.المصدر السابق:221
77.المصدر السابق:220
78.المصدر السابق:220-21
79.المصدر السابق:223

من الواضح هنا أنه يختزل جميع جوانب الثقافة الإسلامية إلى وكالة اقتصادية أحادية المركز - يقول إنه يظهر "تصرفًا معاديًا للحداثة وعدم التزامن مع العالم الحديث".[80] ويبدو أن جوهر الأمر هو أنه يعتقد أن الإسلام سوف يفتقر إلى جاذبية السوق. يتوصل سلوترديك إلى استنتاج غير مفاجئ وهو أن "الرأسمالية العالمية فقط" يمكن أن تكون بمثابة الحَكَم على تجاوزاتها. "يمكن أن تنمو وحدها لتصبح عدو نفسها في الجولة التالية من اللعبة، عدوًا يثير نفسه لدرجة أنه يتعين عليه أن يأخذ نفسه على محمل الجد كمنافس يقرر من يكون ومن لا يكون".[81] في نهاية الكتاب، من المؤسف أنه ليس لدى سلوترديك الكثير ليقوله. "ستكون هناك مجموعات إقليمية من الغضب بدلاً من مجموعة متجانسة".[82] لقد فشلت كل محاولات تشكيل مجموعة كبيرة. ومع ذلك، فإن هذا الفشل يمكن أن يكون مفيدًا في ظهور تحول جديد للغضب. واخيرًا؛ "إذا سارت التمارين بشكل جيد، فقد تظهر مجموعة من الانضباطات بين الثقافات والتي يمكن، لأول مرة، أن يشار إليها بتعبير تم استخدامه حتى الآن قبل أوانه: الثقافة العالمية.[83]

8- سياسات التعقيد الجديدة

يتأسس موقف سلوترديك النقدي في التخفيف من النزعة المحافظة و"التقدمية" البائسة التي لا يمكنها التعامل مع حالتها الواقعية من الكينونة- في- العالم. يرى سلوترديك أن المنظرين يمارسون النقد بالأسلوب القديم من حيث أنهم "يفضحون" خفة المظهر باسم ثقل الحقيقة. في الواقع، يعتقد سلوترديك أنه بسبب حالة الوفرة في الحداثة، تحول الثقل إلى مظهر - واستقر "الجوهر" الآن في الخفة، في الهواء، في الغلاف الجوي. إذا فهمنا ذلك، ستتغير ظروف "النقد" بشكل كبير. جادل ماركس بأن كل نقد يبدأ بنقد الدين. بدلاً من ذلك يقول سلوترديك إن كل النقد يبدأ بنقد الجاذبية[84] باختصار، ستعتمد قوة النقد على ما إذا كنا ندرك أن التعبئة مدفوعة باقتصاد الذنب والفقد، بناءً على ظروف القديم وتجاوز الكينونة على الذات؛ أو على اقتصاد السخاء والتبذير، أي؛ التكييف النشط للجديد وجوهر التعبير عن الذات، والحفاظ على الذات، والتغلب على الذات. في (إنجيل نيتشه الخامس) يقول سلوترديك عن هذا الخيار إن "التبذير اللامحسوب لوحده يمتلك من العفوية وطاقات التملص والإفلات ما يجعله قادرًا على التخلص من جاذبية حقول الجشع وحساباته".[85] في محاضرته الافتتاحية لكرسي إيمانويل ليفيناس التي عقدت في ستراسبورغ في مارس 2005، بعنوان(ماذا حدث في القرن العشرين؟ في الطريق إلى نقد العقل المتطرف)[86] يتحدث سلوترديك عن "محنة الواقع". التي تتميز، في الفلسفة النقدية، بمحاولة تجاوز الميتافيزيقا في مسار تفكير يمكن فهمه على أنه "نظرية متواضعة": "تحويل التفكير نحو"الأراضي المنخفضة التي تعوضها بشكل كبير عن خسائرها في الارتفاع المثالي". إنها تفترض بشكل بطولي الثقل في كل واقعي وخفيض.[87] إن ما يربط بين ماركس وهايدجر بالنسبة إلى سلوترديك هو "عقدة أطلس": استمرار الطموح "ما بعد الميتافيزيقي" لفهم كل شيء تحت ستار تحمل كل شيء[88] أو، كما يصفه باديو، "مشروع سياسي: ضخم، ملحمي وعنيف" "تحمله فضائل" الشجاعة "و" المثابرة "و" الإيمان "و" الانضباط ".[89] يحلل سلوترديك هذه التأويلات ما بعد الميتافيزيقية لفلسفة الواقع، الداخلية والخارجية على حد سواء، بوصفها "أصولية"، و "علم كئيب" يتأرجح بين الاستسلام والغضب. إنها تدعي الواقع كأساس يجعلنا في الأسفل وفي نفس الوقت تعمل (كمبدأ تثبيط) يتم باسمه إضفاء الشرعية على العمل العدواني. لا تزال عمليات التعبئات التلقائية والتسارع "المقدس" للمتطرفين تعتمد على ما أسماه هيجل "القوة المرعبة للسلبي"[90] لتحويل التاريخ إلى مستودع لانهائي من الضغينة.

---

80. المصدر السابق:224
81. المصدر السابق:222
82. المصدر السابق:227
83. المصدر السابق:229
84. Against Gravity: Bettina Funcke Talks with Peter Sloterdijk Bookforum, Feb/Mar 2005.last accessed2022/11 http://www.bookforum.com/archive/feb_05/funcke.html
85. بيتر سلوترديك، 1988. الانجيل الخامس لنيتشه. ترجمة علي مصباح.2003 . منشورات دار الجمل. ص: 84
86. Peter Sloterdijk, Chris Turner. What Happened in the Twentieth Century?: En Route to a Critique of Extremist Reason. Cultural Politics. Duke University Press Volume 3, Issue 3, November 2007. pp. 355-327
87. van Tuinen, Sjoerd. Critique Beyond Resentment: An Introduction to Peter Sloterdijk's Jovial Modernity. Cultural Politics. Duke University Press Volume 3, Issue 3, November 2007. pp. 306-275.p: 296
88. Peter Sloterdijk. Infinite Mobilization. p:114
89. Alain Badiou. Ethics. An Essay on the Understanding of Evil. Trans. and introduction Peter Hallward. London: Verso. 2002. p:58
90. Peter Sloterdijk, Rage and Time.P;65

إن إستراتيجية سلوترديك للتفوق على الغلو في السلبية والخضوع هي "نقد متحرر للغلو" يحتفل بالحياة بلا حدود: " الغلو فقط هو ما يساعد في مقارعة الغلو".[91]والمجاز الآخر المتكرر الذي يحمينا من صيغ التفضيل السلبية أحادية البعد هو الارداف الخلفي: ارتباط صفتين متعارضتين في فعل كلام ضام واحد. في زمن تميّز بقطيعة مثل عصرنا، يكون هذا علامة على محاولة أن نكون صادقين مع التناقض العنيد بين تعريفات الواقع"الإمبريالي الزراعي" و " الرأسمالي التقني". لأن واقعنا من الرغاوي الهجينة والخفة يتم تحديده أكثر فأكثر من خلال "المظهر الواقعي الموجود" و "والارتياح الحادث الواقعي" الذي يأخذنا إلى ما وراء "الحالة البروليتارية أو الزراعية المعدمة".

يقدم سلوترديك نفسه على أنه موقفي "راديكالي" لا يحتمل "اختزال التعقيد" الذي حدد "عصر التطرف". من ناحية، فإن اختزال التعقيد هو التشوه الخلقي في الفلسفة، ويُفهم على أنه "المقاومة المنظمة ضد التفكير في وحشية الوجود"[92]من ناحية أخرى، في "ثقافة العقل ما بعد البارانووي"،[93]فإن الأخلاقية المفرطة التي يرتبط بها الفرد بشكل مباشر مع الكل أمر مستحيل.

يجادل سلوترديك اليوم، أننا لسنا بحاجة إلى نظرية مثبطة، ولكن نظرية نقدية لمعامل "كثافة" الانتروبيا السلبية التي تحدد المرور الجسدي والعقلي الحميم، أو بعبارات أكثر حميمية، الجماع، بين محليات عملية العولمة. لا تنصف حركية هايدغر الرأسية بين السقوط والرجوع العالم المعاصر، حيث أصبحت الثورات مزمنة وأصبحنا نشغل حيزًا أفقيًا بينًا.[94] بدلاً من ذلك، يجب أن تسمح "قواعد المواقف المشتركة" و "الوجود - في -منتصف-ها" بمفهوم التفكير باعتباره فن العثور على الوجهة في عالم من التعقيد".[95]يجب أن يبدأ النقد الفلسفي المعاصر بـ "محاولة تصوير التعقيد" وإنقاذ نفسه من عالم "لا فرصة فيه إلا للواقعيين".

و في النهاية، وفقًا لـه، يجب أن يسترشد مثل هذا النقد بمبدأ بسمارك حول السياسة على أنها "فن الممكن". إن بسمارك، على الرغم من إرثه الرجعي الهائل، على حق طالما أننا لا ننظر إلى الواقع المقيِّد للسياسة الواقعية بشكل اختزالي، ولكن كمبدأ في الموقع، مشتق من الجمهور، من الوجود - معًا، للحيوانات السياسية في المجتمعات المشتركة.

9- الاستقبال والنقد

من المتوقع أن يستمتع القراء بالرحلة الفكرية لسلوترديك.إذ غالبًا ما تبدو فلسفته "سجل قصاصات كبير الحجم جمعه ثرثار بارع".[96]ولكن الأمر يختلف كثيرًا عند بعض النقاد والأكاديمين الذي وصفوا عمله بأنه":مبسط، مساير للدارج، متغطرس، ومناهض للنظرية، ورجعي غير عقلاني، ومحافظ سياسيًا".[97] كما أن سلوترديك نفسه "بيولوجي ومتحيز وغير ديمقراطي وهستيري وعنصري ومؤيد للأرستقراطية ويميني ونازي وشعبوي"،[98] بفضل أفكاره عن التقانات الأنثروبية، وتحرير النصوص الجينية للبشر، وعلاقته بالسياسي اليميني المتطرف، زميله في كارلسروه وفيلسوف حزب البديل من أجل المانيا، مارك يونغين.[99]ويحق للقراء الأكثر تشككًا أن يتساءلوا ما إذا كان الفيلسوف يستغل سلسلة من التلميحات أو الانزلاقات المجازية لبناء فلسفة جديدة كبيرة. هذا، فضلاً عن أنه "لا يوجد شيء مؤكد حين ندمج الترفيه والمعرفة".[100]

---

91. Peter Sloterdijk. Not saved. Essays on Heidegger. P: 209

92. المصدر السابق:119
93. المصدر السابق:168
94. المصدر السابق: 36

95. Peter Sloterdijk, Sloterdijk, Peter, and Hans-Jürgen Heinrichs. 2011.
96. John Gray. Blowing Bubbles, New York Review of Books. 2017.P: 4
97. Timon Beyes. Peter Sloterdijk, in: The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies. Oxford University Press. 2014. pp. 21-1. p. 9.
98. Noguera-Ramírez, Carlos Ernesto; Marín-Díaz, Dora Lilia. Training the human animal: biopolitics and anthropotechnics. Sisyphus. Journal of Education. 2015 .(3)3. pp. 131-110.p:114.
99. John Gray. Blowing Bubbles. P:
100.Jean-Pierre Couture. Sloterdijk. P: 6.

ومع ذلك، لا يمكن لأحد أن ينكر أنه إذا كان هدف سلوتردايك هو الاستفزاز، وإثارة النقاش العام، وتوليد المفاهيم، فقد نجح بشكل ملحوظ.[101] لا "يرشو" سلوتردايك قارئه برأي مؤيد، ولا يزعجه بالعواطف الذاتية مثل الآمال الغامضة أو الرغبات أو خيبات الأمل أو الغضب. وهذا بحد ذاته إنجاز نادر في الفلسفة. في (قواعد الحظيرة البشرية) يقتبس سلوتردايك تعليق جان بول بأن الكتاب هو رسالة ممتدة مكتوبة إلى الأصدقاء، ويحاجج بأن الإنسانية والفلسفة، على نطاق أوسع، هما شكلاً من أشكال الصداقة من خلال الكتابة.

مراجع الدراسة:

1. بيتر سلوتردايك. نقد العقل الكلبي، المجلد الأول. ترجمة : ناجي العونلي. 2019. منشورات الجمل. بيروت - بغداد.
2. بيتر سلوتردايك، 1988. الانجيل الخامس لنيتشه. ترجمة علي مصباح.2003. منشورات دار الجمل.
3. أماني أبو رحمة. بيتر سلوتردايك الانثروتقانات ومكانية الوجود في الألفية الثالثة. أماني أبو رحمة، مجلة مؤمنون بلا حدود. 2015

4. Alain Badiou. Ethics. An Essay on the Understanding of Evil.Trans. and introduction Peter Hallward. London: Verso. 2002.
5. Bettina Funcke Talks with Peter Sloterdijk Bookforum.Against Gravity. internet resource.
6. Couture J. P. Sloterdijk. Cambridge: Polity Press. 2016.
7. John Gray. Blowing Bubbles, New York Review of Books. 2017.
1. Nathan Gardels.Controversial Philosopher Says Man And Machine Will Fuse Into One Being An interview with philosopher Peter Sloterdijk. — The WorldPost. 2015.internet resource.
2. Peter Sloterdijk. Infinite Mobilization: Towards a Critique of Political Kinetics. Translated by Sandra Barjan. Cambridge: Polity Press, 2020.
3. Noguera-Ramírez, Carlos Ernesto; Marín-Díaz, Dora Lilia. Training the human animal: biopolitics and anthropotechnics. Sisyphus. Journal of Education. 3(3). 2015.
4. Peter Sloterdijk. Not saved. Essays on Heidegger. Cambridge: Polity Press. 2017.
5. Peter Sloterdijk. The Domestication of Being. The Clarification of the Clearing," in Not Saved. Essays after Heidegger. Cambridge: Polity Press. 2017.
6. Peter Sloterdijk. Rules for the Human Park, in, Not Saved. Essays after Heidegger. Cambridge: Polity Press. 2017.
7. Peter Sloterdijk, Foams: Spheres III. Los Angeles: Semiotext(e), 2016.
8. Peter Sloterdijk, The Anthropocene: A Process-State at the Edge of Geohistory? trans. Anna-Sophie Springer, in Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies, ed. Heather Davis and Etienne Turpin.London: Open Humanities, 2015.
9. Peter Sloterdijk. Globes. Spheres Volume II: Macrospherology. Los Angeles: Semiotext(e). 2014.
10. Peter Sloterdijk. In the World Interior of Capital: For a Philosophical Theory of Globalization.Translated by Wieland Hoban. Malden, Mass.: Polity Press, 2013.
11. Peter Sloterdijk. You Must Change Your Life. On Anthropotechnics. Cambridge: Polity Press. 2013.

١٠١. Willem Schinkel and Liesbeth Noordegraaf-Eelens. Peter Sloterdijk's Spherological Acrobatics: An Exercise in Introduction, in: In Medias Res : Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being. Amsterdam University Press. ٢٠١١. P:٣

12. Peter Sloterdijk, Sloterdijk, Peter, and Hans-Jürgen Heinrichs. Neither Sun nor Death. Los Angeles: Semiotext(e). 2011.
13. Peter Sloterdijk, Rage and Time: A Psychopolitical Investigation, Mario Wenning (tr.), Columbia University Press, 2010.
14. Peter Sloterdijk. God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms. Cambridge: Polity Press, 2009.
15. Peter Sloterdijk, Chris Turner. What Happened in the Twentieth Century? En Route to a Critique of Extremist Reason. Cultural Politics. Duke University Press Volume 3, Issue 3, November 2007.
16. Timon Beyes. Peter Sloterdijk, in: The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies. Oxford University Press. 2014.
17. van Tuinen, Sjoerd. Critique Beyond Resentment: An Introduction to Peter Sloterdijk's Jovial Modernity. Cultural Politics. Duke University Press Volume 3, Issue 3, November 2007.
18. Willem Schinkel and Liesbeth Noordegraaf-Eelens. Peter Sloterdijk's Spherological Acrobatics: An Exercise in Introduction, in: In Medias Res : Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being. Amsterdam University Press. 2011

أماني أبو رحمة

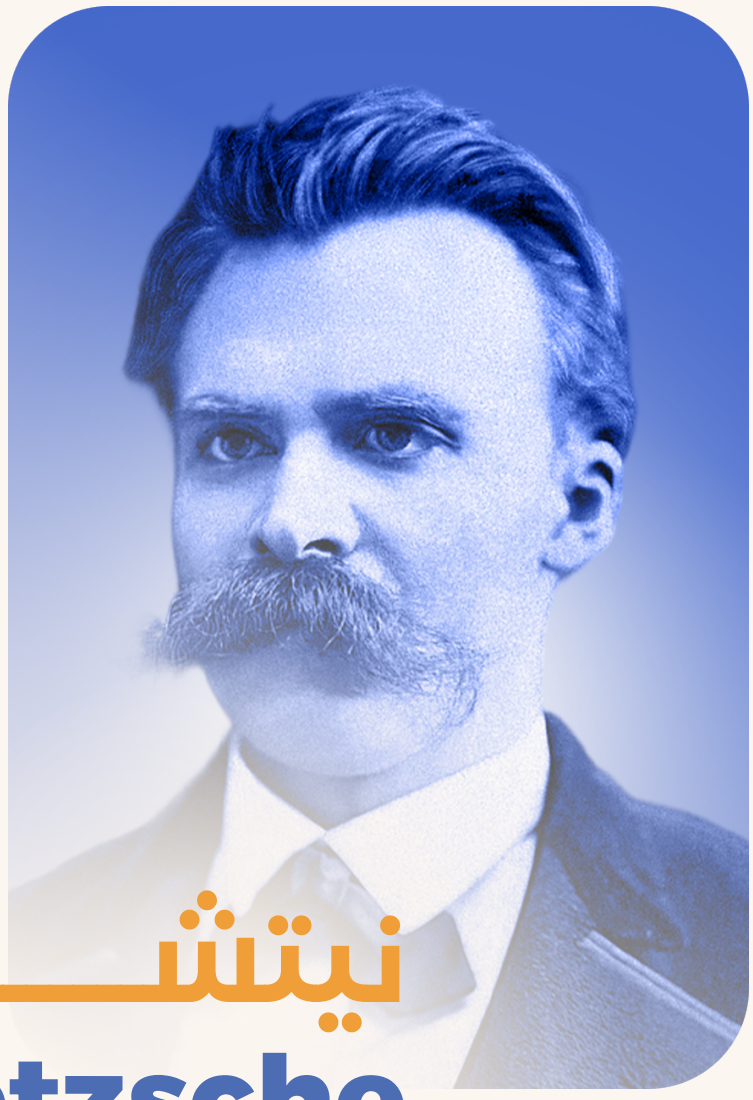
باحثة أكاديمية ومترجمة ومؤلفة فلسطينية حاصلة على اللقب الأول في علوم الأدوية واللقب الثاني في التكنولوجيا الحيوية واللقب الثاني في علم النفس الاكلينيكي. مهتمة بدراسات ما بعد الحداثة وما بعدها والنسوية والسياسات الحياتية. لها العديد من المؤلفات والترجمات حول هذه الموضوعات. عضو في الهيئة الاستشارية لمجلة (الثقافة الأجنبية) الصادرة من بغداد، وعضو مؤسس وفاعل في مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر في القاهرة، ومحرر مساعد في مجلات (تطوير العلوم الإجتماعية)، و(سلسلة الأنوار)، (الحوار الثقافي) الصادرة عن جامعة زيان عشور الجلفة، الجزائر. من اصداراتها : (ما بعد الانترنت، فن الحياة والمادية الجديدة : تطبيقات على الفنون المعاصرة، 2022). و(ترامي الآفاق : من الحداثة إلى بعد ما بعد الحداثة، الطبعة الثانية 2021)، و(نسوية السايبورغ: قراءة في بياني السايبورغ والمعرفة من موقع لدونا هاراوي، 2020). و(الإنسان بلا محتوى، لجورجيو أغامبين. ترجمة : أماني أبو رحمة) فضلاً عن العديد من الدراسات في مجلات ودوريات محكمة وفصول في كتب مشتركة.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

العدد: 05



نيتشه
Nietzsche

نيتشه والتحولات السياسية المعاصرة

Nietzsche and Contemporary Political Transformations

بشير البراهمي، جامعة تونس-تونس

bechir.philo11@gmail.com

ملخص:

يبحث هذا المقال، المعنون "نيتشه والتحولات السياسية المعاصرة"، في إمكان قراءة نيتشه كفيلسوف سياسي من خارج الأطر التقليدية للفكر السياسي الحديث. ينطلق التحليل من فرضية أن نيتشه، رغم نقده الحاد للمؤسسات السياسية والديمقراطية والمساواة، قد أسّس لأنطولوجيا سياسية جديدة ترتكز على مفهوم إرادة القوة بوصفها المبدأ المنظّم للعلاقات والقيم. فالفكر النيتشوي لا يقدّم برنامجًا سياسيًا بقدر ما يعيد تعريف السياسة كحقل قيمي وثقافي تحكمه دينامية التفوق والتراتبية، لا المساواة والشعبوية. في ضوء التحولات السياسية المعاصرة، يقترح المقال استثمار هذه الرؤية في بلورة سياسة ميريتوقراطية تُعلي من شأن الكفاءة والقوة الإبداعية بدل التوافق الكمي، بما ينسجم مع نقد نيتشه للسياسات الجماهيرية. كما يُبرز البحث إمكانية قراءة إرادة القوة كأفقٍ لتحرير الجسد من سلطات الانضباط الحديثة، في سياق نزع استعمار الجسد واستعادة طاقتِه الحيوية كفاعل في إنتاج القيم والمعنى. ويخلص المقال إلى أن فكر نيتشه، بقدر ما يقوّض أسس الحداثة السياسية، يفتح المجال لتصورات جديدة للسياسة تتجاوز الدولة والديمقراطية نحو أفقٍ ثقافي-أنثروبولوجي يتجدد فيه الفعل الإنساني على أساس القوة والإبداع.
الكلمات المفتاحية: شعبوية؛ ديمقراطية؛ ميريتوقراطية؛ حرب؛ ديكولونيالية.

Abstract:

This article, entitled “Nietzsche and Contemporary Political Transformations”, examines the possibility of reading Nietzsche as a political philosopher outside the traditional frameworks of modern political thought. The analysis departs from the premise that, despite his sharp critique of institutions, democracy, and equality, Nietzsche laid the foundations for a new political ontology grounded in the concept of the will to power as the organizing principle of relations and values. Nietzsche’s thought does not offer a systematic political program but rather redefines politics as a cultural and ethical field governed by dynamics of hierarchy and excellence instead of equality and populism. In light of contemporary political transformations, the article proposes reinterpreting Nietzsche’s insights to outline a meritocratic politics that values competence and creative strength over quantitative consensus, in harmony with his critique of mass politics. It also highlights the potential of reading the will to power as a horizon for decolonizing the body, liberating it from modern disciplinary powers and restoring its vitality as an agent of meaning and value creation. The article concludes that Nietzsche’s philosophy, while subverting the foundations of modern political rationality, opens the way for new political imaginaries beyond the state and democracy—toward a cultural-anthropological horizon grounded in creativity and power.
Keywords : Populism; Democracy; Meritocracy; War; Decoloniality.

مقدمة

هل نيتشه فيلسوف سياسي؟ هل تم استغلال أفكاره السياسية بالشكل المطلوب؟
يصب هذان السؤالان في خانة تبيان مدى سياسية فلسفة نيتشه، ومدى استغلالنا لها بحق بعد حربين عالميتين وثالثة تلوح في الأفق. ولأجل البحث عن جملة من التفسيرات، التي اعترفت حقا بنيتشه كفيلسوف له فضاءل سياسية بكثير من الجدل: إما فيلسوف سياسي، أو كآخر ألماني مضاد للسياسة (كما وصف نفسه)، أو كمفكر "فوق-سياسي" أو "ضد-سياسي"[1] حيث "يطور أنثروبولوجيا سياسية على أساس "انطولوجيا سياسية" قائمة على إرادة القوة"[2] يمكننا أن نحترم اهتماماته "بعدم قدرتنا على الوصول إلى شكل من السياسة الذي يكون مبنيا حقا على سلطة معيارية"[3]. هذا الاهتمام هو إحدى مساهماته في الفلسفة السياسية التي لا يمكن تقييمها بشكل تقليدي. إنه لا يقف فقط في معارضة صريحة للتوجهات السياسية العامة للحداثة التي رأى أنها بدأت فعلا مع سقراط، بل يرفض أيضا المناهج السياسية التي يفضلها معاصروه. إنه لم يسعَ يوما إلى تقديم أطروحة سياسية متماسكة النسق يكشف عنه الطابع الشذري المتشظي كوميض حكم موجزة، متجاهلا، في الغالب، العادة القديمة للفلسفة السياسية القائمة على الحجة الاجتماعية والدليل الشعبوي واسع النطاق. ومع ذلك، لا يمكننا أن نغفل، بما أتت به تلك الومضات السريعة، عن شيئين: إن عدم الإسهاب في تشكيل نسق سياسي مغلق لا يعني أنه لا يمكننا تصنيف فكره كفكر سياسي يمكن أن يقول كلمته. وبالتالي، يُفسر هذا الإدبار عن النسق السياسي كسياسة أخرى وجب التفكير فيها. هذا أولا. أما ثانيا، إن إهمال التوجه العام لفكره هو إحباط حقيقي لما تم التأثر به، من خلال فلسفته، في القرن العشرين، توازيا مع الصخب الماركسي. فبينما يحتفل معاصروه بمحاولة الإصلاحات الديمقراطية، كان نيتشه يبحث في العالم ما قبل الحداثي عن نماذج الحكمة السياسية. وبما أنه استهان فعلا بالإصلاحات الديمقراطية والمثل الليبرالية والمساواة الإشتراكية، التي عُدَت من أبرز طموحات العصر، يبدو أن لديه ما يقوله لنا بالفعل، بشكل هدام أو بنَاء، عن الحياة السياسية في أواخر الحداثة: السياسة الكبرى، الديمقراطية، الحرب، الإستعمار، السامية، الشعبوية، الثورة، القومية، إلخ...، كطموح استثنائي واسع النطاق يرغب من خلاله للعودة إلى أساس السياسة ذاته والتنقيب في أرضها واستعادة سؤالها التأسيسي. إنه غير مهتم بتفاصيل الحكم، والتنظيم، والإنتاج، والتوزيع، بل كان شغله الشاغل هو كيفية التخلص من تلك التفاهات المتغطرسة التي تحتاج إلى شيء من الرؤى الثورية التي لا تؤمن بالمساواة والسلم والتقدم، بل تؤمن حقا بتجاذبات القوة والتراتبية والفردانية. ومن دون مغالاة، إنه الوحيد الذي أراد الإبحار مباشرة فوق أخلاق الحداثة، وفوق سياستها التنظيمية، وفوق كل أسئلة الحداثة الأخرى. ويعود هذا الإغفال الواعي والتجاوز المدرك لكل أسئلة الحداثة إلى رفض كل أشكال الانحلال والضعف التي غطت سماء الحداثة. فبينما تتجه الحداثة نحو الإجهاد، يريد نيتشه إحياء لهيب الإرادة والقوة حتى يكون صوتهما بالفعل مسموعا فوق قبور الأوثان التجمعية الشعبوية. إن إحدى فضائله تسمى "التبرير الذاتي السياسي"[4] من حيث هي"سمة لا مفر منها في السياسات العلمانية"[5] التي لا تؤمن بالأوثان الدينية والميثولوجية، لأنه يرى أنه في "غياب الأسطورة أو الدين، لا توجد لدينا وسائل أخرى لتوليد التوافق المعياري المطلوب"[6]. فالمعيار الثقافي هو المحدد الأساسي للعقل السياسي نظرا أن العلمانية في كل من اليونان القديمة والعالم الحديث تتضمن قبول الرأي القائل بأن العقل هو الدليل الشرعي الوحيد للمعتقد والقيمة. وبالتالي، فإن الاهتمام النيتشوي بالدولة والسياسة ليس من باب الواقعية السياسية أو العلمية، مثل ماكس فيبر، بل من باب اهتمامه بالمعايير الأخلاقية والثقافية.

---

1 - Paul Van Tongeren, Nietzsche as Über-Politischer Denker, In “Nietzsche, Power and politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought”, Éd. Walter de Gruyter, Berlin, 2008, p.70.
2 - Ibid., p.81.
3 - Tamsin Shaw, Nietzsche’s Political Skepticism, Princeton University Press, New York, 2007, p.3.
4 - Ibid., p.5.
5 - Ibid., p.6.
6 - Ibid., p.6.

وبالرغم من أنه يرى أن السياسة واحدة من أكثر الأمور التي يبالغ في تقديرها العالم لأنها تخدم غريزة الأشخاص العاديين، وفي الفجر يتحدث بالفعل عن قلة الأدب في السياسة، وفي العلم المرح يصفها بأنها بغاء الروح، وفي نقيض المسيح يؤكد على الاعتياد على العيش في الجبال لرؤية الهراء العابر البائس للسياسة والأنانية القومية من فوق؛ إلا أن هذا لا ينفي بالفعل أنه "مؤسس انطولوجيا سياسية"[7] نظرا وأن علاقات القوة، أو ما يعبر عنها بمفهوم السلطة، هي جوهر إرادة القوة، وهي مناهضة للديمقراطية في صلبها. وبالتالي، فإن كل الأخلاق، وما شهدته من تحولات جنيالوجية، هي شكل من أشكال السياسة. حيث أن كل القيم الاجتماعية هي كميات من القوة يتم فرضها لأجل المحافظة على المجموعة بناء على خطاب سلطوي جدُ مدروس، تكون فيه هذه الأخلاق، وبقية القيم المرتبطة بها، اشتقاقات لتقنية السلطة وممارسات القوة، تجد صداها في الاضطغان، وبشكل أساسي في عقيدة المساواة، وهي في الأساس امتداد للحركة المسيحية بوصفها "مسيحية جديدة"[8]. وتلخيصا لكل ما سبق، نستعير هذا القول بخصوص الازدواجية السياسية واللاسياسية في عمق فلسفة القوة: "نيتشه فيلسوف سياسي لكنه ليس كذلك: فهو ليس كذلك لأنه لا يلتزم بالمعايير التقليدية التي تعتبر ضرورية لتصنيفه كفيلسوف سياسي. ولكن الأهم من ذلك هو أنه فيلسوف سياسي لأنه يستخدم فئات الفلسفة السياسية لإعادة تقييمها وإنشاء فئات جديدة تتناسب مع مهمة السياسة المستقبلية"[9]. وبالتالي، سيكون من الغباء الفلسفي أن نتجاهل نبوءاته السياسية، التي يمكنها أن تقول لنا اليوم الكثير. فما هي، إذن، إذا أردنا حقًا أن نقرأ بين سطور ومضاته الفلسفية القصيرة – التي ليست بالقصيرة من حيث العمق – إرهاصات السياسة النيتشوية المهملة، من بدايتها إلى نهايتها؟

القسم الأول: الشعبوية والتراحم المشترك

1- ديمقراطية السياسة الكبرى

في البدء، يمكننا الذهاب مباشرة إلى مفهومين مركزيين في فكر نيتشه هما: "الديمقراطية" بوصفها آخر آمال الإنسان الحديث الذي فقد الإيمان بذاته، و"السياسة الكبرى" (La grande politique) من حيث هي نتيجة قهرية للفكر الديمقراطي الذي أخصى فحولة الثقافة لصالح الطموح الوطني والقومي. وإذا أردنا فهم العمل الخفي بين هذين المصطلحين، فإنه لا مناص من التأويل التالي: الديمقراطية، أو الميل الذي لا يمكن مقاومته نحو المساواة في الظروف، هي في الوقت نفسه عرض ونتيجة للغريزة الجماعية الخاصة بالحداثة، والتي يمكن التعبير عنها بشكل سياسي تماما في كل منتجات الثقافة والفن، أو في أي إنتاج للمجتمع البشري. فالديمقراطية، كشكل منحط للقوة التنظيمية، هي فكرة تم فحصها بعد إنساني مفرط في إنسانيته، لكننا نجد في المجلد الاول من هذا الكتاب، في الفقرة التي تعالج فكرة الدولة، أن الديمقراطية هي شكل من أشكال انحطاط الدولة. أيُ دولة؟ إلى حد هذه اللحظة، يمكن أن نفهم أن الدولتين الإغريقية والرومانية، والتي تعكس الإيمان بالتراتب الحيوي بين الأفراد في الأخلاق والثقافة والفنون والحرب، هما الشكل الأرقى للفعل السياسي الذي لم يؤمن بعد بأفكار المساواة والشعبوية. ونعثر على قول له، في الشذرة 242 من كتاب ما وراء الخير والشر، مفاده: "ستُفضي الحركة الديمقراطية الأوروبية بالتالي إلى إنجاب طراز بشري معدً للعبودية بألطف معاني اللفظ [...] أن الحركة الديمقراطية الأوروبية هي كذلك، ومن دون قصد، مشروع لتربية طغاة، بكل معنى الكلمة، بما فيه المعنى الأكثر روحية"[10].

7- Don Dombowsky, Nietzsche's Machiavellian Politics, Palgrave Macmilan, New York, 2004, p.10.
8- Ibid., p.12.
9- Birte Loschenkohl, Nietzsche's « Great politics » and Zarathustra's New Peoples, In "Journal of Nietzsche Studies", Vol.51, N1, Penn University Press, Spring 2020, p.22.

10 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص.ص.215-216.

ونجده، مرة أخرى، يقول **"أن الحركة الديمقراطية هي وريث المسيحية"**[11]، ومرة أخرى القول التالي "هم يبدون في الظاهر نقيض الديمقراطيين الشغالين المسالمين وإيديولوجيي الثورات وعلى أشد أيضا، نقيض المتفلسفين المغفلين وغلاة الأخوة الذين يسمون أنفسهم اشتراكيين ويريدون **"المجتمع الحر"**، **إلا أنهم في الحقيقة، متفقون معهم جميعا على العداء الجذري والفطري لكل نمط اجتماعي غير نمط القطيع المستقل"**[12]. وبالتالي، من خلال ذلك، تجد هذه الحرية الوهمية للمجتمع مبرراتها في ثالوث: القانون، العقد والحق. هذا الأخير، حسب نيتشه، له بنية جدلية، لأن الاعتقاد بـ**"الحقوق المتساوية"** هو ما يوقع القانون في قبضة الأخلاق. وعليه إذن، يكون اعتقادا شعبويا ضد أن يكون امتيازا. في المقابل، إن عدم مساواة الحقوق هو الشرط الأول لوجود الحقوق: **"الحق هو امتياز... وبحسب طريقة وجوده فإن كل واحد يمتلك امتيازه"**[13]. وهذا تشخيص جنيالوجي لضرورة الحق التاريخية والأنثروبولوجية ومنطقه الواقعي التي تؤكد أشكاله المرَضية، لكن في الحقيقة يجب أن يكون ما هو **"مناهض للديمقراطية"** مخصصًا للإنسان الأرقى. فيكفي أن تكون الفجوة بين القوي والضعيف كبيرة جدا، كما بين الجوارح والحُملان، في مثال من كتاب الجنيالوجيا الذي ضربه نيتشه، حتى يغدو الحق والقانون عديمي الفائدة تمامًا. إن منطق القانون، بوصفه محاولة فصل كل قوة عما تستطيعه، ليس سوى استمرارا للهيمنة والخضوع بوسائل أخرى تريد جعل ما هو عابر ثابتا وأبديا. بمعنى، أن أصله **"يتعلق بعلاقات القوة"**[14]، تقوم الدولة، عبر أدلجته، بمحاولة تثبيت التساوي بين القوى من حيث هي **"الشكل القانوني لعلاقات القوة المستقرة"**[15] عبر التعاقد القهري بين ذويها نظرا وأن نشأة الدولة على الأرض كان نتيجة الحماسة التي جعلتها تبدأ بواسطة **"عقد"** ما. في المقابل، طبقا للهرمية الأرستقراطية، أن ما كان قويا بمفرده فلا واسطة له ولا عقد: **"من يمكنه أن يأمر، من كان سيدا بطبعه [...] ماذا عساه يصنع بالعقود"**[16]. ولسبب وجيه، تقترن الحرية الوهمية للمجتمع بما يسمى الافتقار للقوة المرتبط حصرا مع قلق في الضمير. إنهم يكذبون لكنهم قلقون جدا. أما إذا كانوا يملكون القوة فإنهم يكذبون بضمير لا يعرف القلق، إن بوصلتهم الوحيدة هي ذاتهم. وهذا ما يجعل الدولة تقام حتى تقنّن العنف والمعاقبة والاستبداد الشنيع كآلة طاحنة لا تعرف الورع.

يقدم نيتشه الدولة، في كتاب زرادشت، كصنم جديدٍ، يضاف إلى أصنام سابقة، يُنافس الأفراد على الكذب، إنها تعني **"أكثر الغيلان الفظيعة الباردة برودةً، كذباً باردا يكذب هذا الغول أيضا، وكذبته تلك تخرج زائفة من فمه "أنا هو الشعب""**[17]، وتعني، بالتالي، موت الشعوب والجيوش **"في مكان ما لا تزال هناك شعوب وجيوش، لكن عندنا هنا يا إخوتي؛ هنا توجد دول"**[18]، وولادة الشعبوية والرعاعية والجمهرة الكبيرة، وقد نجحت إلى حد كبير في ذلك. إنها تفرض، لأجل تحقيق طموحها ذاك، شكلا أوليا من الحق باعتباره مؤسسات لعلاقة الهيمنة، وتقايض القوة بالحق والحرية. لكن هذا مستحيل حسب نيتشه، هو وهم، فلا توجد حرية حقيقية للجميع، ولا سيادة حقيقية **"بدون تأكيد القوة أولا"**[19]. وفي نفس الوقت، يكون هذا التأكيد، أي مبدأ التفرد، سلاح هزم الدولة: إنها لا تبقى بدون موافقة طواعية الفرد. وما نفهمه أنها تعيش على أزمة الإرادة، بل وتشجع على انحطاطها: إنها لا تلغي العبودية، كما يبدو، بل تجدد أشكالها. ومن بين ما تفتعله أنها تعلن الحرب باستمرار حتى تجعل رعاياها يتوقون إلى الآمان، حتى يعبدون العبودية والتضحية، إنها تخلق حالة من انعدام الآمان (عن قصد) وتجعلهم يعتقدون أن مهمتها هي الحماية، للاستمتاع بالعبودية. إنها تقول أنها تدافع عن الشعوب لكنها تتغذى على موتهم. فما هي، بالتالي، مآلات الفكر الديمقراطي للدولة؟ وأيُ علاقة بين الديمقراطية والسياسة الكبرى أو ما أسميناه ديمقراطية السياسة الكبرى؟

---

11 – المصدر نفسه، ص. 149.
12 – المصدر نفسه، ص.150.
13 – نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، 2004، ص.169.
14 - Philippe Choulet, Droit, Dans « Dictionnaire Nietzsche », sous la direction de Dorian Astor, Éd. Robert Laffont, Paris, 2017.
15 - Ibid., p.265.
16 – نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، دار سيناترا – المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص.118.
17 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا، 2007، ص.102.
18 – المصدر نفسه، ص.102.
19 - Philippe Choulet, État, Dans « Dictionnaire Nietzsche », op.cit., p.308.

ظهرت عبارة **"السياسة الكبرى"** في كتاب إنساني مفرط في إنسانيته بمعنى سلبي يقارب معنى **"سياسة القوة"**[20]: **"أن أمة تطرح على نفسها أن تمارس سياسة كبرى وأن تضمن لنفسها صوتا مسموعا بين الدول العظمى، سيكون عليها أن تتكبد خسائر أخرى غير تلك التي نتوقعها عادة. صحيح أنه بدءُ من تلك اللحظة ستتم التضحية بعدد هائل من الكفاءات البارزة على "مذبح الوطن" أو من أجل الطموح الوطني، بينما كانت تلك الكفاءات التي تزدريها السياسة اليوم تجد مجالات أخرى مفتوحة أمامها من قبل"**[21]. إن نيتشه، من خلال هذا المقطع، ينتقد النزعة العسكرية المكلفة للدول الأوروبية الحديثة، **"حيث تشتت طاقات المواطنين وتصرفها عن أهداف ثقافة أرقى"**[22]. وبالتالي، يوضح لنا هذا التقنية الخبيثة للدولة التي بدأت، بكل لطافة، بشعار الديمقراطية والمساواة والحرية للكل وأنها الشعب في حمايته ومشاغله وكل حياته، حتى سوَّلت لنفسها، من خلال التوجه المضبوط والمشروط للنزعة العسكرية تحت راية القومية، إلى التضحية بأفضل الكفاءات البارزة تحت مذبح الهوية والوطنية. ومن خلال هذا، يرغب نيتشه في الامتناع عن السياسة والانزواء قليلا، وهو في الحقيقة موقف "لا سياسي". إنه يضيف مرة أخرى، **في غسق الأوثان**، كتعبير عن التناقض الكبير بين الدولة والثقافة **"إذا أنفقنا على القوة، على السياسة الكبرى، على الاقتصاد، على المبادلات الدولية، على البرلمانية، على المصالح العسكرية، إذا أنفقنا كل ما نملك من هذا الجانب، إذا أنفقنا كل ما نحن عليه من ذكاء، من جدية، من إرادة، من سيطرة على الذات، فإن كل هذا سيعدم في الجانب الآخر. الثقافة والدولة نقيضان - لا نخطئن في ذلك - : إن فكرة الدولة خالقة للثقافة فكرة حديثة. تحيا الواحدة على حساب الأخرى. كل العصور المزدهرة هي عصور انحطاط سياسي، كل ما هو عظيم في جانب الثقافة كان دائما غير سياسي، بل ومضاد للسياسة"**[23].

لكن في كتاباته المتأخرة، في ما وراء الخير والشر تحديدا، تحمل عبارة السياسة الكبرى معنى مختلف تماما. لنقتبس الجملة الأخيرة من الشذرة 208 من ذاك الكتاب الذي يقول فيها **"لقد ولى زمن السياسة الصغيرة: القرن التالي سيجلب معه الصراع من أجل السيطرة على الأرض، - الإرغام على السياسة الكبيرة"**[24]، التي يقصد بها أن القيم التي ستظهر في القرن العشرين، وما تلاه، هي قيم من صميم السياسة الكبرى (سياسة التسلح): التفوق اللغوي الذي سينقل القيم من عرق إلى عرق آخر بنفس الكيفية القوية للجانب العسكري. لكن، لا بد من سياسة أكبر تؤدي تربية أفضل كمشروع قيمي الخاص بقلب جميع القيم. لكن هذا المشروع قد تعرض بالفعل إلى طعنة نازية وأخرى فاشية شوهت المسار الإرادي الداخلي للقوى إلى مسار خارجي سلطوي يعتمد على هاجس السيطرة (تمت تبرئته وإزالة شبهته النازية بعد 1945 بفضل والتر كوفمان ثم مع بداية الألفية الثالثة بفضل الأمريكي مارك وارن). لكن لا يمكننا أن نغفل، رغما عما وقع ذكره للتو، عن فارق معياري هام يخص المعيار اليوجيني (المتعلق بتحسين النسل) **"الذي يخص ضبط التكاثر البشري وفق تصور معياري للإنسان"**[25]، بمعنى يوجينيا سلبية كتربية تُمارس بقساوة لا تعرف الشفقة ضد كل ما هو متدهور ومنحل في الحياة. يتلاعب نيتشه بالمصطلحات أحيانا مثل ما نعثر عليه في توظيفه لكلمة "آري" (Aryen)، و"سامي" (Sémite)، أو "طبقة" (Caste) أو "طائفة" (Classe) أو "نوع" (Type). فهذا التصور المعياري (الداخلي) للإنسان يعكس إيمان نيتشه بتعدد الثقافات، بوصفه مفكرا ثقافيا، في ما يخص قدرة الشعوب على استيعاب التأثيرات الخارجية ليبدع شكلا موحدا وإثباتيا للحياة. فـ**"فكرة الدم الخالص ليست فكرة غير مؤذية، بل على العكس تماما"**[26]. وبالفعل تم اعتماد سياسة الدم النقي في العديد من الديمقراطيات الكبرى في العالم، مثل الولايات المتحدة وعدة دول غربية خاصة في ثلاثينات القرن المنصرم، أو كذلك المحاولات البيولوجية في العشرين سنة الأولى من القرن الواحد والعشرين تحت ما يُعرف بالجوائح البيولوجية لتصفية القوى كممارسة للتقليل من المعتلين جسديا. لكن من المؤكد أن نيتشه وفلسفته براء من هذا.

20- Emmanuel Salanskis, La Grande politique, Dans « Dictionnaire Nietzsche », op.cit., p.395.
21 – نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2014، ص.342.
22- Emmanuel Salanskis, La Grande politique, Dans « Dictionnaire Nietzsche », op.cit., p.395.
23 – نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996، ص.68.
24 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص.167
25- Emmanuel Salanskis, La Grande politique, Dans « Dictionnaire Nietzsche », op.cit., p.397.
26– نيتشه، أفول الأصنام، مصدر سابق، ص.62.

أما بخصوص اليوجينيا الإيجابية **"نجد أن نيتشه يستند إلى طريقة التراكب الوراثي التي اقترحها فرانسيس غالتون"**[27]، أو كذلك نعثر على رغبته في إخضاع الإنسانية ككتلة لصالح تطور نوع فريد من البشر. وهذا ما يعزز فرضية أن نيتشه يريد من سياسته الكبرى الخروج من عزلته اللامبالية بالسياسة إلى سياسة النوع التي لا تؤيد الرعاعية والشعبوية أو ما يسمى بالتراحم المشترك للطبقة الإرتكاسية. وفي كتاب الجنيالوجيا، المقالة الأولى، استخدم نيتشه استعارة الوحش المفترس أو الحيوان البري كصورة متغيرة لطائر الصيد، الذي يشير بها إلى الأرستقراطيين اليابانيين أو العرب **"لا تسمح بشك في أنه يشير على الإطلاق إلى نوع الشعر"**[28]، بل إلى نوع القوة، بوصفها مصدرا للانتظام، التي يفرضها "**نوع معين من البشر على بشر آخرين باستخدام قوة أعلى"**[29]. وهذا ربما يمثل فهما مغايرا للسياسة الكبرى الموجودة لدى نيتشه الشاب التيً فسرها بمعنى قدحي، إذ يمكن، كما نجد لدى جون غرانيي، أن نيتشه يقصد **بـ"السياسة الكبرى تولي المصير الإنساني بشكل واع وحازم، بحيث يتم احتقار عبث السياسيين التقليديين، الذين يكونون دائما تابعين لمصالح ضيقة"**[30]، بالتاليً، تُفهم سياسة نيتشه من زاوية السياسة الفردية الأرستقراطية، أو كذلك من زاوية نظام الجدارة، الذي سبقه إليه أفلاطون وأرسطو، وهو نظام ميريتوقراطي بوصفه **"مزيجا من الأرستقراطية والديمقراطية التي تعزز وتكافئ التفوق الثقافي الذي سيحققه القليلون فقط"**[31]. فالسياسة الميريتوقراطية(Méritocratie) المشتقة من اللفظة اليونانية (Kretos) تعني الجدارة، القدرة، الكفاءة، كما تعني كذلك غلبة الفعلي على النظري، كاختبار لأجل المقدرة وليس لأجل الذكاء: بمعنى، الجهد البشري المبذول وليس القوى الطبيعية والحيوانية الموروثة. وبالتالي، ثمة سياسة أرستقراطية فردية، أو جماعية ضيقة، مطلوبة من نيتشه؛ وثمة سياسة شعبوية وهمية مساواتية تنتهج منهج إعاقة الإرادة الفردية، ضد ما ظهر في زرادشت التي تهدف **"لإمكانية تجاوز الذات الجماعي"**[32]، بمعنى أن نيتشه نادرا ما يناقش الحرية السياسية، ولكن عندما يتناول الفرد **"يزعم أن سيادة الفرد تستند إلى شروط تمكن من الحرية الإيجابية للعمل"**[33].

وبالرغم من انتقاده لأفلاطون، في الكثير من الجوانب، مثل ما تعلق بحياة الأفراد وحرياتهم، تجادل مونيك ديكسو أن بين نيتشه وأفلاطون رؤية مشابهة للديمقراطية، وهي في الحقيقة رؤية نقدية لها. إنهما يقدمان نفس التشخيص المتناقض في آن، واحد تاريخي وآخر ما بعد تاريخي: إن **"الديمقراطية هي المرحلة ما قبل الأخيرة في سلسلة اللاإنحطاط، يليها مباشرة الإستبداد، وهناك بينهما علاقة نسب"**[34]. ولهذا، فإن مناقشة تحليلهما للديمقراطية ليست نقاشا سياسيا بالمعنى الدقيق، بل هي فحص للطريقة التي يصور بها كل منهما **"الإنسان الديمقراطي"**[35]. إن الرؤية النيتشوية، وهذا ما يخصنا هنا، تصور ذاك الديمقراطي بصورة ماذا يفعل وماذا يريد، وهي صورة نفسية في الحقيقة - تتعلق بالفعل ورد الفعل، وأفضل ما يدعم هذا هو كتاب الجنيالوجيا الذي يطرح ثلاثية الضغينة والإحساس بالخطأ والمثل الأعلى الزهدي **-"لا تحركها عفوية الغريزة، بل المظالم التي يغذيها تجاه المهيمن، الذي تبدو له روحه وكأنها تبلغ ذروتها فوق الواقع"**[36]، حتى تختزل كل مطالبه في المساواة، التي تدًعي الحرية، تحت ما يضمن له ذلك (العقد)، لكن **"إذا كان هناك عقد اجتماعي يجب أن يربط هؤلاء الرجال على قدم المساواة، فلن يكون من الممكن أن يؤَسَسَ على توافق الإرادات الحرة والمتساوية بينهم"**[37]، هذا فقط إرهاص من إرهاصات الإنسان الأخير بوصفه **"صورة الديمقراطي الحديث"**[38] في قوله وفعله.

---

27 -Emmanuel Salanskis, La Grande politique, Dans « Dictionnaire Nietzsche », op.cit., p.397.
28 - Patrick Wotling, Nietzsche : idées reçues sur Nietzsche, Éd. Le cavalier bleu, Paris, 2009, p.42.
29 - Patrick Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, P.U.F, Paris, 2012, p.167.
30 - Jean Granier, Nietzsche, P.U.F, Paris, 2010, p.92.
31 - Rachel Cristy, Nietzsche's culture of Humanity: Beyond Aristocracy and Democracy in the Early period by church, In "journal of Nietzsche Studies", Vol.50, N2, Penn University Press, Autumn, 2019, p.336.
32 - Birte Loschenkohl, Nietzsche's « Great politics » and Zarathustra's New Peoples, In "Journal of Nietzsche Studies", op.cit., p.22.
33 - Mark Warren, Nietzsche and Political Philosophy, In "Political theory", Vol.13, N.2, Sage Publications, New York, May 1985, p.200.
34 - Monique Dixsaut, Platon-Nietzsche : L'autre manière de philosopher, Fayard, Paris, 2015, p.254.
35 - Ibid., p.254.
36 - Julien Rajaoson, Généalogie de la philosophie des lumières : de Nietzsche à la pensée postcoloniale, In « Revista Brasiliera de Estudos da Presença », Vol.8, N.2, Porto Alegre, Avril/Juin 2018, p.305.
37 - Ibid., p.306.
38 - Paul Valadier, Nietzsche. Cruauté et Noblesse du droit, Éd. Michalon, Paris, 1998, p.13.

2 – الشعبوية والتراحم المشترك

في كل مشروعه الفلسفي، يستخدم نيتشه كلمة "ديمقراطية" حوالي 170 مرة، والغالبية العظمى من هذه الاستخدامات أتت بعد كتاب إنساني مفرط في إنسانيته، والمدهش أنه لا يستخدمها حصرا بالمعنى السياسي للكلمة، بل، كذلك، كمعنى أنثروبولوجي أو نفسي أو أخلاقي، وكلها أعراض لنوع القوة التي للفرد، ونوع الحياة التي يطلبها. ومن بين أشد الأعراض بروزا هي عدم قدرة الأفراد على العيش بمفردهم إلى الحد الذي يطلبون فيه المساواة بنوع من التراحم المشترك، الراحة والدعة والآمان، بمعنى ما تشترك فيه هذه الإنسانية الجديدة فجر عصر الدولة والديمقراطية مع الدين لكن بوسائل أخرى: الزواج، الاحتفالات، العواطف العامة، القانون، العمل، الأسرة، الجيش، المدرسة، الخ... بمعنى كل ما يوحي بعكس الفردانية، وهي، بهذا المعنى **"عرض للعجز عن تأكيد المعاناة كعنصر ضروري في الحياة"**[39]، الذي يجد مبرراته في ديمقراطية الحشود بوصفها ديمقراطية الشعبوية، باعتبارها **"شكلا من أشكال سياسة الهوية"**[40]؛ إنها **"ليست مجرد إستراتيجية تعبئة تلجأ إلى "الشعب"؛ إنها تستخدم نوعا معينا من اللغة. الشعبيون لا يكتفون بانتقاد النخب، بل يزعمون أيضا أنهم وهُمْ فقط يمثلون الشعب الحقيقي"**[41]. هذا قول في الشعبوي الذي يمارس تلاعبه على النخب، بواسطة خلق تشققات بين المجموعات الوطنية والشعبية على مستوى الخطاب أولا ثم على مستوى الممارسة ثانيا. لكن لو اكتفينا بهذا الفهم فقط، فلن يكون صلب جنيالوجية نيتشه أبدا. إنه فيلسوف سياسي لكنه ليس كذلك **"فهو ليس كذلك لأنه لا يلتزم بالمعايير التقليدية التي تعتبر ضرورية لتصنيفه كفيلسوف سياسي. ولكن الأهم من ذلك هو أنه فيلسوف سياسي لأنه يستخدم فئات الفلسفة السياسية لإعادة تقييمها وإنشاء فئات جديدة تتناسب مع مهمة السياسة المستقبلية"**[42]. بمعنى "يظهر الشعب الجديد لدى نيتشه من القاعدة إلى القمة بدلا من أن يكون خطة مقصودة من قبل قائد أو مشرِّع"[43]. إنه لا يريد خلق إنسان لا سيد ولا عبد. وهذا النموذج يصعد إلى القمة بفضل سياسة ذاتية تقوم على القسوة تجاه ذاته لا لأجل الآخرين. إنه لا يمت بصلة إلى معنى "الشعب" (peuple) الذي طرحه نيتشه: إنه مضاد للعامة، للرعاع، للكتلة، وللقطيع. فالشعب هو ما يقابل النخبة، وما يقابل الأرستقراطية. إنه يعني ما هو صغير، شائع، مبتذل، ضيق الأفق، ضعيف، غير مثقف: **"حيث يأكل الشعب ويشرب وحيث يعبد أيضا، تهف دائما رائحة كريهة"**[44]، رائحة الرحمة، الخير، المساواة والتواضع. إن ديمقراطية الشعبوية هي الخطر على النخبوية وعلى الميريتوقراطية، حيث يُطمس فيها صوت القوة والفردانية. إنها ابنة المسيحية من حيث هي الشكل الأكثر عصرية في السيطرة على الناس ومراقبتهم. إن كانط، في نظر نيتشه، هو المُمَوِّل الأساسي للحركة المسيحية الحديثة من حيث هو كاهن الفلاسفة، وماركس هو الأب الروحي للنظام السياسي، موازاة مع هيغل الذي تكفل بجمع الحركتين في حركة ثلاثية: الدين والسياسة والتاريخ.

زاد هذا الانزياح في تعميق الفجوة بين الفكر الغربي (الشمالي الكولونيالي) والفكر الشرقي (الجنوبي الديكولونيالي) نتيجة سلطة الحاجة والهناء: هنا تم بالفعل تصغير الإنسان (واليوم ما يوجد إلا إنسان صغير وأخير) بالرغم من أنه لم يلد ولم يولد سيدا ولا عبدا، لكن قوانين الكنيسة والدولة هي التي تكفلت بالأمر. وهذه الفلسفة هي الممثل السلبي الذي لم يتقن دوره في مسرح الحياة الكبير، بل كانت عارا تحت مسمى تحكيم العقل الذي أرسى باخرته في مرسى الاستعمار والسيطرة (ضد كل شيء لا يشبهه). يقول هذا العقل (الجدلي) أن العقل المسيطر اقتصاديا له الحق في السيطرة الأخلاقية، وأن من يملك الماضي هو فقط من يحق له محاكمة الحاضر والمستقبل (كحجة تاريخية هَوَوِيَّة). وبالتالي، وفقا لهذا، فإن كل المجتمعات المضطهَدة هي الأوفر حظا في نسج قاعدة أخلاقية مغلفة ببراهين تاريخية ودينية نتيجة القهر والحيف والإذلال المرتهصة بواسطة الاضطغان والاتهام والإحساس بالخطأ.

---

39 - Herman W. Siemens and Vasti Roodt, Nietzsche, Power and politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Éd. Walter de Gruyter, Berlin, 2008, p.71.
40 - Jan-Werner Müller, What is Populism?, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016, p.3
41 - Ibid., p.40.
42 - Birte Loschenkohl, Nietzsche's « Great politics » and Zarathustra's New Peoples, In "Journal of Nietzsche Studies", op.cit., p.22.
43 - Ibid., p.31.
.
44 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص.60.

إن من لا يعرف كيف يطيع ذاته، سيطيع غيره، وإن من يضطهد الضعفاء هو أيضا لم يخرج عن زمرة الضعفاء. لا يكف الرعاع عن ظلم أنفسهم فقط، إنهم ما يرتضون إلا أن يعكروا صفو الجو العام للوجود، بغاية الاشتراك في جو يدل على المساواة والتوسط. نصل هنا إلى هذا الاستنتاج الجدي: لا الله (كحجة دينية) ولا الدولة (كحجة سياسية) ولا التاريخ (كحجة هووية) هم المتدخلون في حاضر العالم، اللهم إذا آمنَا بذلك. إن المشكل البسيكولوجي، الذي تحركه القوة، هو وحده المسؤول عن ذلك. وإذا أمعنا النظر في سياسات العالم اليوم بعين نيتشوية، فإن حتمية الاختيار بين اشتراكية عالمية أو ليبرالية استعمارية تمثل نفس الشيء ما يسمى بحتمية القبول إما بنموذج زائف للمساواة (الاشتراكية) أو بقبول استبداد الطاغية (الليبرالية). وتلخيصا لهذين التوجهين معا، يقول نيتشه أن الذين يدافعون عن الضعفاء والذين يضطهدون الضعفاء هم أنفسهم ضعفاء، لم يعد بوسعهم الوقوف بثبات على أقدامهم. وهذا ما يقدم أسوأ وضعية للإنسان المضطهد المتعب بثقل أخلاق الحقد والضمير المعذب الذي يعاني الخمول وتضخم الأنا نتيجة اللوم المتكرر والإحساس بالذنب.

يقول نيتشه أن هذه الشفقة تجاه الضعفاء، كما يبدو، ليست فقط مرضا يُضعف الإنسان. بل أيضا كعامل عدوى يلوِّث الجرح بدل مداواته. إنها تنشر المعاناة أكثر، **"الشفقة تجاه الأضعف والأكثر ألما تعني في الغالب الإحساس بالتفوق والسيطرة والازدراء"**[45]. فهي توجد، بالتالي، بدافع الهيمنة والتملك؛ لكن نيتشه يعطيها وصفا أكثر عمقا. حيث يتصورها كآخر ملاذ للضعفاء تجاه الأقوياء: إنها إضعاف للأقوياء، حيث يُطلب من الأقوياء والسعداء أن يتألموا مع من يتألمون. فهي، بالتالي، تمجيد للمعاناة، وهي في حاجة دائمة للمعاناة التي تتحول في الأخير إلى ضغينة. هذا المفهوم الأخير، الذي وجده نيتشه لدى كلٍّ من دوهرنغ (Dühring) سنة 1875 ودوستويفسكي (Dostoïevski) خريف 1886، هو ما يشبه الاجترار الانتقامي، الغاية منه قلب القيم الأرستقراطية. إنه شعور من الحسد غير قادر أن يُصرف إلى الخارج، هو تسمم داخلي، كراهية مكبوتة عاجزة عن التعبير الفعلي عن نفسها، هي ذاكرة لا تُنسى. بالتالي، فإن الشفقة التي يمجدها الضعفاء ليست إلا حقدا ضد كل مختلف وكل قوي. حيث تقول الجنيالوجيا لدى نيتشه أن هذه الوسائل الأخلاقية، من حيث هي وسائل سياسية عصرية، هي آخر ما تبقى من فضائل الإنسان المعاصر، وآخر ما تبقى للدويلات الديمقراطية المقسمة جغرافيا إلى دويلات صغيرة تحت راية القومية وتحت راية التراحم المشترك والهجوم ضد الناجحين والمتفوقين. إننا نعثر على ما يدعم هذا، في كتاب هذا هو الإنسان، في القول التالي: **"القومية: المرض الأكثر تنافيا مع العقل والثقافة، هذا العصاب القومي** Névrose collective **الذي تعاني منه أوروبا، تخليد الدويلات الصغيرة، والسياسات الصغيرة"**[46]. فالعقل القومي هو عقل شعبوي خطابه الأساسي هو خطاب هَوَوِي يدعم الداخل تحت نضب التراحم المشترك ضد الخارج تحت نضب الضغينة والانتقام.

3 – تحولات الهوية السياسية والنزعة القومية

سياسيا، شهد العالم الكثير من التحولات على مستوى الممارسة. وبالإضافة إلى إرهاصات القوة التي تعمل على مستوى الأهداف، توجد إرهاصات نفسية كبيرة على مستوى الطرق. الدولة هي الدين لكن بطرق أخرى، والدين هو السياسة على مستوى الوسائل. وكثيرا ما يذكر نيتشه المنعطفات، المبررة نفسيا، التي شهدها تاريخ البشر: الحرب، الدين، السياسة، الأخلاق؛ كلها جدُ مضبوطة من ناحية إرادة السيطرة على الآخرين. وكعدو معلن لليبرالية، والوطنية والقومية، والتجارة الإمبريالية، والشعبوية، يعارض نيتشه حروب الغزو، كما يعارض أي شكل من أشكال الهيمنة على الآخر تحت أية حجة. إنه بالفعل يريد خلق إنسان لا سيد ولا عبد. وهذا رهان واضح. لكن رأيه في الحرب أعمق بكثير من هذا. إنه يرى أن الحرب تشكل جوهر الحياة، حيث أن القوة تقتضي القدرة على تحمل تجربة الحرب. أما السلمية المطلقة فهي انحطاط. وهذا بحد ذاته يفصل بين الحروب العادلة والأخرى الظالمة، التي تعكس في الأخير وجود نوعين من القوة: المنتصر الشرس، والمنهزم الحقود. إنها **"تجعل الجميع أكثر طبيعية: إنها فترة نوم أو سبات شتوي بالنسبة للثقافة، يخرج الإنسان منها أكثر قوة وقدرة على الخير والشر"**[47].

---

45 - Céline Denat, Pitié, Dans « Dictionnaire Nietzsche », op.cit., p.716.

46 – نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا، 2003، ص.146.

47 – نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، مصدر سابق، ص.314.

بمعنى السبات الشتوي (كعودٍ أبدي) الذي يفصل بين خريف قد انقضى وربيع قادم، يعبّران عن دورة (صيرورة) كاملة للتنازع بين السياسة والثقافة، لا كحلقة مفرغة (Cercle vicieux). إن الإنسان في حاجة إلى العقبات وإلى العلو، وإلى اللامساواة، لأن المساواة بحد ذاتها ظلم، ولأن العدو الجيد هو من يجبرنا على تجاوز أنفسنا، حيث، نتعلم منه أن نربط الموت ارتباطا مباشرا بالأهداف التي نقاتل من أجلها، فهذا يمنحنا الكرامة، وأن نتعلم كيف نضحي بالكثير، وأن نتعلم الانضباط الصارم: إن من انتصر كثيرا، لابد أنه واجه كثيرا من الأعداء لأن **"الحرب أم كل الأشياء الطيبة"**[48].

هذا على المستوى الأنطولوجي، أما الواقع يفرض شكلا من الانحرافات التي تدعم الحرب لا كانتصار للأقوياء، التي تكون أنفسهم عدوهم اللدود، بل تلك التي تغذي منطق الهيمنة كانتصار للضعفاء. ولا يغفل مفكر مثل نيتشه على هذا المشكل الذي يفصل القوى عما تستطيعه عبر الخطابات القومية، أو حتى الليبرالية أو الاشتراكية، أو الخطابات المتعلقة بالهوية الدينية مثل المسيحية وخاصة اليهودية. حيث نجد في كتاباته الأولى تأكيدا للقومية الليبرالية الألمانية التي تهدف إلى ضمان الوحدة الإقليمية لألمانيا، خاصة سنة 1866. إنه يتحدث بالفعل عن الروح الألمانية (Âme allemande)، أما في مرحلة لاحقة، مرحلة الاعتبارات اللاراهنة، قد بدأ بالتخلي عن تلك الروح لصالح الروح الأوروبية (وحدة أوروبا)، خاصة في ما وجد بالفعل في الشذرة 256 من ما وراء الخير والشر **"بفضل التباعد المرضي الذي نصبه جنون القوميات حاجزا بين شعوب أوروبا وما يزال، وكذلك بفضل سياسيي النظر القصير واليد الرشيقة الذين يتربعون اليوم على القمة [...] ولا يدرون البتة أن سياسة التفرقة التي يمارسونها ستكون مجرد وصلة بين فصلين [...] أن أوروبا تريد أن تتوحد"**[49]. فهذا التحول من المحلي القومي إلى القاري القومي يرتبط بمفهوم الثقافة. إذ يرى بالفعل أن **"القومية تمهد الطريق أمام تنظيم رأس المال بطريقة تضع الثقافة في خطر. بينما يرى أن وحدة أوروبا ستعود بالنفع على الثقافة"**[50]. وبالتالي، لا يمكن للثقافة أن تزدهر إلا في وضع غير قومي، لأن كلمة أمة لا تملك ثقافة موحدة وثابتة، بل تمثل **"المرض الأكثر تنافيا مع العقل"**[51].

ومن خلال هذه التوطئة يمكننا أن ندرس بعناية علاقة القومية بالمسألة اليهودية وخاصة في ما ورد لدى نيتشه عن القومية اليهودية ومعاداة السامية. نجد في كتاباته الشبابية تحامله المعادي لليهود من باب تأثره بشوبنهاور وفاغنر والإيديولوجية الألمانية. يقول بصدد هذا في رسالة إلى غيرسدورف بتاريخ 11 مارس 1870، أن **"اليهودي هو مرآة قاسية للطبقات الدنيا والفقهاء، والسياسيين عديمي الفكر الذين يفضلون الخضوع الحرفي للنصوص، مقابل الفروسية"**[52]. إلا أنه بدأ في التنصل من هذا تزامنا مع نقده لموسيقى فاغنر وتشاؤم شوبنهاور والقومية الألمانية إنطلاقا من 1877 خاصة في فترة إنساني مفرط في إنسانيته، نجد مثلا في ما وراء الخير والشر، الشذرة 251، القول التالي **"لم ألتق بعدُ ألمانيا واحدا يعطف على اليهود"**[53]. وهذا، حسبه، يمنع وجود أرستقراطية ثقافية (Aristocratie culturelle) فوق قومية(Supranationale) . لكن هذه الحجج غير كافية للقطع مع موضوع عميق في فكر نيتشه. نعثر مثلا على تمييز له في كتابه نقيض المسيح بداية من الشذرة 25 وما بعدها، بين مرحلة بدائية تسمى مرحلة الهيكل الأول (Du premier temple) كمرحلة قوة وعدالة وأخلاق راقية: **"كان يهوه إله إسرائيل، وبالتالي إله العدالة: إنه منطق كل شعب يمتلك القوة وينعم بضمير هنيء بسبب تلك القوة"**[54]. ومرحلة ثانية، مرحلة انحراف وانحدار تميزها أخلاق الأمر والاتهام. حيث **"غيَّر الناس مفهومهم للرب، تم تشويه طبيعة ذلك المفهوم"**[55]تحولت فيها فكرة الرب إلى وسيلة في أيدي محرضين قساوسيين يتاجرون بالأحداث: السعيدة منها هي ثواب، المشؤومة منها هي عقاب. تم تجريد هذه الأخلاق إلى فعل أمر مجبول بالطاعة لا المحبة: **"إله يأمر عوضا عن إله يساعد وينصح"**[56].

---

48 – نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1992، ص.107.
49 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص.238.
50 - Ivo Da Silva Jr, Nation, Nationalisme, Dans «Dictionnaire Nietzsche», op.cit., p.624.
51 – نيتشه، هذا هو الإنسان، مصدر سابق، ص.146.
52 - Philippe Choulet, Antisémitisme, Dans «Dictionnaire Nietzsche», op.cit., p.41.
53 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، مصدر سابق، ص.228.
54 – نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2010، ص.60.
55 – المصدر نفسه، ص.60.
56 – المصدر نفسه، ص.61.

وحسب ما ورد في جنيالوجيا الأخلاق، تم استبدال إثبات القوة النبيل بغريزة الانتقام(Pulsion de vengeance) عبر اختراع ذاكرة مرضية (Mémoire pathologique) حتى يصبح الإنسان **"دائما أفضل"**[57]. وهكذا فإن الكاهن اليهودي قد غرس في الإنسان شيئين: الضغينة والضمير المعذب، حتى غدت مشاعر مثل المحبة (الإحسان والتصدق) عنيفة: **"الإحسان والتصدق عند اليهود معروفين بكونهما أعنف قليلا منهما لدى غيرهما من الشعوب"**[58]. ففي حين يتهم المعادي للسامية اليهود بقتل عيسى، يرى نيتشه أنهم هم من أنجبه. لقد تم بالفعل تحريف اليهودية إلى يهودية الضغينة والعنف، التي يرى نيتشه أن سبب ذلك يعود بالفعل إلى الخوف. إن الخيط الناظم في هذا هو سبينوزا، بوصفه أشهر فيلسوف يهودي عاداه نيتشه وافتتن به في ذات الوقت في ما يتعلق بإنكار حرية الإرادة، إنكار الغاية، إنكار النظام الأخلاقي الكوني، إنكار الغيرية وإنكار الشر كمفهوم مطلق؛ لكنه قد وجد فيه ما يغذي فكرته عن اليهودية الحديثة: الحب العقلي لله والخوف. فإذا كان الحب العقلي لله هو هراء لا يقيم وزنا لأية قطرة دم، وإذا كان سبينوزا نفسه مثل علقة مسلولة تهاجم الحواس وتنكر موسيقى الحياة التي لا تترك غير العظام من حيث هو تعبير عن جوهر اليهودية في عهدها الثاني؛ فإن الخوف هو المحرك الأساسي للفرد اليهودي - ولسبينوزا كذلك. إن هذا الشعور الملازم تاريخيا لليهودي متجدد دون التغلب عليه. فبقدر ضرورة الانتباه إلى الحياة والميل إلى ممارستها، يسقط اليهودي في هذا الاختبار لأنه خائف من فقدانها. يحل الخوف محل السببية التي تكثف الشعور بالحفاظ على البقاء، حيث يمنع الفرد اليهودي من التصرف على نحو فردي لأنه يخاف أن يُعاقب، ويخاف أن يُحرم من وجوده وسطهم، ويخاف أن يكون مختلفا. ولهذا السبب يقرن نيتشه القطيع بغريزة الخوف الكثيفة المرتبطة بغريزة التبسيط. هناك قتال، لكن ليس هناك معاناة مأساوية. إن كل شيء فيه في موقف دفاعي: فقط الإنسان الذي على وشك الموت والانهيار هو الذي يريد المحافظة فقط على البقاء. وإن هذه الرغبة في البقاء، والرغبة في المحافظة على الذات هي تعبير عن حالة من الضيق وحالة من البرود لأجل تقييد الدافع الأساسي للحياة. وعلى ضوء هذا، فإن المرجعية التاريخية التي تربط اليهود المضطهدين تاريخيا، يهود الشتات، هي في الحقيقة مرجعية أساسية للفقراء وصغار الناس التي مزقها الخوف من الموت والخوف من الاندثار بلا رجعة. حيث ينعكس كل هذا في ثالوث أساسي: التعصب (fanatisme)، الشمولية(totalitarisme) ، والطائفية (sectarisme). إن هذا الكائن الضعيف، الخائف، الفقير، سيقوم بتدمير كل شيء لأجل غرض زهيد: التواجد فقط. وهذا عكس الطبيعة: **"شعرت روما أن في اليهودي شيئا مثل عكس الطبيعة ذاتها، شيئا من قبيل المسخ الذي هو لها ضديد؛ في روما أُعتُبر اليهودي كائنا تثبت إدانته بكره الجنس البشري في جملته [...] اليهود فإنما كانوا ذلك الشعب من الكهان، شعب الاضطغان"**[59].

هنا، حسب التشخيص الجنيالوجي، ثمة خيط ناظم بين الخوف، الضغينة و(الرغبة في) الانتقام. إذا كان الخوف يريد حياة باردة، وإذا كانت الضغينة تريد التواجد فقط، فإن الانتقام يحول الجريمة إلى موضوع؛ إنه يطيل المواجهة بغض النظر عن العواقب **"فأولئك المنبوذون من المجتمع والملاحقون والمطاردون بشراسة - وحتى المتواجدون اضطرارا، أمثال سبينوزا وجيوردانو وبورنو - يتحولون جميعا في النهاية وأبدا وربما من دون علمهم، يتحولون، عبر التنكر الأكثر روحية إلى مسممين وحاقدين مكرة"**[60]. هذا قول في الأخلاق وفي البسيكولوجيا، لكنه في الحقيقة قول في السياسة مقتبس من الأنثروبولوجيا اليهودية التي تعيش بالخوف والضغينة والانتقام الوهمي مقابل غرض زهيد.

57 - نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ص.67.
58 - نيتشه، الفجر، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص.199.
59 - نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ص.ص.76-77.
60 - نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص.53.

القسم الثاني: الجسد والثورة

1- الليبرالية والاشتراكية أو في العدالة والثورة

من خلال هذا العنصر يمكن الكشف عن عدة مغالطات سياسية وقع في شراكها "الفرد الحديث" وامتد عنفها إلى ما بعد الحداثة بواسطة وسائل أكثر عصرية. ولنا في هذا مثالٌ جد قوي ودائم لِما اهتدينا إليه في القسم الأول: الضغينة، الانتقام والشفقة والإحساس الدائم بالخطأ. وهذه المفاهيم هي حجر المحك لكل نيتشوي. يمكن التعبير عن هذه المفاهيم بإرهاصات أخرى مثل المساواة، الخوف، الخجل، الامتثالية، وهم التحرر والثورة المضادة؛ التي تدعم كلها حربا قومية مغلفة بحجاب ديني عميق. ويمكننا تلخيص هذه المشاكل في نقطتين رئيسيتين: الثورة التي يدعمها الفكر الاشتراكي، والعدالة كشعار مقدس للفكر الليبرالي. فإذا أردنا فحص هذه المعطيات بجدية مهيبة كتوجهين يحلق فوقهما الفرد الثوري الذي لا عدالة له إلا من خلال بوصلة إرادته، فإن مفهوم الثورة الحقيقي يظهر إلا من خلال الإرادة الفردية والإيمان بتراتب القوى. وهذا ما افتقر إليه كل من الليبرالي والنقابي الاشتراكي.

إن الاشتراكية محتقرة لأنها تجعل من المساواة مبدأ انطولوجيا، أخلاقيا وقانونيا: إنها كراهية للتراتبية، وكراهية للقيادة والبروز، تحت ما سماه نيتشه **"الميزاركية الحديثة"**[61] التي تنكرت في زي روحاني **ثم تسربت صلب العلوم الأكثر صرامة**[62] التي تبدو موضوعية كأكثر ما يكون، حتى بسطت سيادتها على الفيسيولوجيا ونظريات الحياة. فالاشتراكية فعّلت بالفعل إنكارها للطابع الحربي والتنافسي للحياة، وحتى أن الإنسان، الذي لم يكن يوما غاية السياسة، هو مادة متحولة. فهذه الاشتراكية، التي تدعي القضاء على الدولة لصالح المجموعة أو الشعب، تشيِّد صراحة دولة أخرى مستبدة. إنها **"الأخت الصغرى العجيبة للاستبداد المتحضر الذي تريد وراثته [...]. فهي تسعى إلى كم هائل من السلطة لم يبلغه حكم الاستبداد قط، بل إنها تتجاوز كل الأنظمة السابقة بسعيها إلى القضاء القطعي على الفرد، الذي ترى فيه ترفا طبيعيا غير مبرر ينبغي أن يُعدَل بهدف جعله عضوا نافعا داخل المجموعة"**[63]. وبالتالي، فإن نيتشه يطلق على حواصل هذا العنف، الذي تقوم به الاشتراكية بثقة زائدة عن اللزوم، بما يسمى الإنسان الخاص La personne privée (وليس الفرد). إنه يحترس في إطلاق صفة الفردانية على الإنسان الاشتراكي، بل يؤكد في المقابل على خوصصة الإنسان الذي تضمه إليها كمادة يسهل تحويلها كالصلصال تحت الإدعاء الباطل بتحرره: إنها تدعي التقدم (La progression) لكنها تخفي في الواقع برنامجا رجعيا وعنيفا. هؤلاء الثوريون الاشتراكيون، الذين يتحدثون عن "واجبات" ذات طابع مطلق يتلفظون بخطابات أخلاقية ودينية، لأجل أن نثق بهم بشكل تام وكان عليهم أن يثقوا بأنفسهم بشكل تام قبل ذلك. إنهم يطالبون القطيع بالتضحية الجماعية من أجل سعادة جماعية كوجه من وجوه **"العيش من أجل الآخرين"**[64]. هذا هو التوسط بعينه الذي يريد المساواة نحو الأسفل ونحو التقهقر.

نعثر في **إنساني مفرط في إنسانيته**، الجزء الأول، الشذرة 480، أن نيتشه قد جعل من صفتي الحسد والكسل القيمتين الارتكاسيتين للاشتراكية والليبرالية. في الاشتراكية، مثلا، يريد الناس لأنفسهم أقل ما يمكن من العمل الذهني، وبالتالي، فإنهم يحسدون الأفراد المتميزين والمتمردين لأجل أن يتساوون معهم بأقل قدر ممكن من التعب والتضحية. هم حاسدون وكسالى للحد الذي يريدون فيه "طاغية" يتكلم باسمهم عن محو الفوارق وهم جالسون في أماكنهم، حتى يصل بهم الأمر إلى إرادة أقل ما يمكن من العمل اليدوي. بمعنى، أن يصل بهم الأمر إلى اعتبار أن الحق غير مرهون بدرجة القوة، بل مرهون بدرجة المطالبة (الجماعية) فقط. إنها ورم في القلب، **"جرب في القلب"**[65] وطاعون، لا تريد العدالة التراتبية، بل في الحقيقة هي ممارسة للاستبداد والطمع. وبهذا، فإن نيتشه قد **"كشف الفجوة بين الدوافع المعلنة للاشتراكيين ودوافعهم الحقيقية [...] الطمع لا العدالة"**[66]. وبالتالي، إنه يرفض الأهداف الثلاثة للاشتراكية **"تحقيق المساواة التامة، إلغاء الملكية الخاصة، وزيادة الراحة البشرية"**[67].

---

61 - نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ص.108.
62 - المصدر نفسه، ص.108.
63 - نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ص.ص.333-334.
64 - نيتشه، الفجر، ص.101.
65 - نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب 2، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2015، ص.156.
66 - Robert Miner, Nietzsche as Critic and Proponent of Socialism: A Reappraisal Based on Human, All Too Human, in «Journal of Nietzsche Studies», Vol.51, N.1, Penn University Press, Spring 2020, p.3.
67 - Ibid., p.12.

ومن جهة أخرى، يفسر ماكس فيبر الاختلافات بين نيتشه وماركس، أواخر حياته (1920)، حيث يقول أن العالم الذي نعيش فيه روحيا وفكريا اليوم هو عالم يحمل بصمة ماركس ونيتشه، تحت فهمهما للسلطة وتحولاتها مع الفهم المادي للتاريخ. كما فسَر والتر بنيامين وجورج باتاي نيتشه وماركس باعتبارهما فيلسوفين رئيسيين للثورة المفرطة والعدمية النشيطة. ومن ناحية أخرى، اعتبر مفكرون مثل ليفيناس، الذي انتقد فكر، هيدغر، نيتشه وماركس، لأن أفكارهم لا تحتوي على أي اعتبار أخلاقي للآخر والآخرين. ويعكس هذا، إضافة إلى تأثيرات أخرى أو انتقادات للماركسية والنيتشوية، تأثير كل من النزعة الجماعوية والفردانية على المشهد السياسي العالمي في القرن العشرين. أما علاقة نيتشه بماركس فتلك حكاية أخرى. لم يذكر نيتشه كارل ماركس أو فريدريك إنغلز أبدا، وغالبا ما يُفترض أنه لم يكن على دراية بهما أو بنوع تفكيرهما والاشتراكية التي يدعوان إليها. ومع ذلك، فإن هذا غير صحيح. فقد تم الإشارة إلى ماركس في ما لا يقل عن إحدى عشر كتابا، من تأليف تسعة مؤلفين مختلفين، قرأهم نيتشه أو امتلكهم. في ستة منها، **"تم مناقشتهما بشكل موسع، وفي إحدى هذه الكتب، وضع نيتشه خطا تحت اسم ماركس"**[68].

هناك خيط رفيع ناظم بين رؤية نيتشه السياسية ونظيرتها لدى ماركس، هو أن هذا الأخير كعالم اجتماع، حسب نيتشه قد **"فشل في فهم الشروط التي ينمو فيها الفرد ويزداد استقلالية"**[69]. مثلا، يرى نيتشه أن أفكار سبنسر، بوصفه مفكرا اجتماعيا، مثله مثل أفكار ماركس، لم تتعامل بالفعل مع الخصائص الحقيقية للحياة، وتقول الجنيالوجيا أن **"علم الاجتماع هو علم موضوعي تجعله سلبيا، كرد فعل، وتكييفيا [...] لا يتعامل مع "جوهر الحياة""**[70]. هذا على مستوى زاوية النظر للحقوق. أما على مستوى مفهوم السلطة ذاته، فإن إرادة القوة لدى نيتشه تجعل من السلطة أشمل وأوسع مما قد تناوله ماركس بالفعل. إن ماركس قد لخَص السلطة في علاقتها بالصراع المادي والثروة والملكية. وهذا حسب نيتشه، وفوكو فيما بعد، ضرب من الفشل الكبير للفكر الاشتراكي الذي لم ينجح في القطع مع هذه المقاربة القانونية للسلطة، **"فكلاهما نظرة اقتصادية تقيم ضربا من التماثل بين "السلطة والثروة"، وبين "السلطة والأملاك""**[71]. وهذا اختزال مشط لفهم علاقات السلطة الحقيقية ومبالغة في تضييق زاوية النظر التي كانت مادية ليس إلا. إن ما يمكن أن يتشدق به الاشتراكي، من حيث نقده الشديد للفكر الرأسمالي، أصبح مع نيتشه معطى لا يمكننا أن نكون نحن بمجرد أن نصوِّب السهام نحوه. فبداية من كتاب **إنساني مفرط في إنسانيته**، يبدأ نيتشه في خوض معركة ثانية ضد الرأسمالية من حيث ما تقوم عليه: الليبرالية، التي ظهرت كملكية خاصة، والاشتراكية كملكية عامة في يد الدولة. إنه **"لا يروج لمثالية الاستقلالية الفردية ولا لإنكار جذري للمؤسسات السياسية. بل يقدم جنيالوجيا المعايير الاجتماعية تحليلا للهياكل الاجتماعية التي تبتعد عن، وتقوض، النظريات السياسية التقليدية، خاصة نظرية العقد الليبرالية الحديثة للحكومة"**[72]. إن العمل النقابي في المدونة الاشتراكية، أو حتى عمل الفرد الحر في المدونة الليبرالية، لا يجب أن يُفهما كثورة حقيقية، بل من حيث هي "ثورة مضادة" (Contre révolution)، في ظل تراكم ثقافة الخنوع والضغينة الارتكاسيين. هنا، لا يتكلم صوت الثورة إلا عبر خطابات الحسد والكسل، حتى يشن الفاشل حربا ضد الناجح، لأن الروح الشفوقة تريد أن تنجد عبر ردود الفعل المسماة "الحقد الطبقي".

---

68 - Thomas H. Brobjer, Nietzsche's Philosophical Context : An Intellectual Biography, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2008, p.70.

69 - Patrick Aspers, Nietzsche's Sociology, In «Sociological Forum», Vol.22, N.4, Éd. Wiley, U.S.A, December, 2007, p.478.

70 - Ibid., p.479.

71 – نور الدين الشابي، فوكو قارئا نيتشه، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2016، ص.108.

72 - Lawrence J. Hatab, Breaking the Contract theory: The Individual and the Law in Nietzsche's Genealogy, In «Nietzsche,Power and politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, op.cit., p.169.

في هذه اللحظة لم يعد الضعيف منافسا للقوي، بل سيحاربه، وسينقلب عليه، وهذا ما سماه نيتشه بـ"ثورة العبيد في الأخلاق". إن هذا الضعيف، المحرِّك عبر ذهنية حاقدة ووخز ضمير، لا يعرف معنى الثورة الحقيقية لمأساة جمالية، العدو الحقيقي فيها هو ذاته، التغلب عليها هو ما يجب أن يقتدره. تعكس هذه الثورة المضادة، انطلاقا من الفهم الدولوزي لها، مبدأ **"القوة الفاعلة المفصولة عما تستطيعه"**[73] المعبر عنها بنموذج القوى الارتكاسية المتغلبة على القوى الفاعلة، حيث تنتصر من دون قتال حقيقي ومن دون أن تشكِّل قوة كبرى، إذ ينتهي الأمر بها إلى حاصل الإنسان الذي يضاعف ألمه بالضغينة، أي استبطان الألم والاتهام المتكرر. وبالتالي، حسب نيتشه، يجب أن تكون الثورة كفعل حقيقي، أو كرد فعل إيجابي على الضعف لأجل التغلب على الذات، وليس كمقارنة أو كمساواة وهمية تفسِّخ التفاوت. يمكننا أن نقارن هذا بأدب الديكولونيالية، أو ما يُعرف بالأدبيات المناهضة للاستعمار، الذي قدَمه فرانز فانون، في كتابه معذبو الأرض، خاصة في فصل مزالق الشعور القومي، والذي يتقاطع فيه مع نيتشه، في ما يخص الجانب النفسي للمقهور الخارجي من حيث هو مقهور داخليا، حيث يقول بخصوص ذلك **"إن الضعف الكلاسيكي المعروف الذي يعانيه الوعي القومي في البلدان المتخلفة لا يرجع فقط إلى أن النظام الاستعماري قد أفسد الإنسان المستعمَر، وإنما يرجع أيضا إلى كسل البورجوازية الوطنية، وإلى فقرها، وإلى أن فكرها قد تكوَّن تكونا كوزموبوليتيا في قرارته"**[74]. هذه الثورة، في السياق النيتشوي، لا يجب أن تحدث بدافع أخلاقي. وبالرغم من أن حدوثها قد يكون له دافعا أخلاقيا (الحقد، الانقلاب، الاعتراف...)، فإن ظهورها في العالم يأتي في شكل انتهاك أخلاقي (من الضعيف على القوي). ويمكن أن نقارن هذا بما ورد في أدبيات نزع الاستعمار، مرة أخرى، كما سماه فانون في مقدمة "الجلد الأسود، الأقنعة البيضاء" بالأفراد الفاعلين بما يتعلق بتشكيل الذات بمنأى عن مفهوم تأثيرات الحزن (La mélancolie)، من حيث هي شكل من أشكال المعاناة نتيجة الحرمان والفقدان (التي توسعت في تحليلها جوديت بتلر فيما بعد خاصة في قلق الجندر). إن الحزن الذي يلازم الضعيف كفيل بالتهجم على القوى، باسم الثورة (الوهمية). وبالرغم أن هذه الحجة لا تزن وزنا في الأدبيات الاستعمارية لأن الحزن فيها مصاحب للمستعمَرين، فإن نيتشه ركز، قبل ذلك، على مشاعر الضعف الكئيبة، التي تغذيها الأديان والقومية بالأساس، بوصفها مشاعرَ تضر بالصورة الحقيقية للوجود، الصورة البريئة للعدالة التراتبية. هذا الفرق بين النظريتين لا يحتوي اختلافا أساسيا في شيء: رفض الهيمنة باسم التفوق بأي شكل من الأشكال. لكن يمكننا أن نفهم شيئا، في أعقاب هذا، هو أن ما يرفضه نيتشه تحديدا أن ترى الذات ذاتها كضحية نتيجة لمؤامرات خارجية. وجب التنبيه مبكرا أن الحرب الحقيقية، والثورة الحقيقية، والعدالة الحقيقية، توجد في تناغم غرائز إرادة القوة لأجل تكثيف القوة لا لأجل طمسها واخصائها، فـ**"المثالية النيتشوية لا تنسجم جيدا مع تحليل جون رولز للمصادر المحتملة لمبادئ العدالة (الليبرالية)"**[75]. وهذا ما يمكن أن يجعل تلك القيم اليوم كمشكل لا كحل.

إن الثورة الحقيقية هي ثورة العدالة، وإن **"العدالة الأبدية عند نيتشه تعني صراع الأضداد"**[76](القوة والضعف، الخوف والشجاعة، الرقي والانحطاط، الخير والشر...). لكن الثورة الحالية والحرب الحالية لا تمت بصلة للثورة والحرب القديمة في المجتمعات اليونانية والرومانية التي تحترم قوانين الحياة. لكن هذه الحرب اليوم تعبر وتعكس الرؤية التفاؤلية الليبرالية. إن نيتشه يؤكد على الآغون(agôn) اليوناني (التنافس اليوناني) ضد نشر التفاؤل الليبرالي وصعود اتجاه المال. وبحسب هذا فإن الاستخدام العقلاني للدولة من قبل الليبراليين يهدف أساسا إلى عرقلة التنافس الطبيعي بين البشر الذي تجسد في إرهاصات المبادئ السائدة لحقوق الإنسان المتساوية، والحق في الاقتراع العام. إن مثال الآغون هو الحرب وليس الإبادة: الحرب التي تريد رفاهية الأنا من خلال المنافسة وتجسيد العدالة الصارمة وليس من أجل الاستبداد وأعمال الغرور. إنه **"لا يعارض الدولة كمفهوم مجرد، بل يرفض الدولة الحديثة الديمقراطية (أو الاشتراكية) المركزية التي تهيمن على الثقافة وتخضعها"**[77]. وبالتالي، فإن الليبرالية هو المفهوم الآخر لمفهوم الاشتراكية. إنهما مفهومان حديثان: في الليبرالية تسود فكرة الحرية، وفي الاشتراكية تسود المساواة. فإذا كانت الاشتراكية تريد جمع أكبر عدد ممكن من الناس كقطعان من خلال التساوي، فإن الليبرالية هي **"حضيرة لتربية القطعان"**[78]. وبالتالي، لا شيء أخطر على الحرية من المؤسسات الليبرالية: **"فما إن تُحقق تقضي على الحرية"**[79]. إن بيئتها لا تنبت الحرية الفردية. وعليه، فإنهما لا يتركان مجالا للعدالة التراتبية للقوى التنافسية.

---

73 – جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص.187.
74 – فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2015، ص.124.
75 - Daniel W. Conaway, Nietzsche and the political, Routledge, London, 1997, p.119.
76 - Blaise Benoit, Justice, In «Dictionnaire Nietzsche», op.cit., p.517.
77 - Don Dombowsky, Nietzsche's Machiavellian Politics, op.cit., p.105.
78 – نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2010، ص.145.
79 - Ivo Da Silva J.r, Libéralisme, Dans «Dictionnaire Nietzsche», op.cit., p.539.

- نزع استعمار الجسد وما أبعد من الراهن السياسي

تقول الفيسيولوجيا النيتشوية أن الفلسفة، منذ سقراط، قد أساءت التقدير اللازم للجسد. لقد عاش الإنسان دائما بجهل عميق لجسده وهو سعيد، وكان هذا سببا لتخوفه من الوجود النابع أساسا من جهله بمنظومته الفيسيولوجية. وعلى ضوء ذلك، نعثر على قول له بلسان بطله زرادشت، كالتالي **"جسد أنا بكلي وكلّيتي ولا شيء خارج ذلك؛ وليست الروح سوى كلمة لتسمية شيء ما في الجسد. الجسد عقل عظيم، تعدد ومعنى موحَد، حرب وسلام، راع وقطيع. أداة لجسدك هو عقلك الصغير يا أخي هذا الذي أسميته "روحا"، أداة صغيرة ولعبة لعقلك الكبيرً"**[80]. إنه يَرفض، وفقا لهذا، أن تكون الروح كلمة موجودة أساسا، إن هذا هو خلط تأويلي لدور الجسد. فـ**"إذا كانت الروح مجرد كلمة لشيء ما في الجسد، فهذا يعني أن الفرق بين الروح والجسد هو اختلاف اسمي فقط دون أن يكون متأصلا في الكائن"**[81]. إن الجسد هو دليل على تصرف ديناميكي ذكي. لكن التاريخ الفلسفي برمته، خاصة في الموقف المادي للجسد، قد وصفه بالفعل على أنه (مجرد) موضوع، مثل أن يكون اجتماع تراتبي من الغرائز فقط، أو تجميع ميكانيكي لأجزاء مختلفة بطريقة عبثية، بل يجب وصفه كلعبة أطرافها قابلة للنمو والاندثار، للأمر والطاعة. إنه حشد من الإشارات وحشد من الكينونات التي يصبح من خلالها موضع تنفيذ لإرادة القوة. بمعنى، ذاك العقل الحصيف المتناغم بحرية الذي يريد "أبعد من ذلك" و"ما وراء ذلك"، نظرا أن **"الثنائية التقليدية، والعلوم الحديثة "البيولوجيا" تتحدث عن تنظيم عضوي لا عن إنسان"**[82]. وبالتالي، فإن الجسد، عند نيتشه، لا يستقر أبدا، لكن الحقيقة المطلقة للروح هي التي يمكنها أن تضمن الهوية. إنه يسبك وينظم كل المشاعر بوصفه الخيط الناظم لكل الانفِعالات، لكن الروح هي **"جهاز للتشويش والتزوير"**[83]، وهي تأويل حداثي سيء حُوِّل إلى منطقة صيد خصبة عشَشت صلبه عناكب المسيحية من خلال العنف الزهدي لأجل الردع والإخصاء والتخنيث والتدجين. وهذا بحد ذاته استعمار للجسد. هنا يُدجن الإنسان، وهنا تصعد الخطابات الانضباطية والرقابية للسلطة فوق ربقة الجسد حتى تمنعه من إرادة المقاومة. ويرى نيتشه أن الحداثة المسيحية، التي بدأت بالفعل مع سقراط لحظة استسلامه الطوعي للموت ولحظة انتصاره بالفعل للمعرفة على حساب الحياة ثم طورها ديكارت مرة أخرى بواسطة كوجيتو التفكير والوجود، هي الحجة الأساسية لتقدم المعرفة على حساب الوجود الفعلي وعلى حساب معنى الحياة. إننا في الأصل نفكر بأجسادنا، لكن الحداثة قد فصلت هذه الحيوية معلنة انتصار العقل، وبالتالي، أباحت الاستعمار من خلال امتلاك/عدم امتلاك المعرفة. بهذا المنطق، فإنه من المشروع السيطرة على من "لا يملك معرفة عقلية" تناسب من يمتلكها. تكميم أصوات الجياع وقهرهم، وفرض نظام غذائي وصحي زجري، يجعل المقهورين في حاجة دائمة لسيد يمتلك المعرفة وبالتالي يمتلك السلطة، هي إحدى الممارسات الاستعمارية العصرية جدا. يعكس هذا التلاعب الزهدي ضعف القدرات الجسدية للمستعمَرين، في مقابل ذلك، يوجد خطاب تشدُقي للمشفقين عليهم. هذا كرم ملفقُ بسلطة عالية الجودة؛ زد على ذلك، الأساليب المراوغة التي تقهر، في النهاية، الجانب النفسي: الاعتراف التام للمشفق عليه بمن أشفق عليه. هذه سياسة أخرى قد وضحها نيتشه من باب أن من لا يستطيع أن يأمر ذاته سيطيع غيره قهريا. إنها لحظة سيئة من لحظات الزمن البسيكولوجي أو الوعي التاعس التي تبدع إلا من خلال الإحساس بالخطأ، والإحساس بضرورة الاعتراف بالسيد، وهي في الحقيقة خصوصية من الانحطاط يراد بها النية الخفية للانتقام من الحياة واختلاق معنى ضعيف نتيجة تفكك الغرائز. إن نمو وتطور هذه التقنيات الزجرية، ضد الجسد والفيسيولوجيا، فضلا عن كونها تبشيرا بعدمية خطيرة، هي تطور لوسائل مرعبة ضد الإنسان.

---

80 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص.75.

81 - Jean Jacques Delfour, Nietzsche : continuité et discontinuité dans la critique Nietzschéenne de la métaphysique, in «Philopsis», 26/11/2006, p.5.

82 - François Chipaz, Le corps, 1ére édition, PUF, Paris, 1968, p.2.

83 - Céline Denat et Patrick Wotling, Dictionnaire Nietzsche, Ellipses, Paris, 2013, p.87.

يتأرجح العالم اليوم بين ضغينة وإحساس بالخطأ. فإذا كان المضطغن، اليهودي الأصل، الذي يحمل شكلا من الكراهية الداخلية التي تتميز بعدم الاقتدار وعدم التعبير عن نفسه بالمقاومة حيث يبحث عن تعويض وهمي لأنه عاجز عن الحسم في أي شيء نظرا وأن كل شيء عنده يكون جارحا، متهما ولائما بشعار "أنت سيء، لذلك أنا جيد" حيث يقول **"لا بد أن يكون أحدهم هو المذنب والمتسبب في ذلك"**[84]؛ فإن المحس بالخطأ المسيحي، الذي لم يعد يقدر على رد الفعل من حيث النتائج والذي يستبطن مشاعره ليعذب ذاته حتى يفقد قدرته على الثأر وعلى الصفح، سوف يبحث عن مذنب آخر، ليس في الخارج بل في داخله، حتى أصبح لا يستطيع وضع حمله في الخارج **"باعتباره شكلا من أشكال الانتقام يمارسه المرء ضد نفسه"**[85]. إن المضطغن يريد فقط التساوي نتيجة لنوع من الاضطهاد. وبالتالي، سينبثق منه نوعا من الشماتة: ينشأ انتقام الضعفاء عندما يتحول الأقوياء مثلهم. وينبع هذا كله من رغبة في تبخيث الإرادة وإضعاف الحياة. أما إنسان الإحساس بالخطأ يقول أن حياته غلطة وهو المتسبب فيها. هو رد الفعل المتصور ذاته كفعل، حيث يؤرقه تثبيت الضمير على ما اقترفته يداه. بمعنى، أنه يخلط الأسباب بالنتائج، كمثال الطبيب المريض من ذاته الذي ما يكون دائما كبش الفداء، حيث يقول: الآخر سيء لا بد أنني المسؤول عن ذلك؛ حتى تُشن الحرب على العاطفة نفسها (المثال الأعلى الزهدي). كل هذا هو ملاحظات تمهيدية للحالة التي وصلت إليها أوروبا حدود القرن التاسع عشر، بالضبط قبل حملات الاستعمار التي طالت إفريقيا والشرق الأوسط ودول جنوب أمريكا. بعد ذلك، إنها قد نزعت البزة الدينية وتلحفت بأخرى سياسية، ما يسمى بالسياسة الكبرى ضد الجسد. وبالرغم من النقد الذي وجهه هابرماس لنيتشه وخاصة في نقطة إساءته فهم كيفية التغلب على أزمة الحداثة وتراجعه عن المشروع العقلاني، يرى فيلسوف التواصلية أن مشروع التنوير نفسه لم يكن فاشلا بل هو في حاجة إلى إعادة تفكير في الطريقة التي تستخدم بها العقلانية في مواجهة التحديات الأخلاقية والسياسية للحداثة. وبالتالي، فإن المشكل، حسب هابرماس، ليس في العقل، بل في الإرادة. وفي المقابل يقترح فوكو أن **"عصر الإنسان يتم تعريفه بسلسلة من المخططات البارعة (والفاشلة) لاشتقاق شروط المعرفة العلمية من محدودية الإنسان نفسها"**[86]. هذه رؤية أخرى، لكنها أقرب إلى النيتشوية عكس ما فسَره هابرماس. إن مشكل الحداثة يلعب على إضعاف البشر ومحدوديته لا على الطريقة التي أُستُخدمت بها العقلانية الغربية تحديدا. لقد كان فوكو بالفعل **"مهتما بشكل خاص بالتحقيق في القوة الاستعبادية للممارسات الخطابية، بما في ذلك المسؤولة عن التعريفات المؤسسية للجنون، والجريمة والانحراف الجنسي [...] والتحقيق في الظروف التي يتم تحتها تشكيل "الذات" الطيعة وكشف المصالح القوية الخفية التي تخدمها هذه الذوات"**[87]. لكن، قبل ذلك، يرى نيتشه أن **"الدول الحديثة لا يمكنها الحكم من خلال الإكراه المباشر وحده. يجب أن تُعتبر شرعية. هذا يعني أنه يجب أن يكون لها حق متصور في الحكم. سيقبل رعاياها الالتزامات السياسية التي يعتقدون أنها تتوافق مع المعايير الصحيحة للشرعية السياسية. على سبيل المثال، إذا كانوا يعتقدون أن الدين قد زودهم بمجموعة القيم الصحيحة، فسيقيسون التزاماتهم السياسية وفقا لهذا المعيار المستقل للتقييم الأخلاقي"**[88]. وإضافة إلى ذلك، يمكن التماس طرق عصرية لاضطهاد المشاعر والغرائز برعت الحداثة في تطويرها مثل الصحيفة والسوق. إن الصحف، مثل حرية الصحافة التي مهدت لها، لا تمثل تقدما نحو تحرر الأفراد، **"بل تسهم في تدهور الأسلوب وبالتالي الفكر نفسه، لعجزها الجوهري عن تجاوز الحاضر والانفصال عن "راهنية" الزمن"**[89]. أما السوق فهي **"البيئة المجردة التي يتفاعل فيها الطلب والعرض. سيصبح السوق مكونا أساسيا للنظام الاقتصادي الذي يتزامن مع الديمقراطية [...] العقلانية الاقتصادية"**[90]. وبالتالي، فهي سلطة سياسية وخطابية بامتياز تُطبَق على الجسد قصد **"ترويضه وتنمية استعداداته وتطوير قواه والموائمة بين ترويضه واستخدامه وإدماجه ضمن منظومات رقابية ناجعة واقتصادية"**[91]. وحتى وإن كان ذكيا، خادما قويا، مجتهدا جدا، فإنه في الأساس هو متواضع، فضوليا لدرجة الإفراط، مدللا، وضعيف الإرادة. لكن هل من منفذ لهذا العنف الزجري لبسيكولوجيا الأجساد؟

لتجاوز هذه السجنية المؤبدة للأجساد، التي تلتقي اليوم عادة مع قرنيْ العدمية التي تنبأ بها نيتشه، لا يفرض فيلسوف الحياة والإرادة بيئة عادلة وإنسانية مسبقا، بل يفرض استعدادا جماليا للمأساة: الكفاح المبدع. وبالاتفاق مع النوع الرافض للاستعمار يمكن أن يلتقي أنصار الكفاح المبدع في ما يسمى بالتحرير بما هو ظاهرة عنيفة تترك آثارا دميمة على الأجساد، وذلك لأن هذه الجهود، حتى وإن كانت مُكلفة، تؤدي إلى فرض الذات، في حياة القسوة والقوة والاستغلال. إن الإشكال هنا يبدو أكثر وضوحا: في أدبيات نزع الاستعمار تكون الجماعة قبل الفرد، أما لدى نيتشه يكون الفرد قبل المجموعة. إن **"النيتشوية، في أقصى تجلياتها الراديكالية، تضع المنهزمين أمام مسؤوليتهم الخاصة تجاه التاريخ والسرد الذي يُروى لهم من قبل المنتصرين"**[92]. يمكن أن نلخص في الأخير، في جملة واحدة **"يجب أن تفسح الحداثة المجال لأشكال أخرى من الإبستيمات، بغض النظر عن آليات السلطة التي تُمارَس من خلال الخطاب الغربي [...] بهدف أن يصبح المهيمن عليهم موضوعات تاريخهم الخاص"**[93].

---

84 - Nietzsche, La Généalogie de la morale, trad. Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1900, p.222.
85 – والتر كوفمان، التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص.278.
86 - Daniel W. Conaway, Nietzsche and the political, op.cit., p.134.
87 - Ibid., p.135.
88 - Tamsin Shaw, Nietzsche's Political Skepticism, op.cit., p.4.
89 - Fabrice De Salies, Journalisme, Dans « Dictionnaire Nietzsche », op.cit., p.513.
90 - Julien Rajaoson, Généalogie de la philosophie des lumières : de Nietzsche à la pensée postcoloniale, In « Revista Brasiliera de Estudos da Presença », op.cit, p.p.312-313.
91 - Michel Foucault, Histoire de la Sexualité, La volonté de savoir, Gallimard, Paris, 1976, p.182.
92 - Julien Rajaoson, Généalogie de la philosophie des lumières : de Nietzsche à la pensée postcoloniale, In « Revista Brasiliera de Estudos da Presença », op.cit, p.318.
93 - Ibid., p.317.

خاتمة

عندما يُذكر اسم نيتشه، فإنه غالبًا ما يُقترن بمباحث الثقافة، والأخلاق، والدين، والاستطيقا، ويُقرأ عادةً من زاوية نظر فردانية، تُمجّد الإرادة والقوة والاختلاف. غير أن استحضار البُعد السياسي في فكره يظلُّ أمرًا إشكاليًّا، بل يُعدّ، لدى كثيرين، ضربًا من الوهم أو التأويل القسري. فنيتشه، بخلاف فلاسفة السياسة الكلاسيكيين أمثال أفلاطون، وأرسطو، وميكيافيلي، وهوبز، وروسو، وهيغل، لم يُنتج تصورًا منسجمًا للدولة أو للعقد الاجتماعي أو للمؤسسات، بل بدا في كثير من الأحيان معاديًا للسياسة بمعناها التقليدي، ناقمًا على الجمهور والديمقراطية والعدالة المساواتية.

لكن هذا الغياب الظاهري لا يُخفي أثرًا سياسيًا عميقًا وغير مباشر، بل ومتضاربًا أحيانًا، لفلسفة نيتشه. فحين تُقارن تأثيراته بتأثير كارل ماركس في القرن العشرين، لا سيما من حيث الأتباع والمدارس والتيارات السياسية، يبدو أن نيتشه، رغم صمته السياسي النسبي، قد تسلّل إلى صُلب الصراع الإيديولوجي الحديث، سواء في تأويلات اليمين أو اليسار، أو في تفكيك بنيات السلطة والهوية والحداثة. وإن كانت الماركسية قد فرضت نفسها، ولا تزال، كإطار نظري شامل في الفلسفة السياسية والاجتماعية، فإن النيتشوية تقترح، من جهتها، ملامح فلسفة سياسية من نوع آخر: فردانية، نخبوية، ضد-ديمقراطية أحيانًا، لكنها تُساءِلُ أسس الحداثة السياسية نفسها، وتُقوّض مُسلّماتها.

إن نيتشه لم يكتب كتابًا في السياسة، لكنه قدّم تأملًا جذريًا في القوة، والسلطة، والحرب، والهوية، والعرق، والثقافة، وكلها مفاهيم تقع في قلب الفلسفة السياسية، وإن من خارجها. وهذا ما يجعل فكره أرضًا خصبة لإعادة التفكير في السياسة من منظور نقدي غير مألوف، يتجاوز الدولة والمؤسسات نحو الجسد، والغريزة، والقيم. لم يكن نيتشه فيلسوفًا سياسيًا بالمعنى التقليدي، لكنه أصبح من أبرز المراجع الفلسفية التي لا يمكن تجاوزها في التفكير السياسي المعاصر. لقد مثّلت فلسفته طعنة في قلب الحداثة السياسية: طعنة في مفاهيم العقد الاجتماعي، والمساواة، والعدالة الكونية، وطعنة أعمق في تصور الإنسان كمواطن متجانس داخل نظام عقلاني شمولي.

وفي مواجهة هذا الطابع الكمي للديمقراطيات الحديثة، يقدّم نيتشه طرحًا ميريتوقراطيًا (Méritocratique) متطرفًا، يحتفي بالنخبة الروحية والذهنية، ويقوّض كل مساواة تؤسَّس على الجبر أو العجز. هذا الطرح يجعل منه رمزًا غير مريح في النقاش المعاصر حول النخب والتمييز، إذ يفصل بين "السيد" و"العبد" لا على أساس طبقي ماركسي، بل على أساس القدرة على خلق القيم.

وعلى الرغم من تبنيه لتصورات نقدية جذرية حول القومية و"مرض الشعبوية"، فقد تمّ توظيفه سياسيًا بطرق متناقضة. فبينما أدان النزعة القومية الألمانية والعداء الغوغائي للآخر، استخدمه النازيون – بشكل مشوَّه – كأداة لتبرير العرقية والعداء للسامية، رغم أن نيتشه نفسه كان من أبرز من فضحوا اللاسامية السياسية في عصره وهاجموا معاداة اليهود بوصفها خطابًا وضيعًا ينمّ عن "روح القطيع".

أما في ما يخص الحرب، فلا يمكن فهم نيتشه إلا ضمن فلسفة القوة والخلق: فالحرب بالنسبة له ليست مجرّد نزاع جغرافي أو دموي، بل لحظة كشف وتجديد، تُمكّن الإنسان الأعلى من الظهور. إنها تجربة وجودية وليست سياسية فقط. ومع ذلك، تبقى خطورة هذا المفهوم في تأويله الاستئصالي، الذي استعمله البعض لتبرير العنف الهيمني. وفي السياق المعاصر، يبرز نيتشه في النقاشات حول نزع استعمار الجسد (Décolonisation du corps). فالجسد عنده ليس مجرد كيان بيولوجي، بل موضوع سلطة وترويض وتاريخ. لقد قدّم أدوات تفكيك سبقت فوكو وسبقته، ورأى أن تحرر الإنسان لا يتم عبر تحرير الوعي، بل عبر تحرير الجسد من أنظمة الذنب، والخطيئة، والترويض الأخلاقي.

ختامًا، إن أهمية نيتشه في الفلسفة السياسية المعاصرة لا تكمن في تقديم بديل جاهز للدولة أو الديمقراطية، بل في فتح أفق نقدي راديكالي يُعيد التفكير في أسس السياسة ذاتها: من يحكم؟ ولماذا؟ وبأي حق؟ وما الغاية من الاجتماع البشري أصلًا؟ إنه لا يُقترح علينا كمنظر سياسي، بل كقوة هدم خلاق، تفتح المساحة لفكر سياسي جديد: فرداني، غير مؤسسي، غير أخلاقي، وغير قابل للتأميم الإيديولوجي.

بيبليوغرافيا:

1- نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، دار الفارابي، بيروت، 2003.
2- نيتشه، عدو المسيح، جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، 2004.
3- نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
4- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا، 2007.
5- نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996.
6- نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته، الكتاب الأول، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2014.
7- نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا، 2003.
8- د نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1992.
9- نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2010.
10- نيتشه، الفجر، ترجمة محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.
11- نيتشه، إنساني مفرط في إنسانيته،الكتاب الثاني، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2015.
12- د نور الدين الشابي، فوكو قارئا نيتشه، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2016.
13- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
14- فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2015.
15- نيتشه، غسق الأوثان، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت، 2010.
16- والتر كوفمان، التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993.

17- Paul Van Tongeren, Nietzsche as Über-Politischer Denker, In “Nietzsche, Power and politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought”, Éd. Walter de Gruyter, Berlin, 2008.
18- Tamsin Shaw, Nietzsche’s Political Skepticism, Princeton University Press, New York, 2007.
19- Don Dombowsky, Nietzsche’s Machiavellian Politics, Palgrave Macmilan, New York, 2004.
20- Birte Loschenkohl, Nietzsche’s « Great politics » and Zarathustra’s New Peoples, In “Journal of Nietzsche Studies”, Vol.51, N1, Penn University Press, Spring 2020.
21- Dorian Astor, Dictionnaire Nietzsche, sous la direction de, Éd. Robert Laffont, Paris, 2017.
22- Patrick Wotling, Nietzsche : idées reçues sur Nietzsche, Éd. Le cavalier bleu, Paris, 2009.
23- Patrick Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, P.U.F, Paris, 2012.
24- Jean Granier, Nietzsche, P.U.F, Paris, 2010.

25- Rachel Cristy, Nietzsche's culture of Humanity: Beyond Aristocracy and Democracy in the Early period by church, In "journal of Nietzsche Studies", Vol.50, N2, Penn University Press, Autumn, 2019.
26- Mark Warren, Nietzsche and Political Philosophy, In "Political theory", Vol.13, N.2, Sage Publications, New York, May 1985.
27- Monique Dixsaut, Platon-Nietzsche : L'autre manière de philosopher, Fayard, Paris, 2015.
28- Julien Rajaoson, Généalogie de la philosophie des lumières : de Nietzsche à la pensée postcoloniale, In « Revista Brasiliera de Estudos da Presença », Vol.8, N.2, Porto Alegre, Avril/Juin 2018.
29- Paul Valadier, Nietzsche. Cruauté et Noblesse du droit, Éd. Michalon, Paris, 1998.
30- Herman W. Siemens and Vasti Roodt, Nietzsche, Power and politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Éd. Walter de Gruyter, Berlin, 2008.
31- Jan-Werner Müller, What is Populism?, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016.
32- Robert Miner, Nietzsche as Critic and Proponent of Socialism: A Reappraisal Based on Human, All Too Human, in «Journal of Nietzsche Studies», Vol.51, N.1, Penn University Press, Spring 2020.
33- Thomas H. Brobjer, Nietzsche's Philosophical Context : An Intellectual Biography, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2008.
34- Patrick Aspers, Nietzsche's Sociology, In «Sociological Forum», Vol.22, N.4, Éd. Wiley, U.S.A, December, 2007.
35- Daniel W. Conaway, Nietzsche and the political, Routledge, London, 1997.
36- Jean Jacques Delfour, Nietzsche : continuité et discontinuité dans la critique Nietzschéenne de la métaphysique, in «Philopsis», 26/11/2006.
37- François Chipaz, Le corps, 1ére édition, PUF, Paris, 1968.
38- Céline Denat et Patrick Wotling, Dictionnaire Nietzsche, Ellipses, Paris, 2013.
39- Nietzsche, La Généalogie de la morale, trad. Henri Albert, Mercure de France, Paris, 1900.
40- Michel Foucault, Histoire de la Sexualité, La volonté de savoir, Gallimard, Paris, 1976.

سؤال الموت في فلسفة هيدغر وأثره في الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي



نبذة تعريفية:

البريد الإلكتروني: zouhir.bourha1992@gmail.com
رقم الهاتف: 0655630670

سيرة ذاتية مختصرة:

زهير بورحى، أستاذ مادة الفلسفة في السلك الثانوي التأهيلي، حاصل على ماستر تأويليات الخطاب والتواصل، باحث في سلك الدكتوراه بجامعة محمد الخامس، المدرسة العليا للأساتذة بالرباط ـ المغرب.

ملخص:

نسعى في هذه الدراسة إلى استجلاء الأثر الذي أحدثه التحليل الأنطولوجي لسؤال الموت في مسار الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي؛ فمعلوم أن التأويلية الكلاسيكية كانت منصبّة أساسا على عنصر المؤلف لما له من أهمية قصوى في الحفاظ على موضوعية المعنى؛ "فالمؤلف هو سيّد العمل، ومعنى العمل رهين بقصد المؤلف". فكان المؤلف هو النقطة المركزية في عملية الفهم والتأويل، كما شكل نقطة تقاطع مجموعة من الدراسات والمقاربات النقدية ذات المنحى السياقي التي اختزلت النقد في الإمساك بعملية الإنتاج وشروطها كما حدثت لأول مرة، متخذة من الحياة الخاصة للمؤلفين مدخلا لفهم ونقد الأعمال الإبداعية. وقد كان الكوجيطو الديكارتي هو الدعامة الفلسفية لهذه النظريات من حيث إعلائها من ذاتية المؤلف وتأكيد سلطته على النص. وإذا كانت هذه الدراسات قد عرفت تحولا في مسارها النقدي في اتجاه ترسيخ سلطة النص عوض سلطة المؤلف؛ حيث كان الإعلان عن موت المؤلف من قبل أقطاب البنيوية إيذانا بتحول وجهة النظر من الذات إلى الموضوع أو من ناسخ القول إلى نسيجه. فإن المرحلة الثالثة هي التي سيدشنها هيدغر(M. Heidegger) وتلميذه غادامير(H. G. Gadamer)؛ اللذان اتجها إلى إرساء دعائم التأويل من خلال الاهتمام بالمتلقي وشروطه الوجودية التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من كل عملية تأويلية، بل إن هذه الأخيرة لم تعد عبارة عن ممارسة تقنية معبّأة بخطوات منهجية وقواعد معيارية تيسّر القراءة والتفسير والتحليل... بل أضحت قدرا أصيلا لوجود الإنسان في العالم؛ فمع هيدغر سيظهر لنا "الدازين" كائنا هرمنيوطيقيا لا ينفكّ عن مساءلة وجوده وفهمه، وهي المسألة التي لم تكن مشروعة ما لم يوضع الإنسان على مشرط التحليل الوجودي بوصفه "كينونة نحو الموت" لا "كائنا مفكرا" فقط.

لقد أسهم سؤال الموت في الأنطولوجيا الأساسية التي شيّدها هيدغر في تقويض الكوجيطو الديكارتي الذي كان بمثابة الدعامة الفلسفية للتأويلية الكلاسيكية والمقاربات النقدية السياقية، ليقيم أسس كوجيطو جديد يطرح على نظرية التأويل والأدب وليس على الفلسفة فحسب، أسئلة من نوع جديد، ولعل أهمها تلك التي صاغها غادامير في عبارة كانطية: ما الذي يحدث أثناء عملية الفهم؟، أو بلغة روبرت ياوس(H.R.Jauss) : "ماذا يحدث في القارئ حين يقرأ؟".

الكلمات المفتاحية:

- الأنطولوجيا
- الدازين
- الموت
- الهرمنيوطيقا
- جمالية التلقي

مقدمة:

إن الحقيقة التي لا لبس فيها هي أن الإنسان "ذائق الموت"، أي كائن محتوم عليه بالموت، وهي حقيقة إدراكية لا حقيقة معيشة، ومن هنا جوهر المفارقة؛ فالإنسان لا يستطيع أن يعيش موته مادام الموت نقيض الحياة وفي حدوثه يتوقف الإنسان عن التواجد. لكنه بوسعه أن يفكر في موته عندما يعايش الموت في فقدان الآخرين وفي موت الحيوانات التي هو مرتبط بها، ولهذا السبب بالذات يتجاور الموت مع الحزن والقلق والجزع والسأم والشر والخوف والأسى... إنه تعبير عن حالة ميلانخولية ووضعية تراجيدية تتلاشى فيها الخطوط وتنصهر الحدود بين موت الذات وموت الآخر، بل لعل الإنسان يرى في موت الآخر موته الخاص، ومِنْ ثم لن يكون الحزن المرافق للموت حالة وجدانية خالصة موجهة للغير وإنما هو "حزن الإنسان المسبق على موته اللاحق"[1]. هذه المعرفة الإدراكية تتجذر عبر التأمل في واقع أن الإنسان لا يعرف إلى أين يؤول حاله بعد الموت، وهل هناك حياة بعد الموت أم أنه مجرد انتقال من الوجود إلى العدم.

لقد القى هذا الملمح الميلانخولي التراجيدي بظلاله الرمادية على الفلاسفة فطفقوا في محاولة لارتياد أوقيانوساته لفك مغاليقه وكشف ألغازه، وفي خضم ذلك اختلفت مفاتيحهم وتباينت أنماط تفكيرهم رغم أن الهم الذي جمعهم واحد هو السمو بالحياة إلى الدرجة التي لن يكون الموت منغصا لها؛ غير أن فلسفة هيدغر(M. Heidegger) تمخضت عن تحليل للموت في لبوس غير مطروق وطراز غير مسبوق يجمع فيه بين الألفة والغرابة؛ فلا ينظر إليه على أنه شر يجب التغلب عليه أو أنه مجرد نهاية حتمية للإنسان يجب الاستعداد لها أو تناسيها تفاديا للقلق والخوف الناتج عنها، وإنما هو عنصر أنطولوجي بدونه لن يكون الإنسان إنسانا، وأن استحضاره في سياق الفهم الخاص بالإنسان هو محطة إجبارية لصياغة تصور أصيل للنزعة الإنسانية الحقة.

في الفهم التقليدي يعتبر الموت نقيض الحياة، وأسمى تعبير عن هذا الفهم هو تلك المقولة الأبيقورية التي كثيرا ما تكررت على مسامعنا في صورة تكبح قلق الموت: "عندما نكون لا يكون الموت وعندما يكون الموت لا نكون"، وقد تكررت هذه الصيغة عبر محطات عديدة في تاريخ الفلسفة تحاول كلها أن تواسي الإنسان في هذه المحنة الأنطولوجية، وليس آخرها تلك الصيغة التي أوجدها آرتر شوبنهاور (A.Schopenhauer)في أن الموت هو خلاص خيّر للإنسان، وأن الخوف منه يبق بدون معنى مادام اللاوجود قبل الحياة لا يختلف عن اللاوجود بعدها[2]. لكن هيدغر يرى في الموت أنه يتيح فرصة للارتقاء من مجرد كائنات لها تاريخ صلاحية إلى ذوات واعية مسائلة للوجود. إن هذا الفهم للموت يتجاوز التصور السلبي الذي عادة ما يربط بين الموت والنهاية، وهي نهاية مفزعة لأي كائن مهما تراكمت لديه الإرادة أو الخبرة لاختراق هذا الجدار دون خوف أو جزع، ليصبح الموت في فلسفة هيدغر ظاهرة في الحياة؛ فهو عنصر بناء لا هدام؛ بنّاء لأن من دونه ومن دون الاستحضار المسبق له باعتبارنا كائنات متناهية، لن يكون هناك دافع عند الإنسان للقيام بأي نشاط؛ وهذا معناه أننا لا نتشبث بالحياة رغم كل شرورها وشقائها إلا لتفطننا إلى محدودية الزمان الذي نعيشه، ولا نسابق الزمن في العمل والتقدم والازدهار والتعلم إلا لإدراكنا أن اللحظات الممنوحة لنا هي لحظات محدودة ومعدودة، ولا نخطط للمستقبل إلا لشعورنا أن الموت يحدق بنا وأنه آت لا محالة، وبالتالي فعندما يقول هيدغر إن الحياة هي الموت أو أن الموت هو ظاهرة في الحياة، فليس هذا تلاعب بالألفاظ، وإنما هي حقيقة مبررة وأساس تبريرها هو هذه الكينونة المحتومة نحو الموت.

المسألة المهمة التي تميز مقترب هيدغر لسؤال الموت هو أنه لا يقدم مجرد تصور فلسفي للموت، وهذا هو الخطأ الذي تقع فيه الكثير من الدراسات التي تنظر إلى تصوره معزولا عن سياقه، وهو السياق الذي يجعل فيه هيدغر من سؤال الموت مبدأ أساسيا في قيام فلسفة جديدة لا يكون فيها الإنسان ذاتا ميتافيزيقية تتوهم أنها سيدة الزمن، وصانعة التاريخ، وأن جوهرها العقل بوصفه ضامن الوجود. فصحيح أنه يمكن اعتماد الطرح الهيدغري كرد مباشر على كل الفلسفات التي تناولت موضوع الموت، لكنه في حقيقته خلفية للكشف عن النزعة الإنسانية الوهمية التاوية وراء الكوجيطو الديكارتي. وبالتالي فإن هيدغر لا يقصد -في نظرنا- بقولته الشهيرة: "إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ نسيان الوجود" إلا كون هذا النسيان للوجود هو نسيان لفكرة أن الموت هو عنصر انطولوجي تتحدد من خلاله ماهية الإنسان بوصفه ذاتا موجودة قبل أن تكون ذاتا مفكرة.

---

1. لودفيغ فيورباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ترجمة وتقديم نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2017، ص08.

2. Lina Papadaki, Schopenhauer on Death, Salvation and Consolation, philosophical Investigations, Volume 44, Issue 2021 ,4, P447-426.

وإذا علمنا أن نظريات التأويل الكلاسيكية، وكل نظريات النقد الأدبي التي اجتمعت على فكرة واحدة وهي أن المؤلف بوصفه ذاتية متحكمة، سيدة ومسيطرة، هو المدخل الوحيد لتأويل ونقد أي عمل إبداعي، كانت تستند في خلفيتها الفلسفية على الكوجيطو الديكارتي، فإننا سنعلم أيضا أن تقويض هذا الكوجيطو عبر استعادة السؤال المنسي وهو سؤال الوجود وعبره سؤال الموت، هو بمثابة تقويض هذه النظريات ودفعها إلى بابها المسدود، وبالتالي الإعلان عن فتح جديد في مجال التأويليات والنقد الأدبي، هو الفتح الذي تم الانتقال عبره من النص في مستواه المنغلق على معنى واحد يجب الإمساك به عبر صيغة منهجية تتوخى الدقة الموضوعية والصرامة العلمية، إلى النص في بعده المنفتح على كل الاحتمالات التي يبنيها المتلقي، وبذلك أضحى متعدد المعاني بتعدد القراء واختلاف رؤاهم القبلية وخبراتهم الوجودية، أي باختلاف آفاق توقعاتهم بلغة هانس روبرت ياوس.

إن كل ما سبق يثير إشكالا رئيسيا وهو بأي معنى يكون سؤال الموت عند هيدغر مدخلا أساسيا في الكشف عن حقيقة الوجود؟ وما هو السياق الفلسفي لهذا السؤال؟ وهل كان له أثر على العلوم الإنسانية ما دام الموت هو موت الانسان؟ وكيف كشف هذا السؤال عن فتح جديد في مجال التأويليات والنقد الادبي؟

ولبسط معالم هذه الإشكالية تم الاعتماد على منهج تحليلي نقدي يعنى بتقريب المفاهيم والمصطلحات وضبط دلالاتها في مجرى البحث، وأيضا ضبط معالم الانتقال من عنصر إلى آخر حتى يكون سياق الأطروحة ونتائج تأثيرها واضحا في أذهاننا، كل ذلك دون أن نغفل الإشكالات الفلسفية المترتبة عن هذا الانتقال بطريقة تكفي لتمثل السيرورة الفلسفية التي ينتظم فيها هذا البحث. وفي سبيل كل ذلك تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث ركزنا في الأول على الأطروحة الأساسية في فلسفة هيدغر وهي استعادة الموضوع المنسي في تاريخ الفلسفة بما هو تاريخ نسيان للوجود، وركزنا في الثاني على التحليل الأنطولوجي للدازين من حيث هو سبيل إلى الكشف عن معنى الوجود، وهو التحليل الذي ظهر فيه سؤال الموت عنصرا أصيلا لا تستقيم النزعة الإنسانية الحقة من دونه، في حين تطرّقنا في المبحث الثالث إلى التأويلية الفلسفية مع غادامير لتبيان أنها قامت على التحليل الأنطولوجي للدازين، وأخيرا دارت انشغالات المبحث الرابع على نظرية جمالية التلقي في شقها الياوسي للوقوف على ذلك المنعرج النقدي الذي لم يكن لتقوم له قائمة لولا أنطولوجيا هيدغر وهرمنيوطيقا غادامير.

■ المبحث الأول: إعادة الاعتبار للكينونة

يستهل هيدغر كتابه "الوجود والزمان" بقولة أعلن من خلالها عن لحظة ميلاد فلسفة جديدة، وكشف عن الأطروحة المركزية لفلسفته، وهذه القولة هي: "إن السؤال عن الكينونة طواه النسيان"[3]، وبذلك فهو يلفت الانتباه ومنذ السطور الأولى للكتاب، إلى أن فلسفته هي فلسفة أنطولوجية، وأن موضوع هذه الفلسفة البحث في السؤال المنسي الذي هو سؤال الوجود؛ فلا نستغرب بعد ذلك إن أصبح مفهوم الوجود هو المفهوم المركزي الذي تدور حوله كل أفكاره وتحليلاته[4]. إن النسيان معناه أن ما كان حاضرا اختفى فجأة ولم يعد له حضورا، فكيف حدث هذا النسيان الذي كثيرا ما يصفه هيدغر بالسقوط والانحطاط؟ ولماذا كل الفلسفات في نظره انخرطت في هذا الغياب لسؤال الوجود؟

3. M.Heidegger, (1962), BEING AND TIME, Trans John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford. P21.
4. عبد الرزاق الدّواي، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر ستروس فوكو، دار الطليعة بيروت، ص 46.

يرى هيدغر أن العظمة في الفلسفة الإغريقية تحققت بطرح سؤال الوجود، لكن هذا السؤال سرعان ما أضحى ضمن المنسيات وسط أجواء أخرى من العظمة، هي الأجواء التي أسّس لها أفلاطون (Platon) وأرسطو(Aristote) ؛ فأفلاطون هو أوّل من خطا الخطوات الأولى تجاه نسيان الوجود والتعلق بالموجود؛ من حيث ذهابه إلى أن الذات العاقلة تشكل سندا لوجود الموجود، طالما أنها وحدها قادرة على رؤية المثل التي ترمز إلى التحجب، ولأن تاريخ الفلسفة ظل أمينا على الإرث الأفلاطوني دون أن يعود إلى الوراء لتجذير ذاته، فإن هيدغر لا يتورّع في اعتبار كل ميتافيزيقا إنما هي أفلاطونية المنشأ 5.

نفهم إذن أن المقصود بالنسيان هو البحث في الموجود العاقل عوض الوجود، ورغم أنه كان بإمكان الفلسفة الغربية أن تستعيد التفكير في موضوعها القديم إلا أنها كلما اعتراها الريب مما يشي بهذا الأمل إلا أنها لا تفعل غير تجديد بحثها في الموجود العاقل، حتى إذا وصلت إلى ديكارت (R.Descartes) أصبح هذا الموجود عبارة عن نزعة ذاتية6بلغت أوجها وانتصارها كما يرى هيدغر في النزعة التقنية ؛ التي هي الخطر الأكبر الذي يتهدد الإنسان المعاصر؛ حيث شكل هذا الانتصار الذي يعبر عن نسيان الانسان للعلاقة الأصلية التي تجمعه بوجوده أن أصبح الإنسان على شفا السقوط في الهوة التي تختزله في مجرد عنصر كباقي العناصر، وتتجلى خطورة هذا الوضع في أنه لا يعي هذا الخطر، بل إنه يسهم في نشره دون أن يتخلى عن زهوه بنفسه أو يتشكك في كونه سيد ذاته7

يرى هيدغر أن هذه الذاتية التي لم تكن مجرد ظاهرة فكرية بزغت إلى السطح فجأة وإنما هي صرح فلسفي بدأ مع أفلاطون ودعمه الفلاسفة بعطائهم المتواصل وجهودهم الدؤوبة دون أن يشغلوا أنفسهم بوقع هذا البناء على الإنسان، يجب هدمها لأن نتائجها كانت وخيمة على الإنسان8لكن ما المقصود بهذه الذاتية التي يرى فيها هيدغر خطرا يتهدد علاقة الإنسان بوجوده؟ إنها تعني ببساطة إعطاء الذات الإنسانية دورا محوريا في الوجود؛ بحيث يصبح كل شيء في الوجود رهينا بها، وكل موجود يجد سند وجوده في معرفتها له وفي تصورها له9 وبعبارة أخرى، تكون الذاتية هي تلك النزعة التي تقوم على الإعلاء من شأو العقل وشأنه، وجعله أصلا ومحكّا للمعرفة والوجود والقيّم إلى درجة الارتقاء به إلى مقام الأسطورة، فالذاتية بهذا المعنى هي ارتقاء الذات إلى مقام الإله؛ حتى أنها صارت ماهية ميتافيزيقية، جوهرا واعيا مفكرا، ينتج المعنى ويؤسس القيم ويفعل في الأشياء ويحرك صيرورة التاريخ10

وهكذا، فنسيان سؤال الوجود قام على الإعلاء من شأن الإنسان إلى الدرجة التي أصبح يتوهم فيها بأنه هو خالق الوجود، وصانع التاريخ، وفاتح الطبيعة، وهو ما انتهى بالإنسان إلى طريق مسدود أسمى تعبير عنه هو الاغتراب بكل تجلياته، أو ما يطلق عليه غادامير "تراجيديا الإنسان المعاصر"، ومن ثم فإن استعادة السؤال المنسي رهين -في نظر هيدغر- بتقويض هذه النزعة الإنسانية التي أصبحت هي عصب الفلسفة الحديثة. وبالتالي فنحن أمام فكر جديد يعلن صراحة أنه جاء لزعزعة استقرار الإنسان، وإزاحته عن مركزه، وتفكيك ما يتوهم أنه من صنع إرادته وتدبير عقله، وتبديد جميع تلك الهالات التي أضفتها عليه النزعة الانسانية وميتافيزيقا الذاتية، إنه فكر يسير في طريق نزع السلطة عن الذات المتعالية، والسير في طريق يمهد لتجاوز

5. جمال أحمد سليمان، هيدغر الوجود والموجود، إشراف عبد الحليم عطية، دار التنوير، دب، دط، 2009، ص12-13.
نفسه، ص 14.
6. من بين أهم السمات التي تطبع الحداثة الغربية هو نزع الطابع السحري عن العالم، ونسف العلاقة التعاطفية بين الانسان والعالم، وتحويلها إلى منطق حسابي موضوعي رياضي محكوم بعلل عقلية وحتميات فزيائية لا دخل فيها لقوى متعالية، والنزوع إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة الانتاج والمردودية، بحيث أفرغ العالم من شحنته الدينية وعلاقاته الاجتماعية وطابعه الرومانسي السحري وتلاشي القيم البطريركية، وألبس لبوس المعقولية العلمية والدقة الرياضية والتجرد الموضوعي، فصار العالم منظورا إليه كمجال هندسي فارغ من كل معنى. ومن الواضح أن هيدغر يرى أن التأويل الذي قدمته النزعة الإنسانية الغربية للإنسان انتهى بالحط من قيمته حيث صار عبدا للتقنية وأضحت سعادته مرتبطة بالسلعة التي أنتجها قبل أن يكون خاضعا لها. أنظر: محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، هيدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2015، ص14/15.
7. عبد الغفار مكاوي، مقدمة نداء الحقيقة، تأليف مارتن هيدغر، دار الثقافة، القاهرة 1977، ص25.
8. موريس ميرلوبونتي، تقريظ الفلسفة، ترجمة قرحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط1، 1983، ص 171.
9. أحمد سليمان، هيدغر الوجود والموجود، م.م. ص 15.
10. محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، م.م. ص 17.

الميتافيزيقا من خلال الرجوع إلى أساسها وهو التفكير في الوجود[11]. لكن ما هي طريقة هيدغر أو منهجه في الكشف عن حقيقة الوجود؟ وهل يمكن أن يتحقق هذا الكشف دون الانخراط والخوض في بحث حول الموجود الذي هو الإنسان؟

■ المبحث الثاني: التحليل الأنطولوجي للدازين

يصرّح هيدغر في كتابه "الوجود والزمان" بأن "الأنطولوجيا ليست ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا"[12]، ويقصد بذلك أن منهجه في البحث هو المنهج الفينومينولوجي الذي استحدثه أستاذه هوسرل (E.Husserl)، لكن لا يجب أن نعتقد أنه يوافق على فلسفة هوسرل، لأن هذا الأخير مشمول بتاريخ الفلسفة الذي هو تاريخ نسيان للوجود[13]، وقد خصّه هيدغر بصفحات كثيرة من النقد يؤاخذه فيها على كونه فضل البقاء في مجال إشكالية "الذاتية المتعالية"؛ ذلك أن فينومينولوجيا هوسرل لا تدرس الظواهر كما هي في العالم الخارجي بل كيفية حضور الظواهر في خبرة الوعي، أي دراسة الماهيات الخالصة للظواهر[14]

ثم إن الوصول إلى الماهيات الخالصة للظواهر في فلسفة هوسرل يقوم على خطوة منهجية ميتافيزيقية، وهي تعليق الحكم على الوجود أو وضع العالم بين قوسين "الأبوخية" "L'époché "، زد على ذلك أن "التقويس" عند هوسرل يشمل جميع الموضوعات المادية بما فيها جسم الإنسان، فلا يتبقى بعد ذلك إلا الوعي المطلق أي الأنا الترنسندنتالية (المتعالية) التي تقف خارج العالم[15]ومن ثم يتحول العالم كله إلى ماهيات خالصة يحدسها الوعي المطلق، وهو ما يرى فيه جان غراندان (Jean Grondin) نوعا من المثالية المطلقة[16]

صار من الواضح إذن أن علاقة هيدغر بأستاذه هي علاقة منهج لا علاقة مذهب؛ فهو يريد أن يقطع مع كل الفلسفات التي تنطلق من الذاتية؛ أي الذات التي يكون جوهرها هو الفكر؛ لأن فهم الكينونة من جهة الذاتية يسقطنا في الأطروحة القائلة إنه لا سبيل إلى فهم الوجود مادامت معاني هذا الوجود مرتبطة بما تسبغه الذات العاقلة على الوجود، وهذه هي الأطروحة التي تميز كل الفلسفة الحديثة حتى إذا وصلت إلى هوسرل أصبحت عبارة عن شعار زائف: "العودة إلى الأشياء ذاتها"، وهو شعار زائف لأن المقصود بالعودة هنا ليس دراسة الأشياء في وجودها الفعلي، وإنما دراستها في مجرى الوعي كماهيات خالصة.

ومع ذلك يقر هيدغر أن المنهج الفينومينولوجي من حيث هو دراسة وصفية للوجود كما هو، لا يجب أن يسلّط على الوجود مباشرة؛ وإنما -وهذا ما يضاعف من تعقيد فلسفة هيدغر- على علاقة الكائن بوجوده؛ أي لابد أن نفهم الكائن كطريق إلى فهم الكينونة. من هنا يتساءل هيدغر: من أي كائن ينبغي استخلاص معنى الكينونة؟[17]. ولأنه يريد أن يقطع مع الذات التي تزعم أن جوهرها هو الفكر فقد قرر أن يؤسس أبحاثه الأنطولوجية على كائن جديد أطلق عليه لفظ "الدازين"، وهو الكائن الذي يكون جوهره هو الوجود في العالم، وبهذا الصدد وجدنا هيدغر يقول: "إن هذا الكائن الذي نستند عليه، الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة، والذي يملك من بين ما يملك إمكانية كينونة التسآل، نحن نصطلح عليه بلفظة الدازين[18] Dazein . إن الدازين ليس شعورا أو وعيا بالمعنى الذي تم تثبيته في الفلسفة الحديثة، بل هو كائن في العالم، كائن يتساءل بشأن الكينونة انطلاقا من أوضاع ومشاريع عينية على أساس من التناهي والفناء[19]

من الواضح أن رهان هيدغر في الكشف عن معنى الوجود هو التحول من "الذاتية" إلى "الدازين"، من "الأنا أفكر" إلى "الأنا أوجد"، من "نظرية المعرفة" إلى "الأونطولوجية الواقعانية"، فهو يسعى إلى قلب الكوجيطو الديكارتي، وبالتالي فعوض القول "أنا أفكر إذن أنا موجود" فإن الأصح هو القول "أنا أفكر ما دمت موجودا"؛ وحجته في ذلك أن الأرض الصلبة التي يقف عليها الدازين هي الوجود لا الفكر، وأن الواقعة الأولية بالنسبة للإنسان الذي يجب

11. مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، م.م. ص 175.
12. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012، ص100.
13. جمال أحمد سليمان، هيدغر: الوجود والموجود، ص 22.
14. محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ميرلوبونتي في مواجهة هوسرل وهيدغر، المركز العربي للابحاث، بيروت، ط1، 2015، ص 10.
15. Hans Georg Gadamer, (2005), l'herméneutique en retrospective, Traduit par Jean Grondin, Vrin, Paris, p134.
16. Jean Grondin, (1999) Introduction à Hans Georg Gadamer, Ed du cerf. Paris, p116.
17. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص56.
18. نفسه، ص 57.

أن يفكر هي أنه يجب أن يوجد أولا. وإنه لفي هذا السياق يريد منا هيدغر أن نسلّم بأن قضية "الأنا أوجد" ليست قضية فكرية محض وإنما هي تجربة معيشية محض، وبالتالي يضعنا وجها لوجه أمام الفكرة التي تشكل محور "الوجود والزمان" وهي أن الإنسان لا يكشف وجوده حين يفكر بنفسه، بل يكشف وجوده حين يسائل راهنه "واقعه اليومي" الذي هو فيه في كل مرة[20]

نصل إلى النقطة التي تشكل محور هذا البحث، ونقصد ما كشف عنه التحليل الأنطولوجي للدازين من أفكار حول الموت، وكيف شكلت هذه الأفكار مرجعا ثوريا في حقل الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي؛ ففي خضم هذا التحليل الفينومينولوجي للوجود الإنساني بهدي من الراهن اليومي تبلورت تلك النظرية التي سيكون لها نتائج خاصة ومثمرة في حقل الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية؛ وهي نظرية أن انشغال الدازين بحياته اليومية، هو انشغال يتم داخل الوقت الذي يملكه، وبالتالي فعوض أن نحدد الانسان باعتباره كائنا مفكرا فإن عالم المعيش يسوقنا إلى الحديث عن الانسان باعتباره كائنا زمانيا متناهيا[21]

فهو كائن زماني لأن نمط وجوده في العالم هو نمط محكوم بالزمان، فيغدو هذا الأخير شرطا لا مناص منه في تحديد طبيعة فهمنا، أي أن انتماء الإنسان إلى التاريخ هو شرط مسبق يسبح فيه فهمنا ويحدد طريقة توجهنا إلى الأشياء والعالم. بيد أن هذه الزمانية لا تُفهم فهما لائقا إلا باستحضار عنصر أنطولوجي يتلاقى فيه الحضور مع الغياب أو الوجود مع العدم، وهو عنصر الموت أو الفناء. وفي هذا السياق يتشبث هيدغر بافتراضه الأساسي: إن الموت هو المسبّقة الأصلية لنمط وجود الدازين في الزمان[22]. ولشرح هذا الافتراض يستحضر مصطلح "الإحداق bevorstehen" ليبين أن الإنسان على وعي بأن الموت يوشك أن يقع في كل مرة، إنه يحدّق بنا، ويتربّص بنا، وهذا ما يجعل الانسان موجود محكوم بالموت. وهيدغر هنا يجادل المسألة الديكارتية في كون الإنسان يستطيع الشك في كل شيء ما عدا في كونه يشك أي يفكر، ويرى أن الفكر هو مجرد يقين ظاهري مقارنة مع وجود الإنسان، أي أن الوجود من هذه الناحية سابق على الفكر، بل "إن يقين الكوجيطو بأنه موجود ليس إلا يقينا ظاهريا بالقياس إلى يقين الدازين بموته"[23].

والفكرة الجوهرية هنا هي أن الموت لا يعني بالنسبة لهيدغر تلك اللحظة التي بموجبها في آخر المطاف يستحيل ما كان موجودا إلى عدم، فتصوير الموت بهذه الطريقة لا يعدو أن يكون مجرد إشارة إلى لحظة زوال لشيء موجود، وهذا التصوير -البيولوجي والفيسيولوجي- يصدق على كل شيء آخر ما عدا الدازين، كما أن هذا التصوير على صحته وإن كان يفيدنا في إحصاءات متعلقة بمدة الحياة عند الكائنات الحية بما فيها البشر، أو في خلق روابط بين أمد الحياة والتوالد والنمو، فإنه لا يفيدنا معرفيا في أي تحليل أنطولوجي ما دام يستنفد إمكاناته في القول: "لم يعد كائنا ما كان لأنه فارق الحياة". أما أن يكون الموت هو "طريقة في الوجود" يندمج فيها الدازين بمجرد انوجاده فذلك معناه أن الموت هو ظاهرة في الحياة[24]. وتبعا لذلك لا يكون الموت في حياة الدازين هو ما لم يكن بعد، بل هو ما يوشك أن يقع في كل لحظة، وهذا هو مضمون قولة هيدغر: "ما أن يأتي الانسان إلى الحياة حتى يكون مسنّا بما فيه الكفاية كي يموت"[25].

إن الدور الذي يلعبه الموت هنا كما ينبهنا إلى ذلك هيدغر هو بمثابة شرط مسبق لفهم حقيقة الوجود، وفهم هذه المسألة سيؤدي لا محالة إلى فهم حتى حقيقة الفهم؛ فمن الواضح أن امتلاك الدازين علما بموته في كل لحظة وأخذه إمكانية موته مأخذا جذريا يجعله يعيش "همّا" و"قلقا " وجوديا، وهذا الهمّ هو ما يجعله مرتبطا بوجوده مسائلا إياه فيستقي منه معنى وجوده. كما أن صراع الدازين مع إمكانية موته من شأنه أن يولد لدى الدازين إرادة وعزما على جعل وجوده وجودا أصيلا، ويدفعه إلى التزود من التراث إمكاناته الأصيلة، بل إن هذه "الكينونة الحرة إزاء الموت" -كما يسميها هيدغر- هي ما يجعل الدازين وجها لوجه مع ذاته، باحثا في إمكاناته، راضيا بقدره، واعيا بحدوده، منفتحا على تناهيه وتناهي فهمه للعالم، وبالتالي تكون كل معرفة حقيقية هي [26]

19. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، دب، ط1، 1997، ص09.
20. فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الاله الاخير، مركز الانماء القومي، بيروت، ط1، 2005، ص 130-148.
21. هيدغر، الكينونة والزمان، 579.
22. فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، م.م. ص 131.
23. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، 458.
24. نفسه، ص444-445.
25. نفسه، ص 444.

القلق بمعناه الأنطولوجي لا يؤخذ في جانبه الوجداني المرتبط بالخوف؛ فالقلق والخوف رغم أنهما لا يفترقان من حيث المبدأ لأن كلاهما ينبثقان في تيار من التجارب المعيشة، إلا أن دافع الخوف هو متقطّع داخل هذا التيار تبعا للانشغالات، أما القلق فهو غير مفصول عن الدازين من حيث هو طريقة في الوجود، وهذا ما يقصده هيدغر -في نظرنا- بقوله: "أما القلق فهو ينبعث من صلب الكينونة في العالم من حيث هي كينونة ملقى بها نحو الموت". أنظر: الكينونة والزمان، ص596.

معرفة بالذات أولا[26]
والنتيجة الثورية التي يؤسس لها هيدغر بعنصر التناهي في الوجود هي أن طبيعة الفهم لا تُفهم على حقيقتها ما دمنا متشبثين بالكوجيطو الذي يختزل الإنسان في الفكر، وبالشعار الذي طغى في عصر الأنوار وهو التخلص من كل الأحكام المسبقة. إن عنصر التناهي بتأسيسه لتجذر الإنسان في الوجود ولقلقه الأساسي تجاه ذاته يدفع بالإنسان دفعا إلى الشروع بمستقبله فيتخذ كل فهم بنية مشروع[27] وهذا معناه أن الفهم ليس قدرة فكرية أو كفاية منهجية أو شيئا نسعى إليه بل هو ما نكونه وما نبدأ به، أي أنه متضمن فينا منذ اللحظة التي نعي فيها مصيرنا ونشرع بمستقبلنا؛ وينتج عن كل ذلك أن الفهم محكوم بأحكام مسبقة هي من جنسه وشرط أنطولوجي لتحققه وكل محاولة لدفعها أو التخلص منها لا تنتهي إلا بجعل هذه الأحكام مشتغلة في الخفاء، وهو ما يعبر عنه غادامير بالقول: "إن عقلنا الإنساني موجود ضمن شروط عينية تاريخية، الأمر الذي يجعل أحكام الفرد المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي"[28]
علاوة على كل ما سبق يجب أن نذكر أن من بين الدلالات التي ساقها مفهوم الموت في مجرى التحليل الأنطولوجي للدازين، هو تغيير نظرتنا للتاريخ وبالتالي هدم ذلك المشروع التاريخي الكبير الذي كان مدفوعا بالموضوعية العلمية إلى استعادة الماضي كما هو؛ فقد بين هذا التحليل أن استعادة الماضي مسألة غير ممكنة طالما أن: أولا لأن ما مضى لا يعني انتهاء صلاحيته (أي خروجه من الزمان)، بل هو بحكم زمانيته مازال مستمرا ومؤثرا. وثانيا لأن تغير الأحداث في التاريخ لا يشمل ما وقع فقط، وإنما ما يحدث الآن في تيار التفكير الخاص بالدازين، أو بعبارة أخرى فإن الزمانية ليست زمانية الموضوع فقط بل وهذا هو الأهم هي زمانية الذات؛ وهذا ما يقصده هيدغر بكون الإنسان كائن تاريخي، أي أن للتاريخ تأثير في فهمه لمعاني الوجود . ثالثا لأن "العلة الخفية لتاريخانية الدازين هي كينونته الأصيلة نحو الموت"[29] أي أنه لا يعدّ كائنا تاريخيا إلا لكونه متناهي في الزمن، وهو ما يعني أنه بالإضافة إلى وجود أحكام مسبقة مستقاة من علاقته بوجوده وهي التي تصنع له آفاقا لتوقعاته بتأثير من الراهن، فإن هناك أيضا حدودا لإمكاناته، وسنرى مع غادامير كيف أن وعي الإنسان بحدود إمكاناته هو أساس الخبرة التأويلية.
ويجب أن نذكر أن الموت من حيث هو كينونة وجودية أو ظاهرة في الحياة، هو شأن خاص بالدازين، أما عامة الناس فقد وجدوا طريقا ينظرون من خلاله إلى الموت بوصفه حدثا يستحق أن نواسي فيه الآخرين عبر تذكيرهم بأن الموت هو سنة الحياة، وأنه يمس الجميع، ومن شأن هذه المواساة أن تولد مراوغة وهروبا مستمرا أمامه، ويطلق هيدغر على هذا الفرار الجماعي من الموت: "الكينونة المنحطة"؛ لأنه خضوع للحس العمومي الذي جعل من الطمأنة المستمرة إزاء الموت لياقة وكياسة يقتضيها أدب العيش، وبالتالي كبح شجاعة القلق أمام الموت من الظهور. وإذا كان في ذلك إشارة إلى أن لفظ الدازين لا يطلق على جميع الناس "الهُم"، وإنما هو خاص بذلك الشخص الذي أبى أن يعيش حياته إلا على نحو أصيل، أي ذلك الذي يعيش كينونته نحو نهايته[30] ففيه ما يكفي أيضا من الإشارة إلى أن التصورات الفلسفية حول الموت والتي كانت كلها موجهة إلى تعزية الإنسان وتقوية ازره أمام الموت إنما هي تحجب عن الإنسان الكينونة الأصيلة، وتمنحه قوة وهمية يعتقد من خلالها أنه سيد نفسه وأن الخوف لا يجد سبيلا إلى وجدانه، على حين أن كل ما يتحقق لديه هو هذه الكينونة المنحطة.
وخلاصة القول في مسألة التحليل الأنطولوجي للدازين أن هيدغر رأى في وعي الانسان لوجوده السبيل لفهم طبيعة الوجود كما يفصح عن نفسه في تجربة حية، أي أن البحث في الوجود -وهو الأطروحة الفلسفية في فلسفة هيدغر- يمر عن طريق فهم التصور الخاص الذي يبنيه الإنسان في علاقته مع وجوده، وهو ما سيحول الفلسفة إلى دراسة للنصوص والأعمال التي شهدت على هذه العلاقة، نصوص أولئك الدازينات الذين بحكم كينونتهم الأصيلة استطاعوا أن ينصتوا لنداء الكينونة من خلال تجاربهم الحية، وهذا مايبرر ذلك المنعطف الذي سلكه هيدغر نحو شعراء وفنانين كبار أمثال رلكه وفان خوخ وهولدرين.

---

26. نفسه، ص658.
27. جان غراندان، التأويلية، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2017، ص 42.
28. هانس جيورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية. ط1، 2007، ص 16.
■ في هذا السياق يقول هيدغر: "يعني التاريخ جملة الكائن الذي يتحوّل في الزمان، وذلك يعني، على خلاف الطبيعة التي تتحرك هي كذلك في الزمان، تحوّلات البشر وأقدارهم، والأواصر الإنسانية والثقافة التي هي شأن خاص بها". أنظر: الكينونة والزمان، ص650-651.
29. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ص663.
30. نفسه، ص455-464.

فالأنطولوجية الأساسية إذن لا تقطع مع الإنسان بل إنها تخصه بمكانة ممتازة ومتميزة، فهو راعي الوجود والوسيط الذي عن طريقه تنار الأشياء بنور الوجود، لكن الإنسان هنا يقف بماهية مختلفة عما كنا نتصوره عنه وفق الكوجيطو الديكارتي؛ إنه الكائن الذي تكمن ماهيته في وجوده لا في فكره، وهو ما استغرق كتاب "الوجود والزمان" كله في تحليل واقع الوجود الإنساني كنافذة يطل منها هيدغر على الوجود.31 وإن الذي يهمنا نحن في سياق بحثنا هو أن نكتشف كيف أن هذه النافذة فتحت عيوننا على استبصار جديد في مجال الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي.

المبحث الثالث: من الأنطولوجية الأساسية إلى التأويلية الفلسفية.

في الحقيقة إننا دخلنا مجال التأويلية الفلسفية في المبحث السابق عند الحديث عن طبيعة الفهم وفق التحليل الأنطولوجي للدازين، أقول هذا حتى لا يعتقد القارئ أن هيدغر خارج دائرة الهرمنيوطيقا أو أنه لم يكن على وعي بنتائج تحليله، وبالتالي إذا كانت أشغال هذا المبحث دارت حول إسهامات غادامير فلأن التأويلية الفلسفية باعتبارها حقلا معرفيا قائما بذاته قد ارتبطت باسمه.

يعترف غادامير بأنه مدين لهيدغر، ويقر بقيمة أطروحته، وقد تجلى ذلك في قوله: "إن التحليل الهيدغري لزمانية الدازين قد بين بصورة مقنعة حسب رأيي أن الفهم ليس نمطا من بين أنماط سلوك الذات، وإنما نمط وجود الدازين ذاته. وإنه بهذا المعنى أستخدم مفهوم الهرمنيوطيقا"32 وما نستشفه نحن من هذا الاعتراف هو أن هدف الهرمنيوطيقا لن يكون صياغة نظرية علمية حاضنة لقواعد تضمن الفهم الصحيح للظواهر التأويلية، فقد كشف تحليل هيدغر للدازين أن الفهم ليس موهبة خاصة ولا هو القدرة المنهجية كما في محاولة التأويلية الكلاسيكية تزويد العلوم الإنسانية بأساس تأويلي، وإنما هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وُجد فيه، وبهذا المعنى يكون الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم؛ إنه ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء نكونه33 ولذلك كان رهان الهرمنيوطيقا كما يرى غادامير ليس هو الاجابة عن سؤال: ماذا يجب أن نفعل لكي نفهم؟ وإنما كيف يكون الفهم ممكنا؟ أي ماذا يحدث أثناء عملية الفهم؟ . 34

والذي يحدث أثناء عملية الفهم لا يمكن أن يكون معروفا في سياق فلسفة العصر الحديث؛ لأنه لا يمكن أن يكون موضوعا للبحث ما دام قد تقرر منذ ديكارت أن عقلانية الإنسان تتحدد بالتفوق على الشك، وأن كل ما يطاله الشك ليس عنصرا بناء للمعرفة، فكانت النتيجة أن وافقت كل العلوم الإنسانية على شعار عصر الأنوار الذي هو التخلص من أحكام المرء المسبقة بوصفها معطلة لعملية البحث والمعرفة. هذه النتيجة ستتغير بدءا بالتحليل الوجودي للدازين والذي كان فيه لسؤال الموت والزمان التأثير الأكبر في مصير الهرمنيوطيقا والعلوم الإنسانية، حيث تبين أن كينونة الدازين محكومة بانشغالاته داخل الزمن المعطى له، وبالتالي: "فإذا أردنا أن نفي تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة" 35

المسألة التي نتوصل إليها هنا والتي شكلت دفعة حاسمة وتحولا جذريا في مسار التأويليات من الاعتناء بالمؤلف إلى الوقوف على ظروف المتلقي، هي اكتشاف هيدغر في خضم تحليله الوجودي للدازين، أن للفهم بنية مسبقة pre structure معينة تفعل فعلها في كل تأويل، فينتج عن ذلك أن الفهم يكون محكوما بمسبقات هي من جنس الفهم وشرط تحققه.

وتبعا لذلك لن يعود الفهم فهما موضوعيا يلاحق المعنى داخل المعطى (العمل الفني/ النص الأدبي) أو داخل المؤلف بالاحتكام إلى الشروط التاريخية لعصره والتي تقود إلى فهم قصده، بل فهما تاريخيا متناهيا يستقبل المعنى ضمن شروط الراهن بالاحتكام إلى الخبرة الوجودية للمؤوّل. فهذا الأخير لم يعد مُطالَبا بالتخلّص من الراهن وتعليق أحكامه المسبقة ليحقق تجانسه مع المؤلّف، بل مطالبٌ بالإنصات إلى الحقيقة المنبثقة عن الأثر (العمل الفني/ النص الأدبي) ليستقبل المعنى ضمن شروط الحاضر، وهكذا لن يكون المعنى ثابتا تبعا لقصد ثابت، بل متغيرٌ ومتجددٌ بتجدد الأفق الذي يحتضن القارئ، وهذا يعني أن وعي القارئ أثناء القراءة يلتحم ويتواصل

---

31. عبد الرزاق الدواي، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، م.م. ص 46.
32. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 36.
33. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص 222.
34. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 36.
35. نفسه، ص382.

■ تقوم هذه البنية على: 1) مكسب سابق (vorhave) كأفق يبدأ منه الفهم. 2) رؤية مسبقة (virsicht) إذ يتحقق الفهم وسط قصد معين أو هدف ما. 3) تصور سابق (vorgriff) إذ يتفتح الفهم وسط تصور يستبق ما يجب فهمه. أنظر: المترجمان، جون ماكوري وإدوارد روبنسون، مقدمة الترجمة الانجليزية لكتاب الوجود والزمان.

مع العمل، وتنصهر آفاقه مع آفاق هذا العمل؛ فيتشكل الحوار الخلاق والفاعل بين الذات المؤوّلة المتجذرة في التاريخ والمتناهية في الزمان، وبين الأثر المتجذر هو الآخر في التاريخ لكنه غير متناهي في الزمان ، أحدهما يسأل والآخر يجيب، فتكون النتيجة أن استقبال حقيقة الأثر (العمل الفني/ النص) رهين بتطبيق قضاياه ومسائله على اللحظة الراهنة، أي أن الفهم يكون موجّها باستخدام المعنى في وضعيتنا الراهنة لإيجاد أجوبة لمسائلنا وحلولا لمشكلاتنا، وهذه هي عملية تلاحم الآفاق (أفق الحاضر وأفق الماضي) التي تمثل قطب الرحى في هرمنيوطيقا غادامير36

أول ما يجب أن نسجله على حقيقة الفهم في ظل التحليل الأنطولوجي لتناهي الإنسان في الزمان، هو أن الفهم ليس مجرد إعادة إنتاج للحدث المراد فهمه، وإنما هو أيضا فعالية إنتاجية على الدوام؛ بمعنى أنه أثناء عملية الفهم لا تكون الذات إزاء موضوع خارجي تفصله عنها مسافة فارغة يجب ملؤها عبر استعادة أو إعادة إنتاج هذا الموضوع في موضوعيته، فهذه الطريقة التي كانت تميز العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر والتي بموجبها يتم خلق المفاضلة في الأفهام بمقياس معياري رهين بتجرد هذه الذات عن تلك من أهوائها وأحكامها المسبقة، تبين أنها طريقة ساذجة ولا تفي تاريخية الإنسان وتناهيه حقهما. أما بموجب هذه الرؤية الجديدة فنحن لا نفهم على نحو أفضل وإنما على نحو مختلف، والمفاضلة في مستوى الفهم هي -في حقيقتها- مفاضلة بين الفهم اللاحق والفهم السابق تبعا لتجدد الخبرات وتطور الأحكام لا مفاضلة بين الذوات. ومن النتائج التي أفضت إليها أيضا تحليلية الدازين في كينونته نحو الموت أن اكتشاف المعنى الحقيقي لنص ما أو لعمل فني هي في الواقع عملية لا متناهية، ما دامت عملية الفهم هي عملية غير ثابتة، وهذه النتيجة هي ما يمنح الأعمال الفنية والأدبية خلودها في الزمان، فيكون الزمن الذي من شأنه أن ينسب إلى هذه الأعمال هو زمن مقدس ، ويقصد به غادامير أن العمل الفني لا يستنفذ ذاته، فهو شأنه شأن العيد لا تنتهي صلاحيته، لأنه في كل مرة يعرض ذاته إنما يعرضه على نحو مختلف؛ فكما أن العيد لا وجود له إلا إذا أحتفل به، فكذلك العمل الفني والأدبي لا وجود له إلا في حضوره أمام متلقي، وعملية التلقي هذه غير متناهية في الزمان37

والنتيجة الأخرى التي لا تقل أهمية هي ذلك الربط المشروع الذي أقامه غادامير بين التأويل والتطبيق؛ إذ لم تعد المسألة منذ الآن تتعلق بوجود الموضوع من أجل أن يُفهم كمجرد وثيقة تاريخية، وإنما أن يُتناول بالطريقة التي يكون له فيها تأثير على أفقنا الراهن على حسب ما تقتضيه مناسبة الفهم، وهذا ما يقصده غادامير بالقول: "إن كل قراءة تتضمن تطبيقا، لذلك فإن الشخص الذي يقرأ نصا ما هو نفسه جزء من المعنى الذي يفهمه. فهو ينتمي إلى النص الذي يقرأه"، وبالتالي "إذا افترضنا أن المتلقي في حالة الأدب هو ناقد أدبي فإن ما ينسجه ليس مجرد شرحا للعمل أو إعادة إنتاج له وإنما هو يمنح العمل معان زائدة تضفي على العمل فائضا في الوجود"38

نفهم هذه المسألة جيدا عندما نتابع تحليلات غادامير لمفهوم التجربة، منتهيا من هذه التحليلات إلى أن التجربة تزود المرء شيئا جديدا لم يكن متاحا له، أي أنها تكسبه أفقا جديدا، ولأن قراءة نص أدبي هي تجربة بمعنى من المعاني فإن هذه القراءة تزود القارئ بإضافة شيء جديد إلى أفقه، وأهم عنصر يضيفه هذا الشيء الجديد هو أن يكون القارئ قادرا على توقع ما لم يكن له أن يتنبأ به دون هذه التجربة القرائية. ومن الواضح أن التجربة هنا تأخذ طابعا جدليا بالمعنى الهيغلي ما دام ليس في وسع أي إنسان -على وعي بهذه السيرورة التأويلية- أن يدعي الفهم المطلق أو شمولية المعرفة 39

إن التجربة بهذا المعنى لا تصل بالإنسان المجرّب إلى معرفة نهائية اللهم إلا إذا كان شخصا دوغمائيا لم يفهم التجربة في ماهيتها وحقيقتها، فيسد الباب على ذاته دون الانفتاح على تجارب جديدة، وبالتالي هو يقف في مقابل ذلك الشخص "الدازين" الذي بسبب التجارب التي حصل عليها، وبسبب المعرفة التي استمدها منها، يكون دائما على استعداد لاستقبال تجارب جديدة؛ ولأن الموت يترصّده فهو يعرف أن إمكاناته محدودة. إنه

■ يسميه غادامير الزمن المقدس، ويقصد به أن العمل الأصيل فنيا كان أم أدبيا لا يستنفذ ذاته عبر العصور لأنه في كل عرض إنما يعرض ذاته على نحو مختلف تبعا لنتيجة الحوار بينه وبين المتلقي.

36. هانس جيورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص23.

■ يطلق أيضا على زمانية العمل الفني اللازمانية أو زمانية فوق تاريخانية، وكلها ألفاظ يرمي من خلالها إلى التأكيد على طابع المعاصرة في الفن والأدب.

37. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص196-199.

38. نفسه، ص455-457.

39. نفسه، ص473.

شخص وصل إلى حقيقة أنه لا وجود للحقيقة، أو على الأقل لا يستطيع أن يمتلكها كليا بسبب طبيعته التاريخية المتناهية، وهذا ما تبشّر به عبارة عميقة لغادامير: "إن التجربة هي تجربة التناهي الإنساني"40
يطلق غادامير على حصيلة الإنسان من تجاربه الخبرة التأويلية، وهي خبرة متغيرة بتغير تجارب صاحبها، ولا يمكن أن تكون نهائية لأنها تحتاج في اكتمالها إلى حياة أبدية، وهو ما بين التحليل الأنطولوجي للدازين تهافته. من هنا سيوجه غادامير نقدا لدلتاي (1833Wilhelm Dilthey–1911)، مبينا أن هذا الأخير كان يريد إمداد العلوم الإنسانية بأساس منهجي موضوعي، فأكسب مفهوم الخبرة أساسا شرعيا ابستمولوجيا؛ حيث جعل منها معطى موضوعي نهائي مشابه للظواهر الطبيعية، وبذلك سيغدو الفهم كما يريد له دلتاي في العلوم الإنسانية عامة ومجال الفن خاصة هو إعادة إبداع الخبرة الأصلية للفنان، أي ربط التأويل بقصد المؤلف41وفي سبيل التصدي لفكرة الحقيقة في بعدها المنهجي المنظم للعلوم الحقة والتي يريد الكثيرون نقلها إلى مجال العلوم الإنسانية دون وعي بالطبيعة الحقيقية لهذه العلوم والتي تجعل كل حقائقها احتمالية بالضرورة، ينبري غادامير للدفاع عن الخبرة في بعدها الوجودي التاريخي؛ بحيث تكون الخبرة عبارة عن مكتسبات الذات في القدرة على الفهم، إنها حدث نعيشه وواقعة نحياها، وتمثل جوهري لتاريخية الإنسان ووعيه بتناهيه وحدوده، والشخص الذي تحققت له الخبرة في معناها الأصيل تكون الحقيقة التي يتوصل إليها هي أنه لا وجود لحقيقة نهائية، وأن كل ما يعرفه هو أن معرفته ستظل ناقصة، وأن فهمه سيكون معرضا للخطأ في أحايين كثيرة، إنه شخص سقراطي يؤمن بحدوده وحدود معرفته، ويؤمن أنه بسبب التجارب العديدة التي خاضها والخبرات التي اكتسبها منها يكون دائما مستعدا وبصورة جيدة للحصول على تجارب جديدة والتعلم منها42
ومثل هذه الخبرة هي أساس التأويل، لأن كل تأويل أراد لنفسه أن يكون تأويلا أصيلا لا يجب أن يعوّل فقط على أحكامه المسبقة؛ فصحيح أن هذه الأحكام هي بداية كل تأويل، لكن ينبغي أن نفطن أيضا إلى أن هناك أحكام باعثة على الفهم وأخرى باعثة على سوء الفهم، ومن ثم إذا كان الشخص دوغمائيا متشبثا بأفكاره ومعانيه المسبقة فإن النتيجة هي وقوعه في الجمود الفكري الذي يفرض عليه عدم قبول الحقيقة كما هي، أما إذا كان عارفا بتناهيه ومحدودية فهمه فإنه بتفرّسه في الأشياء ذاتها (نص أدبي/ عمل فني) لا يسمح لنفسه بالتصدي لحق العمل في الكشف عن مكنوناته، بل إنه في كل محاولة لفهم نص ما، يهيّئ نفسه للنص لكي يخبره بشيء ما؛ إنه بحكم خبرته دائما ما يكون أكثر قابلية لاستبدال أحكامه المسبقة بأحكام أخرى أفضل منها، والشرط الوحيد الذي لا يجب أن يتخلى عنه هو إرادة الفهم؛ أي أن يظل دائما منفتحا على المعنى، منصتا له، معترفا بحق العمل عليه وبأنه حامل لشيء يريد أن يبلغه إياه43
من هنا، نصل إلى ذلك الرابط بين الأنطولوجيا والفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا؛ حيث تتجلى أهمية هيدغر عبر تحليله الفينومينولوجي للدازاين في إظهاره أن خبرة الإنسان بالوجود متغيرة بتغير تجارب الإنسان في الحياة، وهي تجارب تحتاج في اكتمالها إلى حياة أبدية وهو أمر غير ممكن. الشيء الذي ينعكس على عملية الفهم والتأويل بالصورة التي توصّلنا إليها وهي عدم وجود فهم نهائي أو تأويل موضوعي طالما أنهما مرتبطان بالأفق التاريخي المتناهي للإنسان.
ويجب أن نشدد هنا على مسألة مهمة، وهي أن الخبرة الإنسانية لا تكتسب فقط من التجارب الحياتية الخاصة، بل أيضا من الانفتاح على خبرات الآخرين، أولئك الذين أوتوا نوعا من الحكمة فاستحقوا مرتبة عليا، كمرتبة الفنان الأديب، وبهذا الصدد ينتقد غادامير النزعة الشكلانية السائدة في الفن والأدب، والتي تختزله في مجرد لذة استيطيقية أو جردا للمقومات الأدبية. فهو يريد استرجاع تلك التجربة الحقيقية للفن والأدب؛ أي تلك التجربة التي لن تترك مخبّرها (المتلقي) دون أن تغيّره وتمنحه خبرة جديدة، فهي تجربة تحدث تغييرا مفاجئا في متلقي العمل بحيث إن هذه الحقيقة يتم إدراكها بوعي تاريخي، وبالتالي يصبح الفن والأدب كما يريد لهما غادامير "تاريخا لرؤى العالم، أي تاريخا للحقيقة متجلية في مرآتهما"44وكما يرى جان غراندان فإن ما يقصده غادامير، هو أن الفن والأدب لا ينبغي فهمهما على أنهما مملكة سحرية جمالية يمكن أن نلجأ إليها تخلّصا من انشغالاتنا الواقعية، وتصوراتنا المسبقة، وخلفياتنا الوجودية، بل ينبغي أن نلتحم معها ونحن محمّلين بأفقنا الراهن ونسمح لها

40. نفسه، الحقيقة والمنهج، ص477.
41. Jean Grondin, Introduction à Hans Jeorg Gadamer, op, cit, p 57.
42. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 475.
43. نفسه، ص371.
44.

بمواجهتنا، وفي خضم هذه المواجهة يحدث التحوّل، أي تتحقق لنا خبرة أصيلة بما استنتجناه، فيصبح العالم أكثر إشراقا، والواقع أخف ثقلا45

■ المبحث الرابع: من التأويلية الفلسفية إلى جمالية التلقي

يجب الإشارة إلى أنه لا يسعنا في هذا المقام أن نبسط كل عناصر نظرية "جمالية التلقي" لأن ذلك يحتاج إلى دراسة منفردة، وإنما نريد أن نقف عند إحدى أهم نتائج التأويلية الفلسفية التي تأسست عليها منظومة النقد الأدبي المعاصر، وهي أن الفهم لا يمكن أن يتحقق من فراغ بل يكون مسبوقا بافتراضات مسبقة هي شرط تحققه، وقد رأينا كيف أن هذه النتيجة كانت محجوبة في العصر الحديث بسبب النزعة الذاتية التي أسس لها الكوجيطو الديكارتي، ولم يتم رفع هذا الحجاب إلا في فلسفة هيدغر عبر سؤال الموت الذي هو مدخل إلى استعادة الموضوع المنسي في تاريخ الفلسفة وهو موضوع الوجود؛ فقد كشف سؤال الموت عن حقيقة أن الإنسان كائن تاريخي متناهي وهي الحقيقة التي لا يمكن في ظلها إلا الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مستقاة من علاقة المرء بوجوده. وقد أحدثت "مدرسة كونستانس" الألمانية محاولات رائدة في استدماج هذه النتائج والاعتماد عليها في تجديد انشغالات النقد الأدبي، معتبرة العلاقة بين المتلقي والنص محور الدراسة النقدية، راسمة بذلك طريقين متمايزين لكنهما متقاطعين، الأول مثله هانز روبرت ياوس الذي اهتم بجمالية التلقي وإعادة بناء تاريخ جديد للأدب، أما الثاني فمثله فولفغانغ إيزر (Wolfgang Iser 1926-2007) الذي تمحورت أبحاثه حول علاقة التأثير والتأثر بين النص والقارئ.

وسنركز اهتمامنا على مقترب ياوس لأننا نرى أن إيزر بنظريته عن القارئ الضمني قد عاد بالنقد الأدبي خطوة إلى الوراء، وأقصد أن اهتمامه بالقارئ هو مجرد خلفية نظرية تضفي المشروعية على اهتمامه بالكاتب46 يلتقي ياوس مع غادامير في نقد النزعة التاريخية التي بهدف الحرص على الموضوعية تقضي بضرورة وصف الأدب كما هو بالفعل، معتبرا أن هذه العملية لا تعدّ تاريخا أدبيا بل بالكاد هي طيف تاريخ؛ لأنها خلقت قطيعة بين أعمال الماضي والتجربة الأدبية المعاصرة، ولذلك يقترح ياوس استبدال التاريخ الأدبي التقليدي بتأريخ للتلقيات أو القراءات المتعاقبة عبر العصور، أي الاهتمام بأثر الأدب في القارئ، لا بالأدب في حد ذاته، أو مرجعيته أو قصد مؤلفه.

وتتجلى أهمية تتبع هذه التلقيات بالنسبة لياوس في إعادة ربط العلاقة بين ما هو جمالي وما هو تاريخي، وبالتالي ملء تلك الفجوة التي خلفتها الدراسات التاريخية التقليدية، وفي هذا السياق يقول: "إن العلاقة بين النص والمتلقي تكشف بالفعل عن جانبين، جمالي وتاريخي. فالاستقبال نفسه الذي يحظى به العمل لدى قرائه الأوائل يفترض حكم قيمة جماليا تم إصداره بالإحالة على أعمال أخرى سبقت قراءتها، وهذا الإدراك الأولي المحض للعمل يمكنه بعد ذلك أن يتطور ويغتني من جيل إلى جيل، ليؤلف عبر التاريخ سلسلة تلقيات متوالية هي التي ستقرر الأهمية التاريخية للعمل... وبذلك تسهم في إعادة إقامة علاقة اتصالية بين فن الماضي واليوم"47

هناك أهمية أخرى لهذا المقترب الجديد، وهي بالإضافة إلى إعادة الربط بين ما هو جمالي وما هو تاريخي، أو خلق الاتصال بين الماضي والحاضر، سيتم أيضا إعادة ربط الجسور بين الدراسة النقدية والمقاربة التاريخية، وهي الجسور التي تم تفكيكها مع النزعة البنيوية والشكلانية الروسية، مع فارق أنه هذه المرة سيعتمد التأريخ الأدبي على النقد الأدبي وليس العكس كما كان عليه الأمر في السابق، ونقصد بذلك أن التقييم الجديد للأعمال

45. Jean Grondin : Introduction à Hans Georg Gadamer, Op. Cit, p. 59.

46. زهير بورحى، قراءة النص الأدبي بين الهرمنيوطيقا ونظرية التلقي، النص والتأويل أسئلة تشكل المعنى ومخرجات تأويله، مجموعة مؤلفين، مؤسسة الموجة الثقافية، 2023، ص70-76.

47. هانز روبرت ياوس، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تقديم وترجمة رشيد بنحدو، دار الأمان، الرباط، ط1، 2016، ص40.

الأدبية لم تعد فيه قيمة العمل الأدبي تُستنبط من الظروف البيوغرافية أو التاريخية لنشأته، ولا من موقعه ضمن جنس الأدب الذي ينتمي إليه، بل من معايير هي الأدق، أي وقع العمل على متلقيه وتأثيره وقيمته التي تعترف له بها الأجيال المتلاحقة، فيصبح التاريخ الأدبي هو نتيجة تحليل للأدب من خلال تتبع أثره في المتلقي48 . وبذلك لن يكون لتجربة القارئ فعالية جمالية في تفعيل النص وخلق معناه فحسب، بل أيضا سيكون لها وظيفة تاريخية في تشكيل مسيرة تاريخ الأدب 49

لنجاح كل هذه الترابطات التي تخلقها نظرية التلقي في شقها الياوسي كان لابد من الاستناد على خلفية نظرية تبرر هذا المشروع العملي، ونحن لسنا بصدد الوقوف عند كل العناصر التي تؤثث هذه النظرية وإنما حسبنا أن نتطرق إلى ذلك المفهوم الذي هو نتيجة مباشرة لسؤال الموت في فلسفة هيدغر، ونقصد مفهوم "التوقع" المنحوت عن تأويلية غادامير في إعادتها الاعتبار للأحكام المسبقة كشرط للفهم. فأن نتساءل عما يحدث في القارئ حين يقرأ، أو ما وقع النص فيه؟ أو كيف استجاب القارئ للنص؟ كمنطلق لإصدار حكم نقدي بالجودة أو الرداءة، أو كمفتاح لكتابة تاريخ أدبي جديد، معناه إعادة بناء أفق التوقع الخاص بكل جمهور من القراء في كل مرحلة تاريخية، أي تركيز الانتباه على الطريقة التي يتم بها تلقي عمل من الأعمال الأدبية لدى جمهور محدد من القراء ورصد الاستجابة التي أحدثها العمل في علاقته بأفق توقعاتهم.

يقصد ياوس بأفق التوقع نسق من الإحالات القابلة للتحديد الموضوعي لأنها تطابق لحظة ما في تاريخ الأدب؟50 وهو ينقسم إلى قسمين: أفق التوقع الأدبي، وأفق التوقع الاجتماعي، الأول هو أفق محدود لأنه يتشكل من ثلاثة عوامل مرتبطة بالتمرّس الأدبي للقارئ، وهي: خبرة القارئ المسبقة بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص المقروء، ومعرفة مسبقة بعلاقة هذا النص بنصوص سابقة، ووعي مسبق بالفرق بين الوظيفة الشعرية والوظيفة العملية للغة، أي بين العالم الخيالي والعالم اليومي. أما الثاني فهو أوسع لأنه مرتبط بالتجربة الوجودية للقارئ 51

ومن الواضح أننا لن نحتاج إلى تفكير عميق حتى نتبين تأثير أنطولوجية هيدغر وتأويلية غادامير على الاقتراح الجديد الذي جاءت به نظرية التلقي بالنسبة للنقد الأدبي؛ فقد بين هيدغر من خلال تحليله للدازين أن التاريخ من حيث هو يحتضننا والموت بما هو استحضار مسبق لنهايتنا، أن الإدراك الخالص لأي موضوع كيفما كان هو مسألة مستحيلة، أي أن الفهم ينطلق من تصورات مسبقة حول موضوع الفهم، وهي تصورات يؤسسها الموروث الخاص بكل ذات، والذي من شأنه أن يجعل المعنى نتيجة علاقة تفاعلية بين الذات والموضوع، بين القارئ والنص، هذا الموروث الذي يسميه غادامير "أفق الانتظار" سيتحول مع ياوس إلى "أفق التوقع".

إن مهمة النقد الجديد في ظل هذا البراديغم الفلسفي الجديد تتمثل في تقدير القيمة الجمالية للعمل بتقدير شدة التأثير الذي يحدثه في القراء ونوعيته، أي أن دراسة التأثير الذي تتمخض عنه العلاقة الحوارية بين "أفق أتوقع" الذي يبنيه القارئ و"أفق النص" ونوع الاستجابة المرتبطة به هي أساس النقد الأدبي. غير أن هناك إشكالية فلسفية لابد من الإشارة إليها فيما يخص مفهوم "أفق التوقع" بين الذاتية والموضوعية، وهي إشكالية مهمة لأن الاختلاف حولها هو ما سيسمح لبعض المنظرين في مجال التأويليات والنقد الأدبي من رفع شعار "العودة إلى قصد المؤلف" حفاظا على وحدة المعنى، بل إن الفجوة التي تخلقها هذا الإشكالية هي ما سيفصل مشروع إيزر عن مشروع ياوس؛ ويمكن بسطها على الشكل التالي: إذا كان أفق التوقع هو الذي يحدد قيمة العمل الأدبي والفني

48. نفس المرجع، ص25.
49. H.R. Jauss, Pour une esthétique de la réception, traduit de l’Allemand par Claude Maillard, ed, Gallimard, paris 1978, P11.
50. H.R. Jauss, Pour une esthétique de la réception, P.49
51. هانز روبرت ياوس، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، م.م. ص55-58.

وكانت الآفاق مختلفة ومتغيرة باختلاف وتغير خبرات القرّاء، مما يعني غياب معيار تتوحد حوله الرؤى وتجتمع عنده الاستجابات، أفلا تكون النتيجة استحالة بناء تاريخ للأدب انطلاقا من القراءات المتعاقبة؟

يجب أن نذكر أن هذه الإشكالية النابعة من صلب أنطولوجية هيدغر وتأويلية غادامير ولّدت على حد علمنا ثلاثة مواقف كلها وجدت الحل في الخروج عن هذا البراديغم الجديد؛ أولها هو موقف إريك دونالد هيرش (E.D.Hirsch) في كتابه "سلامة التأويل" والذي يرى من خلاله أن استناد المعنى على استجابة المتلقي من شأنه أن يؤدي إلى بلبلة في التأويلات مما ينعدم معه أي مرجع نحتكم إليه، وبالتالي فلا محيد عن استرجاع المشروع الموضوعي الذي دشنه شلايرماخر ودلتاي، أي ارتكاز الفهم على قصد المؤلف ضمانا لصحة التأويل[52] والثاني جسدته مجمل نظريات القراءة التي ترى أن إجماع التلقيات حول بؤرة واحدة رهين بوجود نظرية تعليمية (إرشادية) للقراء، متممة للدراسة التاريخية للتلقي، أي أننا لن نتجاوز القراءة التأويلية الساذجة نحو قراءة جادة تجسد انسجاما تخييليا بين القراء إلا بخلق معايير في ضوئها يكون النقد المؤسس على تاريخية التلقي منتجا وهادفا[53] والموقف الثالث تمثل في ذلك الحل الذي أوجده إيزر الذي وإن أسس نظريته على نقد الوظيفة التعليمية والإرشادية التي كان يضطلع بها الناقد في توجيه أحكام المتلقي، ورغم انخراطه في الإبدال الجديد الذي وضعت أركانه الفلسفة المعاصرة بداية مع هيدغر، إلا أن اصطدامه بإشكالية "أفق التوقع بين الذاتية والموضوعية" دفع به إلى الاستعانة بالنظرية الإرشادية التي كان ينتقدها؛ فهي الحل الوحيد في نظره لضمان نجاح التواصل بين القارئ والنص وضمان نجاح مهمة النقد الأدبي، غير أن الإرشاد هذه المرة -وهذا ما يحافظ على موقع إيزر داخل نظرية التلقي- لا ينبع من الناقد الأدبي بل من مؤلف النص؛ ويقصد بذلك أن المؤلف يقدم العون للمتلقي من خلال تلك الفجوات والفراغات التي يتركها مفتوحة في وجه إسقاطات المتلقي، فينقاد هذا الأخير انقيادا إلى ما قصده المؤلف دون توجيه صريح. تتجلى صعوبة هذا المقترب الإيزري في تلك التناقضات التي لا بد أن تظهر إلى السطح، وهي تناقضات كامنة في الطبيعة الإنسانية بين شخصية البطل والشخصيات الثانوية وشخصية المتلقي، والتي كلها توحي باستحالة توحد جميع القراء حول معايير مشتركة، ولتفادي هذه المعضلة لم يكن بد أمام إيزر إلا التضحية "بالقارئ الفعلي" لصالح "القارئ الضمني"، أي أن عملية إحياء الأعمال الأدبية تتوقف على دراسة العمل في ذاته من أجل إحياء ذلك الدور الذي كان يريد المؤلف من القارئ أن يتخذه لا الدور الذي اتخذه فعلا[54]

ومن وجهة نظرنا فإن كل هذه المواقف لم تفهم معقولية الشروط التاريخية التي أسس لها التحليل الأنطولوجي في فلسفة هيدغر، معتقدة أن لكل ذات شروطا تاريخية خاصة بها وتختلف بالمطلق عن شروط الذوات الأخرى، وهي المعقولية التي لا يمكن فهمها إلا باستحضار ذلك النقد الذي وجهه غادامير لكانط (Emmanuel Kant) والذي تمخض عن تحليل دقيق لمفهوم الذوق والحس المشترك والموضة، وإن كنا لن نستغرق الحديث عن هذا التحليل لضيق المقام فإننا سنذكر خلاصته ولقارئ هذا المقال أن يعود إليه.[55] فقد بين هذا التحليل وهو تحليل فينومينولوجي في طبيعته أن الذوق من حيث هو أفق ننظر من خلاله إلى العمل الفني، هو طراز من المعرفة والأخلاق وطراز من الوجود؛ طراز من المعرفة والأخلاق لأنه يتشكل لدى الفرد تبعا للمسعى الثقافي والأخلاقي العام، وطراز من الوجود لأن له عين على التوجّه العام الذي يجب أن ينسجم معه ذوقنا، أي أن الذوق من حيث هو أفق ليس ميزة شخصية وإنما ظاهرة اجتماعية عامة، وبهذا المعنى تصبح له وظيفة معيارية؛ فيشتغل بمثابة محكمة عليا لأنه يجعل الفرد يواجه أهواءه الشخصية بالاحتكام إلى الوضع الكلي

52. ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2007، ص18-34.
53. كارلهاينز شتيرله، قراءة النصوص التخييلية، مقال ضمن كتاب: القارئ في النص، مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير سوزان روبين وإنجي كروسمان، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2007، ص112.
54. فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية في الاستجابة الجمالية، ترجمة عبد الوهاب علوب، المشروع القومي للترجمة، دط، دت، ص34-43. أنظر أيضا: فولفغانغ إيزر، التفاعل بين النص والقارئ. مقال ضمن كتاب: القارئ في النص، م.م. ص133-137.
55. اغادامير، الحقيقة والمنهج، ص67-91. أنظر أيضا مقالنا: قراءة النص الأدبي وتأويله بين الهرمنيوطيقا ونظرية التلقي، م.م. ص88-90.

الذي يمثله الذوق. وإن ياوس في نظرنا على عكس إيزر كان واعيا بهذا التحليل ولعل ذلك ما حدا به إلى طبع نظريته بطابع سوسيولوجي عندما اعتبر أن دراسة أحكام القراء الفعليون الذين ينتمون إلى حقبة تاريخية معينة أو إلى عصور مختلفة، تكشف عن المعايير والأذواق التي سادت في مجتمعاتهم، كما تكشف عن الوظيفة الاجتماعية والأخلاقية للأدب في تغيير وتعديل هذه المعايير والأذواق، موسّعة بذلك حدود السلوك الاجتماعي، فاتحة الطريق نحو تجارب مستقبلية 56

خاتمة:

لقد تبين معنا أن هيدغر في سبيل تأسيس فلسفة جديدة تعيد الاعتبار لموضوع الوجود لم يكن له مناص من نقد النزعة الإنسانية التي بداية من الكوجيطو الديكارتي عزلت الإنسان عن وجوده، جاعلة منه كائنا ميتافيزيقيا أو ذاتا متعالية تحاكي كينونة الإله، ورغم أن هيدغر يقر بضرورة الانطلاق من الكائن لفض مكنون الكينونة إلا أن قطعه مع النزعة الإنسانية الحديثة تمخض عن فهم جديد لكائن أسماه "الدازين" أو "الموجود هناك" وهو الموجود المرتبط بوجوده. وقد تبين في إطار التحليل الأنطولوجي للدازين أن الإنسان كائن تاريخي متناهي، تاريخي لأن الزمن يشمله في مجرى ما يشمله من أشياء ووقائع وأحداث، وبذلك يصير الفهم كينونة أصيلة تنبع من صلب هذه العلاقة المسبقة بين الإنسان والتاريخ، بل وإن التاريخ مؤثر في عملية الفهم إلى الدرجة التي يستحيل فيها أن نتصور كائنا عاقلا مفارقا أو متعاليا. ومتناهي لأن الموت يتعقبه ويترصده ويبلغه بأنه مهما بلغت إمكاناته فإنها ستظل محدودة، متوقفة على خبرته بالوجود وهي خبرة متناهية بتناهي تجاربه في الحياة.

وقد رأينا أن أكثر ما يميز تصور هيدغر للموت هو طابعه الجدلي؛ حيث لم بعد الموت مجرد حالة نهائية أو لحظة نفي مطلق للوجود والحياة، بل هو شرط مسبق للحياة أي أن الوجود والعدم يتناوبان على الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته مما يولد هما وقلقا انطولوجيا يجعل الإنسان مرتبطا بوجوده مسائلا إياه. وعندما نفهم هذه العلاقة الأنطولوجية في ضوء تاريخية الدازين فإنه لا يسعنا من منظور غادامير إلا الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مستقاة من هذه العلاقة، هي شرط تحقق الفهم بوصفه حالة نحياها لا تقنية منهجية نبنيها.

ومادام قد تقرر أن الأحكام المسبقة هي جزء أصيل في عملية الفهم فإن كل المشاريع الفكرية التي كانت تربط المعنى بنيّة المؤلف هي مشاريع ساذجة لأنها لم تفطن إلى تاريخية الذات المتلقية وتناهيها، ومن ثم يجب إعادة بناء مشروع تأويلي جديد يعيد الاعتبار إلى الذات المتلقية بوصفها مساهمة في عملية إنتاج المعنى وبنائه، وليست مجرد منصت سلبي للمعنى الذي يريده صاحب العمل.

ولأن هذا المشروع هو عبارة عن براديغم فلسفي جديد، يؤمن بتعددية المعنى، واحتمالية نتائج العلوم الإنسانية، ويستبدل مبدأ الهوية الثابتة بمبدأ آخر هو الاختلاف والتغير، فإنه مباشرة بعد ظهور كتاب "الحقيقة والمنهج 1960" سيفتح باب جديد في تاريخ النقد الأدبي مع مدرسة جمالية التلقي في شخصها هانز روبرت ياوس، معتبرة أن التاريخ الحقيقي للأدب هو تاريخ التلقيات المتعاقبة على العمل الأدبي، وأن الأساس الرصين في تقدير النص الأدبي هو "أفق التوقع" الخاص بالقراء؛ إذ بقدر انزياح النص عن معيار القارئ وتعديله لأفق توقعه بقدر ما يكون لهذا النص قيمة فنية عالية. لحظة من لحظات حياته مما يولد هما وقلقا انطولوجيا يجعل الإنسان مرتبطا بوجوده مسائلا إياه. وعندما نفهم هذه العلاقة الأنطولوجية في ضوء تاريخية الدازين فإنه لا يسعنا من منظور غادامير إلا الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مستقاة من هذه العلاقة، هي شرط تحقق الفهم بوصفه حالة نحياها لا تقنية منهجية نبنيها. ومادام قد تقرر أن الأحكام المسبقة هي جزء أصيل في عملية الفهم فإن كل المشاريع الفكرية التي كانت تربط المعنى بنيّة المؤلف هي مشاريع ساذجة لأنها لم تفطن إلى تاريخية الذات المتلقية وتناهيها، ومن ثم يجب إعادة بناء مشروع تأويلي جديد يعيد الاعتبار إلى الذات المتلقية بوصفها مساهمة في عملية إنتاج المعنى وبنائه، وليست مجرد منصت سلبي للمعنى الذي يريده صاحب العمل.

56. هانز روبرت ياوس، جمالية التلقي، م.م. ص84-87.

ولأن هذا المشروع هو عبارة عن براديغم فلسفي جديد، يؤمن بتعددية المعنى، واحتمالية نتائج العلوم الإنسانية، ويستبدل مبدأ الهوية الثابتة بمبدأ آخر هو الاختلاف والتغير، فإنه مباشرة بعد ظهور كتاب "الحقيقة والمنهج 1960" سيفتح باب جديد في تاريخ النقد الأدبي مع مدرسة جمالية التلقي في شخصها هانز روبرت ياوس، معتبرة أن التاريخ الحقيقي للأدب هو تاريخ التلقيات المتعاقبة على العمل الأدبي، وأن الأساس الرصين في تقدير النص الأدبي هو "أفق التوقع" الخاص بالقراء؛ إذ بقدر انزياح النص عن معيار القارئ وتعديله لأفق توقعه بقدر ما يكون لهذا النص قيمة فنية عالية.

المراجع بالعربية:

- لودفيغ فيورباخ، أفكار حول الموت والأزلية، ترجمة وتقديم نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت، ط1، 2017.
- عبد الرزاق الدّواي، موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر ستروس فوكو، دار الطليعة بيروت.
- جمال أحمد سليمان، هيدغر الوجود والموجود، إشراف عبد الحليم عطية، دار التنوير، دب، دط، 2009.
- محمد الشيكر، هيدغر وسؤال الحداثة، هيدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2015.
- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تأليف، ترجمة عبد الغفار المكاوي، دار الثقافة، القاهرة 1977.
- موريس ميرلوبونتي، تقريظ الفلسفة، ترجمة قرحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط1، 1983.
- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012.
- محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة ميرلوبونتي في مواجهة هوسرل وهيدغر، المركز العربي للابحاث، بيروت، ط1، 2015.
- نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، دب، ط1، 1997.
- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الاله الاخير، مركز الانماء القومي، بيروت، ط1، 2005.
- جان غراندان، التأويلية، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2017.
- هانس جيورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية. ط1، 2007.
- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.
- هانس جيورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول والمبادئ والأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006.
- زهير بورحى، قراءة النص الأدبي بين الهرمنيوطيقا ونظرية التلقي، النص والتأويل أسئلة تشكل المعنى ومخرجات تأويله، مجموعة مؤلفين، مؤسسة الموجة الثقافية، 2023.
- هانز روبرت ياوس، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تقديم وترجمة رشيد بنحدو، دار الأمان، الرباط، ط1، 2016.
- ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2007.
- كارلهاينز شتيرله، قراءة النصوص التخييلية، مقال ضمن كتاب: القارئ في النص، مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير سوزان روبين وإنجي كروسمان، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2007.
- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية في الاستجابة الجمالية، ترجمة عبد الوهاب علوب، المشروع القومي للترجمة، دط، دت.
- فولفغانغ إيزر، التفاعل بين النص والقارئ. مقال ضمن كتاب: القارئ في النص، م.م.

المراجع الأجنبية:

- Lina Papadaki, Schopenhauer on Death, Salvation and Consolation, philosophical Investigations, Volume ٤٤, Issue ٢٠٢١ ,٤, P٤٤٧-٤٦٦.
- M.Heidegger, Being and Time, Trans John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford, ١٩٦٢.
- H. G. Gadamer, l'herméneutique en retrospective, Traduit par Jean Grondin, Vrin, Paris, ٢٠٠٥.
- Jean Grondin, Introduction à Hans Georg Gadamer, Ed du cerf. Paris, ١٩٩٩.
- H.R. Jauss, Pour une esthétique de la réception, traduit de l'Allemand par Claude Maillard, ed, Gallimard, paris ١٩٧٨.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05



المثاقفة المسرحية وسؤال الكولونيالية

حسام المسعدي

باحث دكتوراه في العلوم الثقافية
اختصاص مسرح وفنون العرض

تقديم

تطرح هذه الورقة البحثية مشكل أساسي يتمثل في البحث عن شكل العلاقة بين الغرب والشرق في مستوى الفرجة المسرحية، وذلك من خلال تتبع مسارات المثاقفة، وكيفيات تحول أسئلتها واحراجاتها، من مثاقفة توازن بين مختلف الثقافات، وتعمل وفقا لمبدأ التكافؤ والتلقائية، إلى مثاقفة هدفها وغايتها هو تأبيد المنزع الاستعماري للغرب عبر الهيمنة والغطرسة. هذا المشكل البحثي ستتم معاينته انطلاقا من التساؤل حول ماهية مسرح المثاقفة وما يسكنه من مضامين خطابية لها دلالات استعمارية وسلطوية، رغم ما تبديه هذه المثاقفة ظاهريا من مفردات تتصل، اتصالا، وثيقا بالحوار والتواصل والتبادل الثقافي، وذلك باعتبارها لحظة من لحظات اللقاء والتشابك بين الثقافة الغربية وباقي الثقافات.

لهذا، فإن البحث يتوجه نحو عمق مفهوم المثاقفة محاولا استكشافه وفهم دلالته وسياقات حضوره في الممارسة المسرحية الغربية، لا من جهة التصالح أو المصالحة التي يعلنها بين الغرب والشرق، وإنما من جهة ما يحتويه من صدام وصراع ونزاع، أي بوصفه مفهوما متلونا ومتحركا يحلينا إلى أن ما يبطنه هو عكس ما يبديه ويظهره، باعتبار أنه قد أعاد فتح أفق استعماري جديد فرض ضربا من الغلبة والسلطة والمركزية والهيمنة لصالح الثقافة الغربية. على هذا الأساس، فإن دخولنا بحثيا إلى عوالم مسرح المثاقفة سيكون من النوافذ لا من الأبواب، أي من جهة أخرى مغايرة تماما لتلك المسارات الواضحة التي تتعاطى مع هذا المصطلح من جهة أنه قد فتح للمسرح أفقا آخر قائم على التبادل الثقافي، دون الغوص في باقي أقنعته ومعالمه الخفية والباطنة وغير المكشوفة.

إن ما نروم البحث عليه هنا هو الأفق الاستعماري الذي يسكن جسد مسرح المثاقفة، الذي يعني فيما يعنيه، استثمار واستغلال العناصر والأساليب غير الغربية في المسرح الغربي. نشير هنا إلى أن الحاجة إلى المثاقفة المسرحية قد برزت منذ المنتصف الثاني للقرن العشرين، أي بعد حصول أغلب المستعمرات على استقلالها وتوجه العالم نحو العمل بمبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها. هذه السياقات ساهمت في بروز مسرح المثاقفة بوصفه الأفق الممكن الذي توجهت نحوه أغلب التجارب المسرحية الغربية في محاولة منها للخروج من المأزق والأزمة "الجمالية" التي أحاطت بها. وهو ما خلق حالة من الهجرة والترحال، قام بها أغلب المسرحيين الغربيين، لمختلف الثقافات الشرقية المليئة بالرموز، والاستعارات، والاشارات، والايماءات، ليقوموا من ثمة باستغلال كل ما تحصلوا عليه من أساليب وتقنيات وأدوات فنية وجمالية في مسارحهم، وذلك رغبة منهم في إيجاد لغات مسرحية بديلة وجديدة، تستجيب لتطلعات المتفرج الغربي.

تعيد هذه الورقة البحث في حقيقة المثاقفة وماهيتها بين الغرب والشرق، وذلك من خلال إعادة سؤال العلاقة بينهما إلى الواجهة مرة أخرى عبر النظر إليه من زاوية المضامين الاستعمارية التي أصبحت تسكن جسد الخطابات الغربية وخاصة تلك التي تتعلق بالفرجة والثقافة والفن عموما. ولأن الحقيقة هي حقائق، فإن المثاقفة المسرحية تعلن في جزء ما، عن ميلاد مركزية غربية في مقابل هامش وهوامش وبقايا يمثلها الشرق باعتباره شرقا أدنى وأقل ثقافيا وحضاريا من الغرب.

وهو ما دفع بالعديد من الأصوات الفلسفية المناهضة للاستعمار بكل أشكاله، إلى الصراخ عاليا حول ضرورة وجود **"ثقافة اعتراف ما بعد كولونيالية"(1)** . وهي فكرة قائمة أساسا على مبدأ اعتراف من الطرفين: أي أنه على الغرب الاعتراف بغزارة باقي الثقافات، بعيدا عن المركزية التي يحصن بها نفسه. وعلى الشرق أيضا أن يعترف للغرب بأن تنويره ومشروعه الحداثي هو ملك للعالم أجمع ولكافة الشعوب دون استثناء، وعلينا الاستفادة منه على نحو ما، رغمكل الهينات التي اخترعتها الحداثة الغربية. إن ثقافة الاعتراف، هذه، تجعل من العيش والتبادل الثقافي والتواصل والاتصال ممكنا بين الغرب والشرق بشكل ينفي أي هيمنة أو غطرسة لثقافة ما على حساب أخرى.

---

1. إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، ترجمة خالد أمين، دار الفنون والآداب للنشر، العراق، الطبعة الأولى سنة 2020، ص27.

تعالج هذه الورقة الفرضية البحثية التالية: إذا كانت المثاقفة تعني في جزء ما تلك التبادلات في مستوى عناصر الفرجة المسرحية بين الغرب والشرق، فإلى أي مدى يمكن اعتبار هذا التبادل متوازنا ولا مركزية لأحد فيه؟ هل الغرب غرب والشرق شرق ويمكن اللقاء بينهما على حدّ تعبير محمد عابد الجابري؟ أم أن الغرب غرب والشرق شرق ولا يمكن اللقاء بينهما على حدّ تعبير الشاعر الإنجليزي روديارد كبلنغ؟ وإذا كانت هناك مركزية غربية في مقابل باقي الثقافات، فلماذا الخوف من اعتبار الغرب مركزا من وجهة نظر المسرح؟ ألم يظهر المسرح عندهم في البداية ليصلنا نحن في وقت لاحق؟ هل يمكننا أن نرفض كل المساهمات التي قدمها المسرح الغربي من أجل أن نحافظ فقط على ضرب من الخصوصية والهوية الثقافية؟ ألا يمثل المسرح عندنا اليوم في جزء كبير منه التمثلات الجمالية الغربية، ولكن بنكهتنا نحن؟ ألا يمكن اعتبار المسرح فضاء هجنة بطبعه، وبالتالي فهو قائم في جزء ما على تلك التبادلات والتفاعلات بين شيء ما من ثقافة وثقافة أخرى؟ ألم يتطور المسرح ويتغير نتيجة اللقاءات التي تمت في تاريخه بين عناصر الفرجة الغربية ونظيرتها الشرقية؟ هل سمحت هذه المثاقفة بأن تحافظ كل ثقافة على خصوصيتها، أم أنها زادت من حدّة السلطة والتسلط والمركزية الغربية؟ وإذا كانت مقولة المثاقفة خاوية وتوحي بكونية مزعومة، فما هو الأفق الممكن الذي يمكن للفرجة المسرحية أن تتحرك فيه؟ هل يمكن العمل بما أطلقت عليه إريكا فيشر التناسج بين ثقافات الفرجة، أم أنه أيضا فكرة كولونيالية لا تبتعد كثيرا عن المثاقفة المسرحية؟ وما الفرق بين المثاقفة والتناسج؟ ألا يمكن اعتبار هذا التناسج مجرد استعارة مفهومية تم خلقها واختراعها حتى يخرج الغرب من مأزق المثاقفة ويؤكد من جديد المركزية التي يحتلها بالنظر إلى باقي الثقافات؟

1)المسرح بوصفه فضاء هجنة

لا توجد ثقافة نقية وصافية، كما لا توجد أيضا ثقافة مهيمنة وأخرى مقموعة، بل توجد فضاءات "بينية" يمكن أن تجتمع فيها هذه الثقافات مع بعضها البعض ضمن مزيج استثنائي يجعل من أفق العيش والتبادل والحوار ممكننا بينها. هذه الأفكار هي التي توجه نحو تدبيرها وحياكتها منظري ما بعد الاستعمار وخاصة إدوارد سعيد وهومي بابا وغيرهم كثيرون، والذين يعتبرون أن الاستعمار قد تجاوز بعده السياسي والعسكري، ليتحول إلى استعمار معرفي/ ثقافي يتغذى أساسا على تكميم أفواه باقي الذاتيات في مقابل بروز الذات الغربية وهيمنتها بوصفها مركزا دائما وأبدا. فهم يعتبرون أن أوروبا مازالت **"تعيش وهم الأنتلجنسيا، وهم الأصل المتفرد النقي، وهذا ما يضعها في حالة من التسلط المعرفي والعمى الثقافي والواحدية الإقصائية"(2)** . هذه الأوهام هي المحرك الأساسي والقلب النابض لكل المضامين الخطابية الغربية التي ترى باقي الثقافات غير قادرة على تمثيل نفسها أو الدفاع عنها، وهو ما صرح به كارل ماركس بقوله **"إنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ولا بدّ أن يمثلهم أحد"(3) .** هذا التصريح فيه الكثير من الغرابة والخطورة باعتبار أنه يأتينا من فيلسوف خاض معارك فكرية كبيرة من أجل مجتمع شيوعي واشتراكي قائم على نصرة المضطهدين والمفقرين وكل من أكلتهم طواحين الإمبريالية الغربية. وهو موقف يذكرنا بما صرح به فيلسوف الحداثة هابرماس أثناء وقوع لحظة 07 أكتوبر في فلسطين معتبرا أن ما قامت به المقاومة هو ضرب من الإرهاب متناسيا في ذات الوقت الجرائم والمجازر التي ارتكبت في حق الشعب الفلسطيني منذ سنة 1948 إلى حدود اليوم. هذه المواقف نستدعيها لنؤكد من زاوية أخرى أن الغرب ورغم ما قدمه للإنسانية من إسهامات، غير أنه دائما ما يسقط في أمراض المركزية والسلطوية في أول امتحان واختبار.

2. الشيماء مكرم، تمثيلات الهجنة الثقافية، منشورات مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي، مصر، الطبعة الأولى سنة 2023، ص41.
3. إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة محمد عناني، منشورات رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى سنة 2006، ص83.

هذه الاعتبارات دفعت بالفلاسفة نحو تبني خطاب مقاوم همه الوحيد هو نزع الكمامات عن الأفواه التي سكتت طويلا، وزرع بذور خطاب قادر على مقاومة الأوهام الغربية، وإعادة الاعتبار لكل الهويات والثقافات المقموعة من أجل التعبير عن نفسها والدفاع عن ذاتيتها ضد كل الخطابات والهجمات التي تراها مجرد ثقافات دونية غير قادرة على الإنتاج والمعرفة. يتبين لنا هنا أن هناك مشكل ما في علاقة الأنا بالآخر يتمثل في مركزية غربية مقابل هامش شرقي. هذا المشكل ساهم بشكل ما في بروز أصوات تنادي بضرورة اختراع مفهومي يمكن عبره تجاوز هذه الإشكاليات من أجل الدفع بشبكة العلاقات بين الغرب والشرق نحو "التشبيك" و"التلاقي" ضمن أفق إنساني عالمي وكوني يمكن التعايش فيه.

هذا المفهوم هو أطلق عليه هومي بابا بـــ "الهجنة" وهي **"مفهوم يوسع نطاق الانتماء والثقافة والمكان ويشكل حركة تاريخية باتجاه أنسنة العالم"(4)** . وبالتالي فهي بنية تشاركية وتفاعلية وتبادلية لا مركز فيها لأي ثقافة على حساب أخرى. تأتي الهجنة في المعجم اللغوي تحت المعاني التالية: **"هجن يهجن تهجينا، فالتهجين في النبات: جعله هجينا ناتجا عن تزاوج صنفين أو نوعين مختلفين. والتهجين في الحيوان: ما يولد من حيوانين من سلالتين مختلفتين"(5)** . أي أنها مفهوم متحرك لا يتصل بأي صنف معين، لذلك نجده مبثوثا في كل المجالات: في علم اللغة، في اللسانيات، في الفلسفة، في الأنثروبولوجيا... وهو يعني تمازج وتلاحم بنيتين مختلفتين من حيث الشكل والمضمون. فالهجنة يمكن معها إقامة هذا التشابك والتزاوج بين البيئات والهويات المتنوعة. لهذا، فإن وجودها في فضاء الفرجة المسرحية هو مسألة لا تتطلب الكثير من التفكير باعتبار أنه **"ليس ثمة من مسرح مكتف بذاته"(6)** . فهو فضاء تتداخل فيه العديد من الأنساق الثقافية التي تتألف ضمن أفق فرجة تضمن لكل هوية وثقافة خصوصيتها وفرادتها. كما أن تطور المسرح وتغير أشكاله الجمالية والفكرية قد كان نابعا بالأساس من ذاك اللقاح والتلاقي الذي وقع بين الفرجة بتصوراتها الغربية وبين الفرجة في الشرق.

إن المسرح **"في حقيقته هو جنس هجنة بامتياز"(7)** . لأنه يتطور ويتغير تاريخيا ضمن أفق صيرورة جمالية خاضعة لتلك التفاعلات والتبادلات الثقافية بين الشعوب والهويات. لهذا، فإنه يمكننا اعتبار المسرح بوصفه فضاء هجنة هو هوّية من الهويات الهاربة التي لا تبحث لنفسها عن موقع ومكان ثابت، بقدر ما هو كيان في حالة من الترحال والحركة الدائمة. وهو ما نستدل عليه بتأثر الفرجة الغربية بنظيرتها الشرقية والعكس صحيح، حيث نجد في إطار هذه المثاقفة موجة من المخرجين الشرقيين الذين نهلوا من الأساليب الغربية، دون أن ننسى بطبيعة الحال التأثيرات التي أحدثها المسرح الغربي على سياقات تقاليد الفرجة العربية.

يقول خالد أمين متحدثا عن الهجنة في فضاء المسرح أنها **"التصور المتضارب ما بين الخصوصية والانفتاح، بين التمركز والتهميش، بين تقليد المركز أو الجنوح الماضوي. فلا زال المسرح يتموقع في وضع تخومي ملتبس بين تقليد لا يزال حاضرا ووعود حداثية يتطلع إليها، إنه تموقع بين بوابتين، بوابة الشرق التي ترفض الانسداد التام، وبوابة الغرب التي تأبى أن تنفتح على مصرعيها"(8)** . هذه الاعتبارات نفهم عبرها أن الهجنة هي مزيج وخليط متنوع، تتقابل فيه الثقافات دون أي فرق أو تمييز. وهي تسكن ذاك الخط الفاصل بين "البين-بين" أي أنها لحظة تماوج وانحناءات مخمورة لا تعرف نفسها في أي الاتجاهات ستسير. تتمركز الهجنة دائما بين الفضاءات: بين الخصوصي والكوني، بين المركز والهامش، بين الشمال والجنوب، بين التقليد والتحديث، بين الأنا والآخر، بين الغرب والشرق... إنها تقطن في التخوم والحدود والفواصل. وفي هذه المسارات يجد المسرح نفسه بوصفه فضاء هجنة موجودا على الحدّ بوصفه المكان الذي من فوقه يمكن التدبير والحياكة. كما أنه المكان الذي يسمح بالتلاقي والتشابك، دون أي وجود لهيمنة أو مركزية لثقافة ما على حساب ثقافة أخرى.

---

4 الشيماء مكرم، تمثيلات الهجنة الثقافية، مرجع مذكور، ص46.
5 نفس المرجع السابق، ص40.
6 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص14
7 نفس المرجع السابق، ص14.
8 الشيماء مكرم، تمثيلات الهجنة الثقافية، مرجع مذكور، ص52.

هاهنا نتبين أنه لا يوجد مسرح نقي وصافي ومكتف بذاته، لأنه كما يؤكد إدوارد سعيد، ليس هناك ثقافة متفردة ومكتفية بنفسها. هذه الفكرة تضرب في الحقيقة كل الطروحات الفكرية التي تقول بأن الثقافة الغربية هي ثقافة مركزية وأصيلة، ليقول لنا إدوارد سعيد بأن الغرب أنفسهم هو سلالة هجينة ومتنوعة تجمع بين عدّة ثقافات. وهذه الفكرة يمكن تنبيتها والاستدلال عليها في المسرح من خلال ما قام به أرتو حينما سافر إلى المكسيك هروبا من ثقافة الرجل الأبيض ومحاولة منه للبحث عن أفق لغة مسرحية نقية وصافية لا ترتهن للنص المكتوب، بقدر ما تتوجه نحو الجسد وإمكاناته الحسيّة والوجدانية. ذلك أنه قد وجد ثقافة مغايرة مازالت لم تصبها حمى الحداثة الغربية، وعليه، يؤكد أرتو أنه **"لا ثورة دون ثورة ضد الثقافة الغربية، وضد كل أشكال العقل الأبيض"(9)** . هذه الشذرة تحيلنا إلى أن هناك مشكل وأزمة ومأزق يحيط بالممارسة المسرحية الغربية، لذلك تم التوجه نحو ثقافات أخرى لها أساليبها وموادها وتقنياتها من أجل اجتراح تعبيرات مسرحية جديدة. وبالتالي هناك ضرب من التشغيل المنتج للهجنة داخل فضاء المسرح والذي ترتب عليه أمرين أساسيين:

- أولهما: هو توجه الممارسة المسرحية الغربية نحو توليد تعبيرات جمالية وفنية مختلفة قائمة أساسا على التشابك مع باقي البنيات الثقافية الشرقية، أي أن المسرح قد تحول إلى فضاء يمكن فيه تكريس فكرة التفاوض بين الغرب والشرق، وبالتالي إمكانية قيام مثاقفة مسرحية لا مركزية فيها لأي ثقافة.
- ثانيهما: أن تشغيل الهجنة بشكل منتج قد سمح لباقي الثقافات بالظهور والبروز، ما يعني سقوط وهم المركزية الغربية وتفوقها. فالهجنة المنتجة كشفت هنا على أن المسرح الغربي قد تطور وتحول انطلاقا من التلاقح والتلاقي الذي أوجده منظروه ومبدعوه مع الثقافة الشرقية.

هذه التصورات نفهم عبرها أن الهجنة في المسرح كان الهدف منها هو **"إيجاد أساليب جديدة تمنح المنجز المسرحي بعدًا أمميًا عالميًا لا شرقيًا ولا غربيًا"(10)** . ما يعني أن هناك عملية محو وفسخ للهويات الضيقة، والتوجه نحو ما هو عالمي وكوني وإنساني، أي البحث عن ذاك الثقافي المشترك. بهذا الشكل، يتحول المسرح داخل الهجنة المنتجة إلى محور للتفكير والتدبير **"انطلاقا من الغرب خارج الغرب"(11)** . و**"انطلاقا من الشرق خارج الشرق"(12)** . وهو مقترح قدمه خالد أمين حتى يجذر إمكانية هجرة المسرح خارج أفق الهويات التي تبتعد به عن كل ما به يكون كونيًا وعالميًا وأمميًا، وبالتالي الانفلات من هيمنة الغرب والشرق على حدّ السواء. إن تجاوز هذه المركزيات بشتى هوياتها لا يعني الانفلات فقط من قبضة الغرب مسرحيا وجماليا، وتحويل الشرق بدوره إلى مركز، بل هي دعوة إلى ضرورة إقامة تفكير عابر للحدود والجغرافيات، لا يكون فيه لا الغرب ولا الشرق مركزا. وهو ما يمحي جدلية المركز والهامش، الشمال والجنوب ويجعل من أرضية التلاقي بينهما على مسطح آخر مسألة ممكنة. وهي لحظة لقاء لا يمكن اختزالها في ذاك الانصهار بين هذه الكيانات، بل إن وجودهما على هذا المسطح يجب أن يخضع لبنيات تفكيك يمكن عبرها توليد مساحة أخرى، أي أن يلتقوا ضمن فضاء تفكيكي يسميه هومي بابا بـــ "الفضاء الثالث".

هذا الفضاء هو استعارة حية يعيد هومي بابا تشغليها حتى يقول لنا أنه من الممكن إقامة تفكير خارج كل المركزيات الغربية والشرقية على حدّ السواء. كما أنه فضاء يسعى إلى دحض فكرة أحادية الثقافة الغربية، أي إمكانية تهجينها مع ثقافات أخرى. على هذا الأساس وربطا بالممارسة المسرحية فإنه يتم النظر **"إلى الهجنة في فضاء المسرح من منظور تناسجي، ذلك الشيء الذي لم يعد ينتمي إلى جنسه أو طبيعتـــه الأم"(13)** . بهذا المعنى، فإن المسرح يسكن في حيز تخومي وحدّي وبيني قائم على تفكيك الهويات والثقافات والتشبيك بينها ضمن أفق لا تتمركز فيه ثقافة على حساب أخرى، بل يتم التعامل مع الثقافات على قدم المساواة والتوازن.

---

9 كمال خلادي، "الهجرة بحثا عن الفرجة في أصفى مظاهرها: تجربة أرطو مع قبائل التراهوماراس في قفار المكسيك"، ورد في، المسرح عبر الحدود، إشراف وتنسيق خالد أمين وعزالدين بونيت، طنجة، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، الطبعة الأولى سنة 2019، (82-90)، ص83.
10 الشيماء مكرم، تمثيلات الهجنة الثقافية، مرجع مذكور، ص54.
11 نفس المرجع السابق، ص53.
12 نفس المرجع السابق، ص53.
13 نفس المرجع السابق، ص 53.

لذلك، يعتبر هومي بابا أن الهجنة هي **"نظرية المزيج الثقافي التي تسعى إلى مقارعة فكرة أحادية الثقافة الإنجليزية وتفنيدها، أو في حالة الهند المستعمَرة، الطرح المضاد والبسيط الذي يقوم على الفصل بين ما هو هندي وإنجليزي كأشكال غير متصلة توجد جنبا إلى جنب"(14)** . تتجاوز الهجنة هنا بعدها التناسجي لتتحول إلى نظرية لها مهمة اختراق الأحادية والمركزية وتأسيس نظام بوليفوني متعدد الخطابات والأصوات قائم بالأساس على تناص النصوص وتشابكها ضمن أفق إنساني وعالمي وكوني.
نتبين هنا أن المسرح هو حيز حيوي، نشط، يمكن فيه تشغيل الهجنة بوصفها المحرار والمقياس الذي يمكن عبره إقامة لقاء حي وعضوي بين الثقافات، ذلك أن المسرحيين الغربيين قد اتجهوا نحو الشرق حتى يقتسموا معهم سحر الحياة والعادات والتقاليد والإرث والتراث والطقوس، محاولين تشغيلها في قالب الفرجة المسرحية لديهم. وهو ما تم تسميته بـ "مسرح المثاقفة" الذي يعني استخدام المسرح الغربي لعناصر المسرح الشرقي. لذلك، تم مع مسرح المثاقفة إعادة طرح سؤال علاقة الأنا بالآخر والشمال بالجنوب من جديد، باعتبار أن هناك عملية تبادل تقع من طرف واحد، ذلك أن المسرح الغربي قد توجه نحو النهل من تلك الثقافات الشرقية القديمة والعكس صحيح، ولكن في حدود معينة ارتبطت أساسا بتشغيل النصوص الغربية في المسرح الشرقي، وهو ما يطرح علينا سؤالا أساسيا يتمثل في المدى والحدود التي عبرها تمت عملية المثاقفة المسرحية بين الغرب والشرق؟

2)مسرح المثاقفة وتأبيد الكولونيالي

المسرح، هذا الفن النبيل، هو أكثر الفنون المسكونة بالمتحول والمتحرك والمترحل، ومن طبيعته، هذه، نتبين أنه لا يستقر على حال، ولا يسكن ذات الأمكنة والفضاءات، بل هو دائما في وضعية متحركة لا تقبل السكون والثبات. من هنا، نفهم أن هناك الكثير من التحولات التي رافقت سيرة الفعل المسرحي منذ ظهوره في بلاد الإغريق حتى الآن، والتي كانت نابعة أساسا أمرين:
- أولهما: هو وضع سؤال المسرح وهوياته الجمالية وبنياته الفكرية على محك التجربة والاختبار، وذلك رغبة من المسرحيين في الهجرة بالممارسة نحو أفق آخر.
- ثانيهما: هو الاحتكاك والتشابك والتبادل الثقافي الذي وقع بين الغرب والشرق في مستوى الفرجة المسرحية.

من هنا، تم توليد مسرح المثاقفة القائم على إمكانية تبادل الأساليب والتقنيات المسرحية بين الغرب والشرق، إلا أن هذه الفكرة سرعان ما أعلنت عن ضبابية في مستوى فهمها وإدراكها والاشتغال عليها، لأنها ساهمت بشكل ما في تأبيد الحالة الاستعمارية للغرب على حساب الشرق، عوض تبديدها وتهديمها وردم الهوة الموجودة بينهما، وبالتالي أصبحنا مع مسرح المثاقفة نتحدث عن **"مثاقفة مهيمنة ومفروضة أكثر منها تلقائية ومتكافئة بين أوروبا وآخرها"(15)** . ما يعني أن هنا ضرب من المركزية الأوروبية قد تم توليده من جديد ضمن أفق المثاقفة، أي أننا أصبحنا نعيش ضمن ما يسميه عبد الكريم الخطيبي **"الهوية العمياء أو الاختلاف المتوحش"(16)** . فهناك عمى هوياتي، جعل من الثقافة الغربية منطوية على ذاتها، أي أنها ترغب في اختراق الآخر، دون أن تسمح له باختراقها.

14 نفس المرجع السابق، ص47.
15 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص16.
16 نفس المرجع السابق، ص16.

يقول حسن حنفي **"إن المثاقفة، التي يوهم الغرب بأنها تعني الحوار الثقافي والتبادل الثقافي، هي -في الحقيقة- تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتها على غيرها"(17)** . فالمثاقفة هنا تبطن ما لا تظهر، أي أنها تخفي في طياتها ضروب الهيمنة والسيطرة والغطرسة. لهذا، يمكننا اعتبارها استعارة مفاهيمية جاءت لتؤكد من جديد نزعتها الاستعمارية خارج حدود الاستعمار السياسي والاقتصادي، عبر خلقها لتثاقف تكون فيه منظومة العلاقات مبنية أساسا على مركزية الغرب في مقابل هامش يمثله الشرق. وعليه، فإن عملها هنا يتركز بشكل واضح على محو الهويات المحلية وتبديدها وتفتيتها ضمن أفق لا يكون فيه المركز والهيمنة إلا لصالح الثقافة الغربية.

هاهنا نفهم أن هناك مثاقفة مزعومة قد كشفت عن أقنعتها وزيف مقولاتها عبر تأبيدها لشكل علاقة بين الغرب والشرق قائم على الإخضاع والخنوع والاستسلام لكل ما تدلي به ثقافة "الإنسان الغربي"، وبالتالي فإن الغرب قد ظل **"يتثاقف مع الشرق مثاقفة استيلابية مع كل نوع من أشكال هذه المثاقفة؛ لكن المفهوم الأوروبي للمثاقفة ظل استعلائياً... ولم تأخذ المثاقفة شرق/ غرب سوى شكلا واحدا هو: الإخضاع من طرف واحد، والقبول بالخضوع والتلذذ به من الطرف الآخر"(18)** . هاهنا نتبين أن حقيقة المثاقفة المسرحية التي يوهمنا بها الغرب على أنها مثاقفة لا سلطة ولا مركزية فيها لأي أحد، هي مثاقفة لها مهمة سلب الآخر ثقافته ورموزه وأساطيره والاشتغال عليها والتحوير فيها بما يخدم مشروع المسرح الغربي ومنظوماته الجمالية. لذلك، فإنه منذ ظهور مفهوم مسرح المثاقفة قد حدث ضرب من الالتباس والغموض والضبابية في مستوى فهمه وإدراكه، لأنه أصبح يرمز إلى مثاقفة مهيمنة أكثر منها متوازنة بين الغرب والشرق.

يتركز البحث في مسرح المثاقفة على مسألة أساسية وهي كيفيات استثمار العناصر الشرقية في المسرح الغربي، والتي بينت بشكل جلّي وواضح براغماتية ومصلحية معينة انتهجتها هذه المثاقفة لتعلي من شأن المسرح الغربي دون الإشارة بطبيعة الحال، إلى أن الممارسة المسرحية الغربية قد تطورت أساسا من خلال تفاعلها المنتج مع الثقافات الشرقية. وهنا يكمن التناقض، ذلك أن المسرح الغربي ينسى ويمحي من ذاكرته إسهامات الشرق في تطوره وتحليقه خارج أفق المركزيات النصيّة التي عطلت آلة إنتاج مسرح نقي وصافي.

هذا التوجه، يؤكده باتريس بافيس بقوله **"إذا كان هنالك خطاب يجب أن نسعى إلى تجازوه، فهو التمركز الأوروبي المنكفئ الذي يجعل من أوروبا حصنا منيعا ضدا على أي شكل من أشكال المثاقفة مع آخرها... لقد كان استشراف آفاق المثاقفة خارج مدار المركزية الأوروبية رهانا استراتيجيا لحل مشاكل المسرح المعاصر"(19)** . إن تجاوز المركزية الغربية لا يأتي إلا ضمن ثقافة تعترف بالآخر وبمنجزاته وبأثاره وإرثه باعتبار أن العالم كله وخاصة بعد التطورات التكنولوجية والتقنية أصبح يعيش تحت راية حضارة واحدة ساهمت كل الشعوب بشكل من الأشكال في بلورتها وخلقها، وبالتالي لا مجال لأي مركزية أو هيمنة من طرف ما على حساب طرف آخر. هذه الفكرة يبرز ملمحها من خلال توجه المسرح الغربي نحو الشرق ومحاولة تشغيل عناصره وأساليبه وتقنياته من أجل حل الأزمة التي يعاني منها والتي تتمثل أساسا في صعوبة تجاوز منظومة المسرح القائم على النص، والتوجه نحو البحث عن لغات مسرحية جديدة تتصل اتصالا وثيقا بالجسد وما فيه من إمكانات وممكنات، بالإضافة إلى أنها أزمة وجدت جذور اشتغالها في كيفيات إيجاد منظومات عمل إخراجية، يمكن عبرها تفكيك النصوص المسرحية الكلاسيكية والقديمة والعمل عليها بشكل مختلف عن كل ما هو كلاسيكي وتقليدي.

---

17 نفس المرجع السابق، ص17.
18 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص17.
19 نفس المرجع السابق، ص42-43.

غير أن كل هذه الأسباب والمسببات لم تكن من وجهة نظر المثاقفة سوى تعلات تم اختراعها من طرف المسرحيين الغربيين حتى يتم تأبيد فكرة علوية الثقافة الغربية وهيمنتها، أي التأكيد بشكل قطعي على فكرة أن أوروبا **"دائما هي المرجع الصامت لتاريخ المسرح برمته"(20)** . ممّا لا شك فيه أن المسرح الغربي قد استأثر بالنصيب الأكبر في تاريخ المسرح وهو مرجعه الأساسي منذ ظهوره عند الإغريق إلى حدود اليوم، ولكن تأبيد هذه المقولة يعني صرف النظر عن كل ما قدمته باقي الثقافات وخاصة الشرقية من أساليب وتقنيات ساهمت في الدفع بالممارسة المسرحية الغربية نفسها نحو الهجرة إلى فضاءات جمالية جديدة تهتم بالطقوس والتراث والأساطير. وهذه الشذرة تعني أيضا أن كل من يخرج عن خط ومسار المسرح الغربي، هو مسرح خارج التاريخ، ولا يمكن النظر إليه إلّا من زاوية الهامش والتابع الذي لا يستطيع أن يقطع ابستيمولوجيا مع الغرب. وعليه، فإن هناك نهج وتوجه كولونيالي يسكن جسد المثاقفة المسرحية.

لهذا، فإن المثاقفة المسرحية لم تولد نتيجة رغبة المسرح الغربي في الانفتاح على باقي الثقافات ومحاولة استكشافها والتكشف عنها ومعرفة معدنها وطاقاتها، بقدر ما كانت إمكانية من الإمكانيات التي عبرها يمكن تجاوز الأزمة والمشكل الذي كان يحيط بالممارسة المسرحية الغربية نتيجة تقوقعها على ذاتها وتحصين نفسها من كل ما هو خارج عنها. فالمسرح الغربي ظل حبيسا للرؤى والتصورات الكلاسيكية التي لا ترى الممارسة إلا من زاوية النص الدرامي، وهو ما جعله مسرحا لا هوّية وطعم ولا رائحة له، مسرح دون جسد ودون طاقة، مسرح مكبل ومقيد بقيود النص في مختلف العناصر الأساسية للعملية المسرحية، أي في الإخراج والتمثيل والكتابة، وبالتالي تحولت المثاقفة المسرحية من كونها تساعدنا على معرفة الآخر إلى مثاقفة همها الوحيد هو محو الثقافات المحلية، عبر استغلالها واستخدامها مسرحيا دون أي محافظة على خصوصيتها وهو ما يسبب اعتداءً صارخا عليها وعلى شعوبها.

ساهمت المثاقفة إلى حدّ كبير في انفتاح الأشكال والتعبيرات المسرحية على بعضها البعض، رغم اختلاف مشاربها ومذاهبها، ذلك أن **"الإمكانات التعبيرية لمسرح مونشكين الملحمي الشعبي قد تطورت بشكل ملفت للانتباه جراء انفتاحها على العناصر المسرحية اليابانية والهندية. كما منحت المثاقفة المسرحية بروك الظروف الملائمة للسعي وراء تحقيق "مسرح كوني" هدفه الأساس خلق لغة مسرحية كونية. وتنهض نظرية باربا بخصوص التعبيرية القبلية للممثل بالخصوص على اهتمامه بالمسارح الأسيوية. وانتهي ويلسون إلى تبني الأشكال المسرحية الغريبة بوصفها أمرا مفصليا في تطوير شكل جديد في صناعة الفرجة المسرحية"(21)** . تنبهنا هذه الشذرة إلى كون مسرح المثاقفة يسعى إلى تكريس حالة كونية تلغي كل السياقات الثقافية المخصوصة والضيقة، أي أنه فرصة يسعى روادها نحو خلق ضرب من الوحدة والتجانس بين الثقافات قائمة على لغات مسرحية يمكن معاينتها وفهم دلالتها وسياقاتها من طرف كل ثقافة. كما نتبين هنا التأثيرات الهائلة التي أحدثتها الأساليب غير الغربية في تطور الممارسة المسرحية الغربية، ذلك أن خروج المسرح الغربي من الأزمة التي يعانيها كان نتيجة لقاءه وتشابكه واختراقه لبنيات الفرجة الشرقية وتقاليدها وأساليبها ومفرداتها الجمالية.

هناك هدف سامي تسعى هذه التجارب المسرحية الوصول إليه وهو بلوغ حالة الكونية، إلا أن هذه الغاية لم تتحقق وسرعان ما أعلنت عن زيفها ووهمها وخواءها، باعتبار أن هذه الكونية التي يطمح إليها هؤلاء المخرجين هي حالة يقودها الغرب دون أن يلعب فيها الشرق أي دور. في هذا السياق، قامت أريان مونشكين بإعادة الاشتغال على نصوص شكسبير، معتبرة أن نصوصه المسرحية تحتوي على ضرب من الغرابة والدهشة، باعتبار أنها تمثل زمنا خاصا بها، وهي قراءة تأويلية وتفكيكية عميقة دفعتها نحو مزيد توضيح هذه الغرابة حتى يستطيع المتفرج الغربي تلقيها والانغماس فيها والتفاعل معها.

---

20 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص23.
21 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص85.

وهو ما جعلها تتوجه نحو التراث المسرحي الياباني من أجل إعادة تشغيل تقنياته وأساليبه وذلك بغاية الخروج من هذا المشكل، لذلك تم **"التوسل بعلامات تستعمل في المسرح الياباني، وهي علامات غريبة عن الجمهور الفرنسي بخاصة. فقد استلهمت من المسرح الياباني كل الأقنعة، واللباس، والخطوات، والإشارات، وأساليب النطق والموسيقى، بل حتى مفهوم الفضاء الفرجوي الياباني (مثل هانا ميتشي)" (22)**. وبالتالي يأتي استعمال هذه العناصر لغاية تأبيد منطق الغرابة على العرض المسرحي، وهي غرابة متأتية من كونها عناصر غريبة بطبعها وغير مألوفة ومعهودة عند المتفرج الفرنسي. والهدف هنا هو خلق وتكوين فرجة مسرحية فرنسية الهوى والمنزع، ولكن لها نكهة ونغمة شرقية يمكن لها أن تضفي ضربا من الدهشة والغرابة عند الجمهور. هاهنا نتبين أن أريان مونشكين وبتوجهها نحو ثقافة الفرجة اليابانية، إنما كانت ترغب في تقديم فرجة منصهرة العناصر والمفردات، أي خلق تلك الحالة الكونية لا تعلو فيها ثقافة على حساب أخرى، كما تتلاقى فيها الثقافات وتتقاطع ضمن أفق صورة مسرحية منسجمة ومبنية بشكل فسيفسائي.

تقنيا وعمليا **"أصبحت العناصر اليابانية ترمز أكثر فأكثر للمواقف الآتية: يتم تخصيص الموسيقى اليابانية لدخول القصر، والحركات الإيمائية اليابانية في الاحتفالات الملكية، والحركات البانتوميمية اليابانية خلال ثورة النبلاء على هنري. بالإضافة إلى كل ذلك، تم توظيف العناصر اليابانية أثناء مواقف نفسية حادة من قبيل الاستعمال المفرط للخطوات الراقصة للتعبير عن هاجس المعركة"(23)** . هذا التوظيف للعناصر اليابانية كانت الغاية منه هو توضيح منطق الغرابة الذي يلف العرض، باعتبار أنها تنتمي لثقافة غريبة عن الثقافة الغربية. إلا أن استعمال هذه العلامات من المسرح الياباني، وبهذا الشكل، يخفي في باطنه ضربا من الاستغلال والاستثمار الذي لا يضمن لها أي استقلالية أو خصوصية، باعتبار أنها قد فقدت في هذا المستوى شكل وطبيعة حضورها الحقيقية، وسياقات استعمالها وتشغيلها وتحققها أيضا في المسرح الياباني، أي في هويتها الحقيقية، وجذورها الأصلية، ومنابتها النقية، والصافية.

لهذا، يمكننا اعتبار أننا إزاء مثاقفة مزعومة لا تهدف إلى ترسيخ حالة فرجة كونية تقوم على مبدأ المساواة والتكافؤ، بل إنها تعيد تأبيد فكرة مركزية الثقافة الغربية، ذلك أن هذا العرض لم يستغني عن عناصر الفرجة الغربية لصالح نظيرتها الشرقية، بل إنه حافظ على حضورها بداية بالنص وما يحتويه وصولا إلى الأداء والتمثيل والإخراج، وبالتالي فإن المثاقفة هنا لا تغدو أن تكون سوى مثاقفة لها مهمة إعادة تقديم المسرح الغربي بشكل وحلّة جديدة تعتمد أساسا على استغلال ما يوجد في باقي الثقافات والهويات من رموز وإشارات وإيماءات وأشكال فرجوية وصور يمكن عبرها فتح أفق جديد للفرجة الغربية خارج دائرة التوجهات والتصورات التقليدية.

ما يجب التأكيد عليه هنا هو أن انفتاح المسرح الغربي على تقاليد الفرجة الشرقية وأساليبها وتقنياتها كان الهدف منه هو خلق وتطوير لغة وشفرة مسرحية جديدة لها أسسها ودلالتها وسياقات وجودها وتحققها. هذا الانفتاح كان ناتجا عن التلقي المنتج للثقافة الشرقية في الأوساط الغربية وذلك من خلال الزيارات التي كانت تقوم بها الفرق اليابانية للغرب، حيث تم تلقي المسرح الياباني بشكل منتج وحيوي، عبر خلقه لجملة من المثيرات التي أحدثت تأثيرا هائلا على تصورات المسرحيين الغربيين للممارسة. ذلك أنهم شاهدوا فيه مجموعة من الأساليب التي تتعلق بالأداء وكيفيات تفاعل الممثل مع الجمهور، إضافة إلى التعامل مع الفضاء والسينوغرافيا المسرحية. هذه الاكتشافات دفعتهم بالضرورة نحو التوجه نحو هذه الثقافة الفرجوية ومحاولة اكتشافها من أجل كسر وحدود المسرح الطبيعي القائم على الوهم.

على هذا الأساس توجه مايرهولد كغيره من المخرجين نحو الثقافة اليابانية ليستعين من خلالها بتقنيتين أساسيتين وهما The Hannamichi أو ما تم تسميته بـ "مسار الورد" و The Kurogo أو "مساعد الخشبة". مسار الورد هو **"معبر يخترق الصالة من الجانب الأيسر، ويكون باتساع حوالي متر ونصف... وينشئ هذا الممر الوردي تقاربا خاص وحميما بين الطرفين، ويمنح الممثل فرصة تطوير الشخصية التي يؤديها وحالتها ووضعها الانفعالي. ومن جانب آخر، يمنح الفرصة للجمهور أيضا للتركيز على شخصيات بمفردها وتأسيس علاقة معها"(24) .**

---

22 نفس المرجع السابق، ص90-91.
23 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص92.
24 نفس المرجع السابق، ص115.

أما تقنية مساعد الخشبة التي أثارت انتباهه فهي تعني أن **"يتوفر كل ممثل على مساعد له، وتكمن وظيفته في جلب أو إزاحة الاكسسوارات، وإعادة الترتيب أو طي الملابس، وإحضار الشاي أو الماء أو المرطبات، وإضاءة وجه الممثل. وغالبا ما يلبس** Kurogo **الأسود... وتعني كلمة** Kurogo **في جمالية الكابوكي "لا شيء"... يساعد تقليد مساعد الخشبة الجمهور على تركيز اهتمامهم فقط على فن الممثل أثناء أداء دور الشخصية"(25)** . تم استثمار هذه التقاليد من أجل تطوير شفرات مسرحية جديدة، يمكن عبرها إيجاد حلول في المستوى التقني والعملي، تلائم أشكال وطرق وكيفيات تقديم النصوص المسرحية الكلاسيكية بشكل جديد، يراعي خصوصية المتفرج الغربي في ذاك الوقت.

تعامل مايرهولد في مسرحيته "دون جوان" سنة 1910 مع تقليد مساعد الخشبة، إلا أن هدفه لم يكن لفت نظر الجمهور للأداء التمثيلي، كما هو معلوم في مسرح الكابوكي الياباني، بل إنه كان يرنو إلى محاولة إيجاد منظومة علاقات مختلفة بين الممثل والجمهور. في هذا العرض، لم يستعمل تقليد مساعد الخشبة لذات الغايات والأهداف التي وجد من أجلها في الممارسة المسرحية اليابانية، وإنما تعامل معه من جهة تأويله الخاص له، أي توظيفه ليكون ناجعا في خدمة خطابه المسرحي. ذلك أنه **"في الوقت الذي لا يُرى المساعدون من طرف الجمهور في تقليد الكابوكي يُلفت مايرهولد الانتباه إليهم بشكل مباشر حيث يتسلل الممثلون باللباس الأسود خارج أدوارهم ليعلنوا للجمهور مباشرة عن الاستراحة"(26)** . وبالتالي فهو يفسح لمساعد الخشبة اللعب بحرية أكبر، أي أنه قد قام بإخراجه من أدواره التقليدية المعروفة ليقحمه داخل اللعبة المسرحية بوصفه ممثلا لا مجرد مساعد للممثل.

ما هو واضح هو أن مسرح المثاقفة يهدف إلى ترسيخ ثقافة لها صبغة كونية وأممية جامعة وموحدة للثقافات دون أي استنساخ أو تقليد ومحاكاة فارغة، أي مثاقفة تجمع في جزء ما بين ما هو غربي وما هو شرقي ضمن فضاء الفرجة المسرحية. هذا "التلقي المنتج" كما تسميه إريكا فيشر للمسرح الياباني في الغرب أعلن عن إشكالية في صلب عملية المثاقفة المسرحية، حيث تم **"تلقي الأشكال والعناصر المسرحية الغريبة فقط في خدود إمكاناتها المساهمة في تقديم حلول للمعضلة المسرحية الغربية. ولم يكن الشكل الغريب، الياباني مثلا، مهما في حد ذاته، أو حتى بوصفه نموذجا مضادا، بل فقط لكونه استراتيجية ممكنة في أفق حل المشاكل الخاصة بالمسرح الغربي"(27)** . وعليه، فإن المثاقفة المسرحية تتجاوز هنا رهاناتها الجمالية والفكرية التي تطمح فيها للوصول إلى نقطة التشابك بين جملة من الثقافات والأنماط والتقاليد المسرحية، لتتحول هذه المثاقفة التي يقودها الغرب إلى أداة لا همّ لها سوى استغلال واستثمار التقاليد الشرقية من أجل حلّ مشاكلها وأزماتها. وهو مسار عكسي تماما لما يشير له مصطلح مسرح المثاقفة الذي يهتم بوصف الأعمال المسرحية الغربية التي استثمرت وتفاعلت مع عناصر وتقنيات وأساليب من تقاليد مسرحية أخرى.

هذه الحالة كانت ناتجة بالأساس عن اللحظة التاريخية التي أنتجتها وهي الوضع ما بعد الاستعماري **"حيث تم النظر إلى الأشكال المسرحية الجديدة، سواء تلك التي ظهرت في أوروبا أو في جهات أخرى من المعمور وفقا لمعايير مختلفة من لدن الغربيين. وبالتالي منحت القدرة والحق الطبيعي للمسرحيين الأوروبيين لنقل وتحويل عناصر من ثقافات غير أوروبية إلى جميع الأغراض، وفقا لحاجياتهم وأهدافهم الخاصة"(28)** . هذه العلاقة بين المستعمِرين والمستعمَرين هي التي شكلت جوهر المثاقفة المسرحية، ذلك أنها قد منحت بشكل ما الحق للغرب بأن يستولي وينقل ويحور ويحول ويستغل ويعيد تشغيل كل عناصر الفرجة الشرقية من أجل حلّ مشاكله وأزماته دون رقيب أو حسيب وكيفما يشاء ومتى يشاء، وبالتالي فإن المسألة هنا تسكن في لاوعي الغربي، ذلك أنه يستبطن القوة والاستعلائية على نظيره الشرقي، وهو ما يعطيه الحق في التعامل معه بوصفه هامش لا مركز. لذلك، **"عد تحويل عناصر من مسرح آخر واعتمادها من لدن مخرج أوروبي، علامة على عبقرية وإبداع هذا الأخير"(29)** .

---

25 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص116.
26 نفس المرجع السابق، ص117.
27 نفس المرجع السابق، ص129-130.
28 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص172.
29 نفس المرجع السابق، ص173.

أما تقنية مساعد الخشبة التي أثارت انتباهه فهي تعني أن **"يتوفر كل ممثل على مساعد له، وتكمن وظيفته في جلب أو إزاحة الاكسسوارات، وإعادة الترتيب أو طي الملابس، وإحضار الشاي أو الماء أو المرطبات، وإضاءة وجه الممثل. وغالبا ما يلبس** Kurogo **الأسود... وتعني كلمة** Kurogo **في جمالية الكابوكي "لا شيء"... يساعد تقليد مساعد الخشبة الجمهور على تركيز اهتمامهم فقط على فن الممثل أثناء أداء دور الشخصية"(25)** . تم استثمار هذه التقاليد من أجل تطوير شفرات مسرحية جديدة، يمكن عبرها إيجاد حلول في المستوى التقني والعملي، تلائم أشكال وطرق وكيفيات تقديم النصوص المسرحية الكلاسيكية بشكل جديد، يراعي خصوصية المتفرج الغربي في ذاك الوقت.

تعامل مايرهولد في مسرحيته "دون جوان" سنة 1910 مع تقليد مساعد الخشبة، إلا أن هدفه لم يكن لفت نظر الجمهور للأداء التمثيلي، كما هو معلوم في مسرح الكابوكي الياباني، بل إنه كان يرنو إلى محاولة إيجاد منظومة علاقات مختلفة بين الممثل والجمهور. في هذا العرض، لم يستعمل تقليد مساعد الخشبة لذات الغايات والأهداف التي وجد من أجلها في الممارسة المسرحية اليابانية، وإنما تعامل معه من جهة تأويله الخاص له، أي توظيفه ليكون ناجعا في خدمة خطابه المسرحي. ذلك أنه **"في الوقت الذي لا يُرى المساعدون من طرف الجمهور في تقليد الكابوكي يُلفت مايرهولد الانتباه إليهم بشكل مباشر حيث يتسلل الممثلون باللباس الأسود خارج أدوارهم ليعلنوا للجمهور مباشرة عن الاستراحة"(26)** . وبالتالي فهو يفسح لمساعد الخشبة اللعب بحرية أكبر، أي أنه قد قام بإخراجه من أدواره التقليدية المعروفة ليقحمه داخل اللعبة المسرحية بوصفه ممثلا لا مجرد مساعد للممثل.

ما هو واضح هو أن مسرح المثاقفة يهدف إلى ترسيخ ثقافة لها صبغة كونية وأممية جامعة وموحدة للثقافات دون أي استنساخ أو تقليد ومحاكاة فارغة، أي مثاقفة تجمع في جزء ما بين ما هو غربي وما هو شرقي ضمن فضاء الفرجة المسرحية. هذا "التلقي المنتج" كما تسميه إريكا فيشر للمسرح الياباني في الغرب أعلن عن إشكالية في صلب عملية المثاقفة المسرحية، حيث تم **"تلقي الأشكال والعناصر المسرحية الغريبة فقط في خدود إمكاناتها المساهمة في تقديم حلول للمعضلة المسرحية الغربية. ولم يكن الشكل الغريب، الياباني مثلا، مهما في حد ذاته، أو حتى بوصفه نموذجا مضادا، بل فقط لكونه استراتيجية ممكنة في أفق حل المشاكل الخاصة بالمسرح الغربي"(27)** . وعليه، فإن المثاقفة المسرحية تتجاوز هنا رهاناتها الجمالية والفكرية التي تطمح فيها للوصول إلى نقطة التشابك بين جملة من الثقافات والأنماط والتقاليد المسرحية، لتتحول هذه المثاقفة التي يقودها الغرب إلى أداة لا همّ لها سوى استغلال واستثمار التقاليد الشرقية من أجل حلّ مشاكلها وأزماتها. وهو مسار عكسي تماما لما يشير له مصطلح مسرح المثاقفة الذي يهتم بوصف الأعمال المسرحية الغربية التي استثمرت وتفاعلت مع عناصر وتقنيات وأساليب من تقاليد مسرحية أخرى.

هذه الحالة كانت ناتجة بالأساس عن اللحظة التاريخية التي أنتجتها وهي الوضع ما بعد الاستعماري **"حيث تم النظر إلى الأشكال المسرحية الجديدة، سواء تلك التي ظهرت في أوروبا أو في جهات أخرى من المعمور وفقا لمعايير مختلفة من لدن الغربيين. وبالتالي منحت القدرة والحق الطبيعي للمسرحيين الأوروبيين لنقل وتحويل عناصر من ثقافات غير أوروبية إلى جميع الأغراض، وفقا لحاجياتهم وأهدافهم الخاصة"(28)** . هذه العلاقة بين المستعمِرين والمستعمَرين هي التي شكلت جوهر المثاقفة المسرحية، ذلك أنها قد منحت بشكل ما الحق للغرب بأن يستولي وينقل ويحور ويحول ويستغل ويعيد تشغيل كل عناصر الفرجة الشرقية من أجل حلّ مشاكله وأزماته دون رقيب أو حسيب وكيفما يشاء ومتى يشاء، وبالتالي فإن المسألة هنا تسكن في لاوعي الغربي، ذلك أنه يستبطن القوة والاستعلائية على نظيره الشرقي، وهو ما يعطيه الحق في التعامل معه بوصفه هامش لا مركز. لذلك، **"عد تحويل عناصر من مسرح آخر واعتمادها من لدن مخرج أوروبي، علامة على عبقرية وإبداع هذا الأخير"(29)** .

---

25 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص116.
26 نفس المرجع السابق، ص117.
27 نفس المرجع السابق، ص129-130.
28 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص172.
29 نفس المرجع السابق، ص173.

هذه الأفكار هي وليدة المركزية الغربية وسلطتها وغطرستها التي لا ترى غير علوية الغربي وتفوقه في كل المجالات. وهو ما يمكن سحبه ببساطة على مسرح المثاقفة الذي سلط اهتماماته على دراسة الأعمال المسرحية الغربية التي تعتمد على التقاليد الشرقية، بينما تم تسمية رحلة المسرحيين الشرقيين نحو الغرب بالمسرح "بين-ثقافي".

هذه الفروقات في المصطلحات تضعنا أمام إشكال حقيقي يلف جسد مسرح المثاقفة، ذلك أنه يشير **"دائما إلى انصهار أشياء غربية وغير غربية، وليس انصهار عناصر من تقاليد أمريكا اللاتينية أو إفريقيا أو الثقافات الأسيوية المختلفة"(30)** . وبالتالي فإن الغرب حاضر في كل الحالات والأحوال عند الحديث عن مسرح المثاقفة، ولا يمكن بأي شكل من الأشكال دحضه أو تغييبه، ذلك أن وجود المثاقفة رهين بوجوده بوصفه كيان وثقافة وحضارة تبسط نفوذها دائما على باقي الثقافات. فالغرب هنا هو الرحى والقلب النابض لعملية المثاقفة المسرحية بحيث أن غيابه يمثل تهديدا لقيامها، إلى درجة اعتبار أن تجانس أو انصهار عناصر من تقاليد الفرجة الافريقية بنظيرتها اليابانية أو الهندية أو العربية لا يمثل ضربا من ضروب المثاقفة. لهذا، لا بدّ لنا أن نعترف بشكل واضح بأن مسرح المثاقفة ما هو إلا تعلّة تم استخدامها وتشغيلها من طرف الغرب للحفاظ بشكل ما على سلطته وهيمنته.

يتوضح لنا إذن أن المثاقفة المسرحية قد تم توليدها بوصفها بديل "غربي-غربي"، أي من أجل مزيد بسط الغرب لنفوذه وسلطته على باقي الثقافات والهويات، عبر توجهه نحوها وتفكيك عناصرها وموادها وآلياتها لغاية تشغيلها وتأبيد فكرة أن المسرح كان وسيظل غربيَ المنشأ والهوى والمنزع، بحيث لا يمكن الاعتراف في هذا المسار بدور الشرق في تغيير وتطوير مسارات الممارسة المسرحية وتجديد أسلحتها الجمالية. فالمثاقفة المسرحية، بهذا الشكل، أعادت خلق ذاك التفوق المزعوم للغرب على حساب الشرق، بحيث أنه لا يمكن التفكير والتدبير والحياكة خارج كل الأطر المعرفية الغربية، لأن **"الغطرسة الكولونيالية من حيث هي تفكيك منظم للآخر وإنكار لصفته الإنسانية، تحرم الآخر من حقه في الكلام والتفكير والإبداع، بل أن كل عملية إنتاج معرفي لا يجب أن تخرج عن المركزية الابستمية/ المعرفية للقوى الكولونيالية"(31)** . هذا التفكيك للآخر يأتي في عملية المثاقفة المسرحية من جهة تفتيت البنيات والمنظومات الجمالية التي يتم اعتمادها في التقاليد الشرقية وكيفيات تحويلها وتشغيلها خدمة للمسرح الغربي. وفي هذا المسار يمثل المسرح الغربي الأصل الذي تدور عليه باقي الفروع بماهي ثقافات وهويات لا يمكن لها الخروج عن هذا الأصل الثابت أو مقاومته أو دحضه، باعتبار أنه قد تم بفعل الغطرسة الكولونيالية تشذيب هذه الفروع وتفريغها من محتواها النقي والصافي والخام.

إن ما يجعل من مسرح المثاقفة مفهوما إشكاليا هو ضبابية فهم وإدراك المتفرج الغربي لتلك العناصر الخارجة عن ثقافته وتقاليده، أي إمكانية تحديده لخصوصية وهوية كل عنصر من عناصر الفرجة المسرحية داخل العروض القائمة على المثاقفة، باعتبار أن هناك عملية تداخل وتجانس كبيرة يصعب معها التفريق بين العناصر الغربية ونظيرتها الشرقية، وبالتالي فإن هناك عملية تذويب وتفتيت للبنيات الثقافية داخل مسرح المثاقفة لا تسمح بالتمييز والتفريق بين هذه الثقافات. ففي عرض هنري الرابع الذي اشتغلت فيه أريان مونشكين على تقاليد الفرجة اليابانية لم يجد فيه لا الفرنسيون ولا اليابانيون أي إحالة إلى الثقافة اليابانية، أي أن مسرح المثاقفة يفكك الفرجة الشرقية ومن ثمة يقوم بتشغيلها واستدعائها في تشكيل خطابه الجمالي والفكري، دون أن يطغى حضورها ووجودها على العرض، فوجودها وشرط تحققها داخل الفرجة الغربية مرتبط إلى حدّ ما بتغييبها ومحو خصوصيتها وهويتها.

نفس الأمر يمكن سحبه على المسرح "بين ثقافي" الذي يتم فيه استغلال وتنشيط نصوص غربية في المسرح الشرقي حيث يمكن اعتباره **"فعلا سياسيا تغذيه مصالح وتطلعات الهيمنة الغربية"(32)** .

---

30 نفس المرجع السابق، ص174.
31 عبد السلام حيدوري، الديوكولونيالية والعصيان المعرفي، ورد في، الفكر الديوكولونيالي من مضادة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة، إشراف أم الزين بن شيخة، تونس، مجمع إفريقية للدراسات والنشر والتوثيق، الطبعة الأولى سنة 2024، (141-152)، ص147.
32 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص180.

باعتبار الافتراض القائل بأن أصحاب النصوص هم وحدهم من لهم القدرة على تفسيرها وشرحها، شرحاً، يعطيهم الحق في ملكيته وتملك معانيه الحقيقية، حتى وإن تم الاشتغال على هذه النصوص بعناصر غير غربية، حيث **"يساهم العرض بين ثقافي المعتمد على نص درامي غربي في تحقيق كونية ذلك النص حتى ولو أثبتت الأساليب الفرجوية المعتمدة في العرض انتماءها للخصوصية الثقافية لمجتمع ما غير غربي"(33)** . وبالتالي فإن كل ما يرتبط بالغرب يجب أن يحمل صفة الكونية ولا بدّ من نشره وتوزيعه بشكل لا يساء فيه فهمه أو إدراكه وكل كما يتعلق بالشرقي يبقى له صفة الخصوصية التي لا يمكنها أن ترتقي للعالمية والكونية والأممية. لهذا، فإن المثاقفة المسرحية مهما كان نوعها وشكلها وجنسها فإنها تعمل دائما على اختراق باقي الثقافات من أجل تدعيم وجودها، وشكل حضورها، وهيمنتها وغطرستها.

3) تناسج ثقافات الفرجة أو كيف الخروج من مأزق المثاقفة؟

ساهمت المثاقفة المسرحية في خلق فوارق وهوة بين الثقافة الغربية ونظيرتها الشرقية، إذ أبان هذا المصطلح على مضامين خطابية لا تعكس ماهيته الحقيقة، حيث أصبح يرمز ويشير إلى قوى مهيمنة في مقابل قوى مسيطر ومهيمن عليها، أي أنه قد جعل الغرب متفوقا في جميع السياقات الجمالية والمعرفية. لذلك، **"لا تعتقد أنه بإمكانك فك الارتباط بنا؟ وإن فعلت فسوف نتركك مكانك. لا خيار لك غير اعتماد عناصر من مسرحنا، حينها سنتعرف بك"(34)** . هذه الفكرة هي وليدة وسليلة المنظومات الاستعمارية الغربية التي فرضت الأشكال التعبيرية والجمالية لبلدانها على البلدان المستعمرَة، بحيث لا يمكن لهذه الأخيرة أن تعبر عن نفسها وكيانها مسرحيا خارج الأطر والمسارات الغربية. وبالتالي لا يمكننا في إطار مسرح المثاقفة أن نعاين التقاء الغرب بالشرق ضمن أفق متساوٍ ومتوازن.

تنبع مسألة الهيمنة الغربية من مسألة أساسيةً أطلقت عليها إريكا فيشر تسمية الملكية، وتعني فيما تعنيه ملكية الغرب وحقه الثابت والأصلي في كل النصوص والمقترحات الجمالية، أي أن هناك استراتيجية يتبعها تجعله في كل الحالات متفوقا على الشرق، حتى في تلك الحالات التي يكون فيها المسرح "بين ثقافي"، لأن إعادة تشغيل وتدوير النصوص الغربية يقابله نقد غربي يقول دائما بأن هذا المخرج الشرقي لم يفهم ويستوعب النص الدرامي الغربي بشكل كافٍ. وبالتالي فإن السياسة هنا هي من تغذي منطق الاشتباك بين الأنا بما هو الغرب وبين الآخر بما هو الشرق. فالغربي دائما متفوق على الشرقي رغم ما أبداه من مقترحات ساهمت في تطوير المسرح الغربي، وتحويل مساراته، وتغييرها جماليا، ومعرفيا.

ساهم فشل مسرح المثاقفة في محو هذه الحدود بين الغرب والشرق، أي تشبيك العلاقات بينهما ووضعهما ضمن قالب واحد. لذلك، تم التوجه نحو استبدال هذا المصطلح وتغييره باستعارة مفاهيمية جديدة يمكن معها إقامة لقاء جديد ومختلف بين هذه الأطراف. وهو ما تم سنة 2008، عندما تأسس المعهد الدولي لتناسج ثقافات الفرجة التابع للجامعة الحرة ببرلين، والذي وجه اهتمامه نحو ضرورة خلق ترسانة مفاهيمية جديدة يمكن معها التعاطي مع مسألة العلاقة بين الأنا/ الآخر، الغرب/ الشرق، الشمال/ الجنوب، بعد أن فشلت المثاقفة المسرحية في اختراق الحدود القائمة بينهما.

وعليه، تم التوصل داخل هذا المعهد إلى كلمة مفتاحية وهي "التناسج" والتي يمكن معها خلخلة الحدود وإقامة تشابك يكون مصدره التنوع والاختلاف، بحيث لا يمكن أن نجد فيها أي تفوق أو تمييز بين الثقافات. عربيا لا نلتقي في معجم لسان العرب على شرح لهذه الكلمة، وإنما نعثر على مرادفاتها في كلمة "النسج" التي تتفق دلالتها ورموزها مع كلمة التناسج. فالنسج هو **"ضم الشيء إلى الشيء... نَسَجَه يَنْسِجُه نَسْجاً فانْتَسَجَ ونَسَجت الريح التراب تَنْسِجُه نَسْجاً: سحبت بعضه إلى بعض... ونسج الحائك الثوب يَنْسِجُه ويَنْسُجُه نَسْجاً"(35)** .

---

33 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص181.
34 نفس المرجع السابق، ص223.
35 ابن منظور، قاموس لسان العرب، الجزء الثالث عشر والجزء الرابع عشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة سنة 2004، ص242.

فالنسج هنا له علاقة بالضم، والاقتران، والتوليف، والحياكة. وقد قرنه العرب القدامى بنسج الثوب من جهة، وبنظم الشعر وقوله رصينا ومتماسكا ومحبوكا من جهة أخرى. فأن ننسج معناه أن نخلق ترابطا عضويا وحيا بين مجموعة الضفائر وألوانها ومقاساتها ضمن أفق موحد ومتنوع. وبالتالي إن بترت ضفيرة بتر عقد الكل، أي أن التناسج بينها يعطي ضربا من القيمة والحضور المختلف لكل جزء داخل القماشة، لكنه في ذات الوقت ليس سلسلة تأتي على شاكلة الحلقات، وإنما هو سيرورة تحتوي على الاختلاف والتنوع وتنطوي على ضرب من النسيج اللين والمنظوم الذي يتعامل مع كل ضفيرة في القماشة على أساس هويتها وخصوصيتها.

يعمل التناسج إذن على توضيح الاختلافات بين الأنا والآخر، وهي فروقات يمكن لنا رصدها ضمن أفق الفرجة المسرحية، وخاصة منذ ستينات وسبعينات القرن الماضي حينما دخلت فنون الأداء وفنون الفرجة حيز الاشتغال ضمن المنظومة المسرحية. ذلك أن المتلقي قد أصبح مشاركا إيجابيا في بناء العرض المسرحي، حيث لا يكتفي بالمشاهدة والنظر فقط، وإنما أصبح يضطلع بمهمات أخرى منها تغيير مسار العمل والتحوير فيه حسب سياقات تلقيه له. لذلك، فإنه مع جماليات الفرجة المسرحية الجديدة، قد تم تغيير المهام الموكلة له ليصبح طرفا أساسيا في صناعة وخلق العمل الفني لا بالتدخل فيه فحسب، بل بالتفاعل مع الطرف المقابل تفاعلا جسديا وحسيا ووجدانيا، حسب سياقات لحظة الفرجة، وما تقتضيه من تدخلات وتفاعلات.

هذه الإحداثيات الجديدة للفرجة ساهمت في خلق لقاء بين مجموع الهويات المختلفة والمتنوعة التي تتقابل أثناء العرض المسرحي. وهو لقاء تفاعلي يحدث على ذات الأرضية، وذات الفضاء، وذات الزمن، أي أننا أصبحنا نتحدث عن مجموعة وجماعة طاقية واحدة وموحدة تعمل بشكل تفاعلي مع المؤدين رغم اختلافاتها، وتنوعاتها، العرقية والمذهبية والثقافية. تتحول الفرجة المسرحية هنا إلى أرض يتساوى فيها الجميع، حيث تنتفي داخلها الفروقات والاختلافات بين مجموعة المؤدين والمتفرجين من جهة، وبين الأفراد الذين يكونون هذه الأطراف (طرف المؤدين وطرف المتفرجين) من جهة ثانية.

ساهمت هذه الأرضية التي يلتقي عليها الأفراد داخل منظومة الفرجة المسرحية في التعامل مع الاختلافات البينية والواضحة بينهم لا على أساس أنها أضداد أو تناقضات جوهرية تمنع اللقاء أو التشابك، وإنما بوصفها إمكانية من الإمكانيات التي تسمح بالترابط والوثاق بينهم، أي أن هناك عملية تناسج تعمل وتشتغل على توضيح تلك الاختلافات بين الهويات والثقافات داخل الفرجة المسرحية. هذا التصور نقرأه تحت قلم إريكا فيشر حيث تقول ما يلي: **"تلتقط العبارة بشكل دقيق المسألة الثقافية بوصفها سيرورة؛ تفرز الاختلاف بشكل مستمر في الداخل كما الخارج. وعلى الرغم من ذلك، لا يجب فهم هذه الاختلافات على أنها أضداد، وذلك لكونها مترابطة بنفس منطق استعارة الضفائر المنسوجة في القماش"(36)**. هذه الشذرة، تفيدنا بأن التناسج يتعامل مع المسألة الثقافية، بوصفها مادة متطورة وغير ثابتة في الزمن والفضاء، فهي تتطور وتتغير وفقا للنسيج الذي تخلقه مع باقي الثقافات، أي أن ما هو مُختلِف ثقافيا وفي مستوى الهوية بالنسبة للأفراد داخل الفرجة المسرحية، سيحافظ على ذات مواقع اختلافه، غير أن هؤلاء الأفراد بإمكانهم توليد وخلق نسيج موّحد رغم اختلافاتهم البيّنة.

هاهنا نتبين أن الفرجة المسرحية قد أصبحت تعمل على تنشيط وتوليد فضاءات ثقافية أخرى، وذلك عبر محوها وفسخها لحدود الاختلافات بين كل الهويات والثقافات، لتقوم من ثمة بخلق "فضاء بيني"، أي **"فضاء ثالثا وحالة بينية يكون بإمكان هويات مختلفة أن تتواجد فيها جنبا إلى جنب"(37)** . ما يعني هدم وخلخلة الفضاءات الثقافية الغربية والشرقية على حد السواء، دون أي تمييز أو تفريق. وبالتالي خلق فضاء آخر، بيني، يتم من خلاله التأكيد على أن الجمهور مختلف بطبعه من فرد إلى آخر، ومن مجموعة إلى أخرى، إلّا أن الالتقاء بينهم ضمن فضاء ودائرة موحدة في أفق الفرجة المسرحية، هو أمر ممكن وارد.

نستنتج هنا أن مصطلح التناسج قد ساهم في تغيير زاوية النظر إلى المسرح برمته، حيث أصبح التعاطي والتعامل معه يتم من جهة كونه مختبرا يمكن أن نمتحن داخله، **"طرق مختلفة عن تناسج الثقافات بشكل مثمر، إذ أصبح من الممكن تحويل حشد من الأفراد -من سياقات ثقافية جد مختلفة- إلى أعضاء في مجموعات تعتمد مبدأ قبول الآخر المختلف، ولو بشكل مؤقت"(38)** .

---

36 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص188.
37 نفس المرجع السابق، ص157.
نفس المرجع السابق، ص157.

ما يعني أن التناسج يعمل وفقا لاستراتيجية تتعاطى مع مبدأ الاختلاف بين الأفراد، بوصفها مسار يساهم في تشكيل السيرورة الثقافية لكل واحد منهم، وذلك ضمن أفق الجماعة والمجموعة التي تلتقي في فضاء وزمان ما لتتفاعل مع بعضها البعض، في عملية همها الوحيد هو تغيير مسارات العرض، وتكوينها وتشكيلها ضمن رؤى وتصورات كل فرد من أفراد المجموعة.

يأتي التناسج ليؤكد على أن هناك إمكانية لقيام تجربة من نوع آخر بين المجموعات التي تتشكل داخلها الفرجة المسرحية، أي أنه استعارة مفهومية يمكن لها معاينة طرق الانتقال والتحول بين الفضاءات الثقافية، دون أن تعمل على محو الاختلافات القائمة بينها، بل بالاشتغال على تأبيدها وفرضها وجعلها النواة الأساسية لقيام هذا اللقاء بين الغرب والشرق. وبالتالي خلق وتوليد فضاء بيني جديد، يتم فيه التفاوض بين هذه المجموعات، لا على أساس الغلبة والقوة والسيطرة، وإنما على أسس ومبادئ إنسانية واجتماعية وثقافية تتيح لكل فرد من أفراد هذه المجموعة بأن يحافظ على خصوصيته وهويته.

هاهنا نتبين أن التناسج بين ثقافات الفرجة يعمل على **"عدم إنتاج التجانس أثناء التناسج، بل التنـــوع"(39)** . وهو ما لم تعمل عليه المثاقفة المسرحية التي كرست ضربا من السلطوية الغربية في مقابل تهميش باقي الثقافات. هذا التنوع يأتينا من داخل المجموعات نفسها، باعتبار أن الفرجة المسرحية هي لحظة لقاء بين جملة من الأطراف المختلفة والمتنوعة، لذلك لا بدّ من المحافظة على أصالة كل ثقافة دون الانسياق وراء ضرورة تجانسها وانصهارها مع باقي الثقافات، وهو الأمر الذي يخلق ضربا من الاختلاف والتنوع لا الانصهار والتجانس، أي أن هناك عملية تحويل وتطوير تحدث للثقافات، وذلك من خلال قيام إمكانية لتشبيك موادها وأساليبها وتقنياتها داخل العرض المسرحي.

حسام المسعدي
باحث دكتوراه في العلوم الثقافية
اختصاص مسرح وفنون العرض

39 إريكا فيشر ليشته، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، مرجع مذكور، ص197.

البيبليوغرافيا

- ابن منظور، قاموس لسان العرب، الجزء الثالث عشر والجزء الرابع عشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة سنة 2004.
- سعيد (إدوارد)، الاستشراق، ترجمة محمد عناني، منشورات رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى سنة 2006.
- فيشر ليشته (إريكا)، من مسرح المثاقفة إلى تناسج ثقافات الفرجة، ترجمة خالد أمين، دار الفنون والآداب للنشر، العراق، الطبعة الأولى سنة 2020.
- مكرم (الشيماء)، تمثيلات الهجنة الثقافية، منشورات مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي، مصر، الطبعة الأولى سنة 2023.
- خلادي (كمال)، "الهجرة بحثا عن الفرجة في أصفى مظاهرها: تجربة أرطو مع قبائل التراهوماراس في قفار المكسيك"، ورد في، المسرح عبر الحدود، إشراف وتنسيق خالد أمين وعزالدين بونيت، طنجة، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، الطبعة الأولى سنة 2019، (82-90).
- حيدوري (عبد السلام)، الديوكولونيالية والعصيان المعرفي، ورد في، الفكر الديوكولونيالي من مضادة الحداثة إلى نزع الاستعمار عن المعرفة، إشراف أم الزين بن شيخة، تونس، مجمع إفريقية للدراسات والنشر والتوثيق، الطبعة الأولى سنة 2024، (141-152).

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

العدد: 05



الأخلاق لدى مفكري الحضارة الهندية

نادية البرماوي

ملخص

تتناول هذه المقالة موضوعًا مهما في تاريخ الفكر الأخلاقي لدى مفكري الحضارة الهندية القديمة وتشتمل على ثلاث مذاهب رئيسو هي على التوالي المدرسة الابراهيمية والمدرسة الجينية والمدرسة البوذية والطابع الأخلاقي العام لهذه المدارس هو الطابع الديني العملي الذي يقوم على الزهد في ماديات الحياة والاقبال على الإله والسعي إلى العودة إليه والاتحاد به

الكلمات المفتاحية: الزهد ... الأخلاق ... السلوك ... الرغبة... الدين ... التناسخ ...الكارما .

الأخلاق لدى مفكري الحضارة الهندية

تمهيد :

اتخذ تاريخ الأخلاق عند الهنود شكلاً مذهبيًا، يتلو بعضه بعضًا، إذ نجد البرهمية ثم البوذية - التي ليست إلا تجديدًا لها وإصلاحًا في بعض مذاهبها - وبينهما الجينية التي اتخذت مذهبًا وسطًا بينهما( )، كما ارتبط التشريع الأخلاقي عندهم أيضًا بنظام الطبقات ارتباطًا لا يكاد يكون له انفصام( ).

ولقد تمثلت الأخلاق عندهم في «ذارما»، أي مجموعة القواعد السلوكية العملية التي يجب على الإنسان أن يتعبها كما تحددها له طبقته، فكان التمسك بالأخلاق يتمثل في قبولك الذارما أي الواجبات التي تترتب على مكانتك وفق ما تقضي به التقاليد والأعراف.

فقد جاء في كتاب «بهاجافاد وجيتا» :

«خير لك أن تؤدي عملك المقسوم له أداءً سيئًا من أن تؤدي عملك المقسوم لغيرك أداءً حسنًا».

إن «ذارما» بالنسبة للفرد هو بمثابة النمو الطبيعي لأخلاقيته، وبه تتحقق الطبيعة الكامنة فيه والقضاء المكتوب عليه( ).

ولقد بلغ هذا التصور للأخلاق من الرسوخ في القدم مبلغً جع من المتعذر على الهنود جميعًا - بل ومن المستحيل على الغالبية العظمى منهم - أن ينظروا إلى أنفسهم نظرة لا تجعلهم أعضاءً في طبقة واحدة، تهديهم وتقيدهم بقوانينها، وفي هذا يقول المؤرخ الإنجليزي «سميس» Smith:

«يستحيل تصور المجتمع الهندي بغير نظام الطبقات».

وإلى جانب «الذارما» الخاصة بكل طبقة على حدة نجد أن الهندوسيين يعترفون «بذارما» عامة، أي التزامات تلتزم بها جميع الطبقات، وتتضمن قبل كل شيء احترامًا للبراهمة وتقديسًا للبقر ولأهمية النسل( ).

ومن هنا كان للخير والشر عند الهنود معنى واحد، هو الضبط في تأدية الطقوس الدينية التابعة لكل طبقة والمحافظة عليها، فإذا أدى الفرد بدقة تامة هذه الطقوس، فقد بلغ درجة الكمال في الحق والخير، وإذا أخطأ أو قصر فقد أثم إثمًا كبيرًا هو منشأ الشر.

---

(1) محمد يوسف مرسي: تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبد الرحمن، القاهرة، 1940م، ص 14.
(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق، ص 183.
(3) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج 3، ترجمة د. زكي نجيب محمود، ص 171.
(4) نفس المرجع، ص 171، 172.

أما المظاهر الخارجية التي كان يحدد بها الخير فهي: الحرية - الصحة - الغنى - السعادة، وكان يخيل إليهم أنها تتحقق بالعكوف على أداء الشعائر الدينية في إجادة وإتقان - أما مظاهر الشر فكانت تتمثل عندهم في العبودية - الفقر - المرض - الشقاء، وكان في زعمهم أنها تصيبهم عندما يسيئون استخدام هذه الطقوس الدينية(1).

غير أن الفلسفة الهندية غلبت عليها نزعة التشاؤم والنفور من هذه الحياة، إذ اعتبرت جميع أديان الهند أن الحياة شر، وأن المادة مظهر حقير لمبدأ الحياة، وأن الطبيعة سلسلة من التطورات الدائمة(2) فالإنسان منذ ولادته يقع تحت سلطان العجز، فهو لا يقدر أن يدفع عن نفسه آلام المرض والشيخوخة، ولا يمكنه أن يخفف من مصائبها وأحزانها التي تحل به وبأهله وبجيرانه ... ثم هو بعد ذلك ملاحق الموت وصائر إلى العدم(3).

ومن هنا فقد وقف العقل الهندي إزاء هذه الحياة وقوفًا طويلًا، يريد أن يجد وسيلة لأجل الخلاص من آلامها والتخفيف من ويلاتها، بل اتقاء مصائبها، فظهرت لديهم نزعة قوية تجاه الزهد في هذه الحياة والانصراف عن ملذاتها وشهواتها محاولين من ذلك السيطرة الكاملة على النفس والتحرر الكامل من قيود الجسد وعلائقه للوصول بها إلى المبدأ الروحاني الأول، حتى تفنى عن نفسها وتغيب عن ذكرها وتتلاشى في مبدأها الأول وتتحد به ، كان هذا مبدؤهم وطريقتهم التي كانت سائدة في جميع المذاهب على اختلافها وتنوع صورها وأشكالها وتعارض أقوالها في النفس والشخصية الإنسانية وخالق الأكوان بل ومسألة الوجود والعدم.

وسيتضح لنا هذا من خلال دراستنا لمدارس الهند الكبرى والتي سنقتصر منها على أربعة:

أولًا: المدرسة البرهمية.
ثانيًا: المدرسة الجينية.
ثالثًا: المدرسة البوذية.

أولًا: المدرسة البرهمية

هي اسم لنظام ديني اجتماعي وسياسي يعد تعديلًا للمذهب الفيدي* والبرهمية هي الاسم الذي أطلق على الهندوسية أو الهندوكية ابتداءً من القرن الثامن قبل الميلاد، وذلك نسبة إلى براهما ** Prahma، وهو القوة السحرية العظمة التي تتطلب من أتباعها كثيرًا من العبادات، كقراءة الأدعية وإنشاد الأناشيد، والتقريب بالقرابين.

ومن براهما اشتقت كلمة (البراهمة) لتكون رمزًا لرجال الدين الذي كان يعتقد أنهم يتقلدون في طبائعهم بالعنصر الإلهي، إنهم طائفة الكهنة الذين لا تصح الذبائح إلا في حضرتهم وعلى أيديهم(4).

---

(1) د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص 100.
(2) جوستاف لوبون: حضارات الهند ، ترجمة عادل زعيتر، ط 1، المطبعة العصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 264.
(3) عبد الكريم الخطيب: الله والإنسان، 192.
* الفيدا: كلمة سنسكريتية معناها الحكمة والمعرفة، وهي تشمل الأسفار المقدسة التي تعبر عن الفكر الهندي من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس ق.م، وتبدأ هذه الأسفار المتباينة من الريغ فيدا Rig-Vida وهي أقدمها جميعًا وحتى الأوبانيشاد Upanishad، (انظر د. محمد ثابت الفندي: فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1990م ، ص 39).
ولكلمة فيدا معان عدة، أدقها: العلم عن طريق الدين لكل ما هو مجهول، وينجم عن هذا التعريف أن تكون الفيدا منبع جميع المعارف الهندية من ديانات وأخلاقيات ونظريات عملية واجتماعية، وهي تحوي أورادًا تعبدية وأناشيد دينية، وتعاويذ سحرية، وهي تشتمل على أربعة مجموعات تختلف كل واحدة منها عن الأخرى باختلاف الموضوع الذي تعالجه، فالأولى: تسمى **«ريج فيدا»** وهي تحتوي على الأوراق والثانية تسمى **«سام فيدا أو سامان فيدا»**، وهي تحتوي على الأناشيد، والثالثة (جزربيد فيدا أو إيجوس فيدا)، وهي تحتوي على طقوس الضحية والقرابين، والرابعة **«آثارفين فيدا أو أنافنفيدا»** وهي تحتوي على التعاويذ السحرية. (انظر د. محمد غلاب: المرجع السابق، ص 94).
** تستعمل كلمة براهما في الريج فيدا بمعنى التبتل، وبمعنى الشعار الديني والصلاة، وبمعنى الترنيمة الدينية، وفي عصور متأخرة أطلق على الكاهن أو القسيس اسم **«براهما»**، وقد يكون السبب في ذلك أن الكاهن عابد متبتل، أو مؤلف للترانيم الدينية، (انظر بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة : محمد يوسف موسى، ص 16).
(4) محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، (المجلد الثاني)، ط2، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، القاهرة، 1924م، ص 154، 155.

ثم أطلق اسم الديانة البرهمية على مجموعة العقائد والمبادئ الفلسفية التي اعتنقها الكهنة مستنبطة من الفيدات الثلاث الأخيرة بطريقة التأويل، وأخيرًا انتهى البحث الفلسفة في الديانة البرهمية إلى إطلاق اسم «براهما» على الوجود المطلق، أو المبدأ الأول، أو رأس الآلهة(1).

الأخلاق لدى البراهمة:

قامت الأخلاق في المدرسة البرهمية على الالتزام بقواعد الزهد والطهارة، لأجل خلاص النفس من ويلات هذه الحياة، واتحادها بالمبدأ الأول، ولقد استمدت هذه الأخلاق دعائمها من ثلاث كتب مقدسة هي: (البراهماناس والأرانياكاس والأوبانيشاد). أما البراهماناس فهو أقدمها، وهو تفسير مفصل لقسم الياجوس فيدا Yagos-Vida وأما الأرانياكاس Aranyacas، فهو يحتوي على أدق التعليمات الفنية التي يجب أن يسير عليها الكهنة، كما يشتمل على نصائح موجهة إليهم في التنسك والاعتزال، وأما الأوبانيشاد*، فهو مصدر الأفكار الفلسفية التي أنتجتها هذه الديانة، ولذلك كان أهم هذه الكتب الثلاثة في نظر الباحثين، وهو أحدثها جميعًا، إذ يرجع تاريخ ظهوره إلى القرن السادس ق.م(2).

ويتضمن هذا الكتاب مجموعة الأفكار والآراء التي أدركها أهل الورع والتبتل بطريق الإلهام ، وهو يشتمل على عدد من الأسفار تتراوح ما بين مائة وخمسون ومائتين.

ويتكون الجزء الأشهر منها من محاورات نثرية تدور بين التلميذ (شيلا Chcla) والأستاذ (جورو Guru)، حول مسائل فلسفية عميقة مثل: كون الحقيقة، والمظاهر الخداعة التي ليست حقائق واقعية، والصور المتعددة عن الواحد، وتخليص الفرد من الكثرة واندماجه في الواحد(3).

ولقد كان الفلسفيون المعتقدون في كتاب الأوبانيشاد يؤمنون بنوع واحد فحسب من التضحية، وهو تقديم رغباتك الذاتية قربانًا على التخلص من شهوات نفسك العامة، حيث يوضح الأوبانيشاد أن مهمتنا في هذه الحياة تنحصر في التلهف على رؤية هذه النفس الجامعة الشاملة، بحيث أنك تصبح خالدًا إذا انتزعت من نفسك كل شهواتك الفانية، أي شهواتك الذاتية الأنانية(4).

وتقوم العقائد التي تتضمنها هذا الكتاب على ثلاث مبادئ تتمثل لي: الاعتقاد بالوحدة المثالية أو الحقيقة الفردية أو المبدأ الواحد الأحد الذي يعد كل فرد من بني الإنسان جزءًا منه غير منفصل عنه، وهو وإن انفصل عنه في الظاهر فلابد أن يرجع إليه، ويندمج معه في النهاية، وهذا هو مبدأ (وحدة الوجود ووحدة الآلهة Pantheism) الذي شاع في جميع الديانات الهندية تقريبًا.

---

(1) بول ماسون أورسيل: المرجع السابق، ص 16.

* تتكون كلمة أوبانيشاد Opanishad من مقطعين: أوبا، ومعناها (بالقرب) وشاد ومعناها (يجلس)، وهكذا تصف هذه الكلية الفلسفة التي كان يتلقاها التلاميذ عن معلميهم وهم جلوس على أقدامهم، فالأوبانيشاد تمثل آراء لفلاسفة عدة قاموا بتلقين دروسهم لفترة تزيد على 300 عام من (800 – 500 ق.م)، وقد جمعت هذه الأذكار في سلسلة من الأحاديث لمحاولة احترام ضباب العقل، هادفة إلى ما وراء ذلك من حقيقة (انظر د. هنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة: متري أمين، مراجعة وتقديم: د. زكي نجيب محمود، ص 29).

(2) البيروني: تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيد آباد، 1958، ص 113.

(3) بول ماسون أورسيل: المرجع السابق، ص 18.

(4) د. هنري توماس: المرجع السابق، ص 31، 32.

ويطلق على القوة البرهماتية الروحانية المسيطرة على العالم اسم آتمان «Atman» الذي هو في الوقت نفسه الروح البشرية الجزئية التي تحل بالإنسان وتكسبه حقيقته الإنسانية، والتي لا تقل في عظمتها وأزليتها وأبديتها عن «آتمان» الروح أو النفس الكلية المسيطرة على العالم(1).

* **يقول الأوبانيشاد في وصف الآتمان Atman ما خلاصته:**

«إن آتمان ليس هذا ولا ذاك، إنه قوة مستقلة غير مقيدة بشيء ولا يمكن إمساكها، ولا إعدامها، ولا إزعاجها، ولا الاعتداء عليها، ولا إلحاق الضرر بها»(2).

ويتحدث الكتاب عن الآتمان بلسان الإنسان فيقول:

«إنه هو نفسي التي تحتل صميم قلبي، إنه أعظم من السماء، وأعظم من الأرض، وأعظم من سائر الأجرام السماوية، وأعظم من جميع العوالم، إنه هو الكل في الكل في القيام بالأعمال، وتجدد الرغبات، وشم الروائح، وذوق الطعوم، إنه يحيط بالعالم، إنه قوة صامتة لا تشعر بضيق ولا حرج، إنه هو نفسي التي تحتل صميم قلبي، إنه براهمان «إن من يكون على بينة من ذلك تنصرف عنه الشكوك، وتذهب عنه الأوهام»(3).

ولعل الاتصال بهذه الروح الكلية هو الغرض الحقيقي من حياة الهندي الذي يقول عنه وهو يعبر عن عقيدته متضرعًا إلى ربه :«أخرجني من عالم الخيال إلى عالم الحقيقة، ومن الظلمات إلى النور، ومن الفناء إلى الخلود»(4).

والواقع أن جهاد النفس الجزئية جيفانتمان Jivantaman، في سبيل الوصول إلى النفس الكلية بارامانتمان Paramantaman، هو مبدأ مشترك بين جميع المذاهب الهندية(5).

وإذا ما رجعنا إلى السانسكريت أو كتب الهند المقدسة الأخرى، لوجدنا أنها كانت حافلة بهذه الفكرة، مصاغة في شكل آراء فلسفية أو منظومات عن سير القديسين والأبطال وتعاليم الكهنة ووصاياهم وقصائد الشعراء ورجال الدين، فقد استطاع الفرد العادي عن طريق الغناء والإنشاد أن يعرف الكثير من عناصر هذه الأفكار الفلسفية واستطاع أن ينتهج في الحياة وجهة تسايرها، كما أن مفكري الحضارة الهندية اعتنقوا من هذه الأفكار ما ناسب هواهم.

ولعل هذا الوضع يفسر لنا ظاهرة فريدة في دين البراهمة، وهي أن كل فرد له أن يعتنق من أصول دينه ما يشاء وأن يهجر منها ما يريد دون أن يؤثر موقفه على هيبة الدين(6).

ومن هنا يتبين لنا أن حجر الزاوية في الديانة الهندوسية (البرهمية)، وعمادها هو البراهمي، وهو الكاهن الذي يستطيع بالعبادة والتوبة أن يصل إلى القوة الخارقة، فهو يحفظ عن ظهر قلب كثير من الكتب المقدسة والشعائر الدينية، وهو وحده الذي يستطيع شرح النصوص المقدسة ويباشر الشعائر الدينية التي لا يجوز لغيره مباشرتها، كما أنه شخص مقرب من الآلهة وأحكامه تعتبر حجة لا تنقض(7).

---

(1) بول ماسون أورسيل: المرجع السابق، ص 19.
(2) البيروني: المرجع السابق، ص 114.
(3) نفس المرجع، ص 114.
(4) حامد عبد القادر: بوذا الأكبر (حياته وفلسفته)، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1986م، ص 18.
(5) نفس المرجع، ص 19.
(6) سير آتول تشاترجي: الهند الجديدة، ترجمة أمين سلام وعبدالمنعم المسيدي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1955م، ص 19.
(7) جوستاف لوبون: حضارات الهند، ص 62.

أما المبدأ الثاني الذي يتضمنه كتاب الأوبانيشاد فهو مبدأ «التناسخ» Transmigration، وهوي قضي بأن كل نفس من النفوس الجزئية تسلك في طريقها إلى العالم العلوي مراحل متتالية، فتنتقل من جسد إلى آخر، وتتحول من حالة إلى أخرى، في فترات متتالية تولد فيها مرة بعد أخرى، وتتقمص جسدًا بعد آخر، وتحيا حياة بعد حياة، ولا تزال ترقي من منزلة إلى أعلى حتى تصل إلى أعلى درجات الكمال والتقديس والصفاء، فتصعد حتى تصل إلى العالم العلوي، وتسعد فيه، ولا تشتاق أن تعود إلى الحياة الدنيا(1).

ولا تعني عملية الصعود والاندماج أن يفقد الفرد شخصيته الفردية، وإنما الذي يفقده هو انفصاله الفردي أو تمركزه حول ذاته بعيدًا عن الله، وهكذا إن طهرت نفسك وصلت إلى الله(2).

وعلى ذلك فالروح الجزئية أو الشخصية لا تفنى، ولكنها تنتقل من جسد إلى جسد ويتوقف سموها في فترة ما من فترات حياتها على سلوكها في الفترة السابقة عليها، فسلوك الإنسان أو سلوك الانتمان الذي يحقق إنسانيته في فترة ما هو الذي يترتب عليه ما تحظى به روحه من رقي وسمو في الفترة التالية، بناءً على المبدأ الثالث وهو مبدأ الكارما KARMA(3).

ويقصد بمبدأ الكارما ارتباط العلة بالمعلول أو السبب بالمسبب، وهو مبدأ لا يتغير، ولا يمكن أن يقاوم، ومن الواجب الإيمان به(4).

وهو يعني أيضًا الجزاء، ذلك أن نتائج عمل المرء تتبعه من حياة إلى حياة، فالأعمال الصالحة تكون له زادًا في الحياة التالية(5)، إذ لا مفر من أن يجزي كل فرد على ما يدور بخلده من أفكار، وعلى كل ما يصدر منه من أعمال.

وفي هذا يقول كتاب «الأوبانيشاد»:

«إن من يخلق في نفسه الشهوات فسوف يولد مرة أخرى متلبسًا بتلك الشهوات، ولكن من يمحق رغباته، ويشعر بوجود نفسه الحقيقية فسوف تنصرف عنه جميع الرغبات في هذه الحياة الدنيا. وإن كل شخص في هذه الحياة ينشغل ببعض الرغبات، وكما تكون رغبته تكون إرادته، وكما تكون إرادته يكون عمله، وما تعمل من عمل إلا وتجزي عليه وتجني ثمرته في الحياة التالية»(6).

وهكذا يكون الكارما هو الجزاء الحتمي الذي يلازم المرء، ولا تمحوه توبة أو ندم، وقد يأتي في صورة مرض أو أي نكبة أخرى، وهو مبدأ حتمي يلازم المرء في حياته وينتقل معه من حياة إلى حياة(7).

والواقع أن صلة هذا المبدأ بالمبدأين السابقين واضحة، لأن مؤداه أن يساعد الإنسان على الارتقاء بالروح في سمو يؤهلها لتسير في طريق الرقي، حتى تتصل بالواحد أو الوجود المطلق، وتفنى فيه ومعنى هذا أن الإنسان هو وحده المسئول عن مصيره.

---

(1) حامد عبد القادر: المرجع السابق، ص 19.
(2) د. هنري توماس: المرجع السابق، ص 33.
(3) حامد عبد القادر: المرجع السابق، ص 21.
(4) نفس المرجع، ص 21.
(5) محمد مرسي أبو الليل: الهند (تاريخها وتقاليدها وجغرافيتها)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965، ص 60.
(6) البيروني: المرجع السابق، ص 117.
(7) محمد مرسي أبو الليل: المرجع السابق، ص 61.

وفي هذا يقول كتاب الأوبانيشاد:

«كما أن الصائغ يأخذ قطعة من الذهب - فيجعل منها قطعة أخرى أحلى وأجمل شكلاً مما كانت عليه - فكذلك النفس البشرية الجزئية ، إنها بعد أن تنبذ هذا الجسد، وتتخلى عن جميع مظاهر الجهل تجعل من نفسها نفسًا أخرى أرق وأجمل شكلاً كشكل الأب، أو كشكل براهما أو غير هذا أو ذاك من الكائنات الراقية»(1).

ومن هنا يتضح لنا مبدأ الكارما الذي يقوم على تلازم السبب ليس من البشاعة والشؤم كما يصوره بعض المؤرخين، فإن الآتمان أو النفس البشرية الجزئية خير نصير للإنسان، إنها تدفعه دائمًا إلى الأمام، وتوصي إليه بمتابعة الجد والسعي في طريق الرقي ، وإتباع السلوك القويم حتى ترجع إلى أصلها الذي عنه نشأت وهو براهمان.

ومن ثم فلا سبيل إلى تقويم السلوك الإنساني إلا بإتباع تعاليم هذا الكتاب، وهذا هو معنى قوله:

«على الإنسان بعد أن يتخذ من الأوبانيشاد قوسه وأن يزين سهمه ويحسن سنه بالتبتل والتفرغ للعبادة، حتى إذا ما ركب السهم، وشد الوتر، وأجاد التفكير، وأحكم الرماية أصاب الهدف»(2).

ولا ريب أن هذا المبدأ الذي أصبح معناه الآن نوعًا من المسئولية يوجب حصر أعمال كل فرد ويحتم على صاحبها العودة إلى الحياة من خلال التناسخ المضني أيًا كان لون هذه الأعمال، غير أنه إذا كان الخير يعود بصاحبه إلى حياة أخرى أفضل وأسعد مما كان عليها، إلا أنه يعيد الإنسان أيضًا إلى الحياة أيًا كانت هذه الحياة، وإن كان هناك فرق بين الحياتين في السعادة والشقاء(3).

ولعل منشأ هذا التشاؤم هو اعتقاد الماكرين في أول الأمر بصحة النص الوارد في الفيدا «بأن الحياة الخيرة كلها خير، وأنه لهذا يجب الحرص عليها والتمسك بها، ولكن قصرها من ناحية وعدم القدرة على السيطرة على زمامها من ناحية أخرى يوجدان حسرة في القلب، وضيقًا في الصدر وشعورًا بخيبة الأمل يسود له المزاج وتنقبض له النفس»، وهذا هو ما كان سائدًا في البداية، ثم أخذ يتطور حتى زالت العقيدة في خيرية الحياة زوالاً تامًا وحلت محلها عقيدة تناقضها تمام التناقض، وهي أن الإنسان شقي تعس في جميع مراحل حياته، إذ هو في حياته الأولى يكون فريسة للمصائب والنكبات والمخاطر والأمراض ، وهو عاجز على الاستحواذ التام على جميع المتع والمسرات ، وإذا حاز شيئًا منها فلأجل قصور يستوجب الشفقة والرثاء ، فإذا ترك هذه الحياة، كان أكثر شقاءً وتعاسة، إذ هو ينتقل في الأجسام المختلفة من وضيع إلى أوضع، غير عارف بمصيره ولا متحقق من حظه، لأن كل مرحلة من مراحل حياته المتعددة تقذف به إلى المرحلة التي تليها قذفًا دون إرادة منه ولا اختيار(4).

---

(1) البيروني: المرجع السابق، ص 117.
(2) Weech Anbry Lands: The People and Religions of India, London, 1973, p. 313.
(3) سير أتول تشاترجي: المرجع السابق، ص 20، 21.
(4) د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص 110، 111.

وفوق ذلك فهو مسئول في كل مرحلة من هذه المراحل التناسخية أمام الآلهة مسئولية تامة على ما اقترف من آثام وسيئات.
ومن هنا يتضح لنا أن المدرسة البرهمية آمنت إيمانًا راسخًا بالثواب والعقاب في العالم الآخر بناءً على ما قدمت النفس من أعمال في حياتها الأولى.
وإذن فالمنفذ الوحيد من هذا التناسخ أو من تكرار الحياة والموت معًا هو اعتزال الأفعال نهائيًا، ولكن هذا الاعتزال لا يتحقق إلا بوسيلتين:
الأولى: المعرفة التي لا تتم النجاة والسلامة إلا بها، لأن بها وحدها ينمحي الزيف من القلب البشري وبها يتحرر الفرد من قيود الأخطاء.
ولهذا يعلن «الأوبانيشاد» أن الطريقة الوحيدة للامتزاج «ببراهمان» هو المعرفة.
أما الوسيلة الثانية فهي انحصار الإنسان في نفسه، والتمركز حول ذات مطلقة أزلية، وهذا الانحصار شاق جدًا، لأنه يتطلب إرادة صلبة، وصبرًا نادرًا وقوة عظيمة في جميع نواحي النفس، لكي تتغلب على عقبات اعتزال الحياة الشاقة، فإذا أنهى أسباب هذا الاتصال «ببراهمان» وجب عليه أن يجعل غايته اكتشاف السر الأسمى ووسيلته إلى هذا الاكتشاف هو اعتزال الحياة وما تحويه من مظاهر وأعمال، وتسليم نفسه إلى التأمل العميق المنتهي إلى الاتحاد ببراهمان والفناء فيه(1).
ومن خلال هذا كله يتضح لنا مذهب في الحياة تحركه نغمة روحية واحدة رائدها التوافق التام مع الطريق المؤدي إلى «الانطلاق» أعني الخلاص الذي يعمد إليه السالك بإماتة كل رغبة فيه ، وكل حظ للنفس وكل مطمع لها(2).
كما أكد البراهمة أيضًا على وجوب احترام القانون وحماية الضعفاء، وأنه يجب على السالك أن يضبط شهواته ويترك الصيد ولعب الميسر والانشغال بالذات، وعليه أيضًا أن يتعود السلوك المعتدل الذي يسلكه البراهمة، وألا يغدر بمن تعاهد معه، وكما أن الأرض تصون جميع المخلوقات، فكذلك عليه أن يصون رغبته ويحمي الضعفاء والأرملة والمرأة العاقر وجميع من حلت بهم المصائب، ويحرم البراهمة أيضًا فعل الزنا، ويعتبرونه من أبشع الجرائم ويصغون له عقوبات مختلفة، منها الغرامة والقتل والجلد، وكذلك فهم يحرمون الخمر والربا وإيذاء الحيوان أو قتله حيث تنص شرائعهم على أن البراهمي إذا قتل بعض الحشرات أو قطع بعض الأشجار أو الأزهار، فعليه أن يؤدي كفارة عن ذلك وكفارة البراهمي أن يعيد فقرات من الكتب المقدسة عدد من المرات، أما الرجل العادي فعليه أن يكفر عن ذنوبه بالزهد والدعاء وتكرار فقرات من الكتب المقدسة(3).
كما تبين قوانين براهما أيضًا أنه يجب على البراهمة ألا يتصفوا بالطمع أو الجشع أو البخل أو القسوة، وتحثهم على الالتزام بالاستقامة في القول والعمل ومعاملة أهل الطبقات الأخرى بالحسنى والعطف وتحرم عليهم الإيمان بالسحر وقراءة الغيب ودراسة النجوم(4).

---

(1) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ص 127، 128.
(2) د. محمد ثابت الفندي: فلسفة الرياضة، ص 39.
(3) جوستاف لوبون: حضارات الهند، ص 64.
(4) نفس المرجع، ص 62 ، 63.

ومن خلال ما سبق يتضح لنا في جلاء طبيعة المذهب البراهمي واهتمامه بالأخلاق العملية وعدم مبالاته بالتصورات أو الأفكار التي هي الأساس في كل نظر فلسفي عند اليونان وعند خلفائهم من الغربيين.

ثانيًا : المدرسة الجينية

تنسب هذه الديانة إلى جينا، وليس هذا اسم علم، ولكنه صفة معناها القاهر أو المتغلب، وقد وصلت بذلك لأن مؤسسيها عرفوا بقهر شهواتهم، والتغلب على رغباتهم المادية(1).
ومؤسسها الحقيقي هو مهافيرا Mahavira * الذي ولد عام 599 ق. م في بلده فايساي Vaisali ** في ولاية بهار Baihar الحالية.
والذي سلك طريق الزهد وحياة الدير ودعا إلى الإيمان الصادق والعمل الصالح والسلوك المستقيم.
وكان مهافيرا أكثر تطرفًا في زهده، فدعى أتباعه إلى الانصراف عن متاع الدنيا وملذاتها، ولم يكتفي بذلك، بل أمرهم بالعري وخلع الملابس إلا القليل منها(2).
وتوفي مهافيرا في عام 528 ق. م كما تروي نصوص مدرسته، أو حوالي عام 480 ق.م كما تروي النصوص البوذية(3).

الأخلاق عند مهافيرا :

اتخذ مهافيرا (المذهب الجيني) طريقًا وسطًا بين المذهب البراهماتي والمذهب البوذي، وقد أقر بمبدأين من أكثر المبادئ شيوعًا في الهند، وهما مبدأ الزهد والتقشف ومبدأ الامتناع عن تعذيب الإنسان، أو أي كائن من الكائنات الحية بأي صورة من صور التعذيب(4).
فأكد على أن يضبط الراهب نفسه تمامًا، وأن يقمع شهواته - ما استطاع إلى ذلك سبيلاً - وأن يجنب نفسه الشعور بالآلام أو المضايقات، وهما اثنتان وعشرون منها: الشعور بالجوع أو العطش أو البرودة أو الحرارة، والشعور بضيق الصدر إذا قرصته بعوضة أو نملة، والشعور بالخزي أو الخجل عند العري، وعدم الهدوء عند رؤية امرأة جميلة، والأسف لعدم وجود فراش للنوم - إذ من المحرم عندهم النوم على فراش - والشعور بالغضب أو بعدم الرضا بحال من الأحوال، والتألم من المرض أو بجمع القدمين عند السير على الأشواك أو نحوهما(5).
وبذلك يصل الجيني إلى حالة من الثبات والجمود، فلا يشعر بما حوله ولا يشعر به من حوله، ودليل ذلك أن يتعرى من ملابسه بلا حياء، وينتف شعره فلا يتألم، لأنه لو أحس بما في الحياة من خير وشر أو بأية نظم متفق عليها، فمعنى ذلك أنه لا يزال متعلقًا بها، خاضعًا لمقاييسها، وهذا ما يتنافى مع مبدؤهم الأول(6).

---

(1) حامد عبد القادر: بوذا الأكبر (حياته وفلسفته) ، ص 25.
* مهافيرا معناها : البطل العظيم، وقد أطلق عليه أتباعه اسم جينا ومعناها الأحرار أو الذين لا يتعلقون بشيء عن شئون المادة (انظر جان فيليوزات: فلسفات الهند، ترجمة على مقلد، المنشورات العربية، بيروت، 1982م ، ص 31).
** تقع ولاية بهار الحالية في الجزء الشرقي من أوتار براديشي في شمال الهند (انظر: صمويل نوح كريمر: ساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبدالحميد يوسف، مراجعة د. عبدالمنعم أو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص 277).
(2) محمد مرسي أبو الليل: الهند (تاريخها وتقاليدها وجغرافيتها)، ص 66.
(3) د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص 117.
(4) أ. ف تومالين: فلاسفة الشر، ص 206، 207.
(5) جوستاف لوبون: المرجع السابق، ص 72.
(6) محمد عبد السلام الرامبوري: فلسفة الهند القديمة وثقافة الهند، مارس1953م،ص 14.

أما مبدأهم الثاني فهو الابتعاد عن أي عمل من الأعمال التي تهدف إلى إلحاق الضرر بأي كائن من الكائنات الحية.
وتلك منزلة سامية تدل على أي الراهب قد وصل إلى أسمى درجات الزهد والطهارة، وتؤدي به إلى تحرير روحه من رغبات الجسد وإنقاذه من ويلات هذه الحياة وآلامها، وعدم اضطراره إلى أن يحيا حياة ثانية في المستقبل(1).
وفي هذا يقول أحد الفلاسفة الهنود ضمن مقالته وأبحاثه القيمة عن فلسفة الهند القديمة وبالتحديد عن المدرسة الجينية «إنها حركة عقلية متحررة من سلطان الويلات، مطبوعة بطابع من الزهد، أسس بنيانها على الخوف من تكرار المولد والهروب من الحياة اتقاء مصائبها وشرورها، منشؤها الزهد في متع الحياة وملاذها للخلاص من أضرارها وويلاتها، عمادها الرياضة الشاقة والمراقبات المتعبة، وقوامها البعد عن الملذات والشهوات، وسبيلها التقشف والزهد في العيش، وطريقها الرهبنة، ولكنها غير رهبنة البراهمة».
ولقد نجح الجينيون في ذلك، فانصرفوا عن الميول والعواطف، ووصلوا في ذلك إلى إخماد شعلة الحياة بأيديهم، إذا اقتضت حياتهم ذلك(2).
ومن هنا فقد اعتبر الجينيون الانتحار أعظم عمل مقدس يمكن أن يقوم به الإنسان في حياته(3)، وتفسير ذلك أن حياة الإنسان كلها عناء. فالميلاد عناء، والمرض عناء، والموت عناء، والسعي إلى ما يريد المرء عناء، ولقد سأل مهافيرا ذات يوم عن سبب عناء العالم فأجاب:
يأتي عناء العالم من الرغبة، فالناس يعانون وهم التعساء، لأنهم يريدون كمًا كبيرًا من الحاجات، ومهما حصل المرء على كثير من طعام أو شراب أو ثراء أو شهوة، فإنه يطلب المزيد دائمًا. فالرغبة إذن هي سبب كل عناء.
فسأله الناس وكيف نقضي على العناء؟
فأجابهم: بالتخلي عن جميع الرغبات، فعندما يتخلى الإنسان عن جميع رغباته يستطيع أن يعد نفسه لأعظم سعادة روحية وهي السكينة والهدوء(4).
ولقد جاء في تعاليم مهافيرا الخلقية:
«لا تسرق - لا تكذب - لا تحيا حياة الفجور - لا تشرب مسكرًا».
ولما سأل مهافيرا: كيف يمكن للمرء أن ينشد الغفران عن آثامه حتى يمكن أن يدخل في حالة السكينة والهدوء أجاب:
«لا بالصلاة ولا بالقرابين ولا بعبادة الأصنام يمكن أن تنشدوا الغفران والطريق إلى الحياة الصالحة، ولكن بالعمل الطيب يمكن أن تبلغوا السكينة ... ففي داخل نفوسكم الخلاص»(5).

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج 3، ص 76، 77.
(2) Weech Anbry Lands: The People and Religions of India, p. 317.
(3) أ. ف توملين: المرجع السابق، ص 205.
(4) سليمان مظهر: قصة الديانات، ص 138، 139.
(5) نفس المرجع، ص 139.

ومما سبق يتضح لما مدى تأثر الجينية بالإصلاح الذي قام به زرادشت في إيران، وتطلعت كما تطلع إلى الطهارة والنور والبر والصلاح، وثارت كما ثار على القرابين الدموية والتقيد بالطقوس. كما أكد مهافيرا على أنه ينبغي على الحكيم أن يتجنب الغضب، والفخر، والخداع، والجشع، والحب، والكراهية، والوهم، والإدراك، والشهوات الحيوانية، والألم.

ولعل التحذير من تجنب الألم قد يبدو غريبًا بصورة مضحكة على مذهب يفرض على أتباعه أقصى معاناة جسدية، ولكن التحذير هنا يركز على كلمة «تجنب» أو يجب ألا يكون هناك شيء يمكن أن تسعى إليه أو يكون مرغوب فيه عن قصد(1).

ولقد تأسست هذه النزعة من الزهد المبالغ فيه على المشكلة الجوهرية التي ظهرت في بلاد الهند، وهي مشكلة تأويل وفهم «عقيدة التناسخ» التي كانت سائدة في تلك البلاد، وثابتة ثبوتًا غير قابل للمناقشة، لهذا قامت تلك العقيدة على الإيمان بأن مصير كل شخص في الحياة الثانية متوقف على أعماله في حياته الأولى، وأن هذه الأعمال هي التي تحيط النفس بال «كارما *«KARMA ، وتلزمها بالعودة إلى حياة ثانية تستأنف فيها أعمالاً جديدة على نحو ما رأينا في الديانة البرهمية(2).

غير أن قانون «الكارما» كائنًا ماديًا كثيفًا غريبًا عنا ينزلق إلى داخل أجسامنا ويحيط بنفوسنا المستنيرة بطبيعتها فيحجب نورها بكثافته كما يحيط الغمد السيف فيحجب لمعانه(3).

وللوصول إلى تخليص الروح من الكارما يظل الإنسان يولد ويموت حتى تتطهر نفسه وتنتهي رغباته، وعندئذ تقف دائرة عمله ومعها حياته المادية فتبقى روحه خالدة في نعيم الخلد، وخلود الروح في النعيم بعد تخلصيها من المادة يسمى عند الجينيين «النجاة» وهو ما يعادل «الانطلاق» عند الهندوسية والنيرفانا عند البوذية(4).

والنجاة هي غاية الكون، وهي التطهر من أدران العواطف والشهوات الحيوانية، وهي التخلص من قيود الحياة، ومن تكرار المولد، وهي التمسك بالخير والتخلص عن ارتكاب الشر، والنجاة طور من الوجود يختلف عن أطوار الحياة الدنيا الفانية وهي الفوز بالسرور الخالد الذي لا يشوبه ألم ولا حزن، ولا تكون للأرواح الناجية فيه مطامع خاصة ولا أهداف تستميلها، والشخص الناجي ليس بذي جسم مادي، وليس بطويل ولا قصير، ولا لون له، يحيط بكل شيء، محرر من جميع القيود ، يكون دائمًا في سرور وطمأنينة واستقرار ونعيم مقيم، مكانه فوق الخلاء الكوني، وليس للنجاة نهاية فهي أبدية سرمدية، ولا تحصل النجاة إلا بعد عبور المرحلة البشرية بما فيها من عوائق ومتاعب(5).

والسبيل إلى النجاة «شاق وعسير»، لا يطمع فيه إلا الخاصة من الرهبان، وللوصول إلى النجاة يتحتم على الناسك ألا يوقع أذى بإنسان أو حيوان، وعليه أن يدرك أن احترام الحياة أقدس ما عني به مهافيرا، وعلى هذا يحرم عليه قتل حيوان، وبالتالي أكل اللحوم(6).

---

(1) محمد عبد السلام الرامبوري: المرجع السابق، ص 15.
* الكارما معناها الحرفي: العمل (Action)، (انظر سير أتول تشاترجي: الهند الجديدة، ص 17).
(2) د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص 118، 119.
(3) نفس المرجع، ص 119.
(4) د. حسام محيي الدين الألوسي: الفلسفة الجينية، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1975م، ص 20.
(5) نفس المرجع، ص 21.
(6) محمد عبد السلام الرامبوري: المرجع السابق، ص 14.

ولعل لهذا صلة بصوم المسيحيين عما فيه روح، فأغلب الظن أن صوم المسيحيين على هذا الوجه قد انحدر لهم من الفكر الجيني، حيث يبالغ الرهبان في الحيطة والحفاظ عن كل ما فيه روح، فيمسك بعضهم بمكنسة ينظف بها طريقه أو مجلسه خشية أن يمس حشرة فيها روح فيؤذيها أو يقتلها، وضع بعضهم غشاءً على وجهه ويتنفس من خلاله حتى لا يستنشق أي كائن حي وهو يلتقط أنفاسه.

كما أن الوسيلة المثلى أيضًا للتخلص من هذه العبودية هي الانصراف عن كافة المميزات الموجودة في الكائنات المادية، لأن احتلال هذا الكائن الكثيف لأبداننا، وإحاطته بنفوسنا لا يقف تياره إلا بالتخلص عن كل ميل في هذه الحياة، إذ بقدر ما تتعلق بكل ما هو غريب عن طبيعة أرواحنا لزيد في إحكام أغلالنا ونضاعف آلامنا وشقاءنا وعلى العكس كلما نستقل عن أهواء الحياة ونكتفي بأنفسنا نعلو إلى سماء الحرية(1).

ولم يكن «الجينيون» يعتقدون أنهم بالتحرر من الأهواء يستطيعون الحيلولة بين «الكارما» وبين الانزلاق إلى داخل أبدانهم فحسب، وإنما كانوا يرون أنهم بالزهد والتنسك يستطيعون إبادة الانزلاق في هذا الكارما إلى حيث نفوسهم، لأن الزهد في نظرهم نور ونار، فهم بالأول يبددون ظلام الحياة، وبالثاني يحرقون «الكارما»(2).

أما عن عقيدة الجينية في الثواب والعقاب فإن مهافيرا كان يذكر بأن في أعماق سطح الأرض جحيمًا من سبع طبقات، كل طابق منها دون الآخر وأشد هولًا .. وكلما كانت النفس شريرة وجدت نفسها ملقاة في أسفل درك في الجحيم.

ويبدو أن مهافيرا كان يؤمن بأن النفوس وزنًا .. فعندما تخطئ النفس تصبح ثقيلة وتغوص في أسفل .. فإذا كانت خطيئتها بالغة الضخامة ظلت تغوص حتى تصل إلى الجحيم السابع الرهيب. أما النفس الصالحة النقية .. فترتفع إلى إحدى الجنات الست والعشرون التي ترتفع كل منها فوق الأخرى، وعندما تصبح النفس غاية في الصلاح وغاية في النقاء، تظل تزداد خفة حتى تصل إلى الجنة السادسة والعشرون .. وعندئذ تتحد بالمبدأ الأول(3).

ثالثًا : المدرسة البوذية

انبعثت العقيدة البوذية في شمال الهند، في إقليم نيبال (الذي تسكنه قبائل الساكيا Sakya) (4).

وكان باعثها بوذا * حكيم من الحكماء، نشأ في أسرة نبيلة، وشب مترفًا في النعيم فكان أميرًا، وكان يملك ثروة عظيمة، تزوج عندما بلغ التاسعة عشر من عمره وأنجب طفلًا، وتهيأت له متع الحياة مباهجها وانبسط الأمل أمام عينيه، وتدفقت المسرات حوله من كل جانب، فانخراط في مدارج الحياة الحسية يلهو وينعم فيها إلى أقصى ما يكون اللهو والنعيم(5).

---

(1) د. محمد غلاب: المرجع السابق، ص 120.
(2) نفس المرجع، ص 121.
(3) سليمان مظهر: قصة الديانات، ص 141.
(4) توماس بلفينش: عصر الأساطير، ترجمة رشدي السيسي، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 53.
* بوذا ليس اسم علم يدل على شخص، وإنما هو لقب شرفي ديني عظيم، معناه الحكيم أو المستنير أو ذو البصيرة النفاذة، ولا يطلق هذا اللقب إلا على بني الإنسان الذين جاهدوا جهادًا روحيًا عنيفًا لا حد له، كما يطلق على هؤلاء الذين غالبوا أنفسهم فغلبوها، وسيطروا عليها، فجردوها من الشهوات المادية والرغبات الحيوانية، فاستطاعت أن تسمو وتصل في أعلى درجات الصفاء والسمو الروحاني. (انظر حامد عبد القادر: بوذا الأكبر «حياته وفلسفته»، ص 31.
ويسمى بوذا بأسماء عدة أشهرها: سدارثا Siddhartha وجوتاما Gautama كما سمي أيضًا ساكيا موني (أي زاهد قبيلة ساكيا)، التي منها أسرته. (انظر محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، ص 15).
كما ذكر أيضًا من أسماؤه في الأسفار المكتوبة عنه باللغة السنسكريتية (تاتاجاتا) ومعناها: الذي جاء، ومنها (باجات) ومعناها: السعيد، وهذان الاسمان قد أطلقا عليه حين بدأ في التبشير بمذهبه ومنها أيضًا سيدارتا ومعناها: المشرف على النور، وقد أطلق عليه هذا الاسم قبل وفاته بثلاثة أشهر، (انظر د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص 123).
(5) الإمام محمد أبو زهرة: مقارنات الأديان: (الديانات القديمة واليونانية)، ص 53.

ولقد أحاط ببوذا عند ميلاده كثير من الأساطير كتلك التي قيلت عن زرادشت عند ولادته. ولقد تسببت هذه الأساطير والروايات التي يعجز العقل أن يصدقها - من غير بينات قائمة تدل وتؤكد على ما قيل فيها - إلى دفع بعض المؤرخين للقول بأن بوذا شخصية خرافية لا وجود لها وبأنه عبارة عن أسطورة من أساطير الزمان القديم وبأن البوذية التي أسسها ما هي إلا مجموعة تعاليم انتحلت بها هذه الشخصية الخرافية(1).

إلا أن التاريخ يشير إلى أن بوذا قد ولد عام 563 ق.م ومات نحو عام 480 ق.م(2).

الأخلاق في المدرسة البوذية :

خرج بوذا ذات يوم من الأيام في مركبته التي يقودها أحد أتباعه(3) وشاهد ثلاثة حقائق** كانت سببًا مباشرًا في شدة ألمه، وحزنه، وزلزلة سعادته، والقضاء على ذلك السراب الخلاب، سراب الحياة المادية المترفة، التي حرص والده على أن يحظى بها خلال السنين الطوال، وقد شاء القدر المحتوم أن يرى الأمير تلك الأشياء الأربعة، ليتغير مجرى حياته، ويسلك المسلك الذي أعدته له العناية الإلهية(4)، فبينما كان بوذا يجول في فناء القصر راكبًا جواده، كما كانت عادته، إذا به يرى شبحًا مخيفًا تمثل في صورة شيخ هرم، نحيفًا، ناحل الجسد، مجعد البشرة، مقوس الظهر، يمشي مجهدًا كأنما يجر وراءه أعباء الدهر وأثقال الحياة، فأدركه الفزع، وأمسك بزمام جواده، وأوقفه، والتفت إلى خادمه وقال: أي نوع من المخلوقات هذا الذي أرى؟ فأجابه: إنه شيخ هرم، أكل عليه الدهر وشرب، فقال بوذا: أكان هذا الشيخ هنا دائمًا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف وصل إلى حالة الشقاء والبؤس التي هو عليها الآن؟ فأجاب خادمه: إن هذا هو مصير كل إنسان، لا أستثني أنا ولا تستثني أنت من هذا أيها الأمير، فكل منا لابد أن ينتقل من مرحلة الشباب إلى مرحلة الرجولة، ثم إلى مرحلة الكهولة والشيخوخة، إن هذا قضاء محتوم لابد منه، ولا مفر عنه(5).

وتروى قصة أخرى أنه قد رأى مريضًا يتلوى من المرض، ويئن من الألم، ويشكو من العناء، وأهله حوله لا يستطيعون إيقاف ألامه، بل لا يعرفون الداء، ولا يحسون بالعناء، فقال له خادمه: هكذا نهج الحياة(6).

وتروي قصة ثالثة أنه شاهد جثة أمعن فيها البلى، وبعثت منها رائحة كريهة ، ونتن مؤذية، فاستغرق في التفكير وسأل خادمه عنها فذكر له قائلًا: هكذا نهج الحياة، وذلك هو مصير كل إنسان، فكل حي مصيره إلى الفناء .. وكل من بدأ الحياة عليه أن ينهيها إذ لا مفر من الموت(7).

وطال به التفكير وازدادت به الشقوة، وتأمل فيما وقعت عليه عيناه وأطالت به الدهشة في مصير الإنسان وما يلازمه على الأرض من شقاء وألم وتسلل إلى عقله إحساس قوي بالمرض والفناء وبأن جميع ألوان السعادة غير مأمونة ولا دائمة(8).

---

(1) سليمان مظهر: قصة الديانات، ص 88، 89.
(2) محمد يوسف موسى: المرجع السابق، ص 16.
(3) أحمد حسين: في الإيمان والعقائد، ص 78.
** (اختلف المؤرخون في أمر هذه الحوادث الأربع، حتى أن بعضهم أنكرها تمامًا وقال أنها لم تكن حوادث وقعت بالفعل وإنما كانت خيالات وأوهام دارت بنفس سدارتا)، (انظر حامد عبد القادر: المرجع السابق، ص 48).
(4) نفس المرجع، ص 49.
(5) جوستاف لوبون: حضارات الهند، ص 34.
(6) Edward Thomas : The Life of Buddha, 1984, p. 117.
(7) د. هنري توماس: أعلام الفلاسفة «كيف نفهمهم»، ص 35.
(8) هـ . ج ويلز : موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة محمد مأمون نجا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958م، ص 122.

وأسفر عن هذا وصوله إلى النتيجة القائلة بأن العالم ليس إلا مجموعة آلام، فاستبطن ذاته قائلًا: من أين يأتي الألم؟، وما سببه؟، وكيف نكافحه؟(1).
فأدرك أن الحياة هي مصدر الألم، وأدرك أن سبب شقاء الإنسان ما هو إلا التعاقب اللانهائي للولادة والموت في تيار الوجود المتكرر المضطرب، حياة ورغبة وخيبة وموت تؤدي إلى سلسلة أخرى من الحياة والرغبة والخيبة والموت، ويتكرر هذا مرارًا ومرارًا كثيرة من غير توقف أو راحة.
وهكذا بتكرار الولادات توجد مخلوقات وتولد من جديد، مخلوقات راقية ووضيعة، خيرة وشريرة، غنية وفقيرة، وبالرغم من هذا فكلها تعسة، ولا يوجد بينها فرد واحد مطمئن البال(2).
وفهم بوذا أن الحياة لا تخلو من الألم وأن التخلص منها لا يكون إلا بالزهد في الحياة والإعراض عن الرغبات والشهوات المادية، فترك زوجته وطفله وخلع ملابسه واكتفى بأوراق شجر يستر بها عورته، وألقى بجسده بين الأشواك والحصى وأهمل الطعام والشراب والملاذ، سالكًا طريق النساك والبراهمة عندما يفرطون في إجاعة الجسد وتعذيبه أشد العذاب للوصول إلى المعرفة. فقام بألوان من الرياضيات النفسية رغبةً في أن يظهر نفسه حتى يصل إلى سر الكون(3). والتقى بخمسة من الرهبان يتجولون بحثًا عن الحكمة فقالوا له: «مكتوب لكي نحصل على الحكمة أن نطهر نفوسنا، ولكي نطهر نفوسنا يجب أن نعذب أجسامنا ونجوع أنفسنا، فتعذيب الجسد وتجويعه يطهر النفس. فقال لهم «إذا كان هذا هو الطريق لكسب الحكمة فسأحاول إتباعه»(4).
وبدأ جهاده بالفعل لتحقيق ما زعم عليه في نفسه، فتخلى عن اللذائذ تخليًا عمليًا وأخذ يطيل التأمل والنظر في أسرار الكون، معتقدًا أن قيود العبودية والتناسخ ناشئ عن التمسك بالحياة(5).
فمشكلة الحياة الإنسانية - كما رآها جوتاما - تنحصر في لا نهائيتها، فكل مخلوق تتجسد روحه ثانية في مخلوق آخر، وهذه عقيدة هندوسية راسخة، ولم تكتب الراحة لأحد، حتى في النوم الذي ليس إلا انتقالاً من يوم إلى يوم، أو في الموت الذي هو أيضًا انتقالاً من حياة إلى حياة، آه لو استطعنا أن نوقف الولادة! ولكن ما الذي يمنع ذلك؟
السبب الذي كشف عنه بوذا هو قانون (الكرما)، أي مجازاتنا عن ذنوبنا التي نقترفها في حياتنا الدنيا عندما نولد من جديد ونبعث في حياة أخرى، ولكن كيف يمكن أن نمنع الولادة من جديد؟ هذا لا يكون إلا بأن نحيا حياة عدل كاملة، ورحمة كاملة، وصبر كامل مع إخواننا في الخليقة، وكذلك بالعمل على محو الرغبات الذاتية وجعل هدفنا الأول هو أن نقوم لا على خدمة الجنس البشري وحده، بل على خدمة الكائنات الحية جميعًا(6).
فحينئذ وحينئذ فقط يمكن أن نتخلص من قيود سلسلة الميلاد الجديد المتواصل ونحصل على راحة النفس الأبدية.

---

(1) جان فيليوزات: فلسفات الهند، ص 35.
(2) د. هنري توماس: المرجع السابق، ص 38، 39.
(3) Edward Thomas : Op. Cit. p. 30.
(4) سليمان مظهر: المرجع السابق، ص 106.
(5) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ص 120.
(6) د. هنري توماس: المرجع السابق، ص 39، وانظر أيضًا :
Theodor Gemperz : Greek Thinkers, V. I, John Murray, London,1939, p. 124.

وعلى ذلك فإذا أراد الإنسان الخلاص من شقاء هذه الحياة، فما عليه إلا أن يترفع عن شهواته الجسدية وعلائقه المادية، حتى تتطهر نفسه عن كل رغبة في الوجود وتتحرر روحه من سيطرة الجسد، فتتم له السعادة القصوى، أما إذا خضع لأسر أهوائه وقيود جسده، وأحب الحياة ورغب في الوجود، فإنه يعيش في شقاء أبدي، وذلك عن طريق انتقال روحه بعد الموت إلى جسد آخر قد يكون إنسانًا أو حيوانًا أعجميًا كجسم كلب أو غير ذلك عقابًا له على ما أساء(1). أما الحكيم فإنه يولد في حالة أفضل مما كان عليها كأن تعود روحه إلى جسد كاهن أو قديس(2). وهكذا أصبح هم الهندي الأول وشاغله الشاغل هو العمل على تفادي الوقوع في التناسخ والعودة من جديد إلى الحياة الدنيا أو الولادة من جديد في أجسام مختلفة، وذلك عن طريق التحلي بالأخلاق الفاضلة والابتعاد عن كل علائق المادة والعمران، حتى يصل إلى حالة الانطفاء التام والاتحاد بها إلى الأبد حيث السعادة القصوى والسلام التام والثبات الأبدي(3)، وذلك بأن تصفو نفسه وتتخلى عن الآثام التي تتطلب تناسخها وانتقالها إلى كائن آخر تسلك فيه مسلكا خلقيًا يبرئها من تلك الآثام، ويجعلها صالحة للاتصال بالمبدأ الأعلى وفقًا لمبدأ النيرفانا *.Nirvana

وكان يقصد بالنيرفانا في أول الأمر انتقال الروح إلى الملأ الأعلى بعد أن يحيا الفرد حياة خلقية صافية راقية لا تضطره لأن يحيا حياة أخرى(4)، غير أن هذا المبدأ طرأ عليه فيما بعد معنى جديد، إذ قصد به وصول الفرد إلى أعلى درجات السمو والصفاء الروحاني، وذلك بتطهير نفسه، والقضاء على جميع رغباته المادية(5).

فلقد أكد بوذا على أن النيرفانا ليست هي الفناء الأخير، وإنما هي التحرر العظيم، هي إلقاء الكم الزائد من رغباتنا الشخصية حتى لا يعوقنا شيء في اتحاد أنفسنا مع الكون، أو بالأحرى هي التحرر العظيم من الموت الذي يطرأ على الأحياء، إلى الحياة الأبدية لأنه ما دام سعينا وراء المطالب الأرضية، فإننا نبقى أبد الدهر مرتبطين بالأرض، وننتقل من حياة إلى حياة، ومن زنزانة إلى زنزانة، ولا أمل لنا في الخلاص حتى تنتهي شهواتنا، وقد عبر بوذا في أسلوب جميل عن هذه الفكرة بقوله : «عندما تخمد نار الشهوة فتلك في النيرفانا، عندما تخمد نيران الكراهية فتلك هي النيرفانا، عندما يكبح جماح الكبرياء فتلك هي النيرفانا، ليس لي أن أعلم إلا شيئًا واحدًا، هو محو العذاب»(6).

والفرق بين المعنيين السابقين للنيرفانا واضح: فالمعنى الأول يقضي بأن هذا المبدأ لا يتحقق إلا بعد الموت، أما الثاني فيقضي بأنه من الجائز أن يصل المرء إلى مرتبة النيرفانا في حياته إذا أفلح في الوصول إلى الدرجات العليا من درجات الرقي الروحاني، ولم يكن ثمة داع إلى تناسخ روحه(7).

---

(1) د. مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، ص 170.
(2) محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، ص 16.
(3) د. مهدي فضل الله : المرجع السابق، ص 170.
* تعني كلمة نيرفانا Nirvana – حرفيًا – الإطفاء بالنفخ (مثلما تطفئ القنديل) (انظر: فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، ج1، ص 331).
وهي لفظ سنسكريتي يقصد به إطفاء الشهوات وإخمادها، وهي تقابل الفناء لدى متصوفي الإسلام، (انظر د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ط3، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979م، ص 443).
(4) Edward Thomas : Op. Cit. p. 150.
(5) محمد عبد السلام الرامبوري: فلسفة الهند القديمة، ص 17.
(6) د. هنري توماس: المرجع السابق، ص 39، 40.
(7) حامد عبد القادر: بوذا الأكبر (حياته وفلسفته)، ص 80.

ومن الممكن أن نعرف النيرفانا من ناحيتها السلبية بأنها عدم الرغبة، وعدم الشعور، وعدم الحياة، وكذلك عدم الموت. ولا يخفى علينا أن المراد بعدم الموت هنا هو «انتهاء الحياة المادية على الأرض، والعروج إلى الملأ الأعلى حيث تبقى الروح مستمتعة بحياة روحانية سعيدة»(1).
ويعلق ول ديورانت على هذه العقيدة وأثرها في الواقع الإنساني فيقول: «إنها جنة صارمة تلك التي يهرب إليها الهاربون من التناسخ، لأن الفرد هناك لن يشعر بفرديته، بل كل ما سيتم هناك هو اندماج الفرد في الوجود» .. هو عودة الجزء إلى الاتحاد بالكل الذي انفصل عنه حينًا من الدهر. فكما تتلاشى الأنهار المتدفقة في البحر، وتفقد أسماؤها وأشكالها، فكذا الرجل الحكيم إذا ما تحرر اسمه وشكله، يفنى في الشخص الكلي الذي هو فوق الجميع!»(2).
وهكذا تعتبر النيرفانا هي نهاية المراحل التي يستطيع الحكيم فيها التغلب على شهواته .. فهذه الكلمة معناها الحرفي كما سبق لنا هو «الإخماد أو الإطفاء»، وقد أوضح بوذا معناها الخلقي والروحي بالرجوع إلى مثال حي وهو انطفاء النار وخمودها لعدم وجود الوقود، وبالمثل فإن الإنسان الذي لا يغذي نيران عواطفه المتأججة بالشهوة، يصل في النهاية إلى إخماد هذه العواطف وتصبح حياته هادئة لا يقلقها إزعاج الشهوات أو شره الملذات(3).
والواقع أن الانطلاق عند الهندوسية والنجاة عند الجينية يوازي تمامًا «النيرفانا» عند البوذية، والطريق واحد تقريبًا في هذه الأديان للتخلص من تكرار المولد، وهو أسمى ما يتطلع إليه الهنود، والطريق إلى ذلك يتمثل بوجه عام في قتل الشهوات والرغبات، والتوقف عن عمل الشر وارتكاب المحارم، وإذا استطاع الإنسان أن يجتاز هذا الطريق وصل إلى الانطلاق أو النجاة أو النيرفانا التي لا تختلف في مدلولاتها اختلافًا جوهريًا، فالهدف عند الجميع هو التخلص من تكرار المولد، والحصول على اللذة الصادقة والسعادة الدائمة(4).
ويؤكد بوذا أنه لكي يصل الإنسان إلى هذا الغرض وهو القضاء على كل أثر من آثار الشهوة يجب عليه أن يسلك المسلك الثماني العناصر، أي أن يتبع في سلوكه في الحياة ثمانية مبادئ تحقق له السعادة وتكفل لنفسه التحرر من أغلال الحياة متاعبها أما هذه المبادئ الثمانية فهي الاعتقاد الصحيح، العزم الصحيح، القول الصحيح، العمل الصحيح، العيش الصحيح، الجهد الصحيح، الفكر الصحيح، التأمل الصحيح(5).
ومن الواضح أن هذا المنهج قد اشتمل على ما يتطلبه كل من الروح والجسد معًا على الوجه الذي يعمد إليه المذهب البوذي، ويكاد يكون الأمر في هذه المبادئ قسمة بينهما، فالاعتقاد الصحيح والعزم الصحيح والقول الصحيح والعمل الصحيح، يعني بها جانب الروح(6)، ويقصد بهم الاعتقاد الصحيح في وجود بوذا والعزم الصحيح على إتباع أوامره واجتناب نواهيه.
أما القول الصحيح فيقصد به قول الصدق وترك الكذب، أما العزم الصحيح فهو النية الصادقة والإرادة القوية على فعل كل ما سبق وعلى اجتناب ضده.

---

(1) نفس المرجع، ص 81.
(2) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج3، ص 51.
(3) محمد عبد السلام الرامورى: المرجع السابق، ص 95.
(4) Allen : Buddh's Philosophy , Third Edition, Collier Macmillan Publishers, London, 1939, p. 42.
(5) ول ديورانت: المرجع السابق، ج3، ص 76.
(6) نفس المرجع، ص 196.

أما العيش الصحيح والجهد الصحيح والفكر الصحيح والتأمل الصحيح، فهو ما يتصل بشئون الجسد(1)، ويقصد بالعيش الصحيح الحياة وفقًا لهذه المبادئ والجهد الصحيح هو بذل الجهد المضني لأجل المحافظة على هذه المبادئ والالتزام بها، والفكر الصحيح هو التفكير في الحياة ونمط العيش فيها بنفس طريقة بوذا وبنفس أسلوب حياته، أما التأمل الصحيح فهو الاعتبار والتدقيق في هذه المبادئ الثمانية وفي محاولة فهمها الفهم الصحيح.

كما بين بوذا أن هناك عشرة قيود تحول دون بلوغ الإنسانية درجة «النيرفانا»، وتلك القيود هي:

1 - **الوهم الخادع في وجود بوذا.**
2 - الشك في بوذا وتعاليمه.
3 - الاعتقاد في تأثير الطقوس والتقاليد الدينية.
4 - الشهوة.
5 - الكراهية.
6 - الغرور.
7 - الرغبة في البقاء المادي.
8 - الكبرياء.
9 - الاعتداد بالذات.
10 - الجهل.

غير أنه من الممكن تحطيم هذه القيود من خلال الإيمان بأن الوجود كله هم وحزن وبأن سبب الهم والحزن هو الشهوة ثم بالتغلب على هذه الشهوات والملذات وأخيرًا بإتباع المسلك ذات الشعب الثمانية والتخلق بها(2).

ولم يكتفي بوذا بهذه المبادئ الثمانية السابق ذكرها، بل أضاف إليها عشرة وصايا سلبية تمثلت في:

1 - **ألا تقتل أحدًا، ولا تقضي على حياة كائن حي.**
2 - ألا تأخذ ما لم يقدم لك، فلا تسرق ولا تغتصب.
3 - ألا تكذب، ولا تقل قولاً غير صحيح.
4 - ألا تشرب خمرًا، أو تتناول مسكرًا.
5 - ألا تزن، أو تأت أمر يتصل بالحياة الجنسية إذا كان محرمًا.
6 - ألا تأكل طعامًا نضج في غير أوانه.
7 - ألا تتخذ طيبًا، ولا تكلل رأسك بالزهد.
8 - ألا ترقص، ولا تحضر مرقصًا ولا حفل غناء.
9 - ألا تقتني فراشا وثيرًا، أو أرائك فخمة.
10 - ألا تقتني ذهبًا ولا فضة(3).

(1) Berry : Religions of The World, The Modern Library, New York, 1939m p. 46.
(2) Ibid , p. 46.

(3) د. هنري توماس: المرجع السابق، ص 40، 41.

هذه هي الوصايا العشر التي يجب أن يأخذ بها البوذي ليروض إرادته على ترك الملاذ والعكوف على المجاهدة وتهذيب الذات، وتخفيف ويلات الحياة، ومنها نجد أنه يحث على عدم اقتناء الذهب والفضة لأنهما من الأمور التي تضل عندها الأفهام، وتستيقظ حولها المطامع، وكأنهما من خير الوسائل التي يستعين بها الناس في جلب الملذات واجترار الشهوات(1).

ولعل فكرة التخلص من الأموال للدخول في الديانة البوذية، قد تسربت إلى المسيحية ، حيث يروي متى ومرقص ولوقا عن عيسى أنه قال لشاب غني أراد أن يدخل المسيحية: بع أملاكك وأعط ثمنها للفقراء وتعالى اتبعني، فلم يفعل الشاب، فقال عيسى: يعسر أن يدخل غني ملكوت الله(2).

هذا عن الجانب السلبي من فضائل بوذا، أما الجانب الإيجابي، فهو يتمثل في فضيلتان اثنتان هما: التأمل والحكمة، غير أن الزهد والعزلة لا يكفيان وحدهما لتحقيق هاتين الفضيلتين الإيجابيتين، بل لابد لتحقيقهما من الثقافة العميقة، لأن الفكرة القديمة التي كانت تزعم أن الزهد وحده يزيل الجهل، ويوصل إلى المعرفة فكرة حمقاء(3).

كما دعى بوذا إلى أن يتغلب الإنسان على غضبه بالشفقة، وأن يزيل الشر بالخير. يقول بوذا: «إن الكراهية يستحيل عليها في هذه الدنيا أن تزول بكراهية مثلها، إنما تزول الكراهية بالحب، ولذا كان بوذا يرد الشر بالخير ويقابل الإساءة بالإحسان»(4).

وإذا كان ما تقدم هو لب الفضيلة البوذية، وما تدعو إليه من مجاهدة اللذات وبواعثها وحمل الإرادة على تركها جملة، فالرذائل عند البوذيين منشؤها بالطبع إتباع اللذات والانغماس في الشهوات وما تدعو إليه ولذلك فقد أرجع بوذا الرذائل إلى ثلاثة أصول:

أ - الاستسلام للملاذ: لأنها تجعل الحياة في ألم مستمر، وفوق ذلك فهي تعكر نظرتنا للأشياء ، فتجعل نظرنا مغشى بغشاء من الأحلام الفاسدة والأماني الكاذبة.

ب - سوء النية في طلب الأشياء: حيث إن استبقاء اللذات في النفس تجعل الأغراض الفاسدة تتحكم في مطالب الإنسان للأشياء، فيصير مشتتًا بين غاية سامية يطلبها ورغبة ملحة يسترها ، ويقع في صراع نفسي يوقع الشجار بينه وبين غيره، لذلك يسود سوء النية، فهو إذن وليد بقاء اللذة في القلب وسيطرتها عليه، وهو أيضًا أصل لكثير من الرذائل كالغش والخداع والكذب والنميمة.

ج - العناء وعدم إدراك الأمور على الوجه الصحيح: ومنشأ ذلك في كثير من الأحوال هو توارد الشهوات على النفس، وسدها سبيل الوصول إلى الإدراك الصحيح فيصبح العقل لا يرى إلا ما تعكسه عليه، ويمنع عن نفسه الإشراق الذي ينشأ عن التجرد من الملاذ، والإلهام الذي يأتي عن ترك الشهوات(5).

---

(1) الإمام محمد أبو زهرة: مقارنات الأديان (الديانات القديمة واليونانية)، ص 75، 76.
(2) إنجيل متى: الإصحاح الثامن عشر، وإنجيل مرقص: الإصحاح العاشر، وإنجيل لوقا: الإصحاح الثامن عشر.
(3) د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص 138.
(4) د. هنري توماس: المرجع السابق، ص 41.
(5) الإمام / محمد أبو زهرة : المرجع السابق ، ص 74 ، 75.

أما عن أهم الرذائل التي دعى بوذا إلى تجنبها فهي: الشهوة، والكراهية، الجهل، الادعاء، الشك، الإهمال، الخلاعة، الوقاحة(1).
وهو لم يسوي بينها جميعًا بل جعلها في مراتب الإثم، كما هي متفاوتة في سرعة الانمحاء عن مرتكبيها.
ولكنه صرح بأن الندم من أهم وسائل الخلاص منها(2).
على أن أخلاق بوذا لم تقدم أية دلالة على الاعتقاد في وجود الروح أو على خلودها، يقول بوذا: «إن الروح أسطورة من الأساطير فرضناها بغير مبرر يؤيدها، لنريح بهذا الغرض أذهاننا الضعيفة. إن العقل الذي ينسج خيوط إحساساتنا وإدراكاتنا في شرود الفكر، إن هو إلا شبح توهمناه .. وكل ما هو موجود حقًا هو الإحساسات نفسها. إن هذه النفس أو هذا العقل، يستحيل أن ينطبق عليه معنى الخلود، إذا فهمنا من هذا المعنى استمرار الفرد في وجوده. فليس القديس، بل ليس بوذا نفسه بخالد بعد موته خلودًا يحفظه بشخصه»(3).

(1) د. محمد غلاب : المرجع السابق ، ص 143.
(2) نفس المرجع ، ص 144.
(3) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج 3، ص 83.

المراجع الأجنبية :

محمد يوسف مرسي: تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبد الرحمن، القاهرة، 1940م.
د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع في تاريخ الأخلاق.
ول ديورانت: قصة الحضارة، ج 3، ترجمة د. زكي نجيب محمود.
جوستاف لوبون: حضارات الهند، ترجمة عادل زعيتر، ط 1، المطبعة العصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
عبد الكريم الخطيب: الله والإنسان، 192.
* الفيدا: كلمة سنسكريتية معناها الحكمة والمعرفة، وهي تشمل الأسفار المقدسة التي تعبر عن الفكر الهندي من القرن الخامس عشر حتى القرن السادس ق.م، وتبدأ هذه الأسفار المتباينة من الريغ فيدا Rig-Vida وهي أقدمها جميعًا وحتى الأوبانيشاد Upanishad، (انظر د. محمد ثابت الفندي: فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، 1990م ، ص 39).

ولكلمة فيدا معان عدة، أدقها: العلم عن طريق الدين لكل ما هو مجهول، وينجم عن هذا التعريف أن تكون الفيدا منبعٍ جميع المعارف الهندية من ديانات وأخلاقيات ونظريات عملية واجتماعية، وهي تحوي أورادًا تعبدية وأناشيد دينية، وتعاويذ سحرية، وهي تشتمل على أربعة مجموعات تختلف كل واحدة منها عن الأخرى باختلاف الموضوع الذي تعالجه، فالأولى: تسمى «ريج فيدا» وهي تحتوي على الأوراق والثانية تسمى «سام فيدا أو سامان فيدا»، وهي تحتوي على الأناشيد، والثالثة (جزربيد فيدا أو إيجوس فيدا)، وهي تحتوي على طقوس الضحية والقرابين، والرابعة «آثارفين فيدا أو أنافنفيدا» وهي تحتوي على التعاويذ السحرية. (انظر د. محمد غلاب: المرجع السابق، ص 94).

** تستعمل كلمة براهما في الريج فيدا بمعنى التبتل، وبمعنى الشعار الديني والصلاة، وبمعنى الترنيمة الدينية، وفي عصور متأخرة أطلق على الكاهن أو القسيس اسم «براهما»، وقد يكون السبب في ذلك أن الكاهن عابد متبتل، أو مؤلف للترانيم الدينية، (انظر بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة : محمد يوسف موسى، ص 16).

محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، (المجلد الثاني)، ط2، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، القاهرة، 1924م.

* تتكون كلمة أوبانيشاد Opanishad من مقطعين: أوبا، ومعناها (بالقرب) وشاد ومعناها (يجلس)، وهكذا تصف هذه الكلية الفلسفة التي كان يتلقاها التلاميذ عن معلميهم وهم جلوس على أقدامهم، فالأوبانيشاد تمثل آراء لفلاسفة عدة قاموا بتلقين دروسهم لفترة تزيد على 300 عام من (800 - 500 ق.م)، وقد جمعت هذه الأذكار في سلسلة من الأحاديث لمحاولة احترام ضباب العقل، هادفة إلى ما وراء ذلك من حقيقة (انظر د. هنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة: متري أمين، مراجعة وتقديم: د. زكي نجيب محمود، ص 29).

البيروني: تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيد آباد، 1958.

حامد عبد القادر: بوذا الأكبر (حياته وفلسفته)، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1986م.

.

سير آتول تشاترجي: الهند الجديدة، ترجمة أمين سلام وعبد المنعم المسيدي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1955م

محمد مرسي أبو الليل: الهند (تاريخها وتقاليدها وجغرافيتها)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965.

بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق.

د. محمد ثابت الفندي: فلسفة الرياضة.

مهافيرا معناها : البطل العظيم، وقد أطلق عليه أتباعه اسم جينا ومعناها الأحرار أو الذين لا يتعلقون بشيء عن شئون المادة (انظر جان فيليوزات: فلسفات الهند، ترجمة على مقلد، المنشورات العربية، بيروت، 1982م ، ص 31).

** تقع ولاية بهار الحالية في الجزء الشرقي من أوتار براديشي في شمال الهند (انظر: صمويل نوح كريمر: ساطير العالم القديم، ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص 277).

أ. ف توملين: فلاسفة الشر، ص 206، 207.

محمد عبد السلام الرامبوري: فلسفة الهند القديمة وثقافة الهند، مارس1953م.

ول ديورانت: قصة الحضارة، ج 3، ص 76، 77.

سليمان مظهر: قصة الديانات، ص 138، 139.
* الكارما معناها الحرفي: العمل (Action)، (انظر سير أتول تشاترجي: الهند الجديدة، ص 17)
د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص 118، 119.
د. حسام محيي الدين الألوسي: الفلسفة الجينية، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1975م.
سليمان مظهر: قصة الديانات.
توماس بلفينش: عصر الأساطير، ترجمة رشدي السيسي، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون تاريخ.
بوذا ليس اسم علم يدل على شخص، وإنما هو لقب شرفي ديني عظيم، معناه الحكيم أو المستنير أو ذو البصيرة النفاذة، ولا يطلق هذا اللقب إلا على بني الإنسان الذين جاهدوا جهادًا روحيًا عنيفًا لا حد له، كما يطلق على هؤلاء الذين غالبوا أنفسهم فغلبوها، وسيطروا عليها، فجردوها من الشهوات المادية والرغبات الحيوانية، فاستطاعت أن تسمو وتصل في أعلى درجات الصفاء والسمو الروحاني. (انظر حامد عبد القادر: بوذا الأكبر «حياته وفلسفته»، ص 31.
ويسمى بوذا بأسماء عدة أشهرها: سدارثا Siddhartha وجوتاما Gautama كما سمي أيضًا ساكيا موني (أي زاهد قبيلة ساكيا)، التي منها أسرته. (انظر محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، ص 15).
كما ذكر أيضًا من أسماؤه في الأسفار المكتوبة عنه باللغة السنسكريتية (تاتاجاتا) ومعناها: الذي جاء، ومنها (باجات) ومعناها: السعيد، وهذان الاسمان قد أطلقا عليه حين بدأ في التبشير بمذهبه ومنها أيضًا سيدارتا ومعناها: المشرف على النور، وقد أطلق عليه هذا الاسم قبل وفاته بثلاثة أشهر، (انظر د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية، ص 123).
الإمام محمد أبو زهرة: مقارنات الأديان: (الديانات القديمة واليونانية.
سليمان مظهر: قصة الديانات، ص 88، 89.
أحمد حسين: في الإيمان والعقائد، ص 78.
** (اختلف المؤرخون في أمر هذه الحوادث الأربع ، حتى أن بعضهم أنكرها تمامًا وقال أنها لم تكن حوادث وقعت بالفعل وإنما كانت خيالات وأوهام دارت بنفس سدارتا)، (انظر حامد عبد القادر: المرجع السابق، ص 48)
جوستاف لوبون: حضارات الهند، ص 34.
د. هنري توماس: أعلام الفلاسفة «كيف نفهمهم»، ص 35.
هـ . ج ويلز : موجز تاريخ العالم ، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة محمد مأمون نجا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958م.
بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ص 120.
د. مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق.
محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق.
* تعني كلمة نيرفانا Nirvana – حرفيًا – الإطفاء بالنفخ (مثلما تطفئ القنديل) (انظر: فؤاد محمد شبل: حكمة الصين، ج1، ص 331).
ول ديورانت: قصة الحضارة، ج3، ص 51.

الإمام محمد أبو زهرة: مقارنات الأديان (الديانات القديمة واليونانية).
إنجيل متى: الإصحاح الثامن عشر، وإنجيل مرقص: الإصحاح العاشر، وإنجيل لوقا: الإصحاح الثامن عشر.
د. محمد غلاب: الفلسفة الشرقية.

المراجع الأجنبية

Edward Thomas: The Life of Buddha, 1984, p. 117.
Theodor Gemperz: Greek Thinkers, V. I, John Murray, London,1939, p. 124.
Weech Anbry Lands: The People and Religions of India, London, 1973, p. 313.
Allen: Buddh's Philosophy, Third Edition, Collier Macmillan Publishers, London, 1939, p. 42.
Berry: Religions of The World, The Modern Library, New York, 1939m p. 46.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات في الفكر الغربي

العدد: 05



وسائط التواصل الاجتماعي وإيتيقـــــا العيش معـــا

د. عواطف الغنوشي

ملخص البحث:

أصبحت لوسائط التواصل الاجتماعي أهميّة كبرى في عصر التكنولوجيا المتطورة من خلال فتح إمكانيات التواصل للإنسان الحديث، وعبرها استطاع توسيع شبكة التواصل مع- الآخر. هذا ما نتج عنه "إيتيقا تواصليّة" و"إنسان تواصلي" رغم أنها قد أنشأت أيضا "إنسان انضباطي" و"أجسام طيّعة". ومن ثمّ أصبحت وسائط التواصل الاجتماعي تشكّل نظرية علمية وفلسفيّة مستقلة بذاتها لأنّها تهتم بالإنساني والكوني والوحدة والكثرة والخصوصية والغيرية.

وفي هذه الورقة البحثية سنحاول تسليط الضوء على إشكالية التواصل والوسائط وأبعادها الفلسفية كارتباطها بالهوية الثقافية وبإيتيقا التواصل وبالمثقف وبالآخر.

فكيف تكون إيتيقا التواصل ممكنة عبر وسائط التواصل الاجتماعي؟ وهل بالإمكان التأسيس لإيتيقا العيش المشترك عبر وسائط التواصل؟

- الكلمات المفاتيح:

- أزمـــــة التواصـــل
- الإنسان الانضباطي
- إيتيقـــا التواصـــــل
- المراقبة- المعاقبة

تخطيط البحث

- ملخص البحث
- تقديم
1- في الحاجة إلى التواصل
2- نحو ايتيقا تواصلية
3- سوسيولوجيا الفعل التواصلي
4- ايتيقا العيش معا
5- نظرية الفعل التواصلي لدى هابرماس
6- الفضاء التواصلي المشترك
7- ميكروفيزياء التواصل: المراقبة والمعاقبة
8- وسائط التواصل والهويّة الثقافية
9- وسائط التواصل ودور المثقف
- خاتمة البحث
- مراجع البحث

التقديم

إنّ تحقق إنيّة الإنسان لا يكون، كما اعتقد التصوّر الفلسفي التقليدي مباشرا وبمعزل عن الآخر إنّما عبر الانفتاح على الغيريّة وعلى أنظمة رمزية تمثّل وسيطا ضروريا في كل تواصل بشري. هذا يعني أن الإنسان يحتاج إلى وسائط للتواصل والتعرّف على الآخر وعلى ذاته والانفتاح على العالم.
سنحاول في هذه الورقة بيان دور وسائط التواصل في تحقيق إيتيقا تواصلية حديثة من خلال العودة إلى فيلسوف التواصل "يورغن هابرماس" وكيف تكون إيتيقا العيش معا ممكنة في هذا العصر؟ كما سنعرض كيفيّة تحوّل وسائط التواصل إلى فرص ممكنة للتحكم في الإنسان.
إنّ ما بلغه الإنسان اليوم من تقدم في وسائل التواصل جعله كائنا مغتربا عن ذاته وعن العالم وعن الآخر وهو ما خلق أزمة تواصلية لا يمكننا تجاوزها إلّا بتجاوز العلاقات الأداتية بين البشر وإرساء عقلانية تواصليّة تقوم على الحوار البنّاء نسميها "إيتيقا التواصل". وهذا يدعونا إلى الخروج من الوحدة إلى الكثرة أو من العزلة إلى الانفتاح على الآخر ومن الغرابة إلى الألفة وبالتالي ولوج "عالم مشترك" "بينذاتي" تتحقق فيه نبوءة "العيش معا".

ما يحملنا على طرح مشكلة أزمة وسائط التواصل اليوم ليس فقط ارتباط المسألة بالوجود البشري وإنّما استجابة للرأي والراهن الاجتماعي والسياسي وتطوراته التي لا تخلو من مظاهر عديدة كالثورات والانقلابات والصراعات المتتالية الّتي أثبتت في كل مرة أنه علينا إعادة النظر في كل ما يخصّ مستقبل الإنسان.

أصبح حلم الإنسان اليوم هو ولوج "عالم مشترك" أو كما سمّته "حنّة أرندت" "عالم الظهور" بحيث تظهر الذات وتنكشف أمام ذاتها وأمام الآخر، ويكون ذلك في الفضاء العمومي. هذا الفضاء العمومي يعتبر فرصة للالتقاء بالآخر المختلف وسيكون هذه المرة عبر وسائط التواصل الاجتماعي. لكنّ الإشكال الّذي علينا طرحه في هذا البحث هو الآتي:

كيف نجعل هذا "الاجتماع" ممكنا ونضمن "العيش معا" عبر وسائط التواصل الاجتماعي اليوم؟ وكيف يمكننا تحقيق ايتيقا تواصليّة جديدة تحتفل بالإنسان وانتصاراته؟

إنّ ما يدفعنا إلى طرح هذه الإشكاليات المختلفة هو اهتمامنا بالإنساني ومحاولتنا رسم مسار مستقبلي ينقل الإنسان الانضباطي من عزلته نحو "فضاء الظهور". لذا فوسائط التواصل الاجتماعي تكتسب أهميّة كبرى في بلورة فكرة "العيش معا". ذلك أنّ ما يصنع المجال العام أو المشترك هو "الرغبة في الظهور"، وهذه الرغبة تتجلى من خلال حاجة البشرية "للالتقاء" و"التواجد معا" و"العيش معا" وهو ما يجعل لوجودهم معنى.

إن الدافع الأساسي لاستعمال وسائط التواصل هو الاستمتاع بالمناقشات والمداولات وصنع القرارات، لذلك يمكننا القول: إنّ "وسائط التواصل الاجتماعي تجمع البشر معا" ومن ثمّ تمكننا من الحديث عن عالم مشترك يجمع المختلفين ليس فقط في العالم العربي وإنما أيضا حتّى في العالم الغربي.

ترتبط وسائط التواصل بالفعل الإنساني وبمدى قابليّة الفرد اليوم تقديم الأفضل والحثّ على استخدام هذه الوسائط خدمة للإنسان ، إضافة إلى مدى قابليتهم ولوج المجال العام والّذي في أساسه ليس سوى تلك الصلة بين البشر حيث لا حدود ولا عوائق في التواصل الّذي يعتبر الكلام عماده الأساسي. هذا ما أكدته حنّة أرندت بقولها "إنّ البشر يتواصلون بما خصّوا به وهو صفة النطق، وإذا غابت هذه الصفة انتفى التواصل وتدمّر هذا العالم الجديد، الّذي يمنح بداية جديدة كلّ مرّة للقادمين الجدد". ولهذا" فالعيش معا " يتطلب لغة جديدة ستحققها وسائط التواصل الاجتماعي على اختلافها ومن ثمّ نسير بالقادمين نحو "ايتيقا العيش المشترك".

إنّ المعنى الحقيقي "للعيش معا" هو القدرة على الاجتماع مع- الآخرين، وهي مهمة وسائط التواصل باعتبارها تمثل ذاك الفضاء العمومي والعالم المشترك الّذي يجمعنا معا ويمنعنا أيضا من السقوط ويدفعنا دائما نحو المستقبل.

1- في الحاجة إلى التواصل

بما أنّ الإنسان "كائن رامز" فهو يشير إلى هذا العالم وينتمي إليه كما يترك عليه أثره عبر وسائط متنوّعة ومختلفة، بحيث يشير إلى ذاته أولا ثم إلى الآخر ثانيا وتنفتح خصوصيته على خصوصية الآخر فيخرج من عزلته ويدرك إنيته في إنية الغير. من أجل ذلك فالإنسان في حاجة دائمة إلى "ديناميكية تواصليّة" تحققها وسائط التواصل، فيصبح بذلك "إنسان تواصلي" كما عرّفه "علي حرب" بقوله "إنّه الإنسان التواصلي الّذي تتيح له الأدمغة الآليّة والتقنيات الرقمية التفكير والعمل على نحو كوكبي وبصورة عابرة للقارات والمجتمعات والثقافات"[1].

تمثّل عملية التواصل الاجتماعي عملية تفاعل واندماج وتبادل وانسجام بين الذوات، لذلك لا يمكننا فهم الديناميكية التواصليّة بعيدا عن سياقها الاجتماعي أو دون وسائط التواصل التي تجمعنا بالآخر، وفي هذا السياق يمكننا الحديث عن "فلسفة التواصل" مع "يورغن هابرماس" ونفي "فلسفة الذات". فالإنسان كائن يطوق دائما إلى المعرفة والتكلم مع الآخر، لذلك ففلسفة التواصل تقوم على ضبط علاقة الإنيّة بالغيرية وإخضاع كل العلاقات الاجتماعية إلى أخلاقيات الحوار العقلاني. من أجل ذلك أراد هابرماس التأسيس "لفلسفة تواصلية عقلانية" تكون نتيجة التواصل والتفاعل بين الذوات.

1. علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000، ص. 9

وعلى هذا النحو يمكننا القول: إنّ الفلسفة التواصليّة لا تكون في هذا العصر إلّا عبر وسائط التواصل الاجتماعي، إذ هي تحمل رهانا أساسيا وهو الانفتاح على الكونية ومن ثمّ تحقيق "الهوية الإنسانية". ويكون ذلك من خلال إنتاج ديناميكية تواصلية منظمة ومتنوعة عبر الفعل التواصلي.

يمكننا الإقرار بأنّ وسائط التواصل الاجتماعي الحديث تحقق انتصارا للحوار والنقاش والتفاهم والاندماج الخاضع لضرورات العقل بعيدا عن المصلحة الذاتية وعن جميع المواقف الميتافيزيقية.

2- نحو إيتيقا تواصلية

لا يمكننا اختزال العلاقات التواصليّة في تبادل الأخبار والمعلومات حول وضعيات وأحداث فقط، وإنّما الفعل التواصلي ينساب إلى الواقع ويتسلل داخل حياة كلّ منّا ليصبح في ما بعد، تأويلا لما نعيشه من أحداث يوميّة ومتابعة لما يحدث، ومن ثمّ ندرك بأن الفعل التواصلي يؤسّس للعيش المشترك عبر ايتيقا تواصلية حديثة. فالفعل التواصلي يمثّل لحظة جوهرية هامة في تأسيس العلاقات الاجتماعية عبر الإنسان التواصلي.

إنّ من بين الرهانات الكونية لوسائط التواصل الاجتماعي تكوين "ايتيقا تواصلية" تمكننا من العيش المشترك، وفتح باب الحوار مع الآخر المختلف، لذلك يجب أن ترتكز هذه الإتيقا على مقوّمات أخلاقيات الحوار والتواصل بين الأفراد الّتي أطلق عليها "هابرماس" اسم "الكليّات التداوليّة" الّتي تهتم أساسا بتنظيم عمليّة التواصل والتفاعل بين الأفراد، وصياغة فهمهم لذواتهم.

تقوم الكليات التداولية على الاعتراف المتبادل بين الأفراد بضرورة احترام الرأي المخالف، وإخضاع الحوار بينهم إلى العقل والتفاهم حول بناء مصلحة مشتركة تتحقق فيها ايتيقا العيش المشترك، ذلك أنّ العلاقة التواصليّة تقوم أساسا على "علاقة ديالكتيكية للعام والخاص دون أن يتمّ نسيان هوية الأنا والتواصل الخاص باللغة المتبادلة إذ يمثلان مفهومين متناميين ويسهمان من جوانب مختلفة في شروط التفاعل على مستوى الاعتراف المتبادل[2]."

تفتح وسائط التواصل الاجتماعي أبواب الحوار البينذاتي ومن ثمّ فإنّ الفعل التواصلي يمثّل لحظة مركزية وأساسية لتبلور المسألة الايتيقية داخل "الفضاء العمومي". بحيث لا يعتبر هذا الأخير مجرد فضاء تلتقي فيه الأنا بالآخر بل هو فضاء مشترك تجتمع فيه الذوات. وربما يكون هذا الفضاء الذي تؤمنه وسائط التواصل مكان تأسيس "المواطنة العالميّة" وهو مفهوم فلسفي عميق كان قد شرّع إليه هابرماس ومن قبله "ايمانويل كانط" ولازال إلى اليوم مطروحا في عصر التقنية والتطور التكنولوجي.

تتخذ وسائط التواصل الاجتماعي مدارا للتفكير العمومي ووسيطا رمزيّا للتفاعل مع الآخرين وتأسيسا لإيتيقا الحوار وايتيقا العيش المشترك، وبذلك نتجاوز ميتافيزيقا الذات وتعاليها. كما تفتح أمام الذات أفق التفاعل والنقد البنّاء والنقاش. فهي تعيد بناء العلاقات بين البشر، وعليه، فالفعل التواصلي هو فعل إنشاء وبناء، إنه فعل خلّاق يضعنا داخل "الفضاء العمومي". ومن ذلك نفهم بأنّ وسائط التواصل الاجتماعي اليوم تمثّل عنصرا مهمّا وفعّالا لإعادة "تشكيل البنى الاجتماعية"[3] اعتمادا على ايتيقا تواصليّة حديثة.

3- سوسيولوجيا الفعل التواصلي

يرتبط "الفعل التواصلي" بمدى قدرة الذات على قبول الآخر ومواجهته والدخول معه في حوار بنّاء وقدرتها على تفعيل لغة التواصل عبر وسائط التواصل الاجتماعي، ومن ثمّ تأسيس شبكة من العلاقات اللامتناهية، وتكوين مجال شاسع للممارسة الاجتماعية. ولذلك، فالذات المتواصلة مع الآخرين يمكنها إنشاء فكرة الشعور

---

2. هابرماس (يورغن)، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: ابراهيم الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2001، ص. 189
3. Habermas, Jürgen, Apres Marx, Traduit de l'allemand par : Jean René Ladmiral et Marc B. de Launay, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985, p. 24

بالغير من خلال "الفعل التواصلي" لأنه ينشر المشاكل الاجتماعية ويكون فعالا في إيجاد بعض الحلول الجذرية لها من خلال التضامن مع المتضررين (في الحروب، في الكوارث الطبيعية في الزلازل في العواصف وغيرها).
ولئن مثلت إشكالية التضامن والتعاون مع الآخرين إشكالية دينية فقد أصبحت اليوم إشكالية كونيّة وعالميّة وسسيولوجية وايتيقية عميقة تهمّ جميع البشر على اختلاف جنسياتهم ومعتقداتهم. من أجل ذلك يمكننا القول: إنّ وسائط التواصل اليوم قادرة على تنمية الحسّ بالآخرين والشعور بهم ربما كان ينبغي علينا تسميتها "بسسيولوجيا التواصل الحديث".
تفتح أمامنا وسائط التواصل اليوم سجل إنساني جديد يأخذ بعين الاعتبار "الانفعال" و"الإحساس بالغير" و"التفاعل" مع المشاكل الاجتماعية، ولذلك فهي قادرة على حلّ الإشكالات الإيتيقيّة والاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعاصر من خلال الشعور بالآخر باعتباره إنسانا والتضامن معه. وكان فيلسوف التواصل يورغن هابرماس قد حدثنا عن "فكرة التضامن" باعتبارها أساس "العيش معا" فتمثلها في كونها أمرا ايتيقيا تقوم على الرابط العلائقي بين الأفراد ومدى شعورنا بمشاكل الآخر بصفته إنسانا وقدرتنا على الإحاطة به ومساندته والتضامن معه ليتجاوز مشاكله المطروحة. وبذلك ينمو لدينا الشعور بالمسؤولية وبالمصلحة الجماعية، وهذا ما يتجسّد من خلال الالتزام الأخلاقي عبر الفضاء التواصلي باعتباره فضاء التماسك الاجتماعي.
من خلال ما تقدّم، يمكننا الإقرار بأنّ الفعل التواصلي والتضامني الّذي تحدثه وسائط التواصل هو فعل سوسيولوجي وايتيقي وأنتروبولوجي أيضا (أي أنه فعل اجتماعي وأخلاقي وإنساني) لأنّه يصوّب الأنظار أمام ما يعيشه الإنسان من انتهاكات وكوارث طبيعية وحروب ومجاعات ومشاكل اجتماعية أكثر عمقا كالبطالة والاستغلال وغيره.
يمكننا الإقرار إذا، بضرورة التواصل عبر وسائط التواصل الاجتماعي لنكون أكثر إلماما بما يحصل وبما سيحصل في هذا العالم وبضرورة الاعتراف بإنسانية الإنسان من خلال الشعور به والتضامن معه. فإنّ أفتح أبواب التواصل مع الآخر يعني أن أشاركه همومه وأحاول البحث عن حلول لمشكلته ومعاضدته وهذا معنى "العيش معا".
تقتضي سوسيولوجيا الفعل التواصلي ابتكار فكرة "العيش معا" من خلال خلق فضاء للتواصل والتفاهم بين الذوات، فتكون بذلك ممارسة اجتماعية، إذ لا وجود لفرد يتكلم بصورة فردية بل إنّ الفعل التواصلي يفضي إلى ضرورة التعامل مع الآخر والشعور به بصفته إنسانا. لذلك، فكل إنسان يكتسب ضربا من الإيتيقا التواصليّة الكونيّة التي تمكّنه من العيش المشترك داخل فضاء بينذاتي.

4-إيتيقا العيش معا

ربما كان مصطلح "العيش معا" مصطلحا فلسفيا عميقا يقوم أساسا على فكرة "التواصل مع الآخر" و"أخلاقيات التواصل" ليصبح بذلك مصطلحا سوسيولوجيا أكثر عمقا لأنه يهتمّ أساسا بالإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا. فالتواصل مع الآخرين ضروري سواء إن كان ذلك عبر التكلم معهم أو مشاركتهم أفكارهم بصفة مباشرة أو غير مباشرة عبر وسائط متنوّعة. لذلك فالذات المتكلّمة والمعبّرة هي ذات فاعلة ومتفاعلة، ومن ثمّ فهي قادرة على التغيير والتفاهم مع- الآخر. وهذه القدرة هي في الحقيقة قدرة على التعايش السلمي كما تكون قدرة على خلق "ايتيقا تواصلية" تمكّن من العيش معا، ومنه تتجاوز ميتافيزيقية الذات المتعالية، وتنفتح على الكونيّة، وتؤمن بضرورة التواصل أو بالايتيقا التواصلية.
إنّ إيتيقا العيش معا لا يمكن أن تكون مجرد فكرة يوطوبية قد حلم بها مفكرون أو فلاسفة فكانت مجرد شكل "للمدينة الفاضلة" التي مثلت حلم كل من أفلاطون والفارابي أو كما تصورها "توماس مور" على هيئة "جزيرة مثلى" يكتشفها مغامر برتغالي، و"مدينة الشمس" التي يحكمها "الشمس" (الأمير) بمساعدة "القوة" "العقل" والمحبة" كما تنبأ بها "توماس كامبانيلا"، و"جمهورية أوسيانا" التي يعمها الخير والسعادة كما صورها "جيمس هارينتون"، و"جمهورية العقد الاجتماعي" "لجان جاك روسو"، و"المجتمع الشيوعي" لدى "الماركسيّة" و"مدينة الفارابي الفاضلة"، و"المدينة الفكرية" "لإخوان الصفا"، و"مدينة العقل" "لابن باجة" وغيرها من المدن والعوالم المثالية التي تصورها كبار المتصوفة أمثال

ابن عربي والحلاج والسهروردي وغيرهم ممن أرادوا أوطانا ومدنا أجمل وأفضل من واقعهم تتحقق فيها ذواتهم"[4] . بل إن ايتيقا التواصل والعيش المشترك فكرة تتجسد على أرض الواقع المعاش، وكان قد صاغها من قبل يورغن هابرماس في كتابه "أخلاق التواصل" كالآتي "بصورة دقيقة، تكون معايير الفعل صالحة تلك الّتي يتفق حولها كلّ الأطراف المعنيين بما هم أطراف مشاركون في النقاشات العقليّة".[5] من أجل ذلك فإن هذه الايتيقا التواصلية لم تكن يوطوبيا وإنما مثّلت أساس كل عملية تواصل على أرض الواقع، فهي تلغي البحث عن المصلحة الخاصة بل تفضي إلى دخول كلّ المشاركين في عمليّة التواصل والقبول بالنقاشات العقليّة، وهذا ما يمثّل قاعدة ايتيقية وسوسيولوجية للتعايش المشترك.

ما يميّز ايتيقا التواصل هو أنّها قائمة على مدى قدرة الأفراد على الاتّفاق حول قيام الفهم والنقاش على العقل، أي أنّ هدفها الأساسي هو "التطوّر الاجتماعي"، ومن ثمّ فهي تسمح للذات بالتضامن مع الآخر وتعلمها ايتيقا النقاش الفعّال. ذلك يعني أن يُبنى الحوار مبني بين الطرفين على أخلاقيات التواصل، أي على الفهم والتفاهم والنقاش المعقلن في حل المشاكل الاجتماعية دون اللجوء إلى العنف هذا ما دعا إليه هابرماس في فلسفته التواصليّة.

يفترض هذا الفيلسوف فضاء سوسيولوجيا منظما يربط بين النقاشات العقليّة أو بين ما يمكننا تسميته بمفاهيم العقل والبينذاتية والإيتيقا. فالعقل والتعقّل أساسيان لقيام فلسفة "العيش معا" وانشغال الذات مع معاناة الآخرين والتفاعل معهم، وهذا هو أساس العيش المشترك أي أن يتمكن الإنسان من أن "يضع نفسه موضع الآخر"[6]. فالأنا والآخر يتشاركان في عملية التواصل، كما عبّر عن ذلك هابرماس. فكلّ المشاركين في عملية التواصل هم كل أفراد المجتمع الّذين يساهمون في النقاش العمومي داخل فضاء مشترك تجتمع فيه كل الذوات.

يمكننا الإقرار بأنّ نظرية التواصل تفترض أن تكون كلّ الذوات الفاعلة تدعم التطور الاجتماعي وتحثّ على الرقي من حيث الاعتبار بأن النقاشات التي يدخل ضمنها الأفراد في حلقات من التواصل تعمل على تعبئة العقل العملي وتجعل الهويات في تنافس دائم وهو أساس كل فعل تواصلي.

5-نظرية الفعل التواصلي لدى هابرماس

يميّز فيلسوف التواصل في نظريته حول الفعل التواصلي بين الفعل الأداتي والفعل التواصلي وهذان النوعان من الفعل تتأسس عليهما النظريات السوسيولوجية التواصلية. ذلك أنّ الفعل الأداتي يرتبط لديه بالنسق وبمدى تطوّر العقل الأداتي/ التقني وتركيزه العلمي على ما يحدث في الواقع، بمعنى أن الفعل الأداتي يهتم بدراسة الإنسان من الجانب العلمي فقط وهو بذلك في حاجة ماسة إلى فلسفة التواصل ليتحرر من الأداتيّة ويؤسس من جديد الفعل التواصلي ويدخل في عالم مشترك يجمع كل الذوات.

إنّ دور الفعل التواصلي يكمن في تخليص الإنسان من كل حالات الاغتراب التي يعيشها داخل العالم اعتمادا على ايتيقا تواصلية تحثّ على السير نحو المستقبل أمام هيمنة التقنية، لكن ذلك قد يعكس حديثنا من جهة كون الإنسان يتواصل مع الآخرين عبر وسائط التواصل الحديثة ومن جهة كون هذه الأخيرة قد تهلك عملية التواصل ويكون ذلك في حالة غياب العقل وغياب أخلاقيات الحوار والتفاهم مع الآخرين.

يمكننا القول: إنّ نظرية الفعل التواصلي تؤكد أهمية التواصل من حيث كونه يمكّن الذات من تكلّم العالم والإشارة إليه عبر وسائط مختلفة ومن حيث اعتبار الوسائط رموزا تربطنا بالعالم وتخلصنا من العزلة والاغتراب عن الذات داخل عالم نسقي أداتي لا نتكلمه إلا عبر

4. عواطف غنوشي ، اليوتوبيا الثورية، مجلة مدارات، عدد: 31/ 32، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ربيع- صيف، 2018، ص- ص. 91- 100
5. Habermas Jürgen, De L'Ethique de la discussion, les Editions du CERF, Paris, 1992, p. 86
6. Habermas Jürgen, De L'Ethique de la discussion, Ibid., op. cit., p. 23

وسيط يمكننا من القول والفعل والكلام. وفيه يتواصل مجموعة من الأفراد ويتفاعلون في ما بينهم وينتجون مواقف ونقاشات تقوم على معايير أخلاقية وعقلانية، ويقول هابرماس في هذا الصدد "نسمي عقلانيا الذوات القادرة على الكلام والفعل التي يحصل لها توهّم حول الوقائع والعلاقات، الوسائل، الغايات (...) نسمّي كذلك عقلانيا من يتبع معيارا موجودا، ويمكنه أن يبرر فعله في مواجهة من ينتقد، وذلك بشرحه لوضعية معطاة بالنسبة لإنتظارات السلوك المشروعة، نسمّي أيضا عقلانيا كلّ من يعبر بطريقة صادقة عن أمنية، عن عاطفة أو عن حالة فكرية، كل من باح بسرّ أو اعتراف أو فعل. فخلق لدى النقاد قناعة تتعلق بالتجربة الحميمة الّتي كشف عنها بحيث كان متماسكا في النتائج العملية التي تعود على سلوكه".[7]

نفهم من خلال ما تقدّم أنّ الفعل التواصلي هو:

أوّلا: "فعل غائي" L'Agir Téléologique يرتبط بالأهداف التي يرسمها الفاعل عبر وسائل ملائمة تضمن له تحققه ونجاحه.

ثانيا: الفعل التواصلي بما هو "فعل مرتبط بمعايير مضبوطة" L'Agir régulé par des normes ، ومن بين هذه المعايير اشتراط وجود علاقة بين طرفين على الأقل لتأسيس حوار، كما يفترض وجود عالمين يكون أحدهما عالم موضوعي (يرتبط بما تعيشه الذات من أحداث يوميّة ووقائع اجتماعية)، وثانيهما عالم اجتماعي (يرتبط بعلاقة الفرد بالمجتمع وبقدرة الذات على التعامل مع الأفراد أخلاقيا).

ثالثا: الفعل التواصلي بوصفه "فعلا دراميّا" L'Agir dramatique "يعود فيه الفاعل إلى عالمه الذاتي الخاص"[8] بمعنى أن الفعل مرتبط هنا بالعواطف والأفكار المراد التعبير عنها أو مناقشتها من طرف الفاعل.

وهذه الأنواع الثلاثة من الفعل تمثّل أساس الفعل التواصلي وقوام التواصل بين أفراد المجتمع اعتمادا على اللغة. وقد تختلف اللغة من شخص إلى آخر من لغة الإشارات والتعبيرات الجسدية والتلميحات والرسومات وغيرها. ومن ذلك فبإمكان وسائط التواصل أن تؤمن عملية التواصل الاجتماعي فيصبح الفرد فاعلا ومتفاعلا ومتكلما ومتصلا بالآخر ومشيرا إلى ذاته وإلى العالم.

6-الفضاء التواصلي المشترك

يمثّل الفضاء العمومي المكان الّذي تجتمع فيه الذوات المتفاعلة عبر وسائط مختلفة ويعدّ من بين شروط التواصل وهو كما سماه هابرماس "الفضاء العمومي"[9] The Public Sphère وهو "فضاء يحتضن الجميع"[10] من أجل النقاش والتفاهم وإبداء الرأي، ومن ثمّ فهو فضاء يمنحهم الحرية وممارسة المواطنة كما تحدثت عن ذلك أيضا الفيلسوفة الألمانية "حنة أرندت" Hannah Arendt في مؤلفها الضخم حول "الوضع البشري"[11] The Human Condition . ويمكننا اعتبار الفضاءات التي تسمح للذوات بالتواصل في العوالم الافتراضية والتي تنتجها وسائط التواصل على اختلافها فضاءات عموميّة مشتركة تجتمع فيها الآراء والأفكار والتصورات فهي تحتضن "كل المواطنين على اختلاف أصولهم".[12] رغم هذه الاختلافات فالحوار يكون مفتوحا بين الأفراد في كلّ الفضاءات العمومية الّتي تؤمنها وسائط التواصل، وهذا ما يخلق نسيج هويات اجتماعية بعيدا عن كلّ النزاعات السياسية والأصوليّة الّتي يشهدها هذا العصر.

---

7. Habermas Jürgen, Théorie de L'Agir Communicationnel, traduction : J.M. Ferry (tome 1) et J. L. Schlegel (tome 2), Fayard, Paris, 1987, Tome 1, p-p. 32 -31

8 Ibid., op. cit., tome 2, p. 111

9. Habermas Jürgen, The public sphère, in Goodin (Robert E.) and Pettit Philp, Edited by: contemporary Political philosophy, Blackwell Publishers LTD, 1997

10. Ibid., op. cit., p. 105

11. Arendt H., The Human Condition, Licensed by University of Chicago Press, Chicago, U. S. A., 1958

أنظر أيضا إلى الترجمة العربية للكتاب:

أرندت (حنّة)، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، جداول للنشر والترجمة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2015، ص-ص. 71- 78

12. Habermas Jürgen, Après L'Etat- nation, trad., Rainer Rochitz, Paris, Fayard, 2000, p. 66

إنّ الفضاء المشترك الّذي تخصصه وسائط التواصل الاجتماعي يتيح الفرصة للتواصل والنقاش الفكري والعقلي كما يرسم أمام الذات بعدا ايتيقيا تواصليا حديثا يتجاوز كلّ العثرات وكلّ مخلفات العقل الأداتي أو البعد التقني الذي خلفته العلوم. ربما نتحدث هنا عن مفارقة، فمن جهة تعتبر وسائط التواصل نتيجة للتطور التقني ومن جهة أخرى قد تمثّل التقنية مهلكة للتواصل وذلك نظرا لأنّ "العلم لا يفكّر"[13]حسب تعبير مارتن هايدغير. فعلا فالعلم لا يفكر في الإنسان باعتباره إنسانا وإنما يعتبره مجرد ظاهرة طبيعية ينبغي عليه تطبيق تجاربه وبحوثه عليه ومن ثمّ فهو لا يترك له مجالا للتواصل والنقاش، غير أنه أيضا قد خلق له فضاء مشتركا مكّنه من لقاء الآخر المختلف عنه وتبادل الأفكارمعه ونشرها والتضامن معه ومحاولة إيجاد حلول لمشاكله على اختلافها.

إنّ العلم لا يفكر لكنه يحثّنا على التفكير والبحث والقول والتعبير والنقاش واللقاء بالآخر في كل مكان وزمان رغم كل الخلافات والاختلافات، إلا أنه أيضا يجعلنا نعانق ذواتنا في ذات الآخر ونلتقيها ونحتضنها معه وفيه وعبره ويكون ذلك داخل فضاء مشترك افتراضي أو واقعي. فكان بذلك الحوار ممكنا مع إعادة إنشاء مقتضيات التفكير وفرض أخلاقيات التواصل في هذا العالم البينذاتي.

7-ميكروفيزياء التواصل: المراقبة والمعاقبة

في زمن العولمة سيطرت قيم النجاعة والاستهلاك والتنميط وتنامي كلّ أشكال الاحتواء والتضليل على الإنسان كما انتشرت مظاهر العنف والتعصّب الإلكتروني عبر مواقع التواصل الاجتماعي "كالفيسبوك" و"تيك توك" وغيرهما من المواقع التي منحت الفرصة للآخر للتحكم والمراقبة والتجسس على الطرف المقابل ومحاسبته وعقابه. وهذا ما انتشر مؤخرا في العالم العربي وانعكس ذلك سلبا على شبابنا اليوم، فخلق "أزمة تواصل" كما خلق ما سماه "ميشال فوكو" "الإنسان الانضباطي" والّذي قال عنه "كغينلام" بأن "مهمته أن يلزم مكانه وأن يؤدي مهامه".

إنّ مهمة "الإنسان الانضباطي" وليد العولمة والتطور التكنولوجي أن يخوض حروبه الإلكترونية دون مغادرة مكانه، بحيث يقع التحكم فيه عن بعد اعتمادا على ميكروفيزيائية الكترونية. غير أنّ هذه الأخيرة لها دور فعّال أيضا في الانفتاح على الغيريّة فقرّبت الشعوب ورسمت طرقا جديدة للتواصل ومن ثمّ فهي تمثّل سلاحا ذا حدين فمن جهة تحقق التواصل ومن جهة ثانية تمكّن من مراقبة تحركات الأفراد وتحركهم.

يكمن دور الميكروفيزياء الالكترونية في تنظيم سلوك الأفراد وتوجيههم عن بعد من خلال ضبط المجال المكاني والوقت والنشاط والانضباط، ويكون ذلك عبر "آلية المراقبة" التي تخصّها الدولة لهذا الشأن كما يقع ذلك في المستشفيات والسجون والمدارس والجامعات وغيرها. هذه الميكروفيزياء الجديدة تعتبر سلاحا تعتمده الدولة اليوم للتحكم عن بعد في الأفراد وهذا ما سماه ميشال فوكو بعملية "المراقبة" حيث تقوم الدولة بإعادة برمجة الأشخاص بهدف اكتساب "أجساد طيّعة"[14] قابلة للتحريك والانضباط والتمفصل والهيكلة. وبهذا صرنا نعيش أزمة في التواصل جراء وسائط التواصل الحديثة وهو ما نشهده تقريبا في بعض البلدان العربية وسنتخذ من ذلك ما يحصل في تونس نموذجا.

إننا نعيش اليوم صراعا إيتيقيا وتفككا أنطلوجيا عميقا بحيث صار يتحكم في الفرد عن بعد أو كما تشتهي ذلك سلطة الدولة بحيث "أصبح الجسد المفرد عنصرا يمكن وضعه وتحريكه ومفصلته على أجساد أخرى"[15]. وبهذا المعنى يقع التحكم في الأفراد وإعادة هيكلتهم ووضعهم حيث تريد السلطة ذلك، ربما يكون ذلك إعلانا عن "ولادة سجن" جديد أساسه "المراقبة والمعاقبة"[16]وهو وليد للعولمة.

---

13. Heidegger M., Essais et Conférence, que veut dire « pensés », Paris, 1985, p. 177

14. ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان- بيروت، 1990، القسم الثالث، الفصل الأوّل، ص. 157

15. نفسه، ص. 178

16. نسبة إلى كتاب فوكو المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ليكون هذا السجن وليد العولمة والإنسان مكبل بالوسائط العديدة التي يعتمدها دون تعقل فتقع مراقبة تحسبا لاختراق السلطة أو المساس بالأمن السياسي ومعاقبة كل متجاوز لحدود النقاش أو كل مخترق لأخلاقيات التواصل ولنا في تونس عديد الأمثلة: بحيث وقعت اغتيالات وإيقافات نتيجة فيديوهات فيسبوكية.

تعلن ميكروفيزياء التواصل على ولادة سجن جديد نتج عن[22] وسائط التواصل، بحيث أصبح المنطوق والمكتوب والمرسوم أو المقروء خاضعا لرقابة وإيديولوجية محكمة نظرا لأهميّة الكلمة وقدرة الإنسان التواصلي على التغيير والقول والفعل والتفاعل عبر وساطة الكلمة، كما يقول ميشال فوكو: "يكون المنطوق دوما حدثا لا تستطيع اللغة ولا المعنى إزالته، حدث غريب بالتأكيد لأنه مرتبط أوّلا بحركة الكتابة أو بتمفصل الكلام".[17] إنّ الكلام فعل وقول وسلطة أيضا، فاللغة كما نعلم "أداة للإخفاء والتمويه" على رأي "برغسون" فهي تخفي ما نريد قوله أحيانا وقد تفصح عما نخفيه فهي تظهر ما لا يظهر كذلك وسائط التواصل تظهر كل ما يتخفى وراء الذات الناطقة والمشيرة إلى هذا العالم.

يمكننا القول، بأنّ اللغة المنطوقة أو الصور المنشورة والإشارات والرسومات التي تنقلها لنا الوسائط قد تكون أدوات أو وسائل للفضح أو التغيير والادعاءات الباطلة أيضا، فتخلق صراعات سياسية واجتماعية وثقافية وهذا ما يحدث على منصات التواصل الاجتماعي بحيث تقع إيقافات وإقالات جراء كلمات تناقلتها مواقع التواصل الاجتماعي (ما حدث مثلا في تونس: نقل مقطع من فيديو وزيرة التربية وهي تخاطب الأساتذة النواب من أمام وزارة التربية وعلى إثره تمت إقالتها).

يتعين علينا القول بأنّ وسائط التواصل الاجتماعي تخضع إلى الرقابة الأمنية أو "المراقبة الالكترونية". وتعتبر تونس من بين الدول التي تمارس هذه الرقابة وهي تعدّ من أهم الأساليب الحديثة التي اعتمدتها الدولة للحدّ من الجرائم، بحيث تقع مراقبة الجاني عبر "سوار إلكتروني" يمكّن من مراقبة تحركات المتهم وتحديد موقعه ثمّ يقع إرسال كلّ المعلومات عبر قاعدة بيانات خاصة بالجاني.

كما يمكن أن تحول وسائط التواصل دون تواصل في هذا العالم المعولم، فقد تصبح وسائل للاستقطاب والتعبئة وتستهدف فئة الشباب خاصة فتلعب بذلك الدعاية دورا محوريا في الاستقطاب والتعبئة والتأثير على العقول من خلال بثّ الأخبار وتناقلها. إذ تلعب الدعاية دورا أساسيا في تعميق الأزمات أو حلّها أيضا لأنّها توضع حسب نمط معيّن وإرادة فهم معينة يتحكم فيها أشخاص لا نراهم وهم الفاعلون والمسيرون لما يحدث ولما حدث، يصف الجابري هذا الوضع بقوله الآتي: "إنّ العولمة عالم من دون دولة، من دون أمّة، من دون وطن. إنّه عالم المؤسّسات والشبكات العالميّة، "عالم الفاعلين" وهم المسيّرون و"المفعول فيهم" وهم المستهلكون للسلع والصور والمعلومات والحركات والسكنات الّتي تفرض عليهم. أمّا "وطنهم" فهو "الفضاء المعلوماتي" الّذي تصنعه شبكات الاتصال، الفضاء الّذي يحتوي -يسيطر على ويوجّه- الاقتصاد والسياسة والثقافة"[18]. ومن ثمّ فوسائط التواصل تستقطب الأفراد وتسيطر عليهم وتوجههم نحو ثقافة وإيديولوجيا معيّنة تعمل على برمجتهم وتوجيههم والتحكم في تحركاتهم وفي أفكارهم وبذلك فهي تستهدف الهوية الثقافية.

8-وسائط التواصل والهويّة الثقافية

إنّ الحديث حول الهويّة الثقافية يقترن بالحديث عن مستقبل الإنسان لأنّ هذا الأخير وجد نفسه داخل ثقافات وهويات متعددة ومختلفة. فالهوية تتطوّر وتتغيّر وتتحوّل وتتبدّل باحتكاكها بالآخر المختلف عنها، لذلك فوسائط التواصل الاجتماعي تلعب اليوم دورا محوريّا في تكوين هذه الهوية فإمّا أن تكون إثراء أو مهلكة لها لأنّ "الفرد داخل الجماعة الواحدة- كما يقول الجابري- قبيلة كانت أو طائفة أو جماعة مدنية (حزبا أو نقابة الخ..)، هو عبارة عن هوية متميّزة ومستقلة. عبارة عن "أنا" لها "آخر" داخل الجماعة نفسها: "أنا تضع نفسها في مركز الدائرة عندما تكون في مواجهة مع هذا النوع من "الآخر"[19]، فالأنا لها هوية خاصة مستقلة تميّزها عن هوية الآخر، كما أنّ لها "آخر" يشاركها هذه الهوية يكون كالمرآة التي تنعكس عليها صورته، إذ من خلاله تتعرف على نفسها وتنكشف أمامها ذاتها فتدرك بأنّها ليست هو ومن ثمّ تكتسب هويتها من خلال الانفتاح والاتصال والتكلم مع الآخر. هذا ما يدفع "الأنا" إلى خوض تجربة/ مغامرة مع- الآخر لتكوّن هوية ثقافية جمعيّة ولا نقول فردية.

17. Faucault M., L'archéologie du savoir, Editions Gallimard, Paris, 1969, pp. 41 -40
18. الجابري (محمد عابد)، العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، الكتاب الثاني، الطبعة الأولى، 2009، ص- ص. 34- 35
19. نفس المرجع السابق، ص- ص. 28- 29

وبعبارة أخرى إنّ الهوية الثقافية هي هوية جمعية/ جمعويّة تنشد العالميّة والكونيّة، إلّا أنّ هذه الهوية قد صارت مهددة اليوم أمام نظام العولمة الحديث وأمام هذا الكم الهائل من الوسائط، الّتي بإمكانها التحكم في الذوات وتوجيهها نحو أهداف معيّنة وضمن نسق محدّد وهذا ما يجعلهم يفقدون هويتهم الثقافية تدريجيا.
ندرك من خلال ذلك مدى خطورة العولمة وقدرتها على فرض إيديولوجيا على كلّ المجالات ثقافيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا. ولذلك، تتمكّن من فرض سيطرتها على الهوية الجمعويّة وإقصاء دورها الفعّال في المستقبل.
يسعنا القول بأنّ التواصل عبر وسائط التواصل لا يخلو من الهيمنة والسيطرة وبالتّالي بما أنّ كلّ خصوصيّة أصبحت تذوب داخل الكونيّة، ذلك أننا قد صرنا نتحدث اليوم عن "حروب الكترونية" وصراع هويات الكترونية ومن أجل ذلك فهي (وسائط التواصل المعولمة) تبعد الذات عن هويتها الثقافية وتدخلها في صراع هووي لا متناهي مع هويات خفيّة ولا مرئية هدفها الأساسي التحكم في الإنسان. وهذا ما جعل الجابري يقرّ بأنّ العولمة هي ليست سوى "نفي للوطن وإلغاء له. والوطن مجال الهوية والأصالة"[20]، إننّا لا نكون بلا أوطان ولا يمكن أيضا أن نصير دون هوية بل علينا الاعتراف بأننا أمام معركة حادّة بين وسائط التواصل المعولمة والهوية الثقافية. لأن العولمة تسعى إلى إنتاج هويات ثقافية مغايرة لنا أو ربما ستنتج أيضا "الإنسان الانضباطي" بدل "الإنسان التواصلي" وإن سلمنا بذلك فسنعيش حالة من الاغتراب اللامتناهية.
إن الهوية الثقافية مجالها ينفتح على الكوني باعتبار أن هذا الأخير مجاله حضاري إنساني يتحرّك داخل الإيتيقا القيمية أي أن نتحدث عن كونية الإنسان وعن هويته وثقافته وعن الديمقراطية والسلم والعدالة والحرية. أمّا العولمة فمجالها الحقيقي اقتصادي تهتم بعولمة الإعلام وعولمة السوق ولا يجب أن تهتمّ بعولمة الهوية الثقافية.

9-وسائط التواصل ودور المثقف

عندما نتحدّث عن المثقف فنحن هنا لا نقصد ذاك "المثقف التقليدي" الّذي تحدث عنه "غرامشي" وهو المثقف الّذي ينقل نفس الأفكار والمعلومات الجاهزة من جيل إلى جيل، بل إنّنا هنا نتحدث عن "المثقف العضوي" وهو المثقف الفاعل والقادر على التغيير والنقد البنّاء وتجاوز الأفكار الجاهزة انطلاقا من عقله وأفكاره الخلّاقة والفاعلة.
إنّ مهمة المثقف تكمن في القدرة على نقد نظام العولمة وعقلنة وسائط التواصل والحثّ على آليات واستراتيجيات معرفيّة تمكّن من استعادة الهوية الثقافية، فالثقافة هي ذلك "المركّب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطوّر بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء وبعبارة أخرى، الثقافة هي المعبّر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، وعن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل."[21]
تتلخص الثقافة في المشترك الإنساني الّذي ينبغي علينا الحفاظ عليه لأنّه يشكّل الهوية، لذلك فدور المثقف يكمن في البحث عن طرق للحفاظ على هذه الثقافة. ولذلك، لا يمكننا أن ننهي دور المثقف داخل هذا العالم العولمي وأمام تطوّر وسائط المعرفة وسرعة انتشار المعلومة، لا يمكننا إنهاء دوره بل علينا أن نؤمن جميعا بما ينتجه المثقف من أفكار خلّاقة ومواقف نقديّة بنّاءة تمكننا من رؤية أنفسنا ومن التعرّف على الآخر وإنشاء لهويتنا. ويكون ذلك بتكتّل كلّ القوى الفاعلة والحفاظ على الهوية الثقافية وحماية الثقافة من الانهيار لأنّ "الثقافة بمعناها الأعمّ والأشمل- كما يقول علي حرب- هي صناعة الحياة وتشكيل العالم. والعالم لا يصنعه المثقفون المحترفون وحدهم، وإنّما تصنعه كلّ القوى الفاعلة فيه"[22]ومن ثمّ علينا أن نكون فاعلين وقادرين على تشكيل هذا العالم، وأن نتدرّب على صناعة الحياة كي لا يجرفنا تيّار العولمة فنصير بلا أمّة ودون وطن كما سبق وأخبرنا محمد عابد الجابري في وصفه للعولمة.

20. نفس المرجع السابق، ص. 60
21. سبيلا (محمد)، عبد السلام بن عبد العالي، الطبيعة والثقافة، دار توبقال، 1991، ص. 13
22. علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، مرجع سابق، ص. 19

وبعبارة أخرى إنّ الهوية الثقافية هي هوية جمعية/ جمعويّة تنشد العالميّة والكونيّة، إلّا أنّ هذه الهوية قد صارت مهددة اليوم أمام نظام العولمة الحديث وأمام هذا الكم الهائل من الوسائط، الّتي بإمكانها التحكم في الذوات وتوجيهها نحو أهداف معيّنة وضمن نسق محدّد وهذا ما يجعلهم يفقدون هويتهم الثقافية تدريجيا. ندرك من خلال ذلك مدى خطورة العولمة وقدرتها على فرض إيديولوجيا على كلّ المجالات ثقافيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا. ولذلك، تتمكّن من فرض سيطرتها على الهوية الجمعويّة وإقصاء دورها الفعّال في المستقبل.

يسعنا القول بأنّ التواصل عبر وسائط التواصل لا يخلو من الهيمنة والسيطرة وبالتّالي بما أنّ كلّ خصوصيّة أصبحت تذوب داخل الكونيّة، ذلك أننا قد صرنا نتحدث اليوم عن "حروب الكترونية" وصراع هويات الكترونية ومن أجل ذلك فهي (وسائط التواصل المعولمة) تبعد الذات عن هويتها الثقافية وتدخلها في صراع هووي لا متناهي مع هويات خفيّة ولا مرئية هدفها الأساسي التحكم في الإنسان. وهذا ما جعل الجابري يقرّ بأنّ العولمة هي ليست سوى "نفي للوطن وإلغاء له. والوطن مجال الهوية والأصالة"[20]، إننّا لا نكون بلا أوطان ولا يمكن أيضا أن نصير دون هوية بل علينا الاعتراف بأننا أمام معركة حادّة بين وسائط التواصل المعولمة والهوية الثقافية. لأن العولمة تسعى إلى إنتاج هويات ثقافية مغايرة لنا أو ربما ستنتج أيضا "الإنسان الانضباطي" بدل "الإنسان التواصلي" وإن سلمنا بذلك فسنعيش حالة من الاغتراب اللامتناهية.

إن الهوية الثقافية مجالها ينفتح على الكوني باعتبار أن هذا الأخير مجاله حضاري إنساني يتحرّك داخل الإيتيقا القيمية أي أن نتحدث عن كونية الإنسان وعن هويته وثقافته وعن الديمقراطية والسلم والعدالة والحرية. أمّا العولمة فمجالها الحقيقي اقتصادي تهتم بعولمة الإعلام وعولمة السوق ولا يجب أن تهتمّ بعولمة الهوية الثقافية.

9-وسائط التواصل ودور المثقف

عندما نتحدّث عن المثقف فنحن هنا لا نقصد ذاك "المثقف التقليدي" الّذي تحدث عنه "غرامشي" وهو المثقف الّذي ينقل نفس الأفكار والمعلومات الجاهزة من جيل إلى جيل، بل إنّنا هنا نتحدث عن "المثقف العضوي" وهو المثقف الفاعل والقادر على التغيير والنقد البنّاء وتجاوز الأفكار الجاهزة انطلاقا من عقله وأفكاره الخلّاقة والفاعلة.

إنّ مهمة المثقف تكمن في القدرة على نقد نظام العولمة وعقلنة وسائط التواصل والحثّ على آليات واستراتيجيات معرفيّة تمكّن من استعادة الهوية الثقافية، فالثقافة هي ذلك "المركّب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطوّر بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء وبعبارة أخرى، الثقافة هي المعبّر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، وعن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل."[21]

تتلخص الثقافة في المشترك الإنساني الّذي ينبغي علينا الحفاظ عليه لأنّه يشكّل الهوية، لذلك فدور المثقف يكمن في البحث عن طرق للحفاظ على هذه الثقافة. ولذلك، لا يمكننا أن ننهي دور المثقف داخل هذا العالم العولمي وأمام تطوّر وسائط المعرفة وسرعة انتشار المعلومة، لا يمكننا إنهاء دوره بل علينا أن نؤمن جميعا بما ينتجه المثقف من أفكار خلّاقة ومواقف نقديّة بنّاءة تمكننا من رؤية أنفسنا ومن التعرّف على الآخر وإنشاء لهويتنا. ويكون ذلك بتكتّل كلّ القوى الفاعلة والحفاظ على الهوية الثقافية وحماية الثقافة من الانهيار لأنّ "الثقافة بمعناها الأعمّ والأشمل- كما يقول علي حرب- هي صناعة الحياة وتشكيل العالم. والعالم لا يصنعه المثقفون المحترفون وحدهم، وإنّما تصنعه كلّ القوى الفاعلة فيه"[22]ومن ثمّ علينا أن نكون فاعلين وقادرين على تشكيل هذا العالم، وأن نتدرّب على صناعة الحياة كي لا يجرفنا تيّار العولمة فنصير بلا أمّة ودون وطن كما سبق وأخبرنا محمد عابد الجابري في وصفه للعولمة.

20. نفس المرجع السابق، ص. 60
21. سبيلا (محمد)، عبد السلام بن عبد العالي، الطبيعة والثقافة، دار توبقال، 1991، ص. 13
22. علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، مرجع سابق، ص. 19

من خلال ما سبق يمكننا القول: إنّ دور المثقف هو دور أساسي لرفع الأمّة وتخليصها من براثن العولمة، لهذا يجب أن تكون وظيفة المثقف العربي اليوم ومهمّته قائمة على "التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع "بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافيّة إلى وعاء للأمّة العربية لا تكون إلّا به ولا يكون إلّا بها"[23].ويمكنّ للمثقف بأن يؤدي هذه الوظيفة عبر وسائط التواصل الاجتماعي فيحيط بكلّ الوقائع من حوله وينتج شبكة من المعارف والثقافات اللامتناهية لذلك تصح تسميته "بالإنسان التواصلي" فنجده يقدم دروسا عبر وسائط التواصل الاجتماعي في مجالات متعددة كالفلسفة والأدب والفن ومختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إنّ الغاية الأساسية من كلّ ذلك المحافظة على العالم من خلال إصلاح ما فسُد وإعادة بناء الواقع بصورة جديدة "فمن أجل المحافظة على العالم من فناء مبدعيه وساكنيه يجب إصلاح ما فسُد منه باستمرار"[24]،ولا بد أن ينطلق هذا الإصلاح من الداخل ويمتدّ بعد ذلك خارجا ويسير نحو المستقبل. يبدأ بناء الواقع بصورة جديدة من خلال إعادة قراءة الواقع أوّلا ثمّ بتوسيع حلقة التواصل مع الآخرين ومحاولة حثّهم على تعزيز الفعل التواصلي ونشر فلسفة التفاهم والتوافق بين الذوات المتحاورة. لان التفاهم يعتبر الغاية القصوى لكل فعل تواصلي وأساس تكوين علاقات جديدة بين المتكلمين والمتحاورين والمثقف. لذلك فإن المثقف يلعب دور الوسيط بين الذوات المتحاورة فهو "في عصر الوسائط وسيط بين النّاس، يسهم في خلق وسط فكري أو عالم مفهومي أو مناخ تواصلي، أي ما من شأنه أن يزيد في المجتمع من إمكانات التواصل والتبادل والتعارف"[25].

قد تسهل هذه المهمة على المثقف اليوم أكثر نظرا لتعدد وسائط التواصل ولخلقها فضاء مشترك يحتضن كلّ الذوات على اختلافها الفكري والعقائدي والسياسي وغيرها من الاختلافات التي كانت تشكّل في الماضي عائقا أمام التواصل- مع الآخر. يبدو أنّ وسائط التواصل الاجتماعي تلعب اليوم دورا محوريا في إنشاء التواصل بين الأفراد وفي تأسيس إيتيقا تواصليّة لن تكون إيتيقا يوطوبية وإنّما إيتيقا فعليّة ملموسة وفاعلة لأنّ هدفها ابتكار نظرية تواصلية مستقبليّة تمكّن من العيش المشترك أو العيش معا. ولذلك فإنّ هذه الوسائط ستكون بمثابة العقد الاجتماعي الّذي يربط بين الأفراد ويؤسّس "لإيتيقا العيش معا".

علينا أن نعمل جميعا على إصلاح ما فسد باستمرار على رأي حنّة أرندت كما أنّه علينا "العمل على ابتكار إنسانية جديدة تتيح لنا أن نوازن بين الثقافة والحضارة، بين القيمة والأداة، بين الفكر والوسائط، بين المعنى والسلعة، بين الإنسان والطبيعة"[26]،وهذه الإنسانية الجديدة تقوم على إيتيقا تواصليّة بينذاتية ومستقبليّة.

خاتمة البحث

ربما تأبى الخواتيم أن تكون لها نهايات كما لا يمكننا أن نضع "حديث النهايات"(نسبة لكتاب علي حرب) لموضوع متجدد لا يتركنا بل هو ينبض داخل الأمّة بأكملها لأنّه يهتمّ بالإنساني ويصوّر الواقع ويسير بنا نحو المستقبل. ولذلك، لا يمكننا الاستغناء عن وسائط التواصل الاجتماعي رغم كل الانزياحات الهوويّة ورغم الانحدار القيمي. كلّ ذلك ترك المثقف يتشبّث بالبحث ويعيد طرح الأسئلة دون الظفر بإجابة واحدة، فكلّ إجابة تعيدنا إلى طرح أسئلة لا متناهية. ذلك هو قدر كلّ إنسان مفكر ناقد وباحث عن الحقيقة. فالسؤال عن وسائط التواصل يتعلق بالسؤال عن الهوية والإنيّة والخصوصية والإنساني عامة وعلاقة هذا الأخير بالغيريّة وبالكوني. لذلك تبدو المسألة أكثر تشعّبا لأنها تخصّ الإنساني.

---

23. الجابري، العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة، ص. 35
24. حنّة أرندت، بين الماضي والمستقبل، ستة بحوث في الفكر السياسي، نقله إلى العربية: عبد الرحمن بشناق، مراجعة: زكرياء ابراهيم، تصدير وتدقيق: هادية العرقي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 2014، ص. 259
25. علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، مرجع سابق، ص. 131
26. نفس المرجع السابق، ص. 131

ليس عالمنا المعاش من العوالم الجاهزة بل هو نموذج أصليّ نحتذي به دائما، وهو عالم متغيّر ومتبدّل وعلينا مواكبة هذا التغيير عبر التواصل مع الآخر أي عبر "الفعل التواصلي". وهو الفعل الخلّاق النابض والحيّ والمتجدّد على الدوام نظرا لأنّ الذات التي تتواصل مع- الآخر يمكنها أن تنسج علاقات جديدة ومن ثمّ فهي تعيد ترتيب الواقع وهذا ما ينتج أساسا "ثقافة حيّة" حسب تعبير "علي حرب". هي ثقافة متجدّدة وخلّاقة تنبض بالحياة وتسير نحو المستقبل. ذلك أنّ "مستقبل الثقافة، بما هي صناعة الحياة وتشكيل العالم، هو في قدرتها الدائمة على التجدّد والخلق، سواء بإغناء عالم الرمز والمعنى، أو بتجديد أنظمة المعارف ومنظومات العقائد، أو بتوسيع فضاء العقل ومساحة الفهم، أو بتحديث أدوات التفكير وأساليب التعبير، أو بتغيير سلم القيم، وأنساق المعايير.. هذا شأن الثقافة الحية: إنّها الإمكان الدائم على التجدد والازدهار"[27]. ولوسائط التواصل دور محوري في تجديد المعنى وخلق ثقافة حية تستدعي الوعي بمخاطر هذه الوسائط.

إن الوعي بمخاطر وسائط التواصل يكون بتوجيه مستخدميها وتوعيتهم بمدى خطورتها وإمكانية الانزلاق وراء ما ينشر على مواقع تحثّ على الإرهاب وتدعو إلى التعصب الديني. بل يجب علينا أن نتسلّح بالفكر الفلسفي لأنه فكر هدّام ونقدي وعقلي، كما يجب أن يقوم النقاش على أخلاقيات الحوار والوعي بضرورة التواصل - مع - الآخر لنتعرّف على أنفسنا ونلتقي بنا في عالم افتراضي. كما يلتزم المثقف بتوعية أفراد المجتمع وامتلاك القدرة على التأثير فيهم عبر الإقناع العقلي والمنطقي والحثّ على الحوار البنّاء وتبادل الآراء والأفكار لكي يصبح الإنسان كائنا فعّالا مريدا ومنتجا وخلّاقا. إنّ المراد من ذلك هو إعادة تهيئة العالم وبناء الواقع بعيدا عن كلّ الخطابات الجنائزية التي تتلوّن بحديث النهايات: نقصد التنبؤ بموت الإنسان مع فوكو، ونهاية التاريخ مع فوكوياما، وموت الإله مع نيتشه، بل علينا أن نرسم طريقا جديدا لبدايات لا متناهية ولإيتيقا العيش معا. كما علينا أن نؤمن بكل الاختلافات والخلافات لنفتح أبواب الحوار وننشأ إيتيقا تواصليّة مستقبلية رغم كل الاختلافات لأننا وكما يقول ميشال فوكو "إنّما نحن اختلافات فقط... عقلنا هو اختلاف الخطابات، وتاريخنا هو اختلاف الأزمنة، وذاتنا هي اختلاف الأقنعة، إنّ الاختلافات هو هذا التشتّت الّذي نحن عليه والّذي نقوم به". من أجل ذلك علينا أن نسعى إلى أنسنة كلّ الخلافات وعقلنة كلّ النقاشات علّنا "نطرق أبواب غير مطروقة" على حدّ قول فوكو أو أن نقول ما لم يقله غيرنا هذا الآخر الّذي لسنا نحن لكنه مثلنا أيضا "فاللّامقول ذُروة اللّغة" كما أخبرنا عن ذلك "باتوشكا" آملين في مستقبل أفضل قائم على ايتيقا تواصليّة لا تؤمن بحديث النهايات.

27. علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، مرجع سابق، ص- ص. 117- 118

مراجع البحث

قائمة المراجع بالعربية:

-علي حرب، حديث النهايات[33]: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000
-هابرماس (يورغن)، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: ابراهيم الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2001
-أرندت (حنّة)، الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، جداول للنشر والترجمة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2015
- حنّة أرندت، بين الماضي والمستقبل، ستة بحوث في الفكر السياسي، نقله إلى العربية: عبد الرحمن بشناق، مراجعة: زكرياء ابراهيم، تصدير وتدقيق: هادية العرقي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، تشرين الأوّل/ أكتوبر، 2014،
-ميشال فوكو، المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة: علي مقلد، مراجعة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، لبنان- بيروت، 1990
-الجابري (محمد عابد)، العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، الكتاب الثاني، الطبعة الأولى، 2009
-سبيلا (محمد)، عبد السلام بن عبد العالي، الطبيعة والثقافة، دار توبقال، 1991
- عواطف غنوشي ، اليوتوبيا الثورية، مجلة مدارات، عدد: 31/ 32، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ربيع- صيف، 2018، ص- ص. 91- 100

قائمة المراجع بالفرنسية والأنجليزية:

- Arendt H., The Human Condition, Licensed by University of Chicago Press, Chicago, U. S. A., 1958
- Faucault M., L'archéologie du savoir, Editions Gallimard, Paris, 1969
- Habermas, Jürgen, Apres Marx, Traduit de l'allemand par : Jean René Ladmiral et Marc B. de Launay, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985

-Habermas Jürgen, De L'Ethique de la discussion, les Editions du CERF, Paris, 1992
-Habermas Jürgen, Théorie de L'Agir Communicationnel, traduction : J.M. Ferry (tome 1) et J. L. Schlegel (tome 2), Fayard, Paris, 1987, Tome 1 et Tome 2
- Habermas Jürgen, The public sphère, in Goodin (Robert E.) and Pettit Philp, Edited by: contemporary Political philosophy, Blackwell Publishers LTD, 1997

- Habermas Jürgen, Après L'Etat- nation, trad., Rainer Rochitz, Paris, Fayard, 2000
- Heidegger M., Essais et Conférence, que veut dire « pensés », Paris, 1985

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05



عنوان الدراسة العلميـــــة: إشكالية الوعي في الفلسفة

أ. فدوى الشاهد[1]

1 أستاذة مادة الفلسفة وباحثة.

ملخص البحث :

نتناول في هذا البحث مشكلة الوعي في الفلسفة المعاصرة وننبش في راهنيته حاليا، ليس بغاية السرد التاريخي للأطروحات الفلسفية التي قاربته، بل برغبة مسايرة تطوره في تخصصات فلسفية مختلفة في وقتنا الحاضر، سواء على مستوى علم الأعصاب، الذي انخرط بأدواته المنهجية الخاصة في تناول هذا الموضوع، مدعيا إمكانية تفسير الوعي عصبيا، أو على مستوى الفلسفة، التي انخرطت تياراتها المعاصرة في مقاربة موضع الوعي، وبالخصوص الفلسفة الفينومينولوجية التي اعترضت على المقاربات العلمية وسعت لتحرير الوعي من النزعات العلمية الصارمة وإعادته إلى دائرة الانشغالات الفلسفية. كما أننا خصصنا حيزا مهما لفلاسفة اهتموا بموضوع الوعي، لكنهم شبه غائبون في الساحة الفلسفية العربية من أمثال فولفغانغ كرامر، وديتر هنريش، ومانفريد فرانك، الذين أطلق عليهم توغندهات اسم "مدرسة هايدلبرغ".

تتجلى أطروحتنا الأساس في هذا البحث في أن تطور فلسفة الوعي لم يكتمل بعد، وبالخصوص بعدما بدأ علماء الأعصاب الاهتمام بالوعي وبزوغ اهتمام فلسفي مكثف بالموضوع. وننطلق من فرضية عامة تتمثل في دفاعنا على فكرة مفادها أن الوعي كمبحث فلسفي سيتأثر كثيرا في الوقت الحالي بمختلف التطورات التي تعرفها العلوم التقنية، سواء بيولوجيا أو فيما يتعلق بالذكاء الاصطناعي. لكننا لم نفتح هذا النقاش في هذا البحث، لأنه يتطلب بحثا قائما بذاته، في نيتنا الخوض فيه في المستقبل القريب.

مقدمة

بدأت الملامح الأولى لفلسفة الوعي مع سقراط بقوله:" اعرف نفسك بنفسك"، والتي ستشهد تحولا مهما مع ديكارت بمقولته:" أنا أفكر، إذن فأنا موجود". غير أن تطور علوم الإنسان جعل مشكلة الوعي محطة نقاش بين ميادين مختلفة. يُفترض اليوم أن فلسفة الوعي قد تراجع الاهتمام بها، ويعود هذا الافتراض إلى نموذج للتقدم الفلسفي يُميز بين ثلاث مباحث: الوجود، والوعي، واللغة. ووفقًا لذلك، يُقال إن نموذج الوجود قد هيمن منذ الإغريق مرورًا بالعصور الوسطى ووصولاً إلى العصر الحديث، في حين أن فلسفة الوعي ازدهرت مع ديكارت وبلغت ذروتها في المثالية الألمانية، لكنها ازدادت دفاعيةً على مدار القرن التاسع عشر حتى بدأ فتغنشتاين التحول إلى فلسفة اللغة في القرن العشرين، التي ما تزال مهيمنةً منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا. يُفترض أيضا أن كل نموذج لاحق "يتجاوز" النموذج السابق، أي أن النموذج الجديد يسد ثغرات النموذج القديم ويطوره. ومع ذلك يُشكك بشدة في وجود تقدم خطي في الفلسفة، فأرسطو يستخدم أدوات لغوية تحليلية في مقولاته، وفلسفة الوجود لم تنتهِ بعد كما يتضح من كتابات لورينز ب. بونتل{2} .

2 L. B. Puntel, Alan White. Being and God: A Systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and Jean-Luc Marion. Northwestern, 2012.

يُعد الوعي من القضايا الفلسفية المعقدة، لأنه غير مفهوم في جوهره. ويعني هذا أننا نُدرك من خلال الوعي وليس الوعي نفسه، إنه تجربة ذاتية يصعب الالمام بها كلية. وللإنسان طريقة وصول مُتميزة إلى حالات وعيه الخاصة، وهو أمر غير قابل للتصحيح؛ أي إن الفرق بين الجوهر والمظهر في مثل هذه الحالات لا يكون منطقيًا، ويصدق هنا مبدأ بيركلي "الإدراك هو الجوهر". وقد أضاف توماس ناجل، في مقاله الشهير عن الحالة الذهنية للخفافيش، أن الوجود في حالة وعي معينة يكون دائمًا بطريقة ما{3} .

ينكر بعض المؤلفين أن الأنا والوعي بالذات متماثلان، إذ يمكن للإنسان بسهولة إدراك حالات الوعي دون الحاجة إلى وعي الأنا. في المقابل هناك تقليد راسخ، من فيشته إلى مانفريد فرانك، يفترض أن جميع أشكال الوعي مصحوبة دائمًا بوعي الأنا. وفي هذه الحالة، نبني الوعي "من الأعلى"، أي من أعلى نقطة فيه، كوعي الأنا. مقابل ذلك، يبني الفيلسوف جيسي برينز الوعي "من الأسفل"، مدعيًا أنه لا يوجد في الواقع سوى وعي الكيفيات وأن جميع الأشكال "العليا" ما هي إلا تعديلات عليه{4} ، ويؤيد جون سورل هذا الموقف.

هناك إذن محاولات عديدة لتوضيح الوعي، إن لم يكن لتفسيره. سنحاول في هذا البحث التمييز بين المذهب الطبيعي، الظاهراتية (الفينومينولوجيا)، فلسفة اللغة، وفلسفة الوعي.

1. المذهب الطبيعي

ينقسم المذهب الطبيعي في ما يتعلق بالوعي إلى فريقين: علماء أعصاب ممارسون يعملون على تجارب ملموسة، وفلاسفة أكثر تأملاً وميلاً إلى المادية. وبشكل عام، يتبنى معظم علماء الأعصاب موقفاً منعزلاً تجاه مشكلة الوعي، ويرجع ذلك ببساطة إلى صعوبة تعريف الوعي بشكل ملموس. فهناك موسوعات في علم الأعصاب تكاد لا تذكر شيئاً عن "الوعي"{5} ، وحتى العلماء الذين يتناولون "الوعي" صراحةً غالباً ما يفعلون ذلك بتردد غريب. وإذا اتضح أن الدماغ مجرد شرط ضروري للعقل فسيتم التخلي تمامًا عن المذهب الطبيعي، لأن علاقة التبعية بين الدماغ والعقل ستنتفي عندها.

يُشدد فرانسيس كريك على صعوبة فهم ما نسميه الوعي، ولا يترك مجالاً للشك منذ البداية في قناعته الطبيعية الأساسية. لكنه من جهة يترك الباب مفتوحًا أمام احتمال أن يكونٍ نقيض الطبيعية صحيحًا أيضًا{6} ، ومن جهة أخرى يقتصر على الوعي البصري فقط متجاهلاً الأشكال الأعلى مستوى، كالوعي الذاتي أو وعي الأنا. ويُعد الوعي البصري أسهل أشكاله وصولاً إلى الفهم التجريبي، ولا يناقش حتى الكيفيات. ومن المحتمل أن تظل مشكلة الكيفيات غير قابلة للحل علميًا؛ لم تُكتشف بعد الطريقة الصحيحة لتصور الوعي.

---

3 Nagel, Thomas: Mortal Questions, Cambridge 1995, P 165-180.

4 في غضون سبع سنوات، تُستبدل جميع خلايا أجسامنا. لذا، من المفترض أن نصبح أشخاصًا آخرين بحلول ذلك الوقت.

5 Stanford Encyclopedia of Philosophy“ (www.plato.stanford.edu)

6 يرى بعض الباحثين أن علم الأعصاب اليوم ما يزال في نفس المستوى الذي كانت فيه الفيزياء الذرية في زمن نيوتن، التي كانت تعتمد أيضًا على القياسات التقريبية فقط.

نجد قدرًا كبيرًا من التواضع وتراجعًا ملحوظًا في ادعاء السلطة بين علماء الأعصاب الممارسين، وهو ما يتناقض بشكلٍ ملحوظ مع يقين بعض فلاسفة الأعصاب.

2. الفلسفة العصبية التأملية

يشير مصطلح "الفلسفة العصبية" هنا إلى تأملات الفلاسفة التحليليين، شريطة أن يكونوا من علماء الطبيعة. في "موسوعة ستانفورد للفلسفة"، المتاحة مجانًا على الإنترنت، نجد عددًا لا يحصى من المناهج التي تتميز بعدم وجود أي قواسم مشتركة بينها تقريبًا. ومن المثير الدهشةَ أن الطبيعة، التي تدعي التوافق التام مع العلوم الطبيعية، لا تمتلك تفسيرًا موحدًا. يقدم جوش وايزبرغ مقدمةً جيدةً وموجزةً للنظريات التحليلية للوعي، ويُقرّ في نهايتها بأننا نجد حاليًا خليطًا مُتنوعًا من النظريات، وأن أقصى ما نأمله هو أن تُفضي هذه النظريات إلى الوضوح يومًا ما{7} . ومن بين فلاسفة الأعصاب يبرز دانيال دينيت.

ابتكر هيلاري بوتنام التجربة الفكرية الشهيرة: "أدمغة في وعاء"{8} ، التي بموجبها تُوصل النهايات العصبية للدماغ بحاسوب فائق التطور، يخدع الشخص المجرد من الجسد ليصدق عالمًا حقيقيًا غير موجود، لكن لا يمكن لهذا الحاسوب أن يعرف ذلك إلا إذا كانت مفاهيمه ذات مرجع خارجي. الأمر أشبه بقصة أهل الكهف الأفلاطونية: لا يتعرف السجناء على الكهف بصفته كهفًا إلا عندما يدخل شخص من الخارج ويخبرهم بذلك.

إذا أخذنا الآن جوهر نفق الأنا على محمل الجد، فسيواجه عالم الأعصاب موقفًا عبثيًا. فبما أن كل ما يدركه هو من صنع دماغه، فإن الأدمغة التي يفحصها ستكون أيضًا من صنعه الخاص فقط، ومن ثم سيكون منهجه دائريًا. ومن بين علماء الأعصاب كان جيرهارد روث هو من أدرك هذه الدائرة وسعى إلى إزالتها{9} : يجب التمييز بين "الواقع" و"الواقع". فكل إدراكنا مرتبط بمفهوم "الواقع"، بينما يبقى "الواقع" الكامن وراءه مخفيًا عنا إلى الأبد. وهكذا، يوجد "دماغ لنا" و"دماغ في ذاته".
إن وجود البشر الواعي جسدياً هو حضورٌ مؤشّر، أي أنه مُحدّد بالمنظور. فنحن نشير دائماً إلى هنا والآن، أو إلى "أنت" أو "نحن"؛ لا توجد مثل هذه المؤشّرات في أي مكان في الفيزياء. وأطلق توماس ناجل على هذا: "النظر من العدم"، إذ ينظر الفيزيائي إلى العالم كما لو أنه لا ينظر. تُجرّد نظرياته من وجهة نظر الراصد المادية الملموسة؛ إنها ثابتة في الزمان والمكان.

7 ممثل بارز آخر للفلسفة الروحية البدائية هو توماس ناجل.
8 أدمغة في وعاء، هيلاري باتنام، ترجمة فيصل الفرهود، 2015/12/26.
9 في الواقع لم تحل هذه المشكلة بعد.

يتضح إذن أننا ما دمنا نعمل تجريبياً ونستكشف وظائف دماغية محددة وملموسة للغاية، مثل الإدراك، فإننا نرتكز على الواقع. ولكن إذا أردنا تفسير الأنا أو الوعي الذاتي تفسيراً سببياً، أو بالأحرى تبريره، فلا يمكننا فعل ذلك دون افتراضه باستمرار. لا وجود لـ"مركزية الذات"، إذ يجب أن تكون شخصاً ما ليكون لديك منظور مركزي. وثمة أكثر تطرفًا من ميتزينجر هم "الماديون الإقصائيون"، خاصةً بول وباتريسيا تشيرشلاند. فبينما يرى ميتزينجر ودينيت أن الوعي محفوظ في اختزاله المادي، كما يُحفظ ضغط الغاز ودرجة حرارته عند تفسيره بمصطلحات الحركية الجزيئية، لا يبقى شيء بالنسبة لتشرشلاند. فالوعي ببساطة خطأ؛ يُشبّهه بول تشيرشلاند بمفهوم "الفلوجستون"، الذي كان ما يزال يُؤمن بوجوده حتى القرن الثامن عشر، أو يُشبّهه، بإيمان العصور الوسطى، بالسحر.

مع ذلك لا يتبنى هذا الموقف الجذري إلا قلة، لأنه يخالف البديهة تمامًا؛ لا بد أن للوعي وظيفة إيجابية في التطور، وإلا لما نجونا. حتى لو كان للدماغ مجرد تأثير ثانوي، فلا بد أن يكون حقيقيًا في حد ذاته، وإلا انقرضت عناصره. لذلك، إذا طُبقت الاختزالية على الوعي فلا بد أن تكون اختزالية تحافظ على الظاهرة، لا أن تُلغيها.

3. الروحانية البدائية

بما أن الوعي يرفض التطبيع بشدة، فقد بدأ البعض، وأبرزهم ديفيد تشالمرز، بالاعتراف بعدم قابليته الاختزال من أجل تحويل التفسير إلى تفسير. وقد حدث هذا التحول من قبل، على سبيل المثال، في نهاية القرن الثامن عشر عندما بُذلت محاولات عبثية لتفسير الكهرباء ميكانيكيًا. وكان الوضع آنذاك مشابهًا للوضع اليوم، إذ كانت فيزياء نيوتن قادرة على تفسير كل شيء، من سقوط التفاحة إلى حركات الكواكب، ولم يكن واضحًا لماذا تُعتبر الكهرباء استثناءً. وعلى الرغم من كل المحاولات البطولية، أفلتت الكهرباء من التفسير الميكانيكي ولم يُحرَز تقدم إلا مع كولومب، الذي وسع مفهوم الوجود في الفيزياء وأدرجت الكهرباء ضمن القوى الأساسية التي يُمكن استنتاجها. يقترح ديفيد تشالمرز أيضًا هذا "التحول"، مستشهدًا تحديدًا بتطور نظرية الكهرباء، وهكذا يُوسِّع مفهوم الوجود ليشمل عنصرًا تجريبيًا يُفترض وجوده في كل مكان في الطبيعة، وإن كان موجودًا بشكل بدائي فقط في الذرات والجزيئات (ومن هنا جاء اسم "الروحانية الأولية"). ومع ذلك، من المثير الدهشةَ أن تشالمرز يفترض فجأةً أن الصفات التجريبية نسبية، كما هي الحال بالنسبة لجميع القوى الفيزيائية. في النهاية، كان طابع الصفات التجريبية غير النسبي دافعًا رئيسا لتشالمرز للتأكيد على استقلاليتها.

يدّعي تشالمرز أن المادية خاطئة جوهريًا، لأن الصفات التجريبية لا مكان لها فيها{10} ، كما يُطلق على موقفه اسم "الثنائية الطبيعية"{11}. لكن هذا يُشير بالفعل إلى طبيعة هذا المشروع الإشكالية؛ لم تعد مادية، بل طبيعية، ثم ثنائية حقيقية.

11 Chalmers, David J. : The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory, Oxford, 1996.

ما الذي يُمكن أن يكون عليه هذا، وهل يُمكن دمج الوعي بسهولة في البناء المادي للعالم، وهو مُعطى فقط من منظور الشخص الأول، ومن ثمة لا يُمكن تجسيده بالتعريف، كما يُؤكد تشالمرز مرارًا وتكرارًا؟ كما أنه يؤكد على أن قياس الوعي لا يُمكن أيضًا، لأنه لا يوجد "مقياس للتجربة". ويدّعي أن ما هو نفسي وما هو جسدي يجب أن يكونا مرتبطين بقوانين صارمة من نوع الفيزياء الرياضية، وهو أمر أنكره في البداية، لكن لم يتمكن أحد قط من إيجاد مثل هذه القوانين.

من المحتمل أن الفيزياء الرياضية تتكون فقط من علاقات، وعلينا أن نتساءل عن ماهية الروابط المقابلة. لكن لا يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا في الوقت نفسه، فإما أن نُصنف الصفات التجريبية ضمن القوى الفيزيائية، وفي هذه الحالة تكون نسبية بحتا، أو أن نجعلها روابط؛ ربما يكون الاثنان غير متوافقين. ومع ذلك، وبصرف النظر عما سبق، يدعو تشالمرز أيضًا إلى حل نظري معلوماتي، وهو أيضًا غير متوافق مع المفهومين الآخرين.

بشكل عام، يريد تشالمرز أمرين لا يمكن للمرء أن يريدهما في الوقت نفسه؛ إنه يريد تدمير النزعة العلمية (العلموية) والحفاظ عليها في آن واحد. فمن يعتبر الصفات التجريبية وجودية، أي أن لها معنى يصل إلى الذرة، فقد ترك المادية والعلمية وراءه. فهي تعمل في إطار ميتافيزيقا الطبيعة، مثل ميتافيزيقا أرسطو ولايبنتز وشوبنهاور، أو وايتهيد. ومع ذلك، ولأن تشالمرز ما يزال متمسكًا بالطبيعية، فعليه أن يدّعي أن بالإمكان نظريًا "ترويض" الصفات التجريبية، مثل القوة الفيزيائية الحقيقية. عند هذه النقطة، لم يعد هناك أي تشابه بين إدخال الكهرباء في القرن الثامن عشر وإدخال الصفات التجريبية، بصفتها كيانات وجودية، في القرن العشرين، لأنه يمكن قياس الكهرباء ووصفها نظريًا، ويمكن لاحقًا ربط قوانين الكهرباء استنتاجيًا بقوانين الميكانيكا.

ولأن هذه الطريقة في ربط الصفات التجريبية بالفيزياء غير مقنعة، يختار بعض علماء النفس البدائي، مثل توماس ناجل، منهجًا مختلفًا، إذ طوّر مفهومه في كتاب "أسئلة مميتة"، بانيا نظريته على أربع مقدمات:

1)- "التركيب المادي": كل ما هو موجود هو تجميع معقد من الأجزاء المادية.
2)- "نفي الاختزالية": الحالات العقلية ليست مطابقة للحالات الفيزيائية.
3)- "الواقعية": الحالات الذاتية حقيقية.
4)- "نفي الظهور": "لا توجد خصائص ناشئة حقًا"{12} .

12 Nagel, Thomas.Mortal Questions, Cambridge 1995, P. 181–195.

يقصد بـ"الظهور Emergenz" بوضوح شيئًا مثل "الظهور القوي"، أي أكثر من مجرد خصائص النظام التي تحدث في كل مكان، ومن ثم فهي غير ضارة ميتافيزيقيًا . يشير الظهور القوي إلى ظهور شيء جديد جذريًا، لا يمكن اشتقاقه من مكونات النظام ولا من عصور ما قبل التاريخ. ويعتبر ناجل هذا المفهوم غير عقلاني؛ لكن، إذا لم يكن الوعي قد انبثق من العدم فلا بد أنه وُجد دائمًا في شكل بدائي. وفي بعض منشوراته يُقرّب موقفه من المفاهيم المثالية، كتلك الموجودة عند شيلينج وهيجل وبرغسون، أو الأحادية المحايدة . والملاحظ أن ناجل على خلاف مع نفسه إلى حد ما، وتنشأ هذه الشكوك بمجرد أن يبدأ المرء في التشكيك في المذهب الطبيعي السائد. ويتضح هذا بشكل خاص في "العقل والكون"، إذ يذهب ناجل في هذا العمل إلى أبعد من ذلك ليس فقط لأن ظهور الصفات التجريبية غير مفهوم بسبب المادية السائدة، بل حتى على هذا الأساس لا يمكن للمرء أن يفهم كيف يمكن أن تنشأ الغاية في حد ذاتها، والقيمة والعقل والحرية. إذ عند تفسير هذه الصفات يجب على المرء اللجوء إليها سرًا مرة أخرى؛ ففي النهاية، ما هو التفسير؟

ثم يقول بوضوح تام: "أود أن أكشف عن الذهن والعقل باعتبارهما جوانب أساسية لنظام طبيعي غير مادي". ويدعو إلى ثورة علمية كتلك التي قادها أينشتاين أو غاليليو أو نيوتن، بالعودة، بمعنى ما، إلى أرسطو وإعادة إدخال القوانين الغائية، لأن الكون موجه نحو الإنسانية؛ وإلا لما استطعنا تفسير ظهور العقل والحرية. ووفقًا لناجل، فإن الكون يستيقظ تدريجيًا في الإنسانية ويُدرك ذاته .
لكن، وكما نلاحظ، فإن الأمر يتعلق بأطروحة مثالية للغاية يمكن العثور عليها أيضًا عند شيلينغ. وليس غريبا أن هذا الكتاب قوبل باحتجاجات كثيرة، فكيف يُفترض ربط القوانين الرياضية للفيزياء باللغة الطبيعية والقوانين الغائية التي عادة ما تكون غير قابلة للقياس الكمي؟ تظهر حالة ناجل مدى عجزنا عندما نحاول فهم مكانة الوعي في الكون، على الأقل إذا تشبثنا بالطبيعية إطارا مرجعيا لنا، وهو ما يريده ناجل. ومع ذلك، إذا أخذنا اعتبارات ناجل على محمل الجد، فسنصل إلى ميتافيزيقا طبيعية لم تعد متوافقة مع الإطار المادي الطبيعي. وهكذا، توشك الروحانية البدائية أن تصبح رؤية عالمية غير مادية.

13 ويمثل هذا الشكل من الظهور الضعيف: M. Bunge, Emergence and Convergence, Toronto 2003

14 Th. Nagel, Mind and Kosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is almost Certainly False, Oxford 2012, Pp 5; 17; 122.
15 Nagel, Mind and Kosmos, Pp 32; 42; 66; 85.

4. الظاهراتية

1.4. إدموند هوسرل

مع الظاهراتية ندخل عالمًا جديدًا؛ فبينما يحاول الطبيعي إعادة بناء الوعي سببيًا/وظيفيًا "من الخارج" أو كشفه على أنه وهم، يتخذ الظاهراتي من تشابك الذات نقطة انطلاقه مجادلًا بأنه لا يمكننا فعل غير ذلك، فالأشياء لا تُمنح لنا إلا كما هي في الوعي. وحيث يغيب الوعي يتوقف الإدراك، ويتوقف معه كل تفكير.

ينطلق إدموند هوسرل{16} من ديكارت، ولكن بطريقة مختلفة تمامًا عن المثاليين الألمان الذين يشيرون إليه أيضًا. فوفق رأيه وجد ديكارت نقطة البداية الصحيحة في "الكوجيتو" الخاص به، لكنه ضل طريقه باستمرار بعد ذلك. ويمكن للمرء، بالطبع، عزل "الكوجيتو" عن كل شيء ملموس كالعالم، وحتى جسد المرء، بمعنى "إبوخية". ومع ذلك، من الخطأ دمج أدلته مع أدلة أخرى مستقلة منطقيًا في شبكة استنتاجية، على غرار الرياضيات.

على الرغم من ذلك فإن الطريق الصحيح هو استغلال خاصية الوعي الأساسية، أي توجهه القصدي، في منهجية فلسفية. وعليه فإن الوعي ليس، كما عند ديكارت، نقطة معزولة لا امتداد لها، بل هو في الغالب وعي بشيء ما، ومن ثم هو ثنائي القطب. فمن جهة هناك جوهر الوعي، "الذات المتعالية"، ومن ثم هناك الموضوعات التي يتوجه إليها سواء أكانت أوهامًا أم أشياء حقيقية في المكان والزمان. وهكذا يلعب توجه الوعي دورًا في التوتر بين "الكوجيتو cogito" و"الكوجيتاتوم cogitatum"، الذي يتوافق مع التعارض بين "النوسيس noesis" و"النويما noema". وبما أن "الكوجيتاتوم" أو "النويما" يحتوي على مراجع متعددة، فإن عالمًا كاملًا من المراجع المختلفة ينفتح على الظاهراتية، مما يجعلها مهمة هائلة لا نهاية لها في جوهرها.
يجب ألا ننسى أبدًا أن هوسرل كان في الأصل عالم رياضيات، وقد طوّر هذا التخصص حتى نال درجة دكتوراه مرموقة وتأهيلًا على يد علماء مرموقين، مثل ليوبولد كرونيكر Leopold Kronecker وكارل فايرستراس Karl Weierstraß. إذن، من المهم تذكر هذا لأن هوسرل لم يتصور أقل من أساس نهائي بديهي للفلسفة، على غرار أفلاطون الذي رأى هوسرل مثله، أيضًا، في الرياضيات نموذجًا للوضوح العقلاني الذي لم يكن في نهاية المطاف قائمًا على أساس حقيقي نظرًا لطبيعته الافتراضية. هذا الأساس، ومعه الأساس النهائي لجميع العلوم التجريبية، أصبح الآن من نصيب الظاهراتية في الدليل القاطع على الوعي؛ وهكذا استفاد هوسرل مما نسميه اليوم "الوصول المتميز" إلى خصائص تجربتنا و"عدم قابليتها للتصحيح". وأدى هذا إلى تزامن بين الرياضيات والظاهراتية، الذي أصبح بعيدًا جدًا عنا منذ ذلك الحين لأن خلفاء هوسرل تخلوا عن هذا الجانب من مساعيه.

16. محمد الطاغوس، عبير حمامي، "الأثر الكانطي في فينومينولوجيا هوسرل"، مجلة بحوث، جامعة حلب، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية والتربوية، العدد 100، 2015.

تربط الأدلة كلاً من الرياضيات والظاهراتية. وفي كلا المجالين، على الأقل وفق هوسرل، نمتلك تعريفات جوهرية. يصف الرياضيات صراحةً بأنها "تخصص استعاري"، وعلماء الرياضيات أنفسهم يمتنعون عن إصدار أحكام على العالم الواقعي. بهذه الطريقة يعتقد هوسرل أنه يمكننا استنباط تعريفات فلسفية واضحة للجوهر في الظاهراتية، التي ستكون حينها غير قابلة للعكس، لوجود ما يشبه "الحدس الجوهري" في هذا المجال. وهذا، بطبيعة الحال، يثير القلق بشأن الفارق بين ممارسة الرياضيات بصفتها علما مثاليا لا يُطبق إلا لاحقاً على الملموس، كما في الفيزياء، وتطوير وعي قبلي يُفترض أن تكون له أهمية وجودية في ذاته. نجد هذا الادعاء عند فيشته وشيلينغ، وبطريقة مختلفة عند هيجل، لكن هوسرل يرفض كل ما يُسمى بالمثالية الألمانية ما بعد الكانطية. ومع ذلك، كيف يمكننا متابعة علم الوجود على أساس ظاهراتي، وماذا يعني هذا؟

لا شك أن مساهمات هوسرل في الأنثروبولوجيا الفلسفية مهمة{17} ؛ تأملاته في الوعي الزمني، والإدراك وأفق إمكانيته، والتذكر، والخيال، والتوقع، ونظريته في "الحركة"، أي العلاقة بين الوعي وحركات الجسم، ونظريته في وحدة حركة الجسم ومعناها باعتبارها ظاهرة تعبيرية. كما أن محاولته اللاحقة تأسيسَ العلم في عالم الحياة مثمرة للغاية، ولم تتحققِ بالكامل بعد. وعلى الرغم من هذه الاكتشافات المهمة، يرى الكثيرون أن استنباطه طبيعةَ البشر الاجتماعية أقل إقناعًا، لأن مقاربة الذات المتعالية هي بالضرورة فردية في البداية.

ومع ذلك، يُصرّ دان زهافي Dan Zahavi على وجود "ذاتية متعالية" عند هوسرل المتأخر، مُحطّمًا بذلك شرنقة "الذاتية" (كما يُسميها هوسرل نفسه) في كتاباته المبكرة{18} . بيد أن هوسرل يستخدم أيضًا مصطلح "التعاطف" (Einfühlung) بشكل متكرر، وهو مُقتبس من ثيودور ليبس Theodor Lipps، ولكنه يُضيف إليه محتوى مختلفًا يناقش اليوم أيضا تحت كلمة "التعاطف"{19} . في هذا المستوى، يُمكن تقديم "الذاتية" من منظور الشخص الأول. مع ذلك، لا علاقة للتفاصيل الإضافية هنا.

ويُعدّ ثنائي القطب للوعي، بمعنى "القصدية"، الذي استقاه هوسرل من أستاذه فرانز برينتانو، أمرًا أساسيًا في سياقنا. ومع ذلك يبقى السؤال "هل يُمكن استنباط أنطولوجيا حقيقية من الوعي؟"، في الوهلة الأولى، لا يبدو كما هو عليه الأمر لأن المنهج الظاهراتي لا يبالي بالتمييز بين الخيال والواقع؛ وهذا متأصل في طبيعة الإبوخية، إذ يُفترض بي استبعاد الواقع تمامًا. ولكن كيف يعود إذن إلى الواجهة؟

17 Frederick A. Olafson: philosophical anthropology. Encyclopaedia Britannica.
18 Zahavi, Husserls Phänomenologie, 114 f
19 D. Zahavi, Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame, Oxford 2014.

كلمة عن التعليقEpoché : يعود أسلوب "التعليق Einklammerung" إلى ديكارت، ولكنه يتخذ معنى جديدًا عند هوسرل. فعند ديكارت كل شيءٍ مُعلق، بما في ذلك جسد المرء، وما يبقى هو الكوجيتو المحض. ولأن هوسرل يفكر عمدًا، تبقى الإشارة إلى المحتوى؛ فقط علاقة الفكر الطبيعي والعلمي بالأشياء الخارجية هي المعلقة، بقدر ما تُدرك على أنها مستقلة عن الوعي. عوض ذلك، يتمسك هوسرل باستمرار بالاعتماد على الوعي.

يثير مفهوم هوسرل للوعي{20} بعض الاعتراضات، ولكن بالطريقة نفسها التي يثير بها كل مفهوم للوعي اعتراضات، مهما كانت؛ أهمها الاعتراض القائل إننا لا نستطيع النظر إلى داخل أنفسنا كما ننظر إلى خارجها، وأنه لا يوجد مسرح ديكارتي يُعرض في داخلنا، كما يُسميه دينيت نقديًا{21} . يقول فيتجنشتاين في كتابه "رسالة في الفلسفة" 5,6: «لكنك في الحقيقة لا ترى العين». هذا أمر واقع؛ إننا نرى من خلال العين، ولكن ليس من خلال العين نفسها. الرؤية ليست موضوع رؤية، وإذا اتفقنا على أن الوعي "شفاف"، فلا يمكن أن يصبح موضوعًا يُمكن النظر إليه.

يقودنا ذلك إلى مسألة الوعي بالذات؛ يجب على النظرية القصدية للوعي بالذات أن تسير على النحو التالي: ينشأ الوعي بالذات عندما ينعطف وعيٌ قصديٌّ على ذاته. واستنادًا إلى استعارة فيتجنشتاين، يمكن عكس هذا على النحو التالي (مصطلح "انعكاس" مشتق من علم البصريات): في الصباح، ونحن ما نزال نصف نائمين، نقف أمام المرآة ونقول لأنفسنا: "هذا أنا!". إذا كان المقصود من هذه الاستعارة شرح الأنا أو الوعي بالذات، فإن التفسير يكون دائريًا، لأنه إذا لم يكن لديّ وعيٌ بالأنا بعد وأنا نصف نائم، بل رأيتُ فقط وجهًا غريبًا في المرآة، فلن يخطر ببالي أبدًا أنه قد يكون أنا. لا بد أن يكون لي وعي بالأنا، لأتمكن من التعرف على نفسي في المرآة. ولا يمكن تفسير نشأة الوعي الذاتي بهذه الطريقة.

حتى لو كانت هذه الحجج صحيحة، فلا يمكن تطبيقها إلا على كوجيتو هوسرل، لا على الكوجيتاتا، ولا على نوسيسه، ولا على النويماتا. ويعني هذا أن تحليلاته الملموسة، المتعلقة أساسًا بوجودنا الجسدي في العالم، لن تتأثر بها، وهذا ما جاء به خلفاؤه من بعده.

من المعلوم أن من اهتدى إلى مصطلح "الوعي القصدي"، في الفلسفة، هو الفيلسوف السويسري هيرمان برينتانو. ومن المعلوم أيضا أن تاثيره كان شديدا في تلميذه إدموند هوسرل، الذي أثر بدوره في فلاسفة الوجودية: هيدجر، سارتر، ياسبرز، ميرلوبونتي، وغيرهم كثير؛ ما كان يجمع هؤلاء هو نقد كوجيطو ديكارت. ومما قاله برينتانو عن الوعي أنه لا يصنع موضوعه، بل إن موضوعه محايث دائم لوجوده. وبهذا لم يحل مشكلة الوعي، بقدر ما تركها تتأرجح بين التساؤل عمّ إذا كان الوعي موضوعا مستقلا للعقل أم وسيلة العقل للإلمام بموضوعه ومعرفته؟ والتساؤل عمّ إذا كان هذا الوعي اختراعَ علم النفس السلوكي؟

20 عوض عادل، قصدية الوعى عند هوسرل: دراسة نقدية، متون، 2022-09-15, Volume 15, Numéro 4, Pp. 106-148.
21 Dennet.D, Consciousness explained, New York 1993, P. 111.

2.4. موريس ميرلوبونتي

يُعد موريس ميرلوبونتي أهم خلفاء هوسرل في فرنسا. وعلى عكس هوسرل، يُجري ميرلوبونتي عملية نزع المثالية عن الظاهراتية بإعادة الذات المتعالية إلى الجسد، وحذفها واستبدالها بذات تجريبية. ويُعتبر "ظاهراتية الإدراك Phénoménologie de la Perception " عمله الرئيس.

لا يقصد ميرلوبونتي بـ"الإدراك" ما يفهمه عالم فسيولوجيا حسية ذو توجه علمي، أي الطريقة التي تُحوّل بها المنبهات الفيزيائية، مثل موجات الضوء أو الصوت أو الإشارات الكيميائية، إلى إشارات كهربائية وتُعالج في الدماغ. وبصفته ظاهراتيًا، يدرس ميرلوبونتي الإدراك كما هو بالنسبة للمُدرك. ومع ذلك، من الخطأ أخذ هذا الجانب المعزول والذاتي لحدث ما، الذي سيصف العلم الطبيعي جانبه العام المكمل إياه، بعين الاعتبار؛ يريد ميرلوبونتي في الواقع، مثل هوسرل من قبله، العودة إلى ما وراء انقسام الذات والموضوع إلى شيء بدائي.

ومن ثم ليس الإدراك بهذا المعنى ذاتيًا ولا موضوعيًا، فليس صحيحا أن نجد عالمًا "خارجيًا" معزولاً تمامًا عن فعلنا الواعي. وعلى العكس من ذلك، ليس صحيحا أيضًا أن نجد عالمًا معزولاً "داخليًا" لا علاقة له بالعالم الخارجي؛ من وجهة نظر ظاهراتية، يمكننا ادعاء أن العالم في داخلنا هو تمامًا كما نزعم أننا في العالم.
وكما هي الحال مع هوسرل، تُعد الظواهر التعبيرية جوهرية لدى ميرلوبونتي. فالجسد تعبير عن حالتنا الوجودية، وهذه القدرة على التعبير فريدة من نوعها أي لا يمكن إرجاعها إلى أي شيء آخر. وبما أن الفنانين بارعون في التعبير، فإن للفن دورا بارزا لدى ميرلوبونتي؛ بل إنه يضعه فوق الفلسفة لأنه يُقوّض الثنائيات الشائعة: العقل مقابل الإحساس، والقيمة مقابل الحقيقة، والكائن مقابل الواجب، والموضوع مقابل الذات، إلخ.

لا جدوى من القول إن الظاهراتي قد تجاوز في موقفه الانقسام بين الذات والموضوع، إذا لم نكن نعرف الدور الذي يلعبه هذا الموقف في علم الكونيات، الذي يصمم وصفه التطورَ واسع النطاق للكون بطريقة تجعلنا نعتقد، بشكل معقول، أن هذا التطور كان سيتكشف تمامًا كما حدث لو لم نكن موجودين أصلا، وإذا لم نتمكن إلى حد كبير من إدراك ما أسماه توماس ناجل "النظرة من العدم" في الفيزياء. وكما قدّم هوسرل في مقالته الأخيرة عن الأزمة العالم الحي باعتباره أساسا للعلم، على الظاهراتي أن يُعطي الأولوية لأنطولوجيا العالم الحي على الأنطولوجيا العلمية، وأن يُظهر كيف يمكن أن يرتبطا ببعضهما بعض ارتباطا ذا معنى.
في مرحلةٍ ما من تطوره ألغى ميرلوبونتي مفهوم "الوعي" تمامًا، ولعلّ هذا ليس مصادفةً، إذ قد يتساءل المرء: ماذا يحدث للوعي عندما ينغمس تمامًا في الوعي الجسدي؟ بالنسبة لميرلوبونتي، يُعدّ الوعي الذاتي ووعي الأنا أيضًا نمطين من أنماط الإدراك الجسدي. هل هذا مُمكن؟ ألا نصطدم هنا حرفيًا باعتراض فيتجنشتاين القائل إن العين لا ترى نفسها؟ من أين تأتي الانعكاسية، إذا كانت الحساسية موجهة نحو الخارج فقط؟ ألا يصبح وعي الأنا، في هذا المنظور، مرادفًا للأطروحة المادية القائلة إن الأنا هي الجسد؟ وما الذي يضمن الهوية التاريخية للذات في مثل هذا المفهوم، إذا تفككت إلى سلسلة من الحلقات التي لا يمكنني أبدًا إدراكها على أنها لي لو لم أكن مُدركًا ذاتي مُسبقًا؟

5.لودفيغ فيتجنشتاين

حتى يومنا هذا ثمة محاولة، تعود إلى فيتجنشتاين، لتوضيح مسألة الوعي من خلال التحليل اللغوي. ولا نميز هنا، نظرا لما نحتاجه في بحثنا، بين فيتجنشتاين والفيتجنشتاينيين. ففيتجنشتاين نفسه غامض دائمًا، وهو أمر لا نجده عند من تبعه في طريقه. قدم فيتجنشتاين طريقا خاصا للوصول إلى حالاتنا الواعية، ألا وهو "حجة اللغة الخاصة" الشهيرة؛ تستند إلى قناعة مفادها أنه لا يمكن للمرء اتباع قاعدة بشكل خاص{22}. هنا يتخيل فيتجنشتاين حالة شخص يسجل حالاته الواعية الخاصة في مفكرة{23} ، ففي كل مرة تكون لديه حالة وعي محددة للغاية يكتب علامة x في مفكرته، وهو وحده من يفهمها لأنه الوحيد الذي يتوفر على إمكانية الوصول المباشر إلى حالاته الواعية النوعية. لكن كيف له أن يعرف أن "س" الأمس هو نفسه "س" اليوم؟ من أين يحصل على معيار هويته؟ لا شيء يضمن عدم خطئي، لأن "العملية الداخلية تتطلب معايير خارجية"{24} ؛ لا أملكها في هذه الحالة، لأننا نتعامل مع حالات خاصة.

يتساءل فيتجنشتاين: "ما هو الخوف؟ ماذا يعني "أن تكون خائفًا؟ لو أردتُ شرحه بالإظهار، لكنتُ أتظاهر بالخوف». "يمكنني أن أكون متأكدًا من إحساس الآخر بقدر يقيني من أي حقيقة أخرى"{25} . تفترض العبارة الأخيرة أن سلوك الشخص يُعبّر عن حالته الذهنية تعبيرًا كافيًا، ويقول في هذا الصدد: "أستطيع إظهار الألم كما أظهر الأحمر". ويضيف: «حاول ولو مرةً واحدة -في حالة واقعية-أن تشك في خوف الآخرين وألمهم"{26} . وهذا يعني أن دليل التجربة الداخلية يُترجم هنا إلى سلوك ملموس.

لكن لماذا يجب أن تكون معاييرِ حالة الوعي هي نفسها معايير الشيء أو العملية في المكان والزمان؟ ألا يفترض هذا مسبقًا ما كان يجب إثباته؟ فإذا كانت المعايير نفسها تنطبق على كليهما، قد يفترض المرء بالفعل أن حالات الوعي ليست سوى سلوك ملموس موضوعيًا من الخارج.

تبنى العديد من الفلاسفة طريقة فيتجنشتاين الجديدة في اللغة ونظّموها. ويتناول إرنست توغندهات Tugendhat هذا الموضوع تحديدًا في عمل مؤثر بعنوان "الوعي الذاتي وتقرير المصيرِ"، يزعم فيه أن القصدية تتوسطها اللغة حصراً. فالقصدية، من هذا المنظور، لا تشير مباشرةً إلى شيءٍ ما (حتى إلى وعينا الذاتي)، بل إلى جملةٍ، بمعنى المواقف التقريرية: "أعتقد أن اليوم هو الثلاثاء"، "أنا متأكد من أنني رجل"، "أتمنى أن يكون الطقس أفضل غدًا"، إلخ. وهذا بالطبع موجهٌ ضد هوسرل، الذي يفترض أننا نستطيع النظر إلى داخل أنفسنا لنُدرك قصديتنا، إن صح التعبير، دون الحاجة إلى لغة. ونتيجةً لذلك يغفل عن حقائق عادية تمامًا، مثل وعي الأطفال الصغار أو الحيوانات، أي وعي الكائنات غير اللغوية؛ فإذا ارتبط الوعي باللغة فلا يمكن أن يكون لهذه الكائنات وعي، وهو أمرٌ عبثي.

22 Wittgenstein, § 202. Die Querverbindungen zwischen Ryle und Wittgenstein sind für das Folgende nicht weiter von Belang.
23 Wittgenstein, §§ 258–265.
24 Wittgenstein, § 580.
25 Wittgenstein, § 299; § 359.
26 Wittgenstein, § 303; § 313.

يقترح هربرت شنيدلباخ Herbert Schnädelbach، إلى جانب إرنست كاسيرر Ernst Cassirer وسوزان لانغر Susanne Langer، اللجوء إلى التمثيلات الرمزية ما قبل اللغوية، التي، باعتبارها أمثلة للغة الجسد، تشمل أيضًا تعبيرات الوجه والإيماءات؛ وهذا مطلبٌ أساسي في فلسفة اللغة على أي حال. فلماذا يقتصر على اللغة اللفظية ويتجاهل لغة الجسد؟ على سبيل المثال، يعتبر هابرماس لغة الجسد جزءًا مصاحبًا لأفعال الكلام فقط، وليس شكلاً مستقلاً من أشكال التواصل{27}.

إذا كان الوعي بالذات مقصودًا أيضًا بمعنى المواقف التقريرية، فلا يمكنني بالطبع أن أكون على وعي بذاتي. ستكون جملة "أعلم أنني أنا" تكرارًا محضًا، طوطولوجية خالصة، وسيكون تطور الوعي بالذات لدى الأطفال الصغار مسألة نحوية فقط. في مرحلة ما، يتعلم الطفل استخدام الضمير الشخصي "أنا"، الذي يشير دائمًا إلى المتكلم فقط، ولا يمكن استخدامه بشكل متغير مثل "هو" أو "هي".

نقطة أخرى تتعلق بالجوانب المذكورة أعلاه: افترض فيتجنشتاين بالفعل أن لمنظوري المتكلم والغائب نفس المحتوى اللغوي، وهو ما يتبعه توغندهات فيه. ويعبر عن ذلك بهذه الطريقة: هناك "تناظر حقيقي" لحالة الأمور بين منظوري الشخص الأول والغائب، مقترنًا بـ"عدم تناظر معرفي" في الوصول. ما يعنيه هذا هو ما يلي: يفترض "التناظر الحقيقي" أن حالة الأمور التي تُوجَّه إليها، على سبيل المثال، ملاحظة السلوك المؤلم، هي نفسها تمامًا التي يشعر بها الشخص المتألم، في حين أن وصول الشخص المتألم يكون بطريقة ما أكثر مباشرة مما لو كنا نلاحظ السلوك من الخارج فقط.

يختلف الظاهراتيون وفلاسفة الوعي اختلافًا كبيرًا حول ما يقصدونه فعليًا بـ"الوعي". لذلك، من البديهي أن نصف أولاً ما يُمكننا رؤيته أيضًا، بدلاً من الضياع في التكهنات. ومن هذه الزاوية بالضبط تُفهم ثورة فيتجنشتاين، كما يؤكد علم الأعصاب صحتها. ففي عام 1992، اكتشف جياكومو ريزولاتي ما يُسمى بـ"الخلايا العصبية المرآتية"، التي وفقًا لها حتى القردة تتعرف على الحالة الذهنية للحيوانات الأخرى في القطيع، بناءً على لغة أجسادها. وقد أظهرت الأبحاث منذ ذلك الحين أننا نمتلك أيضًا القدرة الفطرية على فك شيفرة حالات وعي الآخرين تعاطفيًا، بناءً على سلوكهم ولغة أجسادهم. وهكذا، فإن لفكرة فلسفة اللغة أساسا في إعادة النظر، دون أن نفهم مسبقًا الوعي بكامله. ولكن لا أحد غيرنا يدرك هذا كله أيضًا، كما سيتضح لاحقًا. يبدو أننا، من وجهات نظر مختلفة، لا نرى إلا جوانب معينة من لغز "الوعي".

27 Jürgen Habermas. Théorie de l'agir communicationnel Tome 1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. Fayard, 1987. P. 144.

6. فلسفة الوعي

تطرقنا في النقطة التي خصصناها للظاهراتية إلى الكيفية التي أشار بها هوسرل إلى ديكارت مؤسس فلسفة الوعي، لكن فلسفة الوعي تُشير إلى ديكارت بطريقة مستقلة تمامًا وأصيلة. اتخذت المثالية الألمانية مسارًا مختلفًا، مع أنه ليس منطقيا وضع فلاسفة مثل فيشته أو شيلينغ أو هيجل في نفس الموضع، ومفهوم هيجل للوعي، على وجه الخصوص، يُعدّ مثالا واضحاً على ذلك{28} .

سنتناول هنا بالخصوص تطور فلسفة الوعي في القرن العشرين. لذلك سنشير إلى مؤلفين مثل فولفغانغ كرامر، وديتر هنريش، ومانفريد فرانك، الذين أطلق عليهم توغندهات اسم "مدرسة هايدلبرغ"{29} .

1،6. فولفغانغ كرامر

نقطة انطلاق كرامر هي "الكوجيتو" الديكارتي، الذي يُفسّره على أنه وعي ما قبل التأمل. وعلى عكس تيار الفلسفة التأملية السائد، يُريد "درء الاعتقاد الخاطئ بأن الوعي، بتوجيهه نفسه نحو نفسه، هو وعي بذاته"{30} . ومع ذلك، انطلاقًا من "الكوجيتو"، تختلف تأملاته اختلافًا جذريًا عن تأملات هوسرل، لأن القصدية لا تلعب دورًا في البداية في هذا المستوى. يرفض كرامر أيضًا منهج ديكارت الاستنتاجي في الفلسفة، ويمكن القول إنه هنا أكثر ميلاً إلى مفهوم كانط عن "شروط الإمكان"، إذا أضفنا أنه يشكك في تقييد كانط الظواهرَ المجردة: «الحقيقة، الوجود المفكر، هي دائمًا مبدأ التفكير»{31} . وهذا يعني أن التفكير دائمًا مشبع بالوجود، ولكن ليس بالمعنى المثالي لوحدة التفكير والوجود كما هي الحال عند هيجل.

يلتزم كرامر بجدلية الوعي، ولذلك نجد في أعماله جملاً متكررة يمكن العثور عليها أيضًا في "منطق" هيجل: "المونادهو وحدة حقائق أنماط الوجود المختلفة، لأن تقرير المصير هو ما يُحدد بعدم تقرير المصير"{32} . ومع ذلك، فإن هذه الجمل الجدلية ليست جزءًا من جدلية شاملة لـ"النفي الحاسم"، كما هي الحال في صعود هيجل إلى الروح المطلقة؛ لا يوجد شيء من هذا القبيل عند كريمر. إن حديثه عن "المونادا"، وأحيانًا عن "مونادا بلا نوافذ"، أمرٌ مُثيرٌ الدهشةَ نوعًا ما، نظرًا لأنه يرفض التناغم المُحدد مسبقًا عند لايبنتز، ويفترض أيضًا أن المونادات تتبادل فعليًا مع بعضها بعض، ومن خلال الإدراك مع بيئتها، أو أنها يمكن أن يكون لها تأثير ملموس فيها. ولكن، ربما كان مفهوم "المونادا" هنا يعني فقط أن الذات، بقدر ما هي واعية، لا تدين بوجودها لأي كيان آخر، لا للمجتمع ولا للطبيعة ولا حتى لجسدها الخاص.

---

29 حميد لشهب. الكانطية وما بعد الكانطية الجديدة.

30 W. Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt am Main 1957, 58.
31 Ebd. 75.
32 Ebd. 41.

عندما تعود الذات إلى ذاتها في الفكر يكون ذلك وعيًا ذاتيًا: "الذات هي وعي زماني، وعي مكاني، وعي عالمي، وعي ذاتي"{33} . بالنسبة لكرامر يعني "وعي العالم"، كما ذُكر سابقًا، أن الوعي لا يتحرك ظاهريًا في فضاء داخلي فحسب، بل إنه دائمًا مع العالم ومع الآخر.

2.6. ديتر هنريش

يتبع ديتر هنريش أيضًا تقليدًا لفلسفة الوعي المتجددة. مفهومه للوعي، الذي طرأ عليه تغيير كبير خلال تطوره الفكري، هو، في تقريب أولي، كما يلي{34} : هناك تدرج ثلاثي أو نمط ثلاثي للوعي، يُطلق عليه هنريش اسمًا خاصًا: الذات، والذاتية، والشخص. ويعني بـ"الذات" ما يُسمى "الذات المتعالية". أما "الذاتية" فتعني الذات التجريبية و"الشخص"، الذات الحاضرة جسديًا في المكان والزمان. من الواضح أن هذا لا يعني أننا نتألف من ثلاثة جواهر روحية منفصلة، بل بالأحرى، إذا كانت المقارنة مسموحة، بطريقة أكثر "ثالوثية": فكما هي الحال في عقيدة الثالوث الكلاسيكية، فإن ثلاثية الأشخاص الإلهيين لا تلغي وحدتهم الجوهرية. لذلك، هنا أيضًا يتم تصور التعديلات الثلاثة للوعي باعتبارها وحدة تلعب أدوارًا مختلفة، كما هي الحال في الثالوث.
يوفر الموضوع المتعالي إمكانية التناسب مع مجموع ما هو موجود، ولكن ليس فقط، كما هي الحال عند كانط و"أفكاره"، متصورا معرفيًا بحتًا؛ لأن هنريش، على غرار كرامر، يفهم إمكانية التناسب وجوديًا، مما يعني أنه بإمكاننا ممارسة علم الوجود بالمعنى الكلاسيكي من إمكانية التناسب هذه، وهو أمر حُرم منه علماء الظاهرات لأنهم ركزوا على المنظور الداخلي للوعي فقط.
يُذكرنا هذا بهيجل، الذي كان الفن عنده أيضًا جزءًا أساسيًا من الفلسفة. لكن، على عكس المثالية الألمانية، في أعمال هنريش لا تمنح الذات لذاتها بطريقة إدراكية أو جدلية، إنها تدين بوجودها إلى أساس لا تستطيع هي نفسها فهمه، والتأمل في هذا الأساس يقودنا، كما في نظر فيخته، إلى فكرة الله.

على أي حال، يلعب فيخته دورًا رئيسيا في أعمال هنريش؛ وهذا ما نلمسه مثلا في دراسته "رؤية فيشته الأصلية"{35} . ووفقًا لهذا، يُعبّر كانط عن إجماع عام في نظريته عن الوعي الذاتي: الأنا هي الفعل الذي يتجاهل فيه موضوع المعرفة جميع الأشياء الملموسة ليعود إلى ذاته. إلا أن هذا خطأ، إذ لا بد من افتراض وجود الأنا مسبقًا. ومن الواضح أن هنريش يتبع كرامر في هذا.

33 Ebd. 71.
34 Dieter Henrich. Pensée et être-soi. Leçons sur la subjectivité. Traduction Martina Roesner, Vrin, 2008.
35 Ruiz, Alain. « Carl Friedrich Cramer, exilé politique et traducteur à Paris ». Migration, exil et traduction, édité par Bernard Banoun et al., Presses universitaires François-Rabelais, 2011, https://doi.org/10.4000/books.pufr.9281..

يمكن للمرء أيضًا تسمية هذا الخطأ "نظرية جوهر الأنا كانعكاس"، وكان فيخته، وفقًا لهينريش، أول من تخطى هذه الحلقة المفرغة: فالأنا المفترض لذاته هو البديل لنموذج الانعكاس، الذي ما يزال هوسرل ملتزمًا به. ثم يتابع هنريش هذه "الرؤية الأصيلة" لفيخته من خلال كتاباته المتنوعة، مما يفضي إلى تفاصيل عميقة لا حصر لها. ومع ذلك، من اللافت النظرَ أن فيخته يلجأ باستمرار إلى الاستعارات، لأنه، بخلاف ذلك، يبدو أنه لا يستطيع دمج الاختلافات في وحدة الأنا التي لا تختلف.

هذه هي بالفعل مشكلة هذا المفهوم؛ إذا كانت نظرية الانعكاس لوعي الأنا خاطئة، فيجب، وفقًا لفيخته، أن تُفهم الأنا قبل الانعكاس. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإنها لا تتسامح مع أي تعريفات مفاهيمية أخرى يمكن من خلالها تمييز شيء ما، إذا لم تكن آثار كرامر بعيدة المدى في الأنا واضحة تمامًا. وسوف يصبح واضحا أن هذه المشكلة موروثة.

3.6. مانفريد فرانك

لن نجد في أعمال فرانك شيئًا عن الذات المتعالية أو الجسدية، أو عن مشكلة الكيفيات؛ يبدو أنه اهتم بالدرجة الأولى بالأنا أو الوعي بالذات. ويؤدي غياب الذات المتعالية إلى اختفاء السؤال الوجودي أيضًا؛ عند هنريش، كما عند كرامر، كانت صلة الذات المتعالية بمجموع الوجود هي أساس الأنطولوجيا الميتافيزيقية. وتجدر الإشارة إلى أن مانفريد فرانك يؤسس فلسفته حول الوعي على الفلسفة اللغوية، ويُظهر ذلك، ببساطة، أن التحليلات المتنافسة عند فيتجنشتاين وأتباعه لم تكن مستمدة فقط من "قواعد" اللغة الطبيعية، بل إستندت إلى قرار مُتخذ مسبقًا بشأن الدلالة؛ على سبيل المثال، يُظهر كاستانيدا أن الضمير المحيل إلى الذات "أنا" يلعب دورًا لغويًا مختلفًا تمامًا عن الضمائر الأخرى.

يرى بيتر ستروسون Peter Strawson أن تحديد الأشياء الفردية، في المكان والزمان، لا يمكن تحقيقه إلا بمساعدة المؤشرات، لأن الوعي الذاتي لا يتوسطه أي شيء. من الخطأ أن يفترض ستروسون، ومن بعده توجندهات، أنه لا يمكننا التماهي مباشرةً مع حالات الوعي دون تعريف الشخص أولاً بصفته كيانا زمكانيا؛ فـ الـ"أنا أفكر" لا يتقبل أي تماهٍ زمكاني. مباشرة الوعيَ الذاتي هذه لا تُكتسب ببساطة عن طريق الاستبطان، بل تترسخ في الاستخدام اللغوي، الذي يهدف إلى إظهار عدم تطابق منظوري المراقب والمتأثر.

وفقًا لفرانك، يُعطي محللو اللغة جميع الجمل المتعلقة بالوعي شكل موقفٍ تقريري: "أعلم أن (س)"، ويعني هذا أن الوعي الذاتي هو معرفة. وحسب هذا المفهوم، لا يمكن للمرء أن يعرف تجربةً أو أنا أو ذاتًا، وما إلى ذلك، وتُستبعد بذلك الثقة بالنفس قبل التأمل. كما أن التبصر في الطابع قبل التأملي للوعي الذاتي يُقدم حجةً حاسمةً ضد النظريات التمثيلية المادية، إذ يجب على هذه النظريات أن تميز بين الوجود والمظهر. ومع ذلك، فإن هذا التمييز بين الوجود والمظهر يتعارض مع الوعي، ومن ثم لا يعود هناك فرقٌ بين فهمنا الوعيَ الذاتي بمعنى "نظرية مراقبة من الدرجة العليا"، وفهمنا إياه بمعنى "نظرية مراقبة من الدرجة نفسها"، أي باعتبارها نظرية تمثيل ذاتي أو ميتافيزيقي{36} .

يرى فرانك أيضا بأن للإنسان وعي ذاتي سابق للتأمل غير علائقي، ومن ثم لا يعرف هذا الوعي الذاتي أي تمييز. ولكن كيف نفهم أننا موجودون في الوقت نفسه في الزمن، أي أشخاص يستعيدون بصورة متطابقة ذواتهم من تعدد المراجع الزمنية؟ أو كيف نفهم أن هذه الذات المنعزلة يمكن أن ترتبط اجتماعيًا بأشخاص آخرين؟ باختصار، كيف تدخل التعددية في هذه الوحدة غير المتمايزة للذات؟

كانت هذه بالفعل مشكلة سارتر، الذي دعا أيضًا إلى نظرية الوعي الذاتي السابق للتأمل. نجد عند سارتر "ثنائية فارغة، وبالتالي لا تضر بشفافيتها"، و"تصالحا غير حقيقي" للوعي، "كونه ليس ما هو عليه وكونه ما ليس عليه"، و"تمايز وحدة سابقة". وهنا فهو يُذكرنا، بقوة، بـ"هوية الهوية واللاهوية" عند هيجل. لكن هذه تفسيرات لفظية، إذ ما الذي يُفترض أن يكون "تصالحًا غير حقيقي" للوعي بين "عدم كونه ما هو عليه وكونه ما ليس عليه"؟ والإشارة إلى هيغل لا تصمد أيضًا. بالطبع، تقوم الفلسفة الهيغلية على مبدأ "هوية الهوية واللاهوية"، لكن هذا التطابق اللاحق بين الأضداد تحديدًا هو ما انتقده فرانك مرارًا وتكرارًا!
يشير فرانك أحيانًا إلى شيلينغ، الذي لا يرى وجود "هوية الهوية واللاهوية"، بل وحدة مطلقة لا يمكن التمييز فيها بين الأمور. بالنسبة لشيلينغ، تتضمن الهوية المطلقة الفرق بين الواقعي والمثالي، وهو نشاط يمتد إلى ما لا نهاية ويحد من الوجود{37} . ومع ذلك، فإن هذا الفرق افتراضي بحت لا أكثر. والسؤال هو: كيف تُفعّل هذه الاختلافات الافتراضية بصفتها مجرد إمكانية؟ إذا كان هذا التفعيل يأتي من الخارج، فإن الهوية ليست مطلقة، وباعتبارها إمكانية خالصة لا يمكن أن تأتي من الداخل أيضًا.

36 Manfred Frank. Le Dieu à venir : leçons I et II / Trad. de l'allemand par Florence Vatan et Veronika von Schenk. Edité par Actes Sud, Arles. 1990.

37 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Œuvres complètes: édition Cotta, Sämtliche Werke, éd. K. F. A. von Schelling, 14 vol., Stuttgart, 1855-1861. Extrait de Marie-Christine Challiol-Gillet, Schelling, PUF © 1996, Que sais-je?

واضح أن مثل هذه التكهنات التي يطرحها شيلينغ{38} تجري في أعلى مستوى من التجريد الميتافيزيقي، حيث يقول: «هناك معرفة أصلية بالهوية المطلقة، وهي تُطرح مباشرةً مع القضية أ-أ. (...) وبما أنه لا يوجد شيء خارج الهوية، فإن هذه المعرفة تكمن في الهوية المطلقة ذاتها. لكن هذه المعرفة لا تنبع مباشرةً من جوهرها، إذ لا تنبع إلا من كونها موجودة، لذا يجب أن تنبع مباشرةً من وجودها، وبالتالي تنتمي إلى شكل وجودها»{39} . منطقيًا، نواجه نفس المشكلة مع الذات التجريبية التي يتناولها مانفريد فرانك حصريًا: كيف تخرج الذات المُتصوّرة مسبقًا من عزلتها، إذا كانت حالة وجود الذات مُحددة سلبًا فقط؟

لا توجد مقاربة قادرة على "حل" لغز الوعي ببساطة دون إثارة اعتراضات جدية. لذلك، قد يضطر المرء إلى استنتاجات متذبذبة، ويعتقد، كما فعل كولين ماكجين، بمحاولة لتربيع الدائرة، وهي أيضًا غير موجودة. أو، على نحو أقل جذرية، وإن كان ما يزال متشككًا بما يكفي، يمكننا أن نستنتج، كما فعل توماس ناجل، أن العلم في شكله الحالي عاجز عن حل لغز الوعي ويجب استبداله بنوع مختلف تمامًا من العلم.

يستند هذا التشكك إلى توقع غير واقعي -أي توقع وجود حلول سلسة لجميع المشاكل في كل حالة، تمامًا كحل سلس لحركة الكواكب في الفيزياء، أو كيفية تفسير لزوجة الماء بشكل قاطع. لكن هذه الحلول السلسة لا توجد إلا في حالات خاصة، فكلما اتسع نطاق المفاهيم تنوع محتواها. لهذا السبب، ليس لدينا تعريفات واضحة لـ "السببية" أو "المعلومات"، ومن أبرز الأمثلة على هذا الغموض مفهوم "الحياة". فرغم أنه المفهوم الأساسي في علم الأحياء، إلا أنه يكاد يكون مستحيلا تعريفه، وجميع محاولات التعريف إما ضيقة جدًا أو واسعة جدًا، أو كلاهما معا. وحتى الشروط الضرورية، وهي دائمًا الأضعف، لا يمكن صياغتها هنا، عندها قد نفترض أن محاولات مقاربة الوعي المختلفة تحتوي جميعها على بعض الحقيقة، دون أن تتمكن هذه الحقائق الجزئية من الاندماج في صورة شاملة متماسكة. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فقد يكون مفيدا النظر إلى مختلف المناهج التي تتناول الوعي باعتبارها حقائق متكاملة لا ينبغي أن تُزعجنا قيودها، تمامًا كما لا ينزعج أي فيزيائي من أنه عند قياس زخم جسم كمي بدقة يغفل عن إحداثياته المكانية، والعكس صحيح.

38 Grosos, Philippe. « Schelling, Ricœur et l'identité narrative». Ricœur et la pensée allemande, édité par Gilles Marmasse et Roberta Picardi, CNRS Éditions, 2019, https://doi.org/10.4000/books.editionscnrs.52892.
39 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Œuvres complètes: édition Cotta, Sämtliche Werke, éd. K. F. A. von Schelling, 14 vol., Stuttgart, 1855-1861. Extrait de Marie-Christine Challiol-Gillet, Schelling, PUF © 1996, Que sais-je ? Pp 31-32.

إن تجربتة الوعيَ تمنحنا الشعور بالسيطرة على عالمنا النفسي، ولكن من وجهة نظر موضوعية. ليس واضحا على الإطلاق أن الوعي يعمل بهذه الطريقة، وما تزال طبيعته الأساسية موضوع الكثير من النقاش. وأحد أسباب ذلك هو أن العديد منا، كما سبقت الإشارة إلى ذلك مرات عديدة، اتخذوا موقفا ثنائيا بشأن طبيعة الوعي؛ وهذه الثنائية هي وجهة نظر فلسفية تميز بين العقل والجسد. وعلى الرغم من أن الوعي يتم توليده بواسطة الدماغ -وهو جزء من الجسم- فإن الثنائية المذكورة تدعي أن العقل منفصل عن خصائصنا الجسدية، وأن الوعي لا يمكن فهمه من خلال دراسة الدماغ المادي وحده، في حين أن جميع العمليات الأخرى في جسم الإنسان تعمل دون أي تدخل منا؛ هناك شيء فريد ومتعال في تجربة الوعي. وليس من المستغرب، أو الغريب، أن يُتعامَل مع الوعي باعتباره شيئًا خاصًا ومتميزًا عن الأنظمة التلقائية التي تمكن من التنفس أو الهضم، أي باعتباره شيء شخص ذاتيا محضا.

على الرغم من ذلك، هناك مجموعة متزايدة من الأدلة من مجال علم الأعصاب الإدراكي ـ الذي يدرس العمليات البيولوجية التي تكمن وراء الإدراك ـ تتحدى هذا الرأي. فقد لفتت الدراسات الانتباه إلى حقيقة مفادها أن العديد من الوظائف النفسية يتم توليدها وتنفيذها بشكل مستقل تماماً عن وعينا الذاتي، من خلال سلسلة من أنظمة الدماغ السريعة والفعالة وغير الواعية. وتشمل الأمثلة استعادة الوعي دون عناء كل صباح بعد فقدانه أثناء النوم، أو التعرف على الأشكال والألوان والأنماط والوجوه التي نواجهها وفهمها على الفور دون بذل أي جهد متعمد. كما أن الكثير من الدراسات السريرية، أي العلمية الحقة، التي تنتمي إلى حقل علوم الأعصاب تؤكد هذا الطرح. بمعنى أن الوعي عند هذا الفريق، كما رأينا، يتجاوز ربطه باشتغال الدماغ، والدليل على ذلك في نظرهم هو أن هناك حالات وعي حتى عند أناس تعرضت أدمغتهم لخرابٍ جزئي بدرجات مختلفة. ولعل هذا الطرح كان غائبا تماما في الدراسات السابقة، التي تَركّز فيها النقاش إما على إلحاق الوعي بعمل المخ، أو اعتباره أمرا مغايرا لهذا، على الرغم من الإقرار بثنائية الوعي والجسد.

من بين الفلاسفة الذين حاولوا وضع هذا النقاش في إطار أرحب وأوسع هناك ميشال بيتبول Michel Bitbol، في كتابه "هل للوعي أصل" من علم الأعصاب إلى الوعي التام: مقاربة جديدة للعقل" ، حيث يُوظّفُ الظاهراتية والميتافيزيقا والممارسات التأملية وعلم الأعصاب ونظرية التطور. وواجه مختلف الأطروحات حول الوعي بسؤالٍ مُلحّ: لمن تُعتبر هذه الأطروحة صحيحةً، وفي أيِّ حالةٍ من الوعي يجب أن يكون المرءُ ليدعمَها؟ ولم يكن الهدف معارضةَ المذهبين المهمين في الوعي (الفيزيائي أو الثنائي)، واستراتيجيات البحث (الموضوعية أو التأملية)، واتجاهات الدراسة (الفيسيولوجية أو الاستبطانية)، بل ربطها بالمواقف الوجودية المُتباينة التي تستمدُّ منها قوةَ الإقناع.

خاتمة

إن السؤال عن الوعي هو سؤال مشكلة نظرا لتنوع الإجابات عنه واختلافها، بالخصوص عندما ينتج سؤال "ما الوعي؟" عن أسئلة أخرى مثل: ما هو أصل الوعي؟ وما هو دوره في الحياة؟ وما هي الشروط التي تقف وراء تغيره؟ وما هي أشكاله؟ وكيف نفهم التمايزات في الوعي؟

يوجد الإنسان بوصفه كائنا واعيا، ولا شك أن وعيه تم تدريجيا عبر أزمنة تاريخية مختلفة، يتغير ويتطور في علاقة متبادلة التأثير بينه وبين تحديد وجوده التاريخي، وهو وجود موحد بين الوعي والوجود. أكثر من هذا فإن الوجود التاريخي، باعتباره وجودا كليا، لا يسمح بالعزل المصطنع بين الوعي والوجود، فهناك نوع من الديالكتيك بين الوجود الإنساني التاريخي والوعي: كل منهما يحدد الآخر. بتعبير آخر، ليس هناك تمييز يذكر بين الإنسان ووعيه لأنه كائن واع. ويصب مثل هذا الطرح، في الحقيقة، في خانة التمييز بين الجسد والوعي، أي عدم قبول الثنائية، بل القول بعدم انفصال الوعي عن التجربة الإنسانية، بمعنى أن الوعي حالة من حالات تجربة الإنسان. وبهذا المعنى فإن الوعي هو وحدة بين العناصر البيولوجية والنفسية والعقلية والاجتماعية والمعيشية والأخلاقية والتاريخية، إلخ.

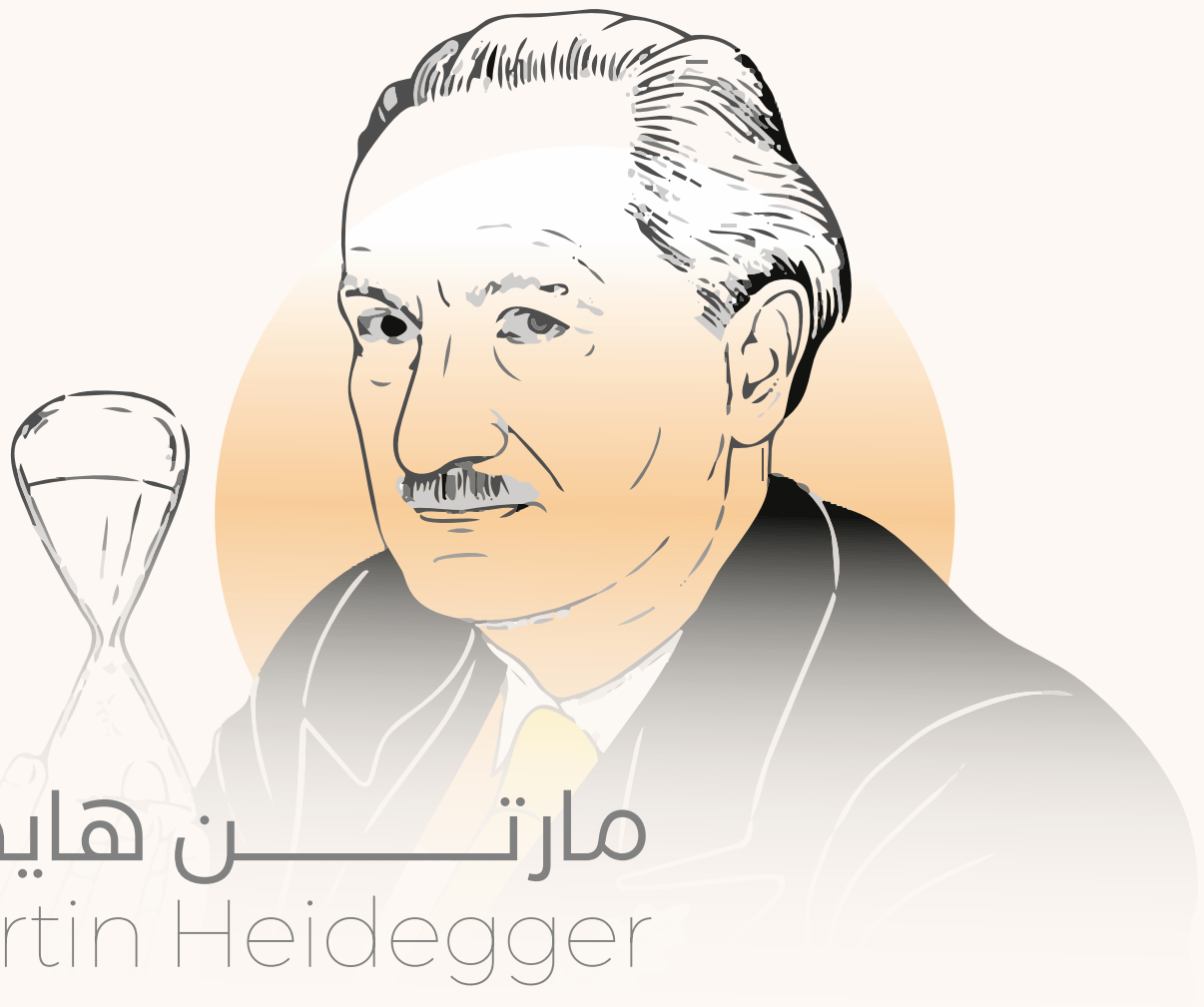
40 Michel Bitbol. La conscience a-t-elle une origine ? Des neurosciences à la pleine conscience : une nouvelle approche de l'esprit. Flammarion, 2014.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05



مارتن هيدغر
نحّات المفاهيم الفلسفيّة

د. الصادق عبدلي

"أنت أخير يا صاح لأنّك لا أحد وعدد من كثرة لا تحصى من الذين مثلك دون أن يكونوا أنت. أنت مكلّف بإعادة توزيع الفضاء المفتوح الذي تملكه بجسدك وعقلك والمدى البشري العظيم الذي يحيط بك. ولكن حذار من أن تموت موتة ميّتة. كثيرة هي الموتات الميّتة في عصرنا: انتحار المترفين بالحداثة والمتاجرين بأنفسهم وهوياتهم في المزاد العالمي والمستهلكين النسقيين والمدافعين عن قيودهم والنائمون في أوهام جلاديهم."
د. فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، ص.9.

ملخص بالعربية :

في هذا المقال الفلسفي "**مارتن هيدغر نحّات المفاهيم الفلسفيّة** " سنرصد جملة من المصطلحات الفلسفية لمارتن هيدغر الذي أبدع أيّما إبداع في نحت المفاهيم الفلسفية وأظهرها للناس. فهو مبدع لم يسبقه أحد من الفلاسفة في تشقيق الكلام الفلسفي ولذلك يعدّ من كبار الفلاسفة في عصرنا الحالي. ولكن فلسفته صعبة وفي الصعوبة تكمن سرها الحقيقي. لذلك كلّما أمعنا النظر في دقائق فكره ومصطلحاته ومفاهيمه إلّا وغمرتنا الدهشة وأخذتنا الرهبة بالدخول معه في حوار لمعاودة فتح الطريق نحو فلسفته التي لا تفهم إلّا من خلال شرح وتبيين جملة المفاهيم الفلسفيّة التي ما تزال تحمل شيئا من الغموض والالتباس. وذلك ما دفعنا إلى الخوض في فلسفته وسبر الأغوار في جملة من المفاهيم. فهو نحات للمفاهيم الفلسفية بلا جدال.

الكلمات المفاتيح:
الميتافيزيقا- الأيْس- اللَيْس- الكينونة (الزين)- الدّازين (المَوْجِدُ-الكينونة-الهناك)- الإيرايغنيس (الحدثية-العهد)- الأنتولوجيا- الأنتيقي- الهيرمينوتيقا- الأثيل أو الأصيل-اللاأثيل أو اللاأصيل- الزمانيّة- التاريخانية.

Résumé :

Nous suivons un certain nombre de termes philosophiques de Martin Heidegger comme exemple: Dasein (être-là=être-le-là)- Begriff- Seyen (Estre) -Ereignis- Ontologie- Ontique- Herméneutique-authentique-inauthentique-Temporalité-Historicité, etc. Ces concepts philosophiques nous dirigent vers le chemin (Weg) authentique du Dasein qui est à la fois nous même. Quoi qu'il en soit, la pensée de Martin Heidegger reste le phare qui donne les lumières à tous les penseurs. C'est pourquoi il est considéré comme l'un des plus grands philosophes de notre époque actuelle. En outre, la philosophie de Martin Heidegger est difficile, et dans la difficulté de cette philosophie réside son véritable secret. Par conséquent, plus nous examinons les détails de sa pensée, de sa terminologie et de ses concepts, plus l'étonnement nous envahit et l'angoisse dans sa parole nous pousse à engager un dialogue avec lui pour rouvrir le chemin vers sa philosophie. Ces derniers ne peuvent être comprise qu'en expliquant et clarifier l'ensemble des concepts philosophiques qui portent encore une certaine ambiguïté. Cela nous y incite davantage de plonger dans sa philosophie et à explorer un certain nombre de concepts. Il est sans aucun doute un sculpteur de notions philosophiques.

Mots clés :
Begriff- Dasein (être-là=être-le-là)- Seyen (Estre) -Ereignis- Ontologie- Ontique- Herméneutique-authentique-inauthentique-Temporalité-Historicité.

تقديم:

لقد باتت الميتافيزيقا أو **"مطا طافوسيقا"**1 بتعبير يحي ابن عدي تئن تحت يراعة مفكر الغابة السوداء مارتن هيدغر وتتلطف للنزول من سديم سمائها آمنة بلا ضجيج، مثلما هو الشأن في تلطف النملة حينما أصابتها خيفة من جنود سليمان، فنادت صحيباتها نداء خفيّا **"لا يحطمنّكم سليمان وجنوده"2** داعية إياهنّ للحذر والحيطة. ومن الآكد أنّ الميتافيزيقا كانت صرحا، فهوت تحت مقلاع هيدغر الذي حطّم تكوّف رمالها، فتناثرت حبيباتها تتْرى كلّ حبيبة تتدحرج الواحدة تلو الأخرى سابحة في فلك الوجود هباءً منثورا في سديمه بلا رجعة.
فالحقيق أنّه كلّما أدمنا النظر في فلسفة مارتن هيدغر إلّا وعثرنا بين الفينة والأخرى على حزمة من المفاهيم الفلسفية والمصطلحات الجديدة التي قام بتشقيقها من الكلام الفلسفي واستخرجها من مخابئ اللغة الألمانية الدفينة وأخرجها استخراجا فلسفيا عنيدا لم يأت بمثله كثير من الخلق الفلسفي لا الذين سبقوه حينا من الدهر ولا الذين أتوا من بعده تتْرى. وحريّ بنا أن نخوض في مقالنا "مارتن هيدغر نحّات المفاهيم الفلسفيّة" ونقف على بعض أبعاضها ونمعن النظر الفلسفي فيها وإحيائها لتكون إدّكارا يعيد استكداد الفكر فيها من جديد. لذلك يعدّ الفيلسوف هيدغر بلا منازع وبلا معاندة فلسفية "مبدع للمفاهيم الفلسفية" بحسب إشارة لطيفة لجيل دلوز في كتابه "ما هي الفلسفة؟" "الفلسفة إبداع وخلق للمفاهيم". وقوة فلسفة ما لا تقاس بما حبّرته من تواليف، بل تقاس بما يبدعه صاحبها من مفاهيم فلسفيّة لم يكن لها من قبل سميّا.
بيد أنّ نكتة الاستشكال الفلسفي ههنا أنّ صاحب **"الكينونة والزمان"3** قام بنحت حزمة من المفاهيم (Begriff) والمصطلحات الفلسفية التي لم تخطر على بال كثير منِ الخلق الفلسفي. فقد احتقل أرضا فلسفية جديدة مدار الكلام الفلسفي فيها يدور حول **"المَوْجِدُ"4** ، "الدّازين" **(Dasein=l'être-là=l'être-le-là)5** الذي جعله حارسا أمينا على الوجود وفَاتحا لمغاليقه ومكتشفا أسراره الدفينة وأوكل له مهمّة التنقيب عن الكنوز المطمورة في سراديبه الملتوية والمتعرجة والمتداخلة المسارب والمتشعبة المسالك والثنايا والمتوعرة المشي في شعابها حتى يعود إلينا بصيرا ويجد "ثوب يوسف"، فيلقيه على كينونته، فيستبصر الطريق نحو ذاته بلا حيرة ولا سدر.

---

1 – يحي ابن عدي، تفسير المقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بـ"مطا طافوسيقا" أي "ما بعد الطبيعيات" وهي الموسومة بـ"ألف الصغرى" من: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عديّ، حققها وقدّم لها الدّكتور عبد الرحمان بدوي، بنغازي، 1973، ص.168.
2 – القرآن الكريم، سورة النمل، الآية 18: "حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ".
3 – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، نقله من الألمانية إلى العربية فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2012.
4 – عبارة نحتها الفيلسوف محمّد محجوب مرادفة لعبارة "الدّازين" (Dasein) ("الكينونة-الهُناك" ترجمة فتحي المسكيني) بعبارة "المَوْجِدُ". وقد نلفي مثيلتها ضمن المطامير الفلسفية العربية خصوصا لدى أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1972، ص.128، ولكن الفيلسوف محمّد محجوب نحتها نحتا خالصا من جلدة الفعل "وجد" مرجعا إيّاها إلى جذرها اليوناني. فحقيقُ أنّه استنبات طريف واحتقال للمفاهيم الفلسفية من جديد يعدّ في الحقيقة ضربا من ضروب التأثيل الفلسفي بلا منازع. را: محمّد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر- تونس، الطبعة الثانية، 1996، ص.80.
5 – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص.421: "القسم الثاني: الدازين والزمانية".

1.هيدغر نحّات المفاهيم الفلسفيّة الأثيلة:

قمينٌ بنا القول أنّ كتاب "الكينونة والزمان" يرشح بجملة من "**الأسْكيمات**"6 أو المفاهيم الفلسفية التي لم تطمثها العقول المتفلسفة ولا خطرت على بالهم ولا هي سمعت بها ولم تنبس شفتهم بها من قبل. فحينما نسبر الغور فيها ونقف على معانيها وقُصودها الفلسفية التي تجعلنا باستمرار على أهْبة واستعداد للسفر في فلاة الأيْس بلا دليل ووجهنا وهجير السؤال بلا لثام من أجل خوض في غمار ترحال فلسفي لا يكف عن التّسآل عن معنى الكِينونة؛ كينونة المَوْجد بين الفينة والأخرى كحال قول الشاعر طرفة بن العبد البكريّ "**وإنّي لأُمْضِي الهَمَّ عند احتضاره/ بعوجاء مرقالٍ تروحُ وتغْتدِي**"7 تتحرك جيئة وذهابا وتدور ذات اليمين وذات الشمال أو ككلب يحرك بخطمهِ التراب بحثا عن شيء ضائع. فهو على قلق يحركه ذات اليمين وذات الشمال شبيه بالمصاب بدوار وحين يكتشف تناهيه كموجد ويقف عند حقيقة كونه "كينونة - نحو- الموت" أو يسقط في طوق الهُمْ وشراكهم.

وعندئذ تزول الفوارق وتنحل الفويْرقات الصغيرة من حوله وتحل محلّها المتشابهات وتخرس الألسن ويكشر "الهُمْ" عن أنيابه ويظهر عدائه الدفين للموجد، فيمارس عليه استبداديته ودكتاتوريته، فيسدل سجوفه وينتشر سدفيته من حوله، فتنحسر أبصار الغفير أو النّاس عن رؤيته لتشابه الوجوه واختلاط العلامات أمامه، فيضل الطريق نحو كينونته أو موجوديته وينحجب المعنى انحجابا يقف حائلا بينه وبين أبعاضه التي هي كينونته، فلم يعد الموجد موجدا أصيلا أو أثيلا. فلا يغار على مائيته أي أيسيته (ماهيته) ومن ثمّة أو في الهُناك يفقد "تَهَوِّي"ـه بتعبير الكندي أو "الهُنا" التي بها يجد موجديته التي تخصّه لنفسه ويصير ليْسا بعدما كان أيْسا. فلا يظفر عندئذ بإيقان يشفي غليله، فيعود القهقرى مصابا بخيبة حاملا معه صفر اليدين.

بيد أنّه قد يأتيه الإيقان من لدُنه ويستفيق من غفوته ورقدته ويفرك عينيه ويحرّك أهدابه ويتشوّف إلى كينونته تشوّفا بديّا يخرجه من ليْسيته ويستكمل أيْسيته بما يدور في خلده من قلق يساوره بحثا عن تناهيه. وبعد هذا التطواف حول قبلة معنى كينونته، يختم رحلته بالوقوف على أيْسه الأثيل وِتاريخانيته الأثيلة تلفتا إدّكارا نحو ماضيه وتشوّفا بعيد الغور نحو مستقبله. وعندئذ يهتدي المَوْجِد بنور قبس من كينونته إلى كون مائيته قدّت من طينة الزمان ذاته، فيدرك لتوّه دركا حسنا أنّه موجد في "وهليّة مرّيته" متزمنا أثيلا في تخارج مستمر عن كينونته تنكشف له كلّما أوغل في تأييس الأيْس وإزاحة الليْس من طريقه المحفوف بالمخاطر والقائم على المغامرات التي ستقف به عند ربوة منتهاها إمّا الظفر بفوز عظيم يصيبه عند انكشافه لأيْسيته أو يخرج منها صفر اليدين في خسران مبين ويمنى بخيبة وفشلا ذريعا يعيشه مثلما شأنه في تجربة الليْس التي خاضها مع "صُحبة الآخرين" "الهُمْ" (Das Man) يفقد مع صحبتهم كينونته وينغمس في ليسية تجلب عليه الحيرة والسدر مثل تجربة "القيل والقال والفضول والالتباس والانحطاط".

6- مارتن هيدغر، الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)، نقله من الألمانية إلى العربية الدكتور محمّد محجوب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2019، الهامش، ص.106: "اسْكيم (σχημα=schema)، الإسكيم والإسكيمات".

7- أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلّقات العشر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، -بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص.17: "مُعَلقة طَرَفَةَ بْنِ الْعَبْدِ الْبَكَّرِيِّ". نلفت الانتباه ههنا إلى أنّ هذا التلفت إلى الشعر الجاهلي وشعر المعرّي والمتنبي، وما يتوفر عليه اللّسان العربي المبين من معاني جَليلة مثل "الَهَمّ" لدى طرفة أو زهير بن أبي سلمى أو "السدر" لدى المعرّي أو "القلق" لدى المتنبي يساعدنا على فهم كثير من المعاني الهيدغرية مثل مفهوم "العناية" و"القلق" و"الخوف" و"الهَمّ" وغيرها لا يمكن حصرها ههنا. وقد ألمع إليها الفيلسوف محمّد محجوب في دروس قدّمها بجامعة تونس المنار لطلاب الفلسفة سنة 2004، بعنوان: المفاهيم الأساسية لمارتن هيدغر. ونحن نستأنس بلطائفه الفلسفية خصوصا دروسه عن هيدغر.

ههنا لا يعود المَوْجِدُ هو نفسه. فهو كمن خلط عقله أو به مسّ من الجِن. حينئذ لا يتقن الموجد الطريق نحو كينونَته إلّا بالمرور على صراط الليْس وحالتئذ ستدمى قدماه من المشي عليه وتتقطع خيوط صندله وبعد أن يعيش تجربة ليسية أنتيقية يتخطفه الخوف والهلع ويظن بنفسه الظنون بأن "كلّ ما في الحياة تعب" كما ظن شاعر الفلاسفة أبو العلاء المعري في لزومياته ويرين على قلبه اليأس وتوصد أمامه الأبواب وتغلق ويأخذ التشاؤم منه كلّ مأخذ ويتربص به كلّ تربص وتلفه الوحشة بلفائف متكوّفة وترديه وتعزله عن الجمع الغفير "الهُمْ" (Das Man) وتزيد من استيحاشه وغربته. عندئذ ينفلق له غبش يستبين من خلاله الطريق نحو الأيْس، أيْس كينونته ويستأنس بقبس نوره "جلائـ "ها **"ليشتونغ"** (lichtung) و**"انكشافـ"**ها أو **"الإحجاب" "الأليثيون"**8 المشتق من عبارة "أليثيا" (λήθεια) على قاب قوسين أو أدنى من ذلك أو بالأحرى أن موجوديته أو كينونته هي أقرب إليه من سواد العين إلى بياضها.

وفي تطوافنا الفلسفي في هذه الفواسير الشبيهة كما يقول سلانسكي في كتابه "هيدغر" بـ**"القصة الفلسفية"9** . وهي تقص علينا أحسن القصص عن كيفية خوض المَوْجد تجاريب مُمْكنية لموجوديته التي خبرها خُبْرا ولا أحد يستطيع عليها صبرا غير الذي شق عُباب بحر المَوْجد واصطبر على أهواله وتجاوز مفاوزه من تجربة المَوْجِد اليومية الليْسية إلى تجربة **"الهُمْ"10** وأنماطه الأنتيقية **"القيل والقال11 والفضول12 والالتباس13** "و**"الانحطاط"14** مشرئبا عنقه نحو الأيْس أو **الوجود الأثيل15** أو الأصيل الذي ينفلق غبشه من **"القلق"16** (Angst) الذي يساور الموجد في مَوْجُوديته ويقف على عناده، ومن ثمّة يحد من شكيمته ويرده ردا جميلا نحو منابع الأثيلة التي تنبع من صميم عزمه الأصيل وتزمّنه بكونه موجد يحده تناهيه بالموت17 ختما يكتب آخر تلفظ أنفاسه، وهو على قاب قوسين أو أدنى من ذاته، من حقيقته بما هو **"كينونة عناية"18** و**"اعتزام مستبق"19** تستشرف المستقبل وتتلفع بالزمان الأثيل لتخط على بابها لا يدخلن علينا إلّا من خبر خُبرا أيْسه **"كينونة متزمنة" أثيلة20** أو هو ليْسُ ليس إلّا كما ألمع إلى ذلك كبير شراح هيدغر جان غرايش في كتابه "الأنتولوجيا والزمانية، خطخطة تأويل جامع للوجود والزمان" 21 في ثنايا تأويله لفسارة الكينونة والزمان لمارتن هيدغر.

8- مارتن هيدغر، الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)، مرجع سابق، ص.92. انظر الهامش.

9 -Jean-Michel Salanskis, Heidegger, édition les Belles Lettres, 1997, p.17: « C'est ce qui permet de comprendre que Sein und Zeit soit aussi un roman philosophique en décrivant les attitudes génériques qui qualifient l'existence. »

10- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، §.26، ص.240.

11- المرجع نفسه، §.35، ص.326.

12- المرجع نفسه، §.36، ص.323.

13- المرجع نفسه، §.37، ص.335.

14- المرجع نفسه، §.40، ص.352.

15- المرجع نفسه، §.9، ص.113.

16- المرجع نفسه،§.40، صص.354-355.

17- المرجع نفسه، §.47، ص.436.

18- المرجع نفسه، §.58، ص.503.

19- المرجع نفسه، §.65، ص.567.

20- المرجع نفسه، §.71، ص.637.

21- جان غرايش، الأنتولوجيا والزمانية، خطخطة تأويل جامع للوجود والزمان، ترجمة محمّد أبو هاشم محجوب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2012. نلاحظ أن المترجم تخيّر استبدال حرف "الطاء" بحرف "التاء" في العبارة الفلسفية "الأنطولوجيا" التي جرى العرف الفلسفي كتابتها بحرف "الطاء" حتى تستوي "الأنتولوجيا". وقد أدلى بدلوه دلوا حول هذا الاستبدال. بيد أننا نستأنس بما أومأ إليه ونقتفي أثره. را: مارتن هيدغر، الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)، مرجع سابق، ص.22: "الهامش" عن سبب الفرق بين الطاء والتاء: "شاع بين المتفلسفة العرب تعريب عبارة "Ontologie/ Ontology/ Ontologia" برسمها، ورسم تصاريفها المختلفة، بحرف الطاء؛ أي "أنطولوجيا". والصواب في تصريف الحروف الأعجمية على ما أثبته مجمع اللغة العربية في القاهرة في قراراته للمرحلة الثانية، وعلى ما أقرته معاجم أخرى عديدة، هو رسمها بالتاء، إذ لا موجب من حيث النطق لأن تكون الطاء مقابلا لحرف (T/ t) اللهم مجرد إتباع ما جرى عليه القدماء دون قاعدة.".

فلا مُستراب في القول أنّ فلسفة هيدغر فلسفة تعتمد على تشقيق العبارة الفلسفيّة من هراقليطس إلى هولدرلين وركليه. فهي لا تترك في تاريخ الفلسفة حجرا على حجر ولا لحدا على لحد إلّا وقلبته رأسا على عقب وغيّرت أماكن حجر الأثافي فيه وأخرجته من سدفيته إلى الجلاء والظهور. إذ الحقيقُ أنّها فلسفة **"فسارة"22** بتعبير أحد نظّار الفلسفة مشير عون تمعن النظر أشدّ الإمعان في "المعاني الفلسفية" بمنظار **هيرمينوتيقي23** أو بالأحرى "تأويلي" بتعبير أحد أساطين التأويل الفلسفي محمّد محجوب، وهي حقّا لا تعترف بغير التأويل تتخذه سبيلا عجبا لها وضربا آكدا من ضروب الفواسير حول موْجدية الموجد أو الدّازين الذي هو نحن كلّ مرّة بمثابة الطريق المعبّد نحو فهم الأطّاريح الفلسفية واستجداء المعاني واستخراج مداليلها والوقوف على قصُودها الفلسفية الممكنة والثاوية خلف طبقات الكلام الفلسفي وينضو عن عرائه في كينونة الكائن الدّازين.

فلا مندوحة أنّه حتى وإن انحبس التأويل حينا وضاقت العبارة أحايينا اشتق هيدغر من جلدتها أدمة أخرى قد خمّرها من طينتها ومائيتها، فتهّوت تهويّا بهويّة "الدّازين" أو "الكينونة-الهُناك" كما سكّها سكّا فتحي المسكيني أو "المَوْجِدُ" بتعبير محمّد محجوب عبارة تلطفت بلطائف الفلسفة ونبغت للوجود مقدمة الإشارة على العبارة. ومن طرافة الفلسفة الأنتولوجية الهيرمينوتيقية لهيدغر أنّه كان له قصب السبق في تشقيق الكلام الفلسفي والبراعة فيه أيّما براعة وقد كان الأخير زمانه الذي لم تستطع الأوائل من المتفلسفين على الإتيان بمثله مثل **"الليْس يتليّس"24** و**"الأيْس يتأيّس" 25** و**"العالم يُعْلِمُ"26** و**"الزمان يتزمّن"27** و**"المكان يمكّن"28** و**"الشيء يشيّءُ"29** " و**"السكون يُسْكِن"30** و**"يتكلم الكلام"31** يعتبره طه عبد الرحمان تأثيلا لغويا ومنه ينتأ **"التأثيل التقابلي"32** . ومثلما هو الشأن في المصطلحات الفلسفيّة المستغربة والمطمورة في رغام الكلامِ العمومي خاصة عبارة **"الزاين"33** (Seyn) باعتبارها لفظة قديمة لفعل الكينونة من فعل **"الكَوْن"34** (das Seyn) محدثا فراقا بينها وبين (das Sein) التي كانت قطب رحى الفلسفة الميتافيزيقية واشتقها هيدغر من سليلتها (Sein) "الأيْس" وينتخلها من الشوائب الحافّة بها مضيفا لها "الدا" (Da) "الهناك" حتى تستوي قولا فلسفيا أثيلا ينطق بلسان "الموْجد" (Da-seyn) وينبس ببنت شفته، وليس ذلك فحسب، بل يجري كذلك هيدغر تمارينا فلسفيّة هيرمينوتيقية لم تخطر على فكر بشر ولم تسمع بها أذن فلسفية غير الآذان الغير فلسفيّة لفظتها عوجا أو بذرتها في القيل والقال.

22- عبارة من نحت أحد نظّار الفلسفة مشير عون يستعيض عبارة "الهرمينوتيقا" بـ"الفِسَارة". را: جان غريش، العَوْسَجُ المُلْتهِب وأنْوار العَقْل، ابتكار فلسفة الدّين، المجلد الأول، إرْث القَرن التاسع عشر وورثته، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2020، ص.104.

23- مارتن هيدغر، الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)، مرجع سابق، الفصل الأول، ص.86: "الهيرمينوتيقا".

24 -Das Nichts selbst nichtet.

25 -Das Sein ist.

26 -Die Welt weltet.

27 -Die Zeit zeitigt.

28 -Der Raum räum.

29 -Das Ding dingt.

30 -Die Stille stillt.

31 - Die Sprache spricht.

31- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثّاني، القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثّانية، 2005، ص.326.

33 - Le Dictionnaire de Martin Heidegger, Vocabulaire polyphonique de sa pensée, sous la direction de Philippe Arjakovsky-François Fédier-Hadrien France Lanord, Les Editions du Cerf, Paris, 2013, p.587: „Estre“.

34- مارتن هيدغر، الأسئلة الأساسية للفلسفة "مشكلات" مختارة من "المنطق"، محاضرة فرايبورغ لدورة الشتاء "1937-1938"، أعدها للنشر فريدريخ- فيلهلم فون هرمان، ترجمة وتحقيق وتعليق إسماعيل المصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، 2018، صص.23-24.

كذلك نَلْفي في عبارة "الحرية" (Freiheit) استخراجا خارقا للقواميس المعهودة في اللغة الألمانية ويستعيضها بلفظة (Freyheit) كما في لفظة "الموجودات" (Seinde) بـ(Seyende). فهي حَريَّةٌ بكونها مفاهيما فلسفية استنبطها هيدغر من لدُنه ولم تكن لها من قبل سميّا في الفلسفةَ إلّا في ما درج عليه اللسان الألماني، وقد أستلها صاحبنا من غمده وأدرجها في مصطلحاته الفلسفيّة واستقرت في معجمه وباتت مسالك وثنايا وسبلا تعدّ ضالة وضُوال كلّ دارس يتشوّف لبلوغ الشأو في فهم فلسفته ومن أجل الظفر بما تدخره في جعبتها من معاني ودلالات جمّة.

وما تلك العبارة الفلسفية على يسارنا في كتاب "الكِينونة والزمان" (ترجمة فتحي المسكيني)، أو "الوجود والزمان" (ترجمة محمّد محجوب) أو "الكَوْن والزمان" (ترجمة إسماعيل المصدق)، خصوصا عبارة **"الدّازين"35** أو "الدّا-زين" أو "الكينونة-الهناك" أو "الموْجد" وغيرها من الفواسير التي استعصت على المترجمين وأشكلت على الأفهام من جراء ما أحدثه هيدغر من قلق داخلها ولعلّ ذلك يعود إلى "مكر فلسفي" أومأ إليه سلوتردايك في "نقد العقل الكلبي" واعتبره فيلسوفا ريفيا يتلفّع ببرقع القُونيّة **"لدى هيدغر قُونيّة ريفيّة"36** . فهو يجنح دائما وضع الحبل على الغارب من اللغة والشارد منها والخارق لجميع العوائد البشرية مفلقا بمحراثه الفلسفي القواميس اللغوية والمصطلحات الفلسفية التي باتت مستساغة في أعراف الفلاسفة والمتفلسفين من بني جلدته.

فالحقيق أنّه يعدّ **"فيلسوف المعاني لا فيلسوف التصورات"37** بتعبير الفيلسوف طه عبد الرحمان. أجل هو فيلسوف خارج كلّ المقاييس وفالت من قبضة كلّ نسق فلسفي يبرع أيّما براعة في تشقيق الكلام الفلسفي مثلما هو الشأن في عبارة (Ereignis) "الإيرايغنيس" التي تعني **"العهد"38** أو "الحدثية" (محمّد محجوب) أو "العَيْنِيَّةُ" (طه عبد الرحمان) والتي يسهب القول فيها مقتفيا أثر وجودها عند هيدغر، فيجلي غموضها ويدقّق فيها، فيبين القول أنّها مشتقة من فعل (ereignen) المشتق من الفعل (er-äugen) وقد استل بدوره من الفعل (äugen) يعني "حدّد البصر إلى" أو "حدّق إلى" وهو مشتق من الإسم (Auge) المشار إليه بالعين. ويعتبر طه عبد الرحمان أن "فِعل (ereignen) يطابق في بنيته الصرفيّة فعلا انعكاسيا مألوفا، بل ومبتذلا (...) ويعني "حَدَثَ" أو "وقع" أو "**حصل**""39 . لذلك يستقر القول لديه بتخيّر لفظ عربي قحّ هو لفظ "العَيْنِيَّةُ" انتهى إليه بعد كدّ الرويّة واستكداد الفكر وسبر الغور فيه كما يلمع القول إلى ذلك "ويبدو هذا المصطلح يختص بأوصاف تجعل منه، في نظرنا، أفضل مقابل عربي لـ"الإيرايغنيس" Ereignis))"40 . فهذه "العَيْنِيَّةُ" "الإيرايغنيس" (الخصوصية) تتعارض مع ضديدتها "الغينيّة" (Enteignis) (نزع الملكية) وهي تنبثق من القول الملقى على عواهنه (Es gibt) "ثمّة" وهذه "الثمّة" بمثابة المقتاح السحري لفلسفة هيدغر أو الصندوق الأسود الذي يحمل سر أسرار الموجد وهي التي ينسل منها الزمان ومن أدمته يتأيّس الحضور تأييسا ومنه ينفلق غبش الأيْس بما هو "عطاء"، "جود" أو "انعطاء"، "انوجاد" ولا مشاحّة في الأسماء.

---

35 -Ibid., p.421 :"Dasein".

36 -Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1983, S, 387: "Heideggers Provinzkynismus".

37- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثّاني، مرجع سابق، ص.289.

38- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود (1919-1944)، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص.425.

39 - طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثّاني، مرجع سابق، ص.309 وما بعدها.

40- المرجع نفسه، ص.315.

فحريّ بنا القول أنّ هذا التأثيل اللغوي حسب طه عبد الرحمان هو من إبداع هيدغر لوحده ولم يسبر الغور فيه غيره. فحقّ له أن يكون "ربُّ الكلمة" الفلسفية، أي سيدها بمعنى التجويز "لا يرضى بالرأي الفطير" بتعبير الجاحظ. كما نَلْفي ترجمة محمّد محجوب أحد نظّار الفلسفة المعاصرة وأساطينها لعبارة "الإيرايغنيس" (Ereignis)، إذ يترجمها بـ"الحدثية". بيد أنّ هذه "الحدثية" التي احتقلها هيدغر واستنبتها في الفلسفة استنباتا طريفا لا عهد لنا بمثله سواء في الأولين أو الآخرين. ولعمري هي عبارة مفلقة ستجعل الدّازين أو المَوْجِدُ **"في وهليّة مرّيته"**41 بمعنى في "خصوصيته" (Jeweiligkeit) أو **"في كيف وجود ممكنيَته التي له هو نفسه"**42 والتي تعني حسب هيدغر بلسان عربي مبين: **"الحدثية تسميّة خِاصيّة الوجود التي للمَوْجد المخصوص الذي "لنا" ونعني العِبارة على نحوٍ أدقّ: أنّ هذا المَوْجد في كلّ مرّة [ظاهرةَ المرّية: على جهة أنّه ينبغي مثلاً، ولا يذهب، أنّه يكون هاَهُنا- بالَقرب، أنّه هاهنا - يوجد** (Da-sein)**] بقدر ما هو يكون في خاصيّة وجود طبق الوجود موجودًا "هُنا" أنّه يتَموجد** (dasein) **طبق الوجود يعني أنّه، بديًّا، لا يكون ولا يكون أبدًا على جهة موِضوعٍ للحدس وللتّعيين الحدسي، نعلمه مجرّد علم، ونحوز عنه مجرد معرفة، وإنّما المَوْجدُ هُو، نفسُه، هُنا، في الكيف** [Wip] **الذي لوجودهً الأخصّ"**43.

فلا غَرو، أن هيدغر جعل من الفلسفة بحثا في **"الهيرمينوتيقا"44** تقوم رأسا على "الأنتولوجيا" بما هي أقصى ما يبلغه الموجد شأوا من البحث عن معنى السؤال عن كينونته أو هي بتعبير أحد شراحه "أنتولوجيا الأنتولوجيا" تنيخ برحالها في رحاب "الأنتيقي" و"اللاأثيل" متخذة منه الدليل نحو "الأثيل" الذي لا ينكشف إلّا بانحطاط الموجد وسط أنتيقية اليومي المبتذلة، وسط زحمة "الهُمْ". ههنا يجري هيدغر تمارينا فلسفية على الموجد ويفلق من تجاريبه الأنتيقية والأنتولوجية مفاهيما بعضها أبعاضها منخولا من غربال اليومي ولا يخضع للقواميس اللغوية المتداولة مثل "زانْ" (Seyn) و"الحريّة" (Freyheit) مضيفا إليها حرف "اليّاء" بالعربية أو "y" بالفرنسية أو "Υ,υ" "إبسيلون" باليونانية، وغيرها من المصطلحات الفلسفيّة جاعلا من تلك العبارة الفلسفية عبارة قلقة لا تقبل بحمل معنى واحد، بل هي بمثابة أسفار تقرأ من عدة وجوه. وهو ضرب من "المعاندة الفلسفيّة".

هذه المعاندة الفلسفية هي دليل ساطع على حنكة هيدغر وتمرسه بالفلسفة التي خبرها خُبرا واستطاع عليها صبرا واصطبارا في حدّها الحدّ بين الكدّ والاستكداد الفكري. هو استكداد فلسفيّ أربك العقول المتفلسفة من بعده وأدخلها في حيرة وسدر. فلا أحد من المتفلسفين من بعده خرج منه سليما. فربّما يخرج منه موشوما أو مشدوخا أو مكلوما أو خلط عقله أو هو باسط ذراعيه يقلّب بصره ذات اليمين وذات الشمال في رحاب الوجود ومشرئبا عنقه في سماء المفاهيم التي تركها ناتئة على حواف منحدر الفلسفة الزّلق. ذلك الطريق المبلّل بزخات الفكر الملتبس والملطّخ بوحل المصطلحات المستغربة أبى إلّا أن يكون طريقا بلا نهاية ونهايته هي استمرار بدء جديد. وذلك هو قدر الفلسفة تكون أو لا تكون. فحريّ بنا إذا، أن نطلق على هيدغر الفيلسوف "النحّات" و"المعاند" كلّ "المعاندة الفلسفيّة" للإرث الفلسفي الميتافيزيقي الغربي برمّته من أرسطو حتّى نيتشه آخر الفلاسفة الذين غرفوا من برميل الميتافيزيقا على حدّ تعبير هيدغر في كتابه **"نيتشه"** II**"45** .

41- مارتن هيدغر، الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)، مرجع سابق، ص.83.
42- المرجع نفسه، ص. 102.
43- المرجع نفسه، ص.84.
44- المرجع نفسه، الهامش، ص.74.

45 -Martin Heidegger, Nietzsche II, traduit de l'allemand par Pierre Klossoweski, Editions Gallimard, 1971, pp.82-105.

2. هيدغر مُحطّم "الكُوجيتُوات"* الفلسفيّة:

إذا كان نيتشه سبق هيدغر في احتقال "فلاحة الهدم" هدم الأكواخ الميتافيزيقية، فإنّ هيدغر أتى على تحطيم كلّ "الكوجيتوات الفلسفيّة" بلا هوادة وبلا ضجيج ميتافيزيقي. وهي "كوجيتوات" بلوريّة كرستالية إذا تكسرت لا يمكن إعادة سبكها من جديد. لذلك عرف نيتشه بمطرقته وهيدغر بمنجله** وكلاهما احتقلا الفلسفة وقاما بتفليحها واستنبات "نوابت فلسفيّة" من مفاهيم ومصطلحات عجز عن إدراكها كثير من الخلق الفسلفي. لكن نكتة الطرافة لدى هيدغر أنه لم يترك حجرا فلسفيا على حجر فلسفي ولا لحدا على لحد إلا وقلبه تقليبا وقام بتكسيره وتفتيته أو نفض الغبار عليه أو استخراجه على نحو بعيد الغور. فقد يذهب قوم أنّ التحطيم لدى نيتشه هو ذاته لدى هيدغر، ولكن الحقيق أنّ التحطيم والتهديم في صميم لغة هيدغر يعني "التملّك" و"معاودة النظر" و"المعاياة" واستخراجها في لبُوس جديد. لذلك أشرنا إلى أنّ هيدغر حطّم هذه **"السلسة من الكوجيتوات"46** ، بمعنى أنّه أدمن النظر فيها وتملكها حتى باتت بضعة من أبعاضه مستنبتا ضربا آخر من **"الكوجيتو"، كوجيتو هيرمينوتيقي: "أنا أربط العالم"47** وفق ما أومأ إليه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان في كتابه المذكور آنفا حيث لا كينونة بدون عالم ولا عالم بدون كينونة التي تخصّ الدّازين الذي هو نحن كلّ مرّة. ولذلك سيأتي هيدغر على حرث كل الكوجيتوات واستبدالها بكوجيتو مغاير تمام المغايرة لها. من هذه الكوّة الفلسفيّة، نتبيّن في قراءة بول ريكور الهرمينوتيقية للإرث الميتافيزيقي الفلسفي الغربي في كتابه "نزاع التأويلات" كثرة من "الكوجيتوات" التي ظهرت على سفح الميتافيزيقا كأسنة الرّماح. أوّل رأس حبلها "الكوجيتو سقراطي" (cogito socratique)48 الذي فلت من عقال لسان سقراط ونبس ببنت شفة به "اعتن بنفسك"، وأتى على خِلْفته "كوجيتو أوغستيني" (cogito augustinien)49 ، ولاح غبش كوجيتو بسكال "قصبة مفكرة" («un roseau pensant) في خاطرة من خواطره، ونبغ "كوجيتو ديكارتي" (cogito cartésien) **"انظر، تجد"50** (« je pense, donc je suis ») على رأس الحداثة وتلاه "كوجيتو كنْطي" (cogito kantien)51 كنجم سيّار في عصر الحداثة الأنواري،

45...

*العبارة من نحت بول ريكور في كتابه "صراع التأويلات" (ترجمة المنذر العياشي) أو "نزاع التأويلات" (ترجمة فتحي المسكيني) ولا مشاحّة في ترجمة العنوانين.

** تحيل "المطرقة" إلى البنّاء الذي يهدم البناء الدارس ويبني بالحجارة بناء جديدا وقد أشار الجاحظ لمشقة هذه الصناعة وصعوبتها حين قال "ابتلاه الله بالطين والماء" مماثلا بينها وبين صناعة التعليم التي يتعبرها من المهن الشاقة وتؤول بصاحبها إلى الخلط في عقله بقول "معلّم الصبيان مآله الجنون"، كما يحيل "المنجل" إلى الفلاح الذي يحرث الأرض بمحراثه ويزرع البذور وحينما تنضج وتصير سنابلا يقوم بحصدها ويضعها في البيدر لدرسها ثمّ نخلها وتصفيتها بالمذراة وادخارها أو بيعها. إذا تعتبر الفلاحة سواء غرس الأشجار وجني ثمارها أو زرع الحبوب وحصادها في الأخير أشق المهن وأصعبها، ولعلّ تأثر هيدغر ومعاشرته للفلاحين جعل من مصطلحاته الفلسفية وجملة المفاهيم الفلسفية الصلدة والمعتاصة تشبه طريقة الفلاحين. فقمينُ بنا أن نعتبر هيدغر "فلاح" المفاهيم الفلسفية التي أفلق بمحراثه أرض الفلسفة واستنبتها استنباتا جديدا. أفلا تعدّ حالتئذ فلسفته فلسفة "فلاحة" للمفاهيم الفلسفيّة؟

46 -Paul Ricœur, le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, éditions du seuil, Paris, 1969, p.233.

47 – طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثّاني، مرجع سابق.

48 -Paul Ricœur, le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Op.Cit., p.233: « un cogito socratique (« Prends soin de ton âme»).

49 -Ibid., p.233: « un cogito augustinien (l'homme « intérieur » à la flexion des choses « extérieurs » et des vérités « supérieures »).

50 – طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة: الجزء الأول، الفلسفة والترجمة، ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، الباب الرابع، الفصل الثّالث، الترجمة التأصيلية لـ"الكوجيطو"، ص.491.

51 -Paul Ricœur, le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Op.Cit., p.233: « un cogito kantien (« le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations »).

وعندئذ تظهر إياةُ شمس "كوجيتو فيشتي" (cogito fichtéen)52 يستكمل آخر أفول شمس التنوير. ولكن أفول شمس الحداثة بدأ بظهور كوجيتو فرويد **"الكوجيتو المجروح"53** (cogito bléssé) وعقبه كوجيتو نيتشه أشد وقعا منه، هو "الكوجيتو المكسور" (cogito brisé) أو **"المحطّم"54** لكل الألواح الميتافيزيقية والمتمثل في هذا "الجسدي" "جسدي أنا" (Leib bin«) المشار إليه بـ**"عقل عظيم"** (Der Leib ist eine grosse Vernunft"")55 ، ولكنه "تعدّدُ ومعنى موحّد، حربٌ وسلامٌ، راع وقطيع." فبات هذا الجسدي بما هو غيرية يحوز كبرى المساحات الممكنة في حيوات هذا الحيوان البشري لا يفقه غير "الاقتدار في اتجاه القوّة". ثمّ من بعد ذلك ختم هوسّرل **"فاتح عين هيدغر"56** بكوجيتو آخر فينومينولوجي "كوجيتو هوسرلي" (cogito husserlien)57 يضع كلّ المواضيع الميتافيزيقية بين أقواس معقفة ويحوّل مهمّة الفلسفة إلى "إبُوخي" (εποχη) أو "الخفض" (réduction) أو (الرّد الفينومينولوجي).

3. هيدغر وتهديم الكوجيتو الديكارتي:

بيد أنّ النّاظر بعد إدمان النظر في هذا المحيط الفلسفي الهيدغري الذي نحاول بقصارى جهدنا الغرف منه بملعقة صغيرة من فهمنا باعتبار أنّنا لا نقدر على الإحاطة علما به في هذا المقال، إذ الحديث عنه لا تسعه إلّا الكتب. ولذلك إنّ الولوج إلى أنفاق الفلسفة الهيدغرية صعب والكلام الفلسفي عليها أصعب، وذلك يعود إلى ما في عبارته الفلسفية من قلق يحرّكها، والحقيق أنّ ما تنطوي عليه العبارة الفلسفية من "منحدرات زلقة" قد لا يسلم منها إلّا من ركب **"الدابّة"58** (Tier) الفلسفية بتعبير نيتشه وعدّ العُدّة المنهجية للسفر معها محترسا بين الفينة والأخرى من عثرات الطريق الوعثاء وتجنب الصخور الكَأْدَاء التي نصبها هيدغر بما يشبه الفخاخ في ثنايا تفكيره الفلسفي قد تزيد من تلبيس قصوده الفلسفية. لذلك علينا أن ندّكر بأنّنا أمام فلسفة شاهقة معتاصة على الأفهام نحتها هيدغر "مفكر الغابة السّوداء" نحتا أثيلا من المفاهيم الفلسفية الصلدة واستخرجها من مطاميرها الدفينة ومن مخابئ اللغة العتيقة. وفلسفته الفينومينولوجية الهيرمينوتيقية تتطلّب منّا أن نتعلّم حذق المشي الفلسفي على صراطه، صراط التفكير الأثيل ألهوينا والتسلّح بالحذر الفلسفي والاصطبار أثناء السير فيه بما هو قبلة لكلّ تفلسف أثيل وإلى جانب كونه جلوة المنجلي وخلوة المنخلي.

---

52 -Ibid., p.233: « Le « Moi » fichtéen est, sans aucun doute, le témoin le plus significatif de la philosohie réflexive moderne ».

53 - Ibid., p.239.

54 – بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص.84: "2. الكوجيتو المحطّم".

55 -Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, August 2008, S, 39: „Von den Verächtern des Leibs“: „Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. (...) Der Leib ist eine grosse Vernunft.“

56 – مارتن هيدغر، الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)، مرجع سابق، ص.82: "ولقد صاحبني في بحثي لوثر (Luther) الشّاب وكان مثالي أرسطو الذي مقته لوثر، وأعطاني الدّفع كيركغارد (Kierkegaard)، وفتح عينيّ هوسّرل (Husserl)."

57 -Paul Ricœur, le conflit des interprétations, Op.Cit., p.253.

58 – فريدريش نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، كتاب سجاليّ، ترجمة فتحي المسكيني من الألمانية إلى العربية، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة- تونس، الطبعة الأولى، 2010. را: التصدير.

تلك حقّا هي فلسفة اعتبارية واستجدالية جمعت بين "الافتكار والاختبار" وربطت بين العبارة والإشارة وجعلت من الفكر طريقا وفرّقت بين "الطريق" (Weg) و"الطريقة " (Méthode) (ديكارت) والتي أفلق صُبحها منذ كتاب **"الكينونة والزمان"59** . إذ عاج فيه صاحبه عن تضاريس الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ومتجاوزا عروض فلسفة القرون الوسطى الملخصة في قطبين فلسفيين هما القديس أوغسطينوس وتوما الإكويني ومقلّبا النظر الفلسفي في أبجدية الحداثة التي وثّق ديكارت أوتادها على أرض جديدة يصفها بالأرض الصلبة تصلح لإقامة نظرية في المعرفة وتتأسس على كوجيتو: "انظر، تجد" غير تلك الجدباء التي لا ينبت فيها زرع. ولذلك سيعيد هيدغر النظر في مسألة الكينونة التي بقيت لأمد طويل في **"غياهب النسيان"60** ولاكتها ألسن الفلاسفة بين تقريظ وهجو من أرسطو إلى هيغل حتى نيتشه **"آخر -رأس فلسفي- ميتافيزيقي"61** قام بهضم تاريخ الفلسفة برمّته ثمّ تقيأه بلا رجعة. ومن هذه الثنيّة، المسير، أو بالأحرى الطريق الذي سيعبّده هيدغر ويرسم سكّة معقولة عليه يربط فيها الكينونة بالعالم حيث لا كينونة بدون عالم ولا عالم بدون كينونة. ومن خلال عودته إلى تاريخ الفلسفة ليس بصفته تاريخا، بل من خلال كونه تاريخانية مشدودة إلى هذه الزمانيّة التي جزء من مائية الدّازين علينا نتملكه وإعادة بلورته من جديد على ضوء الفينومينولوجيا الهيرمينوتيقية.

فلا مستغرب في القول إذا عدنا إلى كتاب "نزاع التأويلات" لبول ريكور واستجداله الطريف في نحت كوجيتوات سبقت الكوجيتو الديكارتي، فحريّ بنا القول بأنّ هيدغر استحدث كوجيتو هيرمينوتيقي لم يكن له من قبل سميّا "أنا أربط العالم". بيد أنّ هذا الكوجيتو الهيرمينوتيقي سيلفظ كلّ ناشز في تاريخ الفلسفة بعد تملّكه. ويبدو انّه استكمال للكوجيتو الديكارتي الذي أجاب عن الشطر الأوّل منه "انظر" في حين أنّه لم يستطع الإجابة عن الشطر الثاني من الكوجيتو " تجد" حسب مناظرة هيدغر لأنتولوجيا ديكارت في كتابه **"الكينونة والزمان"62** وقد ألمع هيدغر إلى ذلك في كتابه **"السؤال عن الشيء"63** وقد خطّ هيدغر على قبر الفلسفة الحديثة أنّ ديكارت هو أوّل قتيل بلحاظ الذات التي تشبّب بها حتى أردته في حبالها وأدخلته في دوامة الأنانة المتشرنقة بذاته وانحسر نظرها في تأمل الكائن دون التلفت نحو الكينونة أو الوجود. ويمكن نستشف ذلك في مناظرة هيدغر لأنتولوجيا ديكارت لتلك الإيماءات اللطيفة من لدن هيدغر في "الكينونة والزمان" وخاصّة في الفقرة 21 والتي ستعري على أديم النصّ ما غفل عنه ديكارت في الإجابة عن "أنا أفكر، إذن أنا موجود" أو "انظر، تجد" وفق ترجمة تأصيلة لطه عبد الرحمان. ذلك أنّ ديكارت ترك الكوجيتو مخروم الجوانب، ولم يبلغ الشأو في تبيان الشطر الثّاني من الكوجيتو "أنا موجود" حينما أخطأ في تعيين العالم أنتولوجيا من جهة القيمومة مستندا على علم الرياضيات الذي لا يخرج عن مدار سؤال الكائن القائم أمامنا بما هي الطبيعة ومن ثمّة عاد بصره حسيرا من تأمله للعالم وحقيق أنّ فشل ديكارت بان للعيان في تفسير ظاهرة العالم، بل هو تجلّى بديّا لنا من خلال **"القفز على ظاهرة العالم وكينونة الكائن داخل العالم الذي هو تحت-اليد بادئ الأمر"64** .

---

59 -Christian Ruby, Histoire de la philosophie, Editions la Découverte, Paris, 2001, p.20.
60 -Martin Heidegger, Etre et Temps, Tr. De l'allemand par François Vezin, éditions Gallimard, Paris, 1986, p.392. Voir aussi : Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique, in ; Questions I et II, éditions Gallimard, 1968, pp.26-27.
61 -Nietzsche contre le Nihilisme, in ; Magazine Littéraire, n° 383, janvier 2000. p.26. sq.

62 – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، §.21، ص.199: "مناقشة تأويلية لأنطولوجية "العالم" الدّيكارتية".
63 – مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء، حول نظرية المبادئ الترانسندنتالية عند كنْت، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، المنظمة العلابية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص.133: "ديكارت: أنا أفكر، أنا أكون؛ الأنا كحامل متميّز".
64 – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص.200.

ويعني ذلك فيما يعنيه أنّ ديكارت لم يوضح المعنى الأنتولوجي من هذا المشار إليه "الشيء المفكر" (res cogitans) الذي ينبجس نوره من الذات التي تفكر على نحو متعال والشيء الموجود ساعيا من ورائهما للإجابة عن حلّ جذري لعلاقة الأنا بالعالم ولكنه مني بخيبة حينما حبس أنتولوجية العالم في أنتولوجية الكائن داخل العالم وحوّل وجهة السؤال عن العالم إلى السؤال عن شيئية الطبيعة من حيث هو الكائن الملقى داخل العالم وبالتالي أضفى مسحة معرفية عن معرفة الكائن من جهة أنتقيته ممّا يخول لنا القول أنّ ديكارت لم يخرج من إشكالية الأنتولوجيا التقليدية التي عميت عن استبصار الفرق بين الكائن والكينونة وهو ما أوقع صاحب "التأملات" في حصر فهم كينونة "الشيء الممتد" في طوق فكرة الجوهريّة التي ليس بمستطاعها فهم ظاهرة العالم التي تقود إلى تأويل مكانية الدّازين الحبلى بالمعاني الوجودانية.

بيت القصيد أنّ ديكارت أوّل من نقش على لحد الفلسفة "الشيء المفكر" و"الشيء الموجود" و"مشكلة الذات" و"العالم" وأوّل من طرح هذه الترسانة من المفاهيم. غير أنّه لما شرع في بناء أنطولوجيا الذات وضع حجارة في غير موضعها تتمثل رأسا في عبارة ملتبسة وغامضة وهي **"اللاتحديد للشيء المفكر"65** . وتلك هي كبوة جواد ديكارت المشار إليه بالذات. وعليه فإنّ ديكارت بقي يدور في فلك الأنتولوجيا السكولائكية أو المدرسانية التي بقي مجذوبا لأفقها. ولذلك نراه بعيون هيدغرية في الثلاثة من سجونه: أولا؛ لم يتخلص من الإرث السكولائكي وثانيا؛ لم ينقذ الذات من ضلال اللاهوت المسيحي وثالثا؛ أنّه لم يستطع الإجابة عن الشطر الثاني من الكوجيتو: "أنا موجود".

فمن منظور الأنتولوجيا القديمة التي ترفع سقف السؤال عن الوجود أو الكينونة، لكنها تسقط في دائرة الإجابة عن الكائن الذي يكون وتسجنه في مقولات منطقية تصورية ولا تكترث للكينونة التي توجد في العالم وتتمرّغ في تربته. وهي في النهاية لم تحسم بعد أمرها مع التداخل بين الوجود والكائن ممّا دفعها إلى الخلط بين الاثنين والتحيّر إلى حدّ السّدر في التمييز بينهما مقولاتيا وبذلك قد أسدلت الستار عن هذا الاختلاف الانتولوجي بين الكينونة والكائن ممّا جرّ ديكارت أب الفلسفة الحديثة إلى الانزلاق في هذا المنحدر الميتافيزيقي ووقع في طوق الأنتولوجيا القديمة رغم محاولته الخروج من شباك الميتافيزيقا الأفلاطونية والإفلات من قبضة السببية أو العلية الأرسطية. بيد أنّ هيدغر سيذهب أشواطا بعيدة الغور في ترميم ما فلت من تحت قبضة ديكارت بتهذيب فلسفته وتنحيف مفاهيمها على نحو مغاير تمام المغايرة لما ذهب إليه ديكارت.

يعني ذلك أنّ هيدغر قام بمجاوزة فلسفة ديكارت المركوزة على الكوجيتو "انظر، تجد" كقاعدة أنتولوجية وابيستمولوجية لكل معرفة بشرية بأشواط فلسفية رسمت بونا شاسعا بينهما، ومن ثمّة توسّع الصدع حتى صعب الرأب بينهما. فحين غرس ديكارت أوتادا خارج الأنتولوجيا القديمة مستبدلا إيّاها بأنتولوجيا الذات، ولكن تفكيره ظل مرتهنا لأفق ميتافيزيقا القرون الوسطى ولم يفلح في الخروج من قبضتها.

---

65 – المرجع نفسه، §21، ص.137.

بيد أنّ هيدغر رضع من أثداء الفينومينولجيا الهوسرلية وارتشف من رضابها حتى اشتد عوده الفلسفي وكرع من حوض شيوخ التأويلية شلايرماخر ودلتاي وإكهارت حتى أصبح مكينا في الفلسفة الهيرمينوتيقية أو التأويلية وحذق المشي في مسالكها المعتاصة، فمزج بين الوجهتين وقرب بين الخطين الفلسفيّين الفينومينولوجي الهوسّرلي والهيرمنوتيقي (شلايرماخر ودلتاي) وبرع أيّما براعة في استنهاض الفكر الفلسفي الأثيل بتسريح الفينومينولوجيا التأويلية مختبرا إيّاها في تحليله لبنى الوجود الإنساني من خلال تحليلية الدّازين اليوميّة والوجودانية في "الكينونة والزمان". فلم يسبقه أحدا من الفلاسفة ولا من المتفلسفين في تعبيد هذا الطريق الفلسفي الجديد الذي جمع بين الاعتبار والافتكار. ولذلك عدّ من أعظم الفياكرة في الفلسفة بلا معاندة فلسفيّة.

1.3. مناظرة هيدغر للأنتولوجيا الديكارتية:

فمن رحم "الكينونة والزمان" وخاصة من رأسه لا من أخمص قديمه، بدأ هيدغر من نقطة النهاية التي رسمتها أنتولوجيا الذات الديكارتية وبالتحديد في الفقرة 21، التي أماطت اللّثام عن مناظرة هيدغر للأنتولوجيا الديكارتية والتي أبان فيها غفلة ديكارت عن الكينونة وانهمامه الشديد بالكائن بما هو الطبيعة أو القيمومة التي يقصد منها الأشياء التي هي أمامنا ممتدة في العالم. وهذا الميل عن الكينونة جانب الصواب ووقع فيما وقعت فيه الميتافيزيقا التقليدية التي اهتمت رأسا بأنتولوجيا الكائن بدل الكينونة (أفلاطون وأرسطو) وأتباعهما. ولذلك سينطلق هيدغر من سؤال الأسئلة الحقيقية المتمثل في السؤال عن معنى الكينونة؟ هو سؤال سائب وهامل وجد هيدغر فيه ضالته وضواله الفلسفية، وحقيق أنّه ما هو بالسؤال الهين، وإنّما هو السؤال الأم الذي منه ستنفلق الأسئلة نحو فهم الكينونة ومنه سيضع هيدغر نهاية لآخر يوم ميتافيزيقي للأنتولوجيات التقليدية والحديثة ويسدل السجوف عليها بلا رجعة حالما ينبلج صبح الكينونة من غبش الكائن وتخرج الكينونة من خلوتها ويتضح الاختلاف أو الفرق أو الفصال الأنتولوجي بين الكائن والكينونة. حينئذ يمكن السير على صراط التفلسف الأثيل الذي يضع إصبعه على تأويل الوجود الإنساني الملغز ويعرّي المسكوت عنه في الفلسفة ويميط اللثام عن اللامفكر فيه ميتافيزيقا، الذي لم تراوده الفلسفة عن نفسه من قبل وقد اكتفت من شدّه من دبره ليس إلّا.

من اللافت للنظر أنّ هيدغر في تحليلية الدّازين "المَوْجِدُ" "الكينونة-الهناك" قد فصل بين نمطين من الوجود؛ الوجود الأنتيقي والوجود الأنتولوجيَ وأطلق على الأول بتسميته الوجود اللاأثيل أو اللاأصيل وعن الثاني بـالوجود الأثيل أو الأصيل في حبكة سردية مدار الكلام الفلسفي يدور حول قطب رئيسي هو الدازين الذي سيمر على صراط الوجودين بامتحان عسير ينطلق من الوجودي إلى الوجوداني، أي من باحة اليومي ويخوض تجاريبا يومية تافهة تقوده إلى الانحطاط والسقوط ثم إلى الغربة والانهمام بالذات والاعتناء بالكينونة التي تخصّ الدّازين الأصيل، ومن ثمّة تنتهي بولادته من غبش العتمة وجلاء كينونته وخروجها من خلوتها بالوقوف على ليسيتها وانفلاق القلق من صلب أيسيتها قلق على الأيْس الذي يعدّ ماهيتها أو مائيتها الحقيقية.

هذا الأيْس الذي يحركه التزمن الأصيل بداخلها من أجل الوقوف على تناهيها والوصول إلى منتهى إمكانياتها وأقصى ما تبلغه من هذا الأيْس بكونها **"كينونة-نحو-الموت"** أو لا تكون. وحالتئذ سينكشف لها الليْس أو العدم بكِونه ليس مكملا للوجود، بل هو نمط الوجود بعامة لا يخلو منه وجود الكينونة التي تخصّ المَوْجِد المشار إليه بالدّازين. فحريّ بنا القول أنّ هذه الأنتولوجيا الهيرمنوتيقية أو التأويلية التي أفَقلها هيدغر قد كتبت لنا قصة الكينونة مع الكائن ورسمت لنا طريقا نحو الفوز الأكبر بالوجود الأثيل أو الأصيل الذي نرنو إليه باعتباره وجودا لا يحده المكان، وإنّما وجود يلفّه الزّمان ويصقله ويهذبه علينا **"كشفه وإظهاره"66** . ومن لا يشحذه الزمان فلا يحركه القلق ولا يصيبه الموت ولا يفنى ولا يبلى ولا يصيبه الليْس أو العدم وهو لن يكون إلا إلها نظيرا ومرتقبا. وما تلك إلا براعة من لدن الفيلسوف هيدغر الذي كان له قصب السبق في تطويع الهيرمنوتيقية أو التأويلية التي كشفت جملة الدلالات والمعاني الحافّة من خلال تحليلية الدّازين التي رصدت حركاته وسكناته وخلجاته في يوميته الأنتيقية وانهمامه وانشعاله كينونة-تحت اليد ودخوله الخلوة وخروجه إلى الجلوة وانكشاف كينونته داخل العالم وتعلق همته بالتزمّن الأثيل استشرافا للمستقبل الأثيل وليّ عنقه نحو الماضي التليد الذي مضى متملّكا له وكاشفا عن تاريخانيته الأثيلة.

فالنّاظر بعين النّظار والمدمن التدبّر في فلسفة هيدغر يعدّها بمثابة الامتحان لكلّ الأفكار الفلسفية التي وقع النظر فيها فلسفيا من جهته، وهي ستمثل حقّا بالنسبة له معينا فلسفيا ينهل منه وهي التي ستحثّه باستمرار على معاودة التفكير الفلسفي بلا هوادة بما هو **"فرصة جديدة"67** لبدء مسير التفكير على نحو مختلف. لذلك سيعدّ هيدغر **"فيلسوف المعاني لا فيلسوف التصورات"68** من خلال قيامه برفع صخرة اللغة الفلسفية الميتافيزيقية إلى أعلى قمة حدّق فيها الفلاسفة من أرسطو حتى نيتشه ألا وهي مسألة الكينونة برفعها أو بصلبها ثمّ بعد ذلك دحرجتها إلى الأسفل وفلقها بمقراعه ووضعها على محكّ النقد ومن ثمّة تصويب وجهتها وتقليب النظر فيها من منظار فلسفي ذو عدسة هيرمينوتيقية تعيد صياغتها من جديد واحتقالها في أرض غير أرض الميتافيزيقا التقليدية ولا الحديثة. هي أرض الفلسفة التأويلية التي تستند على التأويل، وتجيب عن السؤال الذي بقي في طيّ النسيان وقابعا في غياهبه وهو السؤال عن معنى الكينونة التي تخصّ الكائن الدّازين الذي هو نحن كل مرّة.

لعلّنا ههنا حينما نحدّق بالنظر بعيدا سنلقف عبارة سائبة للمعلم الثاني الفارابي في كتابه "الحروف" تتلخص في القول **"والألفاظ المنقولة عن المعاني العامية إلى المعاني الفلسفية"69**. وعليه يكون القول أنّ مسألة الكينونة التي يشار إليها بالوجود أصبحت من فرط استعمالها قولا شائعا في العرف الفلسفي وكأنّ الأمر بات محسوما لدى الفلاسفة ولم يتسن فحصها أو معاودة النظر فيها إلّا من جهة خلطها أو استوائها في ماهيتها مع الكائن. لذلك علينا أن نسأل للتوّ: ما الذي دفع هيدغر إلى معاودة التفكير في الميتافيزيقا من ألفها إلى يائها؟ وكيف سيناقش أنتولوجيا ديكارت ضمن كتابه "الكينونة والزمان"؟ هل علينا أن نفكر مع هيدغر لنرفع القلق عن المشكل المبحوث عنه "مناقشة أنتولوجيا ديكارت"؟

---

66 -Martin Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose?, éditions, Gallimard, 1971, p.107. sq.

67 -Revue Tunisienne des Etudes philosophiques, n°19, 1998, p.3: « Erst wenn uns denkend dem schon gedachten Zuwenden werden wir verwendet für das noch zu Denkende ».

68 – طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، الفصل الخامس، الفلسفة والتأثيل، "هيدغر" نموذجا، ص.289.أيضًا على القياسات التقريبية فقط.

69 – أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1990، ص.160.

ربّ قلق في العبارة الفلسفية "الكينونة" أو "الوجود" يصطحبه القلق في الإشارة في كتاب "الكينونة والزمان" لمارتن هيدغر حيث تتخطّفنا تلك اللمع المنثورة في مظانه وتساورنا دهشة "الباثوسْ" (étonnement=Παθος) أو بالأحرى هي تعدّ ضربا من "التومازين" بتعبير سلوتردايك في **"تدجين الكينونة"70** ، تتخطّف كلّ باحث يُسْبِر الأغوار في كتابه الفلسفي اليتيم دهره. فليس كمثله من الكتب في المتون الفلسفية إلّا من الفلاسفة الأوّلين اليونانيّين الذين حبّروا بأقلامهم، وأصبحوا من أرباب صناعة الفلسفة بما أقرّه الذين أتوا من بعدهم. ولكن الذي نروم قصده هاهنا ضمن بحثنا حول مناقشة هيدغر للأنتولوجيا الديكارتية في كتابه **"الكينونة والزمان"71** ، لاستجلاء الصعوبة المنطويّة في مناقشة هيدغر لديكارت وتبيّين مجاوزة الميتافيزيقا التّي برع أيّما براعة في خطّها وسكّها سكّا بما يدعو حساسية المتفلسفين من بعده اقتفاء أثره الفلسفي وكشف طرافة المسائل التي أتقن هيدغر طرح السؤال فيها وخاضها خوض الجسور بجعل الفلسفة فنّ طرح السؤال عن كينونة الكائن أو بالأحرى "الدّازين" (Dasein) الذي هو نحن كلّ مرّة، وهي طريقة في التفلسف **"الأصيل"72** أو بالأحرى **"التفلسف الأثيـــــل"73** الغير مسبوقة في الفلسفة.

قد لا نجانب الصواب في الوقل أنّ "اللا مفكر فيه ميتافيزيقيا" بتعبير هيدغر أو "المسكوت عنه" بتعبير فوكو ههنا في كتاب "الكينونة والزمان" يتبدى لنا منذ الوهلة الأولى في تصدير كتابه المذكور آنفا إذ يتلخص في عبارة التساؤل عن معنى الكينونة التي لم تنبس الميتافيزيقا ببنت شفة عن معناها، وتركتها مهملة في طيات المنسيّ، والذي لا ينقال من الكلام المهجور والمتروك الهامل والسائب، ولكن هيدغر سيرفع القلق عن المشكل المعتاص الذي يمثّل رأسا في معنى الكينونة التي أفلقها من غبش الميتافيزيقا نحو صبح التفكير الفلسفي، لا لتكون متماهية مع الكائن بما هو الطبيعة، وإنّما لتفترق عنه فرقا أنتولوجيا أو فِصَالا ليس بعده إلتئاما إلّا من جهة ربط مزعوم مثل كينونة الكائن المشار إليه بـ"الدّازين" (Dasein) أو "الموْجد" "اليومي" أو "الوجود الزائف".

بيد أنّ هيدغر سيجر الميتافيزيقا نحو منحدر زلق، ليعيد النظر فيها من جهة تأويلية تضع في الحسبان الكينونة وتمرّن السؤال الفلسفي على رفع الحرج بينها وبين الكائن وذلك لا يمكن إلا برفع حجر الأثافي التي نصبتها الميتافيزيقا التقليدية قبلة لكل فيلسوف يحج إليها والعودة سيرا حثيثا إلى السؤال الحقيق عن معنى الكينونة بما أن كلّ سؤال يفترض مسبقا جوابا كامنا فيه74 كما تخبو النار تحت الرماد، بالإمكان معاودة قدحها من جديد. ومن لذلك سيفرّق هيدغر أنتولوجيا تحت عدسة تأويلية بين الكائن والكينونة، بين "الوجود اللاأصيل" و"الوجود الأصيل" أو "الأثيل" بتعبير طه عبد الرحمان، أي بين "الأنتيقي"، "الوجودي" و"الأنتولوجي"، "الوجوداني"، بين سؤال لماذا؟ المقولاني وسؤال من؟ الوجوداني. ومن ثمّة سيضع إصبعه على فلسفات الوعي متهما إيّاها بغفلتها ونسيانها للكينونة ومناقشا للأنتولوجيات التي أسسّت عليها الفلسفة الحديثة من ديكارت واضع "الكوجيتو" "انظر، تجد" إلى كنْط مرتسما لجغرافيا العقل أو لميتافيزيقا "الأنا المتعالي" أو "الترنسندنتالي" إلى هيغل منصب "العقل حاكما على التاريخ" إلى نيتشه "آخر الميتافيزيقيين" ومخرج سيناريو "إرادة الاقتدار".

---

70 -Peter Sloterdijk, La Domestication de l'Être, édition Mille et une nuits, 2000, p.9.

71 – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، §21، ص.199. را: مارتن هيدغر: نصوص نسيان الكينونة، عن: مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع خريف، 1988.

72 – محمد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص.47: "الفصل الأول: معاودة الميتافيزيقا ومسألة الوجود".

73 – طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، المجلد الثاني، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص.289.

74 - Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, éds. Gallimard, 1962, p.56.

فلا استغراب في القول، أنّ هيدغر في تحليليته للدّازين قد رسم سكّة فلسفية معقولة داخل تاريخ الفلسفة بما إرث أنتولوجي وهو ما جعل دلوز يوشم على ظهره عبارة مريبة ومربكة بوصفه **"مومياء الفكر"75**، موجها إصبع الاتهام له بكونه **"لعب دور المضطهد"76** ، في حين أن هيدغر يدعو إلى تملّكه بين الفينة والأخرى وفي التملّك تبدأ المجاوزة من خلال تفكيكه وتحطيمه ولكن التحطيم لدى هيدغر ليس بمعنى التدمير وطرحه طرح الحيّة لجلدها، بل هو غربلة وتمحيص وتأثيل له بمعاودة طرحه على نحو مختلف ومغاير تمام المغايرة لما طرحته الميتافيزيقا التقليدية والحديثة مثلما هو الشأن في السؤال عن معنى الكينونة كسؤال بقي منطو على سرّه**77** ومتغافلا عنه من قبل الفلاسفة من أتباع وأشياع أرسطو الذي ابتدع السؤال الرئيس في الميتافيزيقا؛ ما هو؟. بيد أنّ هيدغر سيجدّف نحو تسآل فلسفي آخر يفلت من قبضة الميتافيزيقا بعامّة كسؤال متفرد يشتقه من رحم السؤال: من؟ الوجوداني الذي سيعيد للدّازين أصالته ويميّزه كخصوصية تنفلق من صلب "الحدثية" التي تخصه وتتخلى عن جملة الأنماط الوجودية الأنتيقية التي للدّازين في تجربته اليومية.

ولكن الاستشكال الرئيس الذي نسأل عنه للتوّ ضمن إشكالية الفهم في التّأويليّة المعاصرة: كيف أوّل هيدغر الأنتولوجيا الديكارتية في كتابه "الكينونة والزمان"؟ لماذا عدّت مناقشة فلسفية؟ ألا يعدّ هيدغر فيلسوف المعاني لا فيلسوف التصورات؟ ممّا يجعلنا نتوخى الحذر الفلسفي في قراءة كتاب "الكينونة والزمان"، ومن هذه الوجهة علينا أن نفحص ما تعنيه الفلسفة عند هيدغر قبل الدخول في مظان مناقشته لأنتولوجيا ديكارت. إنّ الرّاجح لدينا أنّ هيدغر بلغ الشّأو في تجديد الفكر الفلسفي وخاصّة لمّا انهمّ انهماما **قصديّا بالفينومينولوجيا الهوسرليّة78** التي تجعل من العودة إلى الأشياء ميدان الفلسفة الحقيقي وتنكفئ عن الخوض في الشأن الميتافيزيقي المتوّعر والمعتاص على الوعي البشري. فهي فلسفة تتجه رأسا نحو العالم من خلال **قصدية الوعي79** حيث يكون الوعي القصدي منخرطا في العالم وحاضرا فيه حضورا مباشرا من رأسه إلى أخمص قدميه.

فلا مندوحة أنّ هيدغر سيوسّع من دائرة الفينومينولوجيا حتى تصبح فلسفة هيرمنوتيقية تأويلية تعود رأسا إلى شلايرماخر وإكهارت ودلتاي**80** وتنزاح عن "فلسفة التّصورات" الميتافيزيقية برمتها نحو "فلسفة المعاني" تعتني رأسا باستخراج المخابئ الدفينة من الكلام الفلسفي وتشقيقها بما يتناسب مع العصر الذي لم يعد عصرا ميتافيزيقيا.وفي هذا الشأن ستعتني فلسفة هيدغر رأسا بتأويل المعاني المطمورة في كهف الميتافيزيقا ومن خارجها بدءا من **"قصيدة بارمنيدس"81** وشذرات هراقليطس مستنبطا منهما دلالات مثل "الهودوس" (Hodos) بمعنى "الطريق" الذي سميّت به القصيدة الفلسفية لبارمنيدس؛ ذاك الطريق الذي سيكون وجهة التفكير الهيدغري وقبلته الفلسفية التي يحج إليه أينما ولّى وجهه فثمّة الطريق نحو فهم كينونة الكائن الدّازين الذي هو نحن في مريّته ووهليته، كما في عبارة "اللوغوس" (λογοσ) بما هو كلام ينكلم في تأويله للعبارة الهراقليطيسية.

---

75 - Gilles Deleuze et Claire Parnet, Dialogues, édition Flammarion, 1996, p.19.
76 - Ibid., p. 19.
77 – فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود (1919–1944)، مرجع سابق، ص.162.
78 – فتحي إنقزو، هوسّرل ومعاصروه : من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006.
79 – إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة د. فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى بيروت 2007.
80 – محمود سيد أحمد، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
81 – قصيدة بارمينيدس، إلى ينابيع الفلسفة، نقله عن الإغريقية القديمة وقدّم له يوسف الصّديق، مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي، دار الجنوب للنشر-تونس، "سلسلة لزوميات المقال"، دون تاريخ.

وهذا النظر الحؤول الفلسفي الذي خبره هيدغر خبرا واصطبر عليه اصطبارا أحدث شرخا واسعا في الفهم الإنساني للوجود بعامّة وغيّر في بوصلة التفكير من الكائن إلى الكينونة. فلا غرو، أنّ اعتماد هيدغر على تشقيق الكلام الفلسفي هو ضرب من **"تغريق"82** للمفاهيم الفلسفية واستخراج زبدة القول الفلسفي منها بالعودة إليها بين الفينة والأخرى كمنبع أثيل لا ينضب أبدا ولا يجف نبعه. وحقيق أنّ الفلسفة كانت **"الفلسفة إغريقية في جوهرها"83** أولا تكون. وعليه ينبغي علينا حسب هيدغر العودة رأسا إلى النهل من منابع الفلسفة الإغريقية وخاصّة الفلاسفة ما قبل-سقراطيين بارمنيدس وهراقليطس. ومن ثمّة أمكن لهيدغر أن يقوم باستجدال فلسفي طريف لم يسبق الخوض فيه فلسفيا ولم يبرع أحدا من المتفلسفين قبله في هذا الشأن الفلسفي أي التفكير في ما لم تستطع الميتافيزيقا حمله وتبيانه وتبيينه ونصّه أي إظهاره مثل "الكينونة" التي خمّرت عينها عنها.

فما تكون الفلسفة إذن حسب هيدغر؟ إن لم تكن امتحانا سرّيا للفكر وتملّكا عنيدا لتاريخ الفلسفة بعامّة تمد عنقها لتسترق السمع للامفكر فيه و**"المسكوت عنه والقول المباطن للفلسفة"84** . أليست هي نخر لطبقات العبارة الفلسفية مثل عبارة "الكينونة" وغيرها من العبارات الفلسفية التي بقيت منسيّة ومغفولا عنها لأمد طويل ومنطويّة في تلافيف الميتافيزيقا بعامّة وهي تغط في رقاد لم يرفع عنه وسادة الكسل بعد. أليس الفلسفة "تمرين" ولكنه تمرين جدّ خطيرا بحجم ما يطرحه من أسئلة مربكة كالسؤال عن معنى الكينونة؟ ألم يفصح هيدغر بأنّ التفلسف الأثيل لا يكون أثيلا إلّا إذا خطّ طريقا نحو استجلاء كينونة الكائن الدّازين الذي هو نحن كلّ مرّة؟

لذلك سيحدّق هيدغر من جهة عصيّة وغير مرتقبة لدى الفلاسفة المعاصرين، حيث سيبدأ من نهاية القول في الميتافيزيقا بما هي "علم الوجود بما هو موجود" (أرسطو) بمعنى أنّها أنتولوجيا، ولكن ليس من وجهة نظر ميتافيزيقية، بل من وجهة نظر فينومينولوجية تأويلية تشذّ عن ضبطها الهوسّرلي نحو فهم الكينونة بما هي كينونة أصيلة/ أثيلة متزمنة. ولكن الذي نرنو إليه في بحثنا، ليس بسط خطّة كتاب "الكينونة والزمان" لهيدغر، وإنّما الانهمام رأسا بمشكلية أساسية خاضها فيلسوفنا هيدغر في عنفوان شبابه حول مناقشة الأنتولوجيا الديكارتية. هاهنا سيميط هيدغر اللّثام عن الفلسفة الذاتية التي وشمها ديكارت على جدارية الفكر الميتافيزيقي، والتي غيّرت نظرة الإنسان لنفسه وللعالم ووقعت وشم "الكوجيتو" "انظر، تجد" على مرآوية الحداثة.

لذلك سيشرع هيدغر في تعديل سفينة ديكارت التي فشل في إصلاح الاعوجاج فيها ضمن الفقرة 21، في "الكينونة والزمان" والتي أشار إليها بعنوان لا يحمل طرافة على غير عادته في وضع العناوين: "§21. مناقشة تأويلية أنطولوجية "العالم" **الدّيكارتية"85** ومن تحتها يمد في القول:**"قد يعرض السّؤال النّقدي: هل تبحث الأنطولوجية "العالم" هذه عن ظاهرة العالم رأسا، وإذا لم يكن ذلك، هل تعيّن على الأقل كائنا داخل العالم إلى الحدّ الذي يمكن من جهته أن يجعل جنس-العالمية- الذي من شأنه منظورا؟ عن ذينك السّؤالين ينبغي أن يجاب بالنفيّ."86 .**

---

82 – طه عبد الرحمان، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006، ص.23: "التّغريق صيغة تفعيل من إغريق".

83 -Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique, in ; Questions 2, éditions Gallimard, 1968, pp.15-16.

84 -Frédéric de Towarnicki, Etre et Temps, le séisme d'un autre commencement, in ; Magazine Littéraire, Hors-série n° 9, Mars-Avril 2006, p.29 : «Avec Etre et Temps, insistait-il, c'est une question nouvelle qui éclot dans le cadre de l'antique question de l'être... Etre et Temps n'est pas une thèse de Heidegger sur l'être, mais le non-dit-le sous-entendu-de la philosophie. »

85 – المرجع نفسه، ص.199.

86 – المرجع نفسه، ص.199.

ههنا يكشف هيدغر على أديم نصّه الفلسفي أنّ ظاهرة العالم التي من خلالها يتضح أنّ ديكارت في حصاده الفلسفي الذي وشمه بكوجيتو: "أنا أفكر، إذن أنا موجود" على جذع شجرة المعرفة بما هي الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا والذي بسط فيه الموجود بما هو "أنا" تفكر وتشك وساقه النظر الفلسفي إلى تماهي التفكير مع الوجود وهما سيّان، ولكن المشكل الرئيس أنّ هذه "الأنا" التي تفكر بقدر ما توجد لم توضح لنا معنى وكيفية وجود الأنا في العالم وهل ما قام به ديكارت ليس إلا وجودا تصوريا متعاليا؟

يبدو أنّ ديكارت بقي متحيّرا في سدر عن نوعية الوجود التي للأنا، ولم يحسم أمره في معنى الوجود الذي يقصده أو يتقصده ممّا جرّ هيدغر إلى هضمه ثمّ تقيؤه ووضعه تحت محكّ النقد لافتا الانتباه إلى الغموض الذي تلبّس عبارة ديكارت والتف بهالتها ممّا دفعه عنوة إلى القول بأنّ مرد هذا الشواش في إجابته يعود رأسا إلى تعريف ديكارت للموجود أو الكائن مستنبطا من معرفته الابستيمولوجية للطبيعة والتي تتمثل في كونها من جنس الكائن، والكائن لا يوجد، بل هو يكون. وثمّة نكتة الاستشكال المتمثلة في الفرق بين أن أكون وبين أن أوجد، بين الكائن والكينونة. فالكائن يكون والكينونة لوحدها توجد. وتلك هي بيت القصيد لدى هيدغر. وذينك المفهومين الفلسفيين بينهما فصال وفرق أنتولوجي لا يخفى على من خبر الهيرمينوتيقا الهيدغرية خُبرا.

لذلك لم يستطع ديكارت صبرا في التأمل الفلسفي الذي سرحه نحو الوجود فبان له الكائن دون الكينونة ورجع بصره حسيرا مجيبا عن معنى الوجود بما هو موجود وتسرع في تعجيل الإجابة ولم يتفطن إلى كونه لم يخطو قيد أنملة عن الميتافيزيقا التقليدية. وبان هذا الفشل في حرث أنتولوجيا جديدة للذات لم تصطبر على كشف الكينونة وربّما سيفلح كنْط لوحده في امتلاك المحراث الفلسفي الذي سيجعله حسب هيدغر أنّه فهم إلى حدّ بعيد الغور للزمان أكثر حتى من هيغل رغم أنّه لم يدرك الكينونة كزمانية ولكنه يعدّ بالنسبة له الفيلسوف الحاسم الذي وضع نقطة الحداثة الفلسفية بجدارة لم يسبقه فيها أحد من قبل**87** . غير أن فشل ديكارت في الإجابة عن معنى وجود الموجود لا يجرده من أبوّة الحداثة، بل يبدو أنّه نجح إلى حدّ ما في وضع إبستيمولوجيا للعلم ورسم الطريق الملكية له ولعل **"مع ديكارت قد تم تدشين بداية اكتمال الميتافيزيقا الغربية"88** . هاهنا ينبت السؤال من تلقاء نفسه للتوّ: كيف تشكلت الفلسفة الديكارتية بما هي لحظة فارقة لبداية وضع أنتولوجيا الذات داخل أفق جديد هو أفق الحداثة؟

87 – مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء، حول نظرية المبادئ الترانسندنتالية عند كنْت، مرجع سابق، ص.18 وما بعدها.
88 - Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Op.cit., p.130.

2.3. معنى الهيرمينوتيقا أو التأويلية لدى هيدغر:

لا مشاحّة في القول بمفهوم الهيرمينوطيقا أو التأويلية الحدثية أو العيانية الذي اهتدى إليه هيدغر والذي يعود رأسا إلى الرسول **"هُرمُس"89** الذي يعدّ أوّل من نقل الوحي الإلهي إلى كلام البشر لتقريب المقاصد الإلهية إلى أفهام عامة الناس ثمّ استخرجه شلايرماخر واستخدمه في قراءة النصوص المقدسة وقلّمه من بعده ديلتاي الذي وظفه لفهم الحياة من أجل التفريق بين الحياة التي نفهمها والطبيعة الذي نفسرها وقد خبر هيدغر هذا المفهوم خبرا في "الكينونة والزمان" وبرع فيه أيّما براعة كان له قصب السبق فيه ولقفه تلميذه غادامير مستخرجا منه أفانين القول الفلسفي في فلسفة الجمال ومن بعده بول ريكور في تأويلية تعتني رأسا بتوطين أنثروبولوجيا فلسفية تستعين بالتأويل لفهم ما ينطوي عليه الوجود الإنساني من رموز ومعاني ودلالات طمست آثارها وبقيت في غياهب النسيان عالقة بالذاكرة الإنسانية.

فلا جرم أنّ التأويل يصوّب رأسا نحو فهم كينونة الكائن الذي هو نحن كلّ مرّة وهو المشار إليه بـ"الدّازين" في وجوده اليومي أو العناية بذاته أو "الإنهمام بالذات" التي تخصّه. ولذلك سيرفع هيدغر التورية الميتافيزيقية عن الكينونة والكف عن القول **"أنّ كلّ شيء قد قيل"90** فيها ومن العبث تقليب حجر الأثافي في الميتافيزيقيا التقليدية. ولكن هذا القول الفلسفي قول مزعوم لذلك سيؤكد هيدغر: **"الواقع أنّ كلّ شيء ما يزال في حاجة إلى أن يقال ومن الضروري إذا أردنا أن ندرك دلالة الوجود بكل ما فيها من عمق ان نتناول المسألة من البداية"91** . ومن هذه الجهة سيحدّق هيدغر نحو بدء الفلسفة بما هي توقيعا إغريقيا أو بالأحرى هي أوّل من نطقت بلسان **"التّغريق"92** وخاصة التلفت نحو الكلام الفلسفي الما-قبل سقراطي وسيجد في بارمنيدس ضالته الفلسفية في قوله **"يوجد في حقيقة الأمر وجود"93** .

ولذلك سيقتفي هيدغر أثر الكلام البارمنيدسي من ذلك قوله **"أنّه ليس من الجائز أن نسيء فهم عبارة بارمنيدس...بفعل التهافت في تأويلها تأويلا سهلا وبسيطا يحيل ما تمّ التفكير فيه في النص إلى شيء غير قابل للفهم والإدراك، وها هو كل هذا الذي قلنا عنه بأنه يوجد. قد أصبح الآن يتم تمثله كشيء، كائن وموجود في حين أن الكينونة ليس هي ذاتها من الوجود ولا من أصله"94.**

---

89 – هرمس مثلث العظمة Hermes Trismagiste "هرمس اسم علم سرياني" في "لسان العرب" لابن منظور وقد سمّاه الفرس "أنبجهد" واليهود في التوراة "أنوش" أو "أنوخ" أو "خنوخ" والصابئة "بوذا سيف" والمسيحيين باسم "أخنوخ" في الإنجيل وعرف لدى المسلمين باسم "النبي إدريس" في القرآن (سورة مريم آية 56-57 والأنبياء آية 84-85) ويقول الطبري في تفسيره عن ابن العباس: "قبضت روحه في السماء الرابعة" وهو أوّل نبي أرسل بعد آدم وأوّل من خط بالقلم وحاك اللباس وجال نظره في علم النجوم وأوّل من وضع الموازين والمكاييل للناس ويشاع القول في تسميته إدريس لكثرة دراسته ويتواتر اسمه لدى إخوان الصفاء هرمس المثلث بالحكمة هو إدريس النبي "صعد إلى فلك زحل ودار معهم ثلاثين سنة حتى شاهد جميع أحوال الفلك، ثمّ نزل إلى الأرض فأخبر الناس بعلم النجوم، فقال الله تعالى "فرفعناه مكانا عليّا" وحسب تخمينهم أنّه يعدّ أوّل رائد من رواد الفضاء.

90 – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص.25.

91 – المرجع نفسه، ص.25.

92 – طه عبد الرحمان، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص.23.

93 – فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002، ص.41.

94 – المرجع نفسه، ص.41.

فحينما نمعن النظر في عبارة الكينونة أو الوجود بلا مشاييح في الأسماء، فهي عبارة تدخر معنى القدرة والقوة والاقتدار والاستطاعة، غير أنّ الفلاسفة اليونان خاصة بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو أحجموا عن القول في الكينونة بما هي اقتدار وفهموا الكينونة بما هي "أوسيا"(Ousia) أو **"الجوهر"95** بما هي أوّل المقولات العشرة لدى أرسطو و"بروسيا"(Parousia) أو "الحضور" و"الغياب" (Apousia)، لذلك خلط الأمر لديهم بين الكائن والكينونة ولم يستطيعوا الخروج من هذا الالتباس والغموض بينهما وبقي لفها حيناً من الدهر.

بيد أنّ اللافت للنظر أنّ عبارة "الأوسيا" تعني في اللغة المتداولة المسكن والملك في الآن ذاته، وهي ما يقوم الشيء بذاته والحاضر مع دوام البقاء، غير أنّ المغزى الزماني المتحجب في عبارة "الأوسيا" أو الجوهر التي تحوز على معنى الحضور الدائم لدى أفلاطون وخاصة أرسطو. وحينئذ تنبس الفيلسوفة الفرنسية فرانسواز داستور ببنت شفة: **"وابتداء من هذا المعنى المختبئ يمكننا أن نفهم لماذا** (Ousia) **تسنعمل لتكوين الحدود** (Parousia) **(الحضور) و**(Apousia) **(الغياب). إنّ الأطروحة التي يوسعها هيدغر... تتألف من التأكيد بأن** (Parousia) **تؤلف ببساطة تشكيلا أكثر وضوحا لمعنى الـ**(Ousia) **(الأعمال الكاملة، صص.61-65) الذي يظهر إذن معناه الزماناتي الخاص"96**. لذلك سيسعى هيدغر في أول أمره عن البحث في السؤال عن معنى الكينونة؟ الذي من خلاله سيقوّض الإرث الميتافيزيقي ويحطم الأنتولوجيا القديمة وفي شأن ذلك يقول هيدغر: **"إنّ السؤال عن معنى الكينونة يمتلك قوته الخاصّة في فعل التفكيك بما هو تحطيما للإرث الأنتولوجي"97**.

ههنا يبدو لنا أنّ هيدغر يجري امتحانا عسيرا على الفكر الميتافيزيقي من أفلاطون حتى نيتشه مرورا بأب الحداثة ديكارت ومتوقفا عند السؤال من أنا؟ إلى امتحان الأسئلة الكنْطية أيّما امتحان: ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا يجب علي أن أفعل؟ وماذا يجوز لي أن آمل؟ ومن ثمّة الوقوف على ربوة السؤال الهيغلي عن السؤال **"الماهية هي ما كان"98** ومستوقفا عند آخر فيلسوف ميتافيزيقي نيتشه الذي ظن أنّه خلع باب الميتافيزيقا ولكنه شبّه له فعل ذلك. لذلك سيقوم هيدغر بصلب الفلاسفة وإعادة تأثيث البيت الفلسفي من جديد وافتراشه على نحو آخر من أجل تأسيس أنتولوجيا للكينونة على ضوء الهيرمينوتيقا الحدثية التي تهتم رأسا بكينونة الكائن الدّازين الذي هو نحن كل مرّة جاعلا من الفكر الفلسفي طريقا(Wege) ومسيرا حيث الطريق لا تكون طريقا إلّا إذا كانت بلا نهاية بدء على عود وعود على بدء.

---

95 – أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، مرجع سابق، الفصل الثالث عشر: الجوهر، ص.98.
96 – فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، مرجع سابق، ص.41.

97 -Alain Boutot, Heidegger, éditions Presses Universitaires de France, Troisième édition corrigée, Que sais-je ?, 1989, p.17.
98 -« wesen ist gewesen »

فالحقيق أن هيدغر سيوسع من دائرة الفينومينولوجيا الهوسرلية نحو هيرمينوتيقا تأويلية لا تقف عند تقصد الوعي للأشياء، بل ستربط الكينونة بالعالم حيث لا معنى للعالم بلا كينونة ولا كينونة بلا عالم. هذا الربط الأنتولوجي بين الكينونة والعالم سيتضح جليّا في كتابه "الكينونة والزمان". وهو يعدّ استخراجا عنيدا لم يسبقه فيه من الفلاسفة أحدا. ومن هذا المنظار سيسائل هيدغر جملة الأفكار التي وقع نساينها تحت سقف العقل الميتافيزيقي خاصة الأنتولوجيا الديكارتية التي أسست نظرية في المعرفة من خلال أنتولوجيا الذات التي أفلقها ديكارت من غبش الميتافيزيقا القديمة بتحويل وجهة السؤال الما هو؟ إلى سؤال من أنا؟ بيد أن ديكارت قد أفلح في وضع إصبعه على موطن الداء في الأنتولوجيا التقليدية التي تعتني بالوجود متجاوزا إيّاها بوضع أنتولوجيا الذات. غير أنّه لما اكتشف قارة الوعي بالذات واستنبط طريقة فلسفية أطلق عليها "الشك المنهجي" مرتبا القواعد اللازمة للبيت الفلسفي الجديد قصد الوصول إلى قاعدة أساسية تمثل بالنسبة له أرضا صلبة عكس الأنتولوجيا القديمة التي تأسست على الرمال المتحركة. وهذه القاعدة تتلخص في ما يسميه الكوجيتو "أنا أفكر، إذن أنا أوجد" أو وفق ترجمة ترجمة تأثلية **"انظر، تجد"99** حسب تعبير الفيلسوف طه عبد الرحمان ولكن جهده الفلسفي بان في الشطر الأول من الكوجيتو "انظر"، والتبس في الشطر الثاني "تجد" أو "أوجد" وبقي غير مبيّن **"فهو يترك ال**sum **[أنا أوجد] غير مبيّن تماما"100** كما ألمع هيدغر إلى ذلك في كتابه **"السؤال عن الشيء".**

إنّ الناظر بعين نظور إلى الانزياح الطريف الذي قام به هيدغر هو كونه أفلق طريقا غير مسبوق في الفلسفة بتجهيزها بأدوات جديدة مثل عدّة التأويلية أو الهيرمينوتيقا التي ستفتح لها مغاليق الوجود وتفك أحجيته وتتلطف في مساءلته بمحاورته، وليس بمداراته ومداهنته والإمساك عن مجادلته أو الدخول في سجالية عقيمة تدوّن فقط أعدادا من الخصومات في بيبليوغرافيا حزينة تسجل توقيعات فلسفية من لدن الفلاسفة وتدخل ضمن أدب الترسل غير واضعة في الحسبان أنّ الفلسفة تفكير داخل السؤال الذي ينبع من **"الحدثية"101** أو "الواقعانية" أو **"العهد"102** أو **"العينية"103** الدّازين معرضا عن كلّ **"غينية"104** نحو فهم كينونته ضمن تناهيها ووقوفها مع الموت لوحدها ممّا يجعلها تنهم انهماما أصيلا بما يجعلها بجديرة بالعيش الكريم مع الآخرين تضع الحلول وتمرّن نفسها على خوض الأسئلة المصيرية التي تقف حائلا أمام كشفها لبهاء الوجود وثرائه الممدود وعطائه اللامحدود والذي لا ينبثق لنا بتصريف كميات من الوعود، وإنّما ينبجس لنا حالما نمزّق الحجب عن أكنّة الكينونة بداخلنا ونبدّد السّدف الذي يسجف عنّا حقيقتها وحقيقتها هي تعريّة الوجود الذي نشترك فيه مع الآخرين دون أن نتحوّل إلى **" كُلٌّ هو الآخر وما من واحد هو ذاته"105** فالكلّ أحد هو لا أحد يشبه الآخرين.

---

99 – طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، المجلد الثاني، المرجع نفسه، ص.495.
100 – فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود (1919–1944)، مرجع سابق، ص.162.
101 – مارتن هيدغر، الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)، مرجع سابق، ص.84.
102 – فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود (1919–1944)، مرجع سابق، ص.426.
103 – طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص.315.
104 – المرجع نفسه، ص.316.
105 – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، مرجع سابق، §.27. الكينونة اليومية للنفس والهُمْ، ص.255. وقد ترجمها محمّد محجوب: "كلّ إمرئ هو الآخر، ولا أحد هو نفسه".
را:
Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, §.27, S, 128: “Jeder ist der Andere und Keiner er selbst“.
وقد ترجمها مارتينو إلى الفرنسية: « Chacun est l’autre et nul n’est lui–même » را:
-Martin Heidegger, Etre et Temps, Tr. De l’allemand par Emmanuel Martineau, édition Hors-commerce, 1985, §.27, p.116.
وقد ترجمها فيزان إلى الفرنسية:
« Chacun est l’autre, aucun n’est lui-même »
را:
-Martin Heidegger, Etre et Temps, Op.Cit., §.27, p.171.

قد لا نجانب الصواب إذا قلنا أن الكينونة الهناك أو المَوْجِدُ أو الدّازين ينكشف ظهور كينونته من الركام الذي يصادفه في الوجود وينغلق من أديم الموجَودات التي تحيط به أو الموجودات التي يقبع تحت سيطرتها ويفر منها فرارا مغتربا حينا ومختليا بنفسه بين الفينة والأخرى أو مقاوما لها أو مستسلما لنيّرها فينوء بكلكله حينا وأحايين يتشوّف لحريته عندما يحين الخروج من دكتاتورية الهُم وتتفصّى عرى صحبته للآخرين. وحقيق أنّه هو الوحيد المقتدر على ضبط بوصلة وجوده والوحيد القادر على تحقيق ما تصبو إليه ماهيته أو إنيّته أو مائيته بما هي كينونته. ولا ريب، أنّ الكينونة التي بحوزته والتي هي مدار القول الفلسفي الهيدغري في أوّل أمره مركوزة على الموجد الذي هو نحن كلّ مرّة والمنوط بعهدة رفع حرج السؤال عن الوجود بما هو السائل والمسؤول عين ذاته سيقدّ من أسئلته ما به يوجد السؤال المن؟ الوجوداني كاشفا جلوته ومنجلي عن خلوته "جلاء" مبينا لكينونته وتلك هي حقيقته انكشافا ينزع الإحجاب عنه، فيصير مبصرا كمن ألقى عليه "ثوب يوسف"، فبات بصره حديدا وتحوّل الوجود إلى عطاء وجود. وأسقط كل الأسفار التي فوق ظهره وكل ينوء بكلكله منهما انهماما يعتني كلّ العناية بذاته ومسددا بصره نحو الآخرين بما هو كينونة -مع الآخرين ومدركا لكونه كينونة -الفيّة بمعنى كينونة-في-العالم. فهذه الكينونة التي للدّازين خبرت الوجود خبرا واستطاعت عليه صبرا واصطبارا بما هي كينونة لا توجد خارج ذاتها، بل هي دائما في تخارج مع ذاتها، جوارا وقربا من ذاتها تنفتح على العالم بقدر استبصارها لذاتها بلا تحجب ولا وشاح.

ومن وسطية الدّازين اليومي في وجوده الأنتيقي اليومي ووصف الظواهر الفينومينولوجية التي يجسدها في مصادفه سواء للكائن "القيمومة" وانشغاله بها إلى حدّ نسيان كينونته مثل تحوّله إلى "كينونة-تحت اليد"، ثمّ انجراره في "السقوط والانحطاط" مع الآخرين إلى حد التشابه والذوبان الكلي معهم خائضا في تجربة "الثرثرة" أو "القيل والقال"، ثمّ إلى "كينونة-مع الآخرين" تجبره على الإذعان والخنوع لسلطة "الهُمْ" الاستبدادية وديكتاتوريته، فيستطيب له المكوث معهم ويقبع في سجونهم المتعددة وكهوفهم التي يستطيعون النظر بعيون حؤولة، فينعم معهم في الشقاوة ولكن كينونته تشقى بغفلته عنها وعدم استبصارها بين جنباته إلى أن يتحرك النداء بداخله نداء الكينونة الذي لا يتوقف إلّا بصحوته ويقظته. وحينئذ يتملكه القلق ويفسد عليه قعوده وجلوسه أو توانيه أو هوانه لكينونته فيتحسس الطريق نحو كينونته ويبدأ بفتح مغاليق الوجود زاجا بنفسه مغامرة "وجدية" "إكستاتيكية" "وجودانية"، وليس بوجودية أنتيقية يومية تنتهي بفشل مرتقب ومنتظر على غرار كامو وسارتر وياسبرز وغابريال مارسال، وإنّما هي أقرب من خلوة التصوف وجلوته منها إلى الفلسفة الوجودية.

بعد هذا التطواف الفلسفي في رحاب الفلسفة الهيدغرية والتي عاجت بنا على أهم النكات الاستشكالية التي ارتأينا البحث فيها في هذا البحث بدءا بهيدغر نحّات المفاهيم الفلسفية واستخراجه من المطامير والمخابئ الفلسفية التي أتقن الطريق إليها بمهارة وبراعة كان له قصب السبق فيها دون غيره من الفلاسفة.

ثمّ عجنا على البحث في كيفية تحطيم هيدغر للكوجيتوات الفلسفية مستعينين بتأويل بول ريكور في كتابه "نزاع التأويلات"، مشرئبين الأعناق نحو تحطيم هيدغر للكوجيتو الديكارتي "انظر، تجد" مع لفت الانتباه إلى التمييز التقني بين ما يقصده هيدغر من التحطيم بما هو إعادة تملّك للتراث الفلسفي برمته ومعيدا النظر فيه من منظور هيرمنوتيقي تأويلي صرف وليس التحطيم بمعنى التهديم والتفنيد والدحض والمحو والشطب بلا رجعة مثلما هو الشأن مع نيتشه محطّم الميتافيزيقا من رأسها إلى أخمص قدميها. وتلك هي نكتة الطرافة لدى هيدغر وتكمن في جعل التفكير مسيرا وطريق و"ثنيّة" بلا توقف يهتدي من خلالها "المَوْجِدُ الذي هو في كلّ مرّة موجدنا المخصوص" ويكشف عن كيفية "وجود ممكنيته التي هو نفسهَ" من خلال أنتولوجيا الحدثية أو "العينية" التي منها ينبثق غبش الزمان ومنه يستلّ الحضور من غمد الزمان ومن رحم هذا الحضور يبسط الوجود يداه عطاء وجودا حيث سرّ أسراره مختبئ بين لطائف عبارة "ثمّة" أو "هناك" (Es gibt). ومن هذه الخطرة الفلسفية تستوقفنا الهيرمينوتيقا الهيدغرية والتي ارتكزت على تحليلية الموجد أو الدّازين خاصة في كتاب "الكينونة والزمان" والتي من خلالها توقفنا عند أهمّ النكات المستشكلة خصوصا من "هرمس" إلى "الأنتولوجيا الحدثية" مستعينين بأهم الترجمات الحديثة لأمهات كتبه خاصة ترجمة فتحي المسكيني لكتاب "الكينونة والزمان" ومحمّد محجوب لكتاب " الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)" وتأويلات طه عبد الرحمان التي تفرد فصلا يسلط الضوء على أعمال مارتن هيدغر الفلسفية ويبدع صاحبه في فقه فلسفته ضمن كتابه "فقه الفلسفة، المجلد الثاني، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل"، كما نَلْفِي في كتاب "نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود (1919-1944) لفتحي المسكيني ضالتنا الفلسفية ونعثر في كتاب محمّد محجوب "هيدغر ومشكل الميتافيزيقا" تعبيدا للطريق نحو فهم هيدغر وزادا فلسفيا لكلّ باحث أشكل هيدغر عليه وتخطفته الحيرة والسّدر.

خاتمة بمثابة الموطأ للسير في الطريق:

حجر الأثافي في فلسفة هيدغر هو أنّ التفكير مسير وطريق وعر ومتوعر وأنّ السير في الطريق الذي عبّده يتطلب منّا التفكير معه. والتفكير معه هو بمثابة التمرين الفلسفي الذي يستوقفنا بين الفينة والأخرى على ثراء فلسفته ومدى عمقها وتقصيها لكينونة الكائن الموجد في خلوته وجلوته وكما نقف على قدرته الفلسفية على تشقيق الكلام الفلسفي واستنبات المصطلحات الفلسفية واحتقالها في أرض ليست ميتافيزيقية وإنّما هي أرض الفكر في أصالته حيث الفكر ينبس بينت شفة عصره عصر ما بعد الميتافيزيقا. وما فلسفته إلاّ تأسيسا غير مسبوق لـ"مدرسة وجدية" بتعبير بيتر سلوتردايك في كتابه "تدجين الكينونة" حولت نشاط العقل العمومي إلى حالة استثناء فلسفي. ولذلك ستواجه هذه المدرسة معارضة شديدة من لدن بعض المشتغلين بالفلسفة وستوجه أصابع الاتهام إليه بكونه لم يأت بالجديد، بل زاد الطينة بلّة وعقّد الأمر أكثر ممّا هو عليه.

ولكن سلوتردايك يذهب مذهبا آخر حين يعتبر أنّ هيدغر من فياكرة وأساطين الفلسفة الذي أخرج الفلسفة من صمتها وأعاد لها سمعها بعد صممها وجدّد في ثوبها ورتق ما يجب رتقه واستنبت مفاهيما ومصطلحات فلسفية بعد وأدها حية أو موتها بين دفات القواميس المتداولة مثل مفهوم "الدّهشة" أو "التومازاين" (thaumazein) الذي ضخه بجرعة من ماء الحياة وانحرف به عن مدار الميتافيزيقا التقليدية التي تنظر إلى الدهشة "الباثوس" بكونها دهشة عقلية تنبجس من سؤال كيف؟ أو سؤال أين؟ ولكن هيدغر يسدد نظره نجو دهشة لا عقلية وجدانية أو بالأحرى "وجديّة" هي من صميم الوجدان. وهي تعبّر أيمّا تعبير عن العصر القرن العشرين الذي طغى عليه الرعب وعمت سماؤه الاضطرابات الكارثية التي مزقت المجتمعات الأوروبية وزادت من التطرفات مع ظهور النعرات العرقية وهو "قرن الحروب" بتعبير لينين، أو "عصر الحروب العالمية" بتعبير سلوتردايك التي ستؤثر في الخطابات الفلسفية مثل فلسفة هيدغر التي ترتكز على أنتولوجيا الدّزين والفلسفات الوجودية مثلما هو الشأن في كتابات سارتر وكامو الفلسفية ومن آكد قول سلوتردايك على ذلك: "يؤكد هيدغر على الضد من ذلك على الدهشة غير-عقلية الحاملة لسؤال "ما"، من حيث هي تشتعل في وجه المعطى الذي هو العالم. هذه الدهشة تتجاوز فيما وراء السؤال عن الأسس ذاتها، وفوق هاوية هذه "“المعجزة لكل المعجزات"“ **التي تجعل الكائن يكون."106**

وهذه الدهشة الغير عقلية التي استنبتها هيدغر تحمل في عمقها دلالة أنتولوجية لمفهوم الغرابة والرعب الذي بات واقعا ملموسا خاصة في الحروب العالمية وستنعكس في جلّ الكتابات الفلسفية عصرئذ التي ستنتج ضربا آخر من الكوجيتو **"الكوجيتو النّكدي"107** الذي يشيع فقط الحزن والحداد والموت في الوجود.

فُص القول، أنّ بيتر سلوترديك سيفكر مع هيدغر ضد هيدغر بحل ما وضعه هيدغر بين معقفين فلسفيين مثل أشكال الأنثروبولوجيا الخبرية والفلسفية، والبحث عن كيفية رأب الصدع بين الأنتولوجيا والأنثروبوولجيا التي أحدثها هيدغر وسيفلح سلوتردايك في معاودة قراءة هيدغر على نحو آخر خصوصا في كتابه "قواعد من أجلِ حضيرة بشرية" والتي ستكون فاتحة مشروعه الفلسفي المتمثل في ثلاثية الدوائر أو الأكر: "فقاقيع وأكر ورغوات". وقد استخرج سلوتردايك مفاهيمه الفلسفية من رحم كتاب "الكينونَة والزمان" مثل مفهوم المكان الذي سيكون موضوع الأكر ومدار القول الفلسفي فيه. وهو استنبات فلسفي كان له قصب السبق فيه بلا معاندة فلسفيّة.

106 -Peter Sloterdijk, La Domestication de l’Être, Op.Cit., p.10.
107 -Peter Sloterdijk, L’Heure du crime et le temps de l’œuvre d’art, traduit de l’allemand par Olivier Mannoni, édition Hachette Littératures, 2001, p.253.

المصادر والمراجع باللّسان العربي واللّسان الأجنبي:

- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1990.
- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1972.
- أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلّقات العشر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، -بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2005.
- إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة د. فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى بيروت 2007.
- قصيدة بارمينيدس، إلى ينابيع الفلسفة، نقله عن الإغريقية القديمة وقدّم له يوسف الصّدّيق، مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي، دار الجنوب للنشر-تونس، "سلسلة لزوميات المقال"، دون تاريخ.
- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- جان غرايش، الأنتولوجيا والزمانية، خطخطة تأويل جامع للوجود والزمان، ترجمة محمّد أبو هاشم محجوب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2012.
- جان غريش، العَوْسَجُ المُلْتهِب وأنْوار العَقْل، ابتكار فلسفة الدّين، المجلد الأول، إرْث القَرن التاسع عشر وورثته، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2020.
- فريدريش نيتشه، في جينيالوجيا الأخلاق، كتاب سجاليّ، ترجمة فتحي المسكيني من الألمانية إلى العربية، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة- تونس، الطبعة الأولى، 2010.
- فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002.
- د. فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود (1919-1944)، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى 2005.
- فتحي إنقزو، هوسّرل ومعاصروه : من فينومينولوجيا اللّغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006.
- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، نقله من الألمانية إلى العربية فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2012.
- مارتن هيدغر، الأنتولوجيا، (تأويلية الحدثية)، نقله من الألمانية إلى العربية الدكتور محمّد محجوب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2019.

- مارتن هيدغر، الأسئلة الأساسية للفلسفة "مشكلات" مختارة من "المنطق"، محاضرة فرايبورغ لدورة الشتاء "1937-1938"، أعدها للنشر فريدريخ- فيلهلم فون هرمان، ترجمة وتحقيق وتعليق إسماعيل المصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، 2018.
- مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء، حول نظرية المبادئ الترانسندنتالية عند كنْت، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، المنظمة العلابية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2012.
- مارتن هيدغر: نصوص نسيان الكينونة، عن: مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع خريف، 1988.
- محمّد محجوب، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر- تونس، الطبعة الثانية، 1996.
- محمود سيد أحمد، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة: الجزء الأول، الفلسفة والترجمة، ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.
- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الجزء الثّاني، القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثّانية، 2005.
- طه عبد الرحمان، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006.
- يحي ابن عدي، تفسير المقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بـ"مطا طافوسيقا" أي "ما بعد الطبيعيات" وهي الموسومة بـ"ألف الصغرى" من: رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عديّ، حققها وقدّم لها الدّكتور عبد الرحمان بدوي، بنغازي، 1973.

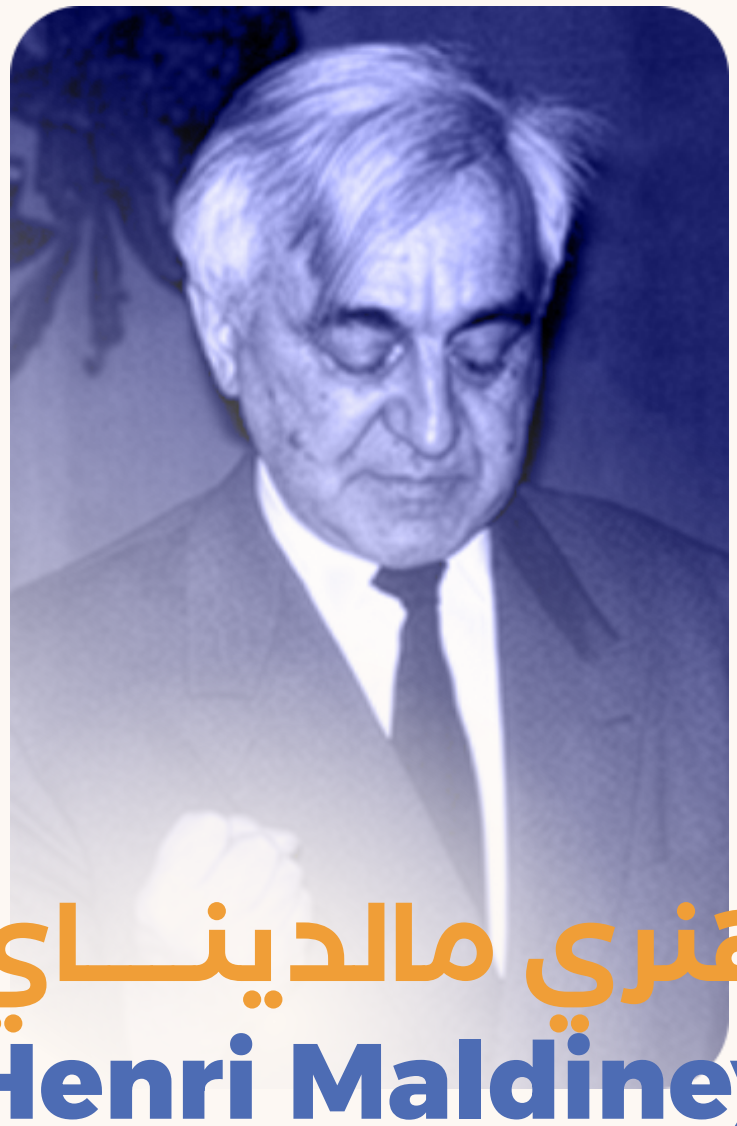
- Alain Boutot, Heidegger, éditions Presses Universitaires de France, Troisième édition corrigée, Que sais-je ?, 1989.
-Christian Ruby, Histoire de la philosophie, Editions la Découverte, Paris, 2001.
-Le Dictionnaire de Martin Heidegger, Vocabulaire polyphonique de sa pensée, sous la direction de Philippe Arjakovsky-François Fédier-Hadrien France Lanord, Les Editions du Cerf, Paris, 2013.
- Gilles Deleuze et Claire Parnet, Dialogues, édition Flammarion, 1996.
- Jean-Michel Salanskis, Heidegger, édition les Belles Lettres, 1997.
-Nietzsche contre le Nihilisme, in ; Magazine Littéraire, n° 383, janvier 2000.
-Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, August 2008.
-Frédéric de Towarnicki, Etre et Temps, le séisme d'un autre commencement, in ; Magazine Littéraire, Hors-série n° 9, Mars-Avril 2006.
-Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.
-Martin Heidegger, Etre et Temps, Tr. De l'allemand par Emmanuel Martineau, édition Hors-commerce, 1985.
-Martin Heidegger, Etre et Temps, Tr. De l'allemand par François Vezin, éditions Gallimard, Paris, 1986.
-Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, éds. Gallimard, 1962.
-Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique, in ; Questions 2, éditions Gallimard, 1968.
-Martin Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose?, éditions, Gallimard, 1971.
-Martin Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique, in ; Questions I et II, éditions Gallimard, 1968.
-Martin Heidegger, Nietzsche II, traduit de l'allemand par Pierre Klossoweski, Editions Gallimard, 1971.
-Paul Ricœur, le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, éditions du seuil, Paris, 1969.
-Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1983.
-Peter Sloterdijk, La Domestication de l'Être, édition Mille et une nuits, 2000.
-Peter Sloterdijk, L'Heure du crime et le temps de l'œuvre d'art, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, édition Hachette Littératures, 2001.
-Revue Tunisienne des Etudes philosophiques, n°19, 1998.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05



هنري مالديناي
Henri Maldiney

مدينة الفن والوجود عند هنري مالديناي

(Henri Maldiney)

د. عفاف الرقيـــــق

تلخيص:

إنّ السّكن بكل معانيه هو أساس قيام المدينة ويكون السّكن الأمثل في مدينة توفّر المناخ الملائم لإيقاع الوجود نفسيا وتواصليا وإتيقيا واستطيقيا. الرهان هنا هو إيقاع الفن عامة والفن المعماري خاصة، فهو بمثابة العمود الفقري للمدينة والإقامة والسكن، إذ يُدمِج في حقل دلالة. لهذا فإنّ هندسة المدن مسؤولية كبرى تتطلب وعيا بأهمية احترام الطبيعة والانفتاح الإيقاعي. المدينة المثلى هي التي تكرس جهودها لتوفير فنِّ الوُجود ووُجود الفنِّ أي المناخ الملائم للوجود وللمضي قدما بالذات نحو ما هو أثرى. ذلك أنّ جذر جودة الوجود الإتيقي هو المقام الاستطيقي. فالفنّ هو الوجود، إذا انتفى أحدهما ينتفي الآخر.

الكلمات المفاتيح: المدينة، الفن، الفن العماري، الوجود، الكينونة الخاص، الإيقاع، التواصل، الإبداع، المقام، السكن، القصور الحراري....

Abstract:

The inhabit in all its meanings is the basis of the establishment of the city. The ideal inhabit is in the city which prepares the favorable environment for the rhythm of existence: psychologically, communicatively, ethically and aesthetically. The bet is the rhythm of art and specially the rhythm of architecture because it is the foundation of the city, the sojourn and the inhabit, that it integrates in the field of signification. That is why the architecture of city is a big responsibility, it requires consciousness about the importance of respect nature and the rhythmic openness. The ideal city devotes all efforts to ensure the art of existence and the existence of art. That's to say to prepare the favorable environment for being oneself as another more developed. Thus, the root of the perfect mode of ethic existence is the aesthetic sojourn. The art is the existence, if one of them is excluded the other also is excluded.

الكلمات المفاتيح
Keyword

المدينة	city
الفن	art
الفن العماري	existence
الوجود	being
الكينونة الخاص	own rhythm
الإيقاع	communication
التواصل	creation
الإبداع	sojourn
المقام	inhabit
السكن	entropy....
القصور الحراري....	

مقدمة:

إنّ علاقة الفلاسفة بمدائنهم هي في الأصل علاقة بين طبيعة الإنسان المتحرّر والسلطة المجهّزة بمؤسسات تسيّر المجتمع والتي صارت اليوم ذراعا من أذرع العولمة. لطالما كثر الحديث عن العولمة كعدوّ قاهر اجتاح سياسات جميع الدول والحواضر حتى صار كسيْل عارم، مَدَاخِلُه عديدة ومَخْرَجُه مسدود. لكن أليست كثرة الحديث عن هذا العدوّ إقرارا بعجزنا حيث كثرة الكلام وقلّة الفعل تعبيرا عن انقطاع السّبل ونفاد الحيل. ولئن بدا عزوف الفيلسوف الفرنسي هنري مالديناي واضحا عن الانهمام بالمعطى السياسيّ وإشكال المدينة بما هي دولة (cité) أو نظام مؤسّساتيّ للمجتمعات، إلّا أنّ هذا الوضع هو الأكثر قصدا بالتغيير الجذريّ. يعي الفيلسوف تغلغل داء العولمة في جميع مفاصل حياتنا، الأمر الذي يجعل محاربته كَمَنْ يتخبّط غرقا في سيل جارف. لهذا هو يُوفِّر جهده الفكريّ لما هو أضمن وأنجع في التحرر منه وذلك بمنع أغصانه الشائكة من احتلال حيوزات سكننا وإيجاد مصارف تمنع خنق إقامتنا وتكبيل وجودنا. والسّكن ليس مجرّد مأوى بل هو مسكن أصلانيّ للروح الحرّ والذي لا تخطّط له مؤسسات الدولة ولا تدركه بل لا ينعم بسكنه إلّا الأحرار في إحساس منفتح. إيمانا بأهمية الإيقاع في التهيئة العمرانية من المفتَرض أن يهتمّ القائمون على المدينة بجميع أبعاد الوجود الإنساني، فيكون لها أولا سياسة نفسية اجتماعية تعاضد السياسة الفنية والعمرانية، ثانيا. وفي ذلك حرص على التوازن النفسي والتواصل الاجتماعي من جهة والإيقاعيّ الفني من جهة أخرى. يتطلب هذا تحررا يحتكم إلى سياسة تربويّة فنية من جهة وسياسة فنية عمرانية من جهة أخرى.

ا- فنّ الوجود: سبيل التواصل الاجتماعي الأمثل

بعيدا عن متاهات السياسة والتاريخ والاقتصاد وغيرها من الأنساق، يعالج مالديناي إشكال الوجود الإنسانيّ من جذوره، أي من الوجود الفرديّ الذي يمتلك إمكانه الخاص، رافضا كل ما يعيقه ومناديا بكل ما يوفر الأرضية الصالحة لانبثاقه. هو يعيب على أنظمة الحواضر ما تقوم عليه من موضعة مضاعِفَة للعولمة معرِّفة الوجود بمحيط حدود جغرافية، متغافلة عن حقيقة أنّ الإتيقي إستطيقي أو لا يكون. فما عساها تكون المدينة المثلى غير التي تضمن السعادة الوجودانية حيث يحيا الإنسان طبيعته المجبولة على الإبداع والارتقاء إلى ما هو أثرى في تحقق الذات وائتلاق الوجود فنّا؟ ليس مالديناي بالسذاجة التي تجعله يدعو إلى إقامة وزارة للسعادة أو الوجود أو الفن، هي لن تفهم من السعادة إلّا مجرد رفاه ماديّ ومن الوجود مجرد ضمان للبقاء، ومن الفن مجرد ثقافة. في سبيل وجود أمثل لا مجال للتعويل التام على مؤسسات الدولة التي هي بالضرورة ذات صبغة قصديّة مهنيّة. الأهم من المؤسسات هي الفرادات. مالديناي يعوّل على نشر الفهم الحقيقيّ لفن الوجود وتهيئة المجال المناسب لاختبار الفرادات لحظاتها المميّزة والنادرة. لو تَبَنّى القائمون على الدولة فلسفة مالديناي لكانت مادة الفن مادة رئيسية في جميع البرامج التعليمية ولجميع المستويات دون ضبط لموضوع أو إلزام بغرض، وإنّما انفتاحا على اللاشيء. ومن الطبيعي بعد ذلك أن تكون البناءات والطرقات فنا في انفتاح هو انفتاح الطبيعة ذاتها التي لا تلغي الثقافة حضورها، إذ أنّ الفرادات الناشئة هي المنشئة لعُمّار الأرض من الفنانين والمهندسين والأطباء وغيرهم...

من لا يختبر لحظة الوجود لا يمكن أن يتواصل مع الآخر ولن يلتقيه أصلا، واللقاء فنّ وجود. إن اعتبرنا المدينة هي فضاء العيش الأمثل للإنسان، فهي لن تكون كذلك دون أن يستعيد فيها الوجود حقيقته بما هو فن، فيكون التواصل حقيقيا. وما كانت فرص لقاء الوجود لتتقلص بهذا الشكل الذي نحياه اليوم لولا الغرق الكونيّ في مأزق مُبرمج للعولمة. فلا أمل يُرجى من المؤسسات والمنظمات المجتمعية المنخرطة في دواليب العولمة والتي لا وقت لها لتهدره في الخلاص الفني التّوجّدي. يكون الخلاص في تغيّر نابع من أنفسنا حيث لا ينوب أحد الآخر في التحرر بلقاء الوجود وإثبات القدرة على الكيان. بتمزيق نسيج العنكبوت العولميّ تنفكّ قيود الوجود ونقي الحضور انتكاسته والحيّز انغلاقه، انفتاحا على المشترك الحقيقيّ الذي يقينا أن نكون مجرد إبرة في كومة تبن، أي أن نكون في اغتراب تاريخيّ عن الذات حيث ننسى ذواتنا وكينونتنا وننساق وراء وعي جمعيّ هو وعي القطيع وليس وعي أحد.

ركز مالديناي على فعل الشراكة المتأصّل. هو لم يشغل نفسه بالاستنكار والاستهجان مواجهةً للتسييجات الممرضة للعالم ولم يقف حائرا أمامها بل مزّق نسيجها، مربكا استقرارها ومزعزعا تمترسها واعتيادها الزيف. ليس فعل الشراكة إلّا اتصالا وتواصلا حقيقيا ولقاء وحضورا في العالم. ليس هذا إلّا لفن الوجود حيث أنّه في التواصل الاجتماعيّ الحقيقيّ يكون لكلّ طرف مساهمة فردية في إبداع مشترك تتصادى فيه الفروقات والأضداد تصاديا فريدا للتفكير "مع"، حيث ليس فيه اقتداء أو تفكير مماثل أو مشابه. شرط هذه القدرة الإبداعية على تشكّل الجمعيّ وتفعّل المشترك الحقيقيّ هو الصدق مع الذات ومع الآخر حيث تسقط كلّ الأقنعة. التواصل واللقاء الحقّ هو الذي يكون فيه "البيْن" هو "المع" في وحدة التجلي المشترك بين الذين يلتقون في لحظة وجود نادر لا يتكرر، أي في لقاء وحضور مشترك حيث تكون الولادة الجديدة مشتركة أيضا. أما في حال سيادة العمومية الإحصائية التي تُغلّق في نسق وتُحوّل الإنسان إلى مجرّد معدود، ستكثر أمراض الوجود الوَهِن وسيتدهور الوضع الإنسانيّ وسيكون للطب النفسي مهمة جزائية تودِع السجن الاستشفائي وتعاضد عمل الأجهزة الأمنية للدولة. هنا يتحول الشخص إلى عيّنة أو رمز لمرض ما، ولا يدرك من يشرف على العلاج من حضور المريض غير حضور عرض من أعراض مرض مّا، حبْسًا لوجود المريض في تاريخ من سبقه إلى ذلك المرض وفي تاريخه المرضيِّ المدوَّن في بطاقة هوية مرضيّة. المعالجون لا يتعاملون معه إلّا على أساس تاريخيّ ولا يفسحون له المجال للتعبير عن ذاته معتبرين أنّه ليس له ما يقول. والحقيقة أنّه ليس في جنونه وغرابة أطواره ما يسلبه إنسانيته، وليس في إنسانيتنا ما به قد تكون بعيدة عن جنونه... هو بحاجة إلى تفهّم بانفتاح لا أن يقع تحليل حالته كموضوع درس.

إنّ في توهّم الحرية- والحال أنّنا مجرّد قطع على رقعة شطرنج-، ما يورث الأمراض النفسية ويُغيَّب السعادة الوجودانية. وما المرض النفسيّ إلّا غياب للخاص الذي يخرج عن نسق المعتاد بإبداع مفاجئ للأوحد الذي لا يتكرر: الوجود. يعزِّز هذا الغياب استفحال داء المجتمع الفُصاميّ حيث تقوم مؤسسات الدول المدنية على نظام نيابيّ يُوهم بالقدرة على نيابة الوجود. وما أبعد الوجود عن النيابة وهو الأوحد الذي لا يتكرر لا مع عين الذات ولا مع اللقاء بذات الحدث أو الشخص أو الأثر. من هنا ينتقد مالديناي فكرة المجموعة (l'idée de groupe) المتكلمة بضمير النحن قائلا: «تجهل فكرة المجموعة الوجود، بما هي فكرة الجمع(masse) أو الحشد (foule) التي - سندا لرغبة لا تخرج عن نفسها- تؤسس نسقا مغلقا»{1} . وهنا وجب التمييز بين نحن(nous) وصيغة التنكير أو الغفلية أو "الضمير الرّابع" (on). الأولى تدل على جماعة محددة ومغلقة نكون في تبعيّة لها، والثانية هي جماعة غير محددة ومفتوحة إذ تفسح المجال للخاص والمساهمة الفردية في إثرائها. لكن في كلا الحالتين ووسط غوغاءِ النحن وإلزاماتها تغيب الفرادة والخصوصية الفردية والحرية والإبداع المحقق للذات. «ليكون فعلٌ جماعيٌ، فعلَ تواصل جَمْعِيّ حقا، يتطلب مبادرة شخصية في سبيل الالتقاء، ولكن بقدر ما هذا الذي صوبه نلتقي لا يكون معطى مسبقا»{2}. بعيدا عن الانتماء إلى رقعة الشطرنج، يكون التواصل الاجتماعي حقيقيا حينما يكون الالتقاء قَطْعا مع كلّ برمجة أو تنظيم مسبق، احتمالاته معلومة ومرجّحة الوقوع، بل هو لا يكون ناجعا ومثمرا إلّا في تحرر تفسح فعالياته المجال لما هو مفاجئ وغير منتظر وغير قابل للتكرار. يشبّه مالديناي هذا التواصل بالحياة الزوجية قائلا: «يكون الأمر ذاته في العلاقات الثنائيّة: إذا ما مثّل رجل وامرأة زوجا في هدف مسبق-التنظيم، ضمن حياة متوقّفة مسبقا، وحيث هما أيضا متوقّفان في مصيرهما الفردي والمشترك. يجب أن يكون لهما فيها دائما شيء غير متوقّع لفعله، ابتكار مشترك. إذًا هنا أيضا، حياة يومية يمكن أن تكون تافهة كما يمكنها أن تكون مثمرة. علاقة العلاج النفسي(thérapeutique) هي على صورة هذه الحياة. شيء مّا هو ليس هنا مسبقا يكون للبحث مع المريض، الذي يمكن أن يفتحه على وضعية تكون بالنسبة إليه خاصة(propre) حقا. ذلك أنّ ما يُعرِّف المريض، هو غياب الخاص»{3} .

---

1 Henri Maldiney, (J.) Bouderlique et (P.-M.) Charazac, « entretien : Venez! » in l'ouvert n°5, 2012, p. 66.

2 م. ن، ص 66.
3 م. ن، صص 66-67.

أن يكون للإنسان ما يخصّه معناه توفُّر المناخ الملائم للّقاء والتشكّل الأوحد للوجود. غياب الخاص هو عدم الاكتفاء بالذات وتعلّق المريض بالخارج كأنْ يجعل راحته وسعادته مشروطة بحدث أو شخص ومتوقفة عليه، فتكون سعادته مرهونة بهذا الظرف الخارجيّ. بانتباه المريض إلى أنّ له ما يخصُّه بشكل فرديّ، يتحرّر من كلّ تبعيّة أو تعلّق أو أيّ شكل من أشكال علاقات العبوديّة المدمِّرة. الخاص هو ما به يحقق الفرد ذاته في انفتاحه على طبيعته التي تعطي معنى لوجوده في انفتاح لحظة-حيّز لا تُسترجع. غياب هذا الخاص هو من تبعات استهجان "الطبيعة الإنسانية" وهو في الآن ذاته ما يعمّق أزمتها.

لنوضّحَ قيمةِ الطبيعة علينا أن نتبيّن مخاطر ما يقابلها وهو التاريخ الذي يطمس الإيقاع. ما إن ندرك مكائد التاريخانية المُلغّمة بالموضوعانيّة وخفايا مقاصد المشاريع الإنسانيّة، حتّى ندرك أهميّة الحفاظ على الطبيعة ومخاطر السيطرة المجحفة عليها. هنا يقول مالديناي: «عوّضَت التقنية السحر، فرع آخر لنفس إرادة القوّة. منذ أن أصبح الإنسان متعهّدا للطبيعة، بدأ التاريخ ومعه ظهر التقابل الأساسي الطبيعة التاريخ... التاريخ مُقام على مشاريع إنسانيّة يستجيب إلى هذا الحضور الإنسانيّ بالأساس الذي سماه هيدغر دازين، "الكينونة الهنا" لكلّ ما يحصل. الحضور بما هو قدرة فتح مشروع تاريخيّ يضطلع في ذات الآن بالنجاعة القديمة للسحر والنجاعة الحالية للتقنية. هو (الحضور) لا يتعاملِ بالمرّة مع الطبيعة ولكن مع العالم الذي يفتحه»{4} . العالم الذي تفتحه المشاريع التقنية المحتقِرة والمقصِية للطبيعة هو عالم يَصْرف عن الواقع ويغالط بتزييف الحقيقة، جاعلا الوهميّ بمثابة واقع حقيقيّ، وكذلك تفعل الشاشات الرقمية. لَلخروج من هذه الدوامة تكون وجهتنا الطبيعة الفاتحة للقدرة على الإبداع، اقترابا من أصلانيّة الطبيعة النباتية للإنسان تفاديا لأن تستحوذ عليه الطبيعة الحيوانية بالكلية. والأصل هو التوازن بين الرّوحانية والمادية أو بيت التجريد والتجسيد. ولعلّ تركيز مالديناي على الأولى هو بسبب طغيان الثانية في عصرنا.

عن أصلانية الطبيعة النباتيّة يقول مالديناي: «تقابُلِ طبيعة-مجتمع هو تقابل ما يُولد بالإنسال وما يُبنى بالإنشاء. هنا يعاود مفهوم الاصطناع الظهور. التولّد والإنتاج يختلفان كما يختلف ويتقابل بُعد الحيويّ والبيولوجي والبعد التقنيّ. لا تعمل الطبيعة عبر الصناعة ولكن عبر التكوّن، هذا ما يعبّر عنه جذر الكلمة الإغريقيّة phusis . الجذر phùيعني ينمو، ينبت، ينتعش. هو في علاقة مع التّنبّت. الطقوس النباتية هي دائما مُثْبَتَة من بين أكثر الطقوس قِدما. في اليونان، يظهر ديونيسوس بوصفه إله السيادة النباتيّة قبل أن يُعظَّم باعتباره الإله المخصوص للعنب والخمر. في كلّ مكان تقريبا تمّ الاعتراف بقوّة، بقدرة حيويّة مختلفة عن قدرة الحيوان وأكثر أصلانيّة منها»{5} . القدرة الحيوية النباتيّة أكثر أصلانيّة من القدرة الحيوية الحيوانية. ذلك أنّ الحيوان يقتل حيوانا آخر كي يحيا، في توجّه نحو الخارج بالتدمير، في حين تنغرس البذرة في الأرض، هي تموت لتصير وتَحيا نبتة جديدة، وهذا ما يتناسب مع ما نادى به نيتشه من إرادة الاقتدار والإنسان الأعلى حيث يكون الإنسان جسرا وليس هدفا. إنّ جعل الإنسان هدفا هو تشريع لدافع التدمير نحو الخارج أي أن يكون الإنسان مهيمنا ومسيطرا ومتحكما في الطبيعة، متنكّرا لطبيعته الإنسانية التي تجعله أهلا لتحمّل مسؤولية الإبداع. أن يُبدع الإنسان ذاته هو أن يتهسّس ليتأسس بانفتاح. هو يكسر الحدود التي تغلّقه ليتبرعم ويُثمِر ما يعلوه.

إنّ الأصلانيّة الروحانية للطبيعة الإنسانية هي ما تُكسب وجودَه معناه الخاص أي قدرته على الإبداع والارتقاء بالذات. «أختبر أن أكون، أنا أكون... هذا التبادل أنا-عالَم في النَّفَس. الحيوان يتنفس. هو داخل (dans) العالم. لكنّه ليس في (au) العالم. "الكيان في" يتضمّن تجاوزا، كيانا يتقدّم عين الذات في الانفتاح، يتضمن أن أحمل نفسي في المفتوح، مهما يكن هذا المفتوح، الذي هو ليس حالة راهنة. لا يتعلّق الأمر ههنا بأن نكون جزءً من العالم بل بأن نوجد»{6} . لئن كان الحيوان كائنا متنفِّسا إلاّ أنّه يحيا ويموت دون أن يغيّر شيئا في نفسه أو في الكون. هدف نَفَسِه الوحيد هو البقاء في الكائن، حيث تبرز الحياة وهنة ومتمركزة حول الذات، في انغلاق داخلي منفصل عن الخارج.

---

4 Henri Maldiney, Chris Younès et Michel Mangematin, «Rencontre avec Henri Maldiney : Nature et cité », in Chris Younès, «Ville contre-nature», La Découverte, Paris, 1999, pp.17-18.

5 م. ن، ص 13.

6 م. ن، صص 18- 19.

لكن نَفَس الإنسان مميّز لأنّه يُوجد. الانفتاح الإيقاعي على الوجود هو انفتاح على ما ليس جزءً من العالم ولا موضوعا من مواضيعه. المفتوح ليس حالة مادية للأشياء ليكون جزءً من عالم. المفتوح هو المجال الذي تحدث فيه كل التغيرات، هو مجال الكينونة. يسكن الإنسان الطبيعة في انفتاح خالٍ من كل موضوع أو إدراك فكريّ، وذلك بتأثريّة أي بتقبلية متعالية للإحساس القادر على الانفتاح. وفي اختبار حضور مشترك مع آخر أو حدث أو أثر، حيث لا مسافة فاصلة تُختزل وتُرفع. هو الحضور المشترك في وحدة الكينونة بانفتاح على الخلاء بفعل بينيّة كلّية حيث الكلّ في البيْن وحينها أكون حيّزي وأمتلك إمكانيّتي الخاصّة وأختبر استقلاليتي وتقوّمي الذاتيّ في ارتقاء بالذات. بذلك أكون بكل كياني ووجودي وحضوري وإحساسي في حضور لحظة-حيّز لا تسلبني اقتداري على الكيان. الانفتاح هو شرط كلّ التغيرات والإبداعات الحقيقيّة، وهو كذلك شرط التواصل الحقيقيّ. لكن هل يستقيم لنا هذا التواصل في ظلّ تصاد مع مدينة لا يستقيم فيها السكن؟ إلى أيّ مدى تصمد الطبيعة وتصمد قدرتنا على اختبار الوجود كي لا نفقد الإحساس ونتخدّر بالموضعة وننساق وراء القطيع المدجّن وسط أقفاص تؤوينا بقدر ما تُبيد قدراتنا؟

II- إيقاع الفن المعماريّ

من هم الذين من المفترض أن يكوّن اهتمامهم بفضاء المدينة (ville) اجتنابا للاختناق بتراكمية كائن مكتظ بالمواضيع يكتم أنفاس الإيقاع؟ لقد تقلّص الفضاء الخاص بالإنسان حتى صار بالكاد يتجاوز جلده. هناك خطورة في أن لا يكون للإنسان حيّز خاص به في المخططات العمرانية للمدن التي صارت تستغل كلّ نقطة ممكنة من الأرض والسماء لتبني ناطحات سحاب. إنّ توجّهات الساهرين على تدبير شؤون المدينة هي التي تجعل تواشج الإتيقي- الإستطيقي مع السياسي عنصرا داعما أو معرقلا لفنّ الوجود ووجود الفنّ. مهندسو المدن ولئن كانوا في واجهة المسؤوليّة إلّا أنّ خياراتهم في الغالب محدودة نسبيا انقيادا لإملاءات إداريّة وسياسيّة.
تقع على عاتق المهندسين المعماريين والمدنيين مسؤولية كبيرة كي تكون هندستهم صحية وفنّهم يشفي ولا يخنق بالتراص وبتراكميّة مواضيع تقتل الإحساس ولا تفسح مجالا نختبر فيه انفتاحا يُسْكِنُنا الطبيعة. الطبيعة ليست بيولوجية ولا تاريخية بل وجودانية وميتافيزيقة لا يحدّها حدّ مثلما هو إيقاع الوجود. مجال الطبيعة هو مجال اكتشاف سرّ الانفتاح وحرية الإبداع في انتفاء لمنطق القيود والمعهود. هي حرية تنفّس إيقاعيّ تذكرنا بقدرتنا على الكيان. أن نسكن الطبيعة بانفتاح هو اختبار لحظات مميزة تثرينا وتُخرجنا عن ضرورة السير على سكة قطار المعتاد. وما أحوجنا اليوم إلى متنفّس طبيعيّ خالص لا تشوبه شائبة موضعة. لهذا من الضروري الحرص على ترك مساحات طبيعية لم تمتد إليها يد الإنسان كالجبال أو الغابات أو الصحاري أو المحيطات. «ماذا يتبقى اليوم من البراري؟ أين يذهب سكان المدن آخر الأسبوع؟ بعضهم إلى منازلهم في الغابة حيث تنتظرهم حدائقهم. البعض الآخر إلى أماكن نائية ولكنها مهيّأة أكثر فأكثر لتكون مسالك رياضية أو سياحية. لنسأل الآن أين يكفّ الإنسان عن أن يكون بالتّمام منتوجا تاريخيّا وبيولوجيّا كي يوجَد مخاطرا بذاته؟ الجواب يكون: في الصحراء، في الغابة، في المحيط وفي الجبل، يعني هناك حيث يكون معروضا، معروضا للمفتوح، لغير القابل للامتلاك وحيث لا يستطيع أن يسكن إلّا في تمدّد كينونته...»{7} . يوجد الإنسان مخاطرا بنفسه أي في خطر تمزيق كائنه ومعتاده منفتحا على اللاشيء، مقبلا على اللامرئي واللاملموس واللاواعي والمجهول المؤتلق فجأة في انفتاح إيقاعيّ. والإيقاع هو ما يراهن عليه الفن وفن الوجود، ولا يحيا الإيقاع إلّا مادام في خطر وإلّا فلن يكون غير وتيرة متكررة. ولا يسكن الإنسان طبيعته إلّا في انفتاح إيقاعيّ على الوجود الكاشف للكينونة. الكينونة هي جذر الوجود وتمددها هو تمدد للقدرات الروحية التي تمدّنا بالقدرة على التحرر من الكائن.

7 م. ن، ص 22.

لبيان أنّ الإنسان توّاق إلى الوجود بطبعه، يضرب مالدياني مثال الرئيس الروماني السابق تشاوسيسكو الذي سعى إلى محو القرى في سعي إلى تجميع الفلاحين في مجموعات حضريّة. هو من قصد وبرمج هذا النزوح نحو المتمدّن ولم يذهب إليه الناس من تلقائهم وإنّما أُكرهوا عليه. «في هذا السعي بإرادة واعية لتجميع الفلاحين تطلع الإرادة اللاواعية لتقول إنّ الإنسان لم يعد له إلّا وجود تاريخيّ. بقدر ما يتكثّف هذا الوجود بقدر ما يصبح كتلويّا. لن يكون الإنسان مقدورا عليه تاريخيا من دون أن يتحوّل وجوده إلى قَدَرٍ»{8} . الوجود الجزئي زائف وممزق ومشتت. إنّ تكثّف الوجود يحبس الأنفاس ويمنع الانفتاح الإيقاعيّ. هو وجود وهِن فاقد للقدرات الروحيّة-الإبداعيّة. طبيعة الإنسان تأبى هذا التقفيص الخانق. والإنسان بطبعه لا يُفضّل المدن على القرى(villages). الإرادة اللاواعية للإنسان هي إرادة تأبى التدجين والترويض في بنايات تشبه الأقفاص تحت اسم التحضر. ليس الإنسان مجرّد موجود تاريخيّ إلّا وهو مكره على ذلك. هو لن ينعزل في جزيرة ولكنّ طبيعة الإنسان الحرّة تمنعه من أن يكون في اكتظاظ عمرانيّ وكثافة سكانية مختنقة كما هو واقع الحال في معظم الحواضر والمدن. ما هو أساسيّ في طبيعة الإنسان أنّه موجود روحيّ، يَتُوقُ بطبعه الأصلانيّ إلى الامتداد والاتّساع والارتفاع في انفتاح على النفس الإيقاعي.

«تستدعي أنشطة الهواء الطلق التنفّس. منذ أن نتنفّس بحريّة، يُختبَر الفضاء المتبادل في النّفس كما لو أنّه "موجة وحيدة حيث أكون أنا البحر المتتالي" (ريلك). لا يستطيع الناس الاستغناء التام عن إنسانيتهم. الفضاء المتبادل يثير في كلّ واحد هذه اللّحظة النوويّة. هو مُهدَّد، خاصّة في المراهقة، لأنّ كلّ المجتمع متواطئ اليوم مع النرجسية المراهقة، مثلما يشير إلى ذلك بسذاجة "الضمير الرّابع" (on) الذي يتفكّره الجميع، وهو ليس حضورا لأيّ كان. "لقد فزنا". "إنّها عالمية النّكرة !". لهذا هو لا يبحث عن المنفذ بل عن مخارج تكشف عن الاكتئاب الجماعيّ المضطرب» {9}. صيغة النّكرة لا تنفصل عن العولمة بل هي جزء منها. من يتخبّط داخلها لا يكون إلّا باحثا عن حلول مؤقتة وتخديريّة وحسب. الذات الحقيقيّة المتحققة بالوجود هي وحدها القادرة على الخروج من هذا المأزق ليكون لها ما هو خاص بها. يشبّه مالدياني نرجسية مجتمعاتنا اليوم بالنرجسية المراهقة باعتبارها فترة حرجة تنقل الطفل من الطفولة اللاهية المتفاجئة بكل شيء إلى التعوّد على كلّ شيء. تحْمِل النرجسيّة المراهقة الإنسانَ على الانضباط وعلى الإبقاء على السائد المتعارف عليه. هي مرحلة هشة يسهل إدراجها ضمن أطر الغُفلية وإخضاعها لأطر الأنساق الجماعية. يدرك المراهق أنّه في ورطة وعُرضة للاختناق بالكائن وهو بأمسّ الحاجة إلى تحرّر يخوّل له تحقيق ذات فريدة لها وجود أوحد يخصها بإطلاق. عادة ما يتّبع المراهق أسلوب المراوغة بخوف، باحثا عن مخرج من تكبيل الاكتئاب الجماعي المسلط عليه ولن يكون مخرجه إلّا مدخلا لتكبيل آخر يحبسه في الكائن، وسيبقى هكذا حاله طالما لم يقدر على تمزيق الكائن في انفتاح على اللاشيء، اللاشيء الذي لا يقيم وزنا لا للنحن ولا للهم ولا لأيّ سجن موضوعيّ آخر. ويعود هذا إلى الاندماج الجماعي في حقل دلالة ملغ للإيقاع. خروجا من هذا السجن النرجسي ليس للإنسان استعادة براءة طفولته الزمنيّة الماضية ولكنه قادر على أن يستعيد طفولته الدائمة والأصلانيّة التي لا تَبْلى، وذلك بولادة روحيّة تفتحه على النَّفَس الإيقاعي، تفتحه على الروحانيّة الحرة في فضاء لا يعرف الحدود ولا التقفيص ولا الاختزال في معنى، توقا إلى الاتساع والانبساط والتمدد والارتقاء. يحتاج هذا الأمر إقبالا على متنفس الطبيعة لاختبار ما يفتحنا عليها أو الحضور في لقاء أثر فني. الروحانية الأصلانيّة للطبيعة هي الشفاء من وهَنِ الوجود ومن الخلل الذي يصيب أهمّ بُعد من أبعاد الوجود: البعد المكانيّ.

إنّ تراكمية الركود مُمْرضة تصيب طاقة البعد المكانيّ بقصور وعدم توازن، ويكون لها أثر بالغ على طاقتنا وقدراتنا، إذ ننحبس في كائن وفي حضور غائب يهيئ الأرضيّة للمرض النفسيّ وانقطاع القدرة على الكيان. حينها لن يكون الحاضر أصلا للزمان، فالحاضر هو ما يقي الزمان انغلاقه مندمجا مع المكان في النشأة الإيقاعيّة للأثر. وهذا ما يؤكده أهم مبادئ الفلسفة الصينية القاضية بأنّ للمكان سيطرة على الزمان وليس العكس. تضمن هذه السيطرة تشكّلا وحيويّة وتدفقا وانسيابية تُحرّر الزمان من الانغلاق في لحظة كانت: نرفضها، أو لحظة يمكن أن تكون: نخشاها. للبعد المكانيّ أهميّة في تهيئة الحضور والوجود، إن كان المعمار فنا فلإيقاعه دور في الصحة النفسية وإن كان غير ذلك فنكون عرضة أكثر فأكثر لانتكاسة الكيان ولوَهَن الوجود. باعتبار أنّ البنى المعمارية هي المهيمنة على فضائنا فلها القسط الأكبر من المسؤولية في إقحامنا في حقل دلالة. إنّ ضبط المكان للزمان في اختبار لحظة حيّز إيقاعيّ لأثر فنيّ هو ما يحمل للمضيّ قدما. من يختبر هذا لا يكون في اللامبالاة بل سيكون مسؤولا إذا ما وُضِع أمام إشكال إتيقيّ، حيث أنّ الإستطيقي إتيقيّ وفيه خلاصنا.

---

8 م. ن، ص 22.
9 م. ن، ص 27.

الفن المعماريّ هو الفن الذي يلازمنا معظم الوقت، الأمر الذي جعله يحتلّ الأهمية والخطورة الأقصى. هو المحتضن لكلّ الفنون حيث تقام عليه البنى المكانية لبيئتنا. إيقاعه يحسم زمام أمرنا فإمّا أن يزيد من فرص حضورنا ولقائنا الوجود والانفتاح الإيقاعيّ أو أن يستقصد الوجود بمكيدة تغلق عليه كل منافذ الانفتاح ببنيان متراصّ. لهذا تقع مسؤولية أمر جلل على عاتق المهندسين المعماريين والمدنيين. هم إما يدمجون الإنسان في حقل دلالة انفتاح إيقاعيّ أو أن يُغيَّب الإيقاع فيُصيبون الإنسان والمكان بانخرام وعدم توازن وتوهان في تغليقات مَوضَعة، في استهتار بأمر هذا الفن وإدراجه ضمن المعهود والمتوفّر والسائد والمعتاد. لهذا عادة ما تكون البنى المكانية للبناءات المعمارية في المدن متكررة. يعود توحّد معمار المدن وتنمُّط المعتاد الاجتماعي إلى إقحام الإنسان في حقل دلالة موحّد ومغلق. هذا ولا ريب ظلم سُلِّط علينا ونسلطه على أنفسنا وعلى من سيأتي بعدنا. خلافا لهذا ينسج الإيقاع الفن المعماريّ وينسج علاقتنا بعالم أوّل وغير مموضع وأنا-ذات أولى تمكنت من تحقيق ذاتها. من تمكن من اختبار إستطيقي-إتيقي ودخل ذاته واكتشفها ودخل في حضور، لن يكون لا مباليا أمام وضعيات تتطلب منه أن يكون مسؤولا على حلّ سؤال إتيقي. ذلك أنّ من يكتشف ذاته في لقاء لا يُنسى{10} هو لقاء مُغيِّر يُحدث انقلاب عين به يُدخله حضورا يبقى ملازما لكيانه الخاص بإطلاق مثل ملازمة ظلّه، الذي إن أخمده الظلام لا بدّ له من نهار يحييه. ومن الجليّ توافر فرص هذا اللقاء المنفتح في القرى الجبليّة وغيابها في التجمعات الحضريّة.

«في ما يخصّ فضاء المدينة المتصادي مع الفضاء الذي نحياه، ثمّة إشكال مُهمّ هو إشكال مَداخل (les abords) المدينة. في تجمّع حضريّ، لم تعد ثمّة مَداخل. لمّا نعبر روتردام أو نيويورك، ثمّة تقطعات وتيرة وليس ثمّة تغيرات إيقاعيّة نتيجة الاكتظاظ الهائل للمدينة. كما هو الحال في برازيليا نتيجة امتداد تقسيمها. في ما مضى، كان للقرى الجبليّة المنتظمة بالتشظي، وحدة ألق. يبسط كلّ منزل فضاءه الخاص الذي كان فيه لتوتّرات قسماته (aîtres) في ذات الآن تعبيرها واستبانتها. ومجموعة المنازل كانت تتوفّر على ما يكفي من الفضاء للتناغم. اليوم في محطات الرياضات الشتوية، لم يعد يوجد هذا الألق. هذه ليست إلّا مدينة- ضاحية. إنّ خطر التجانسية كونيّ. يتضمن التجانس القصور الحراريّ، أي العودة إلى الحالات الأكثر ترجيحا. لكن الحالات الأكثر ترجيحا هي تلك التي اختفت فيها التوترات ولم تعد تعمل فيها المكنات النارية بسبب انعدام التوازنات الطاقية والبنى التبديديّة المولّدة لنظام غير مسبوق. إنّ القصور الحراريّ لا يكفّ عن الازدياد في عصرنا. الاجتماعيّ، يعترف لنفسه، يخون نفسه عبر انسلالات متواطئة يشهد عليها التراخي بقدر ما يشهد عليها الاضطراب الجماعيّ. تتضاعف العولمة بموضعة بحيث أنّ كلّ الدول تسعى إلى أقصى شرعنة، معرِّفة الوجود انطلاقا من إطار- حدّ»{11}. ينتقد مالديناي ظاهرة التمدّن التي طالت مساكننا ومجال عيشنا اليومي كما طالت مجالات استراحتنا آخر الأسبوع أيضا. القرى الجبليّة هي مجال السكن الأمثل والأماكن الطبيعيّة الخالصة هي مجال الانفتاح الأمثل. يكمن خطر التجانسية في جعل المدن أريافا والأخطر هو جعل الأرياف مدنا.

10 Henri Maldiney, Chris Younès et Michel Mangematin, «Rencontre avec Maldiney : Éthique de l’architecture» in Thierry Paquot, Éthique, architecture, urbain, La découverte «Armillaire», 2000, p 15.
11 Henri Maldiney, Chris Younès et Michel Mangematin, «Rencontre avec Henri Maldiney : Nature et cité », in Chris Younès, «Ville contre-nature». ، م .م ،ص ص 24-25.

الأنتروبيا (l’entropie) هو مصطلح علمي يقصد به قياس مدى ارتفاع وتوزّع الطاقة الحرارية في الكون وهي طاقة غير نافعة ومن مخرجاتها الاحتباس الحراري... لهذا تتعالى اليوم أصوات تدعو إلى الترشد في استهلاك الطاقة ... ليس لأنّ الطاقة يمكن أن تنفد بل لأنّ القصور الحراريّ يزداد فيُحدث فوضى في النظام الكونيّ الطبيعيّ أكثر فأكثر. التلوث طال الهواء والماء والأرض والسماء، هو ليس تلوثا بيئيا وحسب بل وفنيا أيضا يجعل حيوزاتنا في قصور طاقيّ يحبس النَّفس الإيقاعي.

بمضاعفة الموضعة يتضاعف الخلل في كل التوازنات: الطبيعيّة والفنية والوجودية. الأثر الفنيّ المعماريّ هو ما نتخذ معه حيّزا للكينونة ومُقاما وطريقة وجود، وتلك دلالات الإتيقا في معناها الأصلي إثوس(Ethos). وبحدوث خلل في التوازنات لن يكون لنا في الفضاء المنفتح حضورا في لحظة-حيّز نتواصل فيه مع أنفسنا ومع الأشياء والكيانات في عالم نسكنه. ذلك أنّ الإتيقا والإستطيقا وحدة إيقاعية وجودية. مثلما هو الاقتدار على الكيان هو ما يتجذر فيه الوجود كذلك هو المقام جذر السلوكات والتعاملات وطريقة الوجود. يُكوّن القصور الطاقيّ من جهة والإستطيقيّ من جهة أخرى قصورا مضاعفا، ينجرّ عنه بالضرورة قصور إتيقيّ وجوديّ، ومن مظاهر هذا القصور تفشّي لعبة الأقنعة والنفاق التواصليّ حيث ينغلق الإنسان على ذاته وتحيط به بوتقة الموضعة الكلية اللاإنسانيّة التي تعتبر الإنسان مجرّد مورد أو مخزون طبيعيّ فلا تتحدث عنه إلّا بما هو عامل إنسانيّ. فلا عجب بعد هذا أن تصبح مجتمعاتنا فصامية{12} تحوّل الإنسان إلى مجرّد شحنة تضع عليها السيرورة الإنتاجيّة كلّ ثقل قمعها. وهذا ما جعل أمر الطبيعة وإيقاع الفنّ أمرا جللا وليس بالهيّن إلّا بالنسبة إلى من فقد الإحساس وسلّم لاعتقال كينونته.

وهذا ما عبّر عنه دلوز وغتاري. (Gilles Deleuze et Félix Guattari, L'anti-Œdipe 1, Capitalisme et Schizophrénie, Cérès Édition, 1995, pp. 40-39.)

خاتمة:

مدينة الفنّ والوجود ليست مدينة أسطوريّة. تَحقُّقها ممكن رغم الصعوبات. وما تعترضها من صعوبةٍ أكبر من إرادة أصحاب السلط والقرارات. إنّ خلاصنا في إصلاح علاقتنا بالطبيعة والتي هي علاقة وجودانية وليست دافعيّة. العلاقة الأولى تهيئ سبيل الانفتاح على اللاشيء والثانية تخفي نوايا في طيات مقاصدها المعلنة. ذلك أنّ تصادي الطبيعة والوجود هو تصادي الأصلانية والتغيّر المثري، وفي لقاء الوجود حدثانُ التغيّر وتوجّه نحو الأصلانيّ والروحانيّ والطبيعيّ. الخلل يبدأ منذ أن تسبق الدوافع الوجود وهي بذلك تُخضِعُه وتطمسه وتمنع انفتاحنا عليه والحال أنّ وحده الوجودانيَّ يحقق الذات. ابتعادا عن التوازنات الطبيعيّة صار كلّ شيء متجانسا ومُنمّطا، إذ طبَّعْنا مع كلّ ما هو سائد وانْسقنا وراء دوافعنا. بالدوافع نتقيّد بمتطلبات الأنا المتضخمة بمفعول النحن وما يقتضيه الاشتراك في هذه النحن ويفرضه من مشاركة انفعاليّة تقودها وسائل الاتصال المعاصرة، أمّا بفنّ الوجود نتحرر.

قائمة المصادر والمراجع

• Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix), L'anti-Œdipe 1, Capitalisme et Schizophrénie, Cérès Édition, 1995.
• Maldiney (Henri), (J.) Bouderlique et (P.-M.) Charazac, « entretien : Venez! » in l'ouvert n˚5, 2012.
• Maldiney (Henri), Younès (Chris) et Mangematin (Michel), «Rencontre avec Henri Maldiney : Nature et cité », in Chris Younès, «Ville contre-nature», La Découverte, Paris, 1999.
• Maldiney (Henri), Younès (Chris) et Mangematin (Michel), «Rencontre avec Maldiney : Éthique de l'architecture» in Thierry Paquot, Éthique, architecture, urbain, La découverte «Armillaire», 2000.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

قضايا وإشكاليات
في الفكر الغربي

العدد :
05

الإلهي في فلسفة أفلاطون
وامتداداته ضمن الفلسفة الأرسطية

- د. علي البهلول
- د. مريم السافي

ملخص الورقة:

تتعلق هذه الورقة البحثية بالنظر في مسألة الإلهي في المتن الأفلاطوني، أو في الأفلاطونيات، باعتباره مشكلا أنطولوجيا وسياسيا بالأساس، وذلك بحسب ترتيب نظري أفلاطوني يقوم على النقلة من المشكل الثيولوجي إلى المشكل المعرفي، أو عكس ذلك. وتعقّب ذلك يرتبط بتأويل بعينه لما يُعرف بـ"نظرية المثل".كان لهذا التشابك في علاقة بالإلهي مؤيداته أفلاطونيا، وكذلك في ما قام به أرسطو من إشباع ثيولوجي للفلسفة. إضافة إلى استقبالاته ضمن الأفلاطونية المحدثة من أفلوطين إلى برقلس،وكذلك صُلب الفلسفة اللاتينية الأولى والثانية.غرضنا هو الكشف عن ذلك الإلهي "الملغز"وتمفصلاته ضمن الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية وما بعدها،

الكلمات المفاتيح:

- الإلـــــــه
- الصانـــــع
- أفلاطـــون
- العالـــــم
- الطيماوس
- الخيـــــر
- ثيولـــوجيا
- أنطولوجيا
- كينـــــونة
- المحـــــرك

تصدير :

من الصعب أن نجـد صانع العالـــم وأباه، واذا وجدناه فمن المستحيـل أن نتكلم عنه للكل طيماوس 28 ج

Cela dit, trouver le fabricant et le père de l'universexige un effort et ,lorsqu'onl'a trouvé, il n'est pas possible d'enparler à tout le monde » Timée 28 c

مقدمة:

في محاورة النواميس، الكتاب 12، يقرّ أفلاطون بوجود حجتين على الأقل من أجل الاعتقاد بوجود الآلهة[1]. يقول إنّ إحدى تلك الحجج متعلقة بالنفس بوصفها أقدم الأشياء وأكثرها إلهية من كل الأشياء، والحجة الثانية متعلقة بحركة وترتيب الأجرام السماوية التي ترتب العالم. وفي ذلك يضع أفلاطون نفسه في موضع إحراج مع من يكرّسون جهدهم لدراسة علوم الفلك والأجرام السماوية والذين يعتقدون بأن الأشياء تحدث بالضرورة وليس بواسطة صانع الخير[2]. ليكون التفكير في مسألة الإلهي من بين أهم المباحث الفلسفية التي ميزت المدونة الأفلاطونية انطلاقا من التعاطي الأنطولوجي والسياسي وما بينهما الكوسمولوجي والثيولوجي، ولم تكن الفلسفة الأفلاطونية إلّا مقاما لاستقبال التفكير في الإلهي انطلاقا من النظر في مسألة العالم كما بينتها عدة محاورات من أهمها محاورة الطيماوس، علما وأن التفكير في الإلهيات هو موضع قديم جديد يعتبر من بين «أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها بمراحل، اذ عالجها الإنسان أولا على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، فأصبحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاق إلى العالم والفيلسوف»[3]. ويؤكد أفلاطون في محاورة الجمهورية، الكتاب الأول (379 ب) بأن المواطن داخل الدولة مطالب بأن يعرف أن الإله هو الخير، وهذا يعني بوضوح أن المواطنين يتعلمون أن الفضيلة ليست هي الخيرة، بل مدبر العالم هو الخير[4]. هذا التفكير في

د. علي البهلول: متحصل على الدكتوراه في الفلسفة القديمة،باحث ومدرس بالمعهد العالي للغات بقابس
مريم السافي: باحثة دكتوراه في الفلسفة القديمة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس

1. أن الإله في اللغة اليونانية يدعي « Theosأو زيوس كما شاع في اللغات الأوروبية، وقد فسر أفلاطون تلك الكلمة بما يدل على ادراكه لفكرة الله في أصلها الأصيل، اذ يزعم أنها مأخوذة من Theo بمعنى "أنا أجري أو أتحرك" في اللغة اليونانية، فالمادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة، وليست بحاجة إلى من يخلقها في نظر أفلاطون، وهي من ثم بحاجة إلى إله، فالإله هو محرك المادة ومخرجها الى هذا النظام الذي نراه في السماوات والارضين والله خير محض فلا يصدر منه الاّ الخير.» عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص 42. سنعمل هنا ضمن مقالنا على تفحص طبيعة ذلك الإله ونستبعد أن يكون هو الله، لأن أفلاطون لا يتحرك ضمن فهم عقائدي بل يتحرك ضمن نفس ثيولوجي بالأساس بعيدا عن العقيدة رغم وجود بعض التشابه بين إله أفلاطون وبين الله كما رسمته الكتب المقدسة. فهذه الآلهة التي رسمها أفلاطون كما يشدد على ذلك ليون روبون «من نوع مختلف تمامًا عن الله، لأن هذه الآلهة ليست آلهة نشأة الكون (أورانوس Uranus ، غايا Gaia إلخ)، ولا الأولمبيين الذين يشير اليهم أفلاطون»

Léon Robin, Platon, PUF,2ème édition, 1988. P 179

2. Voir :Loix XII, 866 e-967 a «L'un, c'est ce que nous disions de l'âme, à savoir qu'elle est la chose la plus ancienne et la plus divine de toutes les choses à qui leur mouvement, une fois qu'il a pris naissance, a procuré L'autre, c'est ce qui concerne la translation et l'ordonnancement, des astres Funive de tous les autres corps que gouvernement et, qui a mis en ordre l'univers. Pour peu qu'il observe ces corps autrement qu'avec le regard d'un homme de peu ou d'un profane, jamais un homme n'a été par nature assez incrédule à l'égard du divin au point de ne pas éprouver le contraire de ce que le grand nombre s'attend qu'il éprouvera. Car le grand nombre pense que ceux qui s'adonnent à de pareilles études, en pratiquant l'astronomie techniques qui s'y rapportent nécessairement, deviennent athées parce qu'ils ont observé, croit-il, que les choses se produisent par nécessité et non pas les desseins et les autres d'un être qui souhaite la réalisation du bien.»

3. مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي القاهرة للنشر، 1988، ص 17
4. أنظر: مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.م، ص 235.

مقدمة:

صورة الإله أو الصانع أو الديميورغوس، يتطلب منّا بحثا في دلالته انطلاقا من العلاقة بين الأنطولوجي والسياسي أولا ومن ثمة البحث في أسس التفكير الأنطوثيولوجي في علاقة بالكوسمولوجي، أيأنّ الأمر يتعلق بتدبّر أمر الإلهي في علاقة بموطن استضافة فكر العالم انطلاقا من الأرض عينها بوصفها «مركز العالم وعموده والأرض بيت الآلهة ورحم الممكنات والأرض مصدر الحركة والسكون إذ هي أرومة ومعلم والأرض 'فردوس المعنى' وموطن الاستضافة وليست جسما أو مجرد فلك من الأفلاك بل هي الفُلْك»[5].وبالتالي المشكل الأنطولوجي في النظر إلى العالم وكيفية صنعه يحيلنا رأسا على البحث عن كينونة توجد صلب العالم ومنه اشتقت وصنعت أي هستيا(Hestia) بوصفها «اسم علم لإلهة ولكن أيضا اسما مشتركا يشير إلى البيت»[6]. تلك الكينونة التي سنحاول التفكير فيها، تلك المتعلقة بكينونة الإلهي التي جعلت بدورها من سؤال الكينونة سؤالا دواريّا. «ولأن هذا الدوار سمة الفلسفة فقد استبدّ بجميع الفلاسفة. حتّى أننا نجدهم يعتمدون الاستعارات عينها والمماثلات عينها، والكلمات عينها، ولكنهم لا يقفون على نفس المعنى. كما لو كان المعنى الفلسفي للكينونة يتبدّل كلما حاولنا الإقامة فيه»[7].

إن المشكل الإلهي في الفلسفة الأفلاطونية متعلق بوجود إله لهذا العالم حيث جعل أفلاطون من الألوهية «بما تهبه من حياة لكل شيء تتخلل كل شيء حتى الأرض والجماد، فالأرض حية والكواكب والنجوم لها أنفس حيّة، ومن هذه الكواكب صنع الصانع الآلهة الثانوية او الوسطى، لكي تساعده في صنع بقية أجزاء العالم على شاكلتها وبما تراه من صور في عالم المثل»[8]

1- الإلهي ومسألة العالم

إذا عدنا إلى المحاورات الأفلاطونية الأخيرة، أي المرحلة التي اتسمت بالشيخوخة (370-348)[9] والتي تقاطعت فيها ثنايا فلسفته الأنطولوجية والسياسية والكوسمولوجية والثيولوجية، إلى جانب الإتيقية، نجد كيف أن أفلاطون كان حريصا كل الحرص على تثبيت صورة الآلهة في أذهان الشباب انطلاقا من مقاربة ميتافيزيقية، متجها بها نحو ما هو أنطولوجي وسياسي حيث يؤكد في محاورة النواميس، أن العالم كله مليء بالآلهة، متسائلا على لسان الغريب الإيلي: «بما أن النفس أو الأنفس بدت وكأنها أسباب كل هذه الحركات، وبما أن هذه الأنفس تتمتع بصلاحية الامتياز التام، فسوف نعلن أن الآلهة هي التي ترتب السماء ... فهل سيكون هناك من لا يعتقد بأن كل شيء مليء بالآلهة؟» .وبالتالي ثمة غرض رئيس من العناية بالإلهي والذي سيتعزّز حضوره ضمن محاورة الطيماوس في علاقة بمسألة[10]العالم، ومنه في محاورة الجمهورية في علاقة بالسياسة والسياسي وفي محاورة السفسطائي والبرمنيدس إلى جانب الغورجياس في علاقة بالأنطولوجي.

---

5. عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي، دار صامد للنشر والتوزيع، تونس، 2004، ص 435.

6. Jean-Pierre Vernant, Mythe et pensée chez les grecs, ed La découverte, Paris 1988 p. 155.

ترجمة الشاهد للأستاذ عبد العزيز العبادي، انظر: عبد العزيز العيادي ضمن كتابه مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي ،م.م، ص 438: يشدد العيادي على أن هستيا «انها النقطة الثابتة والمركز الذي من خلاله يتوجه وينتظم الفضاء الإنساني»م.ن، وهي «تتماهى عند الشعراء والفلاسفة مع الأرض التي تقوم ثابتة في مركز العالم» و«الحكماء يسمون الأرض-الأم هستيا لأنها تستقر ثابتة في مركز الأثير كما يقول أورفيد» والشاهد لجون بيار فرنان، م.م، ص 157 من ترجمة عبد العزيز العيادي.

يشدد عبد العزيز العيادي على ان «هستيا ليست وحدها أبدا وإنّما يقع تقديمها دائما مع هرمس Hermès، وإذا كانت هي رمز الداخل والثابت والمغلق فهو رمز الخارج والحركة والعلاقة مع الآخر. فالثنائي هرمس-هستيا يعبّر عن التوتر الكائن في التصور القديم للمكان: المكان يتطلب مركزا ثابتا من خلاله نحدد الوجهات التي لا تتساوى كيفيا من حيث القيمة، لكن الفضاء يحضر في نفس الان كموقع للحركة وكإمكانية للانتقال من نقطة إلى أخرى» ص 439 م.ن.

أنظر أيضا: جون بيار فرنان، Mythe et pensée chez les grecs، م.م، ص 159.

7. معز المديوني، صراع العمالقة حول الكينونة، دار الوسيطي للنشر، تونس، 2014، ص 199.

8. مصطفى حسن النشار، مم، ص 218 . يشدد مصطفى حسن النشار إلى أن أفلاطون «استطاع في أواخر حياته ان يثبت عن يقين وجود الالهة، بل رقى تصوره الى اله واحد، نزّهه عن أي رغبة أو شهوة دنيوية أو نظرة مادية، ولعلنا نلمس هذه الصورة للإله "الخيّر" بعد "الجمهورية" في "فيليبوس"، وهذا الإله الخيّر قد دعم أفلاطون وجوده بالأدلة والبراهين أكثر في اخر ما كتب في القوانين.» م.ن

9. مرحلة السنوات الأخيرة او الشيخوخة (370-348): ضمن هذه المرحلة نجد المحاورات التالية: ثياتيتوسThéétète،بارمنيدس Parménide، السفسطائي Sophiste، السياسي Politique، طيماوس Timée، قريتياس Critias، فيلابس Philébe،النواميسLois. اعتمدنا على تقسيم لوك بريسيون للمحاورات كما بيّنه في ترجمة الأعمال الكاملة لأفلاطون.

Platon, Œuvres complètes, sous la direction de Luc Brisson, Édition Nouvelle édition revue et corrigée Éditeur Flammarion Date de création DL 2020.

10. Lois X, 899b : « puisqu'une âme ou des âmes sont apparues être les causes de tous ces mouvements, et puisque ces âmes ont la bonté d'une excellence totale, déclarerons que ce sont des divinités, soit qu'elles ordonnent le ciel en se trouvant dans des corps, ce qui fait d'elles des êtres vivants, soit de quelque autre nous façon. Se trouvera-t-il quelqu'un qui, accordant tout cela, s'obstinera à ne pas croire que tout est plein de dieux?»

إن البحث في الأساس الكوسمولوجي انطلاقا من الأنطولوجي والثيولوجي سيجعلنا أمام مسألة الإلهي كما جسدتها محاورة طيماوس التي يمكن اعتبارها المحاورة الأقرب والأكثر ضيافة لفكر العالم انطلاقا من البحث في السؤال التالي: «ما الذي يكون دوما، من دون أن يتصيّر أبدًا، وما الذي يصير دائمًا، دون أن يكون بإطلاق؟»[11]. والبحث عن أصل العالم جعل من أفلاطون في حرج يتعلق بتعيّن منزلة الإلهي ضمن العالم عينه، أي البحث عن دور ذلك الإله أو الصانع في كيفية ارساء النموذج الذي صنع من خلاله العالم حيث يقول: «إذا كان عالمنا جميلا، فهذا واضح من الصانع الذي ركزّ بصره على ما هو أزلي ... هذا العالم هو في الواقع أجمل ما يكون، وصانعه بدوره هو الأفضل..»، وهذا الصانع حسب أفلاطون هو الذي جعل كل الكائنات التي على شبهه تحيط به ويحيط بها.[12] هذا ويشدد أفلاطون على ضرورة التوافق والتناغم إلى حد التطابق مع ما يكون مع الآلهة في علاقة بالعالم، وهذا ما يترجمه قوله التالي: «أطلب المساعدة من الآلهة ونصلي لها ليكون كل ما نقوله متوافقا معها».[13] إن هذا التوافق الكوسمولوجي في علاقة بمسألة العالم مرتبط ارتباطا وثيقا بالنظام انطلاقا من الكوسموس عينه،أي العالم، مفردة «تعني الجميل، والمقصود بهذه التسمية تبعا لذلك، هو أنه ليس شتاتا (خاووس). و"الخاووس" هو الواقع الخالي من أي نظام، وذلك ما يجعله يكون واقعا متعددا دون وحدة، ومختلفا بعضه عن بعضه الى درجة تجعله على شكل كون من عناصر لا قاسم يجمع بينهما»[14]. إن هذا الترافق بين الإلهي والكوسمولوجي يحيلنا على الصانع الذي«أراد أن تكون كل الأشياء شبيهة به قدر الإمكان»، وهذا ما كانت محاورة الطيماوس تعمل على بيان أسسهمن خلال عقلنة نظام العالم انطلاقا من العقل الإلهي أو عقل الصانع منظم العالم وصانعه، وكأننا أمام جسم للعالم أو لحم رسمه الصانع وجعله «مطابقًا لنفسه».[15]

يشير ديوجينيس اللائرتي، في حياة مشاهير الفلاسفة، أن الإله صنع الزمن على «صورة الأزل، وعلى حين أن الأزل يظل دائما في سكون، فأن الزمن يعتمد على حركة السماء(=الكون)، وذلك نظرا لأن الليل والنهار والشهر وما يماثلها (من أوقات) كلها أجزاء من الزمن. وهذا هو السبب في أن الزمن لا وجود له بمعزل عن طبيعة الكون، ولكن ما أن ينشأ العالم حتى يوجد الزمن».[16]

2- من الكوسمولوجي إلى السياسي

يتعلق فهم مسألة الإلهي في الفلسفة الأفلاطونية بطبيعة فلسفة أفلاطون التي يعتقد أنها فلسفة في الإلهيات أو في الثيولوجيا، في حين أن غرض أفلاطون من الإلهي هو غرض يرغب فيه بالوصول إلى ماهو سياسي بالأساس، والاعتقاد بوجود الصانع أو الإله كما ذهبت إليه محاورة الطيماوس في عملية صنع العالم، أومحاورة الفيدون في علاقة بخلود النفس، أو الجمهورية في علاقة بتربية الحراس، غرضه واحد، البحث في مثال الخير الأسمى الذي يكون صلب المثل انطلاقا من هذا الإله الذي يهب الخير للجميع وكأننا بهذا الإله الأفلاطوني هو ما وجب علينا أن نتخذه مقياسا لكل الأشياء. فهذا المقياس الذي من خلاله تتحدد الكينونة، ويتحدد كيان الكائن وكيان الفيلسوف الباحث عن الحقيقة.

---

11. Timée 28 a: « qu' est -ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est – ce qui devient toujours, sans être jamais ? ».
12. Voir:Timée 30 c,d-31a : «Mais l'ensemble auquel appartiennent tous les autres vivants à titre de parties, soit individuellement soit en tant qu'espèce, voilà, entre tous les vivants, supposons-nous, celui auquel ressemble le plus celui-ci. Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles. Car, comme c'est au plus beau des êtres intelligibles, c'est-à-dire à un être parfait entre tous, que le dieu a précisément souhaité le faire ressembler, il a façonné un vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature.»
13. Timée, 27 c

14. حبيب الجربي، أفلاطون الفلسفة المستمرة، دار نهى، صفاقس، الطبعة الأولى، 2015، ص 170. إن العرض الكوسمولوجي في محاورة طيماوس هي التي «تحكم التركيب التوافقي لروح العالم»، حيث يوضح أفلاطون كيف شكَّل الصانع العالم من خلال أخذ "المادة غير القابلة للتجزئة التي تتصرف دائمًا بطريقة ثابتة" و"المادة القابلة للقسمة الموجودة في الأجسام"، ثم عن طريق مزجهما معًا مع مادة وسيطة مكونة من المادتين السابقتين وفقًا لنسبة معينة (طيماوس 35 أ). للتوسع أنظر: J.Francois Mattei, L'étranger et le simulacre. Essai sur la Fondation de l'ontologie platonicienne PUF, Paris, 1983, P.92.
15. Timée 32 c: « il le tient de la proportion géométrique ; et les rapports instaurés par cette proportion lui apportent l'amitié, de sorte que, rendu identique à lui-même, il ne peut être dissous par personne d'autre que par celui qui a établi ces liens ».
16. ديوجينيس اللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة محمد حمدي ابراهيم، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006، ص 293، يذهب المترجم إلى الاعتماد على دلالة الكون، في حين نذهب نحن إلى مسألة العالم.

تلك الحقيقة التي يتلقاها من الإله، حتى أنه يصل بنا الأمر مع أفلاطون إلى دخول في صراع رسمي مع أولئك الذين لا يعتقدون به ولا يعتقدون بأنه يهتم بشؤون البشرية، حتى أن أفلاطون يذهب إلى حد ربط تحقيق السعادة وجعلها مقترنه بمعرفة هذا الإله، وعدم إدراكنا له يكون شقاء وعذابا.[17] وأكد أفلاطون في محاورة السياسي على لسان الغريب الإيلي أن الإله هو الذي قام بهداية العالم وساعده على الدوران في مساره وقد تلقى العالم منه كل أنواع الذكاء، وهذا الإله هو الذي يرافق الكون في كل حركة من حركاته[18]؛ وهذا الصانع حسب أفلاطون قادر على أن يقود كل الأشياء المتحركة وأن يديرها من ذاته أبديّا، فالعالم يكون بفضل قوة إلهية خارجية ويتلقى حياة جديدة وخلودا من يد المبدع المجددة.[19]

في محاورة الجمهورية يقول أفلاطون: «وعلى ذلك فالإله ما دام خيرا، فهو ليس على كل شيء، كما يشيع بين الناس، وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين انه ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس من مصدر سوى الإله. أما الشر، فلنبحث له عن مصدر غيره»[20]. فحسب أفلاطون لا يمكن البتة ان نقترف في حق الآلهة، استنادا إلى هوميروس أو أي شاعر آخر أخطاء أو أن ندعهم يقولون إن الشرور من عمل الإله[21].

لقد عمل أفلاطون من خلال بيان صفات هذا الإلهي إلى التأسيس لصفات الحراس التي يجب عليهم أن يتشبهوا بالآلهة بقدر ما تسمح به قوى الإنسان القاصرة، فهذا الإله ليس بساحر ينصب الفخاخ ويتبدى على صور متعددة، بل هو كائن بسيط لا يبدّل أبدا صورته حتى وإن صح أنه يتغير على الإطلاق، فإنّ تغيره سيكون إلى ما هو أفضل بالضرورة، اذ لا نستطيع أن نقول عن إلهه إنه «يفتقر إلى أية مرتبة من مراتب الجمال والفضيلة» [22] . وبالتالي وجود هذا الإله الصانع، متمثل في إضفاء الواقع على ما هو كائن أي صنع عالم عاقل، بعيدا عن الظلال والوهم ومن ثمة تثبيت مسألة الخير ليكون هو ذلك الإله بوصفه "مقياس كل الأشياء" كما بين ذلك في محاورة النواميس[23] ويضيف أفلاطون في الجمهورية «وعلى ذلك، فالإله ما دام خيّرا، فهو ليس علّة كل شيء كما يشيع بين الناس وإنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علّة معظم ما يحدث للناس، اذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير. فالخير ليس له من مصدر سوى الإله، أما الشرّ فلنبحث له عن مصدر غيره»[24]. وبالتالي التأسيس للمدينة القائمة على الخير منطلقه هذا الإلهي القائم على النظام والبحث عمّا تكون عليه أنفس الحراس القائمين على المدينة ونفس الفيلسوف القائم على فعل التدّبر والحكم، تلك النفس التي تسكننا «شبيهة بما هو الهي»[25]، وبالتالي ربط ما هو إلهي بما هو فلسفي هو التأكيد على علاقة الوصل بين نفس الفيلسوف وبين صفات الإله أو الصانع التي تسعى إلى الانعتاق من كل شر وهي مثل الهداية الإلهية لمن أراد

17. Voir:Lois X, 899e-900a-b-c-d

18. La technique pastorale alors écoute cet univers-ci tantôt le dieu lui-même l'accompagne dans sa marche et dans sa révolution;tantôt au contraire le dieu l'abandonne, une fois que les révolutions ont atteint en durée la mesure qui lui convient; alors de lui-même l'univers se remet à tourner dans le sens contraire, puisque c'est un vivant et que, dès le principe, il a reçu de celui qui l'a ordonné la réflexion en partage. » Politique 269 d

19. «l'unique solution qui reste, c'est que le monde est tantôt accompagné par une cause étrangère, un dieu, et qu'il acquiert alors à nouveau la vie en recevant de son démiurge une immortalité restaurée, et tantôt laissé à lui-même ». Politique 270 a

20. أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثاني الفقرة c 379. ترجمة فؤاد زكرياء، ص 243. عوضنا كلمة الله بالإله، لأن المترجم، وعلى امتداد محاورة الجمهورية يستعمل كلمة الله، عوض الإله، ونحن نعلم أن دلالة الله هنا لا تستقيم أفلاطونيا، باعتبار أن أفلاطون يتحدث عن اله بوصفه صانعا. وليس عن اله بماهو الله عقائديا.

21. يعرض هنا أفلاطون جملة من الأمثلة التي أوردها هوميروس وغيره من الشعراء وقدم جملة من الأمثلة التي وردت في الالياذة وهنا يمكننا أن عرض بعض الأمثلة التي استقاها أفلاطون وكانت منطلقا لهم في الحكم على الشعراء وتأسيسا لفلسفته التيولوجية كما سنبين ذلك لاحقا. ومن بين هذه الأمثلة التي وردت في الجمهورية، الكتاب الثاني :« على باب زوس، يوجد وعاءان ممتلئان، أحدهما للمصائر السعيدة والأخر للمصائر التعيسة» (379 d). هذا يشير أفلاطون انه لن يدع أحدا يردد على سماع فتياتنا كلمات ايسخلوس: «ان الله يغرس الاثم في نفوس البشر حين يشاء يدمر بيوتهم من أساسها».(380 a) وما ينتهي اليه أفلاطون من هذه الأمثلة انه لن يدع أي منهم ان يقول ان كل هذه الشرور من عمل الإله وان من الواجب أن يقول الشعراء أن الاثنين تعساء لأنهم في حاجة إلى عقاب، وأن في العقاب نفع لهم وان في تلك الأقاصيص دمارا وهلاكا وضياعا للدولة.

22. أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثاني، الفقرة 381 c، يجيب أفلاطون عن ذلك من خلال تعريفه للصانع قائلا «بأن عمله لا يقتصر على إنتاج الأشياء المصنوعة فحسب، بل انه يستطيع ان يخلق كل النباتات والحيوانات، وكل الأحياء، فضلا عن ذاته أيضا، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية وكل ما في باطن الأرض في العالم السفلي» الجمهورية، الكتاب العاشر، الفقرة 596–c، الترجمة لفؤاد زكرياء، ص 531.

23. Lois IV, 716 c: « c'est dieu qui doit être la mesure de toutes choses ».

24. أفلاطون، الجمهورية ، الكتاب الثاني ، الفقرة c 379، ترجمة فؤاد زكرياء، ص 243.

25. Phédon, 80 a

يشير أفلاطون ضمن هذا الموضع إلى أن الروح تكون شبيهة لما هو الهي اي تكون شبيهة لما هو خالد وعاقل وغير قابل للذوبان وللتغير. في حين أن الجسد يكون شبيها لماهو إنساني وبالتالي ضمن خانة الفناء والانحلال والتغير. انظر: م.ن، 80 ب. في نفس الموضع يقول: «ستسكن الروح صحبة الالهة إلى ما لا نهاية»«Phédon» a ٨١ c'est dans la compagnie des Dieuxenvérité, qu'elle passe tout le temps à venir.

أن يكون في صف محبة الحكمة [26].

إن الإله الأفلاطوني هو«صانع وخيّر وأب للعالم وقبطان الأشياء وواحد، وما الآلهة الأخرى المتعددة إلا آلهة ثانوية أوجدها هذا الإله لتساعده في إيجاد العالم. فكل هذه التسميات إذن ليست إلا صفات للإله الذي عانى أفلاطون من أجل إثبات وجوده المجرد والبرهنة على هذا الوجود بالبراهين العقلية»[27]، ليكون هذا الإله جنسا من أجناس الكينونة، أو يمكن أن يكون كينونة قائمة بذاتها دون حاجة إلى قسمة. فهذا الإله أعطاه أفلاطون جملة من الصفات على غرار أنه مقياس كل الأشياء، الى جانب كونه الحكمة الكلية التي لا يمتلكها غيره وهو الكامل في جميع الأشياء، إلى جانب كونه صادقا في أقواله وأفعاله. وهذا ما يتلخص في قوله في الجمهورية، الكتاب الثاني، أين يقول:«فالإله بسيط بساطة تامة، صادق في أفعاله وأقواله لا يبدل ذاته أو يخدع أحدا، لا بالأشباح ولا بالكلام، ولا بأمارات أو علامات يبعثها في الناس في منامهم أو يقظتهم».[28]

3- في تلقي الإلهي الأفلاطوني ضمن الفلسفة الأرسطية

ما يعنينا ضمن هذا التلقي هو الكيفية التي قرأ بها أرسطو مسألة الإلهي أو الثيولوجي الأفلاطوني، وعلينا هنا أن نقف عند استعصاء حصر مفهوم الإلهي لدى أفلاطون. ولكن بما أنّ عمدة حديثنا تتعلق بمسألة الإله رأسا نلتمس بعض الوضوح في هذه المسألة نظرا لأنّ أفلاطون أقرّ بوجود قوة تدبرت هذا العالم فهو لم يكن وليد الصدفة بل إحكام نظامه يدلّ على أنه متأتّ وفق تدبير إلهي. وكان لأرسطو نفس المبدأ فقد اتفق مع أفلاطون في فكرة أنّ العالم وليد قوة إلهية ولكن ما اختلفا حوله هو أنّ أفلاطون برهن على هذه القوة بقوله بالمثل، بينما أرسطو اتّخذ مسارا مغايرا عن معلمه للاستدلال على هذه القوة عبر دراسة العلل. أي أن القراءة الأرسطية لمسألة الإلهيات هي تلك التي تعلقت بالفلسفة الأولى أي الميتافيزيقا، انتقالا إلى الثيولوجيا التي هي أصل الميتافيزيقا. أي أن الأمر يتعلق «بإمكان حمل الفلسفة الأولى على دلالة "الثيولوجيا". حملا يسوّغه الاعتبار القاضي بأنّ الكائن الإلهي يستغرق دلالات "الأول" سواء من جهة كونه محرّكا ثابتا وأزليا وليس أدلّ على ذلك من أن تنبيه أرسطو، ضمن سياق الفيزياء، على ضرورة بدء آخر للتفلسف يقترن لديه بالنظر في طبيعة المحرك الذي لا يتحرك»[29].

يؤسس أرسطو فلسفته على مفهوم الحركة ويحاول الوصول إلى ماهية الحركة عبر تجسيده لصورة القوة والفعل بما هما مفهومان أساسيان ويعتبرا ميتافيزيقيان ويصف الفعل بالكمال، حيث أنّ الحركة تتجسد في الانتقال من القوة وصولا إلى الفعل. ووفقا لذلك يتمثل العلم الثيولوجي عند أرسطو، حيث يمثل الإله الأرسطي الفعل المحض دون أن يدرك القوة وأن يكون في حاجة لها، خلافا لباقي الموجودات التي توجد بالقوة وتتوق لإدراك كمال الإله، «فرأى ارسطو أن هناك سلسلة كبرى من الموجودات تبدأ من المادة الخالصة التي لا يمكن أن نعرفها، في القاع، وتسير صعدا إلى الصورة الخالصة التي هي الله في القمة. وهي سلسلة تمتد من إمكان البحث (أو الوجود بالقوة) إلى الفعل الكامل (أو الوجود بالفعل التام) وينشغل الإله بتأمل ذاتي لا نهاية له فهو لا ينشغل بالعالم، وإنما يحركه كما يحرك المحبوب محبه دون أن يحتاج الى أن يقوم بأدنى حركة، فهو المحرك الذي لا يتحرك»[30].وتتمثل قوة الإله في عدم تجسدّه في العالم بما أنه لا يتحرك. فكل الموجودات في العالم تقتضي الحركة وتكون في حاجة لوجود علّة أولى أكثر كمالا منها يلزمها ألّا تتحرك وهو ما يسميه أرسطو

26. Voir : Phédon 82 d: « Ils estiment eux, qu'on ne doit pas agir à l'encontre de la philosophie, de la déliaison et de la purification qu'elle opère. Au contraire, c'est vers elle qu'ils se tournent, et ils la suivent par le chemin ou elle veut bien les conduire».

27. مصطفى حسن النشار، م.م، ص 244 . يقول حسن النشار بأن اله أفلاطون «بعد كل ما أورده له من صفات، ينصحنا في نهاية ما كتب بألّا نجعله موضوعا للبحث، لأنه أسمى من أن يبحثه بشر، ويضع وجوده وصفاته موضع النقاش.» م.ن.

28. أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثاني الفقرة 382-e، ترجمة فؤاد زكرياء، ص 248.

29. منصف الوسلاتي، قراءات في ميتافيزيقا أرسطو، مجمع الأطرش، تونس، 2020، ص 64. مثلما ثمة تأويليات للفلسفة الأرسطية كانت ثمة اختلافات على مستوى التسميات في علاقة بالفلسفة الأولى حيث يذهب يوسف بن حمد إلى أن علم الوجود الكلي يطلق عليه بـ (الأنطولوجيا) وعلم الوجود الأول يطلق عليه بـ (الثيولوجيا). للتوسع في الأمر يمكن العودة إلى: يوسف بن أحمد، الوجود والمعاني في فلسفة أرسطو، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006، ص 12.

30. جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب_ الكويت، العدد 173. (د.ت)،ص 60.

بالمحرك الأول. ذلك الذي يعتبره أرسطو العلّة الأولى للحركة والصورة الأكثر كمالا، فـ «الإله هو الموجود الواحد الأول غير المتغير، وحضوره هو الذي يجعل العالم يقوم بعملية النمو الكونية كلها، وهو المصدر الأعلى الذي يجعل سلسلة الصور الكامنة في المادة في العالم تخرج الى التحقق الفعلي»[31]، فالإله وحده المسؤول عن الحركة التي تحدث للعالم.

يوجد حرج في تصور المحرك الأول لدى أرسطو كما بيّن ذلك في الميتافيزيقا انطلاقا من المحرك الذي لا يتحرك[32]، فهو يبرر عدم حركته بأنه لو كان متحركا لاحتاج إلى ما يحركه وبالتالي لا يمكن أن يكون العلة الأولى للحركة ومبدأها. ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك «لوجهين: أولهما أنه لو كان متحركا لاحتاج إلى محرك يحركه، فحصل لا محالة التسلسل والدور، فلابد من الوقوف عند حد ما، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات الى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ الحركة»[33]، وفي نظره إن كل ما هو متحرك لا يتصف بالكمال بل بالنقص نظرا لعدم استقراره على حال.فـ«لو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الاول لكان ذلك انحطاطا من كماله، وانتقالا من الخير الكامل الى ما هو أنقص منه لا محالة، إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة إلا وهي دون رتبته»[34].

يعتبر أرسطو أنّ المحرك الأول لا يمكن أن تتخلله المادة بل هو عقل خالص. وكل ما هو موجود في العالم وبالتالي مادي لا يمكن أن يرتقي لما هو عقلي فوحده المحرك الأول بما أنه أسمى الموجودات وأشرفها من يكون موضوعا للعقل. وفي هذا الإطار يمكننا الحديث عن الإله لدى أرسطو، فالعلم بالإله من أسمى الموضوعات إذ يفسر ابن رشد قائلا «فإن جميع العلوم وان كانت كلها مؤثرة فإن العلم بالإله هو أشرفها وآثرها لأن موضوعه أشرف من جميع الموضوعات»[35].رغم أن أرسطو لم يؤسس فهمه للإله انطلاقا من المفاهيم الدينية التي تطرح صورة الإله من جهة أنه غيبي، فإن أرسطو يفكر في الإله من جهة أنه لا يتحدد في مكان ولا في زمان وأنه ثابت ومستقر ولكنه يصفه من جهة كونه عقلا خالصا. «فهو عقل محض، يعقل ذاته، وهو بذلك يكون عاقلا وفي الوقت نفسه يكون معقولا، وهذا لا يؤدي الى الكثرة في ذاته ولا ينال من بساطته في شيء، فالعقل الإلهي إنما يعقل ذاته ولا يعقل غيره البتة، ويعلل أرسطو ذلك بأنه لو عقل غيره لأصابه شيء من التعب والكلل»[36].

وأشدّ ما يمتاز به الاله عند أرسطو «أنه فعل محض، فليس فيه شيء بالقوة، إذ لو كان فيه شيء بالقوة لاحتاج الى من يخرجها الى الفعل. وكون العالم قديما يأبى ذلك. ومن هناك كان المحرك الأول أزليا وأبديا ولا يطرأ عليه التغيير بحال ما»[37]ويعتبره أرسطو العلة الأزلية لكل حركة، فهو أزلي حيث لا بداية ولا نهاية له ومن حيث أنه ثابت، فلو كان متحركا لما كان أزليا ولاتصف بالنقصان فما يجعل المحرك الأول كاملا هو أنه المبدأ الأول أو العلة الأولى لكل ما هو متحرك. لذلك تظل كل الموجودات في حاجة الى المحرك الأول أو الإله الأرسطي حتى يحركها. وهذه الفكرة ليست خاصة بأرسطو وحده بل إنّ أغلب الفلاسفة السابقين له يقرّون بوجود مبدأ وأصل واحد وأول لكل الموجودات وهو المسؤول عن حركتهم. وقد استمرت فكرة هذا المبدأ الأول لدى أرسطو ليكون الإله أو المحرك الأول الصورة الخالصة المتعالية عن المادة والتي وحدها ما تُعتبر فعلا خالصا لأنه لا يوجد ما يسبقه في الفعل وما يكون سببا في انتاجه فهو العلة الاولى لكل ما هو موجود. فـ «ما يأتي في قمة السلم، الصورة المطلقة، يسميه أرسطو الله، وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع، أولا لما كانت الصورة هي الفعل فإن الله وحده هو الواقعي على نحو مطلق، فهو وحده الحقيقي، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما. ان الأرقى في السلم هو الأكثر واقعية لأنه يمتلك المزيد من الصورة»[38]

---

31. ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة د. عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت_ لبنان، الطبعة الأولى 1996، ص73.
32. Aristote, Métaphysique,1071 b-26-25 «on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, être éternel, substance et acte pur.»
33. محمد غلاب،مشكلة الألوهية، دار جياء الكتب العربية، 1947، ص 44
34. محمد غلاب،مشكلة الألوهية،مم،صص 44_45، ويعتبر أرسطو أنّ كل ما هو متحرك يتسمّ بالنقصان طالما أنه غير مستقر وثابت وينتقل من حالة الى حالة أخرى. "فإن الحركة هي انتقال من حال الى حال، فإذا أمكن اتصاف الاله بها، أمكن انتقاله من الحالة التي هو عليها الى حالة أخرى، وهذه الحالة الجديدة إما أن تكون أسوأ من الأولى، أو مماثلة لها، أو خيرا منها، فإن كانت أسوأ منها، فقد اتصف الاله بالنقص، وهو ينافي الألوهية، وإن كانت مساوية لها، كانت الحركة عبثا لأنها لم تنتج شيئا، وإن كانت خيرا منها، جاز على الاله الاستكمال، وهو أيضا مناف للألوهية"م.ن، ص44.
35. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الهاء،الطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1938، ص 712
36. محمد السيّد الجليند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص 55.
37. محمد السيّد الجليند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، م، م، ص 54
38. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة 1984، ص234، ورغم هذه الأهمية يعتبره أرسطو بسيط ليس مركب ولا يتجزأ ويعود ذلك لأنه بعيد على أن يكون مادة وجسم بل هو عقل محض، "وأرسطو بذلك يشير الى وحدة المحرك الأول من ناحيتين: الأولى: أنه واحد في ذاته بمعنى أنه غير مركب من أجزاء حسية، ولا من معان عقلية مضافة من خارج ذاته (فهو بسيط من كل وجه، وهو واحد بالماهية). والثانية: أنه واحد في فعله، فلا ضد له، وفعله هنا ليس الخلق والابداع وإنما هو التحريك للعالم فقط". محمد السيّد الجليند،قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، م، م، صص 55_ 56

يفسّر أرسطو كيفية تحريك المحرك الأول للعالم من ناحية تبدو ميثولوجية يغيب فيها الطابع العلمي،«ذلك أنه لم يجعل للمحرك الأول علاقة بالعالم إلا من حيث أنه محبوب ومعشوق له، والأجرام كلها تتحرك نحوه للتشبه به وليس من حث هو مبدع لها أو محدث لحركتها من عدم»[39]. فالمحرك الأول هو الغاية لكل الموجودات في العالم طالما أنه يقوم بفعل تحريكها انطلاقا من المحبة وهي تحاول الوصول إليه علّها ترتقي الى مرتبته «وهو عاشق ومعشوق، يعشق ذاته وهي معشوقة له، وهو كذلك معشوق للعالم، يتجه إليه العالم كعلّة وغاية له يسعى نحوها ليتشبه بها»[40].

إن الإله الأرسطي لا يمكن أن يتعقل شيئا آخر غير ذاته نظرا لكونه يتعالى عن تعقل ما دون شرفه وسموه، وهذا السبب دفع الموجودات إلى الحركة علّها ترتقي إلى رتبة الإله. «أما كيف يكون وجوده سببا في استثارة العالم نحو الحركة، فإن أرسطو يحاول تفسير ذلك باستعارة تشبيه الاشتهاء: فكما أن الخير الذي أرغب فيه وأدركه يحرك اشتهائي له دون أن يتحرك هو نفسه، فكذلك يحرك الإله الكون من حيث هو خير العالم. وهذا الاشتهاء هو السبب المباشر لدوران العالم كله حول محوره دورة مستمرة متوحدة النسق (وهذا هو تبدل الليل والنهار)»[41]. فدافع الحركة إذن هو الشوق والحنين، وعلاقة العالم بالمحرك الأول تحدد بمدى شوق الهيولى للصورة وحنين الحركة الى السكون حيث يعتبر أرسطو «أن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق. ويشرح ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة؛ فقد مرّ معنا أن الهيولى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق اليها. فهي بذاتها إمكانية محضة لا تتحقق إلا بعد تحصيل الصورة. وهذا العشق المستمر للصورة من جانب الهيولى هو ما يسمى الحركة»[42]

لم يسير أرسطو على خطى أفلاطون الذي كان ينزاح إلى العالم المثالي، بل حاول فهم الكوسموس فهما واقعيا احتكاما لنظام عقلاني إذ يبحث في العلل والمبادئ الكبرىوعليه لا يمكن توصيف «المحرك الأول المنشغل سرمدا بتأمل معقوليته بكونه الإله الخالق أو حتى الإله الصانع»[43]. فحتى حديثه عن الإله كان مختلفا عن التناول الأفلاطوني، ويرى ألفرد إدوارد تايلورأن نشاط الإله عند أرسطو ليس كنشاط الإله عند أفلاطون، أي ذلك الراعي العظيم للقطيع، أي أن هذا النشاط هو نشاط الثبات. وهو على الأدق نشاط الفكر الذي يقوم به الإله على نحو مستمر ودائم[44].

نجد مفارقة تتخلل النص الأرسطي فمن جهة، عارض أفلاطون في فكرة المثل وعزم على طرح منطقي وعقلاني لمسألة الإله، لكنه من جهة أخرى اقترب من الأسلوب الأفلاطوني حين فسّر علاقة الإله بالعالم بعلاقة العاشق ومعشوقه فـ «إذا بالذي يبدأ بالتحذير من أن المثل الأفلاطونية مجرد استعارات شعرية ينتهي بإخراج نظرية في أن الإله إنما يحرك العالم لكونه موضوع عشق العالم»[45].

لم يركزّ أرسطو على مسألة الصناعة كما قام بذلك أفلاطون في وصفه للصانع، طالما أنّ في اعتقاده المحرك الأول لابد أن يكون سرمديا حيث لا يحتكم لمفهوم الزمان أي ليس له بداية ولا نهاية، أبديّ وثابت ومطلق. «إن علاقة الموجود المطلق أو الله بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الإطلاق... إن الله ليس متعلقا بالعالم ارتباط العلة بالمعلول، إنها ليست علاقة زمن على الإطلاق، انها علاقة (منطقية)، والله هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجتها حتى أن الله إذ منح جاء العالم بالضرورة في أعقابه بمثل ما تعطى المقدمة النتيجة المترتبة»[46].

---

39. محمد السيّد الجليند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، م، م، ص 56.
40. محمد السيّد الجليند ، م، م، ص 55.
41. ألفرد إدوارد تايلور،أرسطو، م، م صص 73_74.
42. محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات بيروت_ باريس، 1988، ص 202
43. نزهة الحلواني، الثيولوجيا الأرسطية المعضلات والتوترات، تصدير: د. عبد العزيز العيادي مكتبة علاء الدين صفاقس-تونس، 2024، ص 34
44. أنظر: ألفرد إدوارد تايلور،أرسطو، م، م ص 74.
45. ألفرد إدوارد تايلور،أرسطو، م، م، ص76. وبالتالي لا علاقة بين الاله والعالم غير المحبة والشوق، فالإله لم يوجد من أجل الحديث عن الخلق وتدبير الشؤون ومسؤولية العناية، "فإذا كان المحرك الأول يتقدم عالمي السماء والأرض فلكونه يفضل جميع المبادئ بكونه ثابتا ثباتا مطلقا وهو الحد الأقصى والبسيط والأوسيا الخالصة، وهو بذلك يتقدم كل الآلهة التي تعج بها سماء الأولمب، وكونه أولا وفاضلا جدا فإنه موضوع عشق حيث ترغب كل الكائنات في التشبه بكماله، فهو محبوبها الأول ومحركها وثيوسها الأشرف" نزهة الحلواني، الثيولوجيا الأرسطية، م، م، ص 37
46. ولتر ستيس،تاريخ الفلسفة اليونانية، م، م، ص 233. علاوة على ذلك، يقرّ أرسطو بأن الإله لا يعرف العالم ويبرر ذلك بأنّ معرفة الاله بالعالم تقلل من سموه وتدين مرتبته فبما أنه يُعتبر أشرف الموجودات فهو لا يمكنه إدراك ما هو أقل منه. «فلا يليق أن يعلم الله العالم وهو أقل منه، فالله لا يعلم ما دونه وإلا كان ناقصا، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم، وأشرف معلوم إنما هو الخير الأعلى والذات المطلقة. والفعل الخالص. فإذا علم شيئا غيره لحقه دنسه وفسد بفساده وصار ناقصا مثله. فخير له إذن ألا يعلمه ما دام في العلم به حطة له وانتقاص من شأنه»محمد عبد الرحمان مرحبا مع الفلسفة اليونانية، م، م، ص 202

الأفلاطوني للميثة إلا أنه يشكك في صدق خطاب بعض المرويات القديمة حول الإلهيات. فالإلهيات عند أرسطو هي صنف شريف من الكينونة تشترك فيه الكائنات بدرجات متفاوتة حيث قال أرسطو في الأخلاق الى نيقوماخوس:" كل الكائنات لها بعض الشيء من الإلهي»[47]ولعل هذا ما يؤكد على صفة الإلهي الباعث للسعادة وللفرح كما تجسد أرسطيا، بوصفه كائنا حيا أبديا وما الحياة التي نحياها هي إبداع منه[48]

الخاتمة أو في اختلاف شراح الإله الأفلاطوني:

إن تعدد الأسماء الخاصة بالإله الأفلاطوني أدت إلى صعوبة «تحديد ماذا يقصد أفلاطون بالتحديد من كلمة Theos ، مما أدى ذلك إلى اختلاف شراحه، فقد قيل من ناحية: أن إرسال الكلام على الصانع قصة رمزية يجيز القول بأن الصانع ليس شخصا قائما بذاته ولكنه يمثل ما للمثل من قدرة وعليّة في المادة. والرد على هذا التأويل أن نفس البرهان وارد في "القوانين"، وهي ليست قصة. وقيل من ناحية أخرى: إن كل شيء عند أفلاطون اله أو إلهي: المثل ومثال الخير ومثال الجمال والصانع والنموذج الحي بالذات والنفس الكونية والجزء الناطق من النفس الإنسانية وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن (وهم وسط وواسطة بين الآلهة والبشر متصفون بالحكمة والخير). فأين الاله بين هؤلاء؟ وكيف نوحّد بين الصانع ومثال الخير ومثال الجمال ولم يقرب أفلاطون بينهم بل تركهم متفرقين؟.»[49]هذا الحرج في تحديد طبيعة الإلهي الأفلاطوني كانت له تبعاته التأويلية ضمن متون الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، على غرار أفلوطين وفيلون الاسكندري إلى جانب برقلس ومن بعدهم الفلسفة المسيحية مع أوغسطينوس تحديدا. فقد كان فيلون الاسكندري يرى في ذلك الإله بأنه"أفضل الكائنات" أو "الخير الأول"، هذا ويشدد إميل بريهييه في كتابه الآراء الدينية والفلسفية لـ(فيلون الاسكندري)والذي يشير إلى أن فيلون يعمد على اصطناع «الاستعارة التي توجد في الجمهورية،
يعمل من الإله "شمس الشمس" اي الشمس المعقولة للشمس الحسية. الإله، في هذا المعنى، يبقى أول المثل.. وهو "معين الفضيلة" و "نموذج القوانين"، وهو الذي يسميه أحيانا "فكرة او مثالا". ورؤية الله، كما وصفت، بما يحوطها من انبهار، تتبع عن قرب رؤية مثال الخير.»[50]ويضيف إلى أن فيلون كان يعرف الصفات الإغريقية التي كانت تطلق على الالهة « فحينما يسمي فيلون إلهه الأعلى والأسمى مخلصا أو منجيا، حامل النصر، محسنا، رازقا، كريما، نراه يعطي لهذا الإله صفات ترى كثيرا مطبّقة على الآلهة الإغريقية.»[51].

47. نزهة الحلواني، الثيولوجيا الأرسطية المعضلات والتوترات، م.ن، ص 28.
48. Aristote, Métaphysique,1072 b-31-30-29-28-27-26-25 Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu
49. مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون واثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، م.م، صص 232-233.
من أقدم أسماء الله المعروفة للجنس البشري وأكثرها انتشارا نجد اسم «"ايل" مع مشتقاته "ايليم"، "إلوهيم"، "إلوي"، وهو مصطلح عام مثل "ثيوس وديوس" في اليونانية، ويطلق على كل من يشغل مرتبة الألوهية، بل قد يدل على مركز من التوقير والسلطة بين الناس... وعلى هذا فهو مصطلح عام يعبر عن العظمة والنفوذ، واستخدم كاسم علم لإله إسرائيل في الفترة المتأخرة من فترات التوحيد عندما اعتبر اسم العلم القديم "ياه" أو "يهوه" أقدس من أن يتردد على الشفاه. دائرة المعارف الكاثوليكية، المجلد الأول، المحرر وليم وهبة بباوي، دار الثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001ص 379. للتوسع في دلاله يهوه يمكن العودة الى الصفحة 380 وما بعدها م.ن.
50. إميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية ل(فيلون الاسكندري)، ترجمة وراجعه محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، وزارة المعارف العامة، القاهرة، 1954، ص 104.
51. إميل بريهييه، الأراء الدينية والفلسفية ل(فيلون الاسكندري)،مم، ص 110.

المراجع:

اللسان العربي:

- أفلاطون، الجمهورية، دراسة وترجمة فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويخ ،الطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1938.
- إميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية ل(فيلون الاسكندري)، ترجمة وراجعه محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، وزارة المعارف العامة، القاهرة، 1954.
- ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة د. عزت قرني، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت_ لبنان، الطبعة الأولى 1996.
- جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب_ الكويت.
- دائرة المعارف الكاثوليكية، المجلد الأول، المحرر وليم وهبة بباوي، دار الثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001
- ديوجينيس اللائرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة محمد حمدي ابراهيم، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006
- حبيب الجربي، أفلاطون الفلسفة المستمرة، دار نهى، صفاقس، الطبعة الأولى، 2015.
- معز المديوني،صراع العمالقة حول الكينونة،دار الوسيطي للنشر، تونس، 2014.
- منصف الوسلاتي، قراءات في ميتافيزيقا أرسطو، مجمع الأطرش، تونس، 2020.
- محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات بيروت_ باريس، 1988.
- محمد غلاب، مشكلة الألوهية، دار جياء الكتب العربية، 1947.
- محمد السيّد الجليند، قضية الألوهية بين الدين والفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001..
- مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي القاهرة للنشر، 1988
- نزهة الحلواني، الثيولوجيا الأرسطيةالمعضلات والتوترات، تصدير: د. عبد العزيز العيادي مكتبة علاء الدين صفاقس-تونس، 2024.
- يوسف بن أحمد، الوجود والمعاني في فلسفة أرسطو، مركز النشر الجامعي، تونس، 2006
- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة 1984

اللسان الفرنسي:

- Aristote, Métaphysique, Traduction (éd. de 1953) de J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis (ePub, PDF), v.: 1,0, janvier 2014
- J.François Mattei, L'étranger et le simulacre. Essai sur la Fondation de l'ontologie platonicienne PUF, Paris, 1 re édition 1983, P.92.
- Jean-Pierre Vernant, Mythe et pensée chez les grecs, ed La découverte, Paris 1988.
- Platon, Œuvres complètes, sous la direction de Luc Brisson, Édition Nouvelle édition revue et corrigée Éditeur Flammarion Date de création DL 2020.
- Léon Robin, Platon, PUF,2é édition, 1988

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة

العدد: 05

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة

العدد: 05



إتيان جيلسون قارئا لابن سينا

أحمد العلمي

أستاذ سابق للفلسفة وعلم الكلام، بجامعة بن طفيل، كلية الآداب والعلوم اللإنسانية، القنيطرة؛ المغرب.

يعتبر إتيان جِيلسون (1884-1978) واحدا من كبار مؤرخي فلسفة القرون الوسطى في فرنسا خلال القرن العشرين. وقدَ اشتهر بأعمال فكرية تضم كتبا ومقالات علمية تتميز بجديتها وفرادتها في هذا المجال، خصوصا وأنها ساهمت بشكل كبير في إعادة الاعتبار إلى فلسفة العصر الوسيط وفكره. وعموما، يمكن القول إن القرن العشرين هو القرن الذي ظهر فيه العصر الوسيط بمظهر جديد سواء في الفلسفة مع مؤرخين من أمثال إتيان جيلسون، أو في التاريخ، مع مدرسة الحوليات مع بروديل وجاك لوغوف. لم يعد العصر الوسيط هو عصر الظلمات، بل غدا عصرًا زاخرًا بالمدارس الفكرية والأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مهدت للتحولات الكبرى الذي عرفتها أوربا فيما يعرف بالعصور الحديثة.

يعود اهتمام جيلسون بالعصور الوسطى إلى مرحلة الشباب، فقد أنجز أطروحة جاءت تحت **عنوان الحرية عند ديكارت واللاهوت**، والأطروحة المكملة تحمل العنوان التالي **المعجم الوسيطي لفلسفة ديكارت(2)**.هذان العملان شكلا في تلك الفترة، 1912، انعطافة أساسية في الدراسات الفلسفية في فرنسا .نعرف أن أغلب الدارسين لفلسفة ديكارت ذهبوا إلى اعتبار فلسفته في قطيعة مع الفلسفة الوسيطية، أي مع اللاهوت المسيحي. ونصوص ديكارت ذاتها تدعم هذا التأويل**(3)**. والواقع أن وضع قطيعة بين الفلسفة الديكارتية وفلسفة العصر الوسيط معناه عدم إدراك للروابط القوية التي تجمع ديكارت باللاهوت. ينطلق جيلسون من مُسَلَّمَةٍ بسيطةٍ، لكنها قوية وتصلح كأداة للباحث في مجال العلوم الإنسانية، تقول بأن الفيلسوف يكون دائما ابن عصره. « وهكذا حاول جيلسون أن يبرز أن الفكرة السائدة بخصوص الثورة الديكارتية هي فكرة' في تناقض مع هذا القانون الذي يُقِرُّ بأن]...[كل إنتاج فكري يرتبط بشكل كبير بالوسط الذي نشأ فيه وبالشروط التي تَرعرع فيها(4) '» فمادام ديكارت قد تَلَقَّى تعليمَه في المدرسة اليسوعية وعايش رجال الدين بنقاشاتهم وسِجَالاتِهم، فحَتْما ستكون فلسفته صدى لكل هذا. أصبحت الفلسفة الديكارتية مع جيلسون بنت عصرها وسليلة الثقافة التي ترعرعت فيها. « بدراسة جيلسون لمسألة الحرية في الله والحرية في الإنسان، رأى في نصوص الفيلسوف، ديكارت، ما يحيل إلى الطوماوية وأساتذته اليسوعيين، وما يحيل إلى الأوغسطينية وأصدقائه الشرقيين، وما يحيل إلى السجالات الذي دارت [في الأوساط المسيحية في انطلاقا من سنة 1640] بخصوص [مفهوم] النِّعمة (5)». إن السجالات اللاهوتية التي كانت سائدة في تلك المرحلة لا يمكنها ألا تؤثر في علماء تلك الحقبة. «إن أطروحةَ أطروحتَيْ جيلسون كانت بطبيعة الحال تهدف إلى الدفاع عن موقف يرى بأن القيام بتأريخ يكون حقيقة تأريخيا للنظريات، حتى وإن كانت نظرية ديكارت، يفيد البحث عن أصولها واكتشاف الاستمراريات حيث لا تعمل الأسطورة سوى على إظهار القطيعة.(6)»

لكن خَلْفَ هذه القراءة الأصيلة للفلسفة الديكارتية كانت لدى جيلسون فكرة ثورية تتمثل في إعادة الاعتبار إلى اللاهوت بصفة عامة. فأطروحته الحريةِ عند ديكارت واللاهوت، تشي بتوجه جديد في الأبحاث الفلسفية الفرنسية في بداية القرن العشرين. فأنْ يُصبِح ديكارت، الذي يُنعَت بأب الفلسفة الحديثة بجانب اللاهوت المسيحي، فذلك لا يعني أن جيلسون أراد إنزال الفلسفة الديكارتية إلى مصاف اللاهوت، والحط من قيمتها، ونزع الأصالة الفلسفية عنها، لا ليس ذلك هو غرض جيلسون ؛ لقد كان يهدف في الحقيقة، وعلى العكس من ذلك، إلى الرفع من قيمة اللاهوت وجعله في مصاف إحدى أهم الفلسفات في القرن السابع عشر. وبالفعل، كان جيلسون ، وهو الشاب المفعم بحب الحقيقة، يرى في اللاهوت، الذي ساد في القرون الوسطى، فكرا لا يقل أصاله عن فكر الفلاسفة الذين كانوا في السابق، في الفلسفة الإغريقية، أو في اللاحق، في الفلسفة الحديثة.

---

1. E. Gilson, Index scolastico-cartésien, Paris, Vrin, 1960 (1re éd. 1912), p. 412 ; Descartes et la Théologie, Paris, Vrin, 1987 (1re éd. 1913), p. 412.
2. يقول ديكارت في كتاب التأملات، التأمل الأول، ترجمة عثمان أمين، تصدير مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2009، ص. 65 : **«**لقد تلقيت منذ حداثة سني قدرا كبيراً من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة. فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون مشكوكاً فيه جداً. وإذن يلزم إذا أردت أن أقيم شيئا متينا في العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد، وأن أوجه النظر إلى الأسس التي يقوم عليها البناء**»**.
3. M. Henri Gouhier, « discours prononcé par lui à l'Académie française à la place laissée vacante par la mort de M. Etienne Gilson », discours prononcé le jeudi 22 novembre 1979, Cf. Le site de l'Académie française.
4. Ibid.
5. Ibid.

هذا الاهتمام بالحقبة الوسيطية الذي قد لا يثير أي انتباه اليوم، قد شكل في بداية القرن العشرين في فرنسا وفي الأوساط الفلسفة بالخصوص موقفا نشازا وصرخة في وجه مؤرخي الفلسفة آنذاك. وكي نبين ذلك، يبدو لِنا من الضروري بسط التوجه الفلسفي الذي ساد في فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر.

أَسْدِلَ السِّتَارُ على القرن التاسع عشر في فرنسا مخلفا وراءه موقفين « غريبين » عن الفلسفة. الموقف الأول أتى به أوغست كونت (1798-1857) الذي اعتبر أن الفلسفة، وبالخصوص الميتافزيقا، قد وَلَّى عصرُها، وأنها تشكل ماضي العلم، إذ أنها تبحث في قضايا مجردة تتجاوز العقل الإنساني. لا مستقبل إلا للفلسفة الوضعية(1). التوجه الثاني بدأت بوادره تظهر مع نشأة السوسيولوجيا(2) في مطلع القرن العشرين حيث بدأ يسود الاعتقاد في أن على الفلسفة أن تترك مكانها للعلوم الإنسانية وبالخصوص في علم الاجتماع. إن عودة جيلسون إلى اللاهوت الذي ساد في العصر الوسيط، شكل صرخة في وجه هذين التوجهين. وبالفعل، سارت أبحاث جيلسون في هذا المسار، إذ نشر سنة 1919 كتابا بعنوان: **الفلسفة الطوماوية، مقدمة لفلسفة القديس توما الأكويني(3)**، وفي سنة 1921 نشر في مجلدين كتاب **الفلسفة في العصر الوسيط(4)**. واستمر اهتمام جيلسون بالحقبة الوسيطية طوال مساره العِلْمِي الذي امتد لعقود طويلة.

غير أن اهتمام جيلسون باللاهوت المسيحي لم يمنعه من الاهتمام بالفلسفة في الحقبة الإسلامية. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن هذا الاهتمام شكل، مرَّةً أخرى، كَسْرًا للتوجه الذي كان سائدا آنذاك، أي في بداية القرن العشرين، والمتمثل في المركزية الأوروبية. فنحن نذكر الكتاب الشهير الذي نشره إرنست رينان تحت عنوان ابن رشد والرشدية وهو الكتاب الذي يَعْتَمِدُ موقفا مبدئيا ومسبقا عن هذه الفلسفة التي سادت في العصور الوسطى سواء اللاهوت المسيحي أو اليهودي أو الإسلامي. يعتبر هذا الباحث أنه قبل الشروع في البحث في مضامين الفلسفة في العالم الإسلامي في العصر الوسيط، ينبغي التسليم بأن هذا البحث لن يُسْفِرَ عن نتيجة تنفع الفلسفة الحديثة. والسبب في ذلك، يقول رينان، يعود إلى العِرْقِ السامي. « ليس العِرْقُ السَّاميُّ هو الذي ينبغي لنا أن نُطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألَّا يُنتِجَ هذا العِرْقُ، الذي استطاعَ أن يَطبَعَ على بدائعه الدينية أسمى سِمَات القوة، أقلَّ ما يكون من بواكيرَ خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفةُ لدى الساميين غير استعارة خارجية صِرْفَة خالية من كبير خِصْب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية.(5)»

إن عودة جيلسون إلى فلسفة الكندي والفارابي وابن سِينا وابن رشد دلالة على أنه سار في الاتجاه المعاكس للمركزية الأوربية التي كانت سائدة في تلك الحقبة في أوربا، خصوصا مع الحركة الاستعمارية ونشوء الحركات الفاشية والنازية في مطلع عشرينيات القرن الماضي.

---

1 يميز أوغست كونت (1798-1857) بين حالات ثلاث: الحالة الأولى التي تمر بها الإنسانية هي الحالة اللاهوتية التي يعتقد فيها الإنسان في وجود كائنات متعالية مثل الآلهة، كما هو الحال لدى الإغريق مثلا. الحالة الثانية وهي الحالة التي تهيمن فيها الميتافيزيقا على الذهن الإنساني، حيث يكون الذهن مشغولا بالبحث عن علل الأشياء لينتهي في الأخير إلى افتراض مفاهيم مجردة. الحالة الثالثة هي الحالة التي يبحث فيها الذهن الإنساني لا عن السبب والعلة، وإنما عن الكيف: كيف تتألف الأشياء مثلا. يعتبر كونت أن على الفلسفة أن تتخلى عن تجريداتها وتشرع في البحث في الواقع كما هو. وهو ينتهي إلى اعتبار السوسيولجيا هي العلم الذي ينبغي أن يصله الذهن الإنساني، لأنها تلتزم المنهج الوضعي.

2 انظر مثلا ما يقوله دولوز وغاتاري عن هذا الأمر في كتاب :

Qu’est-ce que la philosophie ? Minuit, Paris, 1991, p. 15 :

«وقريبا منا، صادفت الفلسفة العديد من المنافسين الجدد. يتعلق الأمر أولا بعلوم الإنسان، وبالخصوص السوسيولوجيا، التي كانت تريد أن تحل محل الفلسفة... هل الأمر يتعلق بالتخلي عن كل إبداع للمفاهيم لصالح علم إنساني صرف، أو على العكس من ذلك تحويل طبيعة المفاهيم بجعلها تارة تمثلات جماعية، وتارة تصورات عن العالم أبدعتها شعوب، أو قواها الحية، التاريخية والروحية؟»

3 Le Thomisme : Introduction à la philosophie de Saint Thomas d’Aquin, Paris, Vrin, 6 ,1964e éd. (1re éd. 1919), p. 480.

4 La Philosophie au Moyen Âge, vol. I : de Scot Erigène à saint Bonaventure, Payot, 1922.

La Philosophie au Moyen Âge, vol. II : de saint Thomas d’Aquin à Guillaume d’Occam, Payot, 1922.

5 إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية،1957، ص. 14-15 .

في كتاب الفلسفة في العصر الوسيط الذي صدر سنة 1922، يعرض جيلسون مصير البحث الفلسفي في العالم الإسلامي، مخصصا لذلك مجموع الفصل الرابع الذي يحمل عنوان الفلسفات الشرقية. يبدأ بالحديث عن السبب الذي أدى إلى نشوء علم اللاهوت العربي، كما يسميه، أي علم الكلام. إن «الحاجة إلى الفهم والتأويل العقلي، وهو أمر لازم لكل تراث ديني، عندما يتقاطع مع الكتب الإغريقية يُولِّد لاهوتا عربيا كما سيولده عند الغربيين [أي المسيحيين].(1)» نرى بأن جيلسون يعتبر أن الحاجة إلى الفهم والتأويل لازمة لكل إنسان، ولكل ثقافة دينية، مهما كانت أصولها وجغرافيتها، وبالتالي لا وجود لأي مركزية ولا لأي أفضلية لثقافة على الثقافات الأخرى. إن الحاجة إلى الفهم تلزم الآري والسامي وتلزم غيرهما. فالكل يخضع لقوانين ثابتة تَحْكُمُ مساره وتُحدِّد اختياراته الفكرية. الثقافة الإسلامية والثقافة المسيحية، وكذلك الثقافة اليهودية، كلها تخضع للقوانين ذاتها التي تسير العملية الفكرية. هذه المساواة التي تحكم شروط نشأة الفكر بصفة عامة، واللاهوت بصفة خاصة، يقيمها جيلسون هنا بين اللاهوت الإسلامي واللاهوت المسيحي، تشكل أمرا جديدا في مواجهة المركزية الأوربية التي كانت مهيمنة على الساحة الفكرية ودفعت العديد من المؤرخين والمفكرين إلى اتخاذ مواقف غير سليمة، وهي المواقف التي تقيم تراتبية بين 'الأجناس' و'الأعراق'، وتُقِرُّ بتفوق الجنس الآري على الأجناس الأخرى، بما فيها 'الجنس السامي'.

بعدما تطرق جيلسون بعُجالة لكل من الكندي(2) والفارابي(3) وإخوان الصفا(4)، توقف عند فلسفة ابن سينا. وإذا توقف عند فلسفة الشيخ الرئيس، فذلك لأن فلسفته، حسب جيلسون ، تستحق الاهتمام نظرا لكونها فلسفة قوية ولكونها كانت شائعة بين فلاسفة العالم المسيحي. «إن اسم ابن سينا، يقول جيلسون ، ظل شهيرا خلال مجموع العصر الوسيط كأحد كبار الأطباء، لكن سلطته الفلسفية الخالصة كانت هي كذلك سلطة هائلة.(5)»

نعم جاء الفصل المتعلق بالفلسفة في العالم الإسلامي قصيرا بالمقارنة مع الكم الهائل الذي خلفته هذه الفلسفة من مجلدات وأعمال ورسائل. لكن هذه الصفحات على قلتها كانت خالية من أي موقف عدائي أو استعلائي. كانت مقاربة مختلفة تماما عن تلك التي كانت سائدة تحت تأثير المركزية الأوربية.

في سنة 1927 نشر جيلسون في مجلة

Archives d'Histoire Doctrinale Et Littéraire du Moyen Age, (1927)

مقالا تحت عنوان

«Avicenne et le Point de Départ de Duns Scot»

«ابن سينا ونقطة انطلاق دان سكوت.» هذا العمل جعل من فلسفة اللاهوتي دانس سكوت (1266-1308) مدينةً لفلسفة ابن سينا. وهنا يبرز، حسب جيلسون، الدور المحوري الذي لعبته فلسفة الشيخ الرئيس في نسق اللاهوت المسيحي عامة ولاهوت دانس سكوت خاصة.

وفي سنة 1948، أصدر جسلون كتابا شكّل، حسب أغلب المختصين، انعطافة أساسية في مساره الفكري، وهو كتاب الوجود والماهية(6)، الذي مَكَّنَهُ، كما يقول بيير أوبانك، «من تحقيق اقتحام حقيقي في النقاش الفلسفي المعاصر، مُرغِما العديد من المثقفين الذين لم يسمعوا كلاما عن الوجود إلا من خلال كتاب الوجود والعدم [لسارتر] أو من خلال الفصل الأول من كتاب علم المنطق [لهيجل]، القبول بكون هذه العبارة الصغيرة، أي' الوجود'، التي عمل تراث فلسفي مثالي على إقصائها من المعجم الفلسفي، إن لم تنطو في كنفها على'مصير الغرب'، فإنها على الأقل شكلت المحل الذي شهد أقدم الصراعات [الفلسفية] وأكثرها ثبَاتا.(7)»

---

1. E. Gislon, La philosophie au Moyen Age, p. 98.
2. بخصوص الكندي، يقول جلسون، ص. 99، بأنه كان «تلميذا ذكيا وملتزما بفلسفة أرسطو» وهو فوق ذلك يتميز «بفضول واسع جدا، امتد إلى الرياضيات، والفلك والطب، غير أن ذلك لم يكن مصحوبا بقوة بناء كافية تسمح له بتنظيم معارفه في كل منسجم.»
3. يقول جلسون، ص. 100 :، بخصوص الفارابي، «إن الأعمال الفلسفية للفارابي، المثيرة بقوة فكرها وكذلك بقوة تعبيرها تستحق أن تُعرَض في عمل مستقل.» وهو يعتبر أن فلسفة الفارابي حَجَبَتْهَا الأنساق الفلسفية التي جاءت بعدها على الرغم من كونها كانت سببا في نشوئها.
4. بخصوص إخوان الصفا، فإنه يعتبر أن مؤسسي هذه المدرسة «لا يقبلون فقط بإمكانية تأويل الوحي الديني وتثبيته، بل أنهم يدَّعُون القدرة على تجويده الشريعة وتصحيحها بفضل القوة التي يقدمها لنا التفكير العقلي.»، ص. 100 .
5. E. Gislon, La philosophie au Moyen Age, p. 102.
6. Etienne Gilson, L'être et l'essence, Vrin, 1948.
7. Pierre Aubenque, « Etienne Gilson et la question de l'être », in Etienne Gilson et nous : La philosophie et son histoire, textes réunis et publiés par Monique Couratier, Vrin, 1980, p. 79.

في هذا الكتاب خصَّصَ جيلسون فصلا كاملا لفلسفة ابن سينا. وبعد ثلاث سنوات، أي في سنة 1952، أصدر جيلسون كتابا ضخما حول فلسفة دانس سكوت، تحت عنوان، **جون دانس سكوت، مقدمة لمواقفه الأساسية(1)**، وهو الكتاب الذي تطرق بشكل موسع للأساس الذي تقوم عليه فلسفة دان سكوت والمتمثلة في فلسفة ابن سينا. وفي سنة 1969، أصدر في مجلة
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Volumes 36 à 37
مقالا تحت عنوان « ابن سينا في الغرب خلال العصر الوسيط.» وهو عبارة عن مقال استجمع فيه كل الخلاصات الأساسية للتأثير الذي خلفته فلسفة ابن سينا في اللاهوت المسيحي.
نرى إذن أن اسم ابن سينا ظل حاضرا في أغلب أبحاث جيلسون سواء تعلق الأمر بمقالات أو كتب فلسفية مستقلة، كما امتد هذا الاهتمام لعقود طويلة، من بداية العشرينيات القرن الماضي إلى نهاية الستينيات من القرن نفسه. لنقدم الآن الكيفية التي تناول بها جيلسون فلسفة الشيخ الرئيس والصورة التي بدت عليها هذه الفلسفة في كتاب الوجود والماهية.

*****

يدرس جيلسون في هذا العمل علاقة الوجود بالماهية منذ نشأة الفلسفة إلى الحقبة المعاصرة. وإذا كان يدافع عن موقف فلسفي يعود إلى اللاهوتي توما الإكويني (1225-1274)، فإنه عمل مع ذلك على دراسة هذا الإشكال من خلال البحث في الأنساق الفلسفية التي سادت منذ نشأة الفلسفة. لذلك عَرَضَ الكتابُ المقاربات الأساسية لمسألة الوجود والماهية. غير أن جيلسون جعل المواقف بمثابة أنساق تضم مجموعة من الفلاسفة حتى وإن كانوا من أحقاب متباعدة، ومن ثقافات متنوعة وانتماءات دينية مختلفة. المقاربة الأولى التي يفتتح بها الكتاب تقوم على ربط الوجود بالواحد. وهنا جمع بين ثلاثة أسماء فلسفية أساسية في الحقبة الإغريقية، رغم أنها تنتمي إلى أزمنة مختلفة اختلافا كبيرا. هناك بارمنديس، في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد، الذي أقام تطابقا بين الوجود والوحدة، ثم هناك أفلاطون الذي وَحَّدَ بين الوجود والتطابق، وهناك، أخيرا، أفلوطين، في القرن الثالث بعد الميلاد، الذي جعل الوحدة أساس الوجود. أما التيار الثاني الذي قدم مقاربة مخالفة لهذا التوجه، فإننا نجده قد تأسس مع أرسطو الذي انطلق من طموح واقعي وتجريبي لربط الوجود بالجوهر، أي بما يكون موجوداً. إن الوجود يكون، بالنسبة لأرسطو، مطابقا للجوهر المتحقق في الخارج. كان الحدس الأرسطي المبدئي حدساً واقعياً، إذ كان يريد النظر في الواقع كما هو. إن البحث في الوجود يفيد البحث فيه كما هو موجود، وليس كما ينبغي أن يوجد. لذلك دافع أرسطو عن تطابق الوجود بالجوهر الذي يكون متحققا في الخارج. فالوجود يقال أولا على الجوهر، ويقال بعد ذلك على المقولات الأخرى، الأعراض. ومثلما أن التوجه الأول شكَّل تياراً فلسفياً، فإن التيار الثاني شكل الأمر نفسه. بعدما عرض جيلسون أسس الفلسفة الأرسطية والتحديات التي واجهتها عندما قرنت بين الوجود والجوهر، جعل هذا الموقف يجد مدافعا قويا في كنف الفلسفة الإسلامية يتمثل في فلسفة ابن رشد. تلك هي باختصار معالم التيار الثاني في تصنيف جيلسون.
التيار الثالث، وهو التيار الذي يهمنا هنا، يتمثل في ذلك الموقف الذي يقيم تمييزا بين الوجود والماهية. فالماهية شيء والوجود، الذي يلحقها، شيء آخر. وهنا يحضر اسم الشيخ الرئيس، ابن سينا (980-1037 م.)، كمؤسس لهذا التيار الفلسفي.
ينبغي أن نشير، في البداية، إلى أن جيلسون قد اعتمد على الترجمة اللاتينية لكتابِ الشفا، كما أشار إلى ذلك في هامش في مطلع الفصل المخصص لابن سينا. وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب قد نُقِلَ إلى اللغة اللاتينية إبان القرن الثاني عشر، أي عقود قليلة بعد رحيل الشيخ الرئيس، بفضل مُتَرْجِمَيْن اثنين. المترجم الأول، كما يشير إلى ذلك جيلسون نفسه، من أصل يهودي يحمل اسم ابن داوود الذيَ نقل كتاب الشفا إلى اللغة الإسبانية، واعتنى أحد القساوسة المسيحيين، الذي يُدعى دومينيك الطليطلي، بنقله إلى اللغة اللاتينية(2). هنا في هذا الكتاب، الوجود والماهية، يعتمد جيلسون على الطبعة التي أصدرت كتاب الشيخ الرئيس في مدينة البندقية سنة 1508.

1. Etienne Gilson, Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales, Vrin, Paris, 1952.
2. E. Gilson, «Avicenne en Occident au moyen âge», p. 89, note 1.

إن دراسة جيلسون لفلسفة ابن سينا تقوم على البحث في مفاهيمها الأصيلة. والواقع أنه لا يهدف إلى تقديم قراءة تاريخية لفلسفة الشيخ الرئيس، قراءة تَرُدُّ مفاهيمها إلى الماضي الفلسفي، إلى الأرسطية أو الأفلوطينية مثلا. فهو لا يعتبر النسق الفلسفي السينوي عبارة عن تركيب لتأثيرات مستقاة من تاريخ الفلسفة الإغريقية. ليست فلسفة الشيخ الرئيس، بالنسبة لجيلسون، بمثابة بازل يَجْمَعُ قِطَعًا إغريقية متناثرةً لِيُرَكِّبَها في نسق فلسفي منسجم. إن كل فلسفة حسب جيلسون، كما يبدو من خلال مقارباته للعديد من الأنساق الفلسفية، تتمثل في كونها عبارة عن قراءة أصيلة لقضايا فلسفية. كل فلسفة إلا واستفادت من سابقاتها، كما بَيَّنَ ذلك بخصوص ديكارت، لكن هذه الاستفادة وهذا التأثير لا يمنع الفيلسوف من تأسيس مفاهيمه ونحت تصوراته التي تمنحه مكانة إلى جانب الفلاسفة الآخرين. إن هدف جيلسون يتمثل في تَقَصُّدِ المفاهيم التي أحدثها الشيخ الرئيس، أي التصورات الأصيلة التي قدمها ومكنته من استحقاق اسم فيلسوف. عندما تطرق جيلسون ، مثلا، إلى مسألة التأثير السينوي في اللاهوت المسيحي، ركز على المفاهيم السينوية الأصيلة مثل مفهوم الطبيعة والماهية(1) . كي يرسم معالم هذا التصور، لم يعتمد جيلسون إلا على النصوص السينوية ذاتها، صحيح أنه لم يشتغل إلا على الترجمة اللاتينية لكتاب الشفا، لكن ذلك كان كافيا للقيام بقراءة مباشرة للنص السينوي، دون اللجوء إلى القراءات والتأويلات التي تناسلت بخصوص فلسفة ابن سينا. صحيح كذلك أن مسألة الماهية هي من أمَّهَاتِ المسائل التي خاض فيها الفلاسفة منذ الحقبة الإغريقية، صحيح كذلك أن كل من مواقف أفلاطون وأرسطو كانت رائجة بشكل كبير في تلك الحقبة. كل ذلك لم يدفع جيلسون إلى إرجاع مفهوم الماهية عند ابن سينا واختزاله في فلسفة من الفلسفات السابقة، حتى وإن كانت أفلاطونية أو أرسطية. هذا الموقف دفعه إلى مواجهة النص السينوي مباشرة من دون أي وساطة كيفما كانت. وبالتالي عمل على تشريح النص والنفاذ إلى دواخله. وبعد قراءة متأنية، تأكد له أن مفهوم الماهية عند ابن سينا هو مفهوم أصيل، وهو كذلك مفهوم محوري في النسق السينوي. فالشيخ الرئيس يميز بين ثلاثة أبعاد في مفهوم الماهية. يقول في بسط محتوى هذا المفهوم السينوي: يمكننا أن ننظر أولا إلى الماهية السينوية «في ذاتها، أي خارج كل العلاقات التي قد تكون لها مع العقل أو مع الأشياء؛ ثم كأمر ينغمس في الموجودات الجزئية؛ وأخيرا من حيث كونها في العقل. (2)» يلتقط جيلسون الثالوث السينوي المتعلق بالماهية. هذه القراءة تقوم على النص السينوي ذاته. وبالفعل، يقول ابن سينا في كتاب الشفا: «فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو، فللمثلث حقيقة أنه مثلث، وللبياض حقيقة أنه بياض.(3) » ويضيف قائلا : «إنه من البيِّن أن لكل شيء حقيقة هي ماهيته.(4) » هنا لا يختلف موقف ابن سينا عن بقية الفلاسفة السابقين، إذ يُثْبِتُ جميعُ الفلاسفة للشيء، كيفما كان، ماهية تحدده وتميزه عن غيره. لكن الأمر الذي يجعل ابن سينا يبتعد عن غيره من الفلاسفة، هو كونه نظر إلى هذه الماهية في ذاتها بغض النظر عن تمظهراتها التي هي تمظهرات لاحقة وعَرَضِيَّة. إن كل إنسان إلا وله ماهية يكون بها هو هو، وهي الإنسانية.

غير أن الإنسانية، من حيث هي ماهية، تحدد العديد من الناس، وبالتالي هل هي كلية في ذاتها أم أنها خاصة وجزئية، أي خاصة بهذا الإنسان أو ذاك؟ هنا، يُبْرِزُ جيلسون خروجَ الشيخ الرئيس عن الثنائية الأفلاطونية والأرسطية. فالماهية تظل في النسقين بين بُعدَيْن لا ثالث لهما، فهي إما في عالم الحس وإما في عالم المثل، إما جزئية وإما كلية، إما في الأعيان وإما في الأذهان. في حين أنها هنا في النسق السينوي، تصبح ذات أبعاد ثلاثة. يقول ابن سينا: «فالكلي من حيث هو كلي شيء، ومن حيث هو شيء تلحقه الكلية شيء. فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه أحد هذه الحدود، فإذا كان ذلك إنسانا أو فرسًا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية. فإن حد الفرسية ليس هو حد الكلية، ولا الكلية داخلة في حد الفرسية، فإن الفرسية لها حد لا يفتقر إلى حد الكلية لكن تعرض له الكلية.

---

1. E. Gilson, L'être et l'essence, p. 124:

« يجب العودة إلى مفهومي الطبيعة والماهية، وهما مفهومان أساسيان في نظرية [الشيخ الرئيس].»

2. Ibid.

3. ابن سينا، كتاب الشفا، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، 1960، ص. 31.
4. المرجع نفسه، ص. 31.

فإنه في نفسه ليس شيئًا من الأشياء البتة إلا الفرسية، فإنه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الأعيان ولا في النفس ولا في شيء ذلك بالقوة ولا بالفعل على أن يكون داخلًا في الفرسية، بل من حيث هي فرسية فقط. بل الواحدية صفة تقترن إلى الفرســية؛ فتكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة. وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات أخرى كثيرة داخلة عليها. فالفرســية ـ بشرط أنها تطابق بحدها أشياء كثيرة ـ تكون عامة، ولأنها مأخوذة بصفات وأعراض مشار إليها تكون خاصة. فالفرسية في نفسها فرسية فقط.(1) » يعني ذلك أن الماهية في نفسها، بالنسبة لابن ســينا، ماهية فقط. إذا كان ابن ســينا يتفق مع التقليد الفلسفي الإغريقي القائل بالثنائية، أي أن الماهية تكون في الأعيان وتكــون في الأذهان، وأنها تكون تارة كلية وتارة جزئية، فإنه يضيف بُعدا جديدا وهو الماهية في ذاتها بقطع النظر عن أي اعتبار كيفما كان. هذا البعد الثالث، يعتبره جيلسون من إبداع الشــيخ الرئيس وإحدى مَفَاخِره التي ملأت الدنيا وشــغلت الناس. يقول نص كتاب الشفا: «فإن سُئِلْنَا عن الفَرَسِــيَّةِ لِطَرَفَيْ النقيض، مثلا: هَل الفرســية أَلِف أم ليس بِأَلِف؟ لم يكن الجواب بالسلب لأي شيء كان. ليس على أن الســلب بعد 'من حيث'، بل على أنه قبل 'من حيث'. أي ليس يجب أن يقال : إن الفرسية من حيث هي فرسية ليست بألف، بل ليس من حيث هي فرسية بألف ولا شيء من الأشياء.(2) »

يعتبر جيلســون أن هذا التصور الجديد للماهية مَكَّنَ ابن ســينا من حل المعضلة الفلسفية الشائكة المتعلقة بمسألة المشاركة التي كانت قد أثيرت في محاورة أفلاطون الشهيرة، **بارمنيدس(3)** . نعرف أن مسألة المشاركة كانــت معضلة واجهت أفلاطون عندما قال بنظرية المثل. كيف يمكن أن للجمال من حيث كونه صورة ومثالا أن يُحمَل على الأشياء الجميلة؟ إذا كان الجمال من حيث كونه ماهيةً متعاليةً وكلية، فكيف يمكنه أن يصبح جزئيا يُحْمَل على هذا الشــيء الجميل؟ فالكلي يناقض الجزئي، والعكس. والسبب في ذلك هو أن الكلي هو ما ليس بجزئــي والجزئي هو ما ليس بكلي، وبالتالي، فحمل الكلــي على الجزئي باطل ومتناقض، وحمل الجزئي على الكلي باطل ومتناقض كذلك.

هذه المعضلة المنطقية والفلسفية التي واجهت الفلســفة الأفلاطونية والأرسطية، هي التي عمل ابن سينا على تجاوزها، عندما أحدث القول بالماهية، أي أحدث مرتبة للماهية تكون سابقة على كل تمظهراتها اللاحقة. يقول جيلســون في بسط موقف الشيخ الرئيس: « الماهية محايدة وكأنها لا مبالية بالكلي والجزئي، بل لأنها لا تنطوي على هذا ولا على ذاك، يمكنها أن تصير كلية في العقل وجزئية في الأشــياء.(4) » لنأخذ الإنسانية من حيث هي ماهية، فهي ستكون حسب موقف ابن سينا سابقة على كل بعد كلي أو جزئي. «فإذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية الإنسانية من حيث هي إنسانية كشيء واحد، وسئل عن طرفي النقيض، فقيل: أواحد هو أم كثير؟ لم يلزم أن يجاب، لأنها من حيث هي هوية الإنســانية شــيء غير كل واحد منهما، ولا يوجد في حد ذلك الشيء إلا الإنسانية فقط.

وأما أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف يلحقه من خارج، فلا محالة أنه يوصف بذلك، ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنســانية فقط، فلا يكون من حيث هو إنسانية هو كثيرا بل إنما يكون كأن ذلك شــيء يحلقه من خارج.(5) » فالإنسانية، من حيث كونها ماهية ليست جزئية ولا كلية، ولا موجودة ولا معدومة، وليست في الأذهان ولا في الأعيان. إنها في مستوى قبل- كلي وقبل - جزئي. إذ لو كانت كلية لما وُجِدَ إنسان جزئي، ولو كانت جزئية لما وُجِدَت من حيث كونها كلية. مفهوم الماهية لابن ســينا قد وَضَعَ أُسُسَ حلٍّ لمسألة المشاركة التي أَرَّقت الفلسفةَ منذ بدايتها.

---

1. المرجع نفس، ص. 196. خط التركيز مني.
2. المرجع نفسه، ص. . 197
3. راجع الجزء الأول من المحاورة وهو الجزء المتعلق بمسألة المشاركة، أي مشاركة الكثرة في الوحدة.
4. E. Gilson, L'être et l'essence, op.cit., p. 125.
5. ابن سينا، كتاب الشفا، الإلهيات، ص. 197-198 .

*****

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر جيلسون أن هذا التصور الجديد للماهية مَكَّنَ الشيخ الرئيس من وضع أسس أنطولوجيا جديـــدة كل الجدة، وهي أنطولوجيا تقر بأن الوجود يَعْـــرِضُ للماهية. فما دامت الماهية في ذاتها ليســـت بشيء ســـوى ماهية، فإنها لا تكون من حيث كونها كذلك موَجودة ولا معدومة، بل يَعْرِضُ لها أن تكون موجـــودة، ويَعْرِضُ لها أن تكون معدومة. «إن الوجود إذن بمثابة عَرَضٍ للماهية... وبعبارة أخرى، ليس من حيث كون الإنســـان مَوجودا تكون له طبيعة الإنســـان، ولا من حيث كونه يملك طبيعة الإنسان يكون له الوجود. إن الوجود ينضاف إلى الإنسانية لتكوين الإنسان الفعلي، مثلما أن الكلية تنضاف إليه، من أجل تأسيس مفهوم كليٍّ للإنسان، في كنف الفكر الذي يتصورها كأمر يمكن أن يُحمَل على الأفراد.(1) »

عندما لاَمَسَ جيلسون هذه النظرية، فإنه وجد نفسه وجها لوجه أمام الانتقادات الرشدية الشهيرة ضد قول ابن ســـينا بزيادة الوجود على الماهية. لنعرض باختصار لانتقاداته ابن رشـــد لابن ســـينا. يقول في كتاب **تهافت التهافت(2)** : « أما الوجود عند ابن ســـينا، فهو عرض لاحق للماهية... وأما قول القائل إن الوجود أمر زائد على الماهيـــة، وليس يَتَقَوَّمُ به الموجود في جوهره، فقول مُغْلِطٌ جدا؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اســـم الموجود يدل على عرض مشـــترك للمقولات العشر خارج النفس، وهو مذهب ابن سينا، ويُسْأَلُ عن ذلك العرض، إذا قيل فيه: إنـــه موجود. هل يدل على معنى الصادق؟ أو على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك مســـتحيل.(3) » يعتبر ابن رشد هذا الموقف الذي تبناه ابن ســـينا لا وجود له في تاريخ الفلسفة، بل إنه «بدعة» سينوية. وســـواء قبلنا موقف فيلسوف قرطبة أم لا، فإن هناك أمر ثابت يقر به ابن رشد نفسه وهو أن ابن ســـينا موقف أصيل ولا يعود إلى أي موقف فلســـفي سابق ســـواء كان موقفا إغريقيا أو غيره. يقول: «وأما حكايته [أي الغزالي] عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها، فهو قول باطل؛ وقد بيناه في غير ما موضع. وما قاله أحد منهم إلا ابن ســـينا فقط؛ وذلك أنه لما انتفى عنده أن يكون جنســـا مقولا بتواطؤ، وانتفى أيضًا أن يكون اسما مشتركا زعم أنه يدل على لازم عام للأشياء. وما قاله في الذات، يلزمه في اللازم، ولو كان لازما، لم يقل في جواب ما هو. وأيضًا إن كان يدل على لازم للأشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ أو باشـــتراك أو بلُزُوم آخر. فإن كان يدل بتواطؤ فكيف يوجد عـــرض مقول بتواطؤ، على أمور مختلفة الذوات. وأظن أن ابن ســـينا يسلم هذا وهو مستحيل؛ لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد، إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة، متفقة في طبيعة واحدة؛ إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة، كما يكون العقل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة.(4) »

كان جيلســـون على علم بكل مواقف فيلسوف قرطبة من فلســـفة الشيخ الرئيس، وقد سبق وأن عرضها في الفصل الثاني من كتاب الوجود والماهية . هل سينتصر جيلسون لابن رشد أم لابن سينا؟ قد نعتقد بأن جيلسون، باعتباره توماويا، – وهو التيار اللاهوتي الذي كان قريبا من المواقف الأرســـطية، – سيتخذ موقفا ناقدا لاختيارات ابن سينا، وسينتصر لابن رشد. لكن لا شيء من ذلك قد حدث. الواقع أن دراسة جيلسون لمواقف ابن سينا، تتميز بكونها موضوعية ولا تنحاز بشـــكل قبلي لأي موقف منهما. فالنسق الفلسفي كيفما كان نوعه واتجاهه يكون، بالنسبة لجيلسون، منسجما في أركانه. إن الانتقادات الرشدية الشهيرة ضد زيادة الوجود على الماهية في نسق ابن ســـينا، هي انتقادات مشـــروعة وهي تكتســـي قيمة، لكن مشروعيتها وقيمتها تســـتمدها من خلفيتها الأرســـطية. إنها انتقادات تأتي من خارج النسق السينوي. فنحن نعرف أن ابن رشد عاب على ابن سينا كونه قد حاد عن الطريق البرهاني الأرسطي، اعتقادا منه بأن هناك سبيلا أوْحَدًا للفلسفة، وهو السبيل الأرسطي، سبيل على كل الفلاسفة احترامه والتزامه.

---

1. E. Gilson, L’être et l’essence, p. 127.
2. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، دار المعارف، ص. 481.
3. المرجع نفسه، ص . 481-483.
4. المرجع نفسه، ص. 567-568. خط التركيز منِّي.

لم يتخذ جيلسون أي موقف معياري من هذه المسألة، لم يعتبر أن ابن سينا قد حاد عن أي طريق، حتى وإن كان طريقا أرسطياً، بل إننا، عندما ندرس كتابات جيلسون، نخرج بقناعة مفادها أنه لا يعتبر أن هناك في الفلسفة سبيلا نظريا متعاليا على كل الفلاسفة الالتزام به والدفاع عنه. يبدو، في مقابل ذلك، ينظر إلى تاريخ الفلسفة على أساس أنه بمثابة أنساق مختلفة، وأن باب الإبداع يكون دائما مفتوحا من دون أي قيود. وكأني به يقول، إن للخلف الفلسفي الحق نفسه الذي كان للسلف الفلسفي؛ فإذا كان من حق أرسطو إبداع فلسفة تقوم على إقامة وحدة بين الوجود والجوهر،وإن حاد عن مواقف أستاذه وحرر انتقادات شهيرة في نقد نظرية الصور (المُثل) الأفلاطونية، فمن حق أي فيلسوف آخر، ابن سينا، مثلا، الخروج عن مواقف المعلم الأول والقول إن الوجود ليس هو الجوهر، بل يكون شيئًا آخر غيره. وكأن موقف جيلسون يعتبر أن ما قاله ابن رشد ضد ابن سينا ليس بموقف فلسفي البتة. ليس من الفلسفة ولا من ماهيتها أن تعتبر فلسفة ما من الفلسفات، حتى وإن كانت أرسطية، كمعيار للحكم على الأنساق الفلسفية اللاحقة، كما اعتقد ابن رشد. لا وجود لفلسفة هي الأصل الذي ينبغي أن تعود إليه كل الفلسفات، وترتد إليه كل الأنساق الفلسفية. يبدو أن تاريخ الفلسفة، بالنسبة لجيلسون، هو تاريخ أنساق إبداعية مستقلة. إنه مجال مفتوح لا يشكل فيه الماضي سلطةً على الحاضر. إن قيمة نسق فلسفي تكمن في الأسس التي يقوم عليها وفي الانسجام الذي يطبعه، وفي الرؤى الجديدة التي تؤسسه، وفي المسار الذي يسطره.

لذلك لم يتخذ جيلسون أي موقف اختزالي من فلسفة ابن سينا، بل نظر في مفاهيمها انطلاقا من فَرَادَتِهَا. وبالتالي لم يُولِ انتقادات ابن رشد لمواقف ابن سينا أي اعتبار. يقول: «إن مجموع نظرية ابن رشد تكمن في نفي كل محاولة لجعَل الوجود، إما كمقولة من المقولات العرضية للجوهر، وإما كمقولة عرضية إضافية. إن هذا النقد، من وجهة نظر أرسطية، صالح، لكنه نقد لا يطال ابن سينا، الذي يحاول هنا إيجاد حل لمشكل لم يطرحه أرسطو نفسه البتة.(1) »

*****

لكن كيف فهم جيلسون موقف ابن سينا من زيادة الوجود على الماهية؟ بالرجوع إلى نصوص ابن سينا كما نقلت إلى اللاتينية، تبين له أن كون الوجود عرض من أعراض الماهية، لا يعني أن الأمر يتعلق بانفصال تام وواقعي بين الوجود والماهية، أي إن هذا لا يعني أن زيد الذي هو أمامي ينضاف وجوده إلى ماهيته، بمعنى أن هناك عملية فيزيائية في الخارج. إن الوجود يعرض للماهية، أي أنه، كما يقول جيلسون، «يُسنَد إلى الماهية وكأنه لا يكون منطويًا في الماهية ذاتها؛ وبالتالي، فإن الوجود يكون قابلاً للإسناد للماهية، وبذلك، فمادام الوجود ليس بجنس ولا نوع، ولا اختلاف، وخاصة، فلا يمكنه إلا أن يكون عرضًا.(2) » هناك تمييز بين الماهية من حيث هي والوجود الذي ينضاف إليها من الخارج. فالماهية في ذاتها ليست إلا ماهية وهي لا تنطوي على أي شيء آخر سوى ذاتها. فهي ليست موجودة ولا معدومة، وليس كلية ولا جزئية. فهي سابقة على كل ذلك. إنها تكون في مستوى سابق على كل تحديد. لو كان الوجود يدخل في تحديد الماهية، لكانت موجودة أزلا، ولأصبح من المستحيل عليها أن تصبح معدومة، وإن كانت معدومة، أي لو كان العدم داخلا في كيانها، لكانت معدومة أزلا، ولكان من المحال أن تنتقل إلى الوجود. هذه الاعتبارات هي التي دفعت ابن سينا إلى اعتبار الماهية في ذاتها ليست إلا ماهية، وكل اعتبار آخر، سواء كان متعلقا بالوجود أو بالوحدة، فإنه يكون عارضا لها. لكن كيف فَهِمَ جيلسون هذا العروض، أي كون الوجود يعرض للماهية؟

1. E. Gilson, L’être et l’essence, p. 129-128.
2. Ibid., p. 129.

كي يُبَيِّنَ جيلسون موقف ابن سينا ويَصُدُّ عنه الانتقادات الرشدية، عمل على إقامة مقارنة بين الماهية والوحدة من جهة، والماهية والوجود من جهة أخرى. يقول جيلسون: إن «التوازي الحاصل بين الوجود والواحد، يساعدنا بشكل كبير في إدراك [موقف ابن سينا بخصوص زيادة الوجود على الماهية]. لأن الواحد لا يكون منطويا في تعريف الماهية، وقد نقول مع ابن سينا، إنه ينضاف إلى الماهية على شكل عَرَض. ومع ذلك، فإن الوحدة والوجود يكونان، في الموجود الواقعي، غير قابلين للانفصال. إن الوحدة لا تختلط مع الموجود، ما دامت تترتب عليه، لكنها، في مقابل ذلك، لكونها تترتب عليه، فإنها لا تنفصل عن الماهية، مثلما أن الماهية ذاتها لا تنفصل عن وحدتها. إن الوحدة إذن بمثابة عرض لا يَنْفصِل عن الماهية. (1)» نرى إذن أن التمييز بين الماهية والوحدة، لا يعني الانفصال أو الانفكاك، أو استحالة الإضافة، كما قد نعتقد. فالماهية من حيث هي ماهية ليست بوحدة وليست بكثرة، لكن قد تعرض لها الوحدة، فتصير واحدة، وقد تعرض لها الكثرة وتصبح كثيرة. والواقع أن الوحدة تصاحب دائما الماهية وتكون لازمة لها. لكن هذا اللزوم لا يعني التَطابق. فالماهية شيء والوحدة شيء آخر. هذه العلاقة التي تربط الماهية بالوحدة، هي ذاتها التي تربط الماهية بالوجود، فما يجري على الحالة الأولى يجري على الحالة الثانية. « إن الأمر نفسه، يقول جيلسون، بالنسبة للوجود.(2) » فإذا كانت الوحدة لازمة للماهية من دون تطابق، فإن الوجود يكون كذلك لازما للماهية من دون اتحاد، أو تطابق. «كل وجود واقعي هو بمثابة ماهية متحققة بفضل علتها وهي أوّلا تكون بفضل علتها الأولى، التي هي واجب الوجود أو الأول. فالماهية الموجودة هي إمكان قد تحقق. لكن إذا تناولنا هذا الإمكان من حيث كونُه مُتَحَقِّقاً بفعل علته، فإنه يبدو لنا مثل ماهية تكون في ذاتها ممكنة، لكنها تصبح ضرورية بفعالية علتها.(3) » يعتبر جيلسون أن هذه العلاقة بين الماهية والوجود لا تدل على أي جواز، أي لا تعني أن العالم يقع تحت الإمكان المطلق، كما قد نعتقد. إن كون الماهية شيء غير الوجود لا يفيد أنها في كنف العدم، فقد رأينا أنها ليست بعدم وليست بوجود. إن الوجود يلحقها بفعل واجب الوجود. إن غرض جيلسون هنا هو إبراز طبيعة الموقف السينوي الذي يقوم على الوجوب، لا على الجواز، أي أن الوجود يكون، بفعل واجب الوجود، دائما لازما للماهية. بهذه الطريقة يبين جيلسون أن فلسفة ابن سينا تنتهي إلى الوجوب. يعني ذلك أن مجموع الوجود يكون خاضعا للضرورة والوجوب. فعالم ابن سينا هو عالم الوجوب والضرورة، إذ لا ينبغي أن ننسى أنه يطلق على الله اسم واجب الوجود. فالوجوب يسري على مجموع العالم. « إن الوجود عند ابن سينا بمثابة لازم خارجي يلزم الماهية التي تكون في هويتها الخالصة (لأنها لا تنطوي عليه في تحديدها)، لكنه يلزمها بالضرورة بفضل العلة التي تحققه،(4) » أي بفضل واجب الوجوب.

هكذا نرى أن عالم ابن سينا، كما رسمه جيلسون، هو عالم تكون فيه الماهيات محايدة، أي أنها تكون في ذاتها من دون أي تحديد، لكن الوجود يلحقها ويلزمها بفضل فعل واجب الوجود. » إن وجود الماهية المتناهية ليس إذن فعلا تمنحه عملية الخلق، وإنما هو، حسب صيغة ابن سينا نفسه، لازمٌ يتبعها، أو يصاحبها. لا نقول إنه ينتج عنها.(5) » هنا يميز جيلسون في فلسفة ابن سينا بين مفهوم اللزوم والترتب من جهة ومفهوم الإنتاج من جهة أخرى. فالوجود يلزم الماهية ويصاحبها ويترتب découle عليها، لكنه لا ينتج عنها résulte. إذ لو كان الوجود يَنْتُجُ عنِ الماهية لكان داخلا في تحديدها، ونحن قد قلنا مع ابن سينا إن الماهية ليس إلا ماهية من دون أي شيء آخَر.

---

1. Ibid., p. 129.
2. Ibid., p. 129.
3. Ibid., p. 129.
4. Ibid., p. 130-129. C’est moi qui souligne.
5. Ibid., p. 131 : « L’existence de l’essence finie n’est donc pas un acte que la création lui confère, mais, selon la formule d’Avicenne lui-même, un concomitant qui en découle, ou qui l’accompagne. Nous ne disons pas qu’il en résulte. » C’est nous qui soulignons.

وكون الوجود لا يَنْتُجُ عنِ الماهية، لا يعني بالنسبة لابن سينا أنها في خصاص أو في نقص؛ فهي مكتفية في ذاتها، إذ أنها ليســت إلاَ ماهية. غير أن هذا لا يعني، بالنســبة لابن سينا، نفيا لدور واجب الوجود، أو الأول. يظل الفعل الإلهي قائما، لكن معناه ســيتغير بشــكل جذري. لم يعد الأمر يتعلق بالفعل الإلهي الذي يفعل ما يشاء ومتى شــاء، وإنما يتعلق بفعل إلهي خاضع للضرورة ويفعل بفضل ضرورة طبيعته. فعندما يفيض الوجود عن الأول تتحقق الماهيات. وعندما تتحقق الماهية، بفضل الفيض الوجودي، فإن الوجود يلزمها ويصاحبها بالضرورة، لكنها تكون ضرورة خارجية، ضرورة تلزمها من الخارج، من علتها التي هي واجب الوجود. يفيد ذلك أن الموجودات المتناهيــة يكون وجودها لازما لماهياتها. وهنا لا يفوت جيلســون التأكيد على أصالة موقف ابن ســينا بهذا الخصوص، وهي أصالة تجعله لا يتميز عن الفلاســفة السابقين عليه فحسب، كما رأينا، وإنما على الذين جاءوا بأن اللاهوت المســيحي وبالخصوص مواقف اللاهوتي توما الإكويني الذي سيدافع عن موقف يجعل من تمييز حقيقي بين الوجود والماهية في الموجودات المتناهية. أما موقف ابن ســينا، فإن فرادته جعلته يضع الوجود لازما ومصاحبا للماهية في الموجود المتناهي. «لذلك فإن ابن ســينا، يقول جيلسون، لا يتحدث أبدا عن تمييز للماهية المتناهية عن وجودها. وهو تمييز، فوق ذلك، ما كان بإمكانه تصوره(1) »، والسبب في ذلك هو أن عالم ابن سينا هو عالم الوجوب لا عالم الجواز كما هو عند أغلب لاهوتيي العالم المسيحي.

*****

نرى إذن أن قراءة جيلسون لفلســفة الشيخ الرئيس قراءة موضوعية، تعتمد النص السينوي الأصلي دون المرور بأي وســاطة كيفما كان نوعها، ثم إنها لا تســقط في فخ القراءة الاختزالية، تلك القراءة التي تجعل كل موقف فلسفي ســينوي ينبغي أن يعود ويرتد إلى سابقيه من فلاسفة الإغريق، أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين. وفي المحصلة يعمل جيلسون على إدراك الفَرَادَةِ التي تميز المفاهيم السينوية في تاريخ الفلسفة. لكن هذه القراءة لا تتوقف عند هذا الحد، بل إنها تتعدى ذلك إلى مســتوى آخر، وهو الذي بقي علينا إبرازه. كان مشــروع كتاب الوجود والماهية، كما قلنا أعلاه، رسم معالم مسارات وتيارات وجودية بغض النظر عن أصولها الجغرافية والدينية والثقافية. ذلك هو الأمر الذي جعله، في الفصل الأول كما رأينا أعلاه، يجمع بين بارمنيدس وأفلاطون وأفلوطين، وهو الأمر الذي جعله يربط، في الفصل الثاني، بين أرســطو وابن رشــد رغم اختلاف الثقافة والمرجعية الدينية واللغوية. هذا المنهج هو الذي اتبعه في الفصل المتعلق بابن ســينا. إن مفهوم الماهية كما تصوره ابن ســينا سينتقل إلى اللاهوت المسيحي وسيجد في اللاهوتي دانس سكوت (1266-1308) مدافعا عن السينوية. وعلى الرغم من الاختلاف الديني، فالأول مسلم والثاني مســيحي، فإن جيلسون يعتبر أن دان سكوت تبنى المواقف الســينوية، حتى وإن عمل على تطويرها ومنحها ســياقات أخرى. وهكذا بعدما رسم معالم النظرية السينوية بخصوص الماهية، كتب جيلسون قائلا: « إذا كان هذا التأويل، الذي قدمنا لفلسفة ابن سينا سليما، فإنه يسمح بإلقاء الضوء على حدث تاريخي يمكن القول بصدده بأنه إذا لم يحصل، فإنه سيشــكل حالة شاذة مثيرة للقلق. إننا نعرف بشــكل جيد الأثر الذي خلفه ابن سينا على فكر دانس سكوت، لكننا نعرف كذلك أن دانس سكوت قد رفض رفضا لا لبس فيه التمييز الواقعي بين الماهية والوجود. أكيد أن دانس ســكوت لم يُساير دائما خطى ابن ســينا، ويمكن أن نعتبر هذه النقطة كإحدى النقط التي ابتعد فيها عنــه، لكن يبدو أن هذه الفرضية لا يمكن القبول بها، إذ للتســليم بها، كان يجب افتراض أن دانس ســكوت وابن سينا قد افترقا بفضل نفس المبدأ، وإذا أمكن القول، أنهما اختلفا انطلاقا من نفس نقطة الانطلاق. (2)»

1. Ibid., p. 131.
2. Ibid., p. 131.

والواقع أن دانس سكوت لا يكتفي بالرجوع إلى مفهوم الماهية السينوية بشكل سلبي، بل إنه يقوم بتحويل معناه واستثماره في شكل جديد، وهو إشكال الوجود. وهكذا سيقوم دانس سكوت بربط مفهوم الحياد، الذي وضعه الشيخ الرئيس للماهية، بمشكل الوجود، فاتحا أمام الأنطولوجيا باب جديدا وأصيلا. وبذلك يصبح مفهوم الحياد نقطة انطلاق، في الفلسفة المسيحية، لأنطولوجيا تواطؤ الوجود التي ما زالت تحمل توقيع دانس سكوت.

لقد رأينا أن الماهية عند ابن سينا لا تُبَالي بالكلية كما أنها لا تبالي بالخصوصية. فهذه المنزلة هي التي أثارت انتباه دانس سكوت وحركت طموحه للظفر بتصور جديد للوجود يختلف عن التصورات الفلسفية السابقة. والواقع أن عمله يكمن بالأساس في نقل مجال هذا المفهوم المتعلق بالماهية إلى حقل الوجود. يقول جيلسون في بسط ذلك. « يمكن للعقل الإنساني، في شروطه الحالية، أن يتصور الوجود دون تصوره متناهيا أو لا متناهيا، كمخلوق أو لا مخلوق، وبالتالي فـ'الوجود' مفهوم متميز عن هذه الأمور الأخيرة. وهو بلا شك متضمن في هذا وذاك، لكن لا هذا ولا ذاك يكون متضمنا فيه. فمن حيث هو هو فإنه ليس هذا وليس ذاك (...) إنه' محايد' بالنسبة لهما؛ وباختصار، إنه 'متواطئ'(1) ». فمن مفهوم الحيوان فقط(2) ، عند ابن سينا، ننتقل إلى مفهوم الوجود فقط(3) عند دانس سكوت. يستعمل دانس سكوت، إذن، هذه النظرية في فلسفته، لكن بعد تغيير مجال إجرائها وعملها، إنها تقدم له وسائل مفهومية من أجل الدفاع عن أحادية معنى الوجود ضد المذاهب التي تقيم أونطولوجيا التراتب والتعالي. وباختصار، يقوم دانس سكوت بتوظيف أونطولوجي لمفهوم الماهية السينوية.

هكذا نرى، مع جيلسون، أن فلسفة ابن سينا تؤسس لتيار فلسفي أونطولوجي قائم الذات، تيار مستقل عن التيار الأفلاطوني والتيار الأرسطي. لم يعمل على اختزال مواقف الشيخ الرئيس في الفلسفات السابقة، كما فعل بعض الباحثين(4) ، كما لم يعمل على حصر تأثيرها في محيطها الثقافي الإسلامي، كما قد نميل إلى ذلك، بل عمل على جعلها فلسفة كونية رُحَّالِيَّة تنتقل من ثقافة إلى أخرى، من حقبة إلى أخرى غير مبالية بالاختلافات الزمنية والثقافية والجغرافية والدينية.

يصبح ابن سينا في قراءة جيلسون في قلب تاريخ الفلسفة. ولعل الدرس الذي نستفيده من ذلك هي أن ما ينعت باللاهوت، سواء كان لاهوتا إسلاميا أو مسيحيا أو يهوديا، يفيض فلسفة ويطفح بالمفاهيم التي لا يمكنها إلا أن تدخل في تاريخ الفلسفة، وتشكل منارة يشع ضوؤها تاريخ الفكر الإنساني. ومن جهة أخرى، تقدم لنا هذا الموقف درساً في التحليل الفلسفي للنصوص. وإذا أمكننا إجمال طريقته ومنهجه، لأمكننا القول، إن على الباحث أن يواجه النص الفلسفي من دون أحكام مسبقة أيا كان نوعها، سواء كانت أحكام ثقافية أو فلسفية؛ عليه أن يواجه النص بشكل مباشر حتى يدرك معناه. ثم عليه أن يعمل على إدراك فرادة المفاهيم التي تؤثث النص الفلسفي. إذ لا وجود لنص فلسفي لا ينطوي على مفهوم أو مفاهيم. وكل موقف فلسفي مهما كان إلا ويقوم على مفاهيم معينة. وما دام الأمر كذلك، فعلى التحليل الفلسفي أن يرتكز على المفاهيم؛ ومن دون ذلك، فنحن خارج الفلسفة.

هذه القراءة التي قام بها جيلسون لفلسفة الشيخ الرئيس، مهدت الطريق لقراءة معاصرة قام بها جيل دولوز (1925-1995) الذي استعمل فلسفة ابن سينا في قضايا فلسفية معاصرة، مانحا لهذه الفلسفة بعثا جديدا وحياة قويةً فأصبحت بذلك فلسفة الشيخ الرئيس حاضرة في النقاش الفلسفي المعاصر الذي ما فتئ يتغذى بالفلسفات السابقة ويقيم جسورا حيوية بين الماضي والحاضر الفلسفي(5) .

---

1. E. Gilson, Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales, p. 100.
2. Animal tantum, c'est-à-dire animal seulement.
3. Esse tantum, c'est-à-dire être seulement
4. راجع ما يقوله علي سامي النشار في كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي، ص. 18: **«** أما العقلانية التي لدى فلاسفة الإسلام المشائين أو الأفلاطونيين المحدثين، فقد كانت عقلانية متبعة. ما زلت أقول : إن الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد 'مقلدة اليونان'**»**؛ راجع كذلك كتابات الجابري حيث يُركِّز بشكل مَرَضِيٍّ على نزع الأصالة عن فلسفة الشيخ الرئيس: **«** إذا نظرنا إلى 'السينوية' بوصفها مذهبا فلسفيا متميزا بطابع تلفيقي واضح وجدناها تتحرك في محورين رئيسيين: محور يدور البحث فيه حول العلاقة بين الله والعالم وتطغى فيه الإشكالات الكلامية (نسبة إلى علم الكلام)، ومحور يدور فيه الحديث فيه حول علاقة الإنسان بالسماء وتطغى عليه النزعة العرفانية الشرقية.**»**، بينة العقل العربي، ص. 467؛ انظر كذلك تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص. 268-267: **«**ونحن نعتقد أن فلسفة ابن سينا هي فلسفة 'التحطيم الذاتي' فعلا، ولكن ليس فقط لأن صاحبها لم يلتزم قواعد المنطق في عرض مسائلها كما يتهمه بذلك الغزالي، فجاءت متهافتة متناقضة - وهو ما عبر عنه هنري كوربان نفسه - بل أيضا، وبالخصوص، لأنها جاءت فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته.**»** ؛ انظر كذلك كتابه الموسوم بابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز الوحدة العربية، لبنان، 1998، ص. 20 : **«**وابن سينا لم يستجمع شروط الاجتهاد التي نص عليها فيلسوف قرطبة. فقد تأول على أرسطو أشياء تقع خارج ما يقتضيه مذهبه، فنقصته العدالة الشرعية من هذه الجهة.**»**
5. انظر مقالنا :

« Deleuze et Avicenne », Chimères, n° 31, Paris 1997.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة

العدد: 05



ميتافيزيقا النور عند السهـروردي بين قراءة المتن وسؤال الامتـداد

نجيمة شنتوف[1]*

[1]*- مدرسة الفلسفة وباحثة في مختبر الانسان والقيم والمجتمع،
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية.
إشراف الأستاذ عبدالجبار أبو بكر. جامعة ابن طفيل. المغرب

ملخّص :

يروم هذا البحث استجلاء بعض مظاهر الفلسفة الاشراقية عند السهروردي من خلال التركيز على مفهوم النورو محوريته في صياغة تصور ميتافيزيقا التصوف العرفاني. سنعرف أولا بالفلسفة الإشراقية ومرتكزاتها وروافدها ومعالم نظريتها في المعرفة والوجود، ثم نعرض لمفهومي النور والإشراق عند السهروردي والغزالي لبيان الفروق بين أفقي النظر الفلسفي والممارسة الصوفية العرفانية.

نفترض أن التصوف العرفاني، في صيغته الإشراقية، يؤسس لميتافيزيقا خاصة امتدت في الفكر المعاصر من خلال طرح سؤالين، يتعلق السؤال الأول بعلاقة التصوف بالميتافيزيقا، بينما يحيل السؤال الثاني على أهمية النسق التحليلي الذي قدمه هنري كوربان لحكمة الإشراق عند السهروردي، علما بأن هنري كوربان كان سباقا لتجسيد الترابط بين البعد العرفاني والحفريات الشاملة للفكر الشيعي من خلال في كتابات السهروردي وشروحه.

This study aims to explore certain aspect of Illuminationist philosophy (Ishraqi philosophy) in the works of Suhrawardi, with a focus on the centrality of the concept of "light" and its role in shaping a general metaphysical framework for mystical Sufism. The study begins by introducing Illuminationist philosophy, its foundations, influences, and key features of its theories on knowledge and existence. Following this, the concepts of "light" and "illumination" in the thought of Suhrawardi and Al-Ghazali are presented to highlight the clear differences between the philosophical perspective and the Sufi mystical practice.

We propose that "mystical Sufism," in its Illuminationist form, lays the groundwork for a unique metaphysical system that extends into contemporary thought through two key questions. The first question concerns the relationship between mysticism and metaphysics, while the second pertains to the significance of the analytical framework presented by Henry Corbin regarding the Illuminationist wisdom of Suhrawardi, noting that Henry Corbin was the first to embody the connection between the mystical dimension and comprehensive excavationss of Shiite thought through Suhrawardi's writings and interpretations

المقدمة :

يتناول المقال بعض المظاهر المؤسسة للفلسفة الاشراقية عند السهروردي من خلال فرضيتين أساسيتين: تفيد الفرضية الأولى بإمكانية بلورة تصور لميتافيزيقا حكمة الاشراق، ورصد تجلياتها في الوجود والمعرفة، بينما تطرح الفرضية الثانية سؤال الامتداد الابستمولوجي للروح الاشراقية في الفكر المعاصر من خلال مساهمة هنري كوربان في تفكيك جوهر الممارسة الدينية في إيران ووقوفه عند الدور الذي يمثله الفكر الإشراقي في بلورة الفكر الشيعي. إن هذا التحليل، حسب هنري كوربان، يفتح للبحث في التصوف الاشراقي آفاقا واسعة تسمح له بربط الجسور مع مختلف المجالات المعرفية المعاصرة التي يؤطرها الفكر الفلسفي عموما.

1- الفلسفة الإشراقية: نظرية في الوجود والمعرفة

تستمد الفلسفة الإشراقية أصولها من الروافد الفارسية التي تفاعلت مع التراث الإسلامي في كلياته، وهو ما مكنها من امتداد زمني ومكاني عبر العصور لتجد لها قنوات تعبيرية متينة في الفكر الفلسفي المعاصر شرقا وغربا(1).

وقد عرف الفارابي الفلسفة الإشراقية بكونها "معرفة فوق العقل" وآلية لتحقيق الحكمة من خلال الاستنارة العقلية التي تتجاوز الاستدلال الحسي والمنطقي. كما حددها ابن سينا بكونها محاولة لبلوغ المعرفة الكونية عبر التأمل والتفكير العميق من خلال مفهوم النور الذي ينير العقل. حيث بإمكان الانسان أن يصل إلى معرفة الأسرار الكونية المتمثلة في الإشراقات الروحية والعقلية(2).

---

1. – الخالدي مروان، قراءة في فلسفة النور عند الفلاسفة المسلمين، مجلة الأزهر، العدد 56، 2009، ص 55.
2. – انظر، مقداد عرفة، فلسفة الدين وعلوم الإسلام عند الفارابي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2013، ص 33.

1-: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي: الأصول والمظاهر

يتيح تفكيك منظومة السهروردي ،عبر متونه المتعددة ،إمكانية استخلاص العناصر التي تؤسس المنظومة(1) و التي يمكن اجمالها كما يلي:

أ- يقدم السهروردي نقدا دقيقا للنزعة المشائية(2) دون أن يسجل رفضا كليا لها، حيث عمل على رصد قصورها في بلوغ الحقيقة معتبرا المنطق الارسطي آلية غير مسعفة للفلسفة المشائية في بلوغ أهدافها. كما انصب نقد السهروردي للمشائية على ثلاثة مظاهر تشكل جوهر الاختلاف بين التصور المنطقي من جهة والتصور الإشراقي من جهة ثانية، ويتعلق الأمر ب:

- **الرؤية الإشراقية مقابل العقل:** يؤكد السهروردي أن المعرفة الحقيقية تتطلب إشراقا داخليا وتجربة روحية مباشرة، لا تدرك بالعقل فقط، لأن الحواس والعقل أدوات قاصرة عن الوصول إلى حقائق الميتافيزيقا والعالم العلوي. بحيث يعتبر أن " الإبصار الحسي خاضعا لفعل الإشراقات الروحية، وبذلك يقطع الطريق على المعرفة العقلية من حيث كونها تبدأ عند العقل بلحاظ الجزئيات المحسوسة لكي تنتهي بتجريد هذه الجزئيات من علاقاتها الحسية لكي تتحول التجربة إلى مفاهيم ومقولات او كليات عقلية"(3)

- **مركزية النور مقابل المادة:** إذا كانت الفلسفة المشائية تعطي أهمية قصوى للمادة والشكل في تفسير الكون، فإن السهروردي يشدد على مركزية النور باعتباره جوهر الوجود. فالعالم، حسب تصوره تدرج من الأنوار الإلهية، بينما المادة هي مجرد ظل لتلك الأنوار. فالنفس جزء من نظام النور الإلهي وليست مجرد جوهر مستقل(4) . إن المنطق المشائي لا يستطيع كشف الحقائق العليا التي تتطلب انفتاحا باطنيا وتأملا إشراقيا(5)

- **الميتافيزيقا مقاربة في الوجود والمعرفة:** إن النور في تصور السهروردي آلية توليدية للعوالم والمعارف، فهما كيانان متفاعلان في فلسفتي المعرفة والوجود، لأن العوالم النورانية هي في تصوره حقائق مدركة فضاءات أنطولوجية.

---

1. - بيبليوغرافيا وصفية للفلسفة الاشراقية تأليف محسن كديور ترجمها عن الفارسية يونس العون جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس. ضمن سلسلة الفلسفة والعلوم الإنسانية في السياقات الإسلامية. يوليوز 2021. يتضمن مقدمة حول الفلسفة الإشراقية وأصولها ومرتكزاتها وعلاقتها بالدين الإسلامي. ثم يعرض لطبقات الحكماء الاشراقيين. لينتقل للحديث عن السهروردي من خلال الدراسات التي قدمت حول حكمة الإشراق ثم يعرض للملفات المنشورة وغير المنشورة للسهروردي.
2. - لتعميق النظر في الفلسفة المشائية يمكن الاطلاع على كتاب "التيار المشائي-في الفلسفة الإسلامية- لحسن الشافعي" دار الثقافة العربية - القاهرة الطبعة: 1998
3. - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، تبلور الفلسفة- التصوف- إخوان الصفا، مجلد الثالث، دار الفارابي، بيروت، ط.2، 2008، ص.253
4. - السهروردي، حكمة الاشراق، ص 131.
5. - يقدم كتاب-المنطق-الاشراقي-عند شهاب الدين السهروردي لمحمود محمد علي، تصور السهروردي للمنطق الذي أفرد له القسم الأول من "حكمة الإشراق". مؤسسة الهنداوي، 2017، ص. 47-75

إزاء المظهر الأول الذي يركز على النقد الداخلي للمشائية في أفق تعزيزها، فينصب المظهر النقدي الثاني على حدود التصوف العملي من خلال اقتراح صيغة عقلانية لفهم التصوف باعتباره إبحارا في عالم الأنوار الإلهية التي تعد غاية حكمة الإشراق بتجاوز المعايير المنطقية التي تقف عند موضوعات العالم المباشر، ولا تتيح إمكانية الوصول إلى الحقائق الثابتة الكامنة في عالم النور(1).

في حين يحيل المظهر الثالث، ضمن هذه المنظومة، على نظرية ميتافزيقية في الوجود والمعرفة تستند إلى مفهوم النور الذي يعد عنصرا متجددا خاضعا لسيرورة من شأنها توليد العوالم النورانية التي لا يمكن إنكار واقعيتها النفسية المجرّدة، باعتبارها عوالم ممكنة يدركها الفكر المجرد عبر وسائل عرفانية.

2-1: مفهوم النور بين السهروردي والغزالي: تقابل نسقين فكريين

نناقش في هذا المحور التقابل العام بين تصور الغزالي للنور الذي يستند إلى مرجعية صوفية سنية لا تتجاوز الأفق الذي تحدده العقيدة، وبين رؤية السهروردي للنور الذي تمتح من سياقات معرفية تتصل في جوهرها بالفلسفات الإشراقية والغنوصية. يتجدر الاشارة هنا إلى أننا لا نستهدف في هذا الحيز الضيق تعميق المقارنة، بل تقديم أرضية أساس لبلورة مقاربة مقارنة للتصورين.

1-2-1: مركزية مفهوم النور عند السهروردي

لقد خصص السّهروردي جلّ كتاباته لعلم الأنوار الذي يسعف، حسب تصوره، في فهم العالم العقلي النوراني، غير أنه كان محور نظر عميق في القسم الثاني من كتابه "حكمة الإشراق"، الذي يدور حول نور الأنوار ومبادئ الوجود وترتيبها، كما عرض له في "هياكل النور"، الذي يتألّف من سبعة هياكل، يرمز كل هيكل منها لإحدى مسالك المعرفة الإنسانيّة، إذ يركز فيه على الطبيعة العاقلة للإنسان من خلال مفهوم النفس والذي يعبر عنه الإنسان بكونه الكائن الوحيد الذي يشعر بذاته ولا يغفل عنها أبدا، وإن تشارك مع الكائنات الأخرى في الجسمية، " فكل مشتركين في شيء يلزم افتراقهما بشيء أخر، وما تمايزت به الأجسام هو الهيئات ولازم الحقيقة لذاتها لا ينفك عنها"(2) .

إن مفهوم النور يشكل جوهر التصور العرفاني للفلسفة عند السهروردي؛ باعتباره أساس الوجود والمعرفة والعدم، وهو المبدأ والصراط والمنتهى، وقد اصطلح على هذا التوجه بمذهب الإشراق، لكونه يعتبر النور مبدأ وجوديا، فكلما انحدر هذا الوجود من مستوى المصدر الأعلى إلى ما تحته، انخفضت درجة النور. وعندما نصل إلى عالم الأجسام، نجد النور يقل، ثم يتلاشى تماما في عالم الظلام(3).

---

1. - محمود محمد علي، المنطق والتصوف في فكر شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط.1، 1999، ص. 46.
2. - السهروردي، هياكل للنور، تحقيق محسن عقيل، ضمن موسوعة مصنفات السهروردي، دار روافد، بيروت، ط1، 2018، ص.871
3. -السهروردي، حكمة الإشراق، تقديم انعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، ط.1، 2010، ص.67.

من جهة أخرى يشير مفهوم النور عند السهروردي إلى مفارقات متعددة، كالفكر والواقع، والعقل والقلب، والمنطق والحكمة، وهي مفارقات تعكس ،في جوهرها، المؤثرات التي تعرض للإنسان في حياته ومعاده؛ فالمتصوّف يتفكّر في الواقع بوصفه ملكوتا مفتوحا للتأمل، ويزاوج بين العقل والقلب، ويبحث عن الحكمة بالمحبة(1) ، ويمثل ذلك عماد الفكر الاشراقي، الذي يتجلى في لغة العبارة وإحالة الإشارة وعمق النظر، وبيانات السلوك، وضروب المناظرة، والسجال.

يقول السهروردي في مفتتح كتابه هياكل النور: «فأما بعد، فأقول يا قيوم أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور، واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا ما يعدنا لأن نلقاك ظلمنا نفوسنا، لست على الفيض بضنين»(2) فالنور، حسب السهروردي ،هو مصدر تأييد و ثبات، وصيغة للحشر وأقصى مطالب العبد لبلوغ الرضا الإلهي، كما أنه المقصد الأقصى و سبب العتق من ظلم النفوس يوم لقاء الله، وفي المجمل هو فيض يجعله الله منسابا للعارفين من عباده . إنه حكمة في الحق مطبوعة بالصفاء و الوضوح، وهو الأظهر من أي شيء لكونه يضمر الحق في جوهره، كما أنه اكثر الموجودات صفاء و أبهاهـــــــا (3)

من خلال ما سلف نستنتج أن النور أكثر العناصر وضوحا والتباسا في نفس الآن، فهو أصل الأشياء من جهة، وهو الظاهر مقابل الخفي من جهة ثانية.

إن النور عنصر مجرد يدرك بالحكمة والمنطق والعلم، كما أنه فعل عقلي لا حسي، وتبعا لذلك يقسم الشيء حسب حالته النورانية، إلى ما هو «نور وضوء في حقيقة نفسه وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد ها هنا، إذ لست أعني به ما يعد مجازيا كالذي يعنى به الواضح عند العقل وإن كان يرجع حاصله في الأخير إلى ذاك النور، والنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض، وإلى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرد والنور المحض. وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم إلى ما هو مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق وإلى ما هو هيئة لغيره»(4) وهي الهيئة الظلمانية كما يسميها السهروردي.

يكتسب النور في منظومة السهروردي معنيين: معنى مباشرا يقصد به نور الأنوار، والذي يحدد الخلق والوجود. أما المعنى الثاني فهو الإشراق ويصطلح عليه بالبعث النوراني، وعلى أساس ذلك نميز بين مجالين في النور، مجال ظاهري، كالشمس والإضاءة واللوامع والأنوار واللمحات، ومجال رمزي وباطني كالمعرفة والخلاص والسعادة والعشق الالهي.

إزاء مفهوم النور يحضر مفهوم الإشراق ليحيل، بدوره، على تجلي الأنوار الإلهية في قلب العارف، فيترك آثرا في القلب والروح عبر الحدس والارتياض والمنطق والحكمة. فالإشراق هو مرتبة من التطهر والصفاء والتجرد لتلقي المعرفة النورانية الخالصة(5). هذا التصور العميق للإشراق يختزل عند الغزالي في الحكمة الالهية، حيث «يصير العقل مبصرا بالفعل بعد ما كان مبصرا بالقوة»(6)

---

1. حسن عالي، نظرية المحبة وبواعثها عند السهروردي، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، انظر الرابط: https://2u.pw/pdBvx3lh.
2. – السهروردي، هياكل النور، مرجع سابق. المقدمة
3. – السهروردي، حكمة الاشراق، ص. 108
4. – السهروردي، حكمة الاشراق، ص 82.
5. – السهروردي، المرجع السابق، ص 103.
6. – الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، دراسة وتحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، ط.1، 1986، ص.129

يطلق مفهوم الإشراق لوصف فيوضات الأنوار التي تتم وفق جدلية القهر والعشق، حيث يجوز القول إن السهروردي يقدم تصورا للحكمة الإشراقية من خلال أبعاد تضمر الأنوار الطولية والأنوار العرضية التي تختلف فيما بينها، ويشكل النور، في إطارها، أصل كل شيء؛ و مصدر الوجود والمعرفة(1)، وهذا يعاكس التصور الثانوي الذي دافعت عنه باقي الديانات الأخرى كالزرادشتية والمانوية القائمة على جدلية النور والظلام، الشر والخير.

وإذا كان النور ينقسم إلى نوعين فهذا تماما ما ينطبق على مفهوم الاشراق، الذي يتمظهر إجمالا وفق قسمين، «الأول مجرد لا شكل له ويبقى دائما الجوهر والمدرك لذاته والمصدر لكافة الأشكال، ويختلف في مقدار الضوء وحجمه...أما النوع الثاني فله شكل ويدعى عرض أي ليس له الصفة الجوهرية ذاتها التي يملكها الأول» (2)

فالنور والإشراق يتجليان في صورتين متقابلتين، ففي الصورة الأولى يتخذان طبيعة مجردة من الشكل، حيث يكونان موضوع إدراك لذاتهما، بينما يندرجان في الصيغة الثانية ضمن الأعراض التي يحددها الشكل.

من خلال ما سبق، يؤسس السهروردي لسيرورة توليدية يعتبر النور فيها هو الأصل الذي تفيض عنه الأنوار المختلفة، وهو مصدر الإبداع والحب والعشق، حيث تنساب تلك المعاني والحقائق. وتتَكَوْثر هذه الأنوار التي تتحد مع أصلها في كل الوجود. فهذه إذن رؤى خاصة عند السهروردي يمكن أنْ نستشف منها أن النور هو أصل الوجود وهو أصل الإلهيات والمعرفة والأخلاق وأساس الحركة والتفاعل والجدلية القائمة بين هذه العناصر مجتمعة(3).

من خلال هذه التوطئة المفاهيمية يتبين أنه يصعب أن نفصل بين النور والإشراق في منظومة السهروردي، كما يستحيل تفكيك العلاقة بينهما، لكونه يقدم حكمة الإشراق بميتافيزيقا معقدة تتوسل بالنور والإشراق بكل آثارهما على تصور الوجود والمعرفة والأخلاق، هذه الميتافيزيقا هي نتاج تأمل النفس بوصفها ذات مدركة نورية(4) .

2-2-1: النور في منظومة الغزالي

يعد مفهوم النور عند أبي حامد الغزالي مبدأ جوهريا لفهم الحقيقة الإلهية والوجود والمعرفة. فهو يتجاوز كونه الآلية الحسية للإبصار إلى تحقيق أبعاد معنوية وروحية عميقة(5)، فبالنور تتجلى الأشياء ويُعرف وجودها ، كما تظهر الحقائق و تبدد الظلمات مصداق قوله تعالى "﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۖ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾"(6).

---

1. – محمود محمد علي محمد، المنطق الاشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط.1، 1999، ص.83
2. – جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق للنشر، ط.1، ص.9
3. – محمد حسين بزي، فلسفة الوجود عند السهروردي، مقاربة في حكمة الإشراق، دار الأمير للثقافة والعلوم، ص، 102
4. – يقصد بالذات النورية الكينونة أو الوجود الذي يتمتع بنورٍ داخلي، يُعتبر مصدرًا للمعرفة والوعي. في هذا السياق، تُعتبر الذات النورية تجسيدًا للحقيقة المطلقة والمعرفة الفطرية.
5. – عيسى عبد الله علي، الفلسفة والتصوف في فكر أبي حامد الغزالي، جامعة قطر، مجلة دينيكا، المجلد 2 العدد 2، ماي –غشت 2007
6. – سورة النور، الآية 35

فالدلالات القرآنية لمجمل الألفاظ والمصطلحات الواردة في الآية الكريمة تتماهى مع تصور الغزالي حيث يدل المشكاة على القلب، كما يدل المصباح على نور الإيمان الذي يُضيء القلب، بينما تفيد الزجاجة النفس التي تنقل هذا النور إلى الجسد والعقل، و بهذا يكون الله هو نور السموات والأرض، وهو الذي يفيض الأنوار على كل ما سواه وكل ما ينير في العالم مستمد من نور الله تعالى وهو النور المطلق الذي يضيء القلوب ويمنحها القدرة على الإدراك والمعرفة. وفق ذلك يرى الغزالي أن القلوب تمثل مرآة تعكس النور الإلهي إذا كانت نقية وصافية من الشهوات والذنوب، وعلى أساس ذلك لا تنبعث المعرفة الحقيقية بالحواس فقط، بل تأتي بنور يُقذفه الله في القلب، وهذا ما يُعرف بـ"الإلهام، حيث تغدو "الأسرار عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جلية"(1)

من خلال ما سبق يتبين، وفاق الغزالي أن للنور مراتب تبدأ من النور الحسي "كالنور الذي يُبصر به الإنسان بعينيه"، ثم النور العقلي "الذي يُميز به الإنسان بين الحق والباطل"، وصولاً إلى النور الإلهي الذي يُكشف به الحقائق الإلهية في قلوب العارفين(2) . إن النور عند الغزالي مفهوم يعكس فيضا الهيا من شأنه تبديد الظلام الجسدي والروحي، وتمكين الفرد من إدراك الحقائق الإلهية والمعرفية ابتغاء للهداية والتقوى وتطهير النفس والإخلاص في العبادة.

إن ما يميز الغزالي عن السهروردي في نسق النور هو أن الأول يمتح من المعجم القرآني تصورا ومعجما ورؤية، في حين أن السهروردي ينطلق من آفاق معرفية متعددة ليعمق مفهوم النور ضمن نسق تكاملي لا يلغي بالضرورة الأرضية القرآنية، ولكنه يستحضر جميع الأبعاد والحقائق من مختلف المعارف والعلوم

2 – ميتافيزيقا النور أو عقلنة التصوف:

إن اعتماد التركيب الإضافي ميتافيزيقا النور ليس مجرد ترف لغوي أو تعبيرا استعاريا محضا، إنه توظيف موضوعي وعلمي يستند في جوهره إلى خلاصات البحث الفلسفي الذي نحت مقولة الميتافيزيقا الصوفية(3) .

تعد الميتافيزيقا الصوفية صيغة من الميتافيزيقا العامة التي تجمع بين الفلسفة الباطنية والتأملات الروحية. إنها ميتافيزيقا تتجاوز البحث العقلي في الكون والوجود إلى الغوص الداخلي ابتغاء للحقيقة. إن العالم، وفق هذه الرؤية، عالم روحاني يمر إدراكه عبر منافذ تتجاوز الحواس(4) . . فالتصوف ممارسة ميتافزيقية تروم في العمق استيعاب الروح الكونية. لقد قدم الصوفية العرفانيون من أمثال ابن عربي والسهروردي، تصورات ميتافزيقية منها تؤكد على ترابط الوجود كله، حيث الله هو الجوهر الأسمى الذي يستغرق الكون كله.

يمثل التصور العرفاني للميتافيزيقا امتدادا لتجربة الوعي الباطني للوجود، حيث يضع العارف بالله الميتافيزيقا في صميم الطريق الروحي لا بوصفها كشف وتجليا لحقيقة الحقائق. فالميتافيزيقا عند الصوفية ليست مقولة عقلية مجردة، بل تجربة ذوقية وجودية، تتحقق بالسلوك والتطهير والرياضة الروحية. ولقد عبر ابن عربي عن هذا التصور بقوله: "ما رأينا من شـــيء إلا ورأينا الله قبله ومعه وبعده"(5) .

---

1. – الغزالي، مشكاة الأنوار، مرجع سابق، ص. 125
2. –نفسه، ص.120
3. – يستعمل هذا المصطلح للدلالة على التصور الصوفي للوجود، الوجودي الطبيعي ووجود ما وراء الطبيعة [الميتافيزيقا] وهناك مصطلحات تدل على التصور نفسه منها: الفناء، الروح، الطريق، المعرفة، السر... يراجع: نور الدين عماد، مصطلحات التصوف، دورية نماء، العدد 87، 2015، ص 54.
4. – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، 1921، ص.82.
5. – ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ج.2، ص، 5–10

ويمكن حصر المفاهيم والتصورات المركزية التي تؤشر للطبيعة الميتافزيقية للمتن الصوفي العرفاني فيما يلي:

أ-وحدة الوجود:

من التصورات الفلسفية الهامة التي تؤسس العلاقة بين التصوف والميتافيزيقا نظرية وحدة الوجود، كما تصورها أحد أعلام التصوف وهو ابن عربي، حيث يرى أن الله والكون كيان واحد لا يوجد فصل حقيقي بينهما، بل كل شيء في الكون هو تجلٍ للوجود الإلهي، ويعبر عن ذلك قول ابن عربي: " اعلم أن الحق تعالى هو الوجود وما سواه إنما يظهر بوجوده في صورة ما، فليس للعالم وجود ذاتي، بل وجود ظلي"(1). إن الفكرة ذاتها تتداخل مع أفكار الفلاسفة الميتافيزيقيين، مثل سبينوزا الذي يرى أن الله والطبيعة مظهر واحد للوجود(2). بهذا التصور يكون التصوف طريقا لبلوغ الوعي بالوحدة وتجاوز التعددية الظاهرة والاندماج مع الجوهر الإلهي(3). وتظهر وحدة الوجود عند السهروردي من خلال سلسلة الأنوار الصادرة عن الله، فيعتبر أن تلك الأنوار ليست حقائق متباينة وإنما هي مترابطة ويقع الاختلاف فيها حسب درجة القرب والبعد من الكمال الالهي الذي لا يتصف بالفقر أو النقص.

ب- التجربة الباطنية والتأمل:

يسعى الصوفي للتأمل في قضايا الميتافيزيقا مثل الوجود الإلهي والزمن والمكان والخلود، للإجابة عن أسئلة عميقة تمس التجربة الروحية. إذ لا يمكن تحصيل المعرفة الحقيقية عبر العقل المنطقي فحسب، بل عن طريق إدراك داخلي يتجاوز المعايير المادية. إذ إن جوهر الممارسة الصوفية الوصول إلى الحقيقة من خلال القلب والروح، وهو ما يتداخل مع مفاهيم ميتافيزيقية مثل الوجود غير المادي ووجود الله كجوهر وراء المادة(4).

ج- الفناء والتوحد مع الله:

يعتبر الفناء فناء الذات في التصوف جزءً من عملية التوحد مع الله، وهو يتوافق مع فكرة ميتافيزيقية عن تلاشي الحدود بين الكائنات المخلوقة وبين الوجود الإلهي. ويمثل الفناء في الله إلغاء الفاصل بين الذات الفردية والإله، ويُنظر إليه على أنه أعلى درجات الاتصال مع الحقيقة الكونية. فلسفياً، هذا يشبه بعض مفاهيم الوجود العيني في الميتافيزيقا، حيث تتلاشى الفوارق بين الذات والمحيط، ويصبح الكائن في حالة من الشهود المطلق للوجود الإلهي. فالفناء هو نقطة الاتصال بين الوجود الفلسفي والعرفان الصوفي. يقول القشيري في هذا الصدد: "الفناء هو سقوط رؤية النفس رؤية الخلق في رؤية الحق"(5).

---

1. – المرجع نفسه، ص. 14
2. – يقول سبينوزا في كتابه الاخلاق، " كل ما هو كائن إنما هو فن الله، ولا يمكن أن يوجد أو نتصور شيء بدون الله" الجزء1، القضية 15 ص45 ، ترجمة جلال الدين سعيد ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009
3. – يقول ابن عربي: " فمن رأى الكثرة ولم ير الوحدة فقد أعوزه العلم. ومن رأى الوحدة في الكثرة فقد تحقق" الفتوحات المكية، ج2، ص132.
4. –يقول سبينوزا: " الجوهر اللامتناهي إطلاقا لا يتجزأ " الاخلاق، القضية 13 ص، 44
5. –أحمد بن محمد بن عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق عبدالحليم محمود بن الشريف، دار المعارف. القاهرة، ط5،1974، ص83-85. انظر أيضا، عبد المنعم الخفي، كشاف مصطلحات الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة،1993، (مادة الفناء)، ص 482

تعتبر الفلسفة الإشراقية التي وضعها السهروردي إذن واحدة من المدارس الفلسفية التي تقترب من التصوف في مسعى للربط بين الميتافيزيقا والتجربة الروحية. ففي هذا النظام الفكري، يوجد عالمٌ نوراني، هو عالم الحق، من خلاله يُنظر إلى الله على أنه نور لا يُدرك بالحواس العادية، بل من خلال إشراق داخلي(1). هذه الرؤية الميتافيزيقية تتوافق مع التصوف، حيث يسعى الصوفيون إلى استنارة روحية للوصول إلى معرفة الله(2).

إن التصوف والميتافيزيقا يتداخلان في نقاط عديدة، ابتداء من فهم الوجود الإلهي ووحدة الوجود وصولاً إلى فحص طبيعة العقل والروح. كما أن التصوف يقدم تجربة روحية مباشرة، ولكنهما يتشاركان في السعي نحو تحقيق معرفة أعمق وأكثر شمولية للوجود والعلاقة بين الإنسان والكون(3).

إن الغاية من الميتافيزيقا الصوفية ليست تفسير الكون أو البرهنة العقلية على وجود الحق، بل الشهود، أي الانتقال من العلم إلى العيان ومن التصور إلى الحضور، ولهذا تتسم الميتافيزيقا الصوفية بالرمزية والشعرية والوجدانية وتتجاوز حدود المنطق الجدلي إلى مقام الكشف والوجدان. وهذا ما ينكشف من خلال نظرية العوالم عند السهروردي.

2-1- العوالم النورانية: مظاهر النسق الميتافزيقي عند السهروردي

النور هو جوهر التفلسف عند السهروردي، فليس الوجود شيئا إلا نورا، وما المعرفة إلا مرقاة إلى عالم النور، وما العوالم إلا تفسيرا لفيوضات الأنوار واختلافها من حيث الشدة والضعف، والقرب والبعد، والكمال والنقص، وليست الأخلاق سوى مسالك ارتياضية للنجاة من الواقع الأخس رغبة في الحق الأشرف.

فنظرية الوجود عند السهروردي تتأسس على عالمين: عالم النور ويشمل الأنوار والعقول والأرواح والنفوس والمفارقات، وعالم الظلمة الذي يشمل المادة والأجسام والبرازخ. كما يستحيل الحديث عن نظرية الوجود باستغناء عن نظريتي المعرفة والأخلاق، إذ إن السهروردي يقيم علاقة واضحة بين النظريتين، فالموجودات تنقسم حسب درجة وعيها وإدراكها وشعورها ومن حيث قربها أو من نور الأنوار(4).

من جهة أخرى، يميز السهروردي بين المعرفة الحسية التي تشمل الحس المشترك وتقوم على الإدراك البصري ومشاهدة المحسوسات و تمثل أشكالها، في حين تهم المعرفة الثانية الخيال الذي يعد خزانة الحس المشترك بجميع صوره "(5) أما المعرفة الثالثة فهي المعرفة الوهمية، التي تدرك المعاني الجزئية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن السهروردي يستدل على اتحاد هذه القوى الادراكية من حيث الموضع، ويعتبر أن تعدد الأفاعيل لا يعني تعدد القوى و"الحكم الوهمي لا يخالف أفاعيل المتخيلة"(6) وسلامة إحداهما من سلامة الأخرى بالضرورة. في مقابل نقد المشائية حيث إنهم يزعمون أن" القوة المتخيلة فعالة لكنها ليست مدركة،"(7) وأخيرا المعرفة أو القوة الحافظة، وتعتمد على الذاكرة، بحيث تعمل على حفظ أحكام المعرفة الوهمية كما يعمل الخيال نسبة إلى المدركات الحسية.

---

1. – السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية، ضمن موسوعة مصنفات السهروردي، م.س، ص.76
2. – عبد الرحمن بدوي، التيارات الفلسفية في الاسلام، دار القلم بيروت، 1961، ص. 191-200
3. – عبد الواحد يحيى، الصوفية في الاسلام، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار المعارف القاهرة، 1982، ص81
4. – سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، ط.1،1971، ص.93
5. – السهروردي، كلمات الصوفية، مرجع سابق، ص.66
6. – السهروردي، حكمة الإشراق، مرجع سابق، ص, 123
7. –غلام حسين الابراهيمي الديناني، اشراق الفكر والشهود، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر، ط 1، 2005، ص.312

يرى السهروردي أن هذه القوى الباطنية التي يتميز بها الإنسان، ترجع إلى النور الاسفهبدي، فالإنسان عندما ينسى شيئا ما أو يقع في غيبة عن نفسه فتتحرك نفسه شوقا إلى الأنوار مدبرة عالم البرازخ، ويتم ذلك بواسطة الروح التي يسميها جوهرا لطيفا "منبعه التجويف الأيسر من القلب، إذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية (.....) وفيه من الحاجزية ما يقبل النور ويحفظ الأشكال والصور(1)" ومن ثمة، فما دام أن الحس المشترك واحد وترجع إليه الحواس الخمس، فإن جميع الحواس الباطنية تعود إلى النور الاسفهبدي، حيث التذكر لا يتم إلا من عالم الذكر وعالم الذكر هو النور المدبر.

تنعكس مراتب المعرفة على مراتب الوجود وعوالمه، فالموجودات إما واعية بنفسها ومدركة بذاتها فهي في درجة الوجود الأعلى أنوارا محضة، حيث الله والملائكة والمثل والنفس البشرية. فيقول: " فكل من أدرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته.»(2) وإما وعيها يتوقف على شيء آخر في نفسها، وهي الأنوار العرضية "والنور العارض عرفت أنه نور لغيره، فلا يكون نورا لنفسه وإن كان نورا في نفسه."(3) ومن أمثلة ذلك، النجوم والكواكب والنار. والموجودات التي تقع في غفلة عن ذاتها، فهي تنقسم إلى من تجهل ذاتها وتفتقر إلى النور بالرغم من أنها تقوم بذاتها، وهي الظلمة أو الجواهر الغاسقة، وتتجلى من خلال كافة الأجسام الطبيعية، ويسميها السهروردي الهيئات الظلمانية كما في الألوان والروائح(4).

نستشف من منظومة الإشراق عند السهروردي، أربعة(5) عوالم متراكبة، يفيض بعضها عن الآخر، وهو، إن كان يثبت العوالم بالفيض ،فهذا تنزيها لواجب الوجود عن الحد والند والضد، فيقول: «في النفوس كثرة وواجب الوجود واحد، لا يصدر عنه كثرة دون واسطة، فليست إلا من العقول: وهي ملائكة الله الكروبيون وأنواره»(6) ومنه نرتب الوجود على النحو التالي:

العالم الأول، هو عالم الأنوار القاهرة أو الجبروت، حيث العقول الكلية المجردة التي ليس لها تعلق بالأجسام، ويعتبرها السهروردي من الشؤون الإلهية والملائكة المقربين، ولا تتجسد من خلال هيئات معينة، لأن هذه الأنوار القاهرة تنتظم وفق اتحاد عقلي لا جرمي وهي غير منعدمة ودائمة ومتميزة لشعورها بذاتها وإشراقاتها وفيوضاتها(7). وتسمى بالقاهرة لأن لها سلطة على ما يقع تحتها وهي بذلك سلطة قهرية، فللنور العالي قهرا للنور السافل. ويضيف السهروردي أن هذه الأنوار القاهرة غير قابلة للحصر ولا تختلف بالنوع أو الحقيقة، بل تخضع لمقياس الكمال والنقص، فهي تامة لقربها من نور الأعلى كما أنها ليست طولية فحسب، بل يمكن أن تكون متكافئة، والتقدم في رتبة القواهر لا يكون زماني، بل عقلي(8) .

---

1. – السهروردي، حكمة الإشراق، م. س، ص. 121
2. – نفسه، ص. 122
3. – نفسه، ص، 80
4. – سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، م. س، ص. 94
5. – تجدر الإشارة إلى أن السهروردي في معرض حديثه عن العوالم في سياقات مختلفة من كتبه اعترف بثلاثة عوالم فقط، حيث قال، " فالعوالم ثلاثة: عالم عقلي وعالم نفسي وعالم جرمي. فالفيض متصل من الواجب وجوده إلى العقل ومنه إلى النفس ومنه إلى الجرم" اللمحات، مرجع سابق، ص773، هو نفس القول يعرض له في كتاب كلمات صوفية، مرجع سابق، ص.75، لكن الملفت في حكمة الإشراق أنه أضاف عالما أخرا إلى بقية العوالم، وهو عالم الصور المعلقة.
6. – السهروردي، اللمحات، م. س، ص.767
7. – السهروردي، حكمة الإشراق، ص.133
8. – نفسه، ص. 107

ويجيز السهروردي إدراك هذه الأنوار من قبل الإنسان بعد مجاهدات كبيرة قاهرة للظلمات وشواغل البدن، وذلك بواسطة العقل أو النفس الناطقة، ومن شأن هذا أن يحقق السعادة واللذة بحيث يوافق قول ابن سينا: «إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك»(1)

أما العالم الثاني، فهو عالم الأنوار المدبرة ويصطلح عليها بالأسفهبدية، وهو عالم الملكوت والنفوس، وتضطلع هذه الأنوار بتدبير عالم الأفلاك وعالم الإنسان. والرابط بين العالمين هي النفس، ويعرفها السهروردي قائلا: " هي ما يعم النفوس الإنسية والفلكية، أنه جوهر غير جرم ولا منطبع فيه من شأنه أن يتصرف في الجرم ولو شئنا التخصيص بالفلك قيدناه بالفعل مطلقا، وبالإنسان قيدناه بالقوة والله أعلـــم(2) . وإذا كانت الأنوار القاهرة يقوم إشعاعها على القهر، فإن الأنوار المدبرة تقوم حركتها على العشق، فالعلة قاهرة والمعلول عاشق، وبذلك يكون للنور السافل محبة بالنسبة إلى العالي.

يؤسس السهروردي، لنظرية إدراك النفس على فكرة الارتقاء كما ارتسمت في فكر أفلوطين، والذي عبر عنها بجدلية الصعود والنزول، فالنفس هي المدركة وهي في نفس الآن واسطة الادراك والإشراق، حيث يقول: «إن الإشراق إذا لم يكن موجها إلينا، فإنه يكون موجها إلى عل، إنما يؤثر فينا عندما ينتهي إلى توسط النفس»(3). إذ يتحقق الإشراق قهرا ونزولا والمشاهدة عشقا وصعودا تؤطرها حركة النفس الدائمة.

أما العالم الثالث، فهو عالم البرزخ، حيث توجد الكواكب والعناصر البسيطة والمركبات المادية ويقسمها السهروردي إلى برزخين أي إلى عالمين. حيث يشير إلى الأجسام السماوية والأرضية. ويتحدد البرزخ في الاصطلاح الصوفي بكونه القائم بين عالم الأرضي والعالم الروحاني العلوي، وبذلك، فهو الوسيط بين الأنوار المجردة والظلمات. ويميز السهروردي بين نوعين البرازخ، جسم فارد أو بسيط وهو ما لا تركيب فيه، كالهواء والأرض والماء، وجسم مركب يتكون من برزخين مختلفين كالبلور(4). في حين يعتبر أن الأفلاك برازخ ذات نور وحركة، وهي كذلك، نظرا لعلوها وقربها من الأنوار المجردة.

ويتابع السهروردي في معرض وصفه لعملية فيض النور الإلهي حتى يصل إلى عالم الأجسام والبرازخ في ترتيب تسلسلي بشقيه «الأثيري والعنصري» (5) فأول صادر عن واجب الوجود هو العقل الأول الذي يدرك ذاته ووجوده ممكن بنفسه، وماهيته واجبة بالغير، وهذا يقتضي تكثّر الجهات في عالم العقول لدى السهروردي. ومثال ذلك مشاهدته شعاع نور الأنوار يوجب عقلا، وبتعقله يصدر جرما، وبتعقله ماهيته تفيض نفسا. ومن العقل الثاني يجب عقلا آخر ونفسا وفلكا إلى أن تتحقق تسعة أفلاك والعالم العنصري الفائض عن العقل العاشر، وهو الذي يُسمى عند الفلاسفة المشائين بالعقل الفعّال، وهو المسؤول أيضا عن العالمين المادي والنفسي (6).

---

1. – ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الرابع. التصوف، مؤسسة النعمان،1993، ط.2، ص. 11
2. – السهروردي، اللمحات، ص. 752
3. – أفلوطين، تاسوعات، ترجمة، فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان، ناشرون، ط.1، 1997، ص. 56
4. – السهروردي، حكمة الإشراق، ص. 112
5. – السهروردي، هياكل النور، ص 64.
6. – السهروردي، اللمحات، ص 733.

يترتب عن هذا التقسيم التسلسلي للعوالم أنّ البرزخ باعتباره جسما فهو أخسُّ الموجودات من حيث جهة الإمكان؛ إذ ممكنات الوجود تقع في سلّم تنازلي، كله ممكن الوجود أعلى شرفا مما يليه؛ فالأنوار المجردة أشرف من الأنوار المدبّرة، والبرازخ الظلمانية أقل شرفا من النور الأول(1) ، وهكذا إلى أن نصل تصاعديا إلى النور المحض الذي لا يشوبه فقر أو نقص بتعبير السهروردي.

وقد انتبه أحد الدارسين لفلسفته الوجودية فرأى أنه اتجاه الفيض النازل في تقدير مقادر الموجودات في العوالم بفعل الإيجاد أو الخلق، يوازيه الاتجاه الصاعد، وهو اتجاه المشاهدة(2)، وهذا يعني وفق هذه التسلسلية النازلة والصاعدة في فلسفة الفيض، أنّ النور يحقق الوجود. ويحقق للوجود إمكانية إدراك ذاته باعتباره نتاجا لهذا النور.

بالإضافة إلى العوالم الثلاثة السابقة، ثمة عالم رابع، هو عالم المُثُل المعلّقة، وهو العالم الواقع بين العالم الحسي والعالم الواقعي، يقول السهروردي «ولي في نفسي تجارب صحيحة تدل أن العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخيات، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة»(3)

يتم إدراك هذا العالم بالمخيّلة، لكونه يقع في حيّز متخيّل مُعلّق، فعبارة «المعلقة» الواردة في قوله تعني أنّ المُثُل ليست صورة مادية، بل إنّ تجليها يشبه انعكاس الصورة في المرآة؛ وبهذا يكون العالم الرابع متميزا عن عالم المثل الأفلاطوني، لكون الأول نجد فيه كل ما فيه العالم المحسوس من غنى وتنوع، لكن بصور متخيلة، فهو عالم من الصور الظلال الدائمة المستقلة الذي يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت(4) بينما العالم الأفلاطوني عالم نوراني محض. ويؤكد هذا التمييز السهروردي نفسه، حينما قال «والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون، فإن مثل أفلاطون نورية ثابتة، وهذه مثل معلقة منها ظلمانية، ومنها مستنيرة للسعداء على ما يلتذون به بيض مرد، وللأشقياء سود زرق...»(5)

يتضح من عرض العوالم الأربعة، أنّ نظرية الوجود عند السهروردي تقوم على قطبين؛ قطب النور، وقطب الظلمة، وهذان القطبان مستوران في كل تجربة صوفية، سواء كانت تجربة فردية أو جماعية؛ فعالم النور يشمل الأنوار والعقول والأرواح، أما عالم الظلمة فيضم المادة والأجسام والبرازخ، وهذه الموجودات تُردُّ إلى أصل واحد، ومنبع واحد هو نور الأنوار، مصدر فيض العوالم.

---

1. – السهروردي، حكمة الإشراق، ص 81. –
2. – حسين مروة، النزاعات المادية في الإسلام، مجلد. 3، م. س، ص. 251.
3. – السهروردي، حكمة الإشراق، ج 2، ص 175.
4. – هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 331.
5. – السهروردي، حكمة الإشراق، ج 2، ص 330.

ولعل أبلغ قول يُلخص فكر السهروردي، ويُجمل نظريته في الوجود مناجاته الآتية:

"إلهي وإله جميع الموجودات، من المعقولات والمحسوسات.
يا واهب النفوس والعقول، ومخترع ماهيات الأركان والأصول.
يا واجب الوجود ويا فائض الجود
ويا جاعل القلوب والأرواح، ويا فاعل الصور والأشباح
يا نور الأنوار، ومدبر كل الدوار.
أنت الأول الذي لا أول قبلك.
وأنت الآخر الذي لا أخر بعدك.
الملائكة عاجزون عن إدراك جلالك
والناس قاصرون عن معرفة كمال ذاتك.
اللهم خلصنا عن العلائق الدنية الجسمانية
ونجنا من العوائق الردية الظلمانية
أرسل على أرواحنا شوارق أنوارك
وأفض على نفوسنا بوارق آثارك.
العقل قطرة من قطرات بحار ملكوتك
والنفس شعلة من شعلات نار جبروتك
ذاتك فياضة، تفيض منها جواهر روحانية، لا متمكنة ولا متحيزة، ولا منفصلة، مبرأة عن الأحياز والأين، معراة عن الوصل والبين.
وسبحان الذي لا تدركه الأبصار، ولا تمثله الأفكار.
لك الحمد والثناء، ومنك المنع والعطاء، ولك الجود والبقاء
فسبجان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون(1)

3 - تأثير نظرية السهروردي في التلقي الغربي: هنري كوربان نموذجا

أثرت الفلسفة الإشراقية عند السهروردي في العالمين الإسلامي والغربي، فرغم أنّ مؤلفاته لم تترجم إلى اللغات الأوربية مثل مؤلفات ابن سينا والفارابي والغزالي وابن رشد. إلا أنّ الاهتمام الكبير الذي أولاه المفكر الفرنسي «هنري كوربان» لمؤلفات السهروردي خاصة(2) ولكتب الفلسفة الإشراقية عامة، كشف عن التأثير الذي أحدثته نظريته في الدراسات الفلسفية في العصر الحديث(3) .

لقد أقام «كوربان» تصوره لدراسة الفلسفة الإشراقية على عدة أسس من شأنها أن تعيدها إلى موقعها في السيرورة التاريخية للفكر الفلسفي الإنساني عموما، وفي السيرورة الفلسفية الإسلامية خصوصا، ومنه اعتبار الفلسفة الإشراقية جزء من التحقيب التاريخي لذاكرة الفلسفة الإسلامية.

---

1. – عن مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم 448 فلسفة ومطبوع رقم 205، 606، فلسفة، نقلا عن سامي الكيالي، نوابغ الفكر العربي، السهروردي، دار المعارف. ص. 47-48.
2. – يعود اهتمام «كوربان» بمؤلفات السهروردي إلى المكتبة التي أنشرها في إيران وعرفت باسم المكتبة الإيرانية، حيث نشرت بإشراف هنري كوربان حوالي اثنين وعشرين مجلدا، كلها في ميدان التصوف والفلسفة الإشراقية.
3. – نحيل في هذا الهامش إلى ما كتبه المفكر حسن حنفي بخصوص فلسفة السهروردي من وجهة نظر ظاهراتية.

يسند «كوربان» للفلسفة المقارِنة دورَ الجمع بين كليات الفكر بشكل عام لأنها «تسعى إلى أن تتجاوز المنظور الغربي وتقارن الفلسفاتِ خارج التراث الغربي وخاصة ما يتعلق بالفلسفة الهندية والصينية» (1)، إلى جانب الفلسفة المقارنة يرى كوربان في الفينومينولوجيا آلية تأويلية كفيلة بفحص الفكر الديني من خلال قدرتها على تحرير نفسها من أخطار التاريخ(2) . ويعتبر أن المضامين الميتافيزيقية التي يحملها الإنسان داخله «تدرك نفسها في نسيج الحقائق التاريخية التي تنتج عن كل مناسبة مختلفة لرغبات الإنسان»(3) وهذه الأحداث هي التي تصنع التاريخ المقدس، لأن الإنسان كائن ميتافيزيقي قبل أن يكون كائنا تاريخيا,

لقد رأى كوربان في فكر السهروردي تجسيدًا لفلسفة روحية تجمع بين العالمين المادي والروحي، وتقدم بُعدًا صوفيًا يمكن أن يكون بديلًا عن النزعات المادية والعقلانية الصرفة السائدة في الفكر الغربي، فقد درس النصوص وحاول استجلاء عمقها الروحي، والبعد الرمزي في فلسفة الإشراق وقدرتها على أن تكون جسرا بين الفلسفة الاسلامية والفكر الغربي من خلال تمكينها الباحث الغربي من فهم دقيق للفكر الاسلامي في تجلياته الصوفية.

إجمالا، تتركز قراءة «هنري كوربان» لفكر السهروردي في ثلاثة أبعاد، يتعلق البعد الأول بتحديد المبادئ التي تؤسس لتصوره العام للفلسفة الإسلامية والفكر العربي، بينما يتصل البعد الثاني بصيغ القراءة والتأويل التي يقترحها من خلال الفلسفة المقارنة والفينومولوجيا، في حين يروم البعد الثالث تفكيك النسيج الاصطلاحي في فكر السهروردي من خلال متنه المركب وفتح آفاق المقارنة بينه وبين بعض مجايليه من الفلاسفة والمتصوفة. ومن دقائق المصطلحات التي نركز عليها عند كوربان، تحليله للإشراق والشوق والعشق والبرزخ، يتجلى ذلك في قوله : " بالرغم من أننا لم نرسم هنا إلا الخطوط العريضة لعلم الملائكة عند السهروردي، فإنه يتبين لنا انقلاب عميق لترسيمة العالم (الطبيعي، الفلكي والماورائي) المتوارث منذ الفارابي وابن سينا"(4) ورأى أيضا أنّه جدد الفكر الفلسفي الإشراقي من الناحية الروحية بتقسيماته المعلومة(5) .

يرى كوربان على مستوى الاصطلاح أن عالم المثُل عند الفلاسفة الايرانيين، هو البرزخ وهو العالم الذي يتوسط بين عالمي المحسوس والمعقول. وهو التاريخ الباطني الذي تشهد أحداثه في العالم الوسيط حيث تحدث الشواهد المرئية وتلقي الحقائق. وهي عملية تتوخى بالأساس النفاذ إلى كل ما هو مختفي عن طريق التأويل واستنطاق الباطن. وهو على إثر ذلك قارن بين ميتافيزيقا الروح التي تقوم على مطابقة قوة العقل بالوحي وميتافيزيقا الخيال مؤيدا لفينومينولوجية البرزخ كما كشفت عنها المتون الصوفية بعالم الخيال أو حدس الماهيات على حد تعبيره.

---

1. – هنري كوربان، الفلسفة المقارنة، التصوف والظاهريات ـترجمة أحمد عبد الحليم عطية مجاز للترجمة والنشر 2019، ص 29–35.
2. – المرجع نفسه، ص 39–43.
3. – المرجع نفسه، ص 54.
4. – هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، حسن نصر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان 1995، ص 316.
5. – عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، ص 483.

خاتمة

لقد مكننا البحث في المظاهر المؤسسة لميتافيزيقا النور عند السهروردي من رصد التقابل بين مرتكزات الميتافيزيقا بشكل عام من جهة، وتجلياتها في النسق الاشراقي الذي قدمه السهروردي من جهة ثانية، كما وقفنا على أثر الفكر الاشراقي في دعم التجربة الروحية والحقيقة المتعالية التي يمكنها أن تفضي إلى نظرية في الوجود والمعرفة. إن نظرية النور عند السهروردي تضمر تصورا تراتبيا للوجود و المعرفة و الأخلاق بواسطة مفاهيم ميتافزيقية تستمد مقوماتها التفسيرية من حكمة الإشراق

- المصادر والمراجع:

1. أرسطو طاليس، المقالة الرابعة، مقالة» الجما «ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة، مصر، ط.1، 2005.
2. أفلوطين، تاسوعات، ترجمة، فريد جبر، مراجعة، جيرار جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط.1، 1997.
3. ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا القسم الرابع. التصوف، مؤسسة النعمان، ط. 2، 1993.
4. الغزالي أبو حامد، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، دراسة وتحقيق، عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، الطبعة الأولى. 1986.
5. ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ج.2.
6. السهروردي شهاب الدين، الألواح العمادية، المؤلفات الفلسفية والصوفية، تحقيق، نجفقلي حبيبي، منشورات الجمل، ط.1 2014.
7. السهروردي شهاب الدين، حكمة الاشراق، تقديم، انعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، ط.1، 2010؛
8. السهروردي شهاب الدين، كلمات صوفية، تقديم وتحقيق قاسم محمد عباس، الفكر الجديد، الطبعة الأولى ،2009.
9. السهروردي شهاب الدين، اللمحات، تحقيق، محسن عقيل، ضمن موسوعة مصنفات السهروردي، دار روافد.
10. السهروردي شهاب الدين، هياكل النور، تحقيق محسن عقيل، ضمن موسوعة مصنفات السهروردي، دار روافد، بيروت، الطبعة الأولى،2018.
11. الديواني جلال الدين، شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي، تحقيق محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق للنشر، ط.1، 2010.
12. الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، 1921
13. الخالدي مروان، قراءة في فلسفة النور عند الفلاسفة المسلمين، مجلة الأزهر، العدد 56، 2009،
14. الخفي عبدالمنعم ، كشاف مصطلحات الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة،1993.

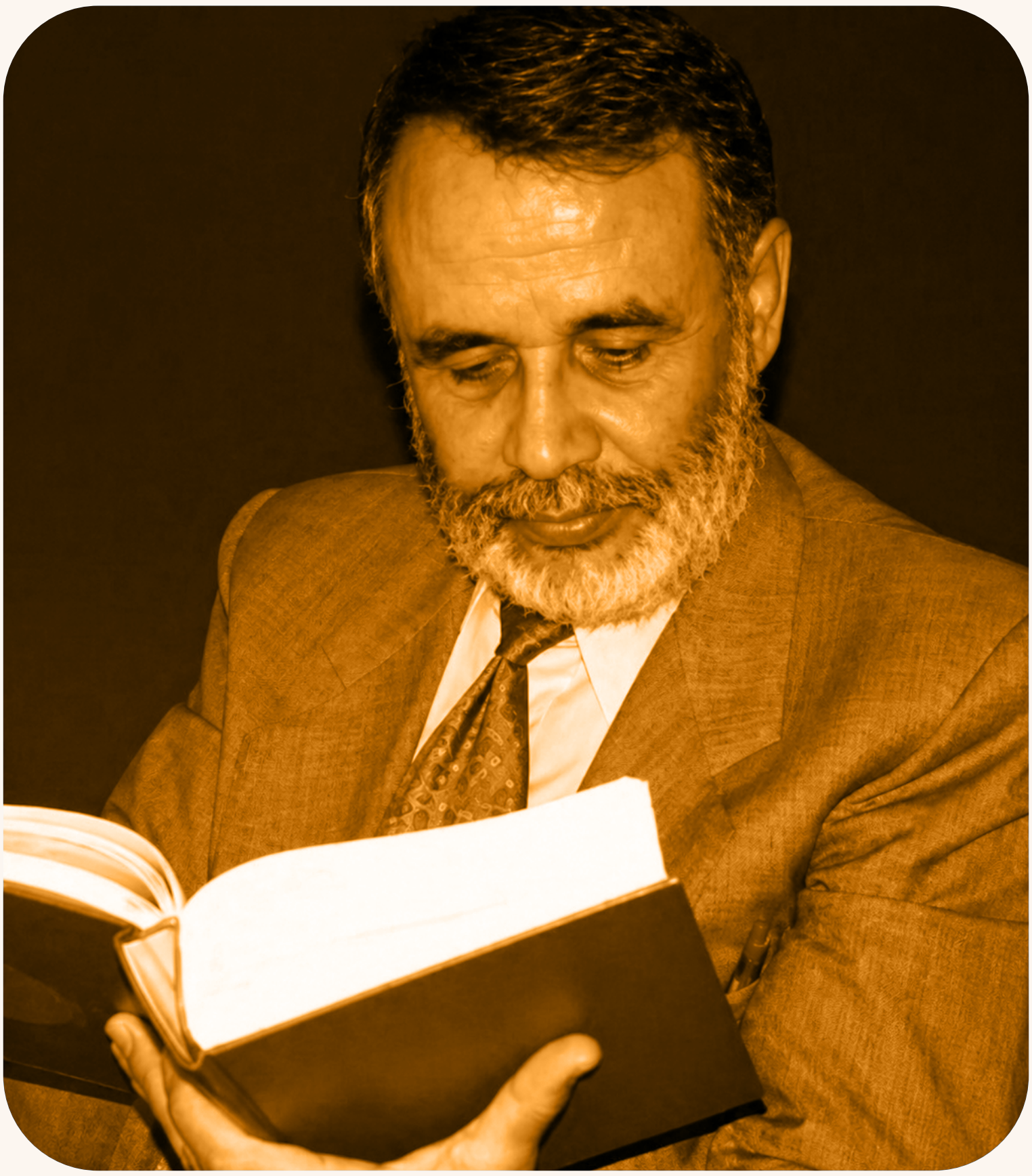
15. الديناني، غلام حسين إبراهيمي ، اشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعريب عبد الرحمان العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1، 2005.
16. الشافعي الحسن "التيار المشائي-في الفلسفة الإسلامية" دار الثقافة العربية - القاهرة الطبعة: 1998.
17. القشيري أحمد بن محمد بن عبدالكريم ، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق عبدالحليم محمود بن الشريف، دار المعارف.القاهرة، ط.5،1974.
18. الكيالي سامي " نوابغ الفكر العربي، السهروردي " دار المعارف مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم 448 فلسفة ومطبوع رقم 205، 606، فلسفة.
19. بدوي عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة.
20. بدوي عبدالرحمن ، التيارات الفلسفية في الاسلام، دار القلم بيروت، 1961.
21. بزي محمد حسين ، فلسفة الوجود عند السهروردي، مقاربة في حكمة الإشراق، دار الأمير للثقافة والعلوم.
22. سبينوزا باروخ، "علم الأخلاق" ترجمة جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، أكتوبر 2009.
23. عبد بن عبد الرحمن، المعجم الصوفي، دار الإحياء، الأردن، ط1، 2005.
24. عماد نور الدين ، مصطلحات التصوف، دورية نماء، العدد 87، 2015..
25. علي محمد محمود محمد، المنطق الاشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط.1، 1999.
26. عيسى عبد الله علي، الفلسفة والتصوف في فكر أبي حامد الغزالي، جامعة قطر، مجلة دينيكا، المجلد 2 العدد 2، ماي -غشت 2007.
27. عالي حسن ، نظرية المحبة وبواعثها عند السهروردي، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، انظر الرابط: https://bit.ly/3xvBpdp.
28. كديور محسن " بيبليوغرافيا وصفية للفلسفة الاشراقية " ترجمة العون يونس، جامعة محمد بن عبد الله فاس، سلسلة الفلسفة والعلوم الإنسانية في السياقات الإسلامية. يوليوز 2021.
29. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، حسن نصر، عثمان يحي، عويدات للنشر والطباعة بيروت لبنان 1995.
30. كوربان هنري، الفلسفة المقارنة، التصوف والظاهريات ـترجمة أحمد عبد الحليم عطية مجاز للترجمة والنشر 2019.
31. محمود محمد علي، المنطق والتصوف في فكر شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط.1، 1999.
32. مقداد عرفة، فلسفة الدين وعلوم الإسلام عند الفارابي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2013.
33. مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، تبلور الفلسفة- التصوف- إخوان الصفا، المجلد الثالث، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية،2008.
34. محمود محمد علي محمد، المنطق الاشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط.1، 1999.
35. نصر سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، ط. 1، 1971.
36. يحيى عبد الواحد، الصوفية في الاسلام، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار المعارف القاهرة، 1982.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة

العدد: 05



التفسير الفلسفي وتأسيس الحاضن الكُلِّي للقرآن من منظور أبي يعرب المرزوقي

محمد كنفوي

مقدمة

نشأت في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، حركة تجديد التفسير وتحديث القراءة لآيات القرآن، والتي حكمها على مستوى الظهور، جملة عوامل، منهجية ومعرفية[1]. وكان المدار والقصد من نشوئها، بوصفها حركة متعددة الاهتمامات والانشغالات، أو قل، الاختصاصات، مثل ما كان يحدث في التراث التفسيري، الاجتهاد في سبيل إعادة تفسير آيات القرآن، وفق مناهج مرضية عند أهلها؛ وقد تباينت، أكثر من تباين مناهج التفسير التراثي، بعلة اختلاف المرجعيات الحاضنة والمرتكزات المنهجية المؤسسة، باعتبار أن أغلب التخصصات الأصلية لأصحاب التفاسير الجديدة والقراءات الحداثية، ليست من باب ما يسمى العلوم الشرعية، وإن كانوا من دارسيها كما هي عليه في التراث التفسيري، وكذا في امتداداتها في السياق الإسلامي المعاصر، الأمر الذي أفضى إلى تعدد معاني ودلالات آيات القرآن أحيانا، والاختلاف بينهم في تحديدها تارة أخرى، مع العلم بوجود اتفاقات منهجية ومعرفية صريحة. والذي يهمنا في هذا الصدد، ليس التأريخ لحركة التفاسير الجديدة والقراءات الحداثية لآيات القرآن في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر، بوصفها حركة إما مستأنفة لحركة التفسير التراثي كما عند البعض، أو حركة نشأت مقطوعة الصلة عن حركة التفسير التراثي، وموصولة في المقابل بمناهج الاجتهاد الغربي الحداثي كما عند البعض الآخر، أو حركة موصولة بروح التراث التفسيري والاجتهاد الغربي الحداثي، ومتجاوزة لمحصولهما التأسيسي، المنهجي والمعرفي معا كما عند آخرين[2]، وإنما الذي يهمنا تناوله، يؤطره السؤال الآتي: إذا كان الأفق الكلي لهذه الحركة التصحيحية أو التجديدية أو التأسيسية، هو الاجتهاد في سبيل إعادة تفسير وقراءة آيات القرآن، قصد إعادة تحديد دلالات ومعاني وأحكام وقيم وأفكار آيات القرآن، استنادا إلى مناهج معينة مختارة، فما محددات الحاضن الكلي الناظم لاجتهادات التفسير الفلسفي لأبي يعرب المرزوقي، ليس باعتبار صلتها بمنهج التفسير التراثي، وإنما باعتبار الجدوى المنهجية لبناء الحاضن الكلي في تأسيس منهج التفسير؟.

ووفق أيّ مرجعية مفاهيمية ودلالية قرآنية، أقام الاجتهاد اليَعْرُبي المنظور المؤسس للتفسير الفلسفي، وما مدى تحكيم سؤال المشروعية -أصل مراعاة خصوصية القرآن- في تأسيس وبلورة ذلك المنظور المنهجي الحاضن؟.

بناء على ما تقدم، وبالنظر إلى الأهمية المنهجية لوضع التأسيس الحاضن، فإن هذا المسعى المنهجي، يمكن تحديد معناه الكلي، ليتضح مسار ومدار المقالة، بأنه عبارة عن نسق بنائي محكم، يتكون من أصول وكليات، وفروع وجزئيات على جهة التكامل والتداخل؛ بحيث يكون دور الأولى في النسق، أنها روح مادة البناء الحاكم المهيمن، ويكون دور الثانية، أنها مادة البناء المحكوم توجيها. ومكونات النسق، في علاقة الجزئي بالكلي، والكلي بالجزئي، أنها متداخلة على مستوى الفعالية؛ بحيث يأخذ الكلي معنى كليته من الجزئيات المتكوثرة، إذ ينزل منزلة الوحدة القياسية قبولا وردا، وتأخذ الجزئيات ناظم فعاليتها المنهجية من الكلي، إذ تنزل منزل الممثول من المثال. ومن أهم العلوم في التراث الإسلامي، التي كان مدارها الاشتغال على هذا الموضوع منهجيا، علم الأصول بنوعيه؛ علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، وعلم أصول النحو، فضلا عن علم أصول التفسير. فعلم الأصول في عمومه، هو في حقيقته ليس مجرد اجتهادات متناثرة تكوثرا، وإنما هي الأصل نسق علمي كلي مؤطر ضابط لعلمية التفسير والاستنباط، فإذا صحت مرتكزاته المنهجية، انبثق عنه اجتهاد معتبر، وإلا كان فاقدا لأي اعتبار.

---

1. بعضها يتصل بالاجتهاد التفسيري التراثي نقدا وتطويرا، وبعضها يتعلق بالاجتهاد الغربي الحداثي نقلا واستلهاما، والبعض الآخر نشأ نتيجة للتفاعل بين الاجتهادين، فضلا عن الاعتداد بالاجتهاد الشخصي، ونحو ذلك.
2. يمكن تصنيف اجتهاد أبي يعرب المزوقي ضمن الاتجاه الثاني، كما تظهر بعض دلائل ذلك في لاحق المقالة.

لا مرية أن محور المنهج العلمي، هو النسق بكلياته وجزئياته، خصوصا ونحن ننظر في القرآن؛ وهو بالأصالة، مجموع آيات في المصحف، التي وردت فيه مرتلة بنائيا توقيفيا وحيانيا، فكانت بهذا محتوية على نسق دلالي، إذ دلالة مفردة ما، أو تركيب سياقي ما، تتحدد دلالته في ضوء آيات القرآن كلها. ونحن في هذا السياق، لا يعنينا بالأصالة، وصف النسق القرآني، وإنما الذي يهمنا رأسا، هو التأكيد على أن مدار منهج التفسير والقراءة، هو الذي يحتكم إلى هذه الخصيصة القرآنية، خصوصا على مستوى تحديد دلالات آيات القرآن.

بناء عليه؛ وَسم أبو يعرب المرزوقي اجتهاده التفسيري الفلسفي المعاصر بـ"الجلي في التفسير"[3]، باعتباره يروم "التفسير الفلسفي" لآيات القرآن[4]. وقد انتظم تفسيره في سياق تأسيس النسق القرآني الكلي، المتمثل في "استراتيجيّة القرآن التّوحيدية"[5]. وهذه الاستراتيجية باعتبارها نسقا كليا، تعكس مشروعا إسلاميا كونيا، تبدأ، تحكيما لمنطق النسق، ولفقه الأولويات، من توحيد الأمة الإسلامية بشتى قومياتها التاريخية بداية، لتنتهي إلى توحيد الإنسانية بشتى قومياتها وديانتها الوحيانية المنزلة والطبيعية التاريخية نهاية. وفق هذا المنحى الكلي، نسوق التعريف بـ"استراتيجية القرآن التوحيدية" الحاضنة، لتتبين معالم التأسيس الحاضن لمنظور التفسير الفلسفي لأبي يعرب المرزوقي[6].

استعمال مفهوم "الاستراتيجية" في المجال الإنساني، إن كان محايثا أو تاريخيا بالضرورة، من جنس واضعه، فإنها ماهية المفهوم في كليته، يتأسس، كما يؤكد أبو يعرب المرزوقي على خمسة عُمد: "فاعل، منفعل، هدف، آليات منهجية ومراحل؛ لأنها مثْل أيّ خطة"، لا يتحقق وجودها فعليّاً إلا من خلال مدة محددة، ذات مراحل معينة[7]. و"استراتيجية القرآن التوحيدية"، وإن كانت متعالية أو مفارقة ذات أفق كوني مفتوح، من جنس نصّها المؤسس على مستوى المعاني والقيم والأفكار الحاضنة، إلا أن مقومات الماهية، لا تخرج عن ذلك في الغالب على مستوى البنية الكلية. استنادا إلى هذا المنطلق، نجتهد في هذا السياق البياني، تقديم عرض ما يتعلق بتأسيس القول في "استراتيجية القرآن التوحيدية"، ولتحقيق ذلك، نورده بناءً على ما يلي:

أولا: استراتيجية القرآن التوحيدية: المواصفات والمحددات المرجعية

3. خصوصا في ثلاثيته الذي وضع لها العنوان الجامع الآتي: الجلي في التفسير استراتيجية القرآن التوحيدية، ومنطق السياسة المحمدية؛ وهي: الجزء الأول: مُقوِّمات الاستراتيجية والسياسة المحمدية. الجزء الثاني: الثمرات المعرفية: نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما. الجزء الثالث: الثمرات الوجودية: الحصانة الروحية ودور النُّخب، فضلا عن مصنفه الذي هو في حكم المقدمة: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي.

4. يتردَّد مفهوم "التفسير الفلسفي" وغيره في كثير من مُصنَّفات أبي يعرب المرزوقي، مثل: الجلي في التفسير استراتيجية القرآن التوحيدية، ومنطق السياسة المحمدية، ج. 1، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط. 2010، ص. 9. 190. ج. 2، ص. 129. فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت. لبنان، ط. 2006.ص. 302.

5. يتأسَّس التفسير الفلسفي لأبي يعرب المرزوقي، أو قل، رؤيته للتفسير على مشروعين متكاملين: الأوَّل سمّاه استراتيجية القرآن التوحيدية، والثاني وسمه بـ"منطق السياسة المحمدية". وفي هذا السياق، سنُجمِل التعريف بالثاني، بوصفه وسيلة الأوَّل على المستوى العملي؛ إذ سياسة الرسول تتصل رأساً على مستوى الفهم والتطبيق باستراتيجية القرآن التوحيدية. فسياسته وإنْ كانت "تاريخية"، بالنظر إلى أنَّها تُعَدُّ أحد الإمكانات المُثلى لتحقيق استراتيجية القرآن التوحيدية، إلّا أنَّها في الأصل "تُحدِّد نموذج الوصل للتاريخ بما بعده"؛ إذ هي -من المنظور اليَعْرُبي- طبَّقت الاستراتيجية التوحيدية القرآنية تطبيقاً نموذجياً، "هدفه تحرير الإنسانية من الحاجة إلى الوسطاء في النظر والعمل بفضل كُلِّية الرسالة وختم الوحي"، فضلًا عن أنَّها النموذج الذي يُحتذى به لفهم استراتيجية القرآن التوحيدية وتطبيقها. والمبتغى في النموذج -من المنظور اليَعْرُبي- هو أنْ يَمُدَّنا بالشروط المُثلى الصورية والخُلقية للنظر والعمل، من دون تحديد للمضامين العينية، أو أعيان المفعولات بموادها التاريخية. يقول أبو يعرب المرزوقي في ذلك: "والمهم في النموذج هو ما به يكون نموذجاً؛ أعني صورته وصفاته الخُلقية، لا مضمونه العيني. وصورته هنا هي مُقوِّماته وعلاقاتها الثابتة، وأخلاقه هي كيف يعلم بالقول والفعل." ومناط التعلُّق الاجتهادي في منطق السياسة المحمدية هو تحديد "النموذجي" فيها فهماً وتطبيقاً، و"ليس مضامين الحديث والحدث"، بوصفهما تاريخيين، وذلك من خلال بيان "كيف يفهم النبي، وكيف يفعل، وليس عين ما فهمه، وعين ما فعله." فيكون -بالتبع- مرمى الاهتمام اليَعْرُبي على وجه التفصيل "صورة القراءة المحمدية للاستراتيجية، وصورة تحقيقها تعليماً بالاجتهاد، وتطبيقاً بالجهاد، لا الأمور العينية التي جرى فيها اجتهاد التعليم وجهاد التطبيق، فضلًا عن النتائج العينية التي توصَّل إليها الاجتهاد والجهاد اللذان هما اجتهاد فهم وجهاد تحقيق، وليس توسُّطاً أو وصيةً." ومن دون هذا المنظور القائم على التمييز بين صورة الاجتهاد والجهاد ونتائجهما، يُمتنَع أنْ يكون القرآن والسُّنَّة متعاليين على التاريخ، كما هي دعوى أهل تاريخية القرآن والسُّنَّة، ويكونان مُعزِّزين لأهل "الوصية وتواصل الوحي بوجه ما." والسياسة المحمدية تُعَدُّ أحد "أحياث السُّنَّة النبوية"، وليست موضوعاً من موضوعاتها، قياساً على كون استراتيجية القرآن التوحيدية هي "أحد أحياث القرآن"، وليست موضوعاً من موضوعاته؛ بمعنى تعيُّن أنْ يتمَّ النظر إلى السُّنَّة النبوية من حيث كونها تحتوي على "منطق" مُحدَّد، ومُقوِّمات ثابتة لـ"سياسة" الرسول في علاقتها بـ"استراتيجية القرآن التوحيدية". الجلي في التفسير، مرجع سابق، ج1، ص. 10. 31. 37-38. 113. 237. 238، ج. 3، ص. 107.

6. سبق للسيد قطب أن حدد جملة خصائص للتصور الإسلامي تقوم عليها ماهيته الأصلية، كخصيصة التوحيد. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة. مصر، ط. 16، 2005، ص. 189-207. إلا أن التوحيد يطغى عليه المعنى الإيماني التربوي، أما استعمال أبو يعرب المرزوقي، فهو بمعنى آخر، كما يتبين لاحقا، خصوصا من حيث العموم والشمول في الاستعمال، فضلا عن معالم طبيعته المنهجية والمعرفية.

7. النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط. 2007، ص. 139.

وصفت "استراتيجية القرآن التوحيدية" في المتن اليَعربي، باعتبار الوصف تحديد وكشف، بمجموعات من المواصفات والمحددات الكلية؛ وهي في عمومها نصية أوَّلا، كونها مؤسِّسة، واجتهادية ثانياً، كونها مؤسَّسة؛ بوصف أن حياة النص المؤسِّس، رهينة ناظم منهج الاجتهاد تأصيلاً، ومنهج الجهاد تنزيلاً. ومن أهم ما تنكشف به ماهية وإنية "استراتيجية القرآن التوحيدية" الأصيلة، الذي ينبني عليه التحديد المرجعي، نذكر ما يأتي:

1. استراتيجية إنسانية عالمية من جنس نصّها المؤسّس على مستوى الخطاب، مؤسَّسة على آليات الإفادة باللسان الكوني على مستوى التبليغ؛ بحيث إن من أهم ما شكّل عمدة النظر الفلسفي في النص القرآني من منظور أبي يعرب المرزوقي، التمييز بين هاذين المستويين، إذ إن القرآن بوصفه نصّاً خاتماً، وما ينبثق عن ذلك من خصائص، كالعالمية والكونية، ونحو ذلك، اقتضى أن يكون رسالة موجهة على مستوى الخطاب إلى مطلق الجنس الإنساني في العالم، توسلا بآليات الإفادة العامة، أو اللسان الكوني، لا أن تكون دلالاتها مقتصرة على آليات الإفادة الخاصة، استنادا إلى اللسان القومي العربي المعهود، وإلا عاد ذلك على ناظمها الأصلي بالتعطيل. لا يمكن، على سبيل القطع كما يقول المرزوقي: "أن يكون القرآن رسالة لكل المكلفين بحسب أنواعهم، ثم تكون دلالته مقصورة على آليات الإفادة في لسان مخصوص، هو اللسان الذي نزل به دون سواه"[8]. وفق هذا التمييز، تكون الاستراتيجية القرآنية قد حددت كل ما يسهم في توحيد الأمة الإسلامية بداية، وفتح أفق التوحيد الكوني الإنساني غاية، والذي يكون في مستواها؛ "من حيث كونية قيمها الخالدة التي تعتقد الأمة أنها مكلفة بتحقيقها في التاريخ، فلا تكون مجرد معتقدات في الأذهان، بل تصبح أفعالا تحققها في الأعيان"، توسلا بالاجتهاد نظرا، وبالجهاد عملا[9].

وعليه؛ فإن "استراتيجية القرآن التوحيدية"، إذا كانت تمتح مادة تأسيسها وفاعلية وجودها التوحيدي الكوني الإنساني المفتوح من نصها المؤسس، أقصد القرآن الحكيم على مستوى المقومات النظرية الحاضنة، و"السياسة المحمدية" على مستوى الأنموذج العملي الحيّ، فهذا لا إشكال فيه، ولا اعترض عليه ابتداء. إلا أن مناط الإشكال المنهجي الذي يعنينا في هذا الصدد، تحكيما لسؤال المشروعية، أن الاجتهاد اليَعْرُبي، إذ كان انطلق من كون "استراتيجية القرآن التوحيدية" كونية إنسانية، مثل كون القرآن على مستوى توجيه الخطاب، إنساني كوني، فإن هذا الأمر معتبر في الباب بلا ريب، إلا أنه في مقابل ذلك، يقرر على سبيل القطع، بأن معهود اللسان العربي المتداول زمن النزول، الذي كان من المراجع الأساسية في منهجية التفسير التراثي، وكذا في مناهج بعض أرباب التفاسير الجديدة والقراءات الجديدة، لا يفيد في بيانها وتحقيقها على الوجه المعتد به، بالنظر إلى تاريخيته وقوميته. فإذا كان القرآن باستراتيجيته التوحيدية كوني إنساني، ومعهود اللسان العربي تاريخي قومي، فإن السؤال الواجب الوضع في هذا السياق: ما علاقة وصف اللسان الذي أنزل به القرآن، بكونه هو لسان الرسول عليه السلام، والذي هو لسان عربي مبين إثباتا، وأنه غير ذي عوج، وليس بأعجمي نفيا، ونحو ذلك؟. الجواب على هذا الإشكال المنهجي في التفسير، جعل المتن اليعربي يقسم لسان آيات القرآن إلى مستويين، تخلصا من رهن آيات القرآن بمعهود اللسان العربي المحايث، وتحقيقا لكون لسان القرآن إنسانيا كونيا، على مستوى الدلالات المحمولة. وهذا المسلك الذي انتهجه المرزوقي، مرجعه الكلي منهجيا، تحكيم سؤال خصوصية القرآن تنظيرا؛ ذلك أن دلالات لسان الوحي لمفرداته واستعمالاته، تابعة لخصوصيته؛ وهي ناشئة أساسا وفق قانون الترتيب التوقيفي الترتيلي لآيات القرآن في المصحف، إذ المعجم القرآني ونظامه المعرفي لم يبق حبيس المعجم العربي المتداول زمن النبوة والنزول، وإلا انتفت عنه، كونه رسالة إلى الناس كلهم جميعا، وإنما انبثق من ناظم السياق، باعتباره توقيفي. يقول أبو يعرب المرزوقي: "صار مكتفيا بذاته لتضمنه شروط فهمه: فعلاقة الجزء بالكل وعلاقة الجزئي بالكلي، لأنه بعضٌ من كلّ وعينةٌ من كليّ تجعلانه منظومة من المعطيات القابلة للتحليل العقلي الموصل إلى علم اجتهادي نظير لعلم الكون بل وأفضل منه وأكثر يقينية"[10].

---

8. الجلي في التفسير، مرجع سابق، ج. 1، ص. 172.
9. المرجع نفسه، ص. 203. تلك هي من منظور أبي يعرب المرزوقي علة امتناع تصور الدين من دون سياسة الدنيا. المرجع نفسه.
10. المرجع نفسه، ص. 221.

يقول الطاهر بن عاشور في سياق بيان خواصّ الدلالة في القرآن: "إن نظم القرآن مبني على وفرة الإفادة وتعدد الدلالة، فجمل القرآن لها دلالاتها الوضعية التركيبية التي يشاركها فيها الكلام العربي كله، ولها دلالتها البلاغية التي يشاركها في مجملها كلام البلغاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مبلغ بلاغتها، ولها دلالتها المطوية، وهي دلالـــة ما يُذكر على ما يقدّر اعتمادا على القرينة، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلاغاء وكثرت في القرآن مثل: تقدير القول، وتقدير الموصوف، وتقدير الصّفة. ولها دلالة مواقع جمله بحسب ما قبلها وما بعدها، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها، أو في موقع الاســـتدراك، أو في موقع جواب سؤال، أو في موقع تعريض، أو نحوه. وهذا الدلالة لا تتأتى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن" .[11]

2. اســـتراتيجية امتزج فيها تلاحما النظري والعملي تناسقاً عضويّاً، والإبقاء على الممكن القرآني مفتوحا غير مســـتنفذ دلاليا؛ بحيث إذا كان الحاضن الكلي للاستراتيجية التوحيدية، القرآن، باعتباره مؤسّسا نظريا، و"منطق السياسة المحمدية"، مؤسّســـة عمليا، فإنها -الاســـترتيجية التوحيدية- في حقيقتها قد تكفّل القرآن ببيان وتحديد مقوماتها المؤسســـة، وشروطها المُثلى على المستوى النظري، التي تمكّن الإنسان تجريداً من استعمار الأرض إصلاحاً والاســـتخلاف فيها شهوداً. وإن "السياسة المحمدية" على المستوى العملي، تمدّنا بأنموذج حيّ لفهم "استراتيجية القرآن التوحيدية"، وتنزيلها تنزيلاً أمثل على أحسن الوجوه الممكنة عمليا. فلا يبقى الإسلام بالتبع مجرد فطرة بالقوة، بل يرتقي ليصبح "عين الوجود الروحي للإنسان المستخلف". لذلك، فإن "الأمة البذرة" التي أسّســـها الرسول عليه السلام وفق التحديد الشـــرطي الأمثل للقرآن، تعدّ من منظور أبي يعرب المرزوقي أنمـــوذجاً عمليّاً حيّاً فاعلاً، "يوجّهنا نحو ما ينبغي للعلم والعمل على علم إن صحت توجهاتهما أن يحصلا في أفقه الكوني دون تعيين للمضامين، بل الاقتصار على الشـــروط الصورية والخُلقية للنظر والعمل"، التي تسعف الإنسانية لتأسيس وحدتها اللاحمة بين مختلف شعوبها وقومياتها في العالم كله.[12]

وعليه؛ فإن "اســـتراتيجية القرآن التوحيدية" ليســـت من جنس المثاليات المفرطة العائمة أو الغائمة، بل من جنس تأســـيس التنظير المجرد المشفوع بما يحقق التنزيل الأمثل عن علم على مستوى الأسس والناظم الكلي والمقاصد العالية. تقرير هذا الأمر إن كان له جدواه، خصوصا على مستوى تحقيق الفهم نظريا والتطبيق عمليا، إلا أن الإشـــكال الذي يتعين وضعه، هو أن أبا يعرب وإن اعتبر "منطق السياســـة المحمديـــة" تمدنا بالأنموذج التطبيقـــي، إلا أن هذا الأنموذج بقدر كونه ليس هو الوحيد في الإمكان الوجـــودي، وإن كان الأمثل، بقدر ما أن المهـــم فيه، ليس تحديد وتعيين المضامين، وإنما تحديد الشـــروط المثلى، التي بها يتحقق التنزيل الأســـلم لـ"اســـتراتيجية القرآن التوحيدية" في العالم الإنساني، إذ إن الممكن القرآني، لا يمكن أن يحيط به أو يستنفذه اجتهاد أبدا، ولو كان مصدره الرسول عليه السلام.[13] فإن كان لا اعتراض على المنظور الكلي في تحديد الصلة بين "اســـتراتيجية القرآن التوحيدية" و"منطق السياســـة المحمدية"، إلا أن ما يوجب الاعتـــراض، هو اعتبار الممكن القرآني في كليته لا يستنفذ أبدا، أو أن الرسول عليه السلام، لا يصدر عنه تحديد مطلق، إذ يتعين الإبقاء على القرآن خاضعا دوما لتعدد وتنوع التفسير، فهذا النظر إن صح، لا يؤخذ بهذا الإطلاق، فضلا عن أن ما حدده الرسول عليه السلام في علاقته بآيات القرآن، كونه لا يتجاوز رتبة الأنموذج الإمكاني، ولا يرتقي لمنزلة الوجوب الوحيد في الباب، يضعف بالتبع إمكانات التطبيق الأمثل لـ"استراتيجية القرآن التوحيدية"، كونها متعددة تعدد الأزمنة التأويلية.

3. الاســـتراتيجية التوحيدية وناظم الفطرة المؤسّســـة بنوعيها، درءا للتنافي بيـــن الخَلق والخُلق؛ بحيث إن اســـتعمال المتن اليعربي لمفهوم الفطرة، يرد وفق دلالتين: الأولى: الفطـــرة بوصفها تعكس النظام الطبيعي الخِلقي المودع في خِلقة الإنســـان بإطلاق. الثانية: الفطرة بوصفها تعكس النظام القيمي الخُلقي الصادر عن المخلوق الإنســـاني تكليفاً. وفي العلاقة بينهما يقول أبو يعرب المرزوقي: "الإنســـان يولد وفيه فطرة الوعي بالمطلق، وعن هذه الفطرة ينتج عدم الرضا بالنســـبي والمتناهي، فيصبح الإنسان مشرئبا دائما إلى ما يعلوا به عن الإخلاد إلى الأرض"، وفق تحديد آيات سورة الأعراف.[14] والإسلام الفطري أو الخاتم كما يأتي البيان

---

11. المقدمات العشر لتفسير التحرير والتنوير، تحقيق وتعليق، لخضر سالم بن جليس اليافعي، دار المعارج، دمشق. سوريا، ط. 2022، ص. 355-357.
12. الجلي في التفسير، مرجع سابق، ج. 2، ص. 37.
13. المرجع السابق، ج.1، ص. 49. 50. 51. ج.3، ص. 106. 108.
14.المرجع نفسه، ص. 199. هي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ علَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ ءَابَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَاتْلُ عَلَيْهِمَ نَبَأَ الذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾. [الأعراف. 172-176].

1.

في لاحق هذا المطلب، يرتقي بالنظام الخِلقي أو القانون الطبيعي، إلى مستوى أو مقام النظام الخُلقي أو القانون القيمي، إذ لا تناقض إطلاقاً كما ينص أبو يعرب المرزوقي بين "نظام الطبائع" و"نظام الشرائع". و"استراتيجية القرآن التوحيدية"، تتصف بذلك على مستوى التحديد الأساسي الكلي؛ فهي خِلقية وخُلقية معاً؛ فأما كونها خِلقية فهي ذلك الوعي الفطري بالمطلق، كما حددته آيات الميثاق من سورة الأعراف؛ سواء كان وعياً بمطلق الوجود المجرد الغيبي، أو ما فوق طور العقل، أو كان وعياً بمطلق الوجود المجسد الحسي، أو طور العقل. وأما كونها خُلقية فعلى مستوى الوعي بالوجود، فهي تعني عدم الرضا بالنسبي والمتناهي، فيُصبح نظر الإنسان متعاليا نحو ما يعلوا به عن الإخلاد إلى الأرض، فيتخلص من الرّد إلى أسفل سافلين، أو الاستثناء من الخُسْر ودركاته، كما هو منصوص عليه في سورة التين[15]، ويعد ذلك من أبرز أضرب الإصلاح من منظور مقتضيات "استراتيجية القرآن التوحيدية"، القائم في جوهره أساساً على "فهم علل الخسر وشروط الاستثناء منه، استثناء ليس هو إلا الثمرة المباشرة لبقاء مفعول التقويم الحسن أو الفطرة السوية فاعلة في الإنسان، إذ لولاها لَما أمكن للإنسان أن يصلح أمره"، ويتجاوز محصوله دوماً ترقيّاً[16].

وعليه؛ فإن "استراتيجية القرآن التوحيدية"، تجد مستند قوتها المرجعي والأصلي في محدد ناظم الفطرة بنوعيها؛ فالإنسان تجريداً بقدر ما يحمل قابليتها خِلقاً تكوينياً، فهو يشرئب إليها خُلقاً واكتساباً ما بقي مفعولها سَويّاً في ذاته بالإيمان وما يقتضيه من التحرر من التحريف الطارئ. وما يهمنا بالأساس في هذا السياق، هو ربط أبي يعرب المرزوقي "استراتيجية القرآن التوحيدية" بمفهوم الفطرة، ليس بوصفه مفهوما قرآنيا أصيلا، كان محط اجتهادات تفسيرية وتأسيسية عديدة، كما هو الشأن بالنسبة للاجتهاد الفلسفي لطه عبد الرحمان وعبد الجبار الرفاعي[17]؛ وإنما بوصفه حاضنا لهذه الاستراتيجية في علاقتها بما هو إنساني، إذ دورها لا ينحصر في كونها متعلقة بالإنسان بإطلاق، وإنما في وظائفها الإصلاحية في حياته، التي تقيه علل الانسلاخ والخسر والانحراف في الحياة، وتمكنه من الترقي الأخلاقي والتجاوز الإمكاني دوما، الموصول بالإيمان المطلق وغير منفك عنه، شرط الوعي بها على حقيقتها.

ثانيا: استراتيجية القرآن التوحيدية: المرتكزات والمقومات المؤسسة

تقوم ماهية "استراتيجية القرآن التوحيدية" على عدة أسس من منظور أبي يعرب المرزوقي، باعتبار الأساس أو المقوّم الموضوعي جوهر الماهية الأصيلة، ونذكر في هذا السياق أهم ما يبرز مقوماتها الناظمة، ومن ذلك:

1. استراتيجية قائمة على أساس ناظم الإصلاح النقدي الجذري الشامل؛ بحيث إن علاقة القرآن بما سبقه من كتب منزلة، وتجارب دينية، قائمة على أصل الإصلاح النقدي الجذري الشامل. والمراجعة الإصلاحية النقدية الجذرية الشاملة ليست أبداً عنادية، وبالأحرى جحودية أو متحيزة، تبحث عن "تأجيج أسباب الصراع بين البشر"، بل الإصلاح في المنظور القرآني كما ينص أبو يعرب المرزوقي: "كان يسعى إلى علاجها بطلب ما يبقي على الوحدة الإنسانية، وارجع الاختلافات الدينية العقدية؛ سواء كانت في الملة الواحدة أو بين الملل، إلى جنس واحد ملازم للإنسان، فاعتبر الملل نفسها مجرد نِحل في ملّة أصلية واحدة تجمع البشرية، وعدّ دينها دين الفطرة التي توحّد الإنسانية". وفي سبيل توحيد الإنسانية بشعار وحدة الجنس والقواسم الدينية المشتركة، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. [آل عمران. 63][18]. والمقاربة النقدية الإصلاحية الشاملة التي تتأسس عليها "استراتيجية القرآن التوحيدية"، في علاقتها بالفعل الإنساني، قامت على أساس فهْم "عِلل الخُسر"، والتّمكينفي المقابل لشروط الاستثناء منه؛ بوصفه من أهم الثمرات المباشرة لبقاء "التقويم الأحسن" أو "الفطرة السوية" فاعلة في الإنسان فرداً وجمعاً، إيمانا وما يقتضيه من أعمال، وأهم الوسائل التي توسلت بها في هذا السياق، تجد "التّصديق" و"الهَيمنة". يقول تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾. [المائدة. 50][19].

---

15. يقول تعالى: ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون﴾. [التين. 4-6].
16. المرجع السابق، ج. 2، ص. 19.
17. ما يلاحظ أن أبا يعرب المرزوقي وطه عبد الرحمان، وإن استندا معا على مفهوم الفطرة، إلا أنهما يختلفان في تحديد ماهيته، وفي إمكاناته الفلسفية في تأسيس منظور التفسير الفلسفي. والاختلاف في تناول مفهوم الفطرة في الزمن التأويلي المعاصر، ليس متعلقا بهما، وإنما يشمل أيضا اجتهاد محمد شحرور، وعبد الجبار الرفاعي، وغيرهما.
18. المرجع السابق، ج. 1، ص. 140.
19. المرجع السابق، ج. 2، ص. 15. 19.

وعليه؛ فإن ما يُرْتَجى من وراء إصلاح "استراتيجية القرآن التوحيدية" لما سبق أديان وتجارب دينية، تجاوز كل ما من شأنه افتعال أسباب الفرقة وإدامة النزاع، وتذويب مطلق العرضيات المتوهمة، وتوطين كل ما من شأنه رَصّ بنيان الوحدة الإنسانية تلاحماً. وبالتبع تكون هذه الاستراتيجية بقدر ما حددت المنشود الكلي، في علاقته بالعالم الإنساني، وضعت جملة من الطرائق الموصلة لتحقيق المنشود، إلا أنها بمنشودها وطرائق تحقيقه، إنسانية كلية، لا تنفك عن خصوصية مؤسسها، باعتبارها حقيقية أصيلة غير متوهمة أو دخيلة، ومحددة غير هلامية، ونحو ذلك. والإنسانية في الزمن التأويلي المعاصر، في حاجة إلى أفق التساكن الإنساني، ليس بوصفه ضرورية وجودية، وواجب شرعي فحسب، وإنما بالنظر إلى كونه علاجا مناسبا لجملة من الآفات في العالم الإنساني، كالعنصرية، والاستعلاء، والاستكبار، والنبذ الاجتماعي، ونحو ذلك، القائم أساسا على عرضيات عابرة أو متوهمة أو عائمة، ليست متصلة بالماهية الأصلية للوحدة الإنسانية. ولا ريب أن هذا التلازم الذي أقامه الاجتهاد اليعربي، يعد أفق معرفيا واعدا، ليس بالنظر إلى تماهيه مع أفق خصوصية القرآن فحسب، وإنما أيضا بالنظر إلى كونه يمهد لعلاقة إنسانية قائمة على أساس فلسفة المخالقة-المؤانسة، أو المعالمة-العوالمية، التي تفضي إلى قانون التذاوت.

2. استراتيجية قائمة على أساس ناظم الملة الواحدة اللاّحِمة؛ بحيث إذا كان الأفق الكلي للقرآن في علاقة الناس بعضهم ببعض، قائم على المؤانسة تساكنا، فإن الإسلام الخاتم في صلته بالأديان السابقة، تتحدد من منظور أبي يعرب المرزوقي بأنها "ليس شيئاً آخر غير الديني في كل دين طبيعي أسْمى كان أو منزلاً ما لم يكن محرفاً"، بعلة أن مما جاء من أجله الإسلام، "التوحيد بين الدين المنزل الأسمى" و"الدين الطبيعي الأسمى"، تحت جامع واحد، هو الفطرة، أو الإسلام الجامع الخاتم الكوني. وفق هذا المنطلق، اعتبر المتن اليعربي، أن الملل والنحل في التاريخ الإنساني السابقة على الإسلام الخاتم مهما تعددت، فهي في نهاية الأمر عبارة عن "ملة واحدة أصلية"، خصوصاً على مستوى المقومات الأساسية، ذلك أن القرآن "لم يدع إلى إلغاء الأديان الأخرى رغم قوله بوحدتها الأصلية التي يمثلها الدين عند الله أو الإسلام، بل هو رغم نفيه الشرعية المبدئية عنها يضفي على الموجود منها الشرعية العملية حتى يكون مفهوم عدم الإكراه في الدين ذا دلالة فعلية". وجملة الاختلافات بين الأديان طبيعية كانت أو منزلة، هي "مجرد تحريفات طرأت على هذا الأصل"[20]، كما يظهر ذلك من خلال المراجعة النقدية الإصلاحية الجذرية الشاملة، التي اجترح منهجها القرآن في علاقته بما سبقه، من باب التذكير بدين الفطرة الأول، الإسلام الفاتح، الذي هو في الأصل قاسم مشترك بين الجنس الإنساني على المستوى الديني، جاعلاً الاختلافات الشرعية من شروط التنافس في الخيرات، كما هو منصوص آية سورة المائدة، بدل حصرها في ملة أو نحلة واحدة، وفرضها على الناس جميعاً بأي وسيلة متاحة [21].

وعليه؛ فإن القول بالملة الواحدة المشتركة الجامعة أو اللاحمة بين مطلق الملل والنحل السابقة والإسلام الخاتم، إذا كان مبتغاه كنس وتخطي كل أسباب الحروب الدينية أو الأهلية الداخلية والخارجية، التي تورث انقساماً دائم ذا أثر سلبي على الوجود الإنساني، بوصفها تحريفات طارئة وليست أصلية، فإن القول بها؛ سواء استنادا إلى مفهوم الفطرة، أو درءا للإكراه الديني، ونحو ذلك، تعيّن أن يسند بما هو مؤسس موضوعي في الباب. فالقول، كما يؤكد بو يعرب المرزوقي، بالملة الأصلية الواحدة، ليس مجرد فرضية من جنس فرضية اللسان الواحد[22]، وإنما هو حقيقة دينية أصيلة، يوجب وضع والسؤال الآتي: ما أوجه التوافق بين القول بالملة الواحدة الأصلية، وكون القرآن قد أضفى الشرعية العملية على الأديان السابقة على الإسلام درءا للإكراه أو غيره، ثم ما فائدة ذكر التحريفات في آيات القرآن الطارئة على الأديان المنزلة السابقة، خصوصا المنزلة منها في الأصل، إذا كانت الأديان عبارة عن ملة واحدة، ثم ما فائدة خصوصية القرآن، كالخاتمية، والكونية، والهيمنة القائمة على الإصلاح والنقد الجذري، وغيرها، التي يستند إليها كثيرا الاجتهاد اليعربي؟. فالقصد الأصلي من إيراد هذا الإشكال في هذا الصدد، ولو على وجه الإجمال، تبيان مقومات حاضن التفسير الفلسفي الذي يؤسسه الاجتهاد اليعربي، احتكاما إلى المرجع الكلي الحاضن في المقاربة المنهجية الذي نتقيد به؛ وهو الاحتكام إلى سؤال المشروعية

---

20. المرجع نفسه، ص. 15. 130.
21. يقول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لَكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا ءَاتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾. [المائدة. 50].
22. المرجع نفسه، ص. 15. 130.

المنهجية، مراعاة لأصل خصوصية القرآن؛ فالقول بالوحدة الإنسانية، لا يقتضي بأي وجه، القول بالوحدة الدينية بين مختلف الأديان، منزلة كانت في الأصل، أو وضعية. كما أن نفي الإكراه في الدين، أو النهي عن ذلك، لا يوجب القول بالوحدة بين الأديان المنزلة كلها، بله الأديان الوضعية. كما أن الاعتراف بالشـــرعية العملية للأهل الأديان المنزلة السابقة، لا ينبني عليه ضرورة، القول بالملة الدينية الواحدة، وإنما غاية ما في الأمر، هو تحقيق التساكن الإنساني في المجتمع التعددي، تثبيتا لأصل الحرية الدينية، ودرءا لأسباب التناكر الديني، ونحو ذاك.

3. استراتيجية قائمة على أساس أصل الأخوة الإنسانية الواحدة المشتركة؛ بحيث إن مفهوم الفطرة أو الإسلام الفاتح من منظور أبي يعرب المرزوقي، هو الذي يمهد للقول نظريّاً وعمليّاً بأصل الأخوة الإنسانية المشتركة، التي يتعين أن تجسدها الإنسانية جميعا في كل زمان ومكان؛ بوصفها هي المتعالي الوحيد الذي يوحد بين أفرادها تلاحـــماً، رغم الفروق الدينية والثقافية والحضارية واللغوية، ونحو ذلك. فالتعدد أو التنوع المحمود في الإسلام؛ بوصفه عين المشـــيئة الإلهية فضلاً عن الأمر، قد يكون كما ينص المرزوقـــي: "تنوعاً في حيز المكان كالتعدد الطبيعي عامـــة، والتعدد اللغات كالتعدد التاريخي عامة طوعا وكرها، وقد يكـــون أيضاً تنوعاً في حيّز الزمان، كالتغيـــر الناتج عن التطور العضوي والتغير القصدي طوعاً أو كرهاً". إذ كل ذلك من مقتضيات "مبدأ الزوجية الذي خُلق الكثرة بالاتصال والانفصال". والتعدد أو التنوع بين الناس، هو الشـــرط الأساس للتعارف بينهم، الذي يؤسس للتعاقد الاجتماعي؛ بمعنى الاعتراف المتبادل، وهو أيضاً شـــرط التواصل؛ سواء كان نظريّاً أو عمليّاً أو ذوقيّاً بين الناس. وكل هذه "التواصلات" بتقدير أبي يعرب المرزوقي، تعدّ مما هو متعالي على مختلف نواظم الخصوصيات اللســـانية أو غيرها دالاً ومدلولاً، وهي التي تستوجب الترجمة التقريبية المحققة للتشاكل بين الخصوصيات دالاً ومدلولاً، بفضل الوحدة بين الكليات المقصودة وما وراءها، يقصد القيم المقوّمة للفطرة.[23] والذي يفتح لأصل الأخوة الإنسانية المشتركة أفقاً متعالياً، كونها من أصل واحد، أو نفس واحدة. وإذا كان ذلك كذلك، فإن التعدد أو التنوع، يحتّم القول على المستوى الاجتماعي الإنســـاني، بوجود "ميثاق" أو "عهد" أو "عقد" يقدّس مبدأ ناظم مراعاة واحترام الاختلاف، إذ هو مما يســـهم في تأسيس "مقومات اللحمة الاختيارية"، التي تفضي إلى التكامل، لا إلى التناكر المفضي إلى التقاتل.[24]

وعليه؛ فإن القول بأصل الأخوة الإنســـانية المشتركة، يكون مآليا هو المخرج الأساس من الاقتتال المفضي إلى الإبادة والاستئصال الدائم الأثر بين المجموعات الإنسانية بدعوى الاختلاف في المجتمعات التعددية، دينيا كان الاختلاف أو معرفيا؛ ســـواء داخل الدين الواحد أو بين الأديـــان والملل، فضلا عن التنابذ والتدابر بين الناس. وهذا الأصل الكلي المؤسس لـ"استراتيجية القرآن التوحيدية"، معتبر في الباب بلا مرية، ليس بالنظر إلى ضرورته في الوجود الإنساني، وإنما بالنظر إلى تنوع الأساليب والقرائن التي يرد محتفا ومحمولا في طياتها في آيات القرآن، فضلا عن ما ورد بشأنه في "منطق السياسة المحمدية"، الأمر الذي يفضي إلى الوحدة والتذاوت بين أفراد الجنس الإنســـاني، كونهم، على الأقل، من أصل واحد. ذلك أن القرآن، يكثر تذكيرا وتشـــريعا، مما يرسخ مفهوم الأخوة الإنســـانية المشتركة، ابتداء بسنة الخلق، كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونســـاء واتقوا الله الذي تسّـــاءلون به والارحام﴾. [النساء. 1]. ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾. [الحجرات. 13]. وانتهاء بالدعوة إلى إقامة سِلم عالمي، استنادا إلى مراعاة القواسم المشتركة بين الناس. يقول تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوا إِلَى كَلِمَةٍ سَـــوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. [آل عمران. 63]. الأمر الذي يوجب، استنادا إلى ما سبق، السعي لإنجاز مشاريع ورؤى لتحقيق التعاون والتمانع الإنساني.

23. المرجع نفسه، ص. 35. 36. 192. 193. أشياء من النقد والترجمة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت. لبنان، ط. 2012، ص. 178–180.
24. الجلي في التفسير، مرجع سابق، ج. 2، ص. 35. 40. ج. 3، ص. 138.

ثالثا: استراتيجية القرآن التوحيدية: غاياتها ومقاصدها الجامعة

تتغيى استراتيجية القرآن التوحيدية تحقيق مجموعة من المقاصد العامة الجامعة بين الإنسانية نهاية، والأمة الإسلامية بداية؛ وهي مقاصد مستوحاة من القرآن بالأصالة؛ بحيث إن أبا يعرب المرزوقي اختار أن يدرس القرآن "من حيث" هو "استراتيجية توحيدية"[25]؛ وهي رؤية تتقيد بمسلك الارتقاء والترقي من البسيط إلى المركب، أو من الخاص إلى العام[26]. ونذكر في هذا السياق أهم المقاصد الجزئية المتفرعة عن ذلك المقصد الكلي العام، كونها تحدد الأفق الكلي، الدائم الوجود؛ ومنها:

1. استراتيجية القرآن التوحيدية ومقصد تحرير الإنسان؛ بحيث إن أهم ما تسعى إليه رأساً "استراتيجية القرآن التوحيدية"، تحرير الإنسان تجريداً من مطلق صور التحريف الوجودي، ومن لُباب صوره، "الرد إلى أسفل سافلين"، أو "الإخلاد إلى الأرض"، فيتردى إلى منزلة الخسر، فلا يستفرد به بالتبع "القانون الطبيعي"، بدلا عن "القانون الخُلقي". والوسائل التي بها يتم تحقيق ذلك، التحرير بالإيمان، خصوصاً ما يتعلق بوعي الإنسان النظري الشخصي، فضلا عن تحرير الإنسان بالتواصي بالحق اجتهاداً، والتحرير بالعمل الصالح ارتقاء، والتحرير بالتواصي بالصبر جهاداً، وبذلك يتجرد عن مطلق التحريف الوجودي وعياً وإدراكا وسلوكاً. باعتبار أن سبب استبداد التحريف الوجودي بالإنسان تجريداً وعياً وسلوكا وواقعاً، هو من منظور أبي يعرب المرزوقي عدم "فهم علل الخسر وشروط الاستثناء منه، استثناء ليس هو إلا الثمرة المباشرة لبقاء التقويم الحسن أو الفطرة السوية فاعلة في الإنسان، إذ لولا ذلك لما أمكن للإنسان أن يصلح أمره"، خصوصاً لما تكون وسائل التحرير من التحريف ولاية أمر الأمة كلها من خلال مبدإ "الرقابة الدائمة"، و"فرض عين" على كل إنسان تجريداً. وبذلك كله، يصبح "القانون الطبيعي" تابعاً "للقانون الخُلقي" في الوجود الإنساني الفردي والجمعي معاً"[27].

وعليه؛ فإن مقصد تحرير الإنسان من التحريف الوجودي، فضلا عن التحريف الديني، يعد جوهر الرسالة الخاتمة، وبالتبع مشروع الأمة الإسلامية بداية والإنسانية غاية على مستوى التحقيق الفعلي في التاريخ. وجوهر المدار الكلي لتحرير الإنسان من التحريف الوجودي، تحريره من أن يتحكم فيه القانون الطبيعي، ويتحقق ذلك بواسطة القانون الخُلقي. وأما جوهر المدار الكلي لتحرير الإنسان من التحريف الديني، أن تباشر الأمة ولاية أمورها بنفسها، دون وكالة ولا وصاية عليها، تحت أي ذريعة من الذرائع، أو دعوى من الدعاوى. ولا شك أن مقصد تحرير الإنسان من التحرفين معا، من أهم متعاليات الواجبات الكبرى في القرآن، التي تعدّ الشرط الأساسي قصد الاستثناء الخسر.

2. استراتيجية القرآن التوحيدية ومقصد تلاحم أفراد النوع الإنساني؛ بحيث إن أهم ما تتغياه "استراتيجية القرآن التوحيدية" إنشاء ما سماه أبو يعرب المرزوقي بـ"الرحم" أو "اللاحم" أو "العصبية الإنسانية الجامعة"، بصرف النظر عن الفروق العرضية جميعاً، إذ ذلك "هو المقصود بالغاية التي هي الأخوة الإنسانية"[28]. وبالتبع، فإن أفق القرآن الكوني، يقوم على تقديم "اللواحم الرمزية على اللواحم العضوية" حسب مستهل سورة النساء، الآية الأولى[29]. ويقصد بمفهوم "اللواحم"، كل ما من شأنه أن يصل بين المنفصلات في وسط سائل تمثّله "الفواعل القيمية"، التي تملأ "الأحْياز"، أو هو "نوع من السائل المتصل، الذي تسيّج فيه المنفصلات لتصبح متصلات فيما بينها من علاقات"، فيؤدي "السائل" بالتبع، "وظيفتين كاللحْم الذي يكسوا العظام ليُلين ما بينها"[30]. وأهم ما يحتاجه الناس بعد تحقق وجود عمرانهم، "اللواحم الحيوية الرمزية". والوسائل التي بها يتم تحقيق ذلك كله، "الأخوة البشرية والخلق من نفس واحدة"، تأسيسا على أصل الفطرة، فضلا عن "الدين الكلي" أو "الكوني" أو "الملة الواحدة"، إذ هما "اللاحمان الحقيقيان بعد نزول القرآن، وهما بديلان عن الأرحام العضوية والدين القومي"[31]

.

25. المرجع السابق، ج. 1، ص. 238. مفهوم "من حيث"، جمع "أحياث"، وهي ما يفاد بها وجوه اعتبار الشيئ، بعبارة "من حيث"، باعتبارها وجوها مجردة منه، ولكن ليس بمعنى بعض، بل بمعنى يشمله كله. وهذا المنهج من جنس النظر في العالم من حيث هو طبيعي، أو من حيث هو كميائي، أو من حيث هو ذو نظام رياضي، ونحو ذلك. فلا تتم بالتبع دراسة موضوعا من موضوعات العالم، بل يدرس العالم كله من هذا الوجه أو ذلك، أو غيرهما، فكذلك دراسة أو تفسير القرآن. المرجع نفسه، ص. 237. 238. "من حيث" تعبير قرآني، ورد في العديد من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ كَذَّبُوا بِئَايَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾. [الأعراف. 182]. ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾. [القلم. 44].

26. المرجع نفسه، ص. 238. بعلة أن القرآن يتضمن قبل الغاية الكبرى، الغايات الصغرى، ومن بينها استراتيجية لتوحيد الفرد والزوج، ومنهاج النظر وشرعة العمل، ونحو ذلك. المرجع نفسه.

27. المرجع السابق، ج. 2، ص. 19. ج. 1، ص. 140.

28. المرجع نفسه، ص. 35–37. 73. 85.

29. المرجع السابق، ج. 3، ص. 138.

30. المرجع السابق، ج. 2، ص. 35–38.

31. المرجع السابق، ج. 3، ص. 138.

32. المرجع السابق، ج. 2، ص. 40.

فيكون مفهوم "اللاواحم" من منظور أبي يعرب المرزوقي، "المقوّم الذي يقيم المؤسسات الناظمة للعمران الإنساني بوجهيها الدنيوي والأخروي، وبحفظهما سلباً بعلاج أسباب الفرقة، التي ترجع إلى فساد النظام العمراني في الفواعل القيمية، الذي ينتج عنه التناكر بين البشر، وإيجاباً بما يطلبه القرآن لتحقيق التعارف بين الشعوب وقبائلهم" [32].

وعليه؛ فإن مقصد إنشاء ما يجمع بين الناس تلاحما، الذي يشدد عليه القرآن، تظهر وظيفته في كونه يحوّل الوجود الجمْعي الإنساني طوعاً من التعدد المنفصل المتباين تنافرا، إلى الوحدة المتصلة تساكنا وتآنسا. ومن أهم ما يحقق ذلك، ما سلف ذكره، خصوصا ما تعلق بالأخوة المشتركة بين الناس، باعتباره من أصل واحد، ووجودهم السوي، جلبا للمصالح، ودفعا للمفاسد بنوعيهما؛ المادية والرمزية، والقائمة في كليتها على مبدإ التكامل والتعاون والتمانع، الذي لا ينفصل في علاقتهم ببعضهم البعض عن ذلك. ولا يتحقق ذلك، إلا بإزالة الحدود الوهمية والمصطنعة بين الشعوب والقبائل، والأمم والحضارات، ومن ذلك، جملة من الشعارات والمقولات، كمقولة صدام الحضارات، ومقولة تنافي الثقافات، وعقيدة نقاء بعض الأعراق دون البعض الآخر، وغيرها.

3. استراتيجية القرآن التوحيدية ومقصد تحقيق الإنسان للشهادة بحق؛ بحيث إن مفهوم الشهادة على الناس بالمعنى الوجودي العام، يعدّ من منظور أبي يعرب المرزوقي الفرض الواجب قبل أي واجب آخر، الملقى على عاتق المسلمين تكليفاً؛ سواء على المستوى الفردي بداية، أو الجمعي نهاية، خصوصاً أن ما حققه الرسول عليه السلام في حياته، صار الإنسان من بعده عموماً والمسلم خصوصاً، مأمورا به على وجه التكليف العيني تحقيقاً على المستوى الكوني، ذلك كما يقول أبو يعرب المرزوقي: "ليست الشهادة على الناس إلا الشهادة التي كلفت بها الأمة حتى يكون الرسول الخاتم شهيدا عليها"، وهو الواجب "الذي ينتظرها أن تقوم به". ويعتبر مفهوم الشهادة على الناس المأمور به نصّاً [33]، وسيلة وجودية كبرى تتحقق بها أو بواسطتها مهمات إنسانية شتى، أهمها: أنها تمثل الأمل الأمثل المتبقي للإصلاح الكوني، وأنها تجسد شعلة الأنموذج الإسلامي الحيّ الفاعل، وأنها وسيلة تحرير رقاب العباد من العبودية الكونية للعولمة المتوحشة بشتى متجلياتها. ويشمل أيضا تحرير الإنسان من التحريف الوجودي والتخلف والنكوص الجاهلي واستبداد القانون الطبيعي. وليتحقق كل ذلك أو بعضه، كان الاجتهاد والجهاد من منظور أبي يعرب المرزوقي "فرض عين" على كل مسلم وعلى كل إنسان [34]، لترتقي شهادة الإنسان في الوجود الكوني أبد الزمن. وما لم يدرك المسلم وغير المسلم ذلك المشروع الإسلامي، تـرَدَّى في دركات الإخلاد إلى الأرض تسَـفُّلا. ويلاحظ المتن اليعربي أنه على الرغم من "كثرة الكلام على الإنسانية والأخوة البشرية في إيديولوجيات الغرب المهيمن، فإن المعمورة لم توحّدها حضارته إلا توحيدا ماديا بآليات الاستعمار المخالف للمفهوم القرآني لتعمير الأرض" [35]. لذلك، وبناء على الوعي بمقتضيات الرسالة الخاتمة من قبل المسلمين، مع العلم أنهم وصلوا "إلى قاع النكوص عنها"، وبلغت "الإنسانية قاع الانحطاط رغم عدم الوعي بنكوصها إلى الجاهلية بما آل إليه أمرها من قلب القيم"، فيكون الواجب موضوعيا بالتبع، أن "الدين الكوني قد عاد إليه دوره بعد أن قامت الكونية بعكس القيم التي يدعوا إليها. ويصبح تحرير الرقاب من العبودية الكونية غاية الغايات" [36].

---

33. تفكر في قول الله تعالى: ﴿وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ علَى النَّاسِ﴾. [الحج. 76].

44. يقول أبو يعرب المرزوقي: "إيقافَ الحرب الأهلية الإنسانية، هو غاية الإسلام الدنيوية، للفراغ إلى الاستعداد الفعلي للحياة الأسمى. وذلك هو معنى الفهم الدقيق للجهاد الاستخلافي، الذي يعود إلى الدفاع عن الحرية الدينية [البقرة. 255]. فليس الجهاد كما يتصور بعضهم، حربا هجومية لفرض العقيدة، بل هو كان دوما حربا دفاعية لحماية حرية العقيدة. ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا في حالات توظيفه، عندما أصبح بعض الساسة يفضلون استعماله في عكس قصده، إذ قد أصبحوا يخشون من دخول الناس أفواجا في الإسلام، فصيّروا محمدا-عليه الصلاة والسلام- بدل من كونه هاديا، إلى كونه جابيا، لكونه يفقدهم ثمرات الحرب. فصاروا يفضلون آخر نص الدعوة [عرض القتال]، على أوله [عرض النطق بالشهادتين]، وعلى ثانيه [عرض القبول بالحماية]، وحتى على ما قبل آخره [عرض الهدنة مع السماح بالحرية الدينية". شروط نهضة العرب والمسلمين، دار الفكر المعاصر، بيروت. لبنان، ط. 2001، ص. 244. 245.

35. يؤكد أبو يعرب المرزوقي أن مشروع العولمة الغربي الاستعماري، الذي ينزع نحو الحلولية، يتكون في علاقته بالشعوب المستعمرة من خمسة مراحل: التصفية الجسدية، الاستعباد الرقيقي، الاستعمار الاقتصادي، الاستتباع الحضاري والتصفية الروحية. والأمر الأخير هو الذي يتولد عنه أن يتخذ المغلوب ممن غلبه مثله الأعلى في الوجود الإمكاني. فيبذل قصارى جهده عسى أن يكون مثله في يوم من الأيام، ولن يكون مثله إلا بنفي ذاته والتخلص من كل ما يشكل إنيته الأصيلة. آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة، بيروت. لبنان، ط. 1999، ص. 120. ذلك بعض ما أشار إليه ابن خلدون في قوله: "أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونِحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك: أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلَب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك من غلب، وهذا راجع للأول.". وهذه الحالة من نتائجها، "أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء". المقدمة، دار الفكر، بيروت. لبنان، ط. 2004، ص. 149. 150.

36. الجلي في التفسير، مرجع سابق، ج. 2، ص. 123. 124.

1.

وعليه؛ فإن مقصد جعل الإنسان شاهداً بواسطة الدين الكوني، ليس هو مجرد تجربة متحيزة، أو نطق ساكن، أو فعل قاصر، بل هو مشروع حياة، وأمل إنساني؛ سواء على المستوى الإسلامي بداية، أو المستوى الإنساني نهاية، خصوصا بعدما ساد بين الناس ما يؤخر ذلك المشروع؛ سواء الإغراق في الماديات، أو التقليد المنكوس، أو الارتداد إلى قاع الانحراف، مما ترتب عنه، هيمنة القانون الطبيعي، الأمر الذي يجعل من ذلك المشروع، ضرورة الضرورات في الزمن التأويلي المعاصر إسلاميا وإنسانيا، تحقيقا للاستخلاف الشهودي، وإنسانية الإنسان تجريدا، وتثبيتا للقانون الخلقي.

بناء على ما تقدم تناوله، ولو بصورة مجملة، فإنَّ الحاضن الكلي الذي يتأسَّس عليه التفسير الفلسفي لأبي يعرب المرزوقي للقرآن، هو النظر إليه من حيث كونه يتضمَّن استراتيجية توحيدية قائمة الذات؛ نصاً، ووجوداً، وإدراكاً، وقد اختار أنْ ينظر إليه من هذا الحيث على المستوى المنهجي[37]؛ بحيث إن آيات القرآن هي من جنس النظر، أو التعامل الطبيعي، أو الرياضي، أو الكيميائي، أو الفيزيائي مع عالَم الطبيعة؛ بمعنى النظر إلى الشيء بوصفه معطىً موضوعياً مُجرَّداً كُلِّياً، قائم الذات وجوداً وإدراكاً. لذلك، استَبدل في النظر إلى آيات القرآن منهج "الفرض" أو "الافتراض" و"الاستنتاج"، بمنهج "الجمع" و"الوصف" و"الاستقراء"[38].

وَفقاً لذلك، فإنَّ النظر إلى القرآن على ذلك الأساس، يعلم أنَّ "معناها بيِّن الوجود" في القرآن، وإنْ لم يشتمل على كلمة "استراتيجية"، بوصفها من المُتعالِيات الكُلِّية الكونية المُجرَّدة والمتجاوزة لمطلَق العرضيات، كما هو تحديد الأفق المبين الثابت للقرآن، بعِلَّة أنَّ القرآن بوصفه "رسالة خاتمة، تتوجَّه لكل الكائنات، ولا تقتصر على الإنسان، فضلاً عن الاقتصار على شعب بعينه". وهذه الاستراتيجية -من المنظور اليَعْرُبِي- هي الأمر الناظم الثابت في "كل رسالة سماوية إذا كانت حقّاً غير مُحرَّفة"، أو هي "جوهر الديني في كلَ الأديان". تعلُّقاً بهذا التحديد، رأى أبو يعرب المرزوقي أنَّ "استراتيجية القرآن التوحيدية" لا علاقة لها بما يُسمّى التفسير الموضوعي، بالنظر إلى أنَّها تُعَدُّ أحد "أحياث" آيات القرآن، وليست كلها. و"الأحياث" هي "التي يفاد بها وجود اعتبار الشيء بعبارة من حيث هو، باعتبار وجودها مُجرَّدة منه، وليس بمعنى بعض"[39]. وطلبها يُعَدُّ "عيْن العبادة والتدين" القائمين على ناظمي الاجتهاد والجهاد. والوجه الآخر لها باعتبار الغاية لا الأداة، هو مفهوم "التدبُّر"، بوصفه فرض عين، نظير قسيميه الاجتهاد والجهاد. أمّا الأداة، فهي مفهوم "الاستنباط"[40]. والمفهوم الدال عليها إيجاباً في آيات القرآن هو "عزم الأمور"؛ كونه قائماً على الإحاطة بحصول الفعل، و"مُتقدِّماً عليه تصوراً وتخطيطاً، ومساوقاً له تمعُّناً، وتالياً عنه امتحاناً وتحقيقاً". وطلب "استراتيجية القرآن التوحيدية" اجتهاداً وجهاداً، هو ليس من باب "العلم الإلهي المحيط بخُطَّة الخلق والأمر، بل هو محاولة فهم ما وُجِّه إلينا من علم بخُطَّة الاستخلاف المشروطة بعلم الطبيعة والتاريخ، اللذين وجَّهتنا الرسالة إليهما بعبارة الآفاق والأنفس، وطالبتنا بالعمل بهما من أجل تحقيق قِيَم الاستخلاف القرآنية"، أو من أجل "تحقيق وحدة الأمَّة والإنسانية حول قِيَم القرآن؛ أعني تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها على أفضل وجه". و"استراتيجية القرآن التوحيدية" بهذا الاعتبار، تختصُّ أوَّلاً على المستوى التصوري، أنها "مُتقدِّمة على الفعل الإنساني حتماً"؛ فهي وإنْ كانت تحكم مجرى التاريخ الإنساني، إلّا أنَّها ليست تاريخية زمكانياً، فهي "مُتعالِية عنه حتماً"؛ كونها تُحدِّد ما بعد التاريخي، لا سيَّما على مستوى المبادئ العامة، ما دامت إلهية المصدر، فضلاً عن كونيتها وتعاليها وخاتميتها، نظير نصها المُؤسِّس لها. لذلك، سمّى أبو يعرب المرزوقي أسلوبها التعبيري، أسلوب "الحبْك الروائي"، وسمّى أسلوب استدلالها، أسلوب "النظم العلمي"[41]. وهي بالنظر إلى كونها مؤسسة في حضن القرآن، ليست مستنفدة في تعيُّناتها التاريخية مهما كانت؛ إذ تُعَدُّ نسبتها إلى موضوعها "من جنس

37. المرجع السابق، ج. 1، ص. 216. 237. 238.
38. المرجع نفسه، ص. 17. 48. 195. 238. 249. وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، بيروت. لبنان، ط. 2001، ص. 23.
39. الجلي في التفسير، مرجع سابق، ج. 1، ص. 195. 206. 238/237.
40. المرجع نفسه، ص. 26. 195. وقد جمع الله تعالى بين الأداة والغاية في قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً﴾. [النساء: 81-82].
41. المرجع نفسه، ص. 25. 30. 32. 33. 195.

1.

نسبة النظرية التامة والثابتة إلى تطبيقاتها الناقصة والمُتغيِّرة"، ما دامت تَتَّصِف وتَتَّصِل رأساً بصفات الأمر الوجودي الكوني الطبيعي الخِلْقي. فكانت بذلك على مستوى المضمون الاجتهادي البنائي، تتبدَّل وتتغيَّر مع التغيُّر التاريخي؛ إذ هي على مستوى البنية قائمة على "نظرية العلاقات أكثر ممّا هي مبنية على نظرية الجواهر ذات الصفات الثابتة؛ إذ لا وجود إلّا لذات واحدة ثابتة هي الله". وتلك النظرية قائمة -من المنظور اليَعْرُبي- على "ما قضاه الله بإرادته وقدره بعلمه" المُطلَق المحيط. وكون "استراتيجية القرآن التوحيدية" مُتضمَّنة في القرآن، فهي "أفضل ما يُمكِن تصوُّره؛ لأنَّها من لدن صانع حكيم".[42]

خاتمة

إنّ أبا يعرب المرزوقي في اختيار تفسيره القرآن تفسيراً فلسفيّاً؛ من حيث كونه يتضمن استراتيجية توحيدية جامعة طوعا للمسلمين بداية وللناس جميعاً غاية، يعدّ حقيقة مشروعاً واعداً ذا أفق كوني مفتوح، خصوصاً إذا علمنا أنّ مجمل المحددات والمقومات والمقاصد، قد تضمنتها آيات القرآن والسنة النبوية. لذا، فإنّ مستقبل الإنسانية وأملها كامن في قيم ومبادئ وأحكام رسالة الإسلام الكلية، إن لم يكن على مستوى الإيمان به، فعلى الأقل، بالعمل وَفق قيمه ومبادئه وأحكامه الكلية، خصوصا بعد أن بلغ بها النكوص والارتداد إلى قاع الانحراف واستبداد القانون الطبيعي حدا لا مزيد عنه.

تركيز أبو يعرب المرزوقي في تناول "استراتيجية القرآن التوحيدية" بوصفها حاضنة لكلية القرآن، على جملة مواصفات ومقومات ومقاصد؛ وهي وهي كونها مشتركة بين الإنسانية جمعاء، هي أيضاً ضرورية لانتظام الوجود الإنساني. لذلك، فإنها تحتاج إلى تعديد وتكثير الدراسات مستقبلاً، وتكون فائدتها وجدواها عظيمة لو انبثقت الدراسات اجتهاداً وجهاداً عن العلم والعمل المؤسّسي الإجماعي الجماعي. بقطع النظر عن ما شاب منظور المرزوقي من اختلالات واعتلالات منهجية متعلقة بأصول الوضع التأسيسي، فهو كأي وضع اجتهادي إنساني، خصوصا ما اتصل بالقول بالملة الواحدة الأصلية الجامعة بين الإسلام وغيره من الملل والأديان الأخرى لتأسيس التلاحم والتساكن الإنساني تآنسا. كما أنه ركز على الكثير من الأمور التي تحتاج إلى تكميل وتطوير، خصوصا التنصيص على جملة مفاهيم كلية قرآنية أصيلة، كمفهوم الفطرة، والأخوة المشتركة، والشهادة، والتحرر من التحريف بصورتيه؛ الوجودي والديني، فضلا عن جملة من خصائص القرآن الكلية، كالخاتمية والعالمية والإنسانية، ونحو ذلك، التي يوجب الاحتكام إليها في تحقيق الوحدة بين الناس في المجتمع التعددي، وتجاوز الحاصل المعتل، والتعلق بالأفق المتعالي الفطري، تفعيلا للتقويم الأحسن خلقا، وسعيا للاستثناء من الخسر، وتحررا من الإخلاد إلى الأرض، والانسلاخ من المتعاليات الفطرية، واستبداد القانون الطبيعي، ونحو ذلك.

42. المرجع نفسه، ص. 28. 81. 195. 216. 249.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة

العدد: 05



تطوّر الاجتهاد المالكي في بلاد المغارب: من فقه النوازل إلى فقه المقاصد

الدكتور عبد الكريم الشبلي
أستاذ التاريخ الإسلامي
المعهد العالي للعلوم الإنسانية - جامعة جندوبة
chebliabdelkrim@yahoo.com

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة

العدد: 05

الملخّص

لعب تلاميذ مالك وخاصة المغاربة والمصريين دورا محوريا في تبلور ملامح المذهب ومنهجه الاستنباطي وأصوله.. ورغم سرعة انتشاره واتّساع جغرافيّة المذهب وهيمنته على كامل ربوع بلاد المغارب، بفضل كاريزما وهمّة علماء المالكيّة وقوّة تأثيرهم الاجتماعي والسياسي، وأسّس المالكيّة منظومة مذهبية صارمة ومتعصّبة تخلّصت من كل منافسيها من المذاهب السابقة واللاحقة في بلاد المغارب.. ورغم بعض الاختلافات الفقهيّة والتمسّك بنصوص وروايات المذهب لم يغلق مالكيّة بلاد المغارب باب الاجتهاد، بل كانوا أقرب إلى تيّار الاجتهاد بالرأي والانفتاح على الأصول ونبذ الفروع والتقليد، بفضل رواج فقه النوازل والارتباط بالواقع، وكان الفقيه المفتي النوازلي أقرب إلى التمرّد على غلق باب الاجتهاد، فأنكر المجتهدون على اتجاه التقليد والتعبّدَ بالفروع.. وأفسحوا مجالا واسعا للاجتهاد وإعمال الرأي إلى درجة مخالفة مالك. فتطوّرت مناهج الاستدلال واستنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع في إطار المذهب، ومراعاة فقه المعاني وإيلاء مكانة متزايدة للمستجدات وتطورات الواقع، فظهر فقه المقاصد كمنهج موضوعي لاستنباط الأحكام الشرعيّة وحفظ مقاصد الشريعة والمصالح المعتبرة.

Résumé

Les étudiants de Malik, notamment les maghrébins et les égyptiens, ont jouer un rôle primordial dans la maturité de la doctrine, de son approche rationnelle et de ses principes.. Malgré la rapidité de l'élargissement de la domination de la doctrine mélikite et surtout dans le Maghreb, grâce au charisme et à la détermination des savants malékites et leur influence sociale et politique, les mélikites ont éliminé tous leur rivaux des autres doctrines du Maghreb.. Malgré quelques différences jurisprudentielles et structurelles au niveau de respect des traditions et récits de la doctrine, les mélikites du Maghreb n'ont pas fermé la porte à l'ijtihad, ils se sont plutôt rapprochés de la tendance de l'ijtihad basée sur la raison et l'acception des principes, le rejet des branches et de l'imitation, grâce à la popularité de la jurisprudence et des Nawazils, liés a la réalité. Le juriste, mufti et nawazli, était plus proche de la rébellion contre la fermeture de l'ijtihad, c'est pourquoi les mujtahids ont dénoncé la tendance à l'imitation et au culte des branches. Ils ont épargné une large place à l'ijtihad et à la mise en œuvre de la raison, au point de contredire Malik. Les méthodes de raisonnement, de déduction des Ahkams et de leur application à la réalité se sont développées dans le cadre de la doctrine, en tenant compte de la jurisprudence des concepts et en accordant une importance croissante aux changements et l'évolution de la réalité. La jurisprudence des Makassids (finalités) est apparue comme une méthode objective de dériver les Ahkams de justice et préserver les finalités de la charica et les intérêts reconnus.

Abstract

Malik's students, especially the mghrebins and the egyptians, played a fundamental role in the maturity of the maliki doctrine, its rational approach and its principles.. Despite its fast geographic diffusion of the doctrine and its domination over everything In the Maghareb, thanks to the charisma and determination of the Maliki scholars and the strength of their social and political influence, the malikis established a strict and fanatical sectarian system which eliminated all its rivals from another doctrines in the past and later. The Maghareb despite some structural jurisprudential differences and respect for the traditions and accounts of the doctrine the malikis of the Maghareb did not close the Ijtihad, rather they moved closer to the trend of Ijtihad based on reason and openness to principles and the rejection of branches and imitation, thanks to the popularity of the jurisprudence of nawazils based on reality. The jurist, Mufti Al-Nawazli, was closer to the rebellion against the closing of the Ijtihad, which is why the mujtahids denounced the tendency towards imitation and worship of the branches.
They spared a lot of space for Ijtihad and the implementation of reason, to the point of contradicting Malik. The methods of reasoning, deduction of Ahkams and their application to reality have developed within the framework of doctrine, taking into account the jurisprudence of concepts and meanings increasing importance to changes and evolution of reality. Makassid (objective) jurisprudence emerged as an objective method of deriving legal Ahkams and preserving the finalities of the Sharica and recognized interests.

الكلمات المفاتيح:
اجتهـــــاد
فقـــــه
مذهب مالكي
نـــــوازل
مقاصـــــد
بلاد المغـارب

Mots clés :
IJTIHAD
JURISPRUDENCE
DOCTRINE MALIKI
NAZILA
FINALITÉS/ MAKASSIDS
MAGHAREB

Keywords:
IJTIHAD
JURISPRUDENCE
MALIKI DOCTRINE
PROBLEM
FINALITIES
MAKASSIDS
MAGHAREB

تعترض المؤرّخ المختصّ في التاريخ الإسلامي قضايا خطيرة وإشكالات دقيقة من تراثنا الفكري الإسلامي، ومادة تاريخيّة متنوّعة ووثائق شتّى لا يمكن تطويعها وقراءتها وضبط تطوّراتها أفضل من البحث التاريخي، وقدّر ابن خلدون الفقيه المالكي أن علم التاريخ "فن عزيز المذهب.."، "في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها". كما عدّه ابن خلدون من العلوم الشرعية أو النقلية يتصل بالفقه بأكثر من صلة وخاصة في تحقيق صحة الخبر(1) ..

تسكن الأوساط الدينية عامّة قناعةُ بأنّ أيّ جهدٍ نقدي يطال الفقه والرموز الإسلامية يُتوجّس منه، ويبقى ثانويّاً قياساً بالأبحاث الفقهية الاستدلالية التقليديّة التي تتمسّك بها المدارس الفقهيّة، فلم تعط الأولويّة لدراسة فلسفة الفقه ولا الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية، أو مع القوانين الوضعيّة، وتاريخ الفقه الإسلامي ومشاريع العقلنة.. ليظلّ الفقه تحت سلطة إحدى وسائل معرفته، وحبيس المؤسسة الدينية. مع إمكانيّة تطوير المعرفة الفقهية منهجيّا وبنيويّا..

تشكّلت المالكيّة مدرسة ومذهبا ومنهجا بعد وفاة مالك بن أنس(ت179ه/795م)، وكان الدور المحوري لتلاميذه وخاصة المغاربة والمصريين في تبلور ملامح المذهب ومنهجه الاستنباطي وأصوله.. ورغم سرعة انتشاره واتّساع جغرافيّة المذهب، فلا ينكر المؤرّخ المنصف كاريزما وهمّة علماء المالكيّة وقوّة تأثيرهم الاجتماعي والسياسي وخاصّة العلمي، ليشيع في كامل ربوع بلاد المغارب ويستبدّ بمؤسساته الشرعية بفضل تحالف فقهائه مع السلطان، وأسّس المالكيّة منظومة مذهبية صارمة ومتعصّبة تخلّصت من كل منافسيها من المذاهب السابقة واللاحقة في بلاد المغارب.. ورغم بعض الاختلافات الفقهيّة الهيكليّة لم يغلق مالكيّة بلاد المغارب باب الاجتهاد، بل كانوا أقرب إلى تيّار الاجتهاد بالرأي والانفتاح على الأصول ونبذ الفروع والتقليد، بفضل رواج فقه النوازل والارتباط بالواقع، وكان الفقيه المفتي النوازلي أقرب إلى التمرّد على غلق باب الاجتهاد، كما أنكر المجتهدون على اتجاه التقليد والتعبّدَ بالفروع، لأنّ التقليد المالكي لابن القاسم أو لا يكون.

تطوّرت مناهج الاستدلال والاستنباط، وأفسح فقهاء المغارب مجالا واسعا للاجتهاد وإعمال الرأي ومخالفة مالك بن أنس الذي ينسب إلى فقه الحديث والاعتماد على الرواية. فتطوّرت مناهج استنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع في إطار المذهب، ومراعاة فقه المعاني وإيلاء مكانة متزايدة للمستجدات وتطورات الواقع، فظهر فقه المقاصد كمنهج موضوعي لاستنباط الأحكام الشرعيّة وحفظ مقاصد الشريعة والمصالح المعتبرة. فما هي عوامل انتشار وتطوّر الفقه المالكي في بلاد المغارب؟

1- انتشار المالكيّة في بلاد المغرب

تعدّدت تفسيرات انتشار المذهب المالكي وتمسّك المغاربة به ونفورهم من بقيّة المذاهب.. فقد تعصّب المغاربة لمذهبهم على ممرّ التاريخ الإسلامي، وصرّح مثلا شيخُ القاضي عياض ابنُ التبان (ت371ه): لو نشرت بين اثنين ما خالفت مذهب مالك! كما عبرت بعض الأمثال المتأخّرة: "سيدي خليل والألفية، الحكمة ثمة مخفية".. وأرجع القاضي عياض نجاح المالكية إلى تتلمذ أئمة المذاهب الأخرى على الإمام مالك ثم خرجوا عنه! لكن في مقارنة لافتة أقرّ ابن حزم الظاهري: "مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة ومذهب مالك بن أنس"، في حين فسّر ابن خلدون أسباب انتشار المذهب المالكي وهيمنته على ربوع بلاد المغرب، بعدّة عوامل ذاتية وأخرى موضوعيّة.. وخاصة ملاءمة مذهبه لطبيعة المغاربة والأندلسيين، وردّه البعض إلى تشابه بيئة كل من الحجاز وبلاد المغرب، واقتصار رحلة المغاربة والأندلسيين على الحجاز غالبا من أجل الحج، حيث تعرّفوا على مالك وأصحاب المذهب.. وهي أسباب ساعدت على انتشار المذهب المالكي بالمغرب والأندلس! لكنّها لا تفسّر سرعة انتشار هذا المذهب وهيمنته.

كان مذهب الكوفيين غالبا على أهل إفريقية والمغرب قبل دخول مذهب مالك وتلاميذه، وكان الأندلسيون على مذهب الأوزاعي مذ دخل مع جند الشام. ولما تبنى المنصور العباسي مالك طلب منه جمع الروايات، محدّدا له المواصفات: ".. واقصد أوسط الأمور وما اجتمع عليه الصحابة والأئمة واجعل هذا الفقه". فألّف مالك كتاب الموطأ حاويا للحديث مبوّبا وفق أبواب الفقه، أعلن أبو جعفر المنصور العباسي "لا يفتى ومالك في المدينة"!(2) ودعّم أمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم الأموي المالكية وحمل الناس عليها(3).. بتأثير من فقيه الأندلس يحيى بن يحيى الليثي المصمودي الأندلسي القرطبي(ت234) كبير الفقهاء المشاورين الأثير والمكين عند السلطان، "مقبول القول في القضاء لا يلي قاض في أقطارنا إلا بمشورته واختياره ومن كان على مذهبه(4) ، "فلا يستقضي قاضيا ولا يعقد عقدا ولا يمضي في الديانة أمرا إلا عن رأيه وبعد مشورته"(5) . وأصدر الخليفة الحكم: "من خالف مذهب مالك في الفتوى، وبلغنا خبره، أنزلنا به من النكال ما يستحقه.. ففي العمل بمذهبه جميع النجاة" حتى قيل أنّ أهل الأندلس لا يعرفون سوى كتاب الله وموطأ مالك ولا يولّون حاكما إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن مذهب ابن القاسم، وقيل ما خالفوا رأي ابن القاسم إلا في 18 مسألة، وخالفوا رأي مالك في أربع مسائل(6) . وأصدر الحكم المستنصر منشورا يلزم الأندلسيين تقليد المذهب المالكي وحده، جاء فيه: "كل من زاغ عن مذهب مالك فإنه ممن رين على قلبه، وزين له سوء عمله(7) ، ومن هنا نادى القاضي ابن العربي: أحمي السنة، فلا فقه إلا فقه أهل المدينة، ولا قراءة إلا قراءتهم، فألزموا الناس العمل بمذهب مالك(8) . وقيل أنّ إدريس الثاني الحسني (ت213) كان مالكي المذهب، يحفظ الموطأ ويتقنه، أسند منصب القضاء الأول لعامر بن محمد بن سعيد القيسي الأندلسي، تلميذ مالك وسفيان الثوري، ولما قدم المغرب سمع منه إدريس وغيره رواية مالك(9). فساد مذهب مالك واتسعت دائرته وانتشر رأيه في بلاد المغارب وكلّ مدنها.

وفي شهادة الجغرافي المقدسي: "أمّا في الأندلس فمذهب مالك، وهم يقولون: لا نعرف إلا كتاب الله وموطأ مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه، وسائر المغرب إلى مصر، لا يعرفون مذهب الشافعي، إنما مذهب أبي حنيفة ومالك رحمهما الله، وكنت يوما أذاكر بعضهم في مسألة، فذكرت قول الشافعي، فقال: اسكت من هو الشافعي؟ إنما كان بحران: أبو حنيفة لأهل المشرق، ومالك لأهل المغرب، أفتتركهما وتشتغل بالساقية"(10) .

1.) ابن خلدون، المقدمة، ط دار القلم، ص49.
2.) لمّا ولي أبو يوسف الحنفي القضاء عيّن القضاة من أقصى المشرق إلى أقصى أعمال أفريقية من أصحابه الأحناف، أبو زهرة، مالك، حياته وعصره، ط. دار الفكر العربي. 1980. ص143.. عمر الجيدي، تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1987. ص76.
3.) السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق محمد عثمان، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010. ج1، ص113. عبد السلام محمد أبو سعد، "رحلة الفقه في الأندلس"، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع19، طرابلس، ليبيا، 2002. ص76.
4.) لم يل يحيى قضاءً قطّ ولا أجاب إليه، "وكان ذلك زائد في جلالته عندهم وداعيا إلى قبول رأيه لديهم". جذوة المقتبس، ج2، ص610-611. نفح الطيب، ج2، ص218. ابن حيان، المقتبس من أبناء الأندلس، تحقيق الدكتور محمد علي مكي، ص40-43. القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج1 ص65. عمر الجيدي، تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص29.
5.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، 1/26-27. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية،1/91. محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، دار الغرب الإسلامي ص42-43، 218. الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص127.
6.) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص19. المقدسي، أحسن التقاسيم، ص177. نفح الطيب، ج4 ص202. الونشريسي، المعيار، ج12 ص26. مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص38. عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي. ص 111.
7.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ص22. نيل الابتهاج، ص191-192.
8.) ابن حيان، المقتبس من أبناء الأندلس، تح محمد علي مكي، ص40-41. جذوة المقتبس، ج2، ص610-611. مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997. ص36.
9.) كان عامر أول من أدخل الموطأ إلى المغرب الأقصى الكتاني، الأزهار العاطرة، ص130. ابن القاضي، جذوة الاقتباس، ص 13، طبعة فاس 1309هـ ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ج1 ص34. الناصري السلاوي، الاستقصاء، 1: 163.
10.) محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص42. ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تح. إ.الأبياري، ص56.

إلى حدّ أنّ الفقيه ابن لبابة أفتى في مسألة خلاف المذهب وموافقا لمذهب الكوفيين، فثار عليه الفقهاء المقلدون: "سبحان الله! نترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضوا عليه واعتقدناه بعدهم وأفتينا به؟! لا نحيد عنه بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه"(1). وكثيرا ما أنكر مالكية الأندلس المجتهدون على اتجاه التقليد التعبّدَ بالفروع. لأنّ التقليد لابن القاسم لا لغيره !(2) وشنّع ابن حزم الظاهري على المالكية المقلدين واصفا منهجهم بأنّهم: ليسوا ممن يتعنّى بطلب دليل على مسائلهم.. فيعرضون كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم على قول صاحبهم.. فإن وافق قولُ الله وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم قولَ صاحبهم أخذوا به، وإن خالفاه تركوا قول الله جانبا وقول صلى الله عليه وسلم ظهريا، وثبتوا على قول صاحبهم"!(3) .

أوّل من أدخل الموطّأ بلادَ المغارب علي بن زياد التونسي(ت183هـ)، فالتحق بمالك أكثر من ثلاثين رجلاً سمع منه، مثل البهلول بن راشد (ت183هـ)، وعبد الرحمن بن أشرس، وعبد الله بن غانم (ت190هـ)(4) ، ومن فقهاء الأندلس زياد بن عبد الرحمن شبطون، "وإن كان الفقه والفتيا في قليل منهم" حسب القاضي عياض(5) ، وضعوا أشهر شروح الموطّأ وخاصة الواضحة لابن حبيب(ت238ه)، والمستخرجة أو العتبية للعتبي (ت255ه)، والموازية لابن المواز (ت281ه) والتمهيد لابن عبد البر الأندلسي (ت463ه)(6) . وتلخّص مقولة ابن ناجي التنوخي المالكي "لولا الشيخان والمحمدان والقاضيان لذهب المذهب (أي المالكي)"، الدور الرئيسي لتلاميذ مالك في نشر المذهب ببلاد المغارب، فالشيخان: أبو محمد بن أبي زيد القيرواني (ت386) وأبو بكر الأبهري، والمحمدان: محمد بن سحنون (ت256)، ومحمد بن إبراهيم الإسكندري المعروف بابن المواز (ت269)، والقاضيان: أبو محمد عبد الوهاب وأبو الحسن بن القصار"(7) .

وعرف مذهبه اختلافات كثيرة.. وهيمنة تيارين في استنباط الأحكام:

- **تيّار روائي قدّم الأحاديث على العمل، يمثّله ابن الماجشون(ت212) وابن وهب من تلاميذ مالك المصريين، وعبد الملك بن حبيب السلمي من الأندلسيين (ت338).**
- **تيّار الرأي والاجتهاد ضمن قواعد المذهب(8) ، قدّم أحاديث أيدها العمل، يمثّله ابن القاسم العتقي وتلاميذ مالك المصريين ومن إفريقية أسد وسحنون**

1.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، 90/6. الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ص16
2.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 5، ص222-223. (ترجمة الفضل بن سلمة بن حريز الألبيري ت319ه). جامع بيان العلم وفضله، ط دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ج 2، ص162-170-171. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد شاكر وتقديم الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ج 6، ص17.
3.) ترتيب المدارك، ج 7ص137-139.ابن حزم، في فضل الأندلس وذكر رجالها، تح إحسان عباس، ص181. بغية الملتمس، ج2 ص441. الونشريسي، المعيار، 51/1.
4.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، 1/ 26 - 27. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ج1 ص91. محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، دار الغرب الإسلامي ص 218. الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص127.
5.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، 1/ 28. خليل إبراهيم، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 113.
6.) المقري، نفح الطيب، ج3 ص239. خليل إبراهيم، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص 111.
7.) القاضي عياض،ترتيب المدارك، 104/3-118. الدباغ، معالم الإيمان، 122/2 - 136.إبراهيم بن أبي زكريا يحيى التلمساني، اللّمع في الفقه على مذهب الإمام مالك، تح محمد شايب شريف، دارابن حزم، بيروت.2009. ص89.
8.) قال يحيى بن يحيى الليثي: "كنت آتي عبد الرحمن بن القاسم، فيقول لي من أين يا أبا محمد؟ فأقول من عند عبد الله بن وهب. فيقول لي: اتق الله! فإن أكثر هذه الأحاديث ليس عليها العمل. ثم آتي عبد الله بن وهب، فيقول لي من أين؟ من عند ابن القاسم، فيقول لي: اتق الله فإن أكثر هذه المسائل رأي". القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج3 ص387.

تعتبر المدوّنة أهم مصادر المالكية، وهي في الأصل مسائل فقهيّة تشمل سائر أبواب الفقه طرحها أسد بن الفرات(ت214ه) على ابن القاسم العتقي المصري(1) ، ودوّن مدونته فعرفت بالأسديّة والمختلطة لأنّها مزجت بين المذهبين. فأخذها سحنون بن سعيد(ت240ه)، الذي تفقّه على تلاميذ مالك ولم يلتق به، فعرض مسائلها على ابن القاسم وكتب سحنون مدونته، (منتصرا لتيّار الرأي. ومع توليه القضاء فرض سحنون مدوّنته في إفريقيّة وفضّ حِلَق المخالفين.. منتصرا لتيار الرأي والاجتهاد ومنهج ابن القاسم، فاعتمد أهل المغارب على "المدوّنة المختلطة"(2) .

ويعدّ بروز سحنون (ت240ه) وابنه وتلاميذه ويحيى بن يحيى الليثي (ت234هـ) وعبد الملك بن حبيب السلمي (ت238هـ)(3) ، انتصارا لتيار الرأي والاجتهاد. وبعد رحلة علميّة شاقة ومماحكة ومنافسة ومجالسة أساطين الفقه وأرباب المذاهب.. أصبح المذهب المالكي وقواعده في الاستنباط والاجتهاد معتمدا ببلاد المغارب "قلدوه وإليه يرجعون دون غيره من المذاهب"(4) .

وقد شنعّ ابن حزم الظاهري على المالكية المقلدين ووصف منهجهم: ليسوا ممن يتعنّى بطلب دليل على مسائلهم.. فيعرضون كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم على قول صاحبهم، وهو مخلوق مذنب يخطئ ويثيب، فإن وافق قول الله وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم قول صاحبهم أخذوا به، وإن خالفاه تركوا قول الله جانبا وقوله صلى الله عليه وسلم ظهريا، وثبتوا على قول صاحبهم"!

كما شنّع القاضي ابن العربي المعافري (ت543ه) على الاتجاه الفروعي المقلد "صار التقليد دينهم والاقتداء يقينهم، فكلما جاء أحد من المشرق بعلم دفعوا في صدره، وحقّروا من أمره، إلا أن يتستّر عندهم بالمالكية، ويجعل ما عنده من علوم على رسم التبعية! واستمرت القرون على موت العلم وظهور الجهل، ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية فنظروا فيها بغير علم فتاهوا، وجعل الخلف منهم يتبع السلف، حتى آلت الحال ألا ينظر إلى قول مالك وكبراء أصحابه، ويقال: قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة وطليرة وأهل طليطلة فانتقلوا من المدينة وفقهائها إلى طليرة وطريقها، ثم يقال: قال فلان الطليطلي، وفلان المجريطي، وابن مغيث (فقيه طليطلة ت459هـ) لا أغاث نداءه ولا ناله رجاءه! فيرجع القهقري أبدا إلى وراء على أمه الهاوية!!"(5) ..

لكن أثنى عامة المؤرّخين على انفتاح مالكية المغاربة، مثل الأصيلي أبو محمد عبد الله (ت392) محدث الأندلس ذكر ابن حيان: "كان أبو محمد في حفظ الحديث ومعرفة الرجال والإتقان للنقل والبصر بالنقد والحفظ للأصول والحذق برأي أهل المدينة والقيام بمذهب المالكية ورأس المدرسة المالكية بالأندلس والجدل فيه على أصول البغداديين، كان يجتهد رأيه ولا يبالي أوافق مالكا أم خالفه إذ كان على مذهب العراقيين من أصحاب مالك، فكان يتكلم على الأصول ويترك التقليد، وكان إذا استفتي في مسألة قال للسائل: أعن مذهب مالك تسأل؟ أم عما يقتضيه العلم بإطلاق؟"(6) .

1.) التقى أسد بأصحاب أبي حنيفة فكتب عنهم، وسمع من مالك موطأه ثم اختار مذهب أبي حنيفة. القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج3 ص383. محمد حجي، نظرات في فقه النوازل، ص24.
2.) القاضي عياض،ترتيب المدارك، 104/1-118. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، 635/1. الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، ص127.
3.) كان شبطون(ت204ه) أول من أدخل مذهب مالك إلى الأندلس. الحميدي، جذوة المقتبس، تح بن تاويت الطنجي، ص218. ترجمة عدد439. ابن خلدون، المقدمة، ص449.
4.) الشاطبي، الموافقات، 165/4.
5.) القاضي ابن العربي، العواصم من القواصم، تح عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر. 491-493.
6.) ترتيب المدارك، ج 7ص137-139.ابن حزم، في فضل الأندلس وذكر رجالها، تح إحسان عباس، ص181. بغية الملتمس، ج2 ص441. الونشريسي، المعيار، 51/1.

ووافقه أبو الوليد الباجي وأبو الحسن القابسي وابن أبي زيد القيرواني الذي قال للباجي: "ألم يقدم عليكم الأصيلي؟ فقلت: بلى. قال له: تركت والله العلم وراءك"(1). وكذلك كان حافظ المغرب ابن عبد البر النمري (ت463ه) مستقل الفكر داعيا إلى الاجتهاد، مبغضا للتقليد، له التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وقد سلك مسلك الاجتهاد، وخالف المذهب في مواضع كثيرة، حتى نعته تلميذه الحافظ الحميدي الظاهري بالميل في الفقه إلى أقوال الشافعي ..(2)

2- فقه النوازل المالكيّ

الفقه لغةً العلم بالشيء وفهمه وهو كلّ علم بشيء وقيل مطلق العلم. لكن الراغب الأصفهاني اعتبر الفقه إدراكا مقترنا بنوع من الاستنتاج والتعمّق والتأمّل والتدبّر في الكلام: "الفقه هو التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد"(3) .

اصطلاحا الفقهَ هو العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة واستنباطها عن طريق أدلّتها التفصيليّة. فاختصّ الفقه بالأحكام الفرعية أو العمليّة، وورد مصطلح الاجتهاد للتعبير عن قاعدة تخص مدرسة الرأي وهي: "إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة رجع إلى الاجتهاد بدلا عن النص". ويشمل مصطلحُ الفقه موارد المعرفة الاجتهادية، ويُلمّ الفقيه المجتهد بالأحكام الشرعيّة الفرعية عن أدلّتها التفصيلية، وإسناد الأحكام الشرعية إلى الدليل القرآني أو الروائي(4) . ولئن تأخّرت نشأة الفقه وتعدّدت مدارسه ومراجعه التي اندثر أكثرها، فقد كتبَ كلّ أصحاب مذهب للذبّ عن مذاهبهم والردّ على غيرها(5) .

تناول التأليف الفقهي منذ عصر سحنون وتلاميذه منتصف القرن 3ه/9م، مسائل المدوّنة بالشرح أو التعليق أو بالاختصار أو التهذيب، ثم التعليق على الشرح ثم تهذيب التعليق ثم الحاشية عليه أو تهذيب التهذيب وهكذا دواليك.. ولئن اختلفت التسمية فإن الغرض واحد(6) ، وقلّما نعثر على فقيه لم يتصدّى للمدونة بالشّرح والتعليق بما حفظ عن شيوخه من السماعات والمرويّات مع انفتاح كبير على أمّهات الكتب المالكية بالمشرق. فهل يعني ذلك سقوط الفقهاء في نسق رتيب من التقليد بما في ذلك من التكرار والجمود؟ ويكون هذا السؤال أكثر مشروعية عندما تعترضنا قائمة من المؤلفات يتطابق فيها العنوان وأحيانا المضمون وخاصة مصنّف الفقيه وشيخه! وأكبر مثال على ذلك تبصرتا اللخمي وشيخه ابن محرز، والمصنَّفان تعليق على المدونة(7) ..

1.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 7، ص140. ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص357. ابن حزم، رسالة فضل الأندلس وذكر رجالها، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ص179-180.الحميدي، جذوة المقتبس، رقم الترجمة 874، ج 2، ص586.
2.) ترتيب المدارك، 119/8. ابن عبد البر، التكملة، رقم الترجمة: 1126، ج 1، ص426-430. الوافي بالوفيات، 51/2.
3.) مفردات الراغب، (مادّة فقه). ص 412. مقاييس اللغة(مادّة فقه).
4.) القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ج 2 ص16 ح 12.
5.) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج2 ص83. محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر دمشق. 1967. ص3-4. فهد الرومي، فقه تاريخ الفقه، مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت، 2014. ص78-79. محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، م.ن.، ص1.
6.) قدّم المرحوم حسن حسني عبد الوهاب قائمة مبوّبة للمصنفات المالكية في: كتاب العمر، نشر بيت الحكمة، تونس 1990. وكثيرا ما تتشابه أسماء مصنّفات فقهاء القرن 4و5هـ
7.) كتاب العمر، الترجمات عدد 185 و186. 1: 674، 682. ـ

من حيث المضمون بوّبت المدوّنات الفقهية المالكية إلى أبواب فقهيّة على المنوال نفسه ووفق معايير ثابتة ومتوارثة تعطي المرجعيّة لشيوخ المذاهب، وأهملت فيها الآيات القرآنيّة إلا نادرا لتبرير أو لدعم قول! وكان أئمة الفقه يردّدون "إذا صحّ الحديث فهو مذهبي"، وقيل "رأيُنا صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب"، وهو شعار يعكس حريّة الاجتهاد والبحث لتبرير ما يعتقده صواباً، وليس لأحد من المجتهدين الادّعاء بأنه يحتكر الحقيقة.

كانت المدرسة المالكية منفتحة على سائر مدارس ومراكز المذهب وبقيّة المذاهب، عبر الرحلات بين مختلف مراكز المذهب، في المغرب ومصر والمدينة والعراق، وتعدّ القيروان أهمّ مراكز الاستقطاب المالكية، انتصب فقهاؤها للتدريس والفتوى. تواصلوا فيما بينهم عبر المراسلات والإجازات وتبادل مؤلفاتهم العلمية، فنشطت مسالك المعرفة والمناظرة بين المغرب والمشرق طيلة العصر الوسيط، وشدّ مالكيّة المغرب الرحال إلى الحجاز والعراق للحج والتحصيل العلمي على أساطين مالكية المشرق.. واتصلوا بهم وأرسلوا البعثات بالأموال لشراء نفائس الكتب، والاستفادة من مالكيتها.. قال أبو عمران الفاسي (ت 430): "رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقهت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القابسي، وأبي محمد الأصيلي، وكانا عالميْن بالأصول. فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ورأيت كلامه في الأصول والفقه، والمؤالف والمخالف، حقرت نفسي وقلت: لا أعلم من العلم شيئاً. ورجعت عنده كالمبتدئ"(1) ! وكان اعتماد مالكيّة العراق على روايات ابن عبد الحكم وأقواله حتى جاءت الأسدية ثم المدونة، وقيل لما وصلت أسدية ابن الفرات إلى العراق تلقّفها فقهاؤه، وقرأها الأبهري (ت375ه) خمسا وسبعين مرة(2) . وحاز منهج ابن القاسم الذي اعتمد الرأي، مكاناً بارزاً من اهتمام البغداديين ورجّح القاضي عبد الوهاب البغدادي المدوّنة على غيرها، وهي مجموعة مسائل ابن القاسم المصري. فاتفقت مدرسة بغداد مع المدارس المالكية المصرية والمغاربية في اعتماد ابن القاسم مرجعاً لأقوال مالك. وعرف ابن أبي زيد بمالك الصغير اشتهرت رسالته الفقهية وأثنى عليها أبو بكر الأبهري إمام مالكية العراق، وأبو بكر بن زرب(ت381ه) قاضي الجماعة بالأندلس ومدحها القاضي عبد الوهاب(3) .

تميّز مالكية المغارب بالحرص على تصحيح الروايات وبيان وجوه الاحتمالات وضبط الحروف على حسب السماع وتتبُّع الآثار، فتعددت تآليفهم وتنوّعت أغراضها، واهتموا بالفقه النوازلي، خاصة مع ابن سحنون وابن أبي زيد القيرواني وابو الحسن ابن القابسي (403هـ) وأبي الحسن اللخمي وأبي عمران الفاسي وصولا إلى أبي القاسم البرزلي وشيخه ابن عرفة.. وتماهت خصائصه مع ذهنيّة المغاربة، حيث كان الفقيه المفتي النوازلي أقرب إلى التمرّد على غلق باب الاجتهاد(4) .

1.) القاضي عياض،ترتيب المدارك،ج3 ص145.
2.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج6 ص186. مكلوش موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، ص1-192.
3.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج6 ص217. ابن الدباغ، معالم الإيمان، ج3 ص112.شجرة النور الزكيّة، ج1 ص137. هادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية، ج 1 ص137.
4.) نحيل هنا على شهادة المقري التلمساني(ت1041ه) المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تح الأبياري والسقا وشلبي، مكتبة فضالة- المكتبة الخليفية.1993. ج3 ص 22.

تمسّك المالكية بفروع المذهب المالكي ونقل ورواية مسائله في استنباطاتهم واجتهاداتهم الفقهية تناقلوها في كتبهم وتدويناتهم. ولم يهتموا برواية الحديث حسب ابن الفرضي وابن عبد البر. واعتبر ابن الفرضي: "عبد الملك حافظا للفقه على مذهب مالك نبيلا فيه، غير أنه لم يكن له علم بالحديث، ولا معرفة بصحيحه من سقيمه"!(1) ولم يخرج له ابن وضاح شيئا، وكان لا يرضي عنه! وحكى الباجي وابن حزم أن ابن عبد البر كان يكذّبه، وكان أحمد بن خالد سيء الرأي فيه، واتهمه ابن حزم بالكذب(2) . وعكف أهل الأندلس أوّل أمرهم على الواضحة لابن حبيب والعتبية ثم هجروا الواضحة التي أحرقها فيما بعد الموحدون الظاهرية(3) . فقد كانت عناية ابن حبيب(ه238) في الواضحة، حسب ابن حزم، "استخراج المعاني والقواعد التي قامت عليها الفروع فكان اهتمامه بالفروع والمسائل أكثر من الأصول"(4) .

لم يدوّن فقهاء المغارب فتاواهم ولم يوثّقوا نوازلهم التي تناقلتها كتب تلاميذهم. وأرى أنّ مردّ ذلك التزام مالكية المغارب بمنهج اجتهاديّ منفتح. وجد مالكية المغارب ضالتهم في كتب الفتاوى والنوازل، وهي أجوبة المسائل الفقهيّة المتداولة أو التي طرحت على الفقيه.. وعرف فقه النوازل بفقه الواقع لارتباطه بفهم الحياة وتشعّباتها، وفقه الأولويّات لأنه يعكس وعيا تراتبيّا يدرك ما للنازلة من خطورة سواء كانت تخصّ الفرد أو المجموعة، وحاجتها للبحث والتمحيص لاستنباط الحكم المناسب(5) . وتتميّز النوازل الفقهيّة بـ:

- **الواقعيّة: لتعلّقها بمسائل/نوازل/وقائع حدثت بالفعل، والتزام فقهاء المالكية بقول مالك: "اسأل عما يكون ودع مالا يكون"(6) .**
- **تجدد المضمون بما يتناسب وكل عصر(7) .**
- **الطابع المحلي**
- **تنوّع التأليف واختلاف الفتوى.. (8)**

أجد أنّ أقدم تصنيف وصلنا في الفتاوى المالكية هو مسائل ابن سحنون أو أجوبته، لمحمد بن سحنون بن سعيد القيرواني (ت256هـ)، من رواية أبي عبد الله بن سالم الأشعري، وهو يتضمّن أجوبة عالم إفريقيّة ابن سحنون والأرجح مسائل أبيه سحنون وفتاويه، لأنّ فتاوى محمد بن سحنون المنشورة نجدها في كتب المسائل اللاحقة وخاصة في نوادر ابن أبي زيد(9) . ونشطت المؤلفات النوازلية لفقهاء إفريقية خلال القرنين الرابع والخامس الهجري لتعكس نضج المجتهدين النوازليين واقتراب نوازلهم أكثر من الوقائع، مثل محمد بن إبراهيم بن عبدوس بن بشير القيرواني (ت260هـ) أقرب أصحاب سحنون وكاتبُه، له المجموعة في الفقه (لم يتمه) اعتمد عليه ابن أبي زيد(10) . ونوازل الأسئلة والأجوبة لابن نصر الداودي(ت307هـ)(11) .

1.) ابن الفرضي 621/2. ترتيب المدارك 325/3. ، 383/3. 123/4.نفح الطيب، ج3 ص171.
2.) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة.14،495/2001. ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، 180/1. الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين.2002. 226/8. محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية. دار ابن الجوزي. 2006.
3.) المعجب للمراكشي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ج2.
4.) ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ص181.
5.) الونشريسي، المعيار، المقدّمة.
6.) القاضي عياض، ترتيب المدارك، 1: 191.
7.) محمد حجي، نظرات في فقه النوازل، ص56. يحيى سعيدي، "خصائص النوازل الفقهية في الغرب الإسلامي"، ضمن أعمال الملتقى الدولي السادس للمذهب المالكي، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، دار الثقافة عين الدفلى، 28-29 أفريل 2010. ص61.
8.) محمد حجي، نظرات في فقه النوازل، م.ن. ص5-59.
9.) طبع بدار ابن حزم في مجلد واحد (530 صفحة) سنة 2011، ترتيب المدارك، 3:12-14. تراجم المؤلفين التونسين، ج4 ص341. كتاب العمر، 1: 600-603.
10.) تاريخ التراث العربي، 3: 158 تراجم،-5:3 346. ك. العمر، 4-599.
11.) مخطوط بجامع الزيتونة في تونس رقم 10486، انفرد فؤاد سزكين بالإشارة إليه وذكر أنه يقع في 121 صحيحة. الأسئلة والأجوبة نشر في الجزائر منسوبا لأبي جعفر أحمد بن نصر الداودي المالكي (ت402هـ)؟ تح عبد الجبار بن محمد اليمان وياسين بن محمد باهي. شركة الأصالة للنشر الجزائر، 2021.

تكرر عدد منها في نوادر ابن أبي زيد وفي المعيار المعرب للونشريسي. وكتاب مسائل السماسرة لابن إسحاق الإبياني (ت352هـ) لبيان الإطار الشرعي لينظم معاملات السماسرة والدلالين والوسطاء بين أصحاب السلع والمشترين في السوق. وفتاوى ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ) الملقّب بمالك الصغير، نجده من أوائل من استخدم مصطلح النازلة: "القليل من ذلك والتافه يجتهد فيه الحاكم عند النازلة به، كما يجتهد فيما يوجب الظنة من الأمور، التي ترد بها الشهادة من عداوة وخصومة وقرابة ومبلغ ما يقدح من ذلك الريب في القلوب وتقوى به الظنة(1) . نجد كتابه النوادر والزيادات على ما في المدوّنة وغيرها من الأمّهات، أهم الموسوعات النوازليّة ومصادر ثمينا للمؤرّخ والفقيه، نقل فيه ابن أبي زيد مسائل عديدة لسحنون عن ابنه وعن شرحبيل بن يحيى قاضيه في طرابلس وجبلة الصدفي(2) .

وتعرف نوازل ابن رشد الجد(ت520ه)(3)، أيضاً بفتاوى ابن رشد وأجوبة ابن رشد، ومذاهب الحكام في نوازل الأحكام للقاضي عياض السبتي(ت504هـ)(3) ، وفتاوى الشاطبي(ت790هـ)(4) ، التي تعدّ مدوّنة فقهية تطبيقية لبيان أحكام المسائل التي وُجّهت إليه، واستفتي فيها، ربط فيها بين الفقه وأصوله، وبين الحكم وتطبيقه على الواقع انطلاقا من فهمه للفقه المالكي وفكره المقاصدي، مؤكّدا على الرجوع إلى السنّة. ونوازل أبي القاسم بن أحمد البَلَوي البُرْزُلِي القيرواني (ت841ه)، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام(5) . وكتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيّة والأندلس والمغرب للونشريسي المغربي(ت914ه). وعمل أبو إسحاق الشاطبي (ت790/1387) في موافقاته على تأصيل فقه التنزيل مشترطا على المجتهد أن يكون مطّلعا على الجهة التي ينظر فيها وينزّل الحكم الشرعي وفق تلك الجهة(6) .

أبدع مالكية المغارب في مصنّفاتهم النوازليّة مناهج جديدة في التأصيل، جمعت بين مناهج الأصوليين وقرّبت الأدلة، وباستقراء هذه المصنفات المالكية وتطوّر عناوينها نجد أن مصطلح المسائل أكثر حضورا وتداولا بين الفقهاء، وغيابا تاما لمصطلح فتاوى، مما يفيد باحتواء جميع هذه المصنفات الفقهية على جملة مسائل. وقد برز التصنيف صراحةً في الفتاوي في القرن الخامس الهجري /11م مع فتاوى السيوري القيرواني (ت460)(7) ، وفتاوى كل من المازري والبرجيني وابن أبي الدنيا وابن رشد وغيرهم.. والملاحظ أن مصطلحي الأحكام والنوازل لم يتواتر ذكرها إلا مع مصنفات نهاية القرن السابع هجري/13م(8) .

1.) ابن أبي زيد، الذب عن مذهب الإمام مالك، تح محمد العلمي وعبد اللطيف الجيلاني ومصطفى عكلي، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث المملكة المغربية،2011. ج1 ص384.
2.) التراجم، 32-448 ك. العمر، 643-649. جمع نوازله حميد محمد لحمر، 2003.
3.) هي بالأصل جذاذات وبطائق تنسب إلى القاضي عياض جمعها ابنه محمد. تح محمد بنشريفة، دار الغرب الإسلامي بيروت. 1990.
4.) الشاطبي الأصولي صاحب كتاب الاعتصام والموافقات، فتاواه، تح محمد أبو الأجفان، تونس. 1984.
5.) من أبرز فقهاء المالكية كتابه الجامع للفتاوى موسوعة فقهية ومصدرا رئيسيا معتمدا من كتب الفقه والفتاوى، اختصر مسائلها من نوازل ابن رشد وابن الحاج والحاوي لمحمد بن عبد النور التونسي وغيرهم. جامع نوازل الأحكام (نوازل البرزلي)، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002.
6.) الشاطبي، الموافقات، 165/4.
7.) ينسب له فتاوى مجموعة، كتاب العمر، 1: 680، كما نقل له صاحب المعيار حوالي 48 فتوى.
8.) لأنه ينسب لابن سحنون مثلا كتاب نوازل الصلاة ثم تجد كتاب ابن يونس الصقلي الاعم باحضار والأحكام وما يتصل بذلك مما ينزل عند القضاة والحكام. كتاب العمر، 1:591-677.

فقد كانت الأوساط الدينية تتوجّس من مقولات التجديد ومشاريع التغيير، لذا طالب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور العلماء "أن يقيموا من بينهم أوسعهم علما وأصدقهم نظرا في فهم الشريعة"، وهي إشارة واضحة إلى حاجة المجتهد للبحث في المقاصد والتأليف فيها، لتضييق الخلاف بين المشتغلين بأحكام الشريعة(1) .

سعى الفقيه المالكي النوازلي للمواءمة بين قواعد الفقه والواقع المتجدد، ومعالجة المستجدّ من القضايا وتعارض الأدلة وتضارب النصوص ليستنبط الأحكام منها، حتّى لو ادعى المجتهد صحة اجتهاده، فلم يدع إلى تقليده ولا لفرض أحكامه، ومبلغهم من العلم القول أنّ رأيهم أحسن ما انتهوا إليه(2) . لكن تبقى معظم مسائل علم الأصول: "مختلف فيها بين النظار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعاً للاختلاف في الفروع.. قد استمر بينهم الخلاف في الأصول لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع. إذ لم يدوّن علم الأصول إلا بعد تدوين الفقه بنحو قرنين"(3) .

يبدو أن هذه النخبة المنفتحة من الفقهاء المالكيين من دعاة التأصيل والاجتهاد استقلوا بالرأي، وتجنّبوا التقليد وعملوا بالأصول، وخالفوا بعض أحكام المذهب، فواجهوا مضايقات شديدة من تيّار الفروع والتقليد الذين تعبّدوا بالفروع والرواية، وقد تضامن دعاة التأصيل في بلاد المغارب مع بعض، وعكسوا هذا المنحى الاجتهادي في فتاواهم ونوازلهم. وصرَّح ابن خلدون: "لما صار مذهب كل إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق، وتفريقها عند الاشتباه بعد الاستناد إلى الأصول المقررة من مذاهب إمامهم"(4) .

قام الفقه التقليدي على فقه المباني والآليات الأصولية للفقه، ورغم رواج تأليف الموسوعات الفقهية المذهبيّة فقد اشتدت اختلافات آلياتهم اللغوية والبيانية والاستدلالية في علم أصول الفقه، ولم يرتق إلى فقه المعاني القائم على دراسة الواقع ومقاصد الشريعة(5) .

3- من النوازل إلى فقه المقاصد

دخل الفقه الإسلامي عموما عصر الجمود والتقليد من أواسط القرن السابع، فجمّدت المذاهب وعكفت على أصولها شرحا وتعليقا وحشوا وتذييلا.. وأصبحت الشريعة محشورة في نصوص الفقهاء المؤسسين وأقوالهم، وساد التعصب المذهبي والفقه المذهبي. ومع إغلاق باب الاجتهاد أخذت المذاهب الفقهيّة في الضمور والخمول والاكتفاء بنقل تراثها وكتبها الفقهية المذهبيّة دون مناقشة أو انفتاح على بقيّة المذاهب، وفقد الفقه مقامه واقتصرت وظيفته على تدريس المتون الفقهية والتحشية والتعليق عليها دون أن يخرج عن إطار المذهب(6) .

1.) يحيى محمد، فهم الدين والواقع، دار الهادي. بيروت. 2005. ص98.
2.) محمّد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، 1978. ص87. محمد شريف أحمد، "التجديد الإسلامي في الفقه والفكر: ضروراته وامكاناته" إسلامية المعرفة، السنة الثامنة: العدد الثلاثون، خريف 2002.
3.) الشيخ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 117- 118.
4.) ابن خلدون، المقدمة، ص498.
5.) مثال فكرة مفهوم المخالفة والأخذ بأحاديث الآحاد وقطعية العموم. صبحي محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، ص214.
6.) أحمد أمين، يوم الإسلام، ص189. محمد رشيد رضا، الوحدة الإسلامية، ص99.

لكنّ مالكيّة بلاد المغارب لم يغلقوا باب الاجتهاد، وكانوا أقرب إلى تيّار الاجتهاد بالرأي والانفتاح على الأصول ونبذ الفروع والتقليد، وذلك بفضل رواج فقه النوازل. وبروز نخبة من الفقهاء مثل أبي الحسن القابسي وابن أبي زيد القيرواني(ت386ه) وأبو الوليد الباجي وابن رشد وابن عبد البر النمري (ت463ه).. كان فكرهم مستقلا يدعون إلى الاجتهاد ورفض التقليد، وكان النمري مجتهدا في كتابه التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وخالف المذهب في مواضع كثيرة، ونعته تلميذه الحافظ الحميدي الظاهري بالميل إلى أقوال الشافعي(1) .

استقلت نخبة المجتهدين المنفتحين بالرأي، وتجنّبوا التقليد وعملوا بالأصول والاجتهاد وخالفوا بعض أحكام المذهب، رغم مضايقات تيّار الفروع والتقليد المتعبّد بالفروع والرواية، تضامن دعاة التأصيل في بلاد المغارب وترجموا هذا المنحى الاجتهادي في فتاواهم ونوازلهم الناظرة إلى الواقع ومتغيّراته. هنالك تأسس الاجتهاد المقاصدي لمالكية بلاد المغارب على مبدأ استحضار واعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية في المجال الشرعي وربط النص بضوابطه المصلحية التي توصّلوا إليها لتنزيل مناهج الاستنباط على واقع الناس.

انبنى الاجتهاد المقاصدي على أصول أهمها جلب المصالح ودرء المفاسد والاستحسان وسد الذرائع(2) . ولخّصوا هذه المصالح بحفظ: الدين والنفس والعقل والنسل والمال(3) . وحدد أبو إسحاق الشاطبي (ت 790ه) خصائص الاجتهاد المقاصدي: الواقعية، المرونة، الإجابة على المستجدات(4) . إذ يعدّ علم مقاصد الشريعة من أبرز العلوم المبصرة بالواقع والكاشفة له، والرابط الجامع لأحكام الشريعة لتحويل الأحكام المستنبطة من النص وما اكتسبه من معانٍ شرعية كلية أو جزئية، إلى تصرفات واقعية(5) .

مع تقريب المصطلحات استقرّ علم أصول الفقه آخذاً بعين الاعتبار فقه الواقع أو الاجتهاد لتنزيل الحكم الشرعي من النصّ على الواقع، استنادا إلى معرفة عميقة بالواقع، من ثبات وتغيرات والتبصّر بمؤثراته وتحولاته ومختلف الملابسات والأحوال.. التي لها تأثير في تنزيل الحكم. فعملُ المجتهد تفسير الخطاب واستنباط الحكم الشرعي، وتنزيله على تصرفات الناس في واقعهم الذي يعيشون فيه، فإهمال المقاصد في الاجتهاد يجعله خارجاً عن سياق الحياة العامة(6) .

عرّف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الاجتهاد بـالنظر السديد في فقه الشريعة والتمكن من معرفة مقاصدها. ودقة النظر في النصوص وأدلتها، وبذل الوسع في استجلاء المراد واستنباط الحكم الشرعي المناسب. فاعتبر المقاصد من أجلّ وأعقد المباحث الفقهية التي أهملت في تاريخ العلوم الشرعية، تناثرت قواعدها وتباينت مواقف العلماء منها. وأرجعت إلى عدة إشكالات أهمها: هل للفقه الإسلامي غايات وأهداف؟ وهل يمكن معرفة هذه الأهداف والعلل؟ والاجتهاد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها.

1.) ترتيب المدارك، 119/8. نفح الطيب، 77/2. ابن عبد البر، التكملة، رقم الترجمة: 1126، ج 1، ص426-430. الوافي بالوفيات، 51/2.
2.) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، منشورات الزمن كتاب الجيب، الكتاب9، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء 1999، ص34-36.
3.) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دراسة وتحقيق حمزة بن زهير ط2، المدينة المنورة: كلية الشريعة. بيروت دار الكتب العلمية/لبنان، 1983. 482/2. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط6، مؤسسة الرسالة بيروت. الدار المتحدة دمشق 2000، ص23.
4.) الشاطبي، الاعتصام، دار الكتب العلمية بيروت ، ط2، 1991، 13/2. الموافقات، م، س، 20/2. عز الدين بن زغيبة، "الفكر المقاصدي عند فقهاء القيروان إلى منتصف القرن الخامس الهجري"، مجلة آفاق للثقافة والتراث، دبي: مركز جمعية الماجد للثقافة والتراث، ع24، 1999م، ص73.
5.) الشيخ للطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، مقدمة التحقيق الطاهر الميساوي. عبد السلام الرافعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، إفريقيا الشرق المغرب. 2004. عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، 2006.
6.) أحمد بوعود، فقه الواقع أصول وضوابط، منشورات دار السلام. 2006. ماهر حسين حصورة، فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010..

يتعلّق بالأحوال التي ظهرت متغيرة عنها في العصور التي كان فيها المجتهدون، والأحوال التي طرأت ولم يكن نظيرها معروفا في تلك العصور، وأكّد الحاجة إلى إعمال النظر الشرعي والاستنباط والبحث عما هو مقصد أصلي للشارع وما هو تبع، وما يقبل وما لا يقبل التغير من أقوال المجتهدين الذين بلغوا مرحلة الاجتهاد بـالنظر السديد في فقه الشريعة والتمكن من معرفة مقاصدها(1) .

لخّص الشيخ ابن عاشور نظرية المقاصد أنّ الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة: الدين والنفس والمال والعِرض والعقل. وغاية البحث في مقاصد الإسلام التشريع في قوانين المعاملات والآداب.. ورغم تطوّر العناية بالأصول وتعدد الموسوعات والمعالم القواعدية في الفقه وأصوله(2) . استمرّ فقه المذاهب الإسلامية منغلقا ومذهبيّاً، كلّها تدّعي أنّها صحيحة وإسلامية رغم تباينها واختلافاتها في فروع الدين وأصوله.. ولا يكاد الفقهاء المتضلّعون في الفقه والمقدَّمون في مذهبهم، يعرف اجتهادات فقهاء بقيّة المذاهب فضلا عن مبانيها واستدلالاتها. أظهرت بعضها كتب الخلاف التي استعرضت فقه المذاهب بدون تفضيل مذهب على آخر، مثل بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد (ت595هـ). وحاولت بعض الكتب المذهبية المقارنة بين المذاهب وتأييد أئمّتها والرد على غيرها وتضعيفها مثل: الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب المالكي (ت422) والمحلَّى لابن حزم (ت456)..

من الواضح تطوّر الفتوى الصادرة في بلاد المغارب بين القرن الثالث والثامن الهجري(9-14م)، وأصبح نمط التأليف في النوازل أكثر ارتباط بالواقع من خلال الاستشهاد بنوازل استجدّت في عصر التأليف. مع تذييل معظم المسائل الفقهية برأي المؤلف (بـقُلت). وكمثال على تطور الاجتهاد فتوى أبي عمران الفاسي بجواز التعامل مع الحربيين، في نازلة مراكب تنقل بضائع من أرض العدو، فأجاز ذلك رغم إشكال بقيّة الفقهاء وخطر غدر العدو في البحر. أو نازلة حصول عطب في المراكب، وقتل بعض أصحاب المتاع بسبب العدو، وكان يُكتب على الرحال أسماء أصحابها، وتُسلّم لورثته، لكن أفتى أبو عمران الفاسي: إذا كان يملك مثل ذلك واعترف صاحب المركب بأنه لهم، حكم به لهم(3) . كما أفتى بجواز التعامل معهم، في أسواق المسلمين: "وما عمله الصناع كالخياط والخراز محمول عندنا على الطهارة كالمنسوج كافرا كان أو مسلما مصليا أو لا". قال الحطاب عقب هذه العبارة: وهذا خلاف المعروف من المذهب(4) .

كما خالف فقهاء إفريقية النوازليّون في القرن 5ه/11م مسألة تبعية المسلم لحكم غير المسلم المطروحة على الفقهاء المغاربة، وكانت المسألة: هل أن إقامة القاضي والعدل بدار الحرب اضطرارا (المقصود بها صقليّة تحت الحاكم غير المسلم) مِمَّا يقدح في عدالتيهما؟ كان الجواب: أنَّ المقيم ببلد الحرب لا شيء يقدح في عدالته. وافتى ابن عرفة بان ليس في ذلك جرحة، خوفا من تعطيل الاحكام. فظروف إقامة قضاة صقلية(5) كانت تتميز بنوع من التسامح وحرية ممارسة الشعائر لم يعرفها مسلمو الأندلس تحت سلطة الحكام الكاثوليك بعد ثلاثة قرون، ونقل الونشريسي مثلا في المعيار عبارات النادمين على مفارقة الأندلس بعد حرب الاسترداد بكثير من الاستهجان والإدانة: "إن محبَّة الموالاة الشركية والمساكنة النصرانية والعزم على رفض الهجرة، والركون إلى الكفار، والرضى بدفع الجزية إليهم، ونبذ العزة الإسلامية والطاعة الإماميَّة..! وفي ظهور السلطان النصراني فواحش عظيمة قاصمة للظهر تكاد أن تكون كفرا"!! إلى درجة إرغام وإكراه ملوك إسبانيا المسلمين على الارتداد عن دينهم، وإجبارهم على حضور الصلوات بالكنائس!(6)

1.) م.ط. بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسة وتحقيق م.ط. الميساوي، دار النفائس، عمان. 1999. ص301-302.
2.) الفخر الرازي، المحصول، ج1 ص221. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص93.
3.) الحطاب، مواهب الجليل، كتاب البيوع.
4.) الحطاب، مواهب الجليل، كتاب البيوع.
5.) الشبلي، مدونة النوازل التونسية، مسألة عدد98.
6.) الونشريسي، المعيار المعرب، ج6 ص164.

الخلاصة

هكذا يتبيّن لنا مدى تماسك ومكانة مالكيّة بلاد المغارب، الذين لعبوا دورا طلائعيّاً رغم اتّساع جغرافيّة المذهب، فلا ينكر المؤرّخ المنصف كاريزما وهمّة فقهاء المالكيّة وقوّة تأثيرهم الاجتماعي والسياسي وخاصّة العلمي، ليشيع في كامل ربوع بلاد المغارب ويستبدّ بمؤسساته، وأسس المالكيّة منظومة مذهبية صارمة ومتعصّبة تخلّصت من كل منافسيها من المذاهب الأخرى كالأوزاعية والحنفيّة والظاهريّة، ولم يصمد أمامهم الأدارسة ودولة العبيديين الإسماعيلية!!(1)

بفضل انفتاح المجتهدين النوازليون المالكية تطوّر الفقاهة وخاصة فقه النوازل المغاربية وتوثيقها مؤشرات تاريخيّة دقيقة لا نكاد نجدها إلا في منهج وفقْه النوازل المالكية.. قلّما يتعرّض فقهاء النوازل بالتفصيل للوسط المالكي وحيثيّاته، وقلّما يتوجّه أحدهم بالنقد الذاتي باستثناء مواقف قليلة تعرّض لها مثلا البرزلي (القرن9ه/15م) أفتى فيها وناقشها بنوع من العفويّة . ومع تدوين الفقه عرف الفقه المالكي نضجا كبيرا وتفصيلا للأدلة والموازنة بين مختلف الاجتهادات، وتركّز اهتمام الفقهاء على استنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع في إطار المذهب. ومع انفتاح الاجتهاد النوازلي اتّجه فقه المقاصد لحفظ المصالح الخمسة: الدين والنفس والمال والعِرض والعقل.

1.) أراد الوالي ابن مقاتل العكي ضرب البهلول بن راشد ¬الفقيه المالكي رمى الناس أنفسهم عليه حماية له من السياط. كما وقف عبد الله بن غانم ضد ابن الأغلب من أجل استرداد أموال الناس التي أخذها الأمير ظلما..

منتقيات بيبليوغرافيّة
المصادر

ـ البرزلي، جامع مسائل الأحكام، مخ د.ك.و. بتونس عدد4851.
ـ ابن ابي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، مخ د ك و بتونس عدد5728.
ـ محمد بن سحنون، أجوبة ابن سحنون، مخ. د ك و.عدد 18668.
ـ إبن الشباط، صلة السمط وسمة المرط، مخطوط د.ك.و. بتونس عدد5606 وعدد5065.
ـ ابن عرفة، المختصر الفقهي، ج1، مخطوط د.ك.و. بتونس عدد 1256، مخ عدد 6315.

ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق الدكتور عبد السلام الهراس، ط. دار الفكر، بيروت 1995.
ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تح أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1400ه.
ابن حزم الظاهري، رسالة فضل الأندلس وذكر رجالها، تح إ.عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987.
ابن الدباغ القيرواني، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تح محمد ماضور، المكتبة العتيقة تونس. 1978. (ابن ناجي التنوخي، ج 4).
أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي المالكي، الأسئلة والأجوبة، تح عبد الجبار اليمان وياسين باهي. شركة الأصالة للنشر الجزائر، 2021.
ابن أبي زيد، الذب عن مذهب الإمام مالك، تح محمد العلمي وعبد اللطيف الجيلاني ومصطفى عكلي، الرابطة المحمدية للعلماء - مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث المملكة المغربية،2011.
ابن ابي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، نشر دار الغرب الاسلامي بيروت.1999.
سحنون بن سعيد، المدوّنة الكبرى، دار صادر بيروت (د ت) 6 ج.
فتاوى الشاطبي. تح محمد أبو الأجفان. مطبعة الاتحاد العام التـونسي ، ط1، تونس 1984.
الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري بالقاهرة، 1989.
الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983.
ابن فرحون اليعمري، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تح ج.مرعشلي، دار الكتب العلمية بيروت. 2001.
ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري بالقاهرة، 1983.
القاضي عياض، كتاب الغنية، تحقيق ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.
القاضي عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المملكة المغربية، 1983.

المراجع العربيّة

. الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دراسة وتحقيق م.ط.الميساوي، دار النفائس، عمان. 1999.
م.ط. ابن عاشور، الفتاوى تح محمد بوزغيبة نشر مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث دبي، 2004.
إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2004.
إبراهيم القادري بوتشيش، تاريخ الغرب الإسلامي قراءة جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، ط1، دار الطليعة، بيروت 1994.
لانخيل جنثالت بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمه حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
عبد الناصر أبو البصل، "المدخل إلى فقه النوازل"، مجلة اليرموك عدد1. 1997.
عمر الجيدي، تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1987.
عمر الجيدي، مباحث في المبحث المالكي بالمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1993.
محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل، دراسة تأصيلية تطبيقية، دار ابن الجوزي. 2006.
مبارك جزاء الحربي،"جهود فقهاء المالكية المغاربة في تدوين النوازل الفقهية"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، 64 السنة/مجلد21. مارس 2006. ص118.
عبد السلام الرافعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، إفريقيا الشرق المغرب. 2004.
وهبة الزحيلي، سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع.2011.
أبو زهرة، مالك، حياته وعصره، دار الفكر العربي. 1980.
عبد السلام محمد أبو سعد، "رحلة الفقه في الأندلس"، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع19، طرابلس، ليبيا، 2002.
محمد حسن، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، نشر جامعة تونس الأولى. 1999.
ماهر حسين حصورة، فقه الواقع وأثره في الاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010..
محمد بن حسن شرحبيلي تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 2000.
محمد شريف أحمد، "التجديد الإسلامي في الفقه والفكر: ضروراته وامكاناته" إسلامية المعرفة، السنة الثامنة: العدد 30، 2002.
محمود الشهابي، الفقه تطوره ومراحله، تر لجنة الهدى، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت. 1992.
محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر دمشق. 1967.
فهد الرومي، فقه تاريخ الفقه، مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت، 2014.
أحمد بوعود، فقه الواقع أصول وضوابط، منشورات دار السلام. 2006.
يحيى سعيدي، "خصائص النوازل الفقهية في الغرب الإسلامي"، ضمن أعمال الملتقى الدولي السادس للمذهب المالكي، فقه النوازل في الغرب الإسلامي، دار الثقافة عين الدفلى، 28-29 أفريل 2010. صص 61-77.

عبد الكريم الشبلي، مدونة النوازل التونسية دراسة منهجية وتاريخية، نشر مجمع الأطرش تونس 2023.
حسن حسني عبد الوهاب، كتاب العمر، نشر بيت الحكمة، تونس 1990.
محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع، أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من ق6 - 9ه/ ق 12-15م)، منشورات كلية الآداب، الدار البيضاء، ط1، 1999.
محمد رواس قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، تر وتح قنيبي، دار النفائس.2007.
مكلوش موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي،
محمد يوسف موسى، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالية القاهرة.
عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، 2006.
مصطفى الهروس، المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997.
الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي،

المراجع الأجنبيّة:

Febvre Lucien, Combats pour l›histoire, Paris, Armand Colin, 1992
CH. PELLAT, «Nazila », EI2, tVI p1054-5.
H.DAIBER, « Massail wa Adjwiba », EI2 tV p62-4.
M. TALBI, Etudes d'Histoires Ifriqiyenne, Tunis. 1982.
E. TYAN, Fatwa, EI2 p886.
E.TYAN, Institutiondu droit public muslman, Paris, 1956.

المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية و الفكرية
بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث
الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة
العدد: 05

الإنسان الكامل محكيا في رسائل اخوان الصفاء: قصة تداعي الحيوان عن الإنسان منطلقا.

محيي الدين لمليّح
جامعة قابس. تونس

الملخص:

يهدف هذا المقال الى بيان أهمية قصة تداعي الإنسان على الحيوان في فهم النسق الفلسفي لإخوان الصفاء. فالقصة ممتعة أسلوبا ولكن مضامينها تتعلق بأهم المسائل التي تشغل اخوان الصفاء وهي مسألة الإنسان الكامل: كيف كان كاملا؟ ولماذا صار جزئيا وهل من سبيل لكي يستعيد كماله.

الكلمات المفاتيح:

الإنسان الكامل، الإنسان الجزئي، الحيوان ـ النبات، الإنسان، الكون، الوجود، عالم ما فوق القمر، عالم ما تحت القمر، النفس، الجسم.

Résumé :

Cet article vise à mettre en évidence l'importance du récit du procès de l'homme et de l'animal pour comprendre le système philosophique des Ikhwân al-Safâ' les Frères de la Pureté).
Ce récit est plaisant par son style, mais ses contenus portent sur les questions les plus essentielles qui préoccupent les Ikhwân al-Safâ', à savoir la question de l'Homme parfait : comment était-il parfait à l'origine ? Pourquoi est-il devenu partiel (ou incomplet) ? Et existe-t-il un moyen pour qu'il retrouve sa perfection

المقدمة:

لم يكن الاختيار على "رسالة تداعي الحيوان على الإنسان «، دون غيرها من الرسائل،[1] منطلقا لمعرفة خصائص الإنسان الكامل في فكر اخوان الصفاء فعلا عبثيا او انتقائيا. بل كان خيارا واعيا يجد مبرراته بين ثنايا مضامينها. فالتفكير في الانسان وشروط كماله أتى في شكل حكاية/قصة مروية على لسان

1. ورد ذكر اخوان الصفا للمرة الأولى في كتاب الامتاع والمؤانسة ، الجزء الثاني، الليلة السابعة عشرة حينما طلب أبو العلاء المعري من الشيخ أبو سعيد السيرافي ان يحدثه عن زيد بن رفاعة فأجاب على النحو التالي : " وقد أقام بالبصرة زمنا طويلا ،وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة ، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البيستي ، ويعرف بالمقدسي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ،وأبو أحمد المهرجاني ،والعوفي وغيرهم ،فصحبهم وخدمهم ، وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعِشرة ، وتصافت بالصداقة ،وأجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ،فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قرّبوا به الطريق الى الفوز برضوان الله والمصير الى جنته ، [أبو حيان التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، صحّحه وضبطه أحمد أمين و أحمد الزين ، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتأليف ، الجزء الثاني صص 4 – 5]

الحيوانات وبني البشـــر فتحت أفقا جديدا للتفلسف ضمن مقاربة فريدة لم تألفها الكتابات الفلسفية في القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد.
صحيح أن رســـائل اخوان الصفاء الفلسفية كانت معاصرة ومتأثرة برسائل الكندي[2] .بيد أن الإشارات التي حملتها القصة الواردة في الرســـالة الثانية والعشـــرين جعلتها شـــبيهة بقصص كليلة ودمنة في الأسلوب وربما في اقتباس بعض المضامين[3] وشـــديدة القرب من أمثولة الكهف لأفلاطـــون[4].فمقاصدها بناء مدينة فاضلة تحقق للإنسان الكمال الذي كان له في أول الخلق المجتمع. ولكن في شكل قصصي بديع ينهل من علوم الأصول . في قصة تداعي الانسان عن الحيوان أو تتداعي الإنســـان عن الحيوان تتصادي الوظيفة التعليمية والميتافيزيقية لتقديم تعريف للإنسان الكامل محكيا على وجهين يكمل أحدهما الآخر. وجه كوسمولوجي ميتافيزيقي يعرض خطيئة الانســـان الأولى، ووجه محكي يعرض تفاصيل الخطيئة الثانية. وفي الخطيئتين يفقد الإنســـان كماله ولكنه يبحث عن شروط إمكان استعادته.
-كيف أفسد الإنسان كمالا كوسمولوجيا حينما أربك نظام الكون؟

---

2. لئن لم يتم الاجتماع حول طبيعة العلاقة بين اخوان الصفا وأول فلاسفة العرب أبو إسحاق الكندي فمنهم يعتبر السرخسي تلميذ الكندي كاتب الرسائل [أنظر: جيوم ديفو، رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا، سلسلة تيسير التراث، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.ن، ص 7] ومنهم من اعتبر ان الرسائل كتبت بصفة جماعية [أنظر: Mohamed ben Sassi, Réflexions à propos des Épîtres des Frères de la Pureté in Kaiak- a /philosophical journey https://www.kaiakpj.it .P۲:]
فان المؤكد أنهما عاشا في أكثر الفترات ازدهارا للحضارة العربية الإسلامية وهما القرن الثالث والرابع للهجرة / التاسع والعاشر للميلاد أين تعددت المعارف وتنوعت المذاهب والاعراق وزادت حدة الصراعات السياسية. ومن المؤكد إنّ اخوان الصفاء قرأوا رسائل الكندي وتأثروا بمضامينها وان حافظوا على خصوصية تصورهم الفكري.
3. ولعل ذلك هو سبب عدم ذكر إخوان الصفا لاسم كتاب كليلة ودمنة ضمن المراجع التي اعتمدوا عليها في تأليف رســـائلهم."فالأفكار الفلســـفية التي شـــرحوها والآراء التـــي دعـــوا إليهـــا في رســـائلهم لم يســـتمد وها من كتـــاب كليلـــة ودمنة، وإنمـــا أفادوا من الإطـــار الفنـــي ّ القصصـــيّ العـــام الـــذي بثوا فيـــه تلـــك الآراء الفلســـفية"[محمد غفراني الخراساني، جماعة إخوان الصفا وأثرهم في تطوير القصة على لسان الحيوان، ورد في مجلة الدراسات الأدبية، السنة الخامسة، العدد، 2.ص.245]
4. وهو ما أشار اليه جيوم ديفو حينما أكّد أنّ الجامع بين افلاطون واخوان الصفاء هو كيفية اقناع بالحقائق دون تجميل الأشياء. تلك كانت إشكالية أفلاطون في أمثولة الكهف واشكالية اخوان الصفاء في قصة تداعي الانسان الحيوان [أنظر: ديفو، رسائل اخوان الصفا مرجع سابق. ص95]
5. « En fait, les Rasā’il incluent au total plus de 900 versets coraniques (soit environ 1/7 du livre saint de l’Islam), ce qui est beaucoup pour une œuvre dont on a si souvent souligné le caractère hétérodoxe. » Godefroid. De Callataÿ Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’, Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses P 356

-كيف أدى إرباك نظام الكون الى فرقة بين بني البشر؟
2-في علاقة الإنسان بالحيوان ضمن التصور الكوسمولوجي لإخوان الصفاء:
يتعلق الامر بقصة مجازية[6] وردت ضمن" الرسالة الثامنة من الجسمانيات والطبيعيات" وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل إخوان الصفاء والتي حملت العنوان التالي " في كيفية تكوين الحيوانات و أصنافها "[7] .
إنّ كل ما ذكر في هذه الحكاية الرمزية عن الحيوانات وعن الطبيعة وعن الأفلاك إنّما هو في الحقيقة للدفاع عن تصور للإنسان ضمن رؤية كوسمولوجية مخصوصة للكون وعناصره[8] .
تقوم هذه الرؤية على مبدأ أساسي يعتبر رحلة بحث الانسان عن وجوده الكامل تبدأ حينما يدرك أنّها مهمة جماعية[9] أي أنها تتحدد منذ لحظة الخلق الأولى مع بقية الموجودات.
وأوّل الموجودات هي الجواهر المعدنية وهي " (...)في أدون المراتب المولدات من الكائنات وهي كل جسم متكون متعقد من أجزاء الأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض"[10]
وتشارك النباتات، ثاني عناصر الكون الجواهر في كونها من الأركان لكنّها تتغذى منها الأركان. وتتقدم على الحيوانات. فهي مادة لصورها، وغذاء لأجسادها. وتتقدم الإنسان أيضا في الوجود لأنها توفر له الغذاء أيضا. أما الحيوانات، ثالث الكائنات، فتتحدد مرتبتها في الكون ومنزلتها في الوجود في علاقتها بمن سبقها من الموجودات.
وتشارك النباتات، ثاني عناصر الكون الجواهر في كونها من الأركان لكنّها تتغذى منها الأركان. وتتقدم على الحيوانات. فهي مادة لصورها، وغذاء لأجسادها. وتتقدم الإنسان أيضا في الوجود لأنها توفر له الغذاء أيضا. أما الحيوانات، ثالث الكائنات، فتتحدد مرتبتها في الكون ومنزلتها في الوجود في علاقتها بمن سبقها من الموجودات.
وتنتهي عناصر الكون بظهور الانسان ليكون آخر المخلوقات التي قدمت للوجود. وهو يشاركها في أوصافها. ولكنه ينفصل عنها بأنه ناطق متميز جامع لهذه الاوصاف كلها"[11]
تتحدد دلالة الكمال الإنساني وشروط تحققه ضمن هذا الترابط[12]: فاذا كانت أول مرتبة النبات متصلة بآخر مرتبة الجواهر المعدنية، وأن آخرها متصل بأول مرتبة الحيوان. "فان آخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الانسان وأخر مرتبة الانسان متصل بأول مرتبة الملائكة الذين هم سكان الهواء والأفلاك وأطباق السماوات"[13].

---

6. لقد اختار إخوان الصفا أن تكون رسائلهم وفق نظم التعلم التي كانت سائدة في تلك الفترة أي في شكل مناظرة بين أطراف تتجادل فيما بينها لتبني المفاهيم والافكار ولكن بأسلوب قصصي يقوم على التلميح والترميز. قد لا يكون سبقا بيداغوجيا توظيف الحكاية " أن التوسل بلسان الحيوان ليس بالفن الجديد على الثقافة العربية، ولم يكن كتاب " كليلة و دمنة " أول عهد العرب بهذا الفن إذ عرف قصص الحيوان في أمثال العرب وأساطيرهم وأشعارهم القديمة وقصصهم القرآني، وقصصهم الفني " [أمال فرفار، الكتابة المتوسلة بلسان الحيوان في الثقافة العربية،" في رمزية الخرافة وفنياتها ومقاصدها"، مجلة العلوم الإنسانية عدد -42 ديسمبر ، 2014، مجلد أ، ص90] .لكن المؤكد أنه دفع فلاسفة العرب الذين أتوا من بعد ،إن ثبت التحقيب التاريخي للفلسفة العربية الإسلامية ـ الى التأكيد على ضرورة استخدام صور الأشياء وتمثلاتها عند تعليم العامة.
7. رسائل إخوان الصفاء، الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعيات، في كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها (وهي الرسالة الثانية والعشرون من رسائل اخوان الصفاء)، المجلد الثاني، الجسمانيات الطبيعيات،دار صادر بيروت ،د.ت[صص 187 -377]
8. رسائل إخوان الصفاء، الرسالة الثامنة، مصدر سابق، ص 178. وهي الفكرة التي ذكرها في الرسالة الجامعة ،تحديدا في فصل بعنوان " في نعت الله خلق الصورة الإنسانية وأنّه خليفة الله في الأرض" حيث بين في هذا الفصل " (...) أن البارئ عز اسمه لما خلق هذا العالم على هذه الهيئة الشريفة و البنية العجيبة ،وجعل صورة الانسان خليفته في أرضه لتدبير خلقه في العالم السفلي ليصير عند نقلته زينة للعالم العلوي " [أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ، الرسالة الجامعة ، تحقيق مصطفى غالب ، دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ، ص 25]
9. إخوان الصفاء، الرسالة الثامنة، مصدر سابق، [صص178 - 179]
10. نفسه، ،ص 180
11. نفسه
12. يرى حسين مروة ان التصور الكوسمولوجي لأصل العالم ولكيفية ترتيب عناصره الذي قدمه اخوان الصفاء يعكس اتجاها " لتفسير العالم من منطلقات العلوم الطبيعية لا من منطلقات النظر اللاهوتي يعتبر ذلك فتحا لأنه حتى وان أتى في " شكل رؤية جنينة مغلفة بأوهام غيبية " فانه الشكل ذاته الذي أتت فيه الإنجازات العلمية في عصر النهضة الأوروبية" [أنظر حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، المجلد الثالث ، دار الفارابي ،بيروت ، لبنان، الطبعة الثانية ، 2008 . ص346]
13. إخوان الصفاء ،الرسالة الثامنة، ص180

معنى ذلك أن الكون رتب حتى ينتقل الانسان من الوجود الجزئي الى الوجود الكامل ولهذا تقدمت عليه كل المخلوقات حتى يكون جديرا بالكمال. لكن طريق الانسان نحو الكمال ليس يسيرا، لأنه يجمع بين الجزئية والكمال. فنفسه قادمة من عالم روحاني شريف نوراني قائم بذاته. لكنها لما سكنت عالم ما دون القمر واتصلت بالجسم صارت مركبة .فتكون "نفوسا خيرة فاضلة تشبه الملائكة بالقوة وهي الإنسان الكامل. وتكون نفوسا نجسة، رجسة، متفرقة، متخلفة عن الظلمة فهي شياطين وأبالسة بالقوة. وهي الإنسان الجزئي .

لقد فقد الانسان كماله الأول عندما نسي أنه مهمة جماعية تتحقق بمعية بقية الكائنات. يعتبر إخوان الصفاء ان الوعي بهذه الحقيقة أمر ضروريا حتى يستعيد الانسان كماله الأول ويتخلص من الشرور التي يعيشها. تلك هي مهمة القصة أو الحكاية، قصة خصومة الانسان مع الحيوان ثم خصومة الانسان مع الانسان.[16]

2 -الانسان الكامل محكيا أو قصة تداعي الحيوان عن الانسان.

تعرض القصة أحداثا وقعت في الدور الآدمي" فبعد ان خُلق آدم وتوالد نسله وتكاثروا وبدأوا في تسخير الانعام واستغلالها فقد أتعبوها في استخدامها بعد ماكانت مخلاة في البراري والآجام والغياض فكان ان هربت هذه الانعام من ديار بني آدم ولكن بنوا آدم شمروا في طلبها بأنواع من الحيل والقنص والشباك والفخاخ واعتقد بنو آدم أنها عبيد لهم هربت ولغت الطاعة وعصت" [17]

تستعيد القصة أحداثا حدثت قبل الدور المحمدي" ثم مضت السنون والأيام على ذلك الى ان بعث الله محمدا صلى الله عليه وعلى آله ودعا الانس والجن الى الله ودين الإسلام ومضت على ذلك مدة من الزمان " [18]

دارت أحداث القصة في مملكة الجن أي في عهد ملك بني الجان واسم الملك بيراست الحكيم ولقبه شاه مردان ودار مملكته مردان في جزيرة يقال لها صاهعون في وسط البحر الأخضر من على خط الاستواء. حينما جمعت البهائم والانعام زعماءها وخطباءها وذهبت الى بيراست الحكيم ملك الجن وشكت اليه من جور بني آدم وتعديهم عليها. فكان ان بعث ملك الجن رسولا الى اولئك القوم ودعاهم الى حضرته فذهبت طائفة من أهل ذلك المركب الى هناك وكانوا نحوا من تسعين رجلا من بلدان شتى "(...) فجئناه ليسمع كلامنا ويتبين حجتنا ويحكم بيننا وبين عبيدنا الآبقين وخولنا المنكرين ولايتنا" [19]

ولمّا كانت مسالة التسخير، كما وردت في النصوص الدينية، نقطة انطلاق تصور اخوان الصفاء لشروط الكمال الإنساني والعلاقة بين الانسان الكامل والانسان الجزئي والنظر الى عدم طاعة الحيوان للإنسان كمعصية الله وضرب للصورة التي يريد الله ان يكون عليها الانسان.

إن جهل الانسان للمعنى الحقيقي للتسخير هو الذي أدى الى فساد علاقته بالحيوانات وهروبها منه لتتحول حياته الى حياة بؤس.[20]

لقد اعتقد الانسان أن خلافته في الأرض تعني ربوبيته على الحيوانات وعليه أن يراجع حججه وادلته حتى يتبين وهمها.

فماهي الحجج التي استند اليها البشر لتبرير سيادتهم وكمالهم؟

يظل اخوان الصفاء، وهم يحددون خصائص الانسان الكامل، يفكرون ضمن السياقات الفكرية التي نشأوا فيها فهم يسلّمون، بان النصوص الدينية تمنح مكانة متميزة للإنسان وأنّ المشكل يعود الى التأويل الخاطئ لهذه النصوص. فما ذهب إليه أولاد العباس ممثلا على بني الانس من أن " هذه الحيوانات خلقت للإنسان ومن أجله فهي عبيد لنا ونحن أربابها "[21] إنّما حجة مستمدة من النص القرآني ومن بقية النصوص السماوية كالتوراة والإنجيل.

16. وهو ما أكده إخوان الصفاء في مقدمة الرسالة الثامنة عندما اعتبروا ان الهدف الأساسي من رسالتهم بيان طرف من طغيان الانسان وتعديه على سواه مما سخر له من الأنعام والحيوانات وانه يكون خير البرية حينما يكون فاضلا، وأشرّها حينما يكون شريرا.وقد اختاروا أن يكون " بيان ذلك على ألسنة الحيوانات ليكون أبلغ في المواعظ وأبين في الخطاب وأعجب في الحكايات وأظرف في المسامع وأطرف في المنافع وأعمق في الأفكار وأحسن في الاعتبار " [الرسالة الثامنة، مصدر سابق: ص179]
17. الرسالة الثامنة، مصدر سابق صص، 203-204
18. نفسه.
19. نفسه، ص 205
20. نفسه ،ص 227
21. نفسه، ص 206-207

إنّ هذا القول الذي يقر بتسخير الحيوانات لخدمة الانسان واعتبار أنّ خلافة الله في الأرض تعني سيادة الانسان عن الكون وكل الموجودات فيه يقر به اخوان الصفاء. بيد أنهم يعترضون على كيفية تأويل البشر له. وهو الموقف الذي قدموه على لسان البغل زعيم الحيوانات. ولعل اختيار اخوان الصفا البغل ليدحض سوء تأويل بني الانس لمضامين الكتب السماوية إنما القصد منه بيان أن تلك الآيات التي استشهد بها أولاد العباس لا تمثل دليلا شرعيا على ربوبية الإنسان وعبودية الحيوانات كما يزعم الإنسان، بل هي آيات تذكار بنعم الله عليه وإحسانه.
والملفت للنظر أن البغل زعيم الحيوانات، وهو يدفع البشر الى ضرورة تصحيح تفسيرهم لنصوص الشرع لا يستدل بآيات قرآنية أخرى ويعيد تفسير الأولى على نحو مختلف. بل يستدعي تصورهم الفيزيائي ويقدم استدلالا فلسفيا يدحض حجج أولاد العباس الشرعية. فلو اعتبرنا ان معنى التسخير للأنعام الذي ادعاه ابن العباس يسري على بقية عناصر الكون فالكون واحد ويخضع لمشيئة واحد ويسري عليه نفس القانون الشرعي فان تسخير الشمس والقمر والسحاب والرياح سيفهم بمعنى العبودية والربوبية وبالتالي تصير الشمس والقمر والسحاب والرياح عبيدا للبشر ومماليك لهم وهم أربابها. وهذا خلف لا يقبله العقل ويناقض الشريعة.
ثم يحدد البغل المعنى الحقيقي للتسخير والخلافة: " (...) كون الخلق لكل ما في السماوات والأرض وجعلها مسخرة بعضها لبعض إما لجر منفعتها إليه أو دفع مضرتها "[22]
بعد أن يضيف زعيم الانس دلائل شرعية أخرى ينتقل من خلالها من سجل وجوب الطاعة الى سجل التهديد بتبعات معصية الحيوانات لتسخيرهم للإنس[23] يمر الى تقديم حجج عقلية و دلائل فلسفية، فيأتي زعيم البهائم بدلائل شرعية يدحض بها تلك الحجج الفلسفية .وكأن اخوان الصفا يريدون التأكيد على أن معنى الاسنان واحد في الشرع او الفلسفة .
حسن صورة البشر وانتصاب قامتهم وجودة حواسهم وذكاء أنفسهم ورجحان عقلهم ليس دليل ربوبية بني الانس على الحيوانات وعلى عبوديتها لهم[24]" .أما القول الأصح فهو ما ذهب اليه زعيم البهائم عندما اعتبر أن علم الله و حكمته اقتضتا ان(...) تلك البنية هي أصلح لهم وهذا أصلح لنا"[25].فقامة البشر منتصبة لتسهل عليهم تناول الثمر والورق . وأن بنية الحيوانات منحنية حتى يسهل عليها تناول العشب من الأرض"
ان مراوحة اخوان الصفاء بين النقل والعقل انما هو دعوة للإنسان حتى يعيد تدبر الصورة التي رسمت له من أول الخليقة ويستعيد كمالا فقده حينما عبث بالترتيب الأول للكون فخاصم الحيوانات وسخرها لمهام غير مهامهماالأولى فاستنقص بذلك من حكمة الله. وقد أتى هذا الموقف على لسان زعيم البهائم وهو يدحض ادعاء بني الانس: " لمّا عبت المصنوع عبت الصانع (...) هذه كلها مصنوعات البارئ الحكيم خلقها بحكمته لعلل وأسباب وأغراض لجر المنفعة اليها ودفع المضرة عنها "[26]
يدرك إخوان الصفاء أن تدبر خلافة الإنسان في الأرض تقتضي حبك حكاية الخلق الأول وهي حكاية يتصادى فيها النقل مع العقل. أما تدبر علاقة الانسان بالإنسان فذلك شأن انساني خالص. ولعل ذلك سر تحول قصة الإنسان مع الانسان نحو الحفر في تراث بعض الحضارات. هناك تحدد الأسباب التي جعلت الانسان يفقد كماله الاول.
ذاك ما أوحى به ادعاء زعيم الانس ان طاعة الحيوان للإنسان ليست بدعة فالبشر أنفسهم انقسموا منذ أول التاريخ الى سادة وعبيد: " (...) وأمّا قوله اننا نبيعها ونشتريها، فهكذا يفعل أبناء فارس بأبناء الروم وأبناء الروم بأبناء فارس إذا ظفر بعضهم ببعض (...) فأيهم ... العبيد وأيهم الموالي بالحقيقة؟ وهل هي ... الا دول ونوب تدور بين الناس بموجبات أحكام النجوم والقرانات "[27]
اعتبر اخوان الصفاء أن الانسان ارتكب الخطيئة الأولى حينما أفسد علاقته بالحيوان. ثم ارتكب الخطيئة الثانية حينما أفسد علاقته ببني جنسه. والجامع بين الخطيئتين جهله بأن قدر الكائنات أن تتعاون وتتكامل لان

22. نفسه، صص207-208
23. نفسه، ص 209
24. نفسه.
25. نفسه،.ص 210
26. نفسه، ص212
27. نفسه، ص214

المواهب موزعة بينها "(...) مواهب الله كثيرة لا يســـتوفيها كلها شخص واحد ولا نوع ولا جنس واحد، بل فرقت على الخلق طرّا"[28]

يستعمل اخوان الصفا وهم يقدمون حكاية الإنسان مع الإنسان نفس المنهج الذي اتبعوه وهم يعرضون الفصل الأول من حكاية الانســـان الكامل، فصل حكاية الحيوان مع الانســـان. فيطلب ملك الجان من بني الانس تعريف التســـخير لتبدأ كل ملة وجماعة بذكر مناقب بلدها وعظمة حضارتها وتغفل عن ذكر عيوبها ولا تكلف نفسها عناء البحث عما يوحد البشر بل التأكيد على ما يبعدهم عن بعضهم البعض.

فالعراقي، أول المتحدثين، اعتبر أن الله فضلهم بمكان في أوســـط البلد مســـكنا وفضلهم على بقية العباد العقل. وخصهم بكونهم مستنبطي العلوم الغامضة ومستخرجي الصنائع البديعة وتدبير الملك والسياسة كما آتاهم النبوة والرســـالة. لكن صاحب العزيمة، أحد حكماء الجن ذكّره أن في بلده وقع الطوفان الذي أغرق ما على وجه الارض من النبات والحيوان. وفيها اختلفت الالسن فتبلبلت العقول وتحيرت الالباب ومنها ظهر نمرود الجبار وفيها تم طرح إبراهيم في النار إنّ الانسان الكامل هو الذي يذكر فضائله ويفتخر بها ويذكر أيضا مساويه ويتوب ويعتذر منها[29] أما ممثل بلاد الهند المتحدث الثاني فقد ســـار على منوال العراقي ـ فذكر ما خصّ الله به بلاده الهند من غفل بدوره ماذكّره به صاحب العزيمة، حكيم أهل الجن من أن في بلاد الهند تحرق الأجســـاد وتعبد البدور والاصنام والقرود[30]

تتوالى ردود بني الانســـان عن ســـؤال ملك الجن لهم عن معنى التسخير لتأتي متطابقة لما ذكره ممثل العراق وممثل أهل الهند[31].فممثل قوم بني إســـرائيل ، المتحدث الثالث ، وهو من أهل الشام. ثم ممثل اهل المسيح. ثم رجل من تهامة يليه رجل من اهل الروم من بلاد اليونان. ليتكلم آخر ممثلي بني الإنس وهو من أهل خراسان من بلاد فارس.

عندما ســـأل ملك الجن الحيوانات عن معنى التسخير أظهرت أجابتهم ،بكل أنواعها،الوحدة ونبذت الفرقة التي ظهرت بين عالم البشر. فذكرت خصال بعضها البعض وبينت أنها تتكامل فيما بينها أولا .ثم تتكامل مع خصائص بني البشر ثانيا[32]

اســـتخلص إخوان الصفاء، على لسان الضفدع، أن من حكمة الكون التغير والتطور والانتقال من الكون الى الفساد ومن الفســـاد الى الكـــون. وأن الأيام نداولها بين النـــاس. بهذه الحجة المنطقية يبطـــل الضفدع ادعاء الانس بربوبيتهم عن الحيوانات ويعتبر أنّ ذلك نتيجة جهلهم بتصاريف أحوال سائر الحيوانات. إذ لا معنى لافتخار بني آدم على الحيوانات مادامت العاقبة واحدة لهم جميعا :"فإنهم تارة آكلون ،وتارة هم مأكولون."[33]

ان هذا التصور للإنســـان الكامل يقتضي التسليم، على لسان الصرصار، هذه المرة أيضا بان " (....) الخالق تعالى لما قدر أجناس الخلائق، وقسم بينها المواهب والعطايا، عدل في ذلك بينها بحكمته ليتكافؤوا ويتساووا عدلا منه وإلهاما وإنصافا به"[34]

لقـــد أقرت الحيوانات بان صورتها متعددة دون أن يكون ذلك مبررا لفرقها. أما البشـــر فينكرون تعدد مذاهبهم وكثرة أرائهم واخـــتلاف المذاهب الملل داخل الدين الواحد" (...) يكفر أهلها بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا ويقتل بعضهم بعضا "[35].

لئن حمّل إخوان الصفاء البشـــر مسؤولية ما لحقهم من فتن وحروب, وبينوا لهم أن الحيوانات كانت أكثر حكمة منهم .بيد انهم رجحوا كفة الإنســـان .فالكون رُتب على نحو يكون فيه الانسان أكمل الموجودات .لذلك حسم ملـــك الجن الأمر، وحكم بان البشـــر، رغم شـــرورهم تجاه الحيوانـــات وتجاه بعضهم البعـــض، هم أعلى مرتبة الموجودات .أما مرتبة الحيوانات ،رغم ما أظهروه من حكمة أثناء ســـير المحاكمة، تظل دون مرتبة البشر. البشر خالدون في الجنة أمّا معشر الحيوانات فيفنون ويفسدون: "(...) نكون باقين في الجنة مع الحور والغلمان (...)

29. نفسه،صص 280-281
30. نفسه ،ص 282
31. نفسه ،صص 283 -290
32. نفسه ،صص 296-297
33. نفسه ،ص 297
34. نفسه ،ص 363
35. نفسه ،ص 367

وأنتم يامعشر الحيوانات (...) لانكم بعد المفارقة تفسدون وتبلون وتفنون ولاتبقون ، فهذا دليل على أننا أرباب وأنتم عبيد وخول لنا "[36]
على البشر أن يدركوا أن تعاونهم في ما بينهم وتكامل علومهم وأخلاقهم وصالح أعمالهم ومحاسن أخلاقهم ومعرفة الطريق الى المعرفة هو نجاة للكل, وأن تفرقهم هو سبب هلاكهم وفساد تدبيرهم[37].ذلك هو الإنسان الكامل أو المطلق بحسب إخوان الصفاء: " فقام عند ذلك العالم الخبير ، الفاضل الذكي المستبصر الفارسي النسبة ، العربي الدين ، الحنفي المذهب ، العراقي الآداب ، العبراني المخبر ، المسيحي المنهج ،الشامي النسك ، اليوناني العلوم ، الهندي البصيرة ،الصوفي السيرة ، الملكي الاخلاق ، الرباني الراي ، الالاهي المعارف ، الصمداني[38] " وحتى تتحقق هذه الشروط على جميع الحيوانات أن تكون تحت إمرة الإنس "حتى يستأنف الدور ".[39] ذلك هو قرار ملك الجن وكأن استعادة الانسان كماله في حكم الغيب.[40]وحتى يحين اليوم الموعود على الإنسان أن يربي نفسه حتى يصلح حاله ،ويكون جاهزا لكمال موعود[41].

الخاتمة:

لئن لم تمثل قصة تداعي الحيون على الانسان لإخوان الصفاء سبقا في توظيف الحكي في تاريخ الشعوب العربية والإسلامية. لكنها حققت سبقا عندما بينت أنّ توظيف الحكاية الفلسفية في اللسان العربي لا يقتضي بالضرورة محاكاة أمثولة الكهف اليونانية. ففكرة الحكي سبيلا الى التفلسف تتشارك فيها الفلسفة العربية الإسلامية والفلسفة اليونانية لكن تفاصيلها الداخلية وترتيب الموضوعات التي تتناولها يظل شأنا خصوصيا يتنزل في سياقات حضارية أدت الى ظهورها.

---

38. نفسه ، ص 376 . يبدو أن اخوان الصفاء أرادوا أن يكون المتكلم هو القريشي والمكي و تعمدوا ان لا يعاتبه صاحب العزيمة ،حكيم الجن كما عاتب كل المتحدثين السابقين من الأقوام الأخرى ولكن الحجة النهائية التي رجحت كفة البشر أتت من زعيم الإنس أي ممثل كل القوميات:[**Certes, c'est le porte-parole mecquois médinois du Hedjaz qui apporte » l'argument décisif de la résurrection mais celui qui reçoit le jugement du roi des djinns est le représentant de la communauté de toutes les communautés » Guillaume Vaulx D'arcy. "Nul ne sera sauvé si tous ne le sont" - Le complémentarisme des al- Ṣafā. Contribution à la théologie des religions. MIDEO Dominicain d'Etudes Orientales Mélanges de l'Institut** ,P168.2018
39. اخوان الصفاء، الرسالة الثامنة، مصدر سابق، ص 377
40. يعتبر اخوان الصفاء أن خلاص البهائم من أسر بني الانس وعبوديته لن ينقضي " (...) الى أن ينقضي دور القرآن، ويستأنف نشوء آخر (...) فان أيام هذه الدنيا دول بين أهلها تدور بإذن الله تعالى وسابق علمه ونفاذ مشيئته بموجبات أحكام القرانات والأدوار في كل ألف سنة مرة، أو في كل اثني عشر ألف سنة مرة، أو في كل ستة وثلاثين ألف سنة مرة، أو في كل ثلاثمائة ألف وستين ألف سنة مرة، أو في كل يوم مقداره خمسون ألف سنة مرة " [الرسالة الثانية والعشرون، مصدر سابق، ص 233]
41. على الرغم ما ذهب اليه أغلب الدارسين لفكر اخوان الصفاء من أن مشروعهم هو مشروع سياسي لكن حضور السياسي "اقتصر على نصوص مبثوثة في رسائل متداولة " [نجلاء محمود حميد، الفكر الفلسفي عند اخوان الصفا، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، المجلد 5، العدد 10 ،2024، ص 45.] ولعل ذلك يبرر القول بأن " يمكن القول إن الفكر التربوي عند إخوان الصفاء جاء متقدما عن أفكارهم في الميادين الاجتماعية والسياسية" [حدة سعيّد، التربية والتعليم في فكر إخوان الصفاء -من خلال رسائلهم، مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية العدد التاسع (ج 2)، ص 174]

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- مروة(حسين): النزعات المادية في الفلســـفة العربية الإسلامية، المجلد الثالث، دار الفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2008
- (بن جعفر الصادق) أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل، الرسالة الجامعة، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية
- التوحيدي (أبو حيان)، الامتاع والمؤانســـة، صحّحه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتأليف
- الخراساني (محمد غفراني)، جماعة إخوان الصفا وأثرهم في تطوير القصة على لسان الحيوان، ورد في مجلة الدراسات الأدبية، السنة الخامسة، العدد 2،
- ديفو(جيوم)، رســـائل اخوان الصفا وخلان الوفا، سلسلة تيســـير التراث، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
- ســـعيّد(حدة)، التربية والتعليم في فكر إخـــوان الصفاء -من خلال رســـائلهم، مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية العدد التاسع (ج 2)
- فرفار(أمال)، الكتابة المتوسلة بلسان الحيوان في الثقافة العربية،" في رمزية الخرافة وفنياتها ومقاصدها"، مجلة العلوم الإنسانية عدد -42ديسمبر، 2014مجلد أ
- فروخ(عمر)، اخوان الصفاء منشورات مكتبة منيمنه، الطبعة الثالثة، بيروت ،1953
- محمود حميد(نجلاء)، الفكر الفلســـفي عند اخوان الصفا، مجلة العلوم الإنســـانية والطبيعية، المجلد 5، العدد 10 ،2024
-رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، المجلد الثاني، دار صادر بيروت، د.ـ

باللغة الأجنبية:

- De Callataÿ (Godefroid) Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā', Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses
- Ben Sassi(Mohamed), Réflexions à propos des Épîtres des Frères de la Pureté in Kaiak- a /philosophical journey https://www.kaiakpj.it
- De Vaulx D'arcy(Guillaume). "Nul ne sera sauvé si tous ne le sont" - Le complémentarisme des al- Ṣafā. Contribution à la théologie des religions. MIDEO Dominicain d'Etudes Orientales Mélanges de l'Institut, 2018

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة

العدد: 05



المجلة الموريتانية للدراسات الفلسفية و الفكرية
بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث
الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة
العدد: 05

التلقي العربي لسؤال الحداثة عند عبد الله العروي

مصطفى شجيع

المغرب، أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي "مادة الفلسفة"، باحث في ميدان الفلسفة المعاصرة والتأويليات، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية ابن طفيل.

MOSTAFA.CHAJIE@GMAIL.COM
{+212}0664154561

تمهيد

شكلت الحداثة الغربية بمفاعيلها المعرفية والسياسية... إبدالا جديدا يقوم على مبدأ الانزياح عن ابستيمي القرون الوسطى فعدت الأنوار على إثر ذلك انقلابة على عصور الظلمات. إذ بنيت هذه الأنوار على ميتافيزيقا الذات[1] في مقابل Théocentrisme لقد جعلت هذه الذات من نفسها مرآة تتكشف من خلالها الحقائق -الذات والعالم- وهذا هو مقتضى الفهم الهايدغري للحداثة «غزو العالم كصوره مدركة ومتمثلة في الذهن، وقيام الإنسان كفاعل على صعيدي المعرفة والتاريخ»[2]. انتهت الميتافيزيقا الحديثة -الديكارتية إلى تقسيم الوجود إلى عالمين عالم الذات وعالم آخر الذات أو اللاشياء. وقد تلقفت الأوساط السياسية هذه الميتافيزيقا فبلورت من خلالها ابيستيمي السيادة على هذا المقابل للذات وذلك ما أفرز الحملات الاستعمارية والامبريالية التي جعلت العرب يتعرفون -رفع الحجب- ويعترفون لهذا الإبدال بسيادته وسلطانه.

لقد بدأت أولى لقاءات الفكر العربي مع الحداثة الغربية بداية من سقوط الإمبراطورية العثمانية مرورا بحملة نابوليون وصولا إلى نكبة 1967 أو ما أطلق عليه حرب الستة أيام. يمكن القول أن سؤال الحداثة العربي/النهضة تبعا لهذا السياق قد جاء متأخرا عن نظيره لدى الغرب الشيء الذي دفع العرب إلى بناء أفقهم الخاص للحداثة والذي أطره سؤال الآخر، سؤال: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟[3] وعليه فإن حداثتنا تصادر ضمنيا على مطلبين وهما: (أ) قياس الذات على الآخر و (بـ) قياس الذات على خصوصياتها.

«استطاع الآخر الأوروبي إذن توليد هاجس الاهتمام بسؤال التراث في السياقات العربية الحديثة، تحول معه هذا التراث إلى رأسمال رمزي زاد حجم الإقبال عليه يتضخم ويتسع منذ النصف الثاني من القرن 19 حين "بدأ التفكير في ذلك التراث والكتابة حوله، يحتل مساحة معتبرة من هواجس الوعي العربي المعاصر، ومن جغرافيا الكتابة والتأليف وأغراضهما»[4].

الإشكالات المؤطرة للعرض :

شكل إذن هاجس الآخر والتراث فضاء لنقد وتقويم الذات العربية وعلى إثر ذلك انخرط المفكرون سواء من الجيل الأول: الذين حصروا اهتمامهم بحقل الأدب واللغة؛ أو الجيل الثاني: الذين اهتموا بالجانب الحضاري والثقافي والسياسي والعلمي والفكري[5] في مشاريع نهضوية حداثية تأخذ على عاتقها الإجابة عن سؤالين أساسيين هما: لماذا فشل العرب في تحقيق ما حققه الغرب؟ لماذا/ما سبب التقدم الذي أحرزه الغرب؟.

لقد شكلت هذه المرجعيات والسياقات الإطار الذي حكم ابستيمي الفكر العربي المعاصر. بحيث لم يكن العروي عبد الله خارج هذا الإطار .فمن هو عبد الله العروي؟ وما هي أهميته داخل سياق هذا النقاش المحتدم حول الحداثة العربية؟؛ الاستاذ عبد الله العروي المولود في 1933م بأزمور هو مؤرخ ومنظر سياسي وأديب و"فيلسوف" رغم تحفظه على هذا اللقب. درس في معهد الدراسات السياسية بباريس[6] . وعمل ملحقا ثقافيا في مصر وباريس، درس بمجموعة من الجامعات الغربية من بينها كاليفورنيا ولوس أنجلوس وحاضر داخل المغرب وخارجه. له عدة مؤلفات توزعت بين:

- التاريخ: "مجمل تاريخ المغرب" 1970م؛ "الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية في المغرب 1830-1912" 1977 ...
- التحليل الثقافي: "الايديولوجيا العربية المعاصرة" 1967؛ "العرب والفكر التاريخي" 1973 ...
- النقد المفاهيمي: "مفهوم الايديولوجيا" 1980؛ "مفهوم العقل" 1996؛ "مفهوم الحرية"1981 ...
- التخيل الروائي: "الغربة" 1972؛ "اليتيم" 1978؛ "الفريق" 1906؛ "أوراق"1989 ...
- المسرح: "رجل الذكرى" بالفرنسية وترجم إلى العربية في 1964 ...
- الشهادة والمذكرات: "خواطر الصباح" 2001/2003/2005/2015؛ "المغرب والحسن الثاني" 2005 ...[7]
- الترجمة: "دين الفطرة"؛ "مقالة في السياسة"؛ ...

إن إدراجنا لبيبليوغرافيا الأستاذ عبد الله العروي هنا ليس من باب الصدفة أو الترف المنهجي بل للتدليل على كون سيرة الرجل توثيق لخط فكري منظم واضح نسقي يحمل تواشجا سانكرونيا وديناكرونيا مع الإشكال الذي نحن بصدد مقاربته. وعلى مجرى هذا الافتراض نجد الأستاذ عبد الله العروي يفصح عن هذا النسق البيبليوغرافي في حوار أجري معه وذلك وفق التقسيمة ذاتها التي تنظم كتابه العمدة "الايديولوجيا العربية المعاصرة":

المحور الأول: "وصف وترتيب لمقالات العرب عن أنفسهم في العصر الحديث" الفصل الأول.
المحور الثاني: "يتعلق بالبحث الموضوعي من المجتمع الذي تسود فيه تلك الايديولوجيا" الفصل الثاني.
المحور الثالث: "من أعمالي تعميق للقسم الثالث من الايديولوجيا العربية المعاصرة أي تأصيل للتاريخانية" الفصل الثالث.
المحور الرابع: "الذي يتقاطع مع محتوى الفصل الرابع من الايديولوجيا العربية المعاصرة"، يعنى بالتعبير[8]

انظر الصفحات 95/93/91 من كتاب " لوك فيري، تعلم الحياة، ترجمة: سعيد الولي، دار النشر كلمة، الطبعة الأولى، 2011"
2. محمد سبيلا، للسياسة بالسياسة في التشريح السياسي، افريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2010، ص26
3. (بالمناسبة فإن هذا السؤال هو عنوان لكتاب يعود إلى الأمير شكيب أرسلان وقد صدر سنة 19930)
4. عبد اللطيف البدادي، استراتيجيات تأويل الخطاب الديني عند محمد أركون، صفحات للدراسة والنشر، الطبعة الأولى، 2024، ص29
5. المرجع نفسه، ص 25
6. «تلقيت تكويني بوصفي مؤرخا في السنوات الثلاث التي قضيتها في المعهد. كان شارل مورازي صاحب كتاب "البرجوازيون المنتصرون" حول نشأ الرأسمالية الأوروبية في القرن 16 والسابع عشر يدرس بالمعهد. تعلمت منه ما هو التاريخ الاجتماعي، إنه ليس التاريخ بوصفه وقائع تاريخية بل التاريخ بوصفه نموا وتطورا للبنيات الاجتماعية»(حوار مع عبد الله العروي: حياة عبد الله العروي وأزمته، حاورته: نانسي جلاجير، مجلة يتفكرون، العدد 7، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2015، ص286)
7. يحيى بن الوليد، في معركة قراءة عبد الله العروي، مجلة أفكار، العدد 17، يونيو 2017، ص26، بتصرف
8. حوار فكري مع الأستاذ عبد الله العروي: في نقد الاديولوجيا، مجلة النهضة، العدد الثامن، ربيع-صيف 2014، ص11، بتصرف

يتضح أن الجواب الذي يحمله الأستاذ عبد الله العروي حول إشكال الحداثة العربية يختزنه داخل مؤلفه العمدة "الايديولوجيا العربية المعاصرة ". فما هي ملامح هذا المشروع الحداثي الذي يقترحه الأستاذ عبد الله العروي وما هي الإشكالات الكبرى الناظمه له؟

يقول الأستاذ العروي في الصفحة الثالثة والعشرون من "الايديولوجيا العربية المعاصرة" أن السبب الذي أدى به إلى تأليف هذا المشروع الحداثوي هو التعثر الواضح الحاصل في المجالين السياسي والثقافي حتى بعد عملية استقلاله بعشر سنوات. هنا يفتح الأستاذ العروي الباب أمام الحوار مع واقعه بغرض وضع اليد على مكمن الخلل ولهذا يتوجه إلى هذا الواقع ويحاصره بسؤاله: «كيف يصلح المصلح؟ وكيف يهيأ الثوري؟»[9] ويزيد العروي على ذلك في مخاطبته لقارئه المفترض «سؤال شغل ذهن ابن بركة مدة وتطرق إليه في بعض خطبه ومذكراته، لكنه لم يتوصل إلى حله وربما لم يضعه في سياقه الحقيقي»[10]. إن مقصود الأستاذ العروي هنا هو تفكيك البنى الايديولوجية السائدة في تلك المرحلة بغرض استخلاص الجواب على السؤالين المرجعيين السابقين[11]؛ وعليه يقول الأستاذ عبد الله العروي مستنكرا «هل يصح تصور مجتمع عصري بدون أيديولوجيا عصرية؟ هل يمكن تصور تنظيم سياسي ثوري بدون ثقافة حديثة؟»[12]

يستشف من هذا النقد مخاطبته للحركات والأحزاب السياسية أو ما يعرف بالأنتلجنسيا العربية وخاصة يوجه نقده لصاحب "البيان الثوري" وأنصار المشروع السياسي لحزب البعث الثوري. وسيظهر الأمر أوضح عندما سيقول في مؤلفه "العرب والفكر التاريخي" «إننا لا نناقش أهداف الحركة التحريرية العربية ببرامجها وتنظيماتها وإنما نناقش المنطق الذي حررت به البرامج وفسرت الأهداف وطبقت الشعارات. وإذ نفرز المستوى الايديولوجي فلأن الواقع ذاته يجعله مركز التناقضات العامة»[13]. لقد وجد الأستاذ عبد الله العروي في هذا التخبط الايديولوجي فضاء ومرتعا لانتعاش الفكر التقليدي والفكر التقليدي المعاصر. فما المقصود بهذا القول؟ «إن وعينا في المغرب يطفو بين رواسب الماضي وحوافز المستقبل، نعيش في إطار زمن نادر وبالغ الخصوصية يمكن أن نطلق عليه اسم المستقبل-الماضي والذي يغير دلالة أقسام الزمن المعتادة»[14]. هذا القول يثبت لنا أن الايديولوجيا العربية المعاصرة هي إيديولوجيا لا يتطابق فيها أو من خلالها القول مع العمل (الذهن-الممارسة). وعلى مقتضى هذا الحال رصد العروي ايديولوجيات قطرية تتعايش داخل نفس الزمان والمكان لكن وفق زمانية وجغرافية متباينة. وهذا ما سيرهن الأستاذ عبد الله العروي نفسه لتفكيكه وإبراز تهافته.

مشروع الأستاذ عبد الله العروي: الرهان والراهنية:

إن مشروع الأستاذ العروي إذن ليس مشروعا قطريا مغلقا على حدود جغرافية معينة بل هو مشروع ممتد يشمل البلدان العربية جمعاء كونها تتخبط في نفس القدر الايديولوجي المكرس لحالة الفصام والفوات الحضاري[15]. وعلى مقتضى هذا الحال يمكن قراءة مشروع الأستاذ

9. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 2006، ص55
10. المرجع نفسه، ص55
11. انظر السؤالين المدرجين بالصفحة الأولى
12. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص23
13. المرجع نفسه، ص13
14. عبد الله العروي، الاديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص90
15. المرجع نفسه، ص23

العروي على أنه حوار/مناظرة بين "أنا" -(الاستاذ عبد الله العروي)- وبين "الآخر" -(منطوقات ومضمرات الايديولوجيا العربية المعاصرة)-. يحاور الأستاذ العروي إذن:

(أ) الايديولوجيا التقليدانية [16]

(بـ) الايديولوجيا الاستطرافية والانتقائية [17]

(جـ)- الايديولوجيا الثورية.[18] [19]

لنأتي الآن إلى صلب الإشـــكال الذي يدور حول مجمل مشروع الأســـتاذ العروي وهذا الإشكال يعرضه في مؤلفه "العرب والفكر التاريخي" وبالضبط في الفصل الأول الذي ســـعى من ورائه إلى إعادة بســـط لمشـــروعه العمدة "الايديولوجيا العربية المعاصرة"؛ يقول الأستاذ عبد الله العروي «كيف يمكن للفكر العربي ان يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة الليبرالية»[20]إن الرهان الذي يرفعه هذا الإشـــكال هو وضع الأصبع على مكامن العطب الايديولوجي الذي يعيق ويمنع العرب من الانخراط في الفكر العصري/الحديث. إن الجواب لا محل عن هذا الإشـــكال سيمنح لنا/للعرب فرصة ربح الوقت من جهة واختصار المســـافات الطويلة التي سبقنا إليها الغرب بالإضافة إلى معالجة هذا الفوات الحضاري الذي نستشعره باستمرار كلما تأملنا صورتنا في مرآة الغرب.

إذا كانت الايديولوجيا العربية المعاصرة اتخذت لنفسها هذا العنوان إنما اتخذته لا بمحط الصدفة بل بناء على وعي وتأملات نابعة من مشارب وتجارب عالمية متعددة. وعليه فليس من قبيل الصدفة أن نرى تطابقا بين هذا العنوان وبين المؤلف العمدة للمفكر والفيلسوف كارل ماركس "الايديولوجيا الألمانية" والدليل على هذه الدعوى هو أن الأســـتاذ العروي لم يتوقف تناصه مع كارل ماركس عند حدود تشابه العنوان بل تعداه إلى الاشتراك في الهواجس والرهانات التي تظهر حينا وتضمر أحيانا أخرى.

وظف إذن الأســـتاذ العروي ما يطلق عليه "المتاح للبشـــرية جمعاء"[21]وعليه استلهم في مشروعه عدة وأدوات منهجية ومفاهيمية طغت على مشروعه من بدايته وإلى آخر سطر فيه. هذا الأمر يقتضي منا قبل الانخراط في عملية محاورة/قراءة هذا المشـــروع الوقوف على العدة المراسية التي تتيح للقارئ/المحاور عملية دمج الافاق وردم المسافات بين عالم المشروع/النص وعالم الفهم/القارئ.

تعددت مرجعيات ومشارب الأستاذ العروي ولهذا لم يجعل من الماركسية مرجعيته الوحيدة، وهذا ما أسهب في تبيانه الأستاذ "محمد الشيخ" بالضبط في مقال له بعنوان "في بعض مصادر كتابات عبد الله العروي الفكرية":[22] والمتتبـــع لهذه المرجعيات والمنقر عنها يقف عند مركزية مشـــروع الحداثة الغربية في صيغته الأنوارية عند الأســـتاذ العروي والذي لا يكل ولا يمل من التصريح به «لم يســـتوعب الفكر العربي مكاســـب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنســـية....إلخ، لكن هذا الاستيعاب، مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال»[23].لقد عد الأستاذ العروي الحداثة أفقا للفكر العربي المعاصر الشيء الذي يجعل التخلف عن هذا المشروع يشبه الانتحار الحضـــاري، ويقول العـــروي في هذا الصـــدد «إن تجربة القرن 20 تشـــير إلى أنه لا يمكن معارضـــة الحداثة إلا باســـتيعابها، مضيفا: "قلت هذه الكلمة قبل سنين، وهاجمني من أجلها من هاجمني، فأنا أعيدها اليوم وأتأسف لضـــرورة التكرار، فالحداثة موجة والعوم ضدها مخاطرو، ويبقى لنا؟ إما الغوص حتى تمر الموجة فوق رؤوســـنا فنظل حثالة، وإما العوم معها بكل ما لدينا من قوة فنكون من الناجين في أي رتبة كانت»[24]. هذا التشـــديد على أهمية الحداثة لا يعني -كما قد يفهم القارئ المتسرع- تقديس عبد الله العروي للغرب أو للحداثة، وعليه

16. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص61
17. المرجع نفسه، ص63/62
18. المرجع نفسه، ص56
19. « إلا أن معالم الثقافة السياسية الحديثة هاته تسبح في فضاء بنية سياسية تقليدية أهم علاماتها أنها نظام حزبي، بالرغم من أنه إحدى مكونات ونتاجات الحداثة السياسية من حيث أنه تنظيم للناس على أساس جديد هو الاختيار الايديولوجي فإنه منصهر في بنيات عتيقة» محمد سبيلا، للسياسة بالسياسة، مرجع مذكور، ص64، بتصرف
20. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص45
21. امال جبور، تاريخانية العروي آداة نقدية لتحديث المجتمعات العربية، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى، 2019، ص59
22. نشر المقال ب : مجلة النهضة، العدد الثامن، ربيع-صيف 2014
23. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص17
24. امال جبور، تاريخانية العروي آداة نقدية لتحديث المجتمعات العربية، مرجع مذكور، ص53

فالأستاذ العروي لا يصبغ الطهرانية على الغرب ولا على مشروع الحداثة، وهذا يظهر في نقده للمشاريع الاستشراقية من جهة ومن جهة أخرى في نقده لمفاعيل الحداثة الفائقة التي تبلورت على شكل حملات استعمارية وامبريالية رهنت الآخر (العرب) تحت نير التبعية الاستعمارية والاقتصادية.

إن الحداثة حسب الأستاذ العروي تقال على وجه الجمع لا المفرد، لأن الحداثة كمفهوم تحيل إلى لعبة دوال تحكمها آفاق التلقي والإنتاج. ما يعني أن الحداثة كمفهوم هو حصيلة شبكة من العلاقات بين حقول عدة: اجتماعية؛ تاريخية؛ سياسية؛... كما أنها حصيلة تلقي تحكمه آفاق ومسبقات جغرافية وإشكالية وزمانية مما يجعل الحداثة مفهوما "كريستاليا" يقيم التشتت مقام الوحدة والوحدة مقام التشتت.

لنعد الآن إلى منطق المشروع الذي يقيمه الأستاذ عبد الله العروي وللننظر في جينيالوجيا هذا المشروع وروافده قبل المرور إلى تشريحه وتأويله. يقول العروي في مؤلفه "العرب والفكر التاريخي"

« كنت قد قمت سنة 1961 بترجمة مؤلف منسوب لابن خلدون حول التصوف عنوانه "شفاء السائل" ولاحظت أن المؤلف ينطلق من نقطة رئيسية نجدها بعينها في بداية المقدمة وهي محاولة التمييز بين ما هو معقول في الطبيعة والمجتمع فيمكن التأثير فيه بعد معرفة نواميسه المطردة، وما هو غير معقول وغير جار على نسق واحد فيترك للقدرة الإلهية لأنه لا يعرف إلا عن طريق الكشف غير المنتظر. وعندما قارنت بين كلام الشفاء وكلام المقدمة، اتضح لي أن التمييز بين مجال النواميس الثابتة ومجال القدرة الإلهية هو الذي يسوق حتما إلى طرح السؤال: ما هو الممكن وما هو المستحيل في السياسة؟ وهو السؤال الذي بنيت على أساسه المقدمة، أو بعبارة أصح إن طرح السؤال الأخير هو الذي يحتم التمييز المذكور وإلا أصبح عالم السياسة وعالم التاريخ ميدان الصدفة والموافقات» .[25]

لقد شكل هذا السؤال نواة "الايديولوجيا العربية المعاصرة" كما يقر هو بنفسه وكما يؤكد في حوار له مع الاستاذة «نانسي جلاجير» أستاذة كرسي التاريخ بجامعة كاليفورنيا، إذ يقول بعدما سألته عن تاريخ كتابة مؤلفه "الايديولوجيا العربية المعاصرة": «كتبت جزءا منها في مصر وجزءا هنا في المغرب بين سنتي 1963 و 1964م، وقد صدرت في ماي 1967 قبل الحرب العربية- الاسرائيلية بأسبوعين، كان الجميع يتحدث عنها[26]» .لقد شكل هذا المشروع بالنسبة للعروي الدور الكبير في مرحلة حرجة من تاريخ الفكر العربي المعاصر وهي مرحلة انتقال المغرب من الكفاح الوطني إلى دولة المؤسسات/الاستقلال السياسي. وأهمية الأستاذ عبد الله العروي كامنة في محاولة إنجاز مشروع برأسين:

أ- مشروع تشخيص العطب الايديولوجي العربي.

ب- مشروع بلورة مخرج من هذا العطب الايديولوجي العربي.

يمكن حسب ما سبق توجيه فهم القارئ الضمني وهم الانتلجنسيا السياسة في مرحلة مغرب ما بعد الاستقلال إلى الأخذ بهذه التقسيمة الميثودولوجية لخلق نوع من مبدأ التعاون الذي يسمح بالنفاذ إلى عمق مشروع الأستاذ العروي، وهذا أمر لم يحصل لدى الكثيرين كما يوضح ذلك العروي في إعادة ترجمته أو نقل "الايديولوجيا العربية المعاصرة" من نسختها الفرنسية إلى اللسان العربي. لقد تعرض الأستاذ العروي بعد إصداره لهذا المؤلف في نسخته الفرنسية إلى زوبعة من الانتقادات -والتي لا يجد حرجا في إيرادها والرد عليها ضمن النسخة العربية التي أنجزها هو بنفسه لهذا المؤلف بعد فشل محاولات قبله- جراء سوء فهم منطق الكتاب بحيث رموه بالمثالية والتبعية لأجندات المخزن، كما لم يتوانوا في نعته بالليبرالي الساذج والمنظر العربي لمشروع احتقار الذات العربية. لكن الحقيقة كما يقول هو بعيدة كل البعد عن هذه القراءات الممسوخة والمبتسرة. إذ لو تأمل القارئ بشكل فاحص لوجد أن المعركة التي تدور رحاها في "الايديولوجيا العربية المعاصرة" لا ترتبط بالشق النظري/الفكري الخالص بل بالرهان الأول للكتاب ألا وهو حل مشكل النظرية بالدرجة الأولى للمساهمة في إنجاز ممارسة متقنة قائمة على قواعد معقولة ومنطقية ولم لا علمانية .[27]إن مشروع تشخيص العطب الايديولوجي

25. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص54
26. حوار مع عبد الله العروي: حياة عبد الله العروي وأزمته، مرجع م>كور، ص288
27. يقول الأستاذ عبد الله العروي في هامش الصفحة 54 من كتابه "العرب والفكر التاريخي"(مرجع مذكور) ما يلي: "عملية فهم التاريخ والسياسة مرتبطة بقدر من العلمانية"

العربي يكرس أحد البداهات الماركسية التي تعتبر أن "رسم خط مستقيم يستحيل رسمه بمسطرة عوجاء" ونزيد على هذه البداهة بداهة أخرى مشـــتقة من منظومة الأوليات الحاكمة لمشـــروع العروي وهي "بمسطرة مثالية يستحيل رسم خط واقعي".

القراءة الإيكوغرافية لسؤال التخلف عند عبد الله العروي:

إن توجه الأســـتاذ العروي يحقق نوعا من التناص مع الموقف الذي انتهـــى إليه ماركس بدوره إذ أن هذا الأخير بنفســـه كما يورد الاستاذ عبد الله العروي عنه في "الايديولوجيا الألمانية" قد أذعن لكل المشكلات التي سبق خصومه إلى ترســـيمها ووضع الأصبع عليها، إلا أن هذه المشـــاكل ولكونها صدرت عن رؤية مشوشـــة وقراءات مغلوطة للواقع جعلت قراءاتهم فريسة لوضع مقلوب يضع النتائج محل المقدمات والمقدمات مكان النتائج.[28]
لنعتبر هذه السياقات السالفة الذكر والمحيطة بمشروع الأستاذ عبد الله العروي مدخلا لطرح الإشكالات التالية:

- كيف تلقى الأستاذ العروي سؤال الحداثة العربية وسؤال قياس الذات العربية بالذات الغربية؟
- ما هي ملامح المشروع الذي قدمه الأستاذ العروي لردم الهوة بين الذات والآخر أي معالم الحل المقدم لتجاوز حالة الفوات الحضاري الذي يتخبط فيه الفكر العربي المعاصر ؟
- ما هي الأدوات والإواليات المستعملة بشكل صريح أو ضمني لتحقيق هذا المطلب العملي الإصلاحي؟

الواضح من هذه الإشكالات أن النقاش ســـيتفرع إلى ثلاثة نوافذ تتراكب على نحو استراتيجي لتحقيق النجاعة في إصابة الهدف المنشـــود. وعلى مقتضى ذلك كان "سؤال النظر" أسبق من "ســـؤال العمل" غير أن "العنصر الأدواتي" وإن كنا قد جعلناه متأخرا على المطلبين "النظري" و"العملي" إلا أنه يقوم على أساس التوسط بينهما بنفس الكيفيـــة التي جعل بها "المعلم الأول" المنطق بين الفلســـفة/الحكمة النظرية والفلســـفة/الحكمة العملية.

(1) المطلب "النظري": تشخيص العطب الايديولوجي

يقول كارل ماركس: «نقد الدين هو مقدمة وشـــرط لكل نقد».[29] ما السر الذي دفعنا إلى الاستهلال بهذا الاقتباس المأخوذ عن كارل ماركس؟؛ ســـبقت الإشارة إلى التواشـــج المفاهيمي والأدواتي بين الأستاذ العروي وبين كارل ماركس وعلى مقتضى هذا الحال نجد العروي يورد بدوره جملة تخلق نوعا من التماثل مع نظريتها لدى ماركس ويقـــول فيها «لا مفر إذن لكل مـــن أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البدايـــة أي بنقد الفكر التقليدي السائد».[30] يمكن أن نستشف من العبارتين مسألتين أساسيتين هما:

أ- أهمية النقد/التفكيك كخطوة أولية للبناء.

ب أهمية الإغارة على الأنظمة المغلقة والأسيجة الدوغمائية التي تكلس الفكر وترهن الواقع لصالح مثاليات منزوعة الصلة بالهنا والآن.

شكل اذن نقد الايديولوجيات الحد الأوسط الجامع بين الاقتباس الأول المأخوذ عن كارل ماركس والاقتباس الثاني المأخوذ عن الاســـتاذ العروي، لكن ما ســـر هذا التحامل على الايديولوجيات الســـائدة وخصوصا الايديولوجيات التقليدانية؟.

---

28. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص74
29. عبد الجليل طليمات، نحن ونقد ماركس للدين، مجلة النهضة، العددان 17 و18، شتاء-ربيع 2019، ص251
30. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص59

لنبدأ أولا بفهم معاني ومدلولات الايديولوجيا كما يفهمها الأستاذ العروي «أسمي ايديولوجيا (أدلوجة) أشياء ثلاثة: أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفا بتأثير لاواع من المفاهيم المستعملة. ثانيا نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله. ثالثا نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة أدق إنها تلعب دور الأنموذج الذهني الذي يسهل عملية التجسيد هذه»[31]. أما الايديولوجيا كما يفهمها ماركس فهي كما يقول الأستاذ العروي «إن كلمة ايديولوجيا عند ماركس تحمل معاني مختلفة: معنى النظرة العامة إلى الكون والإنسان، ومعنى العقيدة ومجموعة القيم، ومعنى التأويل الخاطئ غير العلمي للظواهر الطبيعية»[32]. إن المستفاد من السجلين أي الفهم الماركسي وفهم عبد الله العروي يحيل إلى كون الايديولوجيا وخصوصا السياسية أصبحت تقوم مقام الميتافيزيقا التقليدية بحيث تسعى إلى التعبير عن «الإرادة البشرية في تنظيم التاريخ وتوجيهه، وفي إدارة المجتمع والتحكم فيه»[33]. ولما كانت الايديولوجيا إرادة قوة تعمل داخل دوائر زمنية مغلقة فإن ذلك ما اقتضى كشف تهافت هذه الايديولوجيات وخصوصا أن مؤلف "الايديولوجيا العربية المعاصرة" قد صدر قبل أسبوعين من نكبة 1967 التي كشفت زيف دعاوى هذه الايديولوجيات.

لقد شكلت هزيمة حرب الستة أيام: وهي حرب 1967 والتي يطلق عليها اسم النكسة العربية حيث دار الصراع العسكري بين قطبين: الأول وهو اسرائيل والثاني هو العراق ومصر وسوريا والأردن، وقد تكللت هذه الحرب بهزيمة شنعاء للعرب أمام دويلة صغرى -محتلة-. هذه الهزيمة إذن نفضت عن العرب هيلمان القوة. لقد سمحت نكبة 1967 بتحريك المياه الآسنة في الفكر العربي المعاصر إذ أعادت بعث أسئلة قديمة-جديدة، كان على رأسها سؤال لماذا نجحت دويلة محتلة صغرى في ظرف ساعات معدودة في دك الجيوش العربية جملة واحدة؟، تعددت الأجوبة بتعدد المرجعيات غير أن إجابة الأستاذ العروي كانت الأسبق لزمانها، غير أن هذه الإجابة ستجد لها صدى لدى مفكرين جدد أمثال "ياسين حافظ" الذي ألف عدة كتب أهمها "اللاعقلانية في السياسة العربية" و"الهزيمة والايديولوجيا المهزومة"، وكان فحوى إجابة ياسين حافظ حول واقعة 1967 أن الهزيمة لم تكن أبدا هزيمة جيش أمام جيش، بل إنها هزيمة ايديولوجيا في مواجهة أيديولوجيا مقابلة، مفاد القول أن اسرائيل لم تنتصر على العرب بل أن العرب هم من خسروا الحرب عندما تسلحوا بايديولوجياتهم العتيقة والفصامية. هذا الموقف الذي يورده "ياسين حافظ" في "الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة" يعود بالأساس إلى عبد الله العروي ليؤكده من جديد في "العرب والفكر التاريخي" حيث يقول «تجربة عشناها منذ 1965 على مستوى ايديولوجي منحط ويمكن أن نعيشها في المستقبل إذا لم نهتم أولا بكسب المعركة الايديولوجية»[34]. إن إهمال هذه المعركة إذن هو الذي قاد وسيقود حتما إلى نفس النتائج التي حصدها العرب. وعلى هذا الأساس خاطب الأستاذ عبد الله العروي الأنتلحنسيا العربية ونبهها إلى ضرورة إعادة توضيب البيت الداخلي بحيث تبدأ المهمة حسب ما يقترح العروي من دراسة الجهاز الذهني المؤطر للقادة المغاربة في الحقلين السياسي والثقافي[35]:

سعى إذن عبد الله العروي إلى محاولة استنطاق/تفكيك/ تشريح/نقد الخطاب الايديولوجي العربي من حيث جذوره وتطبيقه. إنها دراسة تكوينية وبنيوية للمفاهيم وخطاب الايديولوجيا تعكس مسعى قديم سبق وأن لمح إليه فيخته «لنعد الى ما قاله فيخته في كتابه "خطاب إلى الأمة الألمانية": "إن اللغة، في كل فترة من فترات الحياة القومية، تلخص في بنيتها تلخيصا كل مظاهر حياة الأمة، المادية والفكرية"»[36]. إن مهمة المثقف الآن تقتضي فحصه الخطابات الرائجة والتأكد من خلال النقد/التحليل الثقافي من مدى مطابقتها لما تعبر عنه زمن التعبير، لقد صارت مهمة العروي في "الايديولوجيا العربية المعاصرة" كما يقول هو بنفسه مهمة أشبه ما

31. عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص29
32 عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص9
33. محمد سبيلا، للسياسة بالسياسة في التشريح السياسي، مرجع مذكور، ص28
34. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص72
35,عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص23
36.المرجع نفسه، ص118

تكون بطبيب الحضارة أي «أن واجب المثقف في الظروف التي نعيشها أن يشهد شهادة أمينة على موقع مجتمعه بين المجتمعات الأخرى بدون تسامح ولا تملق، شهادة قد تكون غير مجدية في الحال، لكنها أمانة لا يجوز التخلي عنها بدعوى الالتصاق بالواقع. وقوى التطور دائما غالبة ما دام في الإنسان حب الحياة»[37]. اقتضت هذه المهمة الثورية من الأستاذ العروي كما باقي المفكرين الذين انخرطوا في هذه المرحلة إلى إقامة حوار حقيقي ومتخيل مع جملة من الايديولوجيات على رأسها الايديولوجيا التقليدانية أو العتيقة.

يورد الأستاذ العروي في "الايديولوجيا العربية المعاصرة" مسألة في غاية الأهمية وهي «أن الكتاب العرب كلما حاولوا تشخيص عيوب وعلل مجتمعهم ضمنوا ذلك التشخيص صورة معينة عن الغرب»[38]: إن العربي غير قادر على رؤية نفسه إلا داخل إطار الذات/المركز والذي يشغله الغرب ضمن ما سميناه بالبرنامج السياسي للديكارتية. تلك الذات الضامنة للوجود والحقيقة.

لكن هل هذه الذات الغربية واحدة أم متعددة؟هل هي ذات مطلقة أم ذات ما تفتأ تتجدد داخل سيرورة وصيرورة زمنية دائمة التدفق؟

يعتبر الأستاذ العروي أن قياس الذات بالآخر تنتهي بالمجمل إلى احتقار الذات وإدراك مفهوم أساسي يتولد عن هذه الجدلية العلائقية ألا وهو الشعور بضياع وفوات الزمن، ولردم هذه الفجوة الزمانية يقول الأستاذ العروي أن ثلاثة خطابات ايديولوجية اضطلعت بهذه المهمة، وقد حصر هذه المحاولات في ثلاثة نماذج وهي: «استوحينا النمذجة المذكورة من أعمال محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى لأننا اعتبرنا أن هؤلاء المؤلفين يجسدونها أوضح وأظهر ما يكون التجسيد لا بالنسبة لمصر فقط بل بالنسبة لكل بلد عربي عرف الاحتلال الأوروبي، بحيث يكون أيسر طريق لاستجلاء وضعه الثقافي هو تمثل ذلك الثلاثي في سياقه الزماني »[39]. يقترح الأستاذ عبد الله العروي التعرض لهذه الأجوبة الأيديولوجية بالدراسة والتحليل بغرض استنطاق مضمراتها ومبطناتها «يمكن أن نميز ضمن الايديولوجيات العربية المعاصرة ثلاثة تيارات أساسية، يفترض التيار الأول أن أم المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية، والثاني بالتنظيم السياسي، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي»[40]. يخلص العروي إلى ان رهان هذه الايديولوجيات الثلاثة قائم على انتزاع سر تفوق الغرب/الآخر انطلاقا من عملية محاكاة له. غير أن العروي يستبق الأمر ليعلن إخفاق هذه الايديولوجيات الثلاثة لأسباب داخلية بالأساس. إذ أن كل واحدة من هذه التجارب نظر إلى الغرب في مرحلة محددة من مراحل تطوره، وعليه أخفقت اجاباتهم جميعهم في الإمساك بروح الغرب وروح التقدم الغربي نظرا لنظرتهم المبتسرة للغرب/النموذج.

ما هي إذن أهم الأطروحات التي جاءت بها هذه الايديولوجيات التي شكلت ما يشبه رؤية للذات والعالم والآخر والتقدم؟

(أ) ايديولوجيا الشيخ :

لقد انبرى الأستاذ العروي إلى دراسة هذه الايديولوجيات انطلاقا من قراءة في المشروع الفكري لأبرز رجالاته "محمد عبده"[41]. وجد العروي في هذا المشروع إنكارا للزمن التقدمي وحنينا دفينا إلى الماضوية بما هي رديف تاريخي للإقطاعية بحيث تنظر إلى الماضي كخزان رمزي للذات والتقدم وعليه تصير حركة التاريخ مضادة لمنطق الزمن الطبيعي بحيث يجاهد الشيخ/الفكر التقليدي من أجل الاحتماء بالماضي في مواجهة الغرب المسيحي الكافر.

37. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص44/43
38. عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص37/38
39. المرجع نفسه، ص49
40. المرجع نفسه،ص39
41. المرجع نفسه، ص39

وحتى لو أراد هذا الفكر الانفتاح على العالم فإنه يحجر عليه ويقرؤه انطلاقا من مسلمات قبلية تفرز في النهاية ما يشبه الخرافات العلمية[42].

(بـ) ايديولوجيا السياسي:

يستمد هذا الخطاب الايديولوجي مصادره من الغرب؛ من الحوار مع الآخر/النصوص الغربية، غير أن الملاحظة التي يوردها الأستاذ العروي هي وقوع هذه الخطابات إجمالا وهذا الخطاب خصوصا في شراك القراءة الانتقائية؛ إذ تم عزل مرحلة تاريخية معينة من مسيرة الغرب ومحاولة استخلاص سر ترياق التقدم منها. وقد انبرى هؤلاء وعلى رأسهم "لطفي السيد" كما يقول الأستاذ العروي لنقل مرحلة اوروبا الليبرالية إلى الفضاء العربي بحيث رأوا في السياسة الليبرالية جوهر التقدم، إلا أنهم بالإضافة إلى مشكل اختيار الفترة التاريخية سقطوا أيضا في شراك المفاهيم/الترجمة وعلى مقتضى ذلك يقول الاستاذ العروي «هكذا يتصور التاريخ الزعيم الجديد وهو رجل قانون وسياسة يمزج روسو بدروس مونتسكيو يفهم مثال الديمقراطية على شاكلة النظام البرلماني الانجليزي حيث تتمانع السلطات كما تتواسى أجزاء المجانة. وهذه الرؤية هي التي قادت حسين هيكل عندما كتب مؤلف عن روسو فأوله على ضوء أفكار لطفي السيد الذي عرب كتاب سياسة ارسطو مستوحيا تأويلات لبرالية القرن 19م»[43].

(جـ) ايديولوجيا رجل التقنية:

لقد وجد عبد الله العروي في "سلامة موسى" النموذج المعبر عن هذه الايديولوجية وقد حشر ضمن هذه الخانة "المهدي بن بركة" نفسه، ومقتضى هذه الاديولوجية أن الجسر الرابط بين الأنا والآخر، بين العرب والغرب لابد أن يكون هو التقنية والتصنيع دونما الالتفات إلى ما عدا ذلك. لقد توجس الغرب أو لنقل بعض ممثلين الفكر الغربي من هذه العلاقة التي تضع الطرفين على مستوى من المساواة. لهذا يمكن اعتبار الايديولوجية القومية انسلاخا إيجابيا عن قيم التقاليد والفكر السلفي إذ لأول مرة دفع العرب إلى مواجهة الطبيعة والانخراط في حركية الزمن الخطي الذي يقطع مع الزمن التقليدي حيث التقدم حركة تراجعية. لقد أصبحت لفعالية الذات معنى وبدأت معالم التقدم تظهر لولا أن معارضة قوية أجهزت على هذا المشروع، معارضة قادها من تخلف عن الركب: الشيخ، السياسي، الشاب، الغمر[44]. انتهت هذه الثورة بميلاد هجين بين الدولة القومية ومتطلبات الفكر السلفي/التقليدي وهو ما أطلق عليه اسم "الاشتراكية القومية"، هذا الهجين الجديد يدعي التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين الماضي والحداثة . هجين يجمع قسرا بين التراث والحداثة[45] مما يخلق حالة من الفصام والتردد بين زمانين «سيظل انصداع ذاتنا يشير إلى ترددنا بين تاريخين، بين زمنين، كلاهما حال فينا، إلا أننا سوف نتقبله كمحنة عابرة لا كلعنة دائمة»[46].

(2) المطلب "العملي" : مشروع بلورة مخرج من هذا العطب الايديولوجي

انتهى المطاف بنا عند تحليل المطلب النظري إلى كون العرب يعانون قصورا على عدة مستويات:
صورة الذات؛ صورة الآخر؛ فهم حركة التاريخ؛ فهم التراث (بين الخصوصية والاصالة)[47]
لقد ظهر أن العرب كانوا مدفوعين منذ القدم للإجابة عن أسئلة لم يطرحوها بأنفسهم، لقد فهموا ذاتهم على ضوء هذا الآخر البنيوي المفترض فقايسوا بين أحوالهم وأحوال هذا الآخر

---

42. من الصفحة 32 الى الصفحة 38 من كتاب " العرب والفكر التاريخي"
43. عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص 44
44. المرجع نفسه، ص77
45. المرجع نفسه، ص80/79
46. الرجع نفسه، ص86
47. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص 62

لينتهوا إلى تشـــخيص موقفهم من ذاتهم ومن الآخر ومـــن الزمان.[48] لقد أفضى هذا الغرب الليبرالي الحديث إلى إحداث اســـتجابة أحيانا مقصودة -الاستشراق، الاســـتعمار- وأحيانا أخرى بشكل تلقائي/عفوي إلى نمطين من الاستجابة:

(1) الاعتراب؛ (2)الاغتراب:[49]

وفي هذا الصدد يلخص الأســـتاذ "محمد الجابري" هذا الوضع الجديد فيقول: « وبفعل الطبيعة المزدوجة للآخر (الغرب)، لم يعد المتـــكأ عند قوى التجديد هو الأصول التراثية وحدها، بل أصبـــح النموذج الغربي ذاته يفرض نفسه كأصل جديد ومن نوع جديد، أصل ينتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي. ومن هنا نوع آخر من الصراع في الســـاحة النهضوية العربية هو الصراع من أجل الأصول والنماذج فريقا يتمســـك بالأصولية التراثية العربية الإسلامية، وفريق يدعو إلى الأصولية الحداثية الغربية»[50].
حاولت الاشـــتراكية القومية كما ســـبق ورأينا أن تقيم نوعا من الوســـط الذهبي بين هاذين القطبين الماضوي والحداثي، إلا أنها أخفقت من جهتين:

- إخفاق في تحرير الزمان من عقال الايديولوجيا.
- إخفاق في توظيف الماركسية كوسيلة لحل هذا الصراع.

لقد أفرزت الاشتراكية القومية نوعا من الفصام الحاد الذي جعل العرب يعيشون بأجسادهم في عصر وبأفكار في عصر آخر، يقول الأســـتاذ العروي «منذ النهضة ونحن نعيش بأجسامنا في قرن وبأفكارنا وشعورنا في قرن سابق بدعوى المحافظة على "الروح الأصلي" وتلك كانت خدعة من القســـم المتأخر في نفسانيتنا وفي مجتمعنا»[51].
انتهـــى على اثر ذلك نقـــد عبد الله العروي للايديولوجيـــات في المرحلة التي أطلـــق عليها مرحلة الفحص -الايديولوجيـــا العربيـــة المعاصرة- إلى اســـتخلاص نتائج إيجابية كان على رأســـها نزع القداســـة عن هذه الايديولوجيات la désacralisation.[52] الشـــيء الذي سمح بإعمال النقد والتجديد لتحرير الذات والزمن والعالم من ربقة التحنيط الايديولوجي. لقد صار الوعي نتاج عملية أرضنة «والدواء في كلتا الحالتين هو قلب الأوضاع جعل أصل المعرفة في الأرض وفي الحاضر»[53]. إن هذا الحل ترداد ضمني لخطاب "ماركس" في كتابه "حول الدين" الذي جاء فيه أن الوعي نتاج مكون لا مكون-بكسر الواو- وأن الظروف السياقية: الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية... هي العامل المبلور لهذا الوعي. وعليه فقد ساهم الأستاذ العروي بشدة إلى جانب جهابذة آخرين في فتح كوة داخل العالم العربي سمحت بإمكانية ميلاد انطولوجيا للراهن/التفكير في الهنا والآن، تفكير متزمن مشدود إلى حركة الزمن. هذه الحركة التي لا تأبه للأفراد في انعزالهم وفردانيتهم.
لقـــد تحقق لدى العرب من خلال "الايديولوجيا العربية المعاصـــرة" ومن بعدها "العرب والفكر التاريخي" الوعي بالشـــرط التاريخي أو ما يطلق عليه الأســـتاذ عبد الله العروي التاريخانية، هـــذه التاريخانية التي يتم بموجبها محاكمـــة الوعي داخل محكمة التاريخ.[54] وعلى مقصد هذا الحال دعا الأســـتاذ العروي إلى توثيق العقل بالتاريخ.[55] يتطلب المشـــروع التاريخاني انـــكارا للإرادات الفردية وخضوعـــا للانضباط الثوري[56]؛ أي ذلـــك النوع من الخضوع لمتطلبات المجتمع بدل النزعة الذاتية الفردية.

---

48. المرجع نفسه، ص61
49. المرجع نفسه، ص208/207
50. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1990، ص28
51. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص61
52. يقول مشيل فوكو: «هناك استعمال آخر للتاريخ: إنه التقويض الدائم لتطابقنا، ذلك لأن هذا التطابق، الوهن بالرغم من كل شيء، والذي نحاول أن نؤمن عليه ونحفظه خلف قناع، ليس إلا افتعالا: فالتعدد يقطنه ونفوس عدة تتنازع داخله والانظمة تتعارض ويقهر بعضها بعضا». عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 1987، ص5
53. لمرجع نفسه، ص40
54. «يقول عبد الله العروي: كان ابن خلدون واعيا بنبوغه لكنه لم يدرك إلى أي حد كان نابغة، لذلك كلما طالعنا أعمال غيره وعدنا إليه وجدنا آثارا جديدة لهذا التفوق. محدودية فكره مرتبطة بمحدودية مجتمعه، وهذه المحدودية هي التي تبرز مدى عبقريته نفس الأمر ينطبق على كل من أقارنه به أرسطو ومكيافيلي، مونتسكيو، أفق كل واحد من هؤلاء محدود تاريخيا فيظهر النبوغ والتبريز بالنسبة إلى هذا الحصر لذا لا يخطر ببالي أن أقارنه بداروين أو اينشتاين الكسمولوجي مؤلف كتاب "كيف أرى الكون"، لو فعلت ذلك لأخطأت في حقه وتحول نبوغه إلى قصور». حوار فكري مع الأستاذ عبد الله العروي: في نقد الاديولوجيا، مرجع مذكور، ص13
55. وفي هذا الأمر بعث لروح هيغل الذي سعى هو الآخر لفهم العقل داخل التاريخ في كتابه الشهير: العقل في التاريخ.
56. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص48

1.

ينيط الأستاذ العروي للمثقف مهمة عملية تتجلى في بلورة مخرج من العطب الايديولوجي الذي يجعل العرب في حاله فصام وبالتالي يجعلهم خارج العصر، يعيشون على هامش التاريخ. لقد أصبح من اللازم حسب الأستاذ العروي ابتكار فكر تاريخي يعبر عن نفسه بمفاهيم مشروطة بواقعه و تاريخه.[57] مهمة المثقف اليوم هي خلق حركية ثقافية يصبح بموجبها المفكر فيه والفكرة متطابقين زمن التفكير «والمثقف؟ إن سير التاريخ لا يتوقف على المثقف لكن المثقف مطالب بالخضوع إلى قوانين التاريخ إن أراد أن يكون له وجود وتأثير»[58] أهمية الشرط التاريخي هنا ضرورة ملحة ليضع العرب رجلهم داخل تاريخ وجغرافيا معاصرة مضادة لما تدعو له الايديولوجيا التقليدانية والسلفية إذ هي ايديولوجيا تتواطأ مع الايديولوجيا الإقطاعية في تعطيلها لحركية الزمن التقدمية. هذا الوعي بالشرط التاريخي يلزم أن يشمل حتى اللغة التي نعبر بها عن الوجود «من الأمور التي تعوزنا قاموس تاريخي يعطينا تسلسل المعاني حسب التسلسل الزمني. لسان العرب ليس قاموسا تاريخيا»[59]. إن التأخر الذي يتخبط فيه العرب هو تأخر بالأساس راجع للايدولوجيا اللاتاريخية التي تسيج عوالمهم، غير أن هذه الايديولوجيا اللاتاريخية واللاليبرالية - بما أن الليبرالية حركة تقدمية تقوم على مقاومة الإقطاعية والماضوية- ستجعل العرب "يقتحمون الحاضر والمستقبل ظهريا"[60] حسب عبارة الأستاذ عبد الله العروي. إن إغفال دور التاريخ التقدمي من قبل الحركات الثقافية والسياسية في المغرب يعمق التأخر التاريخي ولذلك يقول الأستاذ العروي «من هنا نتوصل إلى نتيجة منهجية مهمة وهي أن كل اتجاه فكري ينفي حقيقة الزمن، أو يجعله بين قوسين (...) فهذا الاتجاه لا يمكن أن يساعد على تقويم الاعوجاج الايديولوجي ثم الاجتماعي بل من شأنه أن يزيد في الخلط الفكري أو التلفيق»[61]. ولهذا السبب نرى العروي يتوجس من الخطاب الفلسفي كونه خطابا يقوم على مكون لا زماني وفي ذلك يقول «الفلسفة تنطلق من المطلق وتبحث عن المطلق وهذا يوجد في كل زمن. الفلسفة تنفي التطور الزمني وهذا النفي واضح حتى عند أكبر الفلاسفة اهتماما بالزمن أعني هيغل»[62].

سيساهم مختبر التاريخ حسب الأستاذ العروي في محاربة هذا النزوع اللازماني للايدولوجيا العربية، إذ يمكن الاستفادة من تجارب الأمم التي مرت من نفس الأزمة والنظر في الحلول التي ابتكرتها للخروج من هذا المأزق الايديولوجي، يقول الأستاذ العروي في هذا الصدد «والتشابه بين تجارب المجتمعات عندما تواجه واقع التأخر يدلنا على أهمية بل نموذجية التجربة الألمانية التي كانت أول تجربة من نوعها فأعطت منذ البداية تعبيرا فلسفيا، ثقافيا وسياسيا مطابقا كامل المطابقة للواقع النفساني. كانت ألمانيا تشعر بتأخر بالنسبة لفرنسا وانجلترا، وكان التأخر نسبيا ينحصر في مسألة التوحيد بالنظر إلى فرنسا والتقدم الصناعي بالنظر إلى انجلترا. وكانوا المثقفون يشعرون شعورا حادا بذلك التأخر»[63].

قياس الذات إلى الآخر الغرب مكن إذن من استشعار الهوة الزمانية التي تفصل العرب عن الغرب، غير أن هذا القياس أيضا يمكن أن يفتح باب أمام الحلول، اذ لو تعلم العرب من التاريخ دروسه عبر استقراء التجارب التي عاشتها الأمم والتي كانت تتخبط في نفس الوضع لصاغ لهم ابتكار حل يلائم وضعهم، إن المقارنة بمقدورها فتح الباب أمام الاستفادة من مكاسب العقل الغربي الليبرالي: الموضوعية، العقلانية، الفعالية، الذاتية...إلخ. هذه المكتسبات الليبرالية الغربية التي لم تعد ملكا خاصا لشعب دون الآخر بل هي بمثابة "المتاح للبشرية جمعاء" وهي ما يشبه أفق عصرنا الذي علينا العمل على الاستفادة منه.

57. العروي، كيليطو، الفاسي، الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 1986، ص11
58. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص25
59. العروي، كيليطو، الفاسي، الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، مرجع مذكور، ص11
60. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص25
61. المرجع نفسه، ص153
62.العروي، كيليطو، الفاسي، الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، مرجع مذكور، ص 13
63. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص 175

لقد اتخذ كتاب "العرب والفكر التاريخي" مسارا دعويا[64] ارتبطت هذه الدعوة بخوض غمار فهم/تقويم فهم العرب للشـــرط التاريخي والتاريخانية وعليه انبرى الأســـتاذ العروي يعيد تأصيل المفاهيم وفق تاريخانية تضعها ضمن سياق إنتاجها الزماني والمكاني. دخل الأستاذ العروي بمقتضى ذلك في حوار مع أنصار الايديولوجيات المختلفة - التعريبيـــة و التغريبية- بغرض تصحيح هذه المفاهيم والتي كان على رأســـها مفهوم الليبرالية. أليس هذا المفهوم هو الذي جلب على العروي جام الانتقادات التي وجهت إلى مشـــروعه؟، بـــل لقد وصفوه بالليبرالي المبتذل، ما الذي يعني هذا؟ هذا يعني أن العرب لم يحدثوا بعد جهازهم المفاهيمي ليواكب العصر.

إن الليبرالية التي رامها الأستاذ العروي ليست إلا تلك القطيعة مع التقليدانية والانتقائية التي حكمت رؤى رجل السياســـة والتي لخصها العروي في مواقف لطفي الســـيد. لقد عرفت الليبرالية عند العرب تلوينات متعددة، أخضعت لقراءات وإســـقاطات عكست أبجديات الايديولوجية القارئة بالدرجة الأولى. عكست القراءات المغلوطة لليبرالية تكريسا لصورة الغرب المســـتعمر وجعل أنصار هذه الايديولوجيات اللاتاريخية مفهوم الليبرالية ذريعة للاحتماء بالماضي. انعكس هذا النكوص على أوجه عدة أهمها إعادة النبش في سجلات الماضي بغرض إحياء العروبة. يقول الأستاذ العروي عن هؤلاء المتحاملين على الليبرالية والمحتفلين بالماضوية «من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف ســـوى التراث وعلاوة على ذلك بكيفية تقليدية»[65] أي أن فهم التراث اليوم لا يســـتقيم بدون التسلح بوسائل منهجية وعلمية انتجها الغرب نفسه.

لـــم يتوقف أنصـــار الايديولوجيا التقليدانية في العودة إلى الماضي وتقديســـه بل روجـــوا للحركات المناوئة للعقلانية الاوروبية تكريسا لكل موجة لاتاريخانية. لنكتفي بسرد أهم الاتجاهات التي نقدت عقلية القرن التاسع عشر المحدودة والتي اتخذت فيما بعد ألوانا وأسماء مختلفة:

الفوضوية؛ الفرويدية؛ المنطق الصوري وفلسفه اللغة؛ الرومانسية الجديدة والسريالية.[66]

هذه إذن هي أهم التيارات التي اســـتندت إليها الايديولوجيا الماضوية، لقـــد أعلت من كل ما هو فوق تاريخي »وهكذا نرى أن الاتجاهات هذه تجعل التاريخ والتطور التاريخي بين قوســـين وتهدف إلى ولوج باب المســـتقبل بالرجوع إلى الماضي»[67] تعكس هذه الحملة المســـعورة على الليبرالية دوغمائيـــة ماضوية تقيد الفكر العربي وتشـــده إلى أصـــول وهمية وتدفعه إلى رفـــض ما لا يملك. فإذا كانـــت الليبرالية هي قدر الفكـــر الغربي «إن المجتمعات الغربية قد طبقت وعرفت الليبرالية وإن بشـــكلها المحدود المقوقع والخانع، إلخ، كما نقول. إلا أن الليبرالية تجســـدت فيها وأصبحت منطقها الداخلي الذي ننظم على أساســـه التعليم، ونستعمل اللغة وتقوم عقول النشء وتصلح العائلة وترتب السياســـة وتنظم المعمل والمتجـــر»[68]. إن الغرب إذا ما نقد الليبرالية كان له كامل الحق بحيث ينتقد معطى عاشه وخبره، أما نقد العرب لليبرالية فهو نقد ايديولوجي مبني على وضعية دفاعية تخفي قصور الذات العربية، «عندما نرفضها نحن نرفض ما لا نملك. ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه، نستهزئ بالتراث الليبرالي الضيق المحدود السطحي ونحن لم نستوعبه بعد ويبقى المجال في حياتنا العامة، في المـــدارس، في الصحف والمجلات، في الأندية، مفتوحا للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر للوقت الحاضر لأنه غير ليبرالي مع أنه متخلف في الواقع حتى عن الفكر الليبرالي ذاته»[69].

64. المرجع نفسه، ص18
65. المرجع نفسه، ص59
66. المرجع نفسه، ص51/50 . بتصرف
67. المرجع نفسه، ص51. بتصرف
68. المرجع نفسه، ص52
69. المرجع نفسه، ص52

لنفترض الآن أن العرب استشعروا هذا الفوات الحضاري وأدركوا أهمية هذا المشترك الإنساني أي مكتسبات العقل الليبرالي الغربي كيف لهم أن يردموا هذه الهوة الزمانية العميقة بين تأخرهم التاريخي وبين هذا التقدم المشهود عند الغرب؟ الجواب سبق وأن أشرنا إليه عند الأستاذ العروي وهو اللجوء إلى الفكر التاريخاني كآلية تحديثية تقوم الايديولوجيا العربية حتى تجعلها معاصرة لنفسها وللغرب. إن هذا الحل المقدم والمتجلي في التاريخانية بدوره يحتاج إلى عدة بيداغوجية لترسيخه داخل الفضاء العربي، ولهذا اقترح العروي التتلمذ على يد التاريخ من خلال الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى. تورد الدكتورة "امال جبور" فكرة للعروي تعضد هذا التوجه البيداغوجي للتاريخانية تقول فيه «كان ارسطو بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية في القرن الثالث الهجري هو حصيلة العلم البشري والخلاصة الروحية للمعرفة الإنسانية، أما في الأزمنة الحديثة فإن ماركس هو الذي يقوم بدور مماثل حيث أن الماركسية بالنسبة لهذا المثقف تمثل الخلاصة المنهجية للتاريخ الغربي»[70].يتضح من خلال هذه الاضاءة أن الاهتداء بالتجارب التاريخية أمر لا مناص منه لبلوغ هذه الحالة من التقدم وتجاوز الفوات الحضاري. إن تحديث العقل العربي يقتضي دفعه إلى الانخراط في المرحلة الليبرالية، غير أن هذا الانخراط يقتضي حسب العروي أمرين:

1- إدراك صورة الغرب بشكل كلي لا مبتسر كما فعلت ايديولوجيا الشيخ والسياسي وداعية التقنية.
2- استدراك الزمن الضائع.

هكذا يعبر الأستاذ العروي عن هذا الهم التحديثي بقوله «بدأت أحس أن المشكل الأساسي الذي أحوم حوله منذ سنين هو كالآتي: كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية»[71].من خلال هذا الاقتباس المأخوذ عن الأستاذ العروي يتضح أن مشروع العروي الإصلاحي يقوم على دفع الايديولوجيا العربية إلى الاستفادة من مكتسبات الليبرالية لكن قبل ذلك تجسير هذه الهوة الزمانية (التأخر التاريخي).

يعتبر العروي أن استدراك هذا التأخر التاريخي مرهون ببلوغ المرحلة الليبرالية، إلا أن هذه المرحلة بدورها مرهونة باستيعاب الماركسية، وخصوصا الماركسية التاريخية أو الموضوعية فهذه الماركسية أو السنخ من الماركسية هو الذي سمح لروسيا واسبانيا برتق الفتق التاريخي بين أيديولوجياتها وبين الواقع وهذا ما اتاح لهذه الدول بتجاوز حالة التأخر التاريخي الذي كانت تتخبط فيه «قلت إن موقفي لم يفهم على وجهه لأني تكلمت في نفس الوقت عن استيعاب المرحلة الليبرالية وعلى إمكانية استيعابها تحت غطاء الماركسية (وهذا بالضبط هو مضمون الماركسية الموضوعية أو التاريخانية) وهذا في نظري هو ما حصل في روسيا. إنها استدركت المرحلة الليبرالية تحت غطاء الماركسية، كما يمكن القول أن اسبانيا استدركت ما فاتها من تاريخ أوروبا تحت غطاء نظام فرانكو»[72].

تكمن قيمة الماركسية إذن في كونها آلية/منهجية تسمح بترسيخ وممارسة هذه التاريخانية. وعليه فإن الماركسية آلية بيداغوجية ووسيلة ديداكتيكية يقترحها العروي لتمكين الفكر العربي من استدراك الزمن الضائع. يقول الأستاذ العروي في كتابه "العرب والفكر التاريخي" «والمفهوم الذي يصل تفكير مثقف العالم الثالث بماركس هو مفهوم التأخر التاريخي»[73].يقول قوله هذا في سياق تحليله المفاهيم الماركسية والهيغيلية وآليات اشتغالها كوسائل عملية في ميدان السياسة لتحديث الفكر العربي.

(3) المطلب المنهجي الآلي: الماركسية التاريخانية وتجسيرالهوة بين الليبرالية الحديثة والفكر العربي

70. امال جبور، تاريخانية العروي آداة نقدية لتحديث المجتمعات العربية، مرجع مذكور، ص32/31
71. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص 45
72. عبد الله العروي، الاديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص17
73. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص 173

يقتضي التفكير في هذا المطلب -المنهجي الآلي- القدرة على اســتنطاق المفاهيم واستشعار تلك الفروقات الدقيقة التي يقيمها الأستاذ العروي حينما يســتعرض مفهوم الماركسية. وعلى مقتضى هذا الأساس نقترح تبويب معالجة هذا المطلب -المنهجي الآلي- إلى أربعة محاور :

(أ) المحور الأول : الماركسية والتلقي العربي

إن أول ما يخطر على بال القارئ حينما يسمع بدعوة العروي إلى الماركسية هو أن الماركسية كانت مجهولة لدى الفكر العربي، غير أن الواقع يكذب هذا الافتراض، إذ الماركســية كانت رائجة حتى اعتبارها درجة سنوات 60 و70 من القرن الماضي. وما يعزز هذه الدعوى هو تأكيدها من قبل "ياســين حافظ" في كتابه "الهزيمة والايديولوجيا المهزومة" ويزيد هذا الأمر مصداقية كم المؤلفات الماركســية التي تم نقلها إلى العربية في نفس الفترة[74]إن الماركسية إذن لم تكن مجهولة من قبل عصر "الايديولوجيا العربية المعاصرة" بل العكس هو الصحيح. لقد كانت معروفة ورائجة وخاضعة لتلوينات ايديولوجية متعددة، وفي هذا الصدد يقول العروي «ولا سبيل إلى الشك لكل من له معرفة وذهن ثاقب أن المحيط العربي، الثقافي والاجتماعي والسياسي يلون ماركسية العرب حتى اولئك الذين تعمقوا في دراســة "أصول المذهب" وهم قليلون جــدا، فكم بالأحرى من اكتفى ببعض النتف المترجمة المبســطة في الصحف والمجلات»[75].لقد اتخذت الماركســية مع هذه التلوينات صورا معاكسة لطبيعتها حتى تحولت داخل الفضاء العربي وتحت ســلطة المؤول الايديولوجي إلى نســخ أقل ما يقال عنها أنها مشــوهة وممســوخة. لقد تعرضت الماركسية إلى ما يشبه المســخ، وهذا ما تعرض له "محمود أمين العالم" في كتابه "الفكر العربي بين الخصوصية والكونية"، إذ أورد في فهرسه بابا تحت اسم: "الماركسية وسرير بروكوست" كدلالة على القطــع والتمطيــط الذي خضعت له الماركســية بغرض جعلها صــورة مطابقــة لايديولوجية المؤول، فالمؤولون/القراء أخضعوها -الماركســية- لمسبقاتهم التأويلية دون اعتبار لمنطوق النص/النظرية/المفهوم. إن هذه القراءات إذن تلونت بلون الفضاء الذي حلت فيه، ويمكن تصنيف هذه التلوينات كالآتي:
«ماركسية لاواعية[76]؛ ماركسية ذاتية و نفعية[77]؛ ماركسية ببغائية[78]؛ ماركسية مثالية لا تاريخية. »[79]
هذه إذن هي الملامح الكبرى التي تحكم الماركســية ضمن أفقها العربي بحيث تم فصلها عن نواتها الجوهرية ونقصــد بذلك الليبرالية والتاريخانية. وعليه أخضعت الماركســية داخل فضاء التلقي العربي إلى تهجين تحت ضغط سلطة التأويل ومسبقاته الايديولوجية.

(بـ) المحور الثاني: الماركسية والليبرالية

يعتبر الأستاذ العروي أن الماركسية والليبرالية يتقاطعان في نقاط عدة؛ إذ أن الماركسية توجه يعادي الإقطاعية والماضويــة بنفس الكيفية التي تقطع معها الليبرالية. فبعد أن يبين الأســتاذ العــروي الفروق الفاصلة بين الاشــتراكية والماركسية[80]؛ يحاول العروي هذه المرة بحث شجرة أنساب كل من الماركسية والليبرالية لينتهي في آخر الأمر إلى البرجوازية كونها الأرومة التي تتفتق عنها كل من الماركسية والليبرالية، إنها أرومة تقف على طرف النقيض مع الماضوية والاقطاعية «أما الماركســية كمنهج فإنها تولدت عن المنهج البرجوازي الذي صارع الفكر الاقطاعي طيلة قرون قبل أن يصرعه أخيرا أثناء القرن 19 في أوروبا»[81].إن معاداة الإقطاعية إذن هي العامل الذي يوحد الماركسية والليبرالية، يقول الأســتاذ العروي: «عندما نتكلم هنا عن الليبرالية فإننا نعني بالطبع النظام الفكــري المتكامل الذي تكون في القرن 17 و 18 والــذي حاربت به الطبقة البرجوازيــة الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية»[82].

---

74. المرجع نفسه، ص161
75. المرجع نفسه، ص46
76. عبد الله العروي، الاديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص 31
77.عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص53
78.المرجع نفسه، ص57/56
79.المرجع نفسه، ص53
80. « وهكذا تختلط في أذهانهم الاشتراكية التي هي مجموعة أهداف سياسية واجتماعية وأخلاقية والماركسية التي هي طريقة تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية» المرجع نفسه،ص8
81. المرجع نفسه، ص9
82. المرجع نفسه، ص49

لقد وسعت الليبرالية من آفاق العقل الغربي فانبثقت عنه فلسفات وعلوم وغيرها من المفاعيل التي عرفت طاقتها القصوى من خلال الوجه الاستعماري والامبريالي. إلا أن ما يحسب لها هو إرساء العقلانية العلمية كوسيلة لمقاربة الطبيعة والنزعة التاريخانية في مجال الإنسانيات. رغم هذا الوجه المخنات لليبرالية إلا أن العربي يقف من الليبرالية موقفا مخاصما إذ يرى فيها جذور الامبريالية والاستعمار، يسقط على الليبرالية نزعته النفسانية التي تحركها توجساته من الآخر. يقول العروي في هذا الصدد «يرفض المثقف العربي التمييز بين مقومات الفكر الحديث وبين ايديولوجيا الغرب الامبريالي الحالي، أي بين الليبرالية الكلاسيكية، ثمرة كفاح الطبقة الوسطى الأوروبية ضد الإقطاع، والايديولوجيا الليبرالية الحالية التي تسخر الأنظمة البرلمانية في الدول المختلفة لصالحها وتزور الانتخابات وتستغل الحرية الاقتصادية لتركيز الاستثمارات الرأسمالية. يرفض أن يقول بوضوح أن الماركسية هي وارثة المنطق الليبرالي الحديث وأن هذه العلاقة هي التي تجعل من الممكن فصل الليبرالية كمنهج عن الليبرالية كسياسة»[83]. يشهد إذن هذا الاقتباس على ثلاثة دعاوى:

1- سوء تأويل العقل العربي لمفهوم الليبرالية
2- أهمية الفصل بين الليبرالية كمنهج وكسياسة[84]
3- الإشادة بالمكون الليبرالي الذي تنبني عليه الماركسية.

هكذا إذن يرى الأستاذ العروي علاقة الماركسية بالليبرالية، أن كلاهما يتقاطع في الصراع المستمر لمجاوزة الايديولوجيا التقليدانية التي تمثلها الإقطاعية.
يتبنى الأستاذ العروي تلك الليبرالية التي تشكل روح الأنوار، ليبرالية تطورت وتبلورت نتيجة قطيعة مع الإقطاع، وعليه تصبح البورجوازية قوة خلاقة «بيد أني بعد وقبل كل هذا أقول ما قاله لينين عندما أقدم على نهج السياسة الاقتصادية الجديدة (نيب) إن الرأسمالية الليبرالية أحسن بكثير من وضع القرون الوسطى الذي نعيش فيه، وأنبه على أن الإمكانية نفسها أي تفضيل الرأسمالية العصرية، لم تخلق إلا في نطاق الثورة وهذا ما أعنيه بالضبط باستيعاب القيم الليبرالية»[85]. ينهي الأستاذ العروي النقاش حول مفهوم الليبرالية وعلاقتها بالماركسية حينما يبين على أن الماركسية تقوم في جوهرها على عمليتي التجاوز والاحتفاظ بقيم الليبرالية.

(جـ) المحور الثالث: الماركسية بين العقيدة والمنهج

سبق لنا في "المحور الأول: الماركسية والتلقي العربي" كشف الصور المتعددة والتلوينات المختلفة للماركسية داخل الفضاء العربي. غير أن الماركسية عموما لا في الفضاء العربي فقط قد عرفت نقاشا عميقا حول تعددية قراءاتها. الشيء الذي جعل الجدال يحتدم في بعض الأحيان بين أنصار هذه القراءة في مواجهة القراءات الأخرى أفضى هذا التعصب للقراءة إلى ميلاد سجلين:(أ) الماركسية الطهرانية/العقدية في مواجهة (بـ) الماركسية المارقة/المزيفة؛ هذا الصراع إذن بين قراء ماركس جعل سؤال الأستاذ العروي مشروعا: اي ماركسية نعتمد؟.[86]
للإجابة عن هذا السؤال اتجه الأستاذ العروي منحى إعادة قراءة الماركسية قراءة جديدة تفضي إلى نتائج عملية داخل الفضاء المستقبل لها -الفضاء العربي-. لقد رأى العروي في الماركسية ما يشبه المدرسة القادرة

83. المرجع نفسه، ص21
84. « هناك تأثير آخر، ناتج عن تطور الفكر الغربي يتلخص ذلك التطور في ابتعاد أوروبا تنظيميا عن لب المذهب الليبرالي الأصلي، وفكرياً في ثورة ضد أصول المذهب ذاته، بحيث لا يسمح في أوروبا إلا نقد الليبرالية الملموسة باسم ليبرالية أصلية أو محاولة تجاوز حدود الليبرالية في كل الميادين.عندما نتكلم هنا عن الليبرالية، فإننا نعني بالطبع النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة البورجوازية الأوروبية الفنية الأفكار والأنظمة الاقطاعية. وهذا النظام لم يتجسد أبداً في بلد وفي مجتمع معين بكيفية تامة، بل اتخذت أوروبا، منذ أواسط القرن التاسع عشر اتجاهاً معاكساً لروح المذهب الليبرالي بكيفية إما سافرة وإما مقنعة. وكما أن السياسة الاقتصادية القومية عملت على تخريب قانون السوق الحرة، كذلك ابتعدت الآداب والفلسفة والفنون الأوروبية عن الروح الانسية (الانسانية) والعقلانية ولا شك في أن التوسع الاستعماري كان له دور مهم في القضاء على القيم التحررية فوجد لذلك في الغرب وبالخصوص في القرن العشرين ليبراليون نعوا على الغرب خيانته لقيمه الأصيلة - لنذكر من بينهم برنارد شو ورومان رولان و توماس مان». عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص49
85. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص72
86. المرجع نفسه، ص66

على تعليـــم العرب مبادئ الفكر العصري، إذ لها من الإمكانات ما بها تســاعد العــرب على ربح الوقت واختصار المسافات بحيث يصيغ لهم فهم منطق العالم المعاصر بشكل كلي دون ابتسار كما أن لها القدرة على دفع الفكر العربي تجاه الممارســة عوض الغرق في أطره المتعالية والماضوية. يقول الأستاذ العروي« واختيار الماركسية على أنها بيداغوجيا توضيحية تقرب الأفهام غير الأوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأســمالي وربط الحقيقة الفردية بالحقيقة الجماعية وهذه بالتطور التاريخي، إلخ...»[87]. تحمل هذه الماركسية ملامح نفعية بل إنها ماركسية منهجية تشبه المدرسة «إن الماركسية بالنسبة للعرب هي أساسا مدرسة للفكر التاريخي»[88]. ولهذا عدت ماركسية عبد الله العروي ماركسية منهجية لا ماركسية عقدية. وما يثبت هذه الدعوى هو أن العروي لم يستنســخ أية تجربة ماركسية جاهزة[89] كما لم يدعي أبدا وجود ماركسية طهرانية يمكن اللجوء إليها حال تعدد الماركسيات. «لا يكفي أن نقول: خذوا الماركسية جاهزة من "رأس المال"! هذه دعوة بقيت بدون صدى زمنا طويلا. يجب أن نأخذها كعملية تكوينية ونتمثل في حياتنا الثقافية والسياســية كل مراحلها وهذا هو الطريق الوحيد للإستيعاب»[90]. [91]

إن دعاوى كهذه التي تقوم على تحنيط الماركســية داخل نصــوص ميتة هي في حقيقة الأمر تبطن عقيدة ماركسية عقيدة كما العقيدة الســلفية/الماضوية تقزم فاعلية القارئ في مجرد إذعان للنص وإلغاء كل ما هو خارج هذا النص. هذه القراءات تختزل الماركســية إذن إلى نصوص متحجرة لا تراعي الشروط السياقية للتلقي. يقول العروي في هذه النقطة «وبالطبع يتطلب الجواب فحص الواقع، لا الرجوع إلى النصوص»[92]. إن هذا التقوقع حول النص كما يرى الأستاذ العروي يفضي إلى ماركسية صورية. يقول الأستاذ العروي في هذا الصدد «بسبب هذا التعريب الناقص غير المتلون بنتائج الأبحاث العينية تنحصر الماركسية في مجموعة أحكام تكون بمثابة قوانين منزلــة. إن ما يســمى بالدوغمائية لا يختلف عن منطق الفقهاء عندنا الذين لا يعتبرون في أقيســتهم تغيير الأحــوال ويأخذون النص في صورته المادية تقريبا، غير عابئين بتحديده وتوقيفه في مفهوم مدقق. ومن هنا تنشأ مرونتهم المزيفة، لأن القياس يصبح استنتاجا صوريا داخل حقيقة غير قابلة للتغير أبدا»[93]. لا يمكن بموجب هذا التصور إذن النظر إلى الماركســية كدوغما أو معادلة ســحرية تنطبق على كل زمان ومكان، بل الماركسية المقصودة هنا هي "ماركســية منهجية" تتكيــف ضمن فضاء التلقي ووفقه؛ وعليه فمــن الواجب أن تختلف اســتجابة الماركسية لمقتضيات العالم العربي وتتلون بصورته كما يجب أن تختلف هذه الاستجابة داخل الفضاء الغربــي بدوره. الاختلاف هنا مرده إلى اختلاف الأســئلة المطروحة على الماركســية، لذلك صاغ لنا القول بأن الماركسية التي يتبناها الأستاذ العروي هي "ماركسية تداولية" حوارية تخضع لمبدأ السؤال والجواب[94]. إن السؤال الذي يطرحه العرب على الماركسية هو سؤال أزمة التخلف التاريخي، وعليه فإن استجابة الماركسية لهذا السؤال ستكتسي خصوصية لا يمكن أن نجدها ناجزة في فضاء بعينه «وفي نطاق الاتجاه الذي رسمناه يصبح الكلام عن أفضلية النمط السوفياتي أو الصيني أو اليوغسلافي أو الكوبي إما من أجل اختيار واحد من تلك الأنماط وإما من أجل رفضها جميعا بســبب تضارب الأهداف والوسائل، نوعا من اللغو، لا فائدة منه ورائه. إن تلك التجارب تنفعنا جميعها ولا واحدة منها تنطبق علينا»[95]. منتهى القول إذن أن ماركس والماركسية حسب منظور عبد الله العروي قد أخضعا لقراءات متعددة وصلت حد صراع القراءات، مما تولد عن هذا طيف من الماركسيات تخندقت جميعها في خانة الماركسية الصورية/المثالية/العقدية التي لا تراعي خصوصيات الفضاء لا الزمنية ولا الجغرافية. لهذا اقترح الأســتاذ العروي الأخذ بـ"الماركســية المنهجية" وأحد خصوصيات هذه الماركسية هو التوظيف والضبط المنهجي لها لتلائم طبيعة الأسئلة المطروحة عليها. كما أن هذه الماركسية كما يتصورها العروي حتما سترتفع وتزول حال ارتفاع وزوال السؤال المطروح.

87. المرجع نفسه، ص67
88. المرجع نفسه، ص68
89. حوار مع عبد الله العروي: حياة عبد الله العروي وأزمته، مرجع مذكور، ص287
90. المرجع نفسه، ص76
91. انظر تعليق الاستاذ عبد الله العروي حول عدم اكتمال ونضج الماركسية في صورة نهائية داخل مؤلف رأس المال نفسه في كتابه العرب والفكر التاريخي ص74
92. المرجع نفسه، ص24
93. المرجع نفسه، ص161
94. امال جبور، تاريخانية العروي آداة نقدية لتحديث المجتمعات العربية، مرجع مذكور، ص38
95. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص73/72

وهذه النقطة بالذات هي ما جعلت الأستاذ العروي يتعرض للنقد حال صدور كتابه «ماذا كان الدافع إلى نقد الكتاب عند صدوره؟ أ لأنني أدعو إلى اعتناق الماركسية كما كانت تفعل الأحزاب الشيوعية وكما كان يفعل المثقفون العرب التقدميون؟ بالعكس تضايق منه الكثيرون لأني أنكرت علمية الماركسية وعموميتها، ولم أقل كغيري أنها حقيقة ثابتة صالحة لكل زمان ومكان»[96].

(د) المحور الرابع: الماركسية كما يفهمها العروي أو بالأحرى كما يريدها

انتهى بنا تحليل المحور الثالث "الماركسية بين العقيدة والمنهج" إلى خلاصة مفيدة تقول أن الماركسية بما هي وسيط آلي/أدواتي تساهم في ترسيخ الفكر التاريخاني هي ماركسية منهجية تتبلور بالضرورة ضمن شروط الزمان والمكان. وهذه إحدى خصائص الماركسية العروية -قياسا على عبد الله العروي- إنها ماركسية تؤمن بالتاريخانية وتسعى لتكريسها ضدا على الايديولوجيات السائدة والتي تتجاوز التاريخ وتتحرر من عقاله.
إن العروي ومنذ صدور كتابه "الايديولوجيا العربية المعاصرة" في صيغته الفرنسية أبان عن وثاقة علاقته بالماركسية ويشهد له على ذلك أن أحد أعلام الماركسية الفرنسية والمسمى بي "مكسيم روندسون" (1915-2004) هو الذي دبج مقدمة كتاب "الايديولوجيا العربية المعاصرة" هذا الشاهد يبين أن الأستاذ العروي لم ينخرط في المشروع الحداثي بمحض الصدفة بل الأمر وليد اختمار مرجعيات علمية وفلسفية ومنهجية عمل الأستاذ العروي على نقلها من فضاء النظرية إلى فضاء الممارسة والفعل praxis .
إن الغرض الذي من أجله يتبنى الاستاذ العروي الماركسية هو صريح منذ البداية: تجاوز التأخر التاريخي، محاربة الفكر التقليدي. هذه هي خصوصيات وأفق تطلعنا إلى الماركسية إن المفهوم الذي يهمنا كعرب من ماركس هو مفهوم التأخر التاريخي[97]: أصبح بالإمكان الحديث عن ماركسيات قطرية تتلون بلون البلدان التي تحل بها وهذا ما انتبه إليه مؤرخوا الأفكار كما يقول عبد الله العروي: «من يرجع إلى الكتب التي تصف بداية انتشار الماركسية في روسيا واسبانيا وايطاليا والبلقان... يرى توا أن الماركسية أول ما دخلت تلك البلاد اصطبغت بالصبغة التي نتكلم عنها»[98]
إن هذا التلون الماركسي يدفع إلى التساؤل: كيف لهذه الماركسية الوافدة ألا تتلون بأعطاب الجغرافيا التي تحل بها؟ هل نملك ضمانات تحصن الماركسية من النكوص ومن أداء الدور التبريري لقوى غير تقدمية؟[99]
للإجابة عن هذه الأسئلة يكون من اللازم العودة إلى تأصيل اختيار مفهوم الماركسية عند العروي. لقد اتخذ العروي من الماركسية قنطرة لبلوغ الليبرالية إن الماركسية اختيار يسمح بولوج العصر من أبوابه لا ظهريا. وهذا الاختيار للماركسية حصل نتيجة استنطاق للواقع ومراس طويل للإنصات إلى هواجسه. «فالدور التاريخي الغربي الممتد من عصر النهضة إلى الثورة الصناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التي تشيد على ضوئها السياسات الثورية الرامية إلى إخراج البلاد غير الأوروبية من أوضاع وسطوية مترهلة إلى أوضاع صناعية حديثة. ليست هذه الفرضية فكرة مثبتة بل نتيجة استطلاع التاريخ والواقع وهي المبرر الوحيد لحكمنا على السلفية والليبرالية والتقنوقراطية بالسطحية، وعلى الماركسية بأنها النظرية النقدية للغرب الحديث النظرية المعقولة الواضحة النافعة لنا في الدور التاريخي الذي نحياه»[100]. يصبح من الجائز القول بعد هذا القول للأستاذ العروي أن الماركسية لا تتوزع إلى ماركسية صحيحة (عقدية) وماركسية مارقة، بل إن الموازنة بين ألوان الماركسيات لا يعبأ بمفهوم الأصالة بل عكس ذلك يروم الخصوصية.

96. عبد الله العروي، الاديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص16
97. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص173
98. المرجع نفسه، ص47
99. «ثم عندما يتعرف على الاتجاهات الغربية التي ذكرناها فإنه يستعملها ليتقي بها من كل تأويل ليبرالي للماركسية والوسيلة المفضلة لديه هي الانحراف إلى ميدان الفن والشعر (لذلك يكثر عندنا الشعراء والفنانون الماركسيون) ويغرق الماركسية في الاتجاهات غير المقيدة بالتاريخ فينسلخ فعلا عن السياسة ويتركها مرتعا خالصا للفكر التقليدي» المرجع نفسه، ص53.
100. عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، مرجع مذكور،ص11/10.(مقتبس عن العروي من كتابه «الأدلوجة»)

إن الماركسية كما يفهمها العروي هي ماركسية تنبجس تلقائيا من رحم شروط اجتماعية واقتصادية معينة، وعلى مقتضى هذا الحال يقول العروي «(...) اقتنعت بضرورة التحرر من فكرة وجود ماركسية صحيحة ارثودوكسية يرسم خطوطها الأساتذة الباحثون. يجب على العكس من ذلك وصف الماركسية التلقائية التي تنشا في كل مجتمع حسب متطلبات ذلك المجتمع مع اعتبار التطورات الممكنة»[101]. هذه الماركسية كما رسم معالمها العروي استجابة لروح الزمان والمكان الذي حلت فيه لا مجرد انعكاس لرغبة فرد بعينه. هذا ما يؤكده الأستاذ العروي بشكل متكرر في 'العرب والفكر التاريخي" عندما يقول «تعقيبا على ما قلنا حول تفتيت الماركسية يحق السؤال أية ماركسية نعتمد؟ في "الاديولوجيا العربية المعاصرة" اكتفيت بوصف تلك الماركسية، ولم أعرفها إلا عن طريق أسباب نشوئها وكلمة موضوعية التي نعتها بها تعني فقط أنها تنشأ وتتلون باوضاع الامة العربية معاكسة بذلك الماركسيات الذاتية التي يختارها المرء عربيا كان او غير عربي على أساس ميوله ومتطلبات شخصيته عندما ينفصل لسبب من الأسباب (...) عن البيئه العربية العامة»[102].

لقد رأى العروي في "إنجلز" ذلك المنعطف الذي اتخذته الماركسية حيث جعلها هذا الأخير ايديولوجيا جاهزة يمكن أن تتخذ كصيغة للعمل، نبه الاستاذ العروي إلى ايضا الى وجوب الالتفات لتلك الفروقات الدقيقة بين "ماركسية إنجلز" و"ماركسية "الايديولوجيا العربية المعاصرة"" إذ الفرق بينهما أن الأولى -انجلز- تتخذ طابعا شموليا واستعماليا. في حين تتخذ الثانية -العروي- طابعا براغماتيا استعماليا. تتجلى استعمالية هذه الماركسية في إكساب العرب فكرا تاريخيا يقربهم من عتبة المعاصرة.[103] وهذا الفكر التاريخي هو الملمح النواتي في ماركسية العروي. مما يجعلها ماركسية تاريخانية أو لنقل تاريخانية ماركسية[104] تستمد شرعيتها من التحامها بأنطولوجيا الراهن -الزمان والمكان-ومن مقومات هذه الماركسية كما يقول الأستاذ عبد الله العروي الإيمان ب «ثبوت قوانين التطور التاريخي ووحدة اتجاهه وإمكانية اقتباس الثقافة (أو ما يطلق عليه وحدة الخبر) ثم إيجابية دور المثقف السياسي» [105]

اعتمد العروي في أطروحته هذه على بلورة جواب جديد حول سؤال الحداثة العربية. تجلى هذا الجواب في مزج الماركسية بالتاريخانية (الزمن التقدمي). وبذلك فإنه يكون قد حرر الذات العربية من عقال الزمن الماضوي ودفعها إلى تمثل ذاتها والآخر واستشعار حجم الهوة الفاصلة بين زماننا وزمانهم. اتخذت الماركسية العروية بالتالي ملامح خاصة نلخصها في العناصر الآتية:

إن "ماركسية العروية" هي ماركسية: «ليبرالية؛ تاريخانية؛ موضوعية؛ عملية؛ منهجية؛ لا-دوغمائية.»

يتضح من تحليلاتنا السابقة لأطروحة الأستاذ عبد الله العروي ركونه إلى الماركسية التاريخانية لحل مسألة التخلف التاريخي الذي يعاني منه العرب. وقد استعان الأستاذ عبد الله العروي بقدرته الهائلة على استعراض ومناقشة أطروحات الايديولوجيا العربية السائدة في عصره -مرحلة نهاية الاستعمار وبداية تأسيس الدولة الوطنية- وعلى هذا الأساس ظهر معنا أن قراءة "الايديولوجيا العربية المعاصرة" هي قراءة تسلط الضوء على البنيات التحتية لتلك الايديولوجيات السائدة بغرض فهمها. إن الفهم هنا لا يتم إلا برد النص/الجزء إلى ذلك الكل/السياق الواقعي. وهذا لب التصور الماركسي «إن إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي يرتبط قبل كل شيء بصورة مباشرة وصحيحة بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي، إنه لغة الحياة الواقعية»[106] ولما كان على هذا الوجه صاغ لنا القول أن كل خطاب/فهم محكوم بمفاعيل اجتماعية، اقتصادية، ثقافية، سياسية...إلخ.

لم يعد بالامكان قراءة النص ولا الذات خارج مفهوم التاريخانية؛ هذا المفهوم الذي يجعلنا ندرك أن «الغرب إذن هو في خلاصة التحليل بنية اجتماعية»[107] هكذا يقول الأستاذ العروي، وقياسا على هذا القول نجد أن العرب كذلك بنية اجتماعية متمايزة عن هذا الغرب. ما هي نتائج قول كهذا على الفهم؟ على التواصل؟ النتيجة البديهية هي أن الأفكار والمفاهيم التي ننتجها ليست كونية ولا مطلقة، إنها بنت زمان وجغرافيا محدودة، وهذا أصل الصراع بين التاريخانية والفلسفة.

---

101. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص68
102. المرجع نفسه، ص66
103. المرجع نفسه، ص68
104. المرجع نفسه، ص67
105. عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، مرجع مذكور،ص10.(مقتبس عن العروي من كتابه "العرب والفكر التاريخي")
106. كارل ماركس و فريدريك انجلس، حول الدين، ترجمة: ياسين الحافظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1981، ص57
107. عبد الله العروي، الاديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص82

إن للمفاهيم جذورا زمانية وتاريخية تفعل فيها ومن خلالها على أصعدة عدة: ثقافية، سياسية، اقتصادية،... ويمكن اختبار هذه الفرضية من خلال محاوله تكذيبها، هذه المحاولة ستنتهي لا محال إلى إثبات الدعوى لا إلى تفنيدها، يقول الأستاذ العروي «بقدر ما يبتعد المرء عن عصر المؤلف بقدر ما تضيع أفكاره ويصعب فهم أقواله على وجهها الكامل، لأن كل قول صريح يخفي أقوالا ضمنية بديهية، وهذه هي التي تضيع مع ذهاب الأجيال»[108].

من إيجابيات هذا الوعي بالمسافة الزمانية التي تخترق المفاهيم تظهر: (أ)القدرة على تحسس أخطار القراءة اللاتاريخية التي تمحي المسافة بين الأموات والأحياء كما يفعل الناس مع ابن خلدون مثلا، أو كما تفعل السلفية مع النصوص القديمة حينما تمارس تعسفها على الواقع بغرض إخضاعه لسلطتها. أما اللوثة الثانية فهي (بـ) محو المسافة بين القارئ والكاتب ما يولد نوعا من منطق الكشف فيتوهم القارئ أنه وحده من فهم مقاصد المؤلف[109].

إن القراءة الماركسية أو التاريخانية تفضي إلى قراءة الخبرة ضمن سياقها السوسيو-اقتصادي[110]. بل إن هذه الابيستيمولوجيا القرائية يجوز إعمالها على الماركسية والقراءة نفسها. لن يصبح بالمقدور القول بماركسية مطلقة ولا بقراءة نهائية. إن تزمن الذات المؤلفة والقارئة يظهر أثر هذا الأخير -الزمن- على عملية الفهم والمعنى. وهنا تلتقي التاريخانية مع نظرية التلقي؛ والتي قالت بدورها بأثر الزمن على المقصدية الخاصة بالكاتب إذ تحدث فيها ما يشبه التآكل[111] إن النص/المفاهيم محكومة إذن بأفق يرهنها وهذا الأفق هو أفق الانتظار، ذلك الأفق الذي يترجم الى عملية حوارية بين عالم النص/الآخر وعالم القارئ/الأنا.

تسعى التاريخانية حينما تنصب على دراسة مفهوم معين إلى أن تعري عنه رواسبه الايديولوجية المتكلسة التي تحاول أن تحفظ المعنى القبلي الذي تريده "هي" لا المتضمن في النص نفسه. ولهذا قال "بول ارمسترونغ" أن كل تأويل هو فعل سياسي بالضرورة[112]. يزكي الأستاذ العروي هذا الطرح وعليه يدعو إلى ممارسة التحليل الثقافي عن طريق آلية التاريخانية لإعادة نفض الغبار عن المفاهيم الكبرى : الحرية، العقل، الدولة، الايديولوجيا... إنها عملية قراءة/كتابة جديدة لمفاهيم دارجة في الاستعمال اليومي دون المقدرة على ترسيم معانيها بشكل متواطئ عند الجميع بسبب تعدد القراءات الايديولوجية للمفهوم الواحد.

خلاصة

جماع القول أن الأستاذ عبد الله العروي ينطلق في قراءته للمفاهيم/النصوص من استراتيجية تهمش المدلول لصالح الدال[113] وتراهن على انفتاح افق القراءة بالمقدار الذي نتخلص فيه من سلطة الايديولوجيات التي تلغي الزمان والمكان. لقد استطاع الاستاذ العروي جلي النظر ومحاولة التقريب بين الذهن والواقع وذلك من خلال قراءة الذات ضمن سياق عصرها. أفضت القراءة النقدية التي مارسها الاستاذ العروي الى تبني الماركسية والتاريخانية كآليتين بيداغوجيتين تسمحان بفهم منطق العصر أولا وثانيا تسمحان بالانخراط الفاعل والايجابي فيه.

108. العروي، كيليطو، الفاسي، الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، مرجع مذكور، ص13
109. المرجع نفسه، ص13
110. غرينبلات،منتروز،غالغر،لينترشيا،تايسن، التاريخانية الجديدة والأدب،المركز الثقافي للكتاب، الطبعة الأولى 2018،ص11
111. حميد الحمداني، القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2003، ص74
112. بول ارمسترونغ، القراءات المتصارعة التنوع والمصداقية في التأويل، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2009، ص189
113. العروي، كيليطو، الفاسي، الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، مرجع مذكور، ص57/56

المصادر:

- عبد الله العروي، الاديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995
- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 2006

المراجع:

- امال جبور، تاريخانية العروي آداة نقدية لتحديث المجتمعات العربية، الأهلية للنشـر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى، 2019
- بول ارمسـترونغ، القراءات المتصارعة التنوع والمصداقية في التأويل، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2009
- حميد الحمداني، القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2003
- حوار فكري مع الأسـتاذ عبد الله العروي: في نقد الاديولوجيا، مجلـة النهضة، العدد الثامن، ربيع-صيف 2014
- حـوار مع عبد اللـه العروي: حيـاة عبد الله العـروي وأزمتـه، حاورته: نانسـي جلاجير، مجلة يتفكرون، العدد 7، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2015
- عبـد الجليل طليمات، نحن ونقد ماركـس للدين، مجلة النهضة، العددان 17 و18، شـتاء-ربيع 2019
- عبد السلام بنعبد العالي، التراث والهوية دراسـات في الفكر الفلسـفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 1987
- عبد اللطيف البدادي، اسـتراتيجيات تأويل الخطاب الديني عند محمد أركون، صفحات للدراسة والنشر، الطبعة الأولى، 2024
- العروي، كيليطو، الفاسي، الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 1986
- غرينبلات، منتروز، غالغر، لينترشيا، تايسـن، التاريخانية الجديدة والأدب، المركز الثقافي للكتاب، الطبعة الأولى 2018
- كارل ماركـس و فريدريك انجلس، حول الدين، ترجمة: ياسـين الحافـظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1981
- لوك فيري، تعلم الحياة، ترجمة: سعيد الولي، دار النشر كلمة، الطبعة الأولى، 2011
- محمد سبيلا، للسياسـة بالسياسة في التشـريح السياسي، افريقيا الشـرق، الطبعة الثانية، 2010
- محمد عابد الجابري، إشـكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسـات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1990
- يحيى بن الوليد، في معركة قراءة عبد الله العروي، مجلة أفكار، العدد 17، يونيو 2017

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الفلسفة والفكر الإسلامي: رؤى متعددة

العدد: 05



سؤال اللاّمعنى في "لعبة المعنى" لعليّ حرب

د. إيمان المخينيني

خلف كلّ معنى يثوي سؤال عن اللّامعنى ويُستبطن. وإذا كان معنى "المعنى" يحيل على الدّلالة المستفادة من مفهوم أو من ظاهرة مّا، فبأيّ معنى نفهم دلالة "اللّامعنى"؟
هل بما هو فراغ وخواء من كلّ معنى على نحو من العدم المحض حيث تنتفي كلّ منظومة الدّلالة وينمحي كلّ ملمح للمعنى، أم بما هو تقويض للمعنى ونفي له بما يضدّه؟ أم بما هو وجه آخر من وجوهه وإمكان من إمكاناته الكامنة؟
هذا الاستشكال لعلاقة المعنى باللّامعنى يثيره عليّ حرب في كتابه "لعبة المعنى- فصول في نقد الإنسان" من خلال وقوفه على مفاهيم أساسيّة في الفكر الإنسانيّ تحكمها علاقات التّضادّ والتّقابل، وتنتظمها أنساق دلاليّة مركّبة حدّ التّعقيد.
في هذا الكتاب اعتمد عليّ حرب المنهج التّفكيكيّ لقراءة الثّنائيّات المفهوميّة الضّدّيّة وتفكيكها وليستشرف به آفاقا جديدة لفهم الإنسان.
وللوقوف على مرتكزات هذه القراءة ومقاصدها، ننظر أوّلا في علاقة المنهج التّفكيكيّ بمشكل المعنى، ثمّ في الثنائيّات المفهوميّة التي اشتغل بها المؤلّف، لنختبر أثرها في توجيه الدّلالة وضبط المعنى فيما يتعلّق بكلّ من المسألة المعرفيّة والسّياسيّة والهوويّة. وهو ما ننتظر أن يفضي بنا أوّلا إلى طرح جدليّة المعنى واللّامعنى في أفق التّفكير البينيّ- الحركيّ وثانيا إلى بلورة قراءة نقديّة للمقاربة التفكيكيّة في الكتاب.

I.المنهج التّفكيكيّ ومشكل المعنى:

1. النّقد والبدائل

التفكيكيّة (Deconstruction) فلسفة نقديّة برزت في سبعينات القرن العشرين ومثّلت علامة مميّزة للفكر ما بعد الحداثيّ ومعارضة صريحة للفلسفات الميتافيزيقيّة المثاليّة بما أحدثته من صدوع في بنية "فلسفة الذّات والحضور "(1) .
أسّسها جاك دريدا (1930-2004) وجعل منها منهجا ناقدا للفلسفة التقليديّة(2) غايته فهم العلاقة بين النّصّ والمعنى وتفكيك "كلّ الفلسفة كي تتهاوى وراء ضباب الذّات الفاعلة ودخان العقلانيّة" على حدّ عبارة جورج زيناتي(3). ومن أبرز كتبه المؤسسة لهذا المنهج: "في علم الكتابة"(4)، "الكتابة والاختلاف"(5) ، "الصوت والظاهــرة"(6) .
ومن بين أعلام التفكيكيّة البارزين: ول دي مان (Paul de Man) (1919- 1983) الذي أدخل بعض التعديلات على المنهج التفكيكيّ لجعله أقلّ تطرّفا وأكثر توازنا واعتدالا. وجيوفري هارتمان (Geoffrey Hartman) و هيليز ميلر (J. Hillis Miller) ، وباربرا جونسون (Barbara Johnson)، وغيرهم.

1.1 النّقد التفكيكيّ:

يُعتبر المنهج التفكيكي عند جاك دريدا مراجعة نقدية جذريّة للفكر الميتافيزيقي الغربي، وهو نقد عبّر عن رفضه ما أسماه «الميتافيزيقا الحاضرة» التي تمنح اللغة والعقل والحقيقة قدرة تمثيلية مطلقة ومركزيّة. ففي كتابه De la grammatologie يؤكّد دريدا أنّ العلاقة بين الدال والمدلول ليست ثابتة، بل هي مؤجَّلة باستمرار، ويصوغ مفهومه الشهير "الاختلاف المؤجَّل" ليبيّن أنّ المعنى لا يُنتج من داخل نسق مغلق، بل يتولّد من لعبة الاختلاف التي لا تستقر أبدًا على دلالة نهائية.

---

1. جورج زيناتي، اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة أو توسيع أفقها في الفكر الغربي المعاصر، ضمن الفكر العربي المعاصر، عدد 98، 99، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1992، ص87.
2. راجع, Martin Duru Philosophie Magazine, Jacques Derrida, Politiques de l’écart publié le 22 août 2013
3. نفسه، ص87.
4. دريدا، جاك، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2008.
5. دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000.
6. دريدا، جاك، الصّوت والظّاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.

هذا المنظورِ يتقاطع مع ما تطرّق إليه دريدا أيضًا في La Voix et le Phénomène، حيث يفكّك التصوّر الهوسرلي للوعي بوصفه معطى حاضرًا بذاته، مبيّنًا أنّ الحضور نفسه يظلّ مهدَّدًا بالغِياب ضمن بنية اللّغة والزّمن. فالمعنى وفق هذا المنظور ليس كيانًا ثابتًا بل هو بنية ممهّدة للاختلاف، وهو ما من شـــأنه أن يقوّض كل تصوّر ميتافيزيقي للحقيقة المطلقة.

وفي كتابـــه L'écriture et la différence، يمضـــي دريـــدا في تفكيـــك مركزيـــة اللوغوس ويُظهـــر تهافت ثنائية المعقول/اللامعقول، خاصّة في مقاله "كوجيتو وتاريخ الجنون"، حيث ينتقد الإقصاء الفوكوي للذات الديكارتية، مؤكدًا أنّ الذات والعقل لا يمكن اختزالهما في مركز سردي واحد. وهذا ما يجعل من التفكيك أداة نقدية لمساءلة السرديات الكبرى ولنقد نزعة التمركز حول الحقيقة الواحدة.

يتّضـــح من هذا أنّ التفكيك لا يقتصر على نقد المفاهيم الميتافيزيقيّـــة، بل يتجاوز ذلك إلى زعزعة التراتبيّات المعرفية والأنســـاق النظرية المغلقة. كما يبيّـــن جوناثان كولر (Jonathan Culler) في دراســـته On Deconstruction، فالتفكيك عنده يســـعى إلى "كشـــف الافتراضات غير المفكر فيها داخل النصوص، وتقويض الاستقرار الظاهري للمعنـــى"(1). وهذا مـــا يجعل المعرفة، في أفق التفكيـــك غير يقينية وغير مكتملة وخاضعـــة دومًا للتأويل والمراجعة.

في الســـياق ذاته، يلاحظ كريســـتوفر نوريس Christopher Norris)) أنّ التّفكيك لا يعارض العقلانيّة بقدر ما يفضح أوهامها حين تدّعي الكليّة والاكتمال، ويذكّر بأنّ كلّ محاولة لتأسيس المعنى تنطوي ضمنًا على قمع لصوت آخر. وتبعا لذلك، فإنّ التفكيك يُســـائل كلّ نظام يدّعي امـــتلاك الحقيقة المطلقة، ويحرّر الفهم من هيمنة النماذج الصّلبة والمغلقة.

وعلى مســـتوى المفهوم التاريخي، فإنّ دريدا في كتابهSpectres de Marx يُعيد النّظر في سرديّة التّقدّم الخطي، من خلال تفكيكه لمفاهيم الإرث والتاريخ والعدالة، مؤكدًا أنّ المســـتقبل لا يمكن احتواؤه ضمن منطق يقينيّ، فما يأتي من وقائع يظلّ مفتوحًا ومعلّقًا دومًا. وهو ما يعزّز رفض المنهج التفكيكيّ لكل ســـرديّة تؤمن بأنّه في إمكان الإنسان السيطرة على مجرى الأحداث عبر نماذج شاملة أو قوانين كونيّة حتميّة.

أمّا في السّـــياق العربي، فيذهب محمد أحمد البنكي في مؤلّفه "القارئ العربي لدريدا" إلى أنّ مشروع التّفكيك يتيح "تحرير القراءة من سطوة المعنى المركزي، ويفتح المجال لتعدّد القراءات وتفكيك السّلطات المعرفية"(2). ويؤكّد حســـام نايل بدوره أنّ التفكيك ليس مجرّد رفض سلبي بل هو ممارســـة نقديّة تعيد بناء الأسئلة التي يتجاهلها النسق أو يقصيها(3).

إنّ الموقف التّفكيكي إذن لا يهدف إلى إعادة بناء المعنى، بقدر ما يســـعى إلى التشويش على مسارات إنتاجه وتفجير البُنى المســـتقرّة التي تمنحه وجاهته وســـلطته، ماضيًا في هدم كلّ تمركز مرجعيّ أحادي وكلّ نسق يدّعي امتلاك الحقيقة. ومن ثمّ، فهو يفتح أفقًا فكريًا متجدّدًا، قائمًا على التعدّد، والاختلاف، واللايقين الخلّاق.

نخلـــص ممّا تقدّم إلى أنّ أبرز المبادئ النّقديّة التي يتأسّـــس عليها المنهج التّفكيكيّ تتمثّل في رفض النّزعة المثاليّة الميتافيزيقيّة في مجمل التّقليد الفلســـفيّ الذي ينطلق من مصـــادرة مفادها أنّ الفكرة التي نقرّ بها ونتبنّاها ونقتنع بجدواها ووجاهتها، هي أفضل قيمة من نقيضها. وهو ما يقضي برفض المختلف ودحض رؤيته حســـب هذا التصوّر القديم. هذه النّزعـــة الميتافيزيقيّة تصوغ مفهوما مثاليّا للّغـــة والحقيقة والعقل، وهو ما يتعارض مع مبادئ الفلســـفة التفكيكيّة وأدواتها. فضلا عن دحض هذا الطّرح النقديّ للقول بتراتبيّة المعارف وهرميّتها ونمذجتها. ففي ضوء المراجعات التفكيكيّة، لم يعد مفهوم المعرفة ثابتا على ما اســـتقرّ عليه في الأوســـاط العلميّة والفلســـفيّة، إنّما انفتح على دلالات الإمكان والاحتمال واللّايقين. وهو ما أدّى إلى نقد نمط التّفكير الواضح والحدّيّ المفرطِ في عقلانيّته المزعومة، وما أفضى تبعا لذلك إلى نقد سرمديّة اللوغوس.

ومن المبادئ النّقديّة الأساســـيّة للتفكيكيّة عطفا على ما سبق، دحض الإيمان بحقيقة مطلقة تنتجها نظريّة أحاديّة، ورفض الاســـتحواذ على المعنى وإنكار إقصاء ما يعتبر "لامعنـــى". وكذلك نقد مفهوم التّاريخ التّقدّميّ السّهميّ الذي يتأسّس على مبدإ الانتظام في القوانين الكونيّة، وعلى الاعتقاد في قدرة الإنسان على تمثّلها والتّكهّن بمستقبل الوقائع ومآلات الأحداث.

---

1. راجع، Culler, on Deconstruction, p86
2. البنكي، القارئ العربي لدريدا ،ص112.
3. نايل، مداخل إلى التفكيك: جاك دريدا، بول دي مان وآخرون ،ص57.

إنّ خلاصة الموقف التّفكيكي النّقديّ تتمثّل في تقصّده تشويش مسارات الفهم وهدم مسالك إنتاج المعنى و نسف المركزيّة الأحاديّة المرجعيّة و تجاوز سلطة الأنساق.

2 مبادئ القراءة التفكيكيّة

ترتكز القراءة التفكيكيّة على الدّعوة إلى التفكير الانسيابيّ الثّائر على الحدود الفكريّة المألوفة وعلى اعتبار كلّ معنى ذاتيّا وخاضعا لشبكة من الدّلالات المتفكّكة باستمرار، مما يفضي بكلّ قراءة إلى حال من التشتّت والانفتاح على الإمكان، ويدفع الفكر إلى الاعتراف بالفكرة ونقيضها. فالحاجة إلى النقيض لازمة من لوازم الفهم والإدراك، وكلّ من المعنى واللامعنى وجهتان ممكنتان لكلّ مقاربة تأويليّة.
يعمد المنهج التفكيكيّ أيضا إلى البحث عن الأفكار القابعة في الهوامش، وفق آلية تفكير معكوسة تتقصّد مركزة الهامش وتهميش المركز بشكل يدعو إلى تفكيك الأنساق العدميّة والتّأسيس للقراءات اللانهائيّة . فانطواء النّصّ على فراغات تتحدّى منطق المعنى وتقوّض بداهته الخادعة يمهّد للخروج من الوجود الدّالّ إلى العدم المحض غير الدّالّ، و للتّشكيك في علاقة الدّالّ بالمدلول، ويفضي من زاوية نظر التفكيكيّة إلى انتفاء الإجابات والحلول، وإلى الوعي بوجاهة الحفر تحت سطح صراع الأفكار والإقامة في توتّرها العالي استجابة لطبيعة الواقع المتشظّية، وبحثا عن تناقضات المعنى النصي وسعيا إلى تشكيل قراءة هدميّة.
يعتبر اللّعب الحرّ بالمعنى والتّوتّر والفوضى فضاءات مناسبة للفهم التّفكيكيّ وهي فضاءات الحكمة والرّيبة والغموض، حيث يغيب الوضوح التّامّ ويتعذّر الفصل بين ثنائيّات الصّواب والخطإ والخير والشّرّ والحضور والغياب والكتابة والمحو... وهو ضرب من إدراك حقيقة الوجود في هذا العالم على نحو ضدّيّ غير حدّيّ، ومن الوقوف على تخوم المعنى دون ادّعاء تحصيله. وهي الحالة الأكثر أصالة من وهم الحسم المعرفيّ والاستحواذ الدّلاليّ فالحيرة وعدم اليقين هي عند التفكيكيّين أصدق العلامات على سلامة المسار التّأويليّ.

يمكن إجمال المبادئ التّفكيكيّة في الاستنتاجات التالية:

أوّلا، يعتبر دريدا التفكيكيّة حركة بنائيّة وضدّ بنائيّة / هدميّة في آن معا. وهي توفّر آليّات تفتيت النّصوص وإعادة بنائها وتركيبها بطريقة تعاكس منطلقاتها الأولى وتقوّض أنساقها المؤسّسة وتفضح بداهاتها الخادعة ويقينيّاتها الجاهزة وحقائقها الباهتة الموهومة. وتؤسس في المقابل لـ"نسق استفزازيّ".
ثانيا، تقوم القراءة التفكيكيّة على استراتيجيّات ثلاث حسب جون سيرل في كتابه "العقل واللغة والمجتمع" وهي:
1) حصر مجمل الثّنائيّات المتعارضة واستخراجها من النّصّ ورصد كلّ مكوّناته المتباينة واكتشاف منظومته الإحاليّة المتشابكة.
2) اكتشاف الكلمات المفاتيح المتعارضة مع المدلولات المباشرة للنّصّ للعمل على تقويضها مع ترصّد ما ينفلت من رقابة صاحب النّصّ طالما أنّ المنفلت هو أكثر دلالة على المسكوت عنه.
3) التركيز على هوامش النّصّ ونقلها إلى المركز. وهو ما يعني قلب كلّ معادلات النّصّ الأولى.

---

1. Norris, C. (1987). Deconstruction: Theory and practice. Methuen.

2. المقاربة التّفكيكيّة في كتاب "لعبة المعنى" لعليّ حرب

2. 1 الاختيار المنهجي:

يعتمد عليّ حرب القراءة التفكيكيّة منهجا نقديّا مقوّضا للمعاني التقليدية سواء منها التّراث الميتافيزيقيّ الفلسفيّ الأوروبيّ، أو التّراث العربيّ الإسلاميّ، أو كذلك ما يقوم عليه الخطاب العربيّ المعاصر من تصوّرات يقينيّة متكلّسة. ويؤكّد اختياره لهذا المنهج في قوله: "أنزع في الغالب منزعا تشكيكيّا وأنحو منحى تفكيكيّا"[1].

2.2 قيمة المنهج المعتمد:

يعتبر المؤلّف التّفكيك أداة منهجيّة ضروريّة لزعزعة الهياكل الثقافية والمعرفية التي تمنح المعاني سلطتها وثبوتيّتها ويقينيّتها الموهومة. ويؤكّد أنّ لهذا المنهج فعلا في الواقع وبعدا إجرائيّا مؤثّرا. إذ يقول: "إنّ المنحى التّشكيكيّ التفكيكيّ إنّما هو سعي لمناهضة انغلاق الفكر وإمبرياليّة المعنى ومنطق المماهاة. وهو يناهض بذلك الاستبداد السّياسيّ والطّغيان الجمعيّ والانضباط الفاشيّ والنّرجسيّة العقائديّة، (...) إنّه مناهضة الحرب على الآخر باسم العقائد والمذاهب والإيديولوجيّات"[2].

2. 3 مجال النّقد التّفكيكيّ عند علي حرب:

هذا المجال في تقدير عليّ حرب واسعٌ وممتدّ. فهو "يتوسّط كلّ ما يمارسه الإنسان ويصنعه وينطلق من آثاره وشواهده ويرجع إلى مؤسساته وأبنيته، نعني لغته ورموزه ومصطلحاته ومفهوماته وتصوّراته ومعتقداته وطقوسه وخرافاته وأهواءه ولعبه وقواه واستراتيجيّاته..." (لعبة المعنى، ص12).

2. 4 مشكل المعنى واللامعنى في ضوء المنهج التفكيكي:

يعكس الكتاب تأثير فكر ما بعد الحداثة حيث ينظر إلى المعنى بوصفه شيئا غير ثابت ويمكن أن يمحى أو يتغيّر أوينعكس في أيّ لحظة. غير أنّ الكاتب ينبّه إلى أنّ التفكيك ليس "موت المعنى إنّما هو بالأحرى قراءة في مأزق المعنى ومحنته، أي قراءة اللّا معنى الذي آل إليه تصوّرنا للمعنى. وذلك من أجل لأم المعنى من جديد وإعادة تشكيله، ولا يكون ذلك إلّا بتجاوز الحدود الموضوعة والارتحال إلى ما وراء الظّاهر والالتفات إلى ما لم يُقل وعَقل ما لم يُعقل"[3].

إنّ هذا الطّرح يدعونا إلى اختبار تطبيقات المنهج وآفاقه في مقاربة عليّ حرب. وهو مدار التّدبّر في المحور الثاني من الورقة.

II. الثّنائيّات المفهوميّة واستشكال الفهم:

لم يفصل عليّ حرب في كتابه "لعبة المعنى" بين المفاهيم فصلا موضوعيّا (باعتماد معيار الموضوع) ولم يبوّبها في شكل محاور كبرى تجعل منها "فصولا في نقد الإنسان" يتمايز بعضها عن بعض. ولعلّ في ذلك موقفا نقديّا تفكيكيّا من النّظام الصّارم ومن المنطق التبويبيّ السّائد. هذا التّجاوز للنسق التّحليليّ، وضعنا أمام ضرورة منهجيّة تستوجب البحث للمفاهيم المشتّتة في الكتاب عن تبويب واضح يجمّع المشتّت ويأتلف المختلف تحت مباحث بعينها، هي:

- **المسألة المعرفيّة**
- **المسألة السّياسيّة**
- **المسألة الهوويّة**

---

1. حرب، لعبة المعنى، ص13.
2. نفسه، ص16.
3. نفسه، ص18.

1 مشكل المعنى في المسألة المعرفيّة:

أبرز ما جاء في كتاب "لعبة المعنى" أجملناه في الجدول المقارنيّ التّالي:

نقد النّموذج المعرفيّ ما - قبل التّفكيكيّ	المعرفة التّفكيكيّة وقلب مسارات المعنى
• الهيمنة المعرفيّة للإنسان على الحقيقة	• خفض سقف توقّعات الهيمنة المعرفيّة على الكون، و"الإقرار بأنّ العجز عن إثبات الحقيقة هو "حقيقة الحقيقة"("لعبة المعنى"ص15) "فالحقيقة أقلّ حقيقيّة ممّا يُظنّ" (نفسه، ص15)
• مبدأ الوضوح العلميّ والموضوعيّة المنهجيّة	• مبدأ الوعي بالمفارقات واللايقين في النتائج فـ"لعلّ العلم يبدأ من مسلّمة، من مجهول، وينتهي إلى فراغ، إلى تسليم بالعجز عن اكتناه أسرار الأشياء ومعرفة أصولها. فكأنّ الشّيء يغيب بقدر ما يحضر، والموجود يتناسى بقدر ما يُعرف" (نفسه، ص15)
• الثّقة في المعايير العلميّة ووجاهتها المطلقة	• تفكيك المعايير العلميّة الموهومة
• تقديس الكوجيتو: ربط المعنى الوجوديّ بالتّفكير الإنسانيّ وقصره عليه.	• مراجعة الكوجيتو وخلخلة مرتكزاته.
• المعرفة سبيل الإنسان إلى سيادة العالم والهيمنة على قوى الطّبيعة.	• المعرفة تسلّط على العالم وعلى الإنسان. يتساءل علي حرب: "أليس غريبا حقّا أنّ علوم الإنسان لم تكتمل إلّا على حساب الإنسان أي على جثّته؟" (نفسه، ص31). فالإنسان "أصبح أسير المنظومات والأنساق التي أنتجها" (نفسه، ص65). المعرفة استراتيجيّة سيطرة ولعبة هيمنة ومخطّط للقوّة والصّراع.
• العقل يبدّد الوهم عن طريق المعرفة ويكسب الأشياء معناها..	• العقل محكوم بالوهم ومنتج له. "ومصدر الوهم أنّ العقل يرى نفسه في النّظر أكثر ممّا يرى الأشياء. فالإنسان يخلع ذاته على موضوعاته ولا يرى فيها إلّا ما تعطيه نفسه وتجيزه أحواله" (نفسه، ص69).

• المعرفة سبيل تحرّر الإنسان	• مقولات الإنسان ومعارفه تصبح أقانيم وقوانين ومقدّسات وحدودا مسيّجة للوعي وسجنا للمعنى الإنسانيّ.
• مبدأ الحتميّة العلميّة	• مبدأ الشّكّ واللّايقين
• المعرفة محايثة للأشياء وكشف لكنهها	• المعرفة تجريد وتشكيل لصورة ذهنيّة عن الأشياء وقلب لحقائقها على نحو متعال.
• المعرفة تعقّل للإنسان وللأشياء والعالم	• المعرفة تتستّر وراء الإعتقاد بلامعقوليّة الفهم. "العقل المعاصر يخفي تحته وما وراءه أغرب مظاهر اللّامعقول، إن لم نقل أسوأها" (نفسه، ص117).
• المعرفة تحقّق للأشياء انتظامها وتوفّر الأمن للإنسان	• الإنسان المعاصر "يشهد مزيدا من الجنون واللاوعي والرّعب" (نفسه، ص117).
• التّقدّم المعرفيّ محقّق للتقدّم في المعنى	• التّقدّم المعرفيّ وهم فـ"لقد تقدّمت البشريّة بشكل مذهل في المعلومات والبرمجة ولم تتقدّم في عالم المعنى" (نفسه، ص137).
• المعرفة تبديد للجهل	• الجهل هو أفق المعرفة. "إنّ مآل العلم الإقرار بالجهل" (نفسه، ص141).
• المعرفة تبديد للأسطورة	• المعرفة شكل من أشكال الأسطرة، ففي أعمق طبقات المعرفة والعلم تقبع الأسطورة بوصفها رأسمال رمزيّ وخيمياء المعنى. (راجع نفسه، ص183). • أسطرة المعرفة تورّطُ في التّمثّل الأسطوري للمعنى.

نقف من هذه القراءة التّفكيكيّة التي تستأنف القول في "حقيقة المعرفة" على أنّ هذا التفكير الفلسفي الجذريّ يقوم على قلب المعادلات المألوفة، حيث التخلّي عن التصوّرات المستقرّة بشأن المعرفة والعقل، والانفتاح على إمكانيات جديدة تتولّد من مساءلة ما نعتبره بديهيًا. في هذا الإطار، يطرح علي حرب ما يسمّيه "المفارقة المعرفية القصوى"، حيث يؤكّد أن اللامعروف ليس نقيض المعرفة، بل هو شرط إمكانها. فالمعرفة لا تنبني على قانون داخلي أو بنية منطقية محكمة، بل على ما لا يُعقل داخل العقل نفسه. إن ما يمنح المعرفة دلالتها هو ما لا معنى له في الأصل، وما يفتح أفق التصوّر هو ما لا يُتصوّر. من هذا المنطلق، تتهاوى أوهام الإنسان بقدرته على السيطرة المعرفية على الكون، ويتبدّى أن الإنسان، في سعيه المحموم إلى المعرفة، لا يفعل في كثير من الأحيان سوى أن يضاعف من جهله بنفسه وبالعالم. فكلّما توهّم أنّه يملك المفاتيح لفهم الوجود، انغلق في نسق لا يترك له مجالا لرؤية ما يتجاوز حدوده.
إنّ وراء كلّ معنى ينتجه الفكر يكمُن نقيضه، فالمعنى لا يتأسّس إلا من خلال ما يناقضه ويقوّض استقراره. بهذا المعنى، لا توجد معرفة مطلقة أو نهائية، بل توجد مساحات من التوتّر بين المعنى وضدّه، وهذا التوتّر لا يُفضي إلى انسجام أو انسداد، بل يخلق فضاء من اللامعنى، أو ما يمكن تسميته، على حدّ تعبير جاك دريدا، بـ"مساحة عدميّة فارغة". وهذه المساحة ليست مجرّد فراغ سلبي، بل هي الحيّز الذي تتولّد فيه إمكانيات جديدة للفكر، وتُختبر فيه حدود اللغة والعقل. المعرفة إذًا ليست يقينًا يُمتلك، بل هي رحلة داخل مفارقات لا تُحسم، حيث يكون اللامعقول محرّكًا للفهم، واللّامعنى حافزًا لإعادة البناء المستمرّ.

2. مشكل المعنى في المسألة السّياسيّة:

يطرح عليّ حرب المسألة السّياسيّة بوصفها "لعبة معنى" في إطار فلسفيّ تفكيكيّ وفي سياق نقده لأدوات الهيمنة المقنّنة التي ينقلب فيها المعنى الخفيّ على المعنى الظّاهر ويقوّضه تماما.

2-1 الدّولة ومأسسة العنف:

يقول عليّ حرب في الصفحة الـأربعين من الكتاب إنّه في إطار الدّولة التي هي الإطار القانونيّ الشّرعيّ للفعل السّياسيّ "يتأسس العنف ويكتسب مشروعيّته في مواجهة أيّ عنف مضادّ من قبل الأفراد أو الجماعات". في الوقت الذي تعرّف فيه الدّولة بأنّها الإطار الذي يحمي الإنسان من العنف ويردع ممارسيه.
إنّ العنف السّياسيّ يرتبط من بعض الوجوه بمعضلة الحرب. وقد تبلغ النزعة العدوانيّة مداها الأقصى لتتشكّل في حدث "الإبادة" التي تجعل من محو الآخر شرطا لإثبات الذّات المعتدية وتتّخذ من موته شرطا لوجودها.
هذا الضّرب من الفعل السّياسيّ يتأسسّ على منطق الصّراع والغلبة ويجد لذلك كلّ المبرّرات "فنحن حفاظا على أمننا نهدّد كلّ أمن، وحرصا على نظامنا نقوّض كلّ نظام، ودفاعا عن قيمنا نهدر كلّ القيم، وصونا لحرمتنا نستبيح كلّ الحرمات"(1) . إلّا أنّ كلّ هذا العنف يقدّم تحت مسمّيات الأمن والتّحرّر والاستقرار والنّظام والدّفاع عن النفس...
يذهب عليّ حرب إلى أنّ التزام الفرد بالانتماء إلى هيكل الدّولة بصفته مواطنا، وانخراطه في سياسات حاكميها بصفته محكوما، يوقعه في أسر المنظومة التي لم يشارك فعليّا في ابتنائها ولا في التأسيس لها. "وكأنّ الأمور أفلتت من يد الإنسان وكأنّه صار أسير المنظومات التي يصنعها، بل تصنعه"(2) . فهذه المنظومة "المصنوعة" في الأصل لخدمته صارت صانعة له مقرّرة لمصيره. ومثل هذا الفهم قد يسمح بالإقرار التّالي: إنّ تاريخ الدّولة هو تاريخ العنف المقنّع.

---

1. نفسه، ص52.
2. نفسه، ص54.

2-2 أكذوبة التّقدّم:

إنّ النّقد لا يمسّ مفهوم التّقدّم فحسب بل يطال العقل الغربيّ الذي أنتجه. ففكرة التّقدّم "أسطورة من أساطير الحداثة فرضها عصر الإيديولوجيا"(1) وكرّسها التّغوّل التكنولوجيّ والتوسّع الإمبرياليّ حسب عليّ حـــــرب. إنّ التّقدّم الذي صار هدفا حضاريّا مشـــبوها، ولّد شكلا عنيفا من السّـــاديّة الطّافحة بكلّ أشكال العنف والرّعب والقتل والاعتداء. وهو "ما يدفعنا إلى إعادة النّظر بمفهوم التّقدّم عينه، هذا المفهوم الذي شكّل عنوان الحضارة الحديثة وعلامتها الأصيلة"(2) . يســـتبطن التّقدّم ضدّه على نحو تلازميّ. وكأنّ"الإنسان لا يتقدّم من وجه إلّا ليتأخّـــر في وجه"(3). بهذا الفهـــم فـ "التّقدّم هو في النّهاية الوجه الآخر للتّخلّـــف"(4). ونتيجة لاعتباره غاية قصوى فقد دفع إلى"اســـتعادة الهمجيّة الجديدة التي تغرق بها البشريّة المعاصرة، وفهم ما يفصح عنه سلوك الإنسان الحاليّ من (...) تصرّفات ظنّ أنّها ذهبت إلى غير رجعة"(5).

إنّ الإنســـان لم يحصّل من أكذوبـــة التّقدّم إلّا وهم الرّخاء الماديّ. ولكنّه يشـــعر في المقابل "بأنّه محبط وخاو ومحاصر بالكلّيّة. فهو لم يعد ســـوى عجلـــة في طاحونة الإنتاج الجهنّميّة(...) يســـتمدّ اعتباره من كونه قوّة اقتصاديّة أو وظيفة تؤدّى (...) أو وقودا لحرب أو رهينة لمبدإ أو (...) جزءا من برنامج أو حجرا في خطّة أو وسيلة في استراتيجيّة"(6)...

3-2 أكذوبة الدّيمقراطيّة:

مفهوم الدّيمقراطيّة يعرّف بكونه ضامنا للمساواة والحرّيّة والتّشارك، في حين أنّه يكرّس اللامساواة فهو يسوّغ فعليّا "التّراتب والتفاضل" وبذلك تدفع "لعبة الديمقراطيّة" بالمحكوم إلى توهّم المشاركة في الحياة السّياسيّة رمزيّا في الوقت الذي هو مغيّب تماما عنها. فضلا عن ذلك، فإنّ مفهوم "الديمقراطية" يوظّف لتبرير الهيمنة والسّيطرة ويمثّل أداة من أدواتها المخاتلة التي تختفي خلف "المعايير المزيفة". فبين المعنى الظّاهر والمعنى الباطن فجوة صادمة وانقلاب عنيف.

تسمح القراءة التفكيكيّة للمسألة السّياســـيّة في كتاب "لعبة المعنى" لعليّ حرب باستخلاص عدّة نتائج من بينها:

أولا، يستلهم عليّ حرب من جاك دريدا فكرة تفكيك الثنائيات (مثل الحاكم/المحكوم، الصديق/العدو) في السياسة ليكشف تناقضات الخطاب الرّسميّ.

ثانيا، إنّ "اللعبة السياســـية" تعتمد على قلب المعاني، كتسويق الحرب تحت ذريعة الـ"دفاع" أو الاحتلال بذريعة الـ"تحرير" أو "الحماية" أو الأمن القوميّ.ثالثا، ينتقد المؤلّف فكرة الهوية الثابتة (القومية، الدينية) التي تستخدم سياسيًا لخلق الانقســـامات. فالهوية عنده "مجازية" ومركّبة، مما يفكّك ادعاءات الخطابات السياسية التي تبني شـــرعيتها على هويات أحادية. فخطاب "الصراع الحضاري" على ســـبيل المثال يفترض هويات ثابتة بينما الواقع يفرض حقيقة أكثر تعقيدًا.

رابعا، يتطرّق عليّ حرب إلى العلاقة المعقّدة بين الدّيني والسياســـي. والسياسة عنده قد تستخدم الدين أداةً لتعزيز الهيمنة، وكذا الدّين نفســـه يُختزل إلى "لعبة معنى" قابلة للتأويل. وهذا يتقاطع مع تحليلاته عن "العلماني واللاهوتي" بصفتهما وجهين لآلية هيمنة واحدة.

خامسا، إنّ السياسة في كتاب عليّ حرب جزء من "لعبة المعنى" الكبرى التي يحاول تفكيكها عبر منهجه النّقديّ. وهو منهج يقدّم أدوات لفهم كيفيّات الكشـــف عن صنع الشّـــرعيات السياسية الوهميّة عبر الخطاب الرّسميّ. ويؤدّي إلى فضح آليات إخفاء السلطة لهيمنتها خلف مفاهيم "مقدسة". ويراهن على مقاومة الهيمنة السّلطويّة عبر تفكيك اليقينيات، أو ماظُنّ كذلك.

لم يخلص عليّ حرب من تفكيكه للفعل السّياسيّ إلى نتيجة القلب الدّلاليّ -الذي يفسّره تضمّنُ كلّ معنى لضدّه واحتواؤه عليه- فحســـب، إنّما خلص إلى خواء هذا الفعل وخلوّه من المعنى. وهو ما نقرؤه في قوله: "إذا كانت السّياسة تظهر اليوم عجزها وعوراتها، فلأنّها أمست خالية من المعنى"(7).

---

1. نفسه، ص131.
2. نفسه، ص127.
3. نفسه، ص137.
4. نفسه، ص127.
5. نفسه، ص130
6. نفسه، ص214.
7. نفسه، ص122.

3. مشكل المعنى في المسألة الهوويّة:

رســـخ في الاعتقاد السّائد أنّ الإنســـان لا يكتسب هويّته إلا من خلال الذّاكرة مســـتودع التّجارب ومتحفِ الذّكريات. يقول عليّ حرب "نعتقد بأنّنا نزداد إنســـانيّة (...) كلّما ازددنا أصالة وعراقة. فمن لا تاريخ له لا أصل له ولا نسب. ومن لا ينتسب يفقد الهويّة وبالتالي الإنسانيّة"(1).

و"الذّاكرة تتّجه على الدّوام إلى زمان التّأسيس تنتسب إليه وتستمدّ منه المعنى والدّلالة"(2). وهي "أداة الهويّة، فمن لا يتذكّر لا هويّة له"(3).

إنّ ربط الهويّة بالذّاكرة يجعل من وعي الإنســـان بذاته "ديمومة خالصـــة" و"متّصلة تتداخل فيها الآنات وتتداعى وتتماثل"(4). ولكنّها ديمومة منقطعة غير موصولة فـ"من يبحث عن نفســـه في أغوار ذاكرته، يبحث عن بدءٍ يفلت منه باستمرار ويحنّ إلى أصل كلّما وجده افتقده"(5).

- ✓ يميّز عليّ حرب في تحديده مستويات الذّاكرة بين:
- ✓ **الذاكرة الفرديّة وهي التي تمثل للإنسان "هويّته الشخصيّة"**
- ✓ **الذّاكرة الجمعيّة وهي التي تمثل "الهويّة الثّقافيّة" (ص95).**
- ✓ **الذّاكرة الجسديّة الناقلة للجينات الوراثيّة القديمة**

الذّاكرة النفسيّة المتموقعة ضمن نسيج من الذّاكرات السّابقة.

هذه الذّاكرات المجتمعة والمكوّنة للتّركيبة الهوويّة للإنســـان، تتداخل فيما بينها وتســـهم في تشكيل وعيه بذاتـــه. ولكنّها في الوقت ذاته تعمّق فيه الجهل بالذّات. لأنّها تضـــرب بجذورها في لاوعيه الفرديّ والجماعيّ -على حدّ عبـــارة كارل يونغ- فيتيه في بحثه عن "الصّور الأصليّة". وبهـــذا المعنى تنقلب وظيفة التّذكّر إلى نقيضها وكأنّ "الذّاكرة تنسج في أصلها من النّسيان"(6). و"تلامس في أقاصيها المنسيّة أنساقا لا شعوريّة وبنى رمزيّة" ضبابيّة(7).

في ضوء هذا المعنى فإنّ أظهر ســـمة هوويّة إشـــكاليّة في كتاب "لعبة المعنى" هي تلك التّركيبة الدّاخليّة المتناقضة. فالإنســـان بعبارة علي حرب "هو حقًّا مركّب عجيـــب تتعايش في باطنه حقب مختلفة ومتعارضة، وتتعاصر في وعيه أزمنة مختلفة. وهو يجرّ وراءه تواريخ مديدة ويملك ذاكرة قاصية بقدر ما هي دانية"(8).

تقوم الهويّة على مقولات الذّات والأنا والوعي... التي يرى عليّ حرب أنّها "باتت الآن عرضة للنّقد والتّشكيك بل التّفكيـــك"(9). فالهويّة تنطوي في عمقها على الغيريّة وإن ادّعـــت غير ذلك. "والأنا لا تعقل اليوم إلّا من خلال الهو"(10) الذي أحدث شروخا عميقة وصدوعا غائرة في بنية الأنا.

هذا الوجه الغريب المختلف اللّامدرك، يقبع في أعماق البنية الهوويّة للإنسان من حيث لم يحتسب. وهو "ذلك الأصل المجهول السّـــحيق في قدمه والذي يشكّل البداية المنسيّة لكلّ ذاكرة"(11). وقد يتشكّل على هيأة الهو الميتافيزيقي الذي يجعل من كل فعل تذكر ضربا من الانســـكاب في قالب هوويّ جاهز ومن الانخراط في نمط حضور ميّت.

1. نفسه، ص88.
2. نفسه، ص90، 91.
3. نفسه، ص91.
4. نفسه، ص92.
5. نفسه، ص94.
6. نفسه، ص96.
7. نفسه، ص101.
8. نفسه، ص125.
9. نفسه، ص191.
10. نفسه، ص191.
11. نفسه، ص194.

إنّ اكتشاف الأنا حضور الهو في عمقها الهوويّ الأصيل دون قدرتها على تمييز ملامحه، يفضي بها إلى ضرب من الخواء والعَمَهِ، أي إلى مساحة الفراغ التي هي مساحة اللّامعنى. وهو ما يخلص إليه حرب في قوله: "لقد أمسى الإنسان المعاصر خائر القوى خلوا من المعنى مفتقدا دلالة وجوده معتقدا أنّ ما يفعله عبث"(1). هذا الإنسان التّائه في غياهب ذاته وقف على حقيقة أنّه أكبر الجاهلين بنفسه وبالعالم من حوله في وقت توهّم فيه عكس ذلك تماما. ومثل هذا الكشف التفكيكيّ تتفكّك معه كلّ بنية معياريّة وتنحلّ كلّ شبكة علائقيّة مشتركة بين الفرديّ والجماعيّ وتتصدّع كلّ مرجعيّة تذاوتيّة تشير إلى الانتماء الثقافيّ المنسجم والمستقرّ.
ليس أمام هذا الإنسان الذي كان يعرّف نفسه هوويّا إلّا أن يقف أمام حقيقته الجديدة التي يقوّض فيها "الكوجيطو المجروح"(2) أركان الكوجيطو الواثق الذي اكتشف عجزه عن أن يفكّر في ذاته قبل اكتشاف عجزه عن أن يفكر في الآخر أو في الوجود.

III. بين المعنى واللّامعنى: كسر الضدّيّات وأفق التّفكير البينيّ- الحركيّ

1.كسر الضّدّيّات: اللّامعنى شرط المعنى

إنّ الكشف عمّا تخفيه أقنعة المعرفة والسّياسة والهويّة من الضدّيّات المفهوميّة التي توقف الإنسان على حقيقة اغترابه عن نفسه وعن العالم، لم يقصد من ورائه عليّ حرب أن يصل إلى طريق مسدود ولا إلى حالة عدميّة، إنّما وجّه الانتباه إلى ضرورة استشراف أفق وعي جديد يجعل من التّضادّ بين المعنى الظّاهر الجليّ والمعنى الباطن الخفيّ حقلا مولّدا للمعنى وليس مقوّضا له.
حينئذ فإنّ كسر الضّدّيّات يستتبع البحث عن المعنى في اجتماع الأضداد. ذلك أنّ "كلّ قوّة تراكم وراءها ضعفا وكلالا وكلّ ما هو إيجابيّ وصحيح ومعقول ومشرق، ينطوي على سلب ولا معقوليّة وفساد ويخفي وراءه جوانب قاتمة ومعتّمة (...و) كلّ انطلاقة حضاريّة تحمل معها بذور موتها"و"كلّ نهايةٍ انقلابٌ على البداية"(3).

ومع كلّ هذه الدّلالات مجتمعة، لا يرى علي حرب أنّ المنهج التّفكيكيّ يتغيّى قتل المعنى وإعلان سيادة اللامعنى. إنّما هو منهج يراهن في تقديره على "قراءة في مأزق المعنى ومحنته، أي قراءة اللّامعنى الذي آل إليه تصوّرنا للمعنى، وذلك من أجل لأم المعنى"(4).فلا مهرب إذن من المعنى. "لأنّ القول بلا معنى منطوق مّا، إنّما له معناه في النّهاية، إذ هو متضمّن لمعنى اللّامعنى". وفي ضوء ذلك واستتباعا منه، فـ"القول بأنّ اختلاف المعنى في ذاته هو اللّا معنى إنّما هو في حقيقته تملّص من قراءة معنى آخر مختلف (...) ونحن إذ نقول بأنّ تعدّد المعنى يساوي اللّامعنى، ندرك في الوقت عينه معنى اللامعنى أي ما لا يتعيّن بذاته. ولذا فالقول بلا معنى القول خُلف. لأنّ لكلّ قول معناه ولو كان معنى اللامعنى"(5).
إنّ الجمع بينَ المفهومين ليس جمعا للمتناقضات، إنّما هو جمع للمختلف الذي تولّده خلفيّات نظريّة متباينة يتوالد بعضها من بعض ويفضي أحدها إلى الآخر. وهو ما يحوج إلى النّظر في "كيفيّة إنتاج المعنى وتشكّله وانبنائه وإلى تبعيّته واختلافه ولا تعيّنه أي لا معناه. فاللّامعنى هو الشرط الذي يجعل ولادة المعنى ممكنة"(6).

1. نفسه، ص217.
2. "يقترح ول ريكور مفهوم "الكوجيطو المجروح": وهو "أنا" لا يفكّر في ذاته إلّا بقدر ما يفقدها. قال:"الكوجيطو المجروح كوجيتو يطرح نفسه ولكنّه لا يملك نفسه" (ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقيّة، ص982). لكن من هو الكوجيطو المجروح؟ هو أنا "أدرك متأخّرا بألم كبير أنّ أفكّر لا تلائم "أنا أكون" دوما، بل يمكن أن أكون ما لا أفكّر فيه وما لا أعي به. ثمّة إذن مساحة مظلمة في كل وعينا بأنفسنا لا يستطيع "التّفكير" أن يلقي ضوءه الخاصّ عليها"، فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، تحقيقات هوويّة في الفلسفة المعاصرة، منشورات سينوماد "الأفق"، تونس، ط1، 2024، ص ص8، 9.
3. حرب، لعبة المعنى، ص210.
4. نفسه، ص18.
5. نفسه، ص278.
6. نفسه، ص279.

تبعا لذلك، يتوجّب تصحيح خطإ إقصاء الاختلاف أو إلحاقه بـ "دائرة اللّامعنى" لأنّ ما يقع إقصاؤه بوصفه ينتمي إلى دائرة اللّامعنى، هو "ما به يتأسّس المعنى. والحقّ أنّ خطاب المعنى يحجب ما يؤسّسه(...) فليس اللّامعنى إذن عبثـــا، ولا هو نقيض المعنـــى، وإنّما هو "ما به يتقوّم المعنى ويُنتَج" كما يتصـــوّر جيل دولوز العلاقة بين المعنى واللّامعنى" (في كتابه منطق المعنى Logique du sens)"(1).

إنّ ســـؤال: هل أنّ "لا معنى المعنى هو تخريب للمعنى؟" يتطلّب "إعـــادة النّظر في المعنى في ضوء ما ليس بمعنى، أي إعادة ترتيب العلاقة بين المعنى واللّامعنى. وإذن إلقاء الضّوء على أصل المعنى"(2). فـ"للمعنى لا معناه كما (أنّ) للّامعنى معناه"(3).

حينئذ تتعيّن علاقة أخرى بين ما يبدو متناقضا في دلالة المفهومين ليســـتحيل اللّامعنى ذاك "النّســـقَ الذي يتشـــكّل فيه المعنى وينبني (...) وهو اجتماع أشياء غير دالّة في حيّز له دلالته أو يصير دالّا"(4). ف"اللّامعنى" بهذا الفهم "هو الحدّ الأقصى للمعنى" (5) حيث تتواطأ الأضداد.

وإذا كان اللّامعنى هو الفضاء المخفيّ الذي أنتج المعنى ثمّ أصبح نقيضا له ظاهريّا، فإنّ الوعي بالعلاقة بينهما ينبغي أن يخرج من منطق التّضادّ إلى منطق الاحتواء والتضمّن. وانطلاقا من هذه المقدّمات يكشـــف عليّ حرب مقصـــوده من تركيب "لعبة المعنى" ويخلـــص إلى أنّ "كلّ خطاب ينتج معناه ويحجـــب معنى معناه أي ما به يتأسّس معناه، نعني إذن لا معناه. وتلك هي "لعبة المعنى" التي يتميّز بها الإنسان ويتقنها"(6). فلعبة المعنى بهذه الصياغة هي إقامة تأويليّة في الحيّز الفاصل بين المتضادّات(7) .

2. أفق التّفكير البينيّ الحركيّ

إنّ غاية القراءة التّفكيكيّة التـــي يتّجه إليها عليّ حرب تتمثّل في:"الانفتاح على المختلف والمتعدّد في رؤية المعنى" و في "إعادة الاعتبار إلى الدّالّ نفســـه"(8). ويوضّح ذلك بقوله: "إنّ نفي اختلاف المعنى وإقصاءه إلى دائـــرة الخطإ أو اللّامعنى إنّما يحجب حقيقة كون المعنى يتولّد من الاختلاف ذاته" فـ"المعنى ليس هويّة وذاتا بقدر ما هو اختلاف واحتمال"(9) . هذه الصيغة الاحتماليّة هي ما تهيّؤه لسلوك مسارات مفتوحة.

واستتباعا من ذلك، فإنّ تعدّد طبقات الدّلالة واختلافها بحسب اختلاف المرجعيّات السّاندة للقراءة، إنّما يقتضي تمثّلا مضاعفا للمعنى المضاعف(10) كما يفترضه أمبرتو إيكو Umberto Eco.

وهذا الانفتاح الدّلاليّ يعدّ ممهّدا رئيســـا لاستبدال منطق التنافر والتّغالب بمنطق التّبادل والتّداول القائم على قاعدة الشّراكة في الإنسانيّة. سعيا إلى نفي الصّراع والتّوجّه نحو الحوار والتنظير لذلك بعدّة مفاهيميّة جديدة تقلب معادلات المعنى القديمة. وتندرج هذه الرؤية ضمن العمل على تكوين وعي "تركيبيّ علائقيّ تحويليّ".

وإذا تعيّنـــت العلاقة المعنويّة البينيّة أفقا للمقاربة التّفكيكيّة، فـــإنّ مثل هذا المقصد لا مجال لأن يتحقّق إلّا بكســـر أفخاخ الهويّة. فالهويّة لا ينبغي لها أن تكون عبأ مكبّلا للإنســـان إنّما هي مسار من الهدم والبناء وهي ليست إرثا ماضويّا جاهزا، إنّما هي كينونة تتشكّل وتُكتسب.

وهو ما يستوجب بدوره إخضاع الفهم إلى المراجعة الدّائمة وتحويل مساراته بشكل مطّرد فـــالمعنى هو في انزياح دائم وكذا ينبغي أن يكون فعل الفهم.

---

1. نفسه، ص279.
2. نفسه، ص 282.
3. نفسه، ص279.
4. نفسه، ص279.
5. نفسه، ص283.
6. نفسه، ص283.
7. "إنّ ما يمنح التّفكيكيّة بعدا أساسيّا ودورا نقديّا هو هذا الانخراط الدّائم في كلّ التناقضات الهرميّة (...) وهي تقابلات يتوهّم البعض أنّها انتهت إلى الأبد. إنّ هذه التّقابلات الهرميّة هي المؤسّسة لمفاهيم الهويّة وتشكّل لحمة الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة"، أمبرتو إيكو، التّأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2004، ص، ص 188، 189.
8. حرب، لعبة المعنى، ص275.
9. نفسه، ص275.
10. التّأويل المضاعف يدفع نحو حدود الفهم القصوى متجاوزا حدود "التأويل المعتدل" "ذاك الذي يعبّر عن نوع من الإجماع" وواقفا عند حدود "التّأويل المتطرّف" الذي يكسر حدود المعنى ويبطل كلّ ممكناته. فالتّأويل المضاعف هو الذي يتيح "الكشف عن العلاقات والترابطات التي لم يكشف عنها من قبل أو التي لم يفكّر فيها من قبل. إنها علاقات وترابطات ما كان من الممكن الحصول عليها لو بقي التّأويل في حدوده الدّنيا أو المعتدلة"، أمبرتو إيكو، التّأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة، ص، ص172، 173.
11. حرب، لعبة المعنى، ص279.

إنّ القــراءة التّفكيكيّة لا تجعل مــن المعنى نتيجة ثابتة مطلقة ومســتقرّة ولا ترتضي من معنى للمعنى إلّا "بالانفتاح على الاختلاف والتعدّد وعلى الاحتمال والاشــتباه، وعلى الضياع والنسيان" وليس في ذلك سلب ولا نقض للمعنى إنّما تعدّ كلّ هذه الثّنائيّات الضّديّة شــروطا "تجعل المعنى أمــرا ممكنا"(1) وتجعل من الفضاء السياقيّ مولّدا حيويّا للمعنى(2) .

قراءة نقديّة للكتاب:

1. النّقد الفلسفيّ للتّفكيكيّة:

من أبرز الانتقادات الفلسفيّة الموجّهة إلى المنهج التّفكيكيّ:

مشكل البدائل المفهوميّة

ينتقد جون ســيرل Searl في كتابه "العقل واللغة والمجتمع، الفلســفة في العالم الواقعي" (Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World, 1999)، اســتراتيجيّات التّفكيكيّة، ويعتبرها مجرّد ممارســة نقديّة غير مجدية، لكونهــا تتلاعب بالمعنى وتطبّق مجموعة من الحيل اللّغويّة والمنطقيّــة دون نتائج قصديّة صريحة. وهو ما يجعلها في رأيه منهجًا "غير عقلاني" و"مدمرًا" للمعرفة وللفلسفة.

كما يرى سيرل أنّ التفكيكية تُنكر إمكانية بلوغ المعنى الثابت وتنفي تحصيل القارئ للدلالة الواضحة للنّصوص، وبهــذا الإنكار فهي تبالغ في نســبية التأويل(3) . وتتطرّف في اعتبار أنّ كلّ نــصّ يحمل داخله بذور تفكيكه ويمهّد ذاتيّا لتصدّع معناه.

ويصف ســيرل اســتراتيجيات التفكيك مثل التركيز على الهوامش/التناقضات بأنهــا "ميكانيزمات هروب" من المسؤولية الفكرية، وبأنّها لعبة لا تنتهي، ولا تؤدّي إلى إنتاج معرفة بالمرّة(4) .

ومن مظاهر انتفاء جدوى المقاربة التّفكيكيّة حســب ســيرل، دوران الفكر حول ذاته جرّاء القطيعة بين الفكر والواقع، وهو ما تتورّط فيه التّفكيكيّة بشكل واضح(5) .

انسداد المسار التّأويليّ

اعتبر غادامير أنّ التفكيك لا يتعدّى كونه مرحلة تقنيّة تحليليّة ينقصها الرّســوّ على نتائج تأويليّة صريحة ذات نجاعــة ووجاهة تطبيقيّة في عالم المعنى الإنســانيّ. وحين يُختزل إلى تقنيــة تحليلية جوفاء، فإنه يُهمل السؤال التّأويليّ الحقيقي وهو: كيف يتحقق الفهم في الممارسة الإنسانية؟. فضلا عن أنّ الاقتصار على كشف زيف المعنى المخاتل وقلب مســاراته الدّلاليّة في اتجاه نقيضه، لا يعدّ نتيجة تأويليّة، إنّما هو اســتعداد قبليّ للقراءة، والاقتصار عليه أو الاكتفاء به يقضي بصــوغ مقاربة مبتورة لم تبلغ بعد نتائجها ولم تصل إلى مبتغاها ولم تختبر أصلا مستطاعها التّأويليّ.

---

1. حرب، لعبة المعنى، ص279.
2. راجع إيكو، المرجع السابق، ص187.
3. "Deconstruction [...] casts doubt on the possibility of clear communication or literal meaning [...] and claims that every text contains the seeds of its own deconstruction.", Searl, Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World, p142.
4. "Instead of confronting arguments directly, deconstructionists read 'between the lines' to expose alleged contradictions [...] This game never ends and yields no real knowledge." Op.cit, p148.
5. "If meaning is always deferred, how can we speak of social facts or material realities? [...] Deconstruction undermines any basis for objective truth.", op.cit, p150,151.

العبثيّة المنهجيّة

في ضوء المقاربة التّفكيكيّة يسقط القارئ في حالة من الرّيبة الدائمة. وهي حالة تمنعه من المعرفة وتعيقه عن بناء مفاهيمه ورؤيته للأشياء. وتحدّ من فهمه للقضايا من حوله وتفقده الثّقة في جدوى خلق مساحات من المقاومة الثقافية البنّاءة.

ويذهب الفيلسوف الإيطالي "جيانتريزيو فاتيمو" Gianteresio Vattimo إلى أنّ تطرّف التّفكيكيّة في النزعة التشكيكيّة والنسبيّة أوقعها في ورطة معرفيّة وأسقطها في خرافة الموضوعيّة والحياد.

وكذلك انتقد هابرماس عبثيّة التّطرّف النّقديّ التفكيكيّ، حيث أكّد ضرورة العمل فلسفيّا على تقويض النّظام للّانظام ونبّه إلى أهميّة استبدال النّسق الاستفزازيّ بنسق علميّ موثوق يتصدّى للمسار العبثيّ الغامض الذي اتّخذته التّفكيكيّة منهجا في التّفكير. ويعتبر هابرماس في سياق نقده للتّفكيكيّة أنّها تخرّب كلّ شيء وتمنع من التّمييز بين المعنى ونقيضه وتجعله يدور في حلقة عدميّة مفرغة. وهو ما يبني إيديولوجيا جديدة تتشكّل عبر اللّعب الحرّ بالمعنى والتّعطيل الدّائم للدّلالة.

من هذه القراءات وغيرها، تشكّلت دعوة فلسفيّة إلى "تفكيك التّفكيك". وهي دعوة تتغيّى الكشف عن كون التفكيكيّة آلية هدم وليست منهج بناء. وعن كونها تمدّد عدميّا من مساحات اللامعنى على حساب مساحات المعنى.

2. نقد مقاربة عليّ حرب التّفكيكيّة في الكتاب:

2-1 أزمة البدائل المفهوميّة ومشكل اللاّجدوى واللاّنجاعة:

لم يقدّم حرب رؤية بديلة واضحة لما ينبغي أن تكون عليه المعاني بعد "تفكيكها". ولم يُتبع مرحلة النّقد والهدم بمرحلة تأسيس وبناء وهي مرحلة تفوق الأولى صعوبة ومسؤوليّة. فالدور الفعلي لتَلك الأفكار يظلّ مفتقدا في الواقع الاجتماعي والسياسي . ولعلّه بذلك لا يسلم من الوقوع في "أوهام النّخبة"(1) وهذا ما يتورّط فيه المنهج التفكيكيّ إجمالا.

2-2 الانقلاب على مسلّمات القراءة: تعارض المقدّمات مع النّتائج:

يتأكّد هذا المأخذ مثلا من خلال تحديد مفهوم الهويّة عند حرب. حيث يتصادم تصوّره للمفهوم مع ما استقرّ في الوعي الجمعيّ من ربطه بالمكتسب الثقافيّ الموروث. وفي نقده لهذه الرؤية، يسلك المؤلّف اتجاها مضادّ تماما تتشكّل فيه الهويّة عبر مسار مستقبليّ فرديّ. ويرفض في المقابل المعنى الآخر المختلف رفضا قطعيّا، ولا يسمح بالانفتاح عليه كما ادّعى. فهو يعتبره أصل المشكلة الحضاريّة العربيّة. وهو تماما ما عابه على المنظومات التقليديّة التي تعيد إنتاج مفاهيمها وتثبّتها نمطيّا وتخرج المختلف عنها من دائرة المعنى. وتبعا لذلك نجده يعارض بوضوح ما صرّح به من معالجة كلّ المفاهيم في أفق بينيّ حركيّ حيث تكون كلّ ممكنات المعنى متفاعلة فيما بينها وفق منطق تشاركيّ تبادليّ وديناميكيّ.

بهذا الفهم يكون عليّ حرب قد انطلق في مقدّماته من قواعد القراءة التفكيكيّة ثمّ وصل في نتائجه إلى قواعد القراءة ما قبل التفكيكيّة. فتورّط في تناقض حادّ بين المقاربتين، ولم يسلم بذلك من الوقوع في شرك لعبة المعنى حيث نهى عن فهم وأتى بمثله، وانطلق من منهج ثمّ انقلب عليه فانطبق عليه ما انتقده سابقا في قوله "كلّ نهاية (هي) انقلاب على البداية"(2) .

---

1. حرب،عليّ، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004.
2. حرب، لعبة المعنى، ص210.

3-2 العبثيّة المنهجيّة والسّقوط في غيابات اللاّمعنى:

يؤسّس منهج عليّ حرب لنظام اللاّمعنى من خلال هدم نظام المعنى. ومن خلال لعبه بقوانين لعبة المعنى. ومن الأمثلة الدّالّة على هذا الإشكال: مفهومه لـ "معضلة الحرب". إذ نلحظ أنّه يسعى إلى قلب المفاهيم وكأنّها غاية في حدّ ذاتها لا ينتظمها ناظم ولا يحكمها منطق دالّ. من ذلك حديثه عن "إرهاب الضّحايا" عوض "إرهاب المعتدين"، وعن "أصالة الشّرّ" مقابل "أصالة الخير"، أو عن "التّبرير للقوّة" عوض "التّأسيس للحقّ".

فضلا عن قراءة الأحداث باعتماد زاوية نظر أحاديّة ثابتة لا تسمح بالتّعدّد ولا بالتّغيّر عكس ما نظّر له من مبادئ القـــراءة التّفكيكيّة. فالموقف الذي صاغه عليّ حرب من الحرب الدّائرة في غزّة مثلا يكشـــف عن اعتماده قراءة أحاديّة الزّاوية لا تنســـجم مع ما في كتابه "لعبة المعنى" من مبادئ أساســـيّة في القراءة، ولا تنتمي إلى ذات المسار التقويضيّ النّقديّ. ففي مقال له عنوانه "إنسانيّتنا تفضحنا" (منشور إلكترونيّا بمجلّة الفيصل في مارس من ســـنة 2024) يقول: "ثمّة أكثر من لاعب فاعل على مسرح الصّراع الدّائر في غزّة: أبرزهم أربعة: دولة إسرائيل وحركـــة حماس، أمريكا حامية إســـرائيل وإيران قائد محـــور المقاومة. نحن إزاء أربع أصوليّـــات متواطئة: أمريكا الإنجيليّة، وإســـرائيل التوراتيّة، حماس الإخوانيّة وإيران الحســـينيّة الكربلائيّة. هـــذه الأصوليات ذات المعتقد الاصطفائي العنصري هي مصدر ما نشـــكو منه من الفســـاد والخراب أو التّطرّف والإرهاب بأجنداتها المشبوهة ودعواتها المستحيلة، ببرامجها المدمّرة واســـتراتيجيّاتها القاتلة". ويخلص إلى أنّ السّبب في هذه الحرب"هي أفخاخ العقائد ومآزق الهويّات".

لقد بحث عليّ حرب بأدوات تفكيكيّة عمّا اعتبره أساســـا لحقيقة الصّراع الفلســـطيني- الإسرائيليّ. فجعل من "إرهاب الضحايا" الوجه الآخر لـ"إرهاب المعتدين" وحدّد إطار العلاقة بين الطرفين ضمن ثنائيّة المغالبة بين الذّات والآخر. واعتبر أنّ الحوار هو الإمكان الوحيد للخروج من المأزق الهووي الذي يمثّل السّبب الجذريّ الأصليّ لكلّ التوتّر بين الطّرفين(1).

بهذه القراءة التي يروّج لها المثقّف عليّ حرب يتســـاوى المعتدي بالمعتدى عليه والمســـتعبِد بالمســـتعبَد ويتلاشـــى كلّ منطق في الفهم. ويُتّخذ مفهوم الهويّة ومنطق الإيديولوجيا مدخلا ضيّقا وحيدا لقراءة حدث الإبادة. فالمساواة بين فعل الآلة الاستيطانيّة الإحلاليّة الصهيونيّة وبين فعل المقاومة، كاشف عن أزمة عدميّةِ الفهم التفكيكيّ للحدث وعن تلاشي كلّ منطق للمعنى.

إنّ الخطر في مثل هذه القراءة نجمله في النّقاط التّالية:

- أن يصبح ما يحدث من "إبادة" مجرّد وجهة نظر.
- أن تتساوى الأضداد تحت مبرّرات تفكيكيّة عدميّة.
- وأن لا يُستنكر التّدمير المنهجيّ المتعمّد للأساس الأخلاقيّ للإنسانيّة.

إنّ قراءة مضادّة لدلالات حرب الإبادة -كما فهمها عليّ حرب- تقتضي مساءلة المفاهيم التفكيكيّة تأويليّا، بحثا عن المعنى لا هربا منه.

فعليّ حرب ساوى بين الضّحيّة والجلّاد اتّساقا مع مساواة التّفكيكيّة بين المعنى وضدّه. وتجاهل التعليق على حدث الإبادة انطلاقا من مبدإ التّجرّد من الانتماءات الجغرافيّة والثّقافيّة والإيديولوجيّة، فتناســـى الإقرار بأنّ "ما يباد هناك" على حدّ عبارة الفيلسوف فتحي المسكيني"ليس "نحن" معيّنة بل هو "الوضع البشريّ" بأكمله، وبأنّ "ما يحدث في غزّة من إبادة ليس مشـــكلا يهوديّا يمكن فهمه بمدوّنة دينيّة" أو بمقاربة إيديولوجيّة، "بل هو مشـــكل "كولونيالي" شـــديد الارتباط بالوجه المظلم من آلـــة الحداثة"(2) وعميق الاتّصـــال بحقيقة الهيمنة الإمبرياليّة المأزومة. ومثل هذه الوقائع لا تحتاج قراءة تفكيكيّة بين السّـــطور، ولا تســـمح بتمييع المعنى على خلفيّة تطابقه مع ضديده، استجابة لرهانات المقاربة التّفكيكيّة الواقفة على تخوم العدميّة الدّلاليّة.

---

1. إنّ قراءة مضادّة تقضي بأن ندرك أنّ "إسرائيل" هي تطبيقة كولونياليّة وليست "ذاتا" علينا أن نحاورها"، المسكيني، هذه الذات ليست لك، ص204.
2. المسكيني، فتحي، هذه الذات ليست لك صدوع ديكولونياليّة، الأمينة للنشر والتوزيع، القيروان، ط1، مارس 2025، ص 204.

إنّ معنى الكولونياليّة السّافر، يقابله ضدّه الدّيكولونياليّ الذي يقف منه على طرف نقيض أي بما هو لامعناه الذي يقوّض معناه ولا يمكن بأيّ وجه أن يكون إمكانا من ممكنات معناه. وتلك في تقديرنا قراءة ممكنة بل وضروريّة، يتطلّبها أفق ما بعد- تفكيكي يقلب معادلات الأفق التّفكيكيّ ويتبادل فيه كلّ من المعنى واللامعنى المواقع التّأويليّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر
حرب، عليّ، لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، دار مدارك للنّشر، دبي، 2012.

المراجع
بالعربية:
- إيكو، أمبرتو، التّأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2004.
- البنكي، محمد أحمد، القارئ العربي لدريدا: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.
- حرب،عليّ، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2004.
- دريدا، جاك، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث، منى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2، 2008.
- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2000.
- دريدا، جاك، الصّوت والظّاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة فتحي انقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.
- زيناتي، جورج، اللغة كمنهج لتفكيك الفلسفة أو توسيع أفقها في الفكر الغربي المعاصر، ضمن الفكر العربي المعاصر، عدد 98، 99، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1992.
- سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي
- المسكيني، فتحي، هذه الذات ليست لك صدوع ديكولونياليّة، الأمينة للنشر والتوزيع، القيروان، ط1، مارس 2025.
- ----------، الكوجيطو المجروح، تحقيقات هوويّة في الفلسفة المعاصرة، منشورات سينوماد "الأفق"، تونس، ط1، 2024.
- نايل، حسام (تحرير)، مداخل إلى التفكيك: جاك دريدا، بول دي مان وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013.

بالفرنسية :

- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques, La Voix et le Phénomène, Paris: PUF, 1967.
- Derrida, Jacques, L'Écriture et la différence, Paris: Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques, Spectres de Marx, Paris: Galilée, 1993.
- , Philosophie Magazine, Jacques Derrida, Politiques de l'écart Martin Duru, publié le 22 août 2013

بالإنجليزية:

- Culler, Jonathan, On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism, Cornell University Press, 1982.
- Derrida, Jacques, Of Grammatology, Trans, Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997/1976.
- Derrida, Jacques, Speech and Phenomena, Trans. David B. Allison. North western, University Press 1973.
- Derrida, Jacques, Writing and Difference, Trans. Alan Bass. University of Chicago Press,1978.
- Norris, Christopher, Deconstruction: Theory and Practice, Routledge, 1991.
- Searle, J. R., Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World, Basic Books ,New York 1998.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

الترجمات

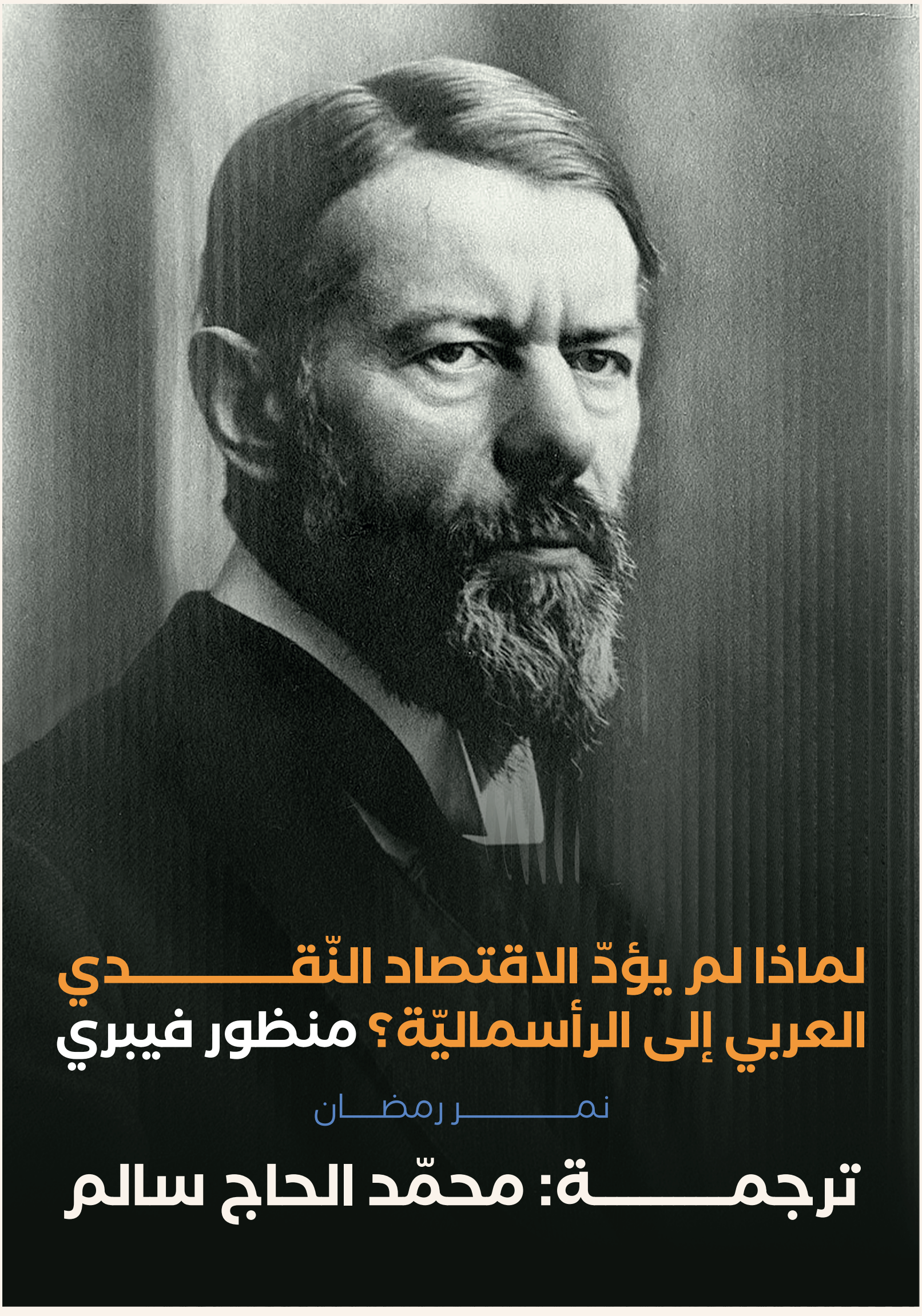
العدد: 05

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الترجمـــــات
Translations

العدد:
05



لماذا لم يؤدّ الاقتصاد النّقـــــدي العربي إلى الرأسماليّة؟ منظور فيبري

نمـــــر رمضـــان

ترجمـــــة: محمّد الحاج سالم

،كلمات مفتاحيّة: إسلام، رأسماليّة بروتستانتيّة، طهوريّة، ماكس فيبر

ملخّص (1):
يناقش نمر رمضان (رئيس مكتب المغرب العربي وشبه الجزيرة العربيّة وإيران في إدارة أفريقيا والشّرق الأوسط بوزارة العلاقات الدوليّة والفرنكوفونيّة في حكومة كيبيك)، أطروحات ماكس فيبر حول أسباب ظهور الرأسماليّة في الغرب دونًا عن غيره من أماكن أخرى في العالم. وقد شدّد ماكس فيبر مبدئيًّا على العلاقة المتبادلة بين تطوّر الدّين وتشكّل الطّبقات الاجتماعيّة. ولكن بالإضافة إلى الأخلاق البروتستانتيّة التي وفّرت لأتباعها في أوروبّا منظورًا جديدًا تمامًا عن الله والحياة، طرح فيبر أفكارًا حول بعض العناصر التي ساهمت في إرساء التّفكير العقلاني وتشكيل السّلوك الاجتماعي الاقتصادي العقلاني المميّزان للرأسماليّة. بيد أنّ الاقتصاد النّقدي العربي، رغم توسّعه الكبير في الفترة الكلاسيكيّة (بين القرنين السّابع والعاشر للميلاد)، كان بدأ منذ النّصف الثّاني من القرن العاشر في الانهيار، مانعًا بذلك تطوّر الرأسماليّة في الشّرق الإسلامي. وقد تناول فيبر هذه الظّاهرة في إطار عمله المقارن بين الأديان الكبرى في العالم، لكن هل تنطبق أطروحاته المتعلّقة بصعود الرأسماليّة في أوروبّا المسيحيّة بشكل كافٍ على التطوّر التّاريخي للشّرق الإسلامي؟
ما تزال أطروحات عالم الاجتماع الألماني، ماكس فيبر (1864–1920) حول أسباب تحقّق الرأسماليّة في الغرب وليس في أي مكان آخر، مسبّبة فصل الاقتصاد عن المجالات السياسيّة والاجتماعيّة، وإخضاع هذه المجالات له (2)، تُثير مناقشات ساخنة (3).

---

1 – نشكر المراجعين على تعليقاتهم المحفزّة والبنّاءة. كما نتوجّه بالشّكر إلى السيّد لورانس أوليفييه (Lawrence Olivier) على ملاحظاته وتشجيعه. وقد حظي هذا المقال بعرض تقديمي في المؤتمر السنوي لجمعيّة العلوم السياسيّة في كيبيك الذي انعقد في مايو 1997 في جامعة كيبيك. وإلى ذلك، نودّ أن نلفت الانتباه إلى ما يلي:
1) لا نهدف إلى إغلاق باب الاجتهاد في أفكار فيبر المتعلّقة بالرأسماليّة والإسلام، ولا تأجيج الجدل حول ما بعد نظريّة فيبر.
2) كي لا نترك انطباعًا لدى القارئ بأنّنا (نُعيد) نشر "قوالب نمطيّة عن الإسلام"، نُشير إلى أنّ نهجنا هو التنقلّ بين أفكار فيبر وتحليلاتنا المبثوثة في جميع أنحاء المقال في ضوء بعض الحقائق التاريخيّة وغيرها.
3) لم نقلّل من أهمّية العوامل الجوّانيّة في ركود الاقتصاد النّقدي العربي. ومع ذلك، يتّضح من النصّ أنّ المحدّدات البرّانية كانت الأكثر تأثيرًا في تطوّر المشرق العربي منذ النّصف الثّاني من القرن العاشر. ونحن ندرك أنّ تحليلاتنا قد تترك انطباعًا لدى القارئ بأنّها مشوبة ببعض مركزيّة عربيّة، ولكن الأمر مخالف لذلك تمامًا، إذ نرى أنّ الحقائق المبسوطة في هذه الصّفحات تدعم حجّتنا، وهي حجّة على غرار حجّة فيبر، بعيدة كلّ البعد عن ادّعاء الحتميّة.

2- Karl Polyani, La grande transformation, Paris, Gallimard, 1983.
3- Robert W. Green (dir.), Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics, Boston, D. C. Heath, (cl959) 1967; Philippe Besnard, Protestantisme et capitalisme: la controverse post-wébérienne, Paris, Armand Colin, 1970; Reinhard Bendix & Roth Guenther, Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber, Berkeley, University of California Press, 1971.

وقد أصرّ منتقدوه على أنّ معظم الأمثلة التي أوردها حول الظّروف الاجتماعيّة الاقتصاديّة للجماعات الكالفينيّة مستقاة من كتابات بعض الطهوريّين الانكليز في النّصف الثّاني من القرن السابع عشر. ولذلك أبرزوا التأثير متعدّد الأوجه الذي أحدثته الكالفينيّة (4) في أماكن انتشارها، أي في سويسرا (5) وهولندا والمملكة المتّحدة.

ويرى هنري بيران (Henri Pirenne)، من بين آخرين، أنّ التحوّلات الهائلة التي شهدتها مجتمعات أوروبّا الغربيّة كانت بسبب الفكر الرّاديكالي النّاتج عن نهضة القرن الخامس عشر، ثمّ الإصلاح في القرن السّادس عشر. وهذا ما جعل جوليان فروند (Julien Freund) لا يتوقّف أبدًا عن تكرار أنّ فيبر كان يرى أنّ "الزّهد البروتستانتي كان عنصرًا مهمًّا في تشكّل روح الرأسماليّة [أي مَلَكَة (habitus) معيّنة (6)]، وليس الرأسماليّة في حدّ ذاتها" (7).

ورغم وفاة فيبر قبل أن يُردف كتابه علم اجتماع الأديان بدراسة منهجيّة ومتعمّقة حول الإسلام (8) والتّاريخ العربي، إلا أنّ أطروحاته حول الشّريعة الإسلاميّة والحكم الوراثي والسّلطاني تكفي لتقود تفكيرنا في العوامل التي أدّت، من وجهة نظره، إلى عدم تشكّل اقتصاد رأسمالي في المشرق العربي. فالرأسماليّة في نظر فيبر، باعتبارها نمطًا من الانتظام الاجتماعي والاقتصادي والسّياسي، تعتمد على عمليّة طويلة من العقلنة – الفريدة من نوعها في الغرب – التي تعود جذورها إلى اليهوديّة القديمة (9) ووجدت ضالّتها في الأخلاق الطهرانيّة. لكن قارئ كتاب الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة (10)

---

4 – وفقًا لإميل دوميرغ، لا يوجد عند كالفن "أيّ أثر لروح الرأسماليّة". انظر:

Emile Doumergue, Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps, vol. 5 : La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin, Lausanne, G. Bridel, 1917, p. 651.

5 - Mark Valeri, « Religion, Discipline, and the Economy in Calvin's Geneva », Sixteenth Century Journal, volume 28, n° 1, 1997, p. 123-142.

6 - Hinnerk Bruhns, « Max Weber, l'économie et l'histoire », Annales. Histoire, Sciences sociales, n° 6, novembre/décembre 1996, p. 1273.

7 - Julien Freund, D'Auguste Comte à Max Weber, Paris, Economica, 1992, p. 225.

8 - Bryan S. Turner, Weber and Islam: A Critical Study, London/Boston, Routledge & Paul Kegan, 1974.

9 - Max Weber, Le Judaïsme antique, Paris, Pion, 1970.

وانظر أيضًا:

Freddy Raphaël, Judaïsme et capitalisme: essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart, Paris, Presses universitaires de France, 1982.

10 - Max Weber, l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Pion, 1964.

سيحصل لديه انطباع بأنّ "هذا التّراكم التّاريخي يمكن أن ينزلق نحو فرضيّة وجود "جوهر" غربي يتبدّد في السّيرورة التاريخيّة على غرار ما تفعل الرّوح الهيغليّة" (11). ومع ذلك، اتّخذ فيبر ما يلزم من حيطة معرفيّة ومفاهيميّة لتجنّب إعادة بناء خطّي وتطوّري لتاريخ الثّقافات والحضارات، من خلال تحديد خمسة متطلّبات أساسيّة لظهور الرأسماليّة.

طرق المقارنة التاريخيّة وعناصرها

يرى فيبر أنّ "على علم الاجتماع أن يشرح أنماطًا نقيّة ("مثاليّة") [...] ولكنّها [...] لا تظهر تمامًا في هذا الشّكل النقيّ والمثالي" (12). ومن هنا يلجأ علم الاجتماع إلى "العمل التّاريخي [الذي عليه] أن يسعى في كلّ حالة خاصّة إلى تحديد مدى اقتراب الواقع أو ابتعاده عن هذه اللّوحة المثاليّة" (13). كما كان لفيبر تصوّر خاصّ للعلم التّاريخي بوصفه "فهمًا للطّريقة التي عاش بها البشر، وللمعنى (gemeinter Sinn) الذي أضفوه على وجودهم" (14). ولذلك، بعيدًا عن الفردانيّة المنهجيّة الفيبريّة (15)، "لا يتمّ الحصول على قابليّة الفهم التّاريخي من خلال إنشاء علاقة سببيّة خطيّة، بل من خلال ربط هذه السببيّة بمجمل الواقع الاجتماعي في تطوّره" (16). ويظهر هذا المنطق متعدّد الأسباب من خلال تأكيد فيبر على الشّروط الخمسة المسبقة التي يرى أنّها أدّت إلى ظهور الرأسماليّة الغربيّة (17):

1. العلم الذي يُولّد، بحلوله محلّ كلّ مرجعيّة متعالية في شرح الظّواهر الفيزيائيّة، من جهة أولى "دنيوة" المجتمعات الرأسماليّة، وفكّ السّحر عنها من جهة أخرى.
2. القانون العقلاني الذي يضمن استقرار النّظام القائم وإمكانيّة توقّع عمليّات المؤسّسات الرأسماليّة القائمة على قابليّة الحساب والرّبح.

نحتفظ هنا بتعريفات فيبر للمفاهيم التّالية: الرأسماليّة، العقلانيّة، اللاعقلانيّة، الحكم الوراثي والحكم السّلطاني.

11 - Sami Zubaida, Islam, the People and the State, London, Routledge, 1989, p. 130.
12 - Max Weber, Économie et société, Paris, Presses pocket, Tome 1,1995, p. 49.
13 - Max Weber, Essai sur la théorie de la science, Paris, Pion, 1965, p. 181.
14 - Max Weber, Le savant et le politique, Paris, Pion, 1965, p. 9.

15 – حول السببيّة والفردانيّة المنهجيّة عند فيبر، انظر:

Philippe Raynaud, Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, Paris, P.U.F, 1987, p. 39-45 et p. 93-111.
16- Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, Paris, P.U.F, 1967.

مذكور في:

Abdallah De Sahb, Développement et questions d'Orient, Paris, Cujas, 1972, p. 16.

17 – ومن خلال قراءته لأعمال فيبر، حدّد بريان تورنر الشّروط المسبقة التّالية: قانون عقلاني، وسوق عمل حرّة، ومدن مستقلّة (أي بلديّات، انظر أدناه)، واقتصاد نقدي، وطبقة برجوازيّة. ولنلاحظ بالمناسبة أنّ فيبر لم يدرس العلوم العربيّة.

3 البلديّات التي ستظهر مع تفكّك المجتمعات المحليّة، لتشكّل أرضيّة خصبة للتّفاوض المالي والتّجارة الرأسماليّة.
4. البيروقراطيّة التي تُسهم، من خلال ازدرائها جميع أشكال الدّين، في عقلنة المجتمع (18) على المستويين الإداري والسّياسي.
5. الأخلاق الطهرانيّة التي تغرس في الزّاهد السّعي إلى "التحكّم بشكل منهجي (ومستمرّ) في سلوكه الشخصي" (19).

العلم "الصّالح"

من الشّروط المسبقة التي ساهمت بشكل كبير في تطوّر الفكر العقلاني هو العلم بالتّأكيد، ولكن ليس أيّ علم، بل "العلم الصّحيح" الذي يفترض فيبر أنّه لم ينشأ إلاّ في الغرب. ولكي يتمّ اعتباره كذلك، يجب أن يقوم العلم على المعرفة الاختباريّة والتّجريب. ولا يمكن لأيّ عالم يستحقّ هذا الاسم الوصول إلى الحقيقة الموضوعيّة - إن وُجدت - لظاهرة طبيعيّة أو اجتماعيّة إلاّ من خلال الملاحظة المباشرة للحقائق الواقعيّة والعمل التّجريبي أو الاختباري الذي يُمكّنه من اختبار فرضيّاته والتحقّق من صحّتها. وإذا كان المختبر الحديث بكلّ أجهزته التقنيّة نتاجاً مباشراً لـ"الثّورة التكنولوجيّة" في عصر النّهضة، فإنّ العلم التّجريبي، من ناحية أخرى، كان إرثاً رئيسيًّا للحضارة العربيّة. دعونا نرى ما يقوله بريفولت (Briffault) في هذا الصّدد:
"قام اليونان بالتّنظيم والتّعميم والتّنظير، ولكن التحقّق المتأنّي، ومراكمة المعارف الوضعيّة، والمناهج العلميّة الدّقيقة، والملاحظة التفصيليّة والمطوّلة للبحث التّجريبي، كانت مقاربات غريبة تمامًا عن المزاج اليوناني [...] والعلم (الحديث) هو أهمّ مساهمة للحضارة الإسلاميّة" (20).

وبالفعل، فقد كان المشرق العربي بين القرنين السّابع والعاشر مسرحًا لطفرة علميّة حقيقيّة في سياق متعدّد الأجناس والأديان (21).

---

18 - يرى هربرت ماركوز أنّ العقلنة الفيبريّة ليست سوى مهزلة هيمنة. من أجل عرض نقدي لفكر ماركوز، انظر:

Jürgen Habermas, La science et la technique comme « idéologie », Paris, Gallimard, 1990.
19 - Max Weber, Économie et société, Paris, Presses pocket, 1995, Tome 2, p. 310.
20- مذكور في:

Abdus Salam, « Islam, civilisation et science », dans Paul Balta (dir.), Islam. Civilisation et sociétés, Paris, Éditions du Rocher, 1991, p. 131-132.

21- من أجل فكرة حول الإمبراطورية الإسلاميّة في الأندلس، انظر:

Roger Garaudy, L'islam en Occident : Cordoue, capitale de l'esprit, Paris, L'Harmattan, 1987; Pierre Guichard, L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1991.

وقد ترك العديد من علماء "العرب المسلمين" أثرهم في جميع مجالات العلوم، مثل الخوارزمي "مبدع علم الجبر"، وابن رشد (22) في الطبّ وبوجه خاصّ في الفلسفة، والفارابي "المعلّم الثاني" (كان المعلّم الأوّل هو أرسطو)، وابن خلدون، رائد علم الاجتماع الحديث، وغيرهم. وكانت "الميزة الأساسيّة للثّقافة العربيّة في ذلك الوقت هي "دمقرطة" المعرفة. فقد كانت الأعمال العربيّة [...] مقروءة من قبل قطاعات واسعة نسبيًّا من السكّان" (23). ومع ذلك، فإنّ فيبر كان محقًّا في القول إنّ التعليم الجماهيري بدأ في الغرب في وقت مبكّر من عصر النّهضة مع إنشاء العديد من الجامعات التي يديرها علماء محترفون، أي علماء متفرّغون لهذا العمل (24). وقد أصبح تعميم التّعليم ممكنًا بفضل اختراع المطبعة التي رافقت تحديث القطاع العلمي، وسمحت بتلبية احتياجات الدّولة والاقتصاد الرّأسمالي المتنامي (25). ويؤكّد فيبر أنّ العلم، من خلال منطقه وأساليبه التجريبيّة، هو ما عزّز الطّابع العقلاني للرأسماليّة على أساس إمكانيّة الحساب والتوقّع. كما ساعدت المصالح الرأسماليّة حسب قوله، في انتشار العلوم التقنيّة التي "حفّزتها بالتّأكيد في الغرب المزايا الاقتصاديّة" المرتبطة بها (26). وباختصار، فقد وفّر العلم ثلاثة أشياء أساسيّة: التوقّع والانضباط والوضوح (27).

وفي ما يتعلّق بالعلم في المشرق العربي، نُلاحظ حالة من التّراجع المستمرّ صاحبت التآكل التّدريجي للخلافة العباسيّة منذ النّصف الثّاني من القرن العاشر. ومع صعود النّفوذ التّركي السّلجوقي، أُقيمت أوّل جامعة في العالم في الأزهر بالقاهرة في عام 970 م، "حيث تحوّل التّدريس إلى اجترار رتيب للمقولات الرّاسخة" (28)، وسقطت شبكة المدارس بأكملها تحت سلطة علماء الدّين المحافظين. وستكون هذه المدارس بمثابة رافعة أيديولوجيّة في أيدي الأرثوذكسيّة المهيمنة التي أضفت الشرعيّة على سلطة السّلاجقة ومن جاء بعدهم من العثمانيّين، وحاربت "البدع" الشيعيّة القادمة من إيران. وقد ظهر انحطاط المشروع العلمي العربي بوضوح مع انكفاء المجتمع المشرقي على نفسه ورفض العلم الذي نُظر إليه على أنّه أدنى من الوحي الإلهي (29).

---

22 - Ibn Rushd, Le Livre du discours décisif, Paris, GF-Flammarion, 1996; Roger Arnaldez, Averroès: un rationaliste en Islam, Paris, Balland, 1998.

23 - Francesco Gabrielli & al, Le Califat de Bagdad. La civilisation abbasside, Paris, Syros Alternatives, 1988, p. 185.

24 - Peter Lassman et al. (dir.), Max Weber's « Science as a Vocation », London/ Boston, Unwin Hyman, 1989.

25 – دخلت المطبعة العالم العربي حوالي القرن السّابع عشر على يد رهبان جبل لبنان الموارنة الذين كانت لهم علاقات مميّزة مع إقليم طُسْقانة (Toscane) في إيطاليا.

26- Max Weber, L'éthique protestante, op. cit., p. 22.

27 – يعزو توبي هفّ (Toby Huff) صعود العلم الحديث في الغرب إلى الاعتماد المطلق على "العقلانية" وتطبيقها على دراسة العالم الطبيعي، وكذلك على جميع مجالات الفكر الإنساني. انظر:
توبي هفّ، فجر العلم الحديث: الإسلام، الصّين والغرب، ترجمة: أحمد محمّد صبحي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 219، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997.

28 - Max Weber, Sociologie du droit, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 174.

29 - Muhammad Ghazali, The Incoherence of the Philosophers. Tahafut al-falasifa: a parallel English-Arabic Text, Provo, Utah, Bringham Young University, 1997.

وقد استمرّت هذه المرحلة حتى القرن الثّامن عشر مع حملة نابليون على مصر في عام 1798 (30)، والتي كشفت مدى التخلّف الذي تراكم في المنطقة قياسًا بالغرب المسيحي. ومنذ ذلك الحين، أدانت القوى الأوروبيّة التي سعت إلى احتكار التّراث العثماني، التّحديث الذي بدأه والي مصر محمّد عليّ باشا (31). وبهذا تعرّض العلم، الذي كان ممكنًا في السّابق بسبب وجود دولة قويّة قادرة على تمويل المستشفيات والعلماء، وما إلى ذلك، إلى عراقيل بسبب تشتّت عائدات الضّرائب مع ظهور سلطة وراثيّة. ومن ثمّ، لم تتبلور طبقة من المثقّفين العضويّين، كما عرّفها غرامشي (32)، وكما كان الحال في الغرب منذ القرن الخامس عشر، أي مجموعة من العلماء الذين يستفيدون من الآلة الرأسماليّة من حيث المعارف والتّقنيات، ولكنّها تستفيد في المقابل بعوائد ماديّة. وعلى الرّغم من جميع هذا، فقد استمرّ العلماء العرب في العمل والتّفكير إمّا بدافع الخيريّة، أو في ظلّ البلاطات الأميريّة في المشرق كما في المغرب العربيّيْن. ومع ذلك، يمكن اعتبار هؤلاء مثقّفين تقليديّين (بالمعنى الغرامشي)، لأنهم كانوا مرتبطين بالدّولة وبطبقة التجّار التي اختفت مع نشوء السّلطنات. وهنا يمكننا ملاحظة أمرين:

- تركّز السّلطة بالكامل في المشرق العربي في يد السّلطان؛
- ظهور سجلاّت جديدة للسّلطة في الغرب مع الرأسماليّين والبيروقراطيّين أساسًا. وهذا ما سنعود إليه لاحقًا.

لكن عمليّة العقلنة التي يُسهم فيها العلم تُؤدّي حتمًا، بحسب فيبر، إلى "نزع سلطة الآلهة" عن العالم الحديث وفكّ السّحر عن البشر (33). وفي الواقع، إذا كان العلم قد "حلّ" محلّ جميع الإجابات الميتافيزيقيّة، فإنّه ظلّ مع ذلك عاجزًا عن حلّ إشكاليّة تقلق "الإنسان الحديث": هل للحياة معنى؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو ذاك المعنى؟ لقد كان فيبر مدركًا للعواقب الوخيمة للقطع الكانطي المزدوج بين العلم والمفارق من ناحية، والعلم والأخلاق من ناحية أخرى، وشعر بأنّ اضطراب الأفراد سيزداد مع الأيّام بسبب أنّ التقدّم، الذي يدفعه العلم التكنولوجي باستمرار نحو آفاق جديدة، لن تكون له أيّ غاية، بينما "أصبح الدّين في أيّامنا روتينًا يوميًّا" (34).

---

29 - Muhammad Ghazali, The Incoherence of the Philosophers. Tahafut al-falasifa: a parallel English-Arabic Text, Provo, Utah, Bringham Young University, 1997.

30 – حول هذه الفترة، انظر:

Abd al-Rahman Jabarti, Napoleon in Egypt: Al-Jabarti Chronicle of the French Occupation, 1798, Princeton, M. Weiner, 1993; Henry Laurens, L'expédition d'Egypte : 1798-1801, Paris, Seuil, 1997.

31 - Khaled Fahmy, All the Pacha's Men: Mehmet Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1997.
32 - Jean-Marc Piotte, La pensée politique de Gramsci, Paris, Anthropos, 1970, p. 17- 70.
33 - Ralph Schroeder, « Disenchantment and Its Discontents: Weberian Perspectives on Science and Technology », Sociological Review, vol. 43, n° 2, 1995, p. 227-250.

انظر على الرغم من هذا ما يقوله فيبر عن عمله كمفكّر، في:

Reinhard Bendix, Max Weber: An Intellectual Portrait, New York, Anchor Books, 1962, p. 9.
34 - Max Weber, Le savant, op. cit., p. 85.

وتفاديًا للعدميّة التي "قتلت" الخالق وتطارد الآن المخلوق، جعل فيبر من نفسه مدافعًا شرسًا عن إلهه الجديد، وهو الشّعب (Volk) الجرماني. ووفق وولفغانغ مومسن (Wolfgang Mommsen)، فقد كان فيبر "قوميًّا عقلانيًّا"، وبهذا المعنى، فإنّ علم الاجتماع الخاصّ به لم يكن أبدًا محايدًا من النّاحية الأخلاقيّة (35).

القانون العقلاني

يُوجد في قلب علم اجتماع القانون عند فيبر تمييز واضح بين الأحكام التعسفيّة والأحكام القانونيّة؛ وتنبع هذه الأخيرة من القوانين العامّة والمجرّدة التي تُحرّر الرأسماليّة من العقبات التي تعوق تطوّرها. ويشكل مجموع هذه القوانين جوهر العدالة الحديثة التي "تعمل حسب معايير وغايات موضوعيّة، ووفق قوانين عقلانيّة متأصّلة فيها" (36). وتستمدّ هذه العدالة قوّتها من عقلانيّة شكليّة تقتضي تساوي الجميع أمام القانون. وقد سمح مبدأ المساواة هذا بقدر أكبر من الحراك الأفقي والعمودي للأفراد الذين انفصلوا شيئًا فشيئًا عن روابطهم التقليديّة. ووفق فيبر، فقد كانت وصايا موسى العشر أوّل شكل من أشكال القانون، لأنّها مثّلت، عند من التزموا بها، أخلاقيّات أو مدوّنة سلوك، ولكن أيضًا عهدًا: فكان على كلّ عضو في المجتمع اليهودي التقيّد بمقتضياتها السلوكيّة تجنّبًا للعقوبات التي قد تطال من يخرج عنها. ووفقًا لفيبر، فقد تطوّر القانون التّجريبي (Recht) على يد الرّومان (37). لكن إرجاع نشأة الرأسماليّة إلى القانون الرّوماني هو منطق خاطئ، لأنّ "القبول بالقانون الرّوماني لم يكن حاسمًا إلاّ في ما يتعلّق بتأسيس الفكر الذي نشر القانون الشّكلاني" (38). فقد بدأ تجريد القانون في العصر الرّوماني عندما تمّ تمثيل "الآلهة" في أشكال بشريّة داخل المعبد. ونتيجة لذلك، فقدت الآلهة كلّ صفة خارقة للطّبيعة ممّا أدّى "من ناحية، إلى تخصّص بعض أشكال الآلهة وثبات تلك الأشكال، ومن ناحية أخرى، إلى تفرّدها بسمات ثابتة، وتحديد مجالات اختصاص كلّ منها" (39). وقد كانت هاتان السّمتان موجودتان بالفعل في شبه الجزيرة العربيّة قبل الإسلام. ففي مكّة، وهي مدينة تجاريّة في المقام الأوّل، كانت تُوجد الكعبة، وهي معبد مكعّب الشّكل كانت تُعبد فيه اللاّت والعزّى ومناة، وهي آلهة كان لكلّ منها وظيفة محدّدة بدقّة. وفي بداية دعوته، انتفض النبيّ محمّد (570–632 م) ضدّ هذه الآلهة التي دمّرها بعد عودته المظفّرة من المدينة المنوّرة في عام 630 م (40).

---

35 - Wolfgang Mommsen, The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 26.
36 - Max Weber, Économie, op.cit, T. 2, p. 372.
37 - John R. Love, Antiquity and Capitalism: Max Weber and the Sociological Foundations of Roman Civilization, New York, Routledge, 1991.
38 - Max Weber, Histoire économique: esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société, Paris, Gallimard, 1991, p. 360.
39 - Max Weber, Économie, op. cit., T. 2, p. 155.

40 – حول الحضارة الإسلاميّة بشكل عامّ، انظر:
André Miquel, L'Islam et sa civilisation, VIIe -XXe siècles, nouvelle édition, Paris, Armand Colin, 1990.

وفي نظر فيبر، فإنّ النّظم القانونيّة الإسلاميّة، القائمة على العُرْف والإجماع، تندرج تحت نظام ما يسمّيه العقلانيّة المشروعة، بيد أنّها "على عكس القانون (العقلاني)... كانت [تفتقر] إلى السّلطة الخاصّة المسئولة عن الإكراه" (41). وحسب فيبر، فإنّ غياب مثل هذه الهيئة، التي تتمتّع بوظائف وخصائص محدّدة بدقّة، يزيد من لاعقلانيّة (42) القانون الذي يطبّقه القاضي المسلم الذي كان يفرض عقوبات وفق معايير محض ذاتيّة وتعسفيّة (43). وفي الواقع، "فإنّ الدّراسة المتعمّقة للسّلطة القضائيّة في زمن النبيّ لا تكشف غياب مثل هذه الهيئة فحسب، بل تكشف أيضًا أنّه لم يكن للخصائص الأخرى لأيّ حكومة وجود واضح لا لبس فيه" (44). ولكن كما يلاحظ فيبر، فإنّ هذا لا ينقص شيئًا على الإطلاق من الشرعيّة الكاريزميّة أو التقليديّة لسلطة الرّسول والخلفاء الرّاشدين. ومع ذلك، فإنّ الفكر المنهجي والعقلاني، الذي أدّى في الغرب، وفق فيبر، إلى الفصل بين القانون المقدّس والقانون المدني، لم يكن له نظير في الإسلام. فقد اعتاد القاضي الحكم في كلّ قضيّة على حدة باتّباع إرشادات أخلاقيّة أو دينيّة أو سياسيّة. ومن ثمّ كانت قراراته غير عقلانيّة، لأنها تنتهك المبدئيْن اللّذين يُشكلاّن أساس كلّ قانون حديث وعقلاني، وهما: الثّبات والعمومبّة. ووفقًا لفيبر، فإنّ الخلافات بين المدارس الفقهيّة في الإسلام (45) لم تؤثّر بأيّ شكل من الأشكال على الجانب العقلاني للشّريعة، لأنّ الشّريعة وليدة النبوّة المحمّديّة. ولكن بما أنّ قواعد الشّريعة مستوحاة من الله، فهي إذن خارج القانون، وبالتّالي تفتقد إلى المرونة. بيد أنّ الشّريعة إذا كانت غير مرنة من النّاحية النظريّة، فإنّها كانت من النّاحية العمليّة ملائمة وغير ثابتة.

وقد ظهرت الثنائيّة (46)، التي لاحظها فيبر في اسطنبول في منتصف القرن التّاسع عشر، منذ وقت مبكّر من القرن الثّاني للإسلام عندما ظهر اتّجاهان مختلفان:

"من ناحية أولى، اتّجاه تأمّلي، نظري وفقهي مهتمّ في المقام الأوّل بالحفاظ على المعايير الإسلاميّة [...]، ومن ناحية أخرى، كان القضاة المعيّنون من قبل الإدارات المركزيّة والإقليميّة منذ زمن الأمويّين يعملون على تطوير قانون خاصّ قائم على اعتبارات إداريّة، وذي طابع دنيوي أساسًا" (47).

41 - Max Weber, Économie, op. cit., T. 2, p. 69.

42 – حسب فيبر، "في [التشيّع]، تزداد هذه اللاعقلانيّة [الاعتقاد بالإمام]، لأنّ التشيّع يفتقر إلى ما تُوفّره السنّة من أسس ثابتة نسبيًّا". انظر:

Weber, Sociologie du droit, op. cit., p. 176.

43– انظر:

Haroon Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, 4e édition révisée, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1963, p. 27.

44 - Ali Abderraziq, L'islam et les fondements du pouvoir, Paris, La Découverte/ CEDEJ, 1994, p. 96.

45 – هذه المدارس هي المالكيّة والحنفيّة والشافعيّة والحنبليّة (عند السنّة) والجعفريّة (عند الشّيعة).

46 – من ناحية أولى، يُوجد تشريع مقدّس (الشّريعة)، ومن ناحية أخرى، تشريع دنيوي (القانون) تمّ إدخاله تحت التّأثير الغربي. ووفق فيبر، فإنّ الشّريعة لم تُطبّق تمامًا، كما لم تُستبعد بالكامل. وقد حاول الماوردي، من بين آخرين، تصحيح هذا الأمر. انظر:

Ali Ibn Muhammad Mawardi, Al-Ahkam assultaniyyah: The Laws of Islamic Governance, London, Ta-Ha Publishers, 1996.

47 - Kemal A. Faruki, The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926, Karachi, National Pub House, 1971, p. 29.

وعلى الرّغم من انتصار الحكم الوراثي والسّلطاني في المشرق العربي منذ النّصف الثّاني من القرن العاشر، إلاّ أنّه لم يحدث أبدًا تداخل كامل بين القانوني واللاّهوتي، أي بين الدّنيوي والمقدّس، وذلك رغم شيوع فكرة أنّ الإسلام كُلٌّ لا ينفصل: أي دين ودولة. ووفق فيبر، فإنّ تعسّف القاضي و"عدم مرونة" الشّريعة قد أعاقا كلّ محاولة لتطبيق الفقه بشكل منهجي. وللخروج من الثنائيّة القانونيّة التي سبق ذكرها، جادل فيبر بأنّ فقهاء المسلمين لجئوا إلى "حِيَل فقهيّة"، أو إلى "تجديدات في شكل فتاوى يمكن الحصول عليها في قضايا محدّدة [...] باستخدام المماحكات المثيرة للجدل بين مختلف المدارس الفقهيّة المتنافسة" (48). وقد استخدم ابن تيميّة (1236-1328م)، الذي يستند إليه بعض الأصوليّين المسلمين، فتوى لإضفاء الشرعيّة على سلطة المماليك في مصر، حيث كان يعيش، على حساب المغول (49). هذا والحال أنّ حكم كليهما كان من النّمط الوراثي الذي سيطر على العالم العربي لنحو تسعة قرون. ومع ذلك، فقد كان للفتاوى دور رئيسي في تطوير الشّريعة الإسلاميّة، فضلاً عن نشر التّسامح والانفتاح في الإسلام الكلاسيكي، ومنح الوسطاء الدينيّين والفقهاء دائمًا هامشًا من الحرّية والمناورة في مواجهة السّلطة.

وفي الواقع، فقد تطوّر الفقه على يد فقهاء، بناءً على الشّريعة بالطّبع، ولكن وفق أساليبٍ استدعت المنطق والتّفكير الشّخصي الخالص. وقد أدّى ذلك إلى ظهور الاجتهاد (تفسير القرآن)، الذي أُغلق بابه بالكامل حوالي القرن الثّاني عشر لأسباب سياسيّة ودينيّة (50). وبالتّوازي مع هذا الإغلاق، الذي تزامن مع التّدوين النّهائي لمصادر الشّريعة الإسلاميّة (51)، نشأت عادة التّقليد، أو التّقليد الأعمى لاجتهاد السّلف (52). وعلاوة على ذلك، وعلى الرّغم من أنّ القانون الكنسي كان من بين المتطلّبات الأساسيّة التي حفّزت نمط الإنتاج الرأسمالي، فقد أدرك فيبر أوجه التّشابه بين عمل العدالة الإسلاميّة والنّظام القضائي الانكليزي. لكن الشّذوذ الذي اكتشفه في هذا الأخير (التعسّف) لم يمنع تطوّر الرأسماليّة الانكليزيّة (53)، لأن "انكلترا تمكّنت من تحقيق تفوّق رأسمالي بين الأمم ليس بسبب نظامها القضائي بل رغمًا عنه" (54).

ولشرح هذا التطوّر غير المتكافئ - بتعبير سمير أمين - يقترح فيبر تفسيرين:

1. بروز المحامين ورجال الأعمال البريطانيّين من نفس الطّبقة الاجتماعيّة، ولذلك كان لديهم مصالح مشتركة للدّفاع عنها. وفي ما يخصّنا، يمكننا القول إنّه لم يُوجد محامون على هذا النّحو في المشرق العربي في الفترة الكلاسيكيّة، بل فقهاء (55)،

---

48 - ورد في:

Max Rheinstein (dir.), Max Weber on Law in Economy and Society, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964, p. 241.

49 - انظر:

Sami Zubaida, Islam, the people, op. cit., p. 10.
50 - Hanna Mikhail, Politics and Revelation: Mawardi and After, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1995, p. 30- 31.

وانظر أيضًا:

Lysa A. Bello, The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy : Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd, Leiden, E. J. Brill, 1989.

51 - حسب جاك بيرك، فإنّ هذا التّدوين أدّى إلى "تحجّر" الشّريعة الإسلاميّة. مذكور في:

Mohamed Larbi Fadhel Moussa, « La codification du droit musulman », Revue française d'administration publique, n° 82, avril/juin 1997, p. 251.
52 - Kemal A. Faruki, The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice, op. cit., p. 39.
53 - David Sugarman, In the Spirit of Weber : Law, Modernity and the « Peculiarities of the English », Madison, Institute for Legal Studies, University of Wisconsin-Madison Law School, 1987
54 - Max Rheinstein, Max Weber on Law, op. cit., p. 230-231).
55 - Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam : An Introduction to the Study of Islamic Political Theory, London, Oxford University Press, 1981.

وأنّ الأعمال التجاريّة كانت مضمونة طالما كانت السّلطة تمارس من قبل نخبة عربيّة. ووفق فيبر، فإنّ المصالح الرأسماليّة هي التي ساهمت "في تمهيد الطّريق لبروز سلطة طبقة من الفقهاء المتمرّسين في القانون والإدارة. لكن هذه المصالح لم تخلق القانون"(56). وبين القرنين العاشر والتّاسع عشر، زادت الهيمنة الوراثيّة في المشرق العربي من الطّابع اللاّعقلاني للشّريعة الإسلاميّة وعزّزت عدم الثّبات القانوني، وأعاقت بالتّالي تداول البضائع وتطوّر الممتلكات العامّة والخاصّة (Eigentum).

2 - تجمّع هؤلاء المحامون في هيئة مهنيّة محكمة التّنظيم، وتمتّعوا ببعض الاستقلاليّة في مواجهة السّلطة الملكيّة، مع سيطرة كاملة على "النظريّة القانونيّة" في البلاد، وكذلك على تعيين القضاة الذين كان عليهم أن يبرزوا من صفوفهم. وقد نظر فيبر بشكل إيجابي إلى المحامين (57) الذين كانوا، حسب قوله، "النّموذج الأوّلي للسّياسي المحترف لأنّهم كانوا مُهيَّئين للأنشطة السياسيّة من النّاحية الاقتصاديّة" (58). وبعبارة أخرى، فقد عاشوا من أجل السّياسة وليس بفضلها.

لكن ذلك لم يمنع فيبر "من التّفكير عميقًا في الاتّجاهات المتناقضة للقانون الحديث التي يمكن أن تُؤدّي في نفس الوقت إلى ترسيخ التّمييز بين القانون العامّ والقانون الخاصّ بقدر ما تُؤدّي إلى اختفائه إذا تحوّل إلى عنصر من عناصر الحكم" (59).

البلديّات

إذا وُجد عامل يُميّز التطوّر الاجتماعي التاريخي للغرب عن مثيله في المشرق العربي، فهو بلا شكّ "البلديّات"، أي المَلَكَة "[التي تجعل] النّاس قادرين، بطريقة فذّة، على التّوافق مع متطلّبات الرأسماليّة البدائيّة للعصر الحديث" (60). فقد كانت البلديّات وحدات ديناميكيّة للغاية للتّواصل الاجتماعي والإنتاج. ففي قلب هذه البلديّة (أو المدينة في الحالة المثلى) (61)، تمّ ضخّ "[...] جرعة من الاجتماع العقلاني" (62). بدأت البلديّات تتشكّل في الغرب منذ العصر الوسيط: دافع "المواطنون" عن أنفسهم بأسلحتهم الخاصّة ضدّ الأخطار القادمة من الخارج، دون الاعتماد على حماية الأمير. وداخل هذه البلديّات، كانت طوائف الحرفيّين تخضع لقانون مستقلّ، بينما كان الفلاّحون خاضعين للسلطة المباشرة للسيّد الفيودالي. وتدريجيًّا، صاغ الحرفيّون ذهنيّة عقلانيّة.

---

56 - Max Weber, L'éthique protestante, op. cit., p. 23.
57 - Stephen P. Turner, Max Weber : The Lawyer as Social Thinker, New York, Routledge, 1994.

58 – مذكور في:

Reinhard Bendix, Max Weber, op. cit., p. 442.
59 - François Châtelet, Dictionnaire des œuvres politiques, Paris, P.U.F, 1986, p. 869.
60 - Max Weber, Sociologie des religions, Paris, Gallimard, 1996, p. 156.

61 – يلاحظ ماكس فيبر أن "الغرب وحده هو الذي عرف نظام البلديّات". انظر:

Max Weber, La ville, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 9.
62 - Max Weber, Économie, op. cit., tome 2, p. 67.

وحتى لو لم يكن فيبر أوّل من تحدّث عن البلديّات - إذ كان سان سيمون أوّل من تحدّث عنها -، فإنّه حلّل مع ذلك الويكوس (oïkos) [المنزل العائلي] الذي وُلدت فيه مؤسّسات الفلاّحين. وتُظهر كتاباته عن الفيوداليّة الأوروبيّة أنّ البنى الاجتماعيّة الغربيّة خضعت لتغييرات خاصّة بها.

في الواقع، أدّت الأزمات المتعددة التي هزّت أوروبّا من الداخل (المجاعة، والطاعون، والحروب بين الأسر الحاكمة، إلخ) إلى تسهيل الانحلال التدريجي للمجتمعات المحليّة بفعل تفكّك محورها الأساسي: الأسرة. ومن ثمّ انفتح الباب أمام فردنة تلك المجتمعات وتتجير العلاقات الاجتماعيّة، بحيث أضحى التفاعل بين أعضاء نفس المجتمع (Gesamtheit)، وبين هؤلاء وأعضاء المجتمعات المحليّة الأخرى ممكنًا، إن لم يكن ضروريًّا، "بتأثير إمكانيّة الحساب المتزايدة بحكم تطوّر الحضارة" (63)، أي بتزايد تقسيم العمل. ومع نزوع أقطاب الهويّة القديمة نحو التآكل التي لم تعد تضمن للإنسان "الغربي" الأمان الجسدي والمادّي، فإنّه لم يعد يحتاج إلى المرور عبر البيئة المباشرة لعائلته للتواصل مع نظرائه. وقد تمّ تعزيز الفردانيّة الاستحواذيّة، التي سينظّر لها جون لوك لاحقًا، بدولة القانون (Rechsstaat) التي كفلت حماية الملكيّة الخاصّة من خلال التمييز القانوني بين ميزانيّة الأسرة وميزانيّة المزرعة. وهذا ما ميّز "بوضوح التميّز النوعي للتطوّر الذي أدّى إلى الرأسماليّة الحديثة" (64) في الغرب. وبهذا تمّ، كما يرى فيبر، تجنّب خطر توجّه اليوكوس بسرعة نحو الهيمنة الوراثيّة، وذلك بفضل ظهور طبقة اجتماعيّة جديدة مستقلّة تمامًا عن الأرستقراطيّة، وهي البرجوازيّة الحضريّة (65) التي قدّمت مساعدة كبيرة للسّلطة المركزيّة في صراعها ضدّ الأرستقراطيّين والفيوداليّين. ومنذ ذلك الحين نشأ توافق بين أصحاب السّلطة السياسيّة وأصحاب الرّوافع الاقتصاديّة (الرأسماليّين)، ممّا سهّل إدماج المدينة في الريف في إطار إنمائي يعتمد بشكل كبير على الجهد الذّاتي. هذه هي الطّريقة التي تمكّنت بها المؤسّسات الفلاحيّة للويكوس من بيع فائض إنتاجها الزّراعي في "المدن التي بلغت حدًّا معيّنًا من التطوّر" (66). وبالنّسبة إلى فيبر، وعلى عكس ماركس (67) وسومبارت (68)، فإنّ المؤسّسة الحديثة (Betriebsverband)، التي تتميّز بفصل العمّال عن وسائل الإنتاج، واعتماد تقنيات عمل عقلانيّة واستخدام القانون العقلاني والمحاسبة، هي التي كانت محرّك الرأسماليّة.

وببساطة، فإنّ هذا السّياق التّاريخي السّياسي هو ما كانت تفتقده الدّولة الأمويّة (69) (661-750) والخلافة العباسيّة (750-1245) والمقاطعات العربيّة التابعة للإمبراطوريّة العثمانيّة؛ فهي لم تعرف الفيوداليّة كما عُرفت في الحالة الإنكليزيّة (70).

---

63 - Max Weber, Économie, op. cit., T. 2, p. 111.
64 - Max Weber, Économie, op. cit., T. 2, p. 116.

65 – بالنسبة إلى فيبر، فإنّ المدينة، وهي ظاهرة وكيان سياسي، كان لها "دور في نشأة البرجوازية وفي استقلاليّة المجال الاقتصادي عن المجالات الأخرى، وخاصّة المجال السياسي، وحتى المجال الديني". انظر:

Jean Remy, « La ville dans la problématique wébérienne » dans Alain Bourdin et Monique Hirshhorn (dir.), Figures de la ville: autour de Max Weber, Paris, Aubier Montaigne, 1985, p. 28.

ويرى فيبر أنّ المدن تطوّرت في الغرب في العصور الوسطى بمعزل عن الدّولة. بينما يرى ابن خلدون أنّ "الدّولة هي التي تبني المدينة، وهي أيضًا سبب تطوّر المؤسّسات الاقتصاديّة وتنظيمها [ولكن أيضًا تدهورها]". انظر:

Ann Lambton, State & Government in Medieval Islam, op. cit., p. 175.
66 - Max Weber, Économie, op. cit., T. 2, p. 121.
67 - Derek Sayer, Capitalism and Modernity : An Excursus on Marx and Weber, London, Routledge, 1991.
68 - Max Weber, Histoire économique, op. cit., p. 369-373.

69 – يعتبر غوستاف فون غرونيباوم (Gustave von Grunebaum)، أنّ انهيار الحكم الأموي يمثل فشل أوّل دولة قوميّة عربيّة.
70 - Voir Reinhard Bendix : Max Weber, op. cit., p. 372-374.

فعلى الرّغم من المظاهر، لم يكن الإسلام مطلقًا تسلّطيًّا ومركزيًا، فقد اسُتبعد "العنصر" العربي تمامًا من جميع دواليب السلطة العباسيّة منذ النصف الأول من القرن العاشر. وهذا ما يقتضي إيراد ثلاث ملاحظات.
1. كان الاقتصاد النقدي العربي، الموجّه إلى حدّ كبير نحو التجارة رغم وجود شركات من كلّ نوع، متركّزًا في التجمّعات السكانيّة الحضريّة الكبرى (دمشق، بغداد، الإسكندريّة، إلخ)، في حين كانت التبادلات بين المدينة والدّاخل (ملجأ العديد من المذاهب) محدودة للغاية، وهذا على عكس حالة اليوكوس في أوروبّا الغربيّة كما رأينا للتوّ (71). وعلى سبيل المثال، فإنّ "البلديّات" التي أنشأها الرهبان الموارنة في جبل لبنان، أو العلماء الشيعة في الجنوب، لم تشارك إلاّ قليلاً في عمليّات التّجارة مع المناطق المجاورة، بحيث كان هؤلاء المتديّنون بالنتيجة كلّ في خدمة جماعته (72)، وكانوا بذلك مدفوعين بما يُسمّيه فيبر قيمة عقلانيّة.
2. كانت الأنشطة التجاريّة في المنطقة، إلى حدّ كبير، تحت سيطرة أسر تجاريّة قويّة (73) "كانت تنقصها تلك الدّولة الوطنيّة التي تُشكّل شرطًا لحماية الإرث، وتشكيل سوق وطنيّة، و تحويل الرأسمال التّجاري إلى رأسمال صناعي"(74). وتحت حكم السلاطين، أُجبر التجّار العرب على شراء الأوقاف (الأراضي المحبّسة) حتى لا يُصادر السّلطان أو العسكر المتمركز في المدن ثرواتهم. وهذا هو النّموذج الأصلي للاقتصاد الإتاوي. ومن منظور فيبري، فإنّ الاقتصاد العربي كان لاعقلانيًّا، لأنّ الشّروط المسبقة للرأسماليّة كانت غائبة: وهي ثبات الأسعار والصّدق الصّارم والحساب الرّقمي والتوقّع، والمنافسة المنظّمة والربحيّة.
3 – أدّت الغزوات المتتالية للمغول (75) ثمّ القبائل التركمانيّة إلى دفع "العرب" إلى الانغلاق ضمن العائلة أو الطائفة، ممّا ساعد على تقوية النسيج الطائفي لمكوّنات المجتمع المشرقي العربي سواء كانوا مسلمين أو مسيحيّين أو يهودًا.
وفي المحصّلة، فقد غدا المشرق العربي منذ القرن العاشر كتلة غير متجانسة (76). فقد أدّى تدمير المحاور التجاريّة الرئيسيّة إلى تجميد رأس المال الضّروري لـ"[...] تطوّر رأسماليّة شركات برجوازيّة، وما يصحبها من تنظيم عقلاني للعمل" (77).

البيروقراطيّة

ساهمت الوضعيّة الجديدة في القارّة العجوز في تشكّل سلطة ثالثة من النّمط الإداري، إلى جانب السلطتين السياسيّة والاقتصاديّة، وهي البيروقراطيّة التي ستغدو "حجر الزّاوية للدّولة والاقتصاد الحديثين في الغرب" (78). فقد جمعت البيروقراطيّة هيئة من الموظّفين المتخصّصين من ذوي المؤهّلات العالية الذين كانوا في مركز ما يُسمّيه فيبر العقلنة السياسيّة، أي قيام سلطة مركزيّة في مواجهة الفيوداليّة والأرستقراطيّة. ومن المؤكّد أنّ نشاط هذه البيروقراطيّة كان موجّهًا سياسيًّا (79).

---

71 - Pour plus de détails sur ce thème, voir : Abdallah De Sahb, Développement, op. cit., p. 317-342.
72 - Ahmad Beydoun, « L'identité des Libanais », dans Fadia Kiwan (dir.), Le Liban aujourd'hui, Paris, Éditions du CNRS, 1994, p. 26.

73 – انظر:

Maxime Rodinson, Islam and Capitalism, London, Allen Lane, 1974, p. 30.
74 - Burhan Ghalioun, Le malaise arabe. L'État contre la nation, Paris, La Découverte, 1992, p. 43.

75– وصف المؤرّخون المسلمون الغزو المغولي بأنّه "كالسّحاب استدبرته الرّيح".

76 - Maurice Lombard, Espaces et réseaux du haut Moyen Âge, La Haye, Mouton, 1971.
77 - Max Weber, L'éthique protestante, op. cit., p. 21.

وفي عام 1517م، نقل السّلطان سليم الأوّل أصحاب الحرف والصنّاعات من مراكز الإنتاج العربيّة إلى إسطنبول.

78 - Max Weber, L'éthique protestante, op. cit., p. 13.
79 - Andrew M. Koch « Rationality, Romanticism, and the Individual : Max Weber's 'Modernism' and the Confrontation with 'Modernity'», Revue canadienne de science politique, vol. XXVI, n° 1, mars 1993, p. 134.

يؤكّد فيبر في تصنيفه للسّلطة أنّ الهيمنة البيروقراطيّة القانونيّة هي وحدها الضّامن لرأسماليّة عقلانيّة ومتناغمة، لأنّ الهيمنة تعني الإدارة (80). فعلى عكس الهيمنة التقليديّة أو الكاريزميّة، تتطلّب الهيمنة القانونيّة وجود هذه السّلطة المؤسّسيّة المتمثّلة في البيروقراطيّة (81). وللتّنظيم البيروقراطي تداعيات على المؤسّسات الرأسماليّة التي لا يكون الرّأس المدبّر فيها، كما هو حال الدّولة الحديثة، بيروقراطيًّا (82).

في الواقع، عاش فيبر في وقت نمت فيه البيروقراطيّة جنبًا إلى جنب مع التّعقيد المتزايد للخدمات العامّة في ألمانيا، التي كانت جمهوريّة إمبراطوريّة - على حدّ تعبير ريموند آرون - تستعدّ للمعركة النهائيّة ضدّ خصومها الأوروبيّين، وخاصّة ضدّ فرنسا. ويُفيدنا السّياق الألماني لأوائل القرن العشرين بالكثير عن توجّهات فيبر السياسيّة والأيديولوجيّة (83). بيد أنّ الرأسماليّة الألمانيّة، على عكس الرأسماليّة البريطانيّة، فُرضت بسرعة من "الأعلى"، أي من خلال سلطة الدّولة صاحبة الحقّ في العنف المشروع (Gewaltsamkeit). وكانت الصّناعات الثّقيلة والكيميائيّة هي العمود الفقري للاقتصاد الألماني في ذلك الوقت. وكان فيبر مقتنعًا بأنّ الرأسماليّة لا علاقة لها بالديمقراطيّة وأفكار الحريّة والأخوّة (84)، بل تعتمد على البيروقراطيّة التي من شأنها أن تُؤسّس، إلى جانب اعتماد الفكر والعقلنة، نظامًا اجتماعيًّا تحكمه العقلانيّة الأداتيّة أو الغائيّة.

ووفقًا لفيبر، فإنّ صعود البيروقراطيّة ستكون له آثار مفيدة تتجاوز بكثير الأطروحات الماركسيّة حول اضمحلال الدّولة البرجوازيّة، واستبدالها بمجتمع دون دولة أو طبقات بفضل الشيوعيّة (85). لقد رأى بوضوح أن "الاشتراكيّة العلميّة"، التي دعت إلى الملكيّة الجماعيّة لوسائل الإنتاج، ستؤدّي إلى بيروقراطيّات جديدة ومشاكل إضافيّة للاقتصاد الرّأسمالي العقلاني. ولذلك كان يُهاجم بشدّة القوى الاشتراكيّة في ألمانيا، لأنّ العمّال ببساطة، لم يكن لديهم حسب قوله، ما يكفي من وسائل أو مهارات لإدارة شؤون الدّولة. وعلى الجانب الآخر من الطّيف السياسي، كانت برجوازيّة الدّولة (Bildungsbiirgertum)، المشكّلة من الموظّفين والبيروقراطيّين، غير قادرة أيضًا على توفير القيادة المطلوبة للدّفاع عن مصالح ألمانيا على المسرح الأوروبّي. وأمام ضعف الطّبقة الوسطى الوطنيّة، وغياب تقليد راديكالي عند اللّيبراليين الألمان وسيطرة الفيوداليّين (Jünkers)، تبنّى فيبر الدّفاع عن فكرة الزّعيم الدّيموقراطي (Führer Demokratie)، وهي نوع من الديمقراطيّة الشعبيّة التي تجتذب إرادة الشّعب وتُهدّئ غضبه (86).

---

80 - François Chazel, « Éléments pour une reconsidération de la conception wébérienne de la bureaucratie » dans Pierre Lascoumes (dir.), Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit, Paris, L.G.D.J., 1995, p. 180.
81 - Max Weber, Économie, op. cil, t. 1, p. 294-295.
82 - Larry J. Ray et Michael Reed (dir.), Organizing Modernity : New Weberian Perspectives on Work, Organizations, and Society, London/New York, Routledge, 1994.
83 - Wolfgang J. Mommsen, Max Weber et la politique allemande, 1890-1920, Paris, Presses universitaires de France, 1985.

84 – – ووفقًا لجون رودريغ باري، فإنّ العدوانيّة القوميّة التي كان يتّسم بها فيبر الشابّ "تعود إلى هذا الفقر النّسبي لبنيانه النّظري" في سنّ الخامسة والعشرين. انظر:

Jean-Rodrigue Paré, « Les "écrits de jeunesse" de Max Weber: l'histoire agraire, le nationalisme et les paysans », Revue canadienne de science politique, vol. XXVIII, n° 3, septembre 1995, p. 437-454.
85 - Catherine Brennan, Max Weber on Power and Social Stratification: An Interpretation and Critique, Brookfield, UT, Ashgate, 1997.
86 - Wolfgang Mommsen, The Age of Bureaucracy, op. cit., p. 95-100.

وباختصار، البيروقراطيّة، وهي أنقى أشكال الهيمنة القانونيّة، التي

"يمكن أن تظهر أوَّلا بالتّزامن مع الرأسماليّة الحديثة ودعمها في الاقتصاد النّقدي؛ وبالتّزامن مع تركيز الوسائل التقنيّة للإدارة والحرب في أيدي الدّولة؛ وبالتّزامن مع التوسّع النّوعي والكمّي للوظائف 'السياسيّة' للدّولة" (87).

وعلاوة على ذلك، يمكن القول إنّ المشرق العربي لم يعرف الوظيفة العموميّة بالمعنى الفيبري. ففي عهد العباسيّين، أصبحت الإدارة معقّدة بشكل متزايد مع الامتداد الإقليمي لإمبراطوريّتهم. واضطرّت السّلطات في بغداد إلى اعتماد بعض اللامركزيّة الإداريّة بإعطاء مجال أكبر لولاة المناطق، ممّا أدّى إلى تشجيع القوى الجاذبة في الأطراف. وكانت البيروقراطيّة، التي تتكوّن من الكُتّاب (موظفّون حكوميّون)، مسئولة عن تنفيذ سياسات الدّولة المركزيّة. وكان اختيار الكُتّاب يتمّ بطريقة تُخالف معايير البيروقراطيّة (الحديثة) التي تفرض أن يكون البيروقراطي صاحب **"كفاءة ثابتة ومحدّدة وفق قاعدة موضوعيّة، [وينتمي] إلى تسلسل هرمي عقلاني ثابت [...]، وتدريب متخصّص" (88)**. وعلاوة على ذلك، فإنّ الوزارة (89) (الحكومة)، التي تعمل كوسيط بين الخليفة والشّعب، لم تكن مؤسّسة مقنّنة بشكل فعّال. وفيبر محقّ في قوله إنّ الوزير الذي يستمدّ سلطته مباشرة من الخليفة الذي قد يكون مستبدًا لكنّه لم يكن أبدًا طاغية، يمكن اختياره من بين العبيد. ويمكن تفسير هذا الأمر بأنّ العباسيّين كانوا يسعون إلى الحدّ من المطالب المستمرّة لـ"رعاياهم" لاسيّما العرب منهم، في إعادة توزيع الثّروة الوطنيّة وتقاسم السّلطة، ولذلك اختاروا من بين أمور أخرى، تكليف عبيد متدرّبين بمهامّ الإدارة. وتدريجيًّا، بدأت سلطة الخليفة تتضاءل لصالح حكّام المناطق المحيطة، حيث كان يرأس الإدارة رئيس عائلة محليّة كبيرة. ومع التّدهور التّدريجي لخلافة بغداد، "**أصبحت البيروقراطيّة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأرستقراطيّة العسكريّة [الوراثيّة]، ممّا أدّى إلى عزل مختلف الشّرائح الوسطى في المجتمع، وتغدو قمعيّة تجاه الفقراء والطّبقات الدّنيا"** (90). ومن هنا، فقد كان المشرق العربي يفتقد هيئة إداريّة حرّة ومستقلّة قادرة على مساعدة الخليفة في حماية صلاحيّاته في مواجهة صعود قوى الحكم الذّاتي. ومنذ القرن العاشر، أصبحت الخلافة مجرّد رمز، وفسحت المجال أمام العصر الذّهبي للحكم السّلطاني الذي تميّز "بوجود إدارة شخصيّة وتعسّف ضريبي" (91).

---

87 - Wolfgang Schluchter, Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 384.
88 - Max Weber, Économie, op. cit., T. 1, p. 304.

89 – انظر:
Abdul Malik Ahmed Al-Sayed, Classical Arabie-Islamic Political Theories of Administration : An Analysis and Evaluation of their Contemporary Significance, thèse de doctorat, Université de Colorado, 1974, p. 270.
90 - Abdul Malek Ahmed Al-Sayed, Classical Arabic-Islamic Political Theories of Administration, op. cit., p. 532-533.
91 - Max Weber, Économie, op. cit., T. 1, p. 308-309.

الأخلاقيّة الطهوريّة

تضمّنت عقلنة الدّين، التي أدّت في الغرب إلى الزّهد البروتستانتي، ثلاثة جوانب: التّوضيح الفكري، أي تحديد الأفكار وتنظيمها، والرّقابة المعياريّة، والعقاب ومفهوم الالتزام المحفزّ (92).
وتختلف التّفسيرات حول المكانة التي يمنحها فيبر للأخلاق الطهوريّة في صياغة فردانيّات جديدة قادرة على تبنّي روح الرأسماليّة. وحسب تحليلاته للأديان الآسيويّة، نلاحظ أنّ فيبر أبرز متغيّرين: أحدهما مستقلّ، وهو التوجّه الدّيني؛ والثّاني تابع، وهو التّنظيم الاقتصادي. وكما يلاحظ ولفغانغ مومسن بشكل جيّد، فقد أراد فيبر تدعيم رؤيته حول الأخلاقيّة الطهوريّة من خلال أمثلة عكسيّة (ex negativo)(93).
وبالنّسبة إلى فيبر، يُوجد بالفعل تقارب اختياري (تعبير مقتبس من غوته) بين الأخلاقيّة الطهوريّة وروح الرأسماليّة. ومن جانبه، يرفض فرديناند كوليغار الأطروحة التي تربط تطوّر الرأسماليّة في مناطق معيّنة من أوروبّا الغربيّة بالبروتستانتيّة، إذ "يعكس هذا 'النصّ المقدّس' (vulgate) التّفسير الذي تنشره الرّؤية المعادية لأطروحة فيبر [...و] الاستخدام الذي تمّ لأطروحته في إطار مناقشة عامّة لأسس علم الاجتماع" (94). وفقًا لفرديناند كوليغار، فقد أراد فيبر تسليط الضّوء على تكاتف الاقتصاد والأخلاقيّة الدينيّة (95)، واعتبار هذه الأخيرة المسئولة وحدها عن العقلانيّة الغربيّة التي ولّدت روح الرأسماليّة المتميّزة بـ"السّعي العقلاني والمنهجي للرّبح من خلال ممارسة مهنة [Berufe]" (96). ومن هنا، أضحى المكسب المادّي غاية في حدّ ذاته، وأضحى الرّبح يكتسي صفة الإلزام الأخلاقي (Verbindlichkeit).
ومن ناحية أخرى، يُؤكّد فيبر أنّ الرأسماليّة ظاهرة سابقة عن عصر الإصلاح. وقد يكون تفوّق الأقليّات البروتستانتيّة في عالم الأعمال نتيجة للتمييز الذي عانوا منه في "الدّول" ذات الغالبيّة الكاثوليكيّة، واستبعادهم من المؤسّسات العامّة (97). ومن خلال مغالبة التّقاليد الدينيّة والقيم البالية عند النّاس، عزّزت فيهم روح الرأسماليّة أخلاقيّات العمل، وقد تلقّت هذه العمليّة دفعًا من قبل الكنيسة المسيحيّة التي كانت، إضافة إلى ممارستها هيمنة كهنونيّة على المؤمنين، منظّمة بشكل عقلاني وتُمارس رقابة مركزيّة على التّقوى (98)، بينما كانت "هذه الرّقابة في حالة الزّهد الدّاخلي، قائمة على فكرتي القَدَر (99) وإثبات الخلاص" (100). ووفق فيبر، فإنّ التقارب الاختياري بين العقلانيّة الاقتصاديّة والأخلاق الطهوريّة كان غائبًا عن "دين الدّراويش في الإسلام".

---

92 - Max Weber, The Sociology of Religion, Boston, Beacon Press, 1967, p. xxxiixxxiii.
93 - Wolfgang Mommsen, The Age of Bureaucracy, op. cit., p. 102.
94 - Amulte Disselkamp, L'éthique protestante, op. cit., p. 33.

وقد كان أيضًا، وفق تريفور روبر "منذ القرن الثّامن عشر محلّ نقاش عامّ، ليغدو، في القرن التّاسع عشر، أحد 'أركان' الدّعاية البرجوازيّة البروتستانتيّة". مقتبس من نفس المرجع السّابق، ص. 13.
ولنلاحظ أنّ فيبر يعتبر العلاقة بين الرأسماليّة والبروتستانتية "مثالاً مميّزًا على 'مفارقة العواقب' العزيزة على المؤرّخين". انظر:

Catherine Colliot-Thélène, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », Archives de sciences sociales des religions, n° 89, janvier/mars 1995, p. 71.
95 - Ferdinand Kolegar, « The Concept of Rationalization and Cultural Pessimism in Max's Weber Sociology », Sociological Quarterly, vol. 5, 1964, p. 362.

وانظر كذلك:
Catherine Colliot-Thélène, « Religion et quotidienneté. L'Éthique protestante à la lumière de L'Éthique économique des grandes religions du monde » in Groupe de recherche sur la culture de Weimar, L'éthique protestante et l'esprit de la modernité, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1997, p. 164.
96 - Julien Freund, D'Auguste Comte, op. cit., p. 66.

97 – على غرار اليهود الأشكناز (الغربيّين) الذين أضحوا، رغمًا عنهم، حسب فيبر، شعبًا من المنبوذين. وبخصوص موقف فيبر من المسألة اليهوديّة، انظر:

Gary A. Abraham, Max Weber and the Jewish Question : A Study of the Social Outlook of his Sociology, Urbana, University of Illinois Press, 1992.

98 – انظر:
John Glammer, « Weber and Islam in Southeast Asia » in Andreas E. Buss (dir.), Max Weber in Asian Studies, Leiden, E. J. Brill, 1985, p. 107.

99 – حتّى إن تحدّث فيبر، في حالة الإسلام، عن القضاء وليس عن القدر، يجب ملاحظة أنّه يرى أنّ "المبدأ الذي تقوم عليه [البروتستانتية]، وهو القضاء الذي يقسم من خلاله الله نعمه، غير معقول تمامًا. وفي المحصّلة، فإنّه لا يمكن اعتبار البروتستانتيّة 'دين فداء' بحقّ". انظر:

Colliot Thélène, Rationalisation et désenchantement du monde, op. cit., p. 70.
100 - Wolfgang Schluchter, Rationalism, Religion, and Domination, op. cit., p. 28.

وفقًا لفيبر، "يجب البحث عن قلب الرأسمالية الحديثة في منطقة تهيمن فيها رسميًّا نظريّة اقتصاديّة معادية تمامًا لرأس المال، ولكنّها تختلف عن النظريات الشرقيّة والعتيقة". انظر:

Max Weber, Histoire économique, op. cit., p. 374.

ولن نلحّ هنا على مسألة الرّبا المحرّم نظريًّا في الإسلام، فهذا التحريم لم يعق التجارة العربيّة. ونحن نعرف أنّ النبلاء في العصور الوسطى في أوروبّا، كانوا يفقدون مكانتهم الاجتماعيّة تلقائيًّا إذا مارسوا التجارة.

وفي الواقع، فإنّه لا وجود في الإسلام لهرميّة دينيّة مؤسسيّة على غرار الكنائس المسيحيّة (101). فقد قام النبيّ بهدم الهياكل الوثنيّة في مكّة في عام 630، جاعلاً المؤمن في علاقة مباشرة مع الله. ولهذا يمكن القول إنّ الإسلام ليس دينًا فرديًّا، بل دينًا "جماعيًّا فرديًّا". وقد كانت التّجربة العربيّة في العصر الكلاسيكي قصيرة الأمد، إذ أعلن نهب بغداد في عام 1254 موت حضارة كانت تعدديّة ومتسامحة. وقد ولّد الغزو الخارجي ردّة فعل قويّة من رجال الدّين المحافظين الذين اعتبروا أنّ هزيمة العرب ضدّ المغول كانت نتيجة انحرافهم عن الطّريق القويم. ومن جانبه، يعترف فيبر بأنّ الإسلام في عصره البطولي اعتنق توحيدًا لا يقلّ في صرامته عن التّوحيد اليهودي (102). لكن الزّهد الإسلامي تمّ تشويهه، من ناحية، من قبل الصوفيّين الذين زرعوا تديّنًا لاأدريًّا وروحانيًّا، ومن ناحية أخرى، من قبل "الجماعة المحاربة" التي كانت، حسب فيبر، حاملة الإيمان الجديد. ومن ثمّ أعيد تفسير البحث عن الخلاص من خلال الجهاد (103)، لأنّ "الإسلام يجب أن يفرض نفسه على مستوى العالم من خلال فرض الجزية على أتباع الأديان الأخرى" (104). وهكذا أضحت أخلاقيّة الإسلام أخلاقيّة إقطاعيّة تتمحور حول الاستحواذ بالقوّة على مناطق جديدة، وأضحى مثالها هو المحارب وليس العالم (105). ولأنّ الإسلام كان يفتقر إلى عنصرين موجودين في الكالفينيّة، وهما أخلاقيّة المهنة في العالم ويقين الخلاص، ظلّ الإسلام دينًا سياسيًّا وليس دين خلاص. وفي تناوله الإسلام والتّاريخ العربي، "لم يتخلّ فيبر عن بعض المبادئ الأساسيّة لعلم الاجتماع التفهمّي (verstehende) فحسب، بل ساند أيضًا رؤية القرن التّاسع عشر الاختزاليّة للإسلام "(106)، وهي أعراض لما يُسمّيه نورمان دانيال بقايا قروسطيّة لتصوّرات الغرب عن الإسلام وأتباعه (107). صحيح أنّ محمّدًا كان نصف متعلّم وينتمي إلى قبيلة قريش القويّة، لكن هذا كما يشير فيبر في مكان آخر، لم يُؤثّر في الطّبيعة النبويّة لرسالته، ومع ذلك، فمن المستحسن تقديم بعض التّفاصيل الدّقيقة عن الإسلام "التي هي في نفس الوقت معروفة بشكل سيّء، ومفهومة بشكل سيّء، ومجهولة وسيّئة الفهم والتصوّر والتمثّل" (108):

---

101 – مع الأخذ في الاعتبار الطّبيعة الخاصّة للنّظام القائم في إيران بعد ثورة 1979، إذ أنّ الملالي الشّيعة لا يرتبطون بالسّلطة قدر ارتباط العلماء السنّة الذين أضحوا على مرّ القرون، "موظّفين مدنيّين" تُعيّنهم السّلطات الحاكمة ويتقاضون منها رواتبهم.

102 – ما يثير فضولنا حقًا (إذا تابعنا منطق فيبر على هذا المستوى)، هو لماذا كان لليهوديّة تأثير "صِفْري" على العقلانيّة الإسلاميّة، بينما كان لليهود السفارديم نشاط اجتماعي اقتصادي وثقافي هامّ في المشرق والمغرب العربيّيْن قبل تغلغل الاستعمار في العالم العربي وفي حضنه الصهيونيّة. حول هذه النّقطة، انظر:

S. D. Goitein, Jews and Arabs, Their Contacts Through the Ages, 3e edition, New York, Schocker Books, 1974; Youssef Courbage & Philippe Fargues, Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc, Paris, Payot/Rivages, 1997.

103 – تعوّدنا للأسف على ترجمة هذا المفهوم إلى الفرنسيّة بعبارة "الحرب المقدّسة" (guerre sainte).

104 - Max Weber, The Sociology of Religion, op. cit., p. 262.

وتجدر الإشارة إلى أنّ دفع الجزية يُعفي "أهل الكتاب" (أي المسيحيّين واليهود) من الخدمة العسكريّة. ولم يكن العبء النّقدي مفرطًا كما قد توحي به بازدراء شديد كتابات الكثيرين (بما في ذلك فيبر) حول مسألة "الذمّة". انظر على سبيل المثال:

Bat Ye'or, The Decline of Eastern Christianity under Islam : From Jihad to Dhimmitude, Seven-Twentieth Century, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1996.

ولتحليل أفضل، راجع:

Georges Corm, Contribution à l'étude des sociétés mulîi-confessionnelles: effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux, Paris, L. G. D. J., 1971.

وانظر أيضًا لنفس المؤلّف الطبيعة العربيّة الصّادرة عن دار النّهار، بيروت، 1992.

وحول النّزعة الإنسانويّة في الإسلام، انظر:

Marcel A. Boisard, L'humanisme de l'Islam, Paris, Armand Colin, 1978.

105 – من أجل موقف مخالف، انظر:

Bamber Gascoigne, « The People of the Book » in The Christians, Granada, 1978, p. 105-127.

106 - Norman Daniel, Islam et Occident, Paris, Cerf, 1993, p. 355-396.

وانظر كذلك:

John Victor Tallan, Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays, New York, Garland, 1994.

107 - Brian Turner, Weber and Islam, op. cit., p. 23.

وحول المنحى الاستشراقي لفيبر، انظر لنفس المؤلّف:

Brian Turner, For Weber : Essays on the Sociology of Fate, 2e edition, London, Sage Publications, 1996, p. 257-286.

108 - Adnan Haddad, Pourquoi l'Islam?: Introduction historique à l'Islam et étude socio-théologique, Paris, SEDES, 1987, p. 9.

1. وُلد الإسلام في منطقة حضريّة تجاريّة ومثقّفة. وقد تيتّم محمّد منذ طفولته (109) (يُبالغ بعض المسلمين في تهويل هذا الأمر)، ونشأ في ظلّ عمّه الذي كان زعيم بني هاشم، وهم إحدى عشيرتي قبيلة قريش إلى جانب بني أميّة. وكانت قريش تُسيطر على مكّة التي تُمثّل مركز التجارة البعيدة بين جنوب أوروبّا وجزر الهند، وممًّا للعرب الوثنيين في ذلك الوقت (110). وكان مشروع النبي اجتماعيًّا في المقام الأوّل، وليس سياسيًّا كما يشهد بذلك فيبر، حيث عارض ما رآه في مجتمعه من تفاوت اجتماعي واقتصادي، وأراد كما قال جاك وادنبرغ، أن "يدافع عن شعبه أمام الله" (11) بلسان بليغ، فأعتق مولاه زيد وتبنّاه، لكنّه تُوفيّ في عام 632 بعد عشر سنوات فقط من بدء مهمّته.

2. لم يكن النبيّ "يعتقد أنّ وجود كتاب هو ما يُكرّس هيبة الدّين" (112). وكان الخليفة الثّالث عثمان بن عفّان (644-656) هو من قام بجمع الآيات والسّور القرآنيّة لمنع تشتّتها أو تلويثها بإضافات زائفة. أمّا بالنّسبة إلى "المتعة الجنسيّة" التي يتحدّث عنها فيبر، فإنّ النبيّ لم يدّع قطّ صفات غير بشريّة (113). وكان الهدف من تعدّد زيجاته في المدينة هو تخفيف التوتّرات بين القبائل اليهوديّة والمسيحيّة المقيمة هناك (114). ومن هنا ظهر دستور المدينة (115) في عام 627 لجمع قبائل المدينة والمهاجرين من مكّة في اتّحاد قبلي واحد. وقد نجح في النّهاية في تأليف قلوب النّاس قبل أن يعود إلى مكّة لكسر قوّة قريش.

3. يمكن للفرد إظهار انتمائه للإسلام "بسهولة"، ولكن يجب أن يفي بالالتزامات التي تترتّب على هذا الانتماء. وقد شهد الإسلام مباشرة بعد وفاة النبيّ عدّة انقسامات. ورغم تعايشه مع الإسلام الكلاسيكي، فإن التصوّف، الذي كان الحلاّج (858-922) من أبرز وجوهه، لم يكن له سوى تأثير طفيف على العقيدة المُجمَع عليها من قبل المسلمين، سواء كانوا سنّة أو شيعة. وقد كان الخطر على الأرثوذكسيّة الرسميّة في ظلّ السلطة الوراثيّة يأتي من التيّارات العقلانيّة، بما في ذلك المعتزلة الذين تمّ قمعهم في القرن الثّالث عشر (116). ومع ذلك، فإن الصوفيّة ما تزال تحتفظ ببعض الحيويّة في تركيا ومصر، من بين بلدان أخرى.

---

109 - Isma'il Ibn Umar Ibn Kathi, The Life of the Prophet Muhammad : A Translation of al-Sira al-Nabawiyya, Reading, UK, Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publising, 1998.

110 – تُشكّك باتريشيا كراونه في هذه الحقائق. انظر كتابها:
Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987.
111 - Jacques Waadenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, 3e edition, Paris, Mouton, 1962, p. 144.

والتّشديد من عندنا. انظر:
Max Weber, Économie, op. cit., t. 2, p. 213.
112 - Max Weber, Économie, op. cit., T. 2, p. 213.

113 – لاحظ أنّ محمّدًا في نظر المسلمين معصوم من الخطأ. وكان فيبر يعرف ذلك. انظر:
Max Weber, Sociologie du droit, op. cit., p. 174.
114 - Akram Diya' Umari, Madinan Society at the Time of the Prophet, traduit de l’arabe par Huda Khattab, Herndon, VA, International Institute of Islamic Thought, 1991.
115 - Muhammad Hamidullah, The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet, 2e édition révisée, Lahore, Muhammad Ashrai, 1968.
116 - Richard C. Martin & Martin R. Woodward & Dwi S. Atmaji, Defenders of Reason in Islam : Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol, Oxford, England, Oneworld, 1997.

ومع ذلك، فإن الصوفيّة ما تزال تحتفظ ببعض الحيويّة في تركيا ومصر، من بين بلدان أخرى.
4. ولم تكن غزوات الجيوش العربيّة، رغم ضعفها العددي، "حروبًا دينيّة" كما يزعم فيبر. بل مجرّد واحدة من الإجراءات النموذجيّة للدّول الزمنيّة السّاعية إلى تعزيز قواعدها الإقليميّة (117)، خاصّة وأنّ الميدان كان مهيّأ من خلال تغلغل التجّار العرب في الإمبراطوريّتين البيزنطيّة والساسانيّة التي كانتا تترنّحان آنذاك منذ عصر ما قبل الإسلام. ولنلاحظ الدّعم الهائل الذي تلقّاه العرب المسلمون من العرب المسيحيّين الرّاغبين في الانعتاق من تسلّط بيزنطة وروما. ثمّ إنّ مناعة هذه الجيوش لم تكن مرتبطة بأيّ شكل من الأشكال بنظام الجهاد، بل بالسّياق التّاريخي الذي وصفناه للتوّ، أو ما يُسمّيه ابن خلدون "العصبيّة".
5. أمّا الجهاد، فهذه الكلمة تعني في الأصل الجهد. ويُنسب إلى النبيّ قوله عند عودته من إحدى الحملات: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلي الجهاد الأكبر". ويعبّر هذا الجهاد الأكبر، الذي يرمز إلى الحياة اليوميّة، بوضوح عن وجود موقف طوعي وغير جبري في الإسلام (118)، وبالتّالي وجود أخلاقيّة عمل منهجيّة، ليس فقط على الذّات، ولكن أيضًا "في هذا العالم" (119). وقد أصرّ النبيّ كثيرًا على طلب المعرفة حتّى في أبعد البلدان. وكان النّظام الإسلامي الجديد، إذا جاز التّعبير، تحرّريًّا وثوريًّا: فقد ألغى "العبوديّة" (120)، وأكرم المرأة (121)، وأعاد توزيع الثّروة الماديّة، إلخ. ومع ذلك، فقد استُؤنفت تجارة الرّقيق بعد وفاة النبيّ وأضحت "الطهوريّة" التي نجدها اليوم في بعض أنحاء العالم العربي والإسلامي خالية من كلّ أخلاقيّة عمل (أو غيره)، لأنّها نابعة من رؤية ضيّقة للإسلام خارج أيّ سياق اجتماعي وأخلاقي (122).

---

117 – فكرة مقتبسة من عليّ عبد الرّازق. انظر:
Ali Abderraziq, L'Islam et les fondements, op. cit., p. 103.
118 - Salah Stétié, Lumière sur Lumière ou l'Islam créateur, Paris, Les Cahiers de l'Égaré, 1992, p. 23-25.
119 - Max Weber, Sociologie des religions, op. cit., p. 346.
120 – كان من المخطّط لأسباب سياسيّة اقتصاديّة إلغاء "العبوديّة" على مراحل. ونظرًا لأنّ الدّارج هو الاعتذار والإشادة، فقد وضعنا هذا المصطلح بين مزدوجين لتمييزه عن المفهوم الحديث للرقّ. لمزيد من التّفاصيل، انظر:
121 - Fatima Mernissi, Sultanes oubliées, femmes chefs d'État en Islam, Paris, Albin Michel, 1990.
122 – هذا ما يسمّيه القاضي المصري محمّد سعيد العشماوي عودة الشوفينيّة البدويّة التي تتعارض مع رسالة الإسلام. لمزيد من التّفاصيل، انظر:
Carolyn Huehr-Lobban (dir.), Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Said al-Ashmawy, Gainsville, Fla., University Press of Florida, 1998.
123 - Wolfgang Schluchter, Rationalism, Religion, and Domination, op. cit., p. 48.

خاتمة

كما يلاحظ ولفغانغ شلوشتر بوضوح، فإنّ جميع الوثائق التي نشرها فيبر منذ عام 1909 تظهر اهتمامه بالتّفسير الاقتصادي للتّاريخ، ولكن ليس على طريقة ماركس، لأنّ عالم الاجتماع الألماني أعطى بعض الاستقلاليّة للسّياسة في مواجهة الاقتصاد. ومن ثمّ، فقد استند برنامجه البحثي "إلى منهجيّة العلوم الثقافيّة. وإلى نظريّة في الثّقافة. وإلى تاريخ الثّقافة" (123). وانطلاقًا من حالة وحيدة، وهي التطوّر الفريد (أي الرأسماليّة) الذي هزّ الهياكل الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة للغرب المسيحي منذ القرن الخامس عشر، شرع فيبر في دراسة عابرة للتّاريخ - وخاصّة طموحة للغاية - من أجل تحديد أفضل الظّروف التي كبحت أو سمحت بازدهار العقلانيّة الاقتصاديّة الرأسماليّة. وبهذا المعنى، فإنّ نزعته المركزيّة الأوربيّة استكشافيّة أكثر منها معياريّة.

وفي ما يخصّ موضوعنا، نلاحظ أنّ ثلاثة من الشّروط الأساسيّة الخمسة لظهور روح اقتصاديّة عقلانيّة، وفق رؤية فيبر، قد كانت قائمة في العصر الكلاسيكي للمشرق: العلم الصّالح والقانون العقلاني والأخلاق الطهوريّة. وفي المحصّلة فإنّ أربع أطروحات يُمكن أن تنبثق من تحليل فيبر للإسلام (124):

1. يُوجد تعارض بين الثّقافة الإسلاميّة وروح الرأسماليّة.
2. يُوجد تقارب اختياري بين احتياجات الجماعة المحاربة والقيم العسكريّة التي تطوّرت مع انتشار الإسلام.
3. الشّريعة، بأصولها الخارجة عن القانون و"جمودها"، أعاقت المتطلبّات الأساسيّة الأخرى للرأسماليّة، أي القانون العقلاني، والبيروقراطيّة، إلخ.

---

123 - Wolfgang Schluchter, Rationalism, Religion, and Domination, op. cit., p. 48.

وانظر أيضًا:.

Fritz K. Ringer, Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.

124 - Voir : Bryan Turner, « Islam, Capitalism and the Weber Theses », The British Journal of Sociology, vol. XXV, n° 2, juin 1974, p. 230-243.

. لم يُولّد الإسلام التّصنيع الرّأسمالي لأنّ المشرق والمغرب العربيّيْن هيمنت عليهما بيروقراطيّة وراثيّة يُسيطر عليها العسكر.
وبالفعل، يُظهر لنا التّاريخ أنّ المشرق العربي في العصر الكلاسيكي كان مستعدًّا لـ"انطلاقة رأسماليّة"! وقد تعطّل هذا الإقلاع منذ القرن العاشر مع الوصول المفاجئ للقبائل التركمانيّة من سهول تركستان (آسيا الوسطى)، ثمّ توقّف بطريقة لا رجعة فيها بسبب الغزوات المغوليّة طوال القرنين الثّالث عشر والرّابع عشر. ومن جهته، فقد وضع فيبر إصبعه على العامل الذي يُفسّر على أفضل وجه الرّكود، ثمّ تراجع الاقتصاد النّقدي العربي: ألا وهو السّلطة الوراثيّة التي بلغت ذروتها مع حكم السّلاطين. وهذا ما يدعونا إلى أن نحتفظ، على غرار بريان تورنر، بأطروحة فيبر الرّابعة التي يتبنّى فيها ضمنيًّا شبكة تحليليّة ماركسيّة، لأنّ البنية التحتيّة الاقتصاديّة، أي السّلطة الوراثيّة، انتهى بها الأمر إلى التحكّم بالبنية الفوقيّة، أي القيم العربيّة. وسيعتنق المثقّفون العرب لاحقًا الأطروحات الفيبريّة كتفسير مناسب للآفات التي تحدق بمجتمعهم (125)، وسيختار البعض الرفض التامّ للإسلام لصالح القيم الأوروبيّة "كي يكون لدينا تفسير واضح لما جعل الغرب [المسيحي] مهد الحداثة" (126)، كما سيدعو آخرون إلى "العودة الكاملة" إلى ماضٍ مثالي، هو في جزء منه مجرّد طوبى (127).

المقال الأصلي:

Nemer Ramadan, « Pourquoi l'économie monétaire arabe n'a pas débouché sur le capitalisme? Une perspective wébérienne », Politique et Sociétés, 18 (1), 1999, p. 61–86.

---

125 - Mohammad R. Nafissi, « Retraining Orientalism: Weber and Islam », Economy & Society, vol. 27, n° 1, février 1998, p. 97-118.
126 - Thierry Hentsch, L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Paris, Minuit, 1988, p. 27.

ويبقى علينا أن نعرف كيف نُحدّد هذه الحداثة المزعومة.
127 – وصف أحمد بيضون هذين التيّارين بشكل دقيق. انظر:
Ahmad Beydoun, « Des traditions collectives aux aspirations individuelles » dans Dominique Chevallier & al, Le renouvellement du monde arabe, (1952-1982), Paris, Armand Colin, 1987, p. 153-164.

بيبليوغرافيا (من وضع المترجم)

1. Abd al-Rahman Jabarti, Napoleon in Egypt : Al-Jabarti Chronicle of the French Occupation, 1798, Princeton, M. Weiner, 1993.
2. Abdallah De Sahb, Développement et questions d'Orient, Paris, Cujas, 1972.
3. Abdul Malik Ahmed Al-Sayed, Classical Arabic-Islamic Political Theories of Administration : An Analysis and Evaluation of their Contemporary Significance, Thèse de Doctorat, Université de Colorado, 1974.
4. Abdus Salam, « Islam, civilisation et science » dans Paul Balta (dir.), Islam. Civilisation et sociétés, Paris, Éditions du Rocher, 1991.
5. Adnan Haddad, Pourquoi l'Islam?: introduction historique à l'Islam et étude socio-théologique, Paris, SEDES, 1987.
6. Ahmad Beydoun, « Des traditions collectives aux aspirations individuelles » dans Dominique Chevallier & al, Le renouvellement du monde arabe, (1952-1982), Paris, Armand Colin, 1987.
7. Ahmad Beydoun, « L'identité des Libanais », dans Fadia Kiwan (dir.), Le Liban aujourd'hui, Paris, Éditions du CNRS, 1994, p. 26.
8. Akram Diya' Umari, Madinan Society at the Time of the Prophet, traduit de l'arabe par Huda Khattab, Herndon, VA, International Institute of Islamic Thought, 1991.
9. Ali Abderraziq, L'islam et les fondements du pouvoir, Paris, La Découverte, 1994.
10. Ali Ibn Muhammad Mawardi, Al-Ahkam assultaniyyah: The Laws of Islamic Governance, London, Ta-Ha Publishers, 1996.
11. Amulte Disselkamp, L'éthique protestante de Max Weber, Paris, P.U.F, 1994.
12. André Miquel, L'Islam et sa civilisation, VIIe -XXe siècles, Paris, Armand Colin, 1990.
13. Andrew M. Koch « Rationality, Romanticism, and the Individual : Max Weber's 'Modernism' and the Confrontation with 'Modernity'», Revue canadienne de science politique, vol. XXVI, n° 1, mars 1993.
14. Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory, London, Oxford University Press, 1981.
15. Bamber Gascoigne, « The People of the Book » in The Christians, Granada, 1978.
16. Bat Ye'or, The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude, Seven-Twentieth Century, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1996.
17. Brian Turner, For Weber: Essays on the Sociology of Fate, 2e edition, London, Sage Publications, 1996.
18. Bryan S. Turner, Weber and Islam: A Critical Study, London/Boston, Routledge & Paul Kegan, 1974.
19. Bryan Turner, « Islam, Capitalism and the Weber Theses », The British Journal of Sociology, Vol. XXV, n° 2, June 1974, p. 230-243.
20. Burhan Ghalioun, Le malaise arabe. L'État contre la nation, Paris, La Découverte, 1992, p. 43.
21. Carolyn Huehr-Lobban (dir.), Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Said al-Ashmawy, Gainsville: University of Florida Press, 1998.
22. Catherine Brennan, Max Weber on Power and Social Stratification: An Interpretation and Critique, Ashgate: Brookfield, 1997.
23. Catherine Colliot-Thélène, « Rationalisation et désenchantement du monde: problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », Archives de sciences sociales des religions, n° 89, janvier/mars 1995.
24. Catherine Colliot-Thélène, « Religion et quotidienneté. L'Éthique protestante à la lumière de L'Éthique économique des grandes religions du monde » dans Groupe de recherche sur la culture de Weimar, L'éthique protestante et l'esprit de la modernité, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1997.
25. David Sugarman, In the Spirit of Weber: Law, Modernity and the « Peculiarities of the English », Madison, Institute for Legal Studies, University of Wisconsin-Madison Law School, 1987
26. Derek Sayer, Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber, London, Routledge, 1991.
27. Fatima Mernissi, Sultanes oubliées .femmes chefs d'État en Islam, Paris, Albin Michel, 1990.
28. Ferdinand Kolegar, « The Concept of Rationalization and Cultural Pessimism in Max's Weber Sociology », Sociological Quarterly, vol. 5, 1964.
29. Francesco Gabrielli & al, Le Califat de Bagdad. La civilisation abbasside, Paris, Syros Alternatives, 1988.
30. François Châtelet, Dictionnaire des œuvres politiques, Paris, P.UF, 1986.
31. François Chazel, « Eléments pour une reconsidération de la conception wébérienne de la bureaucratie » dans Pierre Lascoumes (dir.), Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit, Paris, L.G.D.J., 1995.
32. Freddy Raphaël, Judaïsme et capitalisme: essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart, Paris, P.UF, 1982.
33. Fritz K. Ringer, Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.
34. Gary A. Abraham, Max Weber and the Jewish Question: A Study of the Social Outlook of his Sociology, Urbana, University of Illinois Press, 1992.
35. Georges Corm, Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles: effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux, Paris, L. G. D. J., 1971.
36. Haroon Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, 4e édition révisée, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1963.
37. Henry Laurens, L'expédition d'Egypte: 1798-1801, Paris, Seuil, 1997.
38. Hinnerk Bruhns, « Max Weber, l'économie et l'histoire », Annales. Histoire, Sciences sociales, n° 6, novembre/décembre 1996.
39. Ibn Rushd, Le Livre du discours décisif, Paris, GF-Flammarion, 1996.
40. Isma'il Ibn Umar Ibn Kathi, The Life of the Prophet Muhammad: A Translation of al-Sira al-Nabawiyya, Reading, UK, Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publising, 1998.
41. Iysa A -Hanna Mikhail, Politics and Revelation: Mawardi and After, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1995.
42. Jacques Waadenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, 3e edition, Paris, Mouton, 1962.
43. Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps, vol. 5 : La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin, Lausanne, G. Bridel, 1917.
44. Jean Remy, « La ville dans la problématique wébérienne » dans Alain Bourdin & Monique Hirshhorn (dir.), Figures de la ville: autour de Max Weber, Paris, Aubier Montaigne, 1985.
45. Jean-Marc Piotte, La pensée politique de Gramsci, Paris, Anthropos, 1970.
46. Jean-Rodrigue Paré « Les 'écrits de jeunesse' de Max Weber: l'histoire agraire, le nationalisme et les paysans », Revue canadienne de science politique, vol. XXVIII, n° 3, septembre 1995, p. 437-454.
47. John Glammer, « Weber and Islam in Southeast Asia » in Andreas E. Buss (dir.), Max Weber in Asian Studies, Leiden, E. J. Brill, 1985.
48. John R. Love, Antiquity and Capitalism: Max Weber and the Sociological Foundations of Roman Civilization, New York, Routledge, 1991.
49. John Victor Tallan, Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays, New York, Garland, 1994.
50. Julien Freund, D'Auguste Comte à Max Weber, Paris, Economica, 1992.
51. Jürgen Habermas, La science et la technique comme « idéologie », Paris, Gallimard, 1990.
52. Karl Polyani, La grande transformation, Paris, Gallimard, 1983.
53. Kemal A. Faruki, The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926, Karachi, National Pub House, 1971.
54. Khaled Fahmy, All the Pacha's Men: Mehmet Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1997.
55. Larry J. Ray et Michael Reed (dir.), Organizing Modernity: New Weberian Perspectives on Work, Organizations, and Society, London/New York, Routledge, 1994.
56. Lysa Bello, The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd, Leiden, E. J. Brill, 1989.
57. Marcel A. Boisard, L'humanisme de l'Islam, Paris, Armand Colin, 1978.
58. Mark Valeri, « Religion, Discipline, and the Economy in Calvin's Geneva », Sixteenth Century Journal, vol. 28, n° 1, 1997, p. 123-142.
59. Maurice Lombard, Espaces et réseaux du haut Moyen Âge, La Haye, Mouton, 1971.
60. Max Rheinstein (dir.), Max Weber on Law in Economy and Society, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964.
61. Max Weber, Économie et société, Paris, Presses pocket, Tome 1,1995.
62. Max Weber, Économie et société, Paris, Presses pocket, Tome 2, 1995.
63. Max Weber, Essai sur la théorie de la science, Paris, Pion, 1965.
64. Max Weber, Histoire économique: esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société, Paris, Gallimard, 1991.
65. Max Weber, l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Pion, 1964.
66. Max Weber, La ville, Paris, Aubier Montaigne, 1982.
67. Max Weber, Le Judaïsme antique, Paris, Pion, 1970.
68. Max Weber, Le savant et le politique, Paris, Pion, 1965.
69. Max Weber, Sociologie des religions, Paris, Gallimard, 1996.
70. Max Weber, Sociologie du droit, Paris, P.UF, 1986.
71. Max Weber, The Sociology of Religion, Boston, Beacon Press, 1967.
72. Maxime Rodinson, Islam and Capitalism, London, Allen Lane, 1974.
73. Mohamed Larbi Fadhel Moussa, « La codification du droit musulman », Revue française d'administration publique, n° 82, avril/juin 1997.
74. Mohammad R. Nafissi, « Retraining Orientalism: Weber and Islam », Economy & Society, vol. 27, n° 1, février 1998.
75. Mohammed Arkoun, « Dîn, Dawla, Dunyâ » dans L'Islam, morale et politique, Paris, Desclée de Brouwer/Unesco, 1986.
76. Muhammad Ghazali, The Incoherence of the Philosophers. Tahafut al-falasifa: a parallel English-Arabic Text, Provo, Utah, Bringham Young University, 1997.
77. Muhammad Hamidullah, The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet, 2e édition révisée, Lahore, Muhammad Ashrai, 1968.
78. Nassif Nassar, La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, Paris, P.U.F, 1967.
79. Norman Daniel, Islam et Occident, Paris, Cerf, 1993.
80. Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987.
81. Peter Lassman & al. (dir.), Max Weber's « Science as a Vocation », London/ Boston, Unwin Hyman, 1989.
82. Philippe Besnard, Protestantisme et capitalisme: la controverse post-wébérienne, Paris, Armand Colin, 1970.
83. Philippe Raynaud, Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, Paris, Presses universitaires de France, 1987.
84. Pierre Guichard, L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1991.
85. Ralph Schroeder, « Disenchantment and Its Discontents: Weberian Perspectives on Science and Technology », Sociological Review, vol. 43, n° 2, printemps 1995, p. 227-250.
86. Reinhard Bendix & Roth Guenther, Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber, Berkeley, University of California Press, 1971.
87. Reinhard Bendix, Max Weber: An Intellectual Portrait, New York, Anchor Books, 1962.
88. Richard C. Martin & Martin R. Woodward & Dwi S. Atmaji, Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol, Oxford, England, Oneworld, 1997.
89. Robert W. Green (dir.), Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics, Boston, D. C. Heath, (c l959) 1967.
90. Roger Arnaldez, Averroès: un rationaliste en Islam, Paris, Balland, 1998.
91. Roger Garaudy, L'islam en Occident: Cordoue, capitale de l'esprit, Paris, L'Harmattan, 1987.
92. S. D. Goitein, Jews and Arabs, Their Contacts Through the Ages, 3e edition, New York, Schocker Books, 1974.
93. Salah Stétié, Lumière sur Lumière ou l'Islam créateur, Paris, Les Cahiers de l'Égaré, 1992.
94. Sami Zubaida, Islam, the People and the State, London, Routledge, 1989.
95. Stephen P. Turner, Max Weber: The Lawyer as Social Thinker, New York, Routledge, 1994.
96. Thierry Hentsch, L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Paris, Minuit, 1988.
97. Wolfgang J. Mommsen, Max Weber et la politique allemande, 1890-1920, Paris, P.UF, 1985.
98. Wolfgang Mommsen, The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
99. Wolfgang Schluchter, Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective, Berkeley, University of California Press, 1989.
100. Youssef Courbage & Philippe Fargues, Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc, Paris, Payot/Rivages, 1997.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الترجمـــــات
Translations

العدد:
05



ماذا نعني بعبارة هذه سرديّة مغالطة[1]

باولد أولموس[2]

ترجمة: محمد حمدان الرقب

الملخص

يسعى هذا البحث إلى تقديم وصف معياريّ لعمل تُهَم السّقوط في المغالطات التي تُوجَّه إلى السّرديّات. ولتحقيق ذلك، أبْتَدِئُ بالدّفاع عن التّرابط والتّكامل القائم، وفق تصوّر ديناميّ للحجّة، بين التّصوّر الإيمانيّ والتّصوّر الحجاجيّ للمغالطة. ثمّ أضع تصنيفًا لتُهَم السّقوط في المغالطات، استنادًا إلى هذا التّرابط، وإلى التّنوّع في الحجج المضادّة التي تستكشفها الجدليّة الحَجاجيّة. وأخيرًا، أعمِل هذه الأفكار والتّمييزات في تحليل أربعة أمثلة من نصوص منشورة تُوَجَّه فيها تُهَم بالسّقوط في سرديّة مغلوطة من طرف فاعل خطابيّ مناهض لسرديّات مكتملة أو افتراضات سرديّة لمتكلّمين آخرين. وتؤكّد التّحليلات بعض الخصائص المذكورة في التّصنيف، كما تُبرز الطّبيعة الحجاجيّة لتهم المغالطة، حتّى في الحالات التي لا ينطوي فيها الخطاب المنتقَد بوضوح أو صراحة على حجّة. كذلك، تُعين هذه التّحليلات على تمييز الفارق بين الدّلالة اللّسانيّة الأكثر تحديدًا لمفهوم السّرد، والمعنى الخطابيّ الأشدّ تجريدًا وتعدّدًا، إذ تتفاقم صعوبات تحديد موضوع الرّقابة ومعنى اتّهام المغالطة على وجه الدّقّة.

الكلمات المفتاحية: الجدل الحجاجيّ، السرد الخطابيّ، المغالطات، السّرد اللسانيّ، الحجّة السرديّة.

1. المقدمة

ظلّ مفهومُ المغالطة في مجال نظريّة الحِجاج مفهومًا مركزيًّا ومراوغًا في الوقت نفسه. فقد عانى التّقليد الفلسفيّ المعقّد الذي يقف وراء المناقشات المعاصرة من تحوّلات عديدة، بل من تغييرات في الموضوع نفسه، إذ حُكم مؤخّرًا على فكرة بناء عرض موحّد للمغالطات بأنّها فكرة مضلّلة، وذلك بسبب تنوّع الطرق التي يمكن عبرَها تقييم الحجّة على أنّها خادعة أو، على الأقلّ، غير مرغوب فيها.

يبرز من بين التّمييزات المعروفة والمقبولة في أدبيّات المغالطات التّمييز بين المفهوم الاعتقاديّ والمفهوم الحجاجيّ للمغالطات (هانسن Hansen 2020). وبحسب هذا التّمييز، يجدر بنا أن نلاحظ أنّه في معظم اللغات التي تستعمل مصطلحًا مشتقًّا من الكلمة اللّاتينيّة fallacia، قد يوجّه الاتّهام إلى موضوع في التّبادل الخطابيّ سواء كان اعتقادًا (يُعدّ خطأ) أم حجّة (تُعدّ معيبة). ومن الملاحظ أيضًا أنّه كما اختبر العديد منّا في قاعات الدراسة الحجاجيّة وكما تظهره معاجمنا[3]، فإنّ المفهوم الاعتقاديّ هو الأكثر امتدادًا وفهمًا عند المتحدّثين المتمكّنين من تلك اللّغات مقارنة بالمفهوم الحجاجيّ الذي يفضّله الفلاسفة وغيرهم من الأكاديميّين، وبذلك فهو السّائد في أدبيّات المغالطات ونظريّاتها. وعادةً لا يُنظر إلى هذا الأمر على أنّه مشكلة في الكتابات الأكاديميّة النّظريّة. فعند بدء المقال أو الكتاب أو الأطروحة، يوضّح الباحث أنّ تحليله يُعنى بالمغالطات بوصفها حججًا معيبة، ويُترك المفهومُ الاعتقاديُّ وراءه كأنّه غيرُ مثير للاهتمام أو غير ذي صلة.

بافتراض أنّنا، نحن الباحثين في علم الحِجاج، معنيّون ابتداءً بالمفهوم الحِجاجيّ، فإنّني في هذا المقال أقدّم منهجًا يتّسع ليشمل المفهوم الاعتقاديّ بقدرٍ غير يسير. وأمضي في ذلك استنادًا إلى جملةٍ من الدواعي: أوّلها، أنّني أرى في هذين المفهومين تداخُلًا وتشابكًا أعمق ممّا هو مُسلَّم به في العادة، وأرى أنّ التصوّر الأكثر مرونةً للمغالطة، الذي يتأرجح بين هذين القطبين، هو الذي يُستدعى غالبًا في مقام الحِجاج. وثانيها، أنّني إذ أنحاز إلى المنهج الوصفيّ في دراسة الحِجاج، لا أبتغي تقعيد الأحكام، وإنّما أتوخّى الكشف عن الآليّات المعياريّة التي تنتظم الممارسة الحجاجيّة في الخطاب، كما تبدو من منظور المشاركين فيها. ومن ثمّ، فإنّ الغاية عندي ليست تشييد نظريّةٍ معياريةٍ للمغالطات، بل الوقوف على طبيعة توظيف الاتّهام بالمغالطة في التفاعلات الخطابيّة. ولا يتأتّى ذلك إلّا باستبقاء المفهوم الاعتقاديّ في دائرة البحث والنّظر. وثالثها، أنّ اهتمامي بمبحثٍ حجاجيٍّ ملتبس بطبعه، وهو السّرديات، الذي يستدعي تجاوز التّصوّر المقيّد للحُجّة (تيندیل 2017)، يفرض بالمثل مقاربةً أكثر انفتاحًا لمفهوم المغالطة.

أزعمُ أنّه في معظم الأحوال، يمكن إجراء تحليلٍ حجاجيٍّ مثمرٍ وكاشفٍ ذي قيمة معرفيّة لمواضع توجيه تهمة المغالطة، حتّى لو لم يكن موضوع الاتّهام حجّةً صريحةً أو واضحةً بجلاء.

في القسم الأوّل من هذا البحث، سأقترحُ مدخلًا للنّظر في المعتقدات المغلوطة من حيثُ خصائصُها وإمكاناتها الحجاجيّة، ثمّ سأعرض تصنيفًا لمواضع توجيه تهمة المغالطة، يجمع بين العناية بالمعتقدات الفاسدة والحجج الفاسدة على السواء. بعد ذلك، سأتناول السّرديّات، فأصفُ وأحلّل جملةً من مواضع الاتّهام بالمغالطة مأخوذةً من نصوص منشورة، إذ يستعمل أحدهم عبارة سرد مغالط. وفي القسم الختاميّ، سأقدّم تعليقات إضافيّة على ما توصّلتُ إليه من نتائج.

2. الطّبيعة الحِجاجيّة للمفهوم الاعتقاديّ

يمكن لبعض السمات أو الإشكالات المتعلّقة بالمقاربات الفلسفيّة المعروفة للمغالطات أن تساعدنا في ربط المفهوم الاعتقاديّ بالمفهوم الحِجاجيّ. ففي ما يُعرف بالمنهج المعرفيّ للمغالطات (بيرو وسيجل 1992؛ سيجل وبيرو 1997)، يستتبع التّرابط المنشود بين الحجج الجيّدة والاعتقادات الصحيحة ارتباطًا مماثلًا بين الحجج المغالِطة والاعتقادات الخاطئة، أو على الأقلّ غير المبرَّرة، ما قد يفضي إلى عدّها مغالِطةً بطريق الاشتقاق. وعلى الرّغم من أنّ الإشكال يقع في بنية الحُجّة ويُشخَّص هناك ويُعالَج، فإنّ نطاق الاهتمام قد يمتدّ ليشمل الاعتقاد الذي يُفترَض أنّ الحُجّة تولّده.

يمكن تحديد حالة معكوسة لكن متّصلة بما سبق في ما أطلق عليه جون ستيوارت ميلJohn Stuart Mill اسم "المغالطات القائمة على الفحص البسيط" (في كتابه نظام المنطق، 1843، القسم الخامس، الفصل الثالث)، التي يرى هانسن Hansen (2020) أنّها "تنسجم مع المفهوم الاعتقاديّ للمغالطات أكثر من انسجامها مع المفهوم الحِجاجي[4]"؛ ذلك لأنّ الاتهام بالمغالطة هنا يُوجَّه إلى آراء غير مُتفحَّصة ولكنّها شائعة القبول. ويشمل هذا، على سبيل المثال، المعتقدات الميتافيزيقيّة (المغالطات القبليّة)، أو حتّى الأمثال الشعبيّة مثل قولهم: "اذكر الشيطان يظهر لك" (القسم الخامس، الفصل الثالث، الفقرة الثانية). ومن البيّن أنّ هذه ليست حججًا، بل اعتقادات. غير أنّ فيغا Vega يوضّح أنّ "الإشكال النقديّ هنا لا يكمن في زيفها أو خوائها المرجعيّ، بل في اكتفائها الذاتيّ الدوغمائي[5]، أي في تحاشيها للتّبرير أو حتى لكونها قابلةً للنقاش أو الإثبات" (2013، ص 236). فإذا كان بيرو وسيجل معنيّيْن بوضع الاعتقادات التي تستند إلى حجج معيبة، فإنّ ميل منشغلٌ بقبول الاعتقادات بلا أيّ حُجّةٍ على الإطلاق. ومن هنا، فإنّ الإشارة إلى الحِجاج، ولو في صورة غيابٍ معيب (تقصيرٍ مذموم)، تبقى حاضرةً أيضًا.

التّقاطع الواضح بين بيرو وسيجل من جهة، وميل من جهة أخرى، يكمن في انشغالهما المنهجيّ (فيغا 2013، 231). فكلا الاتجاهين يرتبط بإشكالات فلسفية تقليديّة في فلسفة العلوم الطّبيعيّة؛ ما يضفي عليهما طابعًا ديناميكيًّا جليًّا.

إذ لا يكون الهدف عنصرًا مفردًا، معزولًا وثابتًا، سواء أكان اعتقادًا قاطعًا مصوغًا في صورة قضية، أم بنيةً حجاجيةً دنيا ومُفرَدة، بل يتمثّل الغرض في الدور الذي يؤدّيه هذا العنصر، بنّاءً أو مشوِّهًا، مثمرًا أو معيقًا، في سياق أعمّ من الممارسة الاستقصائية. وهذا المنظور الحركيّ، الذي يُبقي على الدّوام في الحسبان أنّ الممارسة لا تقتصر على مجرّد تقديم أسباب لمحتوى ما، بل تشمل أيضًا طلب الأسباب، وتقديمها، والاعتراف بها، وفحصها، وتقويمها، ونقدها، والمناظرة بشأنها، والإقرار بها، والردّ عليها، وهي ممارسة يظلّ فيها من الممكن -وبصورة متكرّرة- طلب الأسباب، وتقديمها، وفحصها، لقبول الأسباب الأولى أو رفضها (أولموس 2022، 7)، يؤدّي في نهاية المطاف إلى طمس الفارق بين التصوّر الاعتقاديّ والتصوّر الحِجاجيّ.

إنّ الإدراك لهذه الطّبيعة الديناميكيّة للتّبرير هو، في تقديري، أثمنُ درس يمكن أن نستقيه من المناهج المعرفيّة، ليس بالضّرورة القيود المزعومة للاستدلال العلميّ، أو إلحاحها علىً أسبقيّة الحقيقة المطلقة على غيرها من معايير الصواب. وهذا درسٌ يمكن الانتفاع به بثمراتٍ وافرة في مجالات الحِجاج الأخرى، بل في مجريات الجدل اليوميّ العاديّ.

ومسألةٌ مشابهةٌ تبرز في موضوع آخر تُوجَّه إليه تهمة المغالطة، وهو ما يراه هانسن (2020) خارج نطاق التصوّر الحِجاجيّ، وأعني بذلك الأسئلة. غير أنّ بعض الدّراسات الحديثة في نظريّة الحِجاج بشأن الدور الحِجاجيّ للأسئلة وطبيعتها (هيتشكوك 2020؛ غالييندو 2020) تُرجّح استيعاب هذا الصّنف أيضًا ضمن نظريةٍ شاملة للاتّهام بالمغالطة.

يُصِرّ ميل في كتابه (في الحرّيّة) (1972 [1859]، 88) على النّظر إلى المغالطات، لا بوصفها أخطاءً غير قابلة للإصلاح، بل بعدّها أمرًا لا مفرّ منه في مسار متواصل من التّصحيح المستمرّ. ويقتضي ذلك إدراج المغالطات وتُهم المغالطة ضمن سياقاتِ الحِجاج الممتدّة، التي تَحكمها أهدافٌ استقصائيةٌ وتبريريةٌ ملموسة، وتتألّف من تحرّكاتٍ خطابيةٍ متداخلةٍ، بدلًا من عزلها بوصفها نماذجَ معيبةً تُقارن بأخرى معزولة ومثاليّة لا تشوبها شائبة. ومع ذلك، لا يعني هذا بالضّرورة الانتصار للمنهج "الجدليّ في تناول المغالطات"، الذي يعنى بالقواعد الحواريّة مع إغفال فحص العلاقات المنطقيّة بين مكوّنات الحُجج (انظر: وودز وهانسن 1997). بل الفكرة هي أنّ تلك العلاقات المنطقية بين المضامين لا يمكن فحصها إلّا في إطار تبادلاتٍ ملموسةٍ قائمةٍ على تقديم الأسباب وطلبها، بحيث تُقاس بناءً على عوامل مضادّةٍ وتقديراتٍ إضافيةٍ لا تكتسب فعاليتها (أو تفقدها) إلّا في ظلّ تلك الظّروف المقيّدة بسياقاتها{6}. ويمكن إعادة تفسير الافتراض السائد، الذي يرى أنّ كثيرًا من أنواع المغالطات المعترف بها تقليديًّا قد تظهر في الحوارات بوصفها حُججًا أو تحرّكاتٍ حِجاجيةً غيرَ مغلوطة، من منظور هذه الرّؤية.

3. حملاتُ الردّ على المغالطة

إنَّ حملات الردّ على المغالطة لا بدَّ من أن تتجاوز التّقييم المتعلّق بالحجّة الضعيفة أو الهشّة، وتتجاوز أيضًا نوع النّقد المتوقّع في أيّ مناقشة خالية من المغالطات. وقد جرى تحديد هذه الزّيادة عبر التّقاليد الفلسفيّة بطرق مختلفة، إذ ربطها بعضهم بمظهر مغرٍ لكن خادع (هامبلين 1970؛ وولتون 1995، 2010)، وآخرون بالخداع (الذي يرتبط بنوايا المُقدِّم التلاعبية)، أو كما اقترح بعضهم على نحو أكثر سعة وكرمًا، بالتحيُّزات والميل الطبيعي لدى البشر (وودز 2013) التي تفسّر استمراريّة (وأحيانًا الفوائد الجزئية) لتلك الأخطاء.

جميعُ هذه الأفكار (المتعلّقة بالخداع الفعّال، والأخطاء، والانحيازات) قد تكون جديرة بالبحث ومحفّزة نظريًا، لكنّها للأسف تشير إلى خصائص في الخطاب يجري التخلّي عنها تحديدًا عند توجيه اتهام بالمغالطة. ذلك أنّ المظهر المُضلِّل الناجح تمامًا، أو الانحياز المشترك بين البشر جميعًا، سيؤدّي إلى خلل غير مُكتشف لن يُوجَّه إليه أيّ اتهام بالمغالطة. وعلى العكس، فإن توجيه اتّهام بالمغالطة يستلزم أنّ الطّرف الموجَّه إليه الاتهام (المُتَّهم) كان ينبغي له ألّا يقع ضحيّة للخداع أو الخداع الذاتيّ (كما لم يقع فيه المُتّهِم نفسه)، أو أنّه لا ينبغي له أن يحاول تضليل الآخرين بخطوة من شأنها أن تكون مُضلِّلة، لكنّها في الواقع لم تُضلّل المتلقّي الفعليّ. وهكذا، فإنّ العار الذي تخلّفه المغالطة يُصيب صاحبها، إمّا بوصفه ساذجًا بما يكفي ليقع في حبائلها (وهو أمر مخزٍ له)، وإمّا بوصفه مخادعًا غير موفّق.

عندما تُوجّه مغالطة في نقاش حيّ (على عكس تحليل الفيلسوف لها على طاولة التّحليل)، يُكشف عن الخطأ على أنّه قابل للكشف، بل في كثير من الحالات، يكون واضحًا وفجًّا؛ ما يضيف شعورًا بالذّنب إلى الجاني. هذه هي السّمات التي تكون عادة على المحكّ عندما يقول شخص ما: "هذه مغالطة"، وهي تشير إلى نوع من الخطوات الخطابيّة الظّاهرة الخطأ، أو الإستراتيجيّة الحجاجيّة أو المحتوى العقليّ الذي يكشفه المتحدّث على أنّه شيء لم يكن ينبغي أن يحدث، وغالبًا ما يشرح أو يبرّر اتّهامه بكلماته اللّاحقة؛ أيْ تقديم نوع من الأسباب لذلك. مع وضع كلّ هذا موضع العناية، يمكننا تقديم خريطة لتُهَم المغالطة، تجمع بين جوانب تصوّر الاعتقاد (وإن كان مفهومًا على نحو حجاجيّ) مع التّصوّر الحجاجيّ المحدّدَ على أساس الإطار النظريّ للجدليّات الحجاجيّة (ج.ح) لمارود Marraud (مارود 2020a، ليل ومارود 2022، أولموس 2021)، باستعمال تصنيف مارود للرّدود المضادّة (مارود 2020b) وطريقته في العناية بالمشكلات المنطقيّة (الأصناف المحدّدة من المشكلات التي تشير إليها تُهَم المغالطة) بعدّها شيئًا متأصّلا بعمق في الظّروف السّياقيّة الجدليّة والبلاغيّة.
الآن، قد تشير تهمة المغالطة (هذه مغالطة) الموجّهة ضمن ممارسة تواصليّة (سواء كانت تبادلًا حيويًّا فعليًّا أم تدخّلا زمنيًّا، سواء كان شفهيًّا أم مكتوبًا، في الخطاب العامّ) إلى واحدٍ ممّا يأتي:

1. "هذه كذبة [ظاهرة]" أو "هذه فكرة [ظاهرة] خطأ". إذا لم يُذكر شيءٌ آخرُ، فقد تكون هذه حالة متطرّفة من الاستعمال غير الحجاجيّ، لكن هذا نادرًا ما يحدث. عادةً ما يُكشف عن الطّابع الظّاهر للخطأ؛ ما يدعم استعمال مصطلح مثل "مغالطة" (كذبة أو فكرة خطأ يجب ألّا يقع فيها أيّ شخص يتيقّظ بدرجة كافية ، كما لم يقع المتحدث). ومن جانبه، قد يعني ذلك أنّ المحتوى المميّز إمّا:
1.1. غير مبرّر، تحيّز (كما في مغالطة ميل في الفحص البسيط) الذي يُفترض أن يُرفض إذا فُحص ونوقش على نحو صحيح: يجري هنا طلب الحجج والأسباب.
1.2. سهل التّفنيد، أي أنّ ثمّة أسبابًا أو أدلّة معروفة معارضة لهذا المحتوى، التي ستُقدّم أو يشير إليها عادةً المتحدّث: ستصدر الحجج والأسباب من تهمة المغالطة لدعمها وأيضًا لمحاولة إغلاق استعمالات حجاجيّة أخرى لموضوع التّهمة.

2. "حجّتك قائمة على مقدّمات أو بيانات [باطلة على نحو جليّ] أو غير مؤسَّسة". في إطار نظريّة الحجاج الجدليّ (ج.ح)، يعني ذلك أنّ الحجّة قابلة للهجوم بسهولة عن طريق اعتراض. وهذه في الواقع تعدّ تباينًا طفيفًا للنّوع 1.2 إذ تُحدَّد حُجَّة سابقة في خطاب الشّخص الذي وُجِّهت إليه التّهمة بالمغالطة من المتحدّث. ما يحدث عادة هو أنّه يجري تقديم الاعتراض الذي أشير إليه، والذي يتضمّن الأسباب أو الأدلّة التي تُظهر عدم قبول المقدّمة المحدّدة. ولكن، لمّا كان صادرًا عن تهمة مغالطة، فليس هذا مجرّد اعتراض عاديّ، بل يُزعم أنّه لا يجب أن يكون ضروريًّا، إذا كان الجميع سيبقى يقظًا أو مُطّلعًا كما هو الحال مع المتحدّث. عادةً ما تشير تهمة المغالطة إلى أنّ مثل هذه الأدلّة كانت متاحة بسهولة بالفعل، وأنّ الشخص المتّهم لم يكن ينبغي له أن يقدّم مثل هذه المحتويات على أنّها مقبولة أو يُعتَرف بها على الإطلاق. وهذا لا يعني تقديم أيّ حجّة يمكن أن تكون مقدّماتها عرضة لبعض النّقد أو الشكّ أو التّصحيح فقط.
3. "من الواضح أنّ مقدمات حجّتك أو بياناتها لا يمكن أن تدعم ادّعاءك" أو "من الواضح أنّ هذا ليس سببًا (ملائمًا) على الإطلاق لادّعائك". في نظريّة الجدليّ الحجاجيّ، تعني هذه العبارة أنّ الحجة قابلة للهجوم بدحضها. في العديد من الحالات، يمكن أن تُدعم هذه التّهمة بوصفها إشارةً إلى أنّ (المبرّر المعطى أو المفترض) للحجّة الأصليّة غير مقبول أو لا ينطبق في الحالة المعروضة. كما في النقطة 2، من المتوقّع أن يقدّم المتحدّث/المدّعي التّفسير المضادّ الفعليّ، ويجري ذلك بطريقة واضحة وسهلة لدعم تهمة المغالطة. لأنّه تشير تهمة المغالطة مرّة أخرى إلى أنّ هذا النّوع من الحجّة التي يتّضح جليًّا فراغها لم يكن يجب تقديمه على الإطلاق، لا مجرّد كونها حجّة يمكن دحضها في المناقشة. هذا الضّرْبُ من التّهم بالمغالطة غالبًا ما يستغلّه، بإفراطٍ، المحاورون الذين يتحوّلون، فجأة وبانتهازيّة، إلى الاستنتاجيّين المتشدّدين في محاولاتهم لإثبات الحجّة: "انظر، هذه مغالطة، لا يمكن استنتاج ذلك بناءً على بياناتك أو مقدماتك".

4. من الواضح أنّك قد أغفلتَ أسبابًا معروفة، ذات وزن كبير، تخالف ما زعمته. في هذه الحالة، ووفقًا لما تقتضيه نظرية الحجاج الجدليّ، فإنّ الحجة التي وُصِفت بالمغالطة، تُعدّ قابلةً للدحض أو مَعرِضةً لردٍّ واضح عبر دحض مباشر. غير أنّه من حيث المبدأ، فإنّ الردود بالدحض في الواقع لا تُنقِض الحجّة الهجوَمية الأصليّة، بل تتقبّلها على أنّها معقولة من حيث المبدأ، فهي لا تفكّكها كما تفعل الاعتراضات أو كما يفعل الدّحض، بل تُقدّم بدلًا من ذلك اعتباراتٍ مضادّة تدعم دعوى مغايرة أو بديلة. إنّ مجرد أن تكون الحجة قابلة للدّحض وغير كافية ليس كافيًا وحده لإثبات المغالطة، إلّا إذا كان ما يُفهم من ذلك هو أن المتحدّث قد أغفل أو أخفى المعطياتِ المضادّةَ الواضحةَ، فيتصرّف كما لو أنّه قد أثبت مزاعمه بما يتجاوز القبول المعقول. ولمّا كان هذا النّوع من المغالطة لا يكتشف في النهاية عيبًا منطقيًّا في الحجّة المحدّدة، بل يشير إليها بوصفها جزئيّةً ناقصةً، رغم ما فيها من ذنب، فإنّ طبيعتها الجدليّة، أي اعتمادها على القواعد المتعارف عليها في سياق التّبادل الخاصّ، تصبح أكثر وضوحًا. على سبيل المثال، لا يُمكن محاكمة المحامي لمجرّد تقديمه الأدلّة التي تدعم موكّله، ولكن يمكن محاكمته إذا خالف السّلوك المهنيّ في تقديم الأدلّة المخالفة).

يمكن توظيف هذا التصنيف العام لتُهَم المغالطة، التي تستهدف أنماطًا مختلفة من العيوب المنطقية المذمومة في خطاب المتحدّث، التي تُعَدّ جزءًا من عُدَّة التّقييم لدى المتلقّي، في تحليل الحالات الواقعية للادّعاءات المتعلّقة بالمغالطة، واستجلاء دواعي القلق لدى الفاعلين الخطابيين في ميادين شتى وممارسات حجاجية متنوّعة.

سأولي الآن عنايتي بالحالات التي تستهدف فيها تُهَمُ المغالطة، بطريقة أو بأخرى، السّرديّات؛ أي السّرديّات التي تؤدّي دورًا ما في التّبادلات الحجاجيّة. والغاية من ذلك هي الوقوف على طبيعة التّهمة المقصودة حين يقال: "هذه سرديّة مغالطة{7}". وسنرى أنّه حتى لو كانت السّرديّات تؤدّي بالفعل وظيفة الأدلّة في الخطابات الحجاجيّة الصّريحة، مستندةً إلى طائفة متنوّعة من المخطّطات الحجاجيّة، فإنّ لها أيضًا أدوارًا حجاجيّةً أقلَّ وضوحًا، لكنّها لا تقلّ إثارةً، تجعلها عرضةً لتهم المغالطة، وتتطلّب فهمًا دقيقًا، لا سيّما ذلك الفهم الديناميّ للممارساتِ الحجاجيّة الذي أكّدتُه حتّى الآن.

4. "هذه مغالطة سردية"

المشكلة الرئيسية في مصطلح "السرد" هي أنّه يبدو أنّ له نوعين من الاستعمال:

(أ) الاستعمالُ الأكثر تحديدًا "اللسانيّ"، الذي يشير إلى المكوّنات اللفظية التي تكون سردًا فعليًّا (من حيث الشكل والتركيب).

(ب) الاستعمالُ الأكثر تجريدًا وغموضًا، "الخطابي"، الذي يشير إلى نوع من الانطباع العامّ حول موضوع معيّن (مجموعة معقّدة من الأفكار والتّوقّعات) مستخلصة من مجموعة من التّدخّلات العامّة{8}. قد تتعرّض كلتا الحالتين من السّرد إلى تهم المغالطة. وأحيانًا يحدث نوع من الخلط بينهما.

في الحالة الأولى، يكون الموضوع المستهدف قابلًا للتّحديد مباشرةً في كلمات المتحدّث، وقد يكون له على الأقلّ تنوّع الأدوار الحجاجيّة التي وُصفت في أولموس (2015، 156–157){9}.

1. القصص المتشعّبة (سواء كانت خياليّة أم حقيقيّة) التي تكون مستقلّة عن الأسباب التّاريخيّة والسّببيّة المرتبطة بالظّروف المشار إليها في الادّعاء، التي تُعرض على الرّغم من ذلك بوصفها أسبابًا لقبول هذا الادّعاء (مثلًا: الحجج المبنيّة على المثال، والتّشابه، والسّوابق، إلخ).
2. السّرديّات المتعلّقة بالأحداث الماضية أو المتوقّعة، المرتبطة تاريخيًّا وسببيًّا بمحتويات الادّعاء أو النّتيجة المحدّدة، التي تعمل بوصفها أسبابًا لدعمه (مثلًا: الحجج المبنيّة على العواقب، والوسائل والغايات، التّضحية والإهدار، والتّناقضات التّداوليّة، إلخ).
5. الادّعاءات السّرديّة (عادةً ما تكون نسخًا من الأحداث الماضية) التي تدعمه مصداقيّتها أو دقّتها أو معقوليّتها بأسباب إضافيّة، غالبًا ما تشمل موثوقيّة المصدر، كما في الحجج المبنيّة على الخبرة أو شهادة الشهود.

8. السّرديّات المستقلّة التي قد يُقدّم تماسكها وإقناعها، أو يُعتَمد عليهما سببًا لصحّتها الذّاتيّة (كما في الفقرة ج)، أو لفرص تحقّقها في سياقٍ آخرَ (مثل الحياة الواقعيّة) لأنواع الأحداث أو السّلوكيّات التي تعرضها (كما في الفقرة أ).

في ما يتعلّق بالمفهوم "الخطابيّ" للسّرد، وهو استعمالٌ شائعٌ ورائجٌ في الخطابات العامّة المعاصرة، يظلّ السّرد ذاته كيانًا مراوغًا يصعب تحديده بدقّة؛ ما يجعل اتّهامه بالمغالطة أمرًا أكثر تعقيدًا، إذ لا يسهل ربطه ببنية حجاجيّة محدّدة يمكن الطّعن فيها. ومع ذلك، سأحاول معالجة الأمثلة المرتبطة بهذا الصّدد.

ترد عبارةُ (سرد مغالط) في نصوص متعدّدة، تنتمي إلى سياقات مختلفة ومتباينة. ومن الأمثلة اللّافتة على ذلك كتيّب جدليّ ألّفه صموئيل ويلارد Samuel Willard عام 1681م لمناهضة جماعة المعموديّة التّجديديّة Anabaptist بعنوان: اترك ما لا يعنيك Ne sutor ultra crepidam{10}، أو ملاحظات موجزة على السّرد المغالط الذي نشره أنابابتست نيو إنجلاند مؤخرًا، وهو نصّ يسعى إلى كشف الأخطاء والادّعاءات الزّائفة التي روّجوا لها، وقد طبع في بوسطن. وجاء هذا النصّ ردًّا على كتاب اعتذاريّ ألّفه جون راسل Russell John عام 1680م تحت عنوان سرد موجز لبعض الوقائع المهمّة المتعلّقة بالنّشأة الأولى والتطوّر اللّاحق لإحدى كنائس المسيح وفق النظام الإنجيليّ في بوسطن، نيو إنجلاند، التي تُعرف، وإن كان ذلك خطأً، باسم الأنابابتست، وهو كتاب يهدف إلى تبرئة جماعته ممّا نُسب إليها من تُهم مشينة، وقد طُبع هو أيضًا في بوسطن.

رغم أن نصّ راسل كان تدخّلا لفظيًّا مباشرًا، ولهذا لا يُعدّ سردًا بالمعنى الخطابيّ، بيد أنّه لم يكن أيضًا سردًا كامل المعالم من النّاحية اللّسانية، لكنّه مع ذلك اشتمل على العديد من المقاطع السّرديّة. فقد كان بالأحرى دفاعًا منظّمًا ومحكم البناء في مواجهة سلسلةٍ من ثماني "تهم" وُجّهت علنًا إلى أعضاء الكنيسة المعمدانيّة الأولى في بوسطن. خُصّص لكلّ تهمةٍ فصلٌ مستقلّ، قُدّمت فيه حججٌ دفاعيّة -سرديّة في كثير من الأحيان- تسرد أفعال وأحداث أفراد معيّنين من تلك الكنيسة؛ ما يجعلها تندرج ضمن "الحجج السّرديّة من النّوع الثّاني"، وقد رُقّمت حسب الأصول، بل عُزّزتْ بمبرّرات إضافيّة في بعض الحالات.

في هذا السّياق، يبدو أنّ مصطلح السّرد أقرب إلى معنى الرّواية منه إلى التّأريخ، لكنّ كلًّا من صموئيل ويلارد Samuel Willard ، صاحب الرّدّ الحادّ، وإنكريس ماثر Increase Mather الذي وقّع المقدّمة بعنوان "إلى القارئ"، تمسّكا رغم ذلك باستخدام هذا المصطلح. في الواقع، نَسَب الأخير إلى هذا السّرد طابع المغالطة، بطريقةٍ تتوافق إلى حدٍّ بعيد مع وجهة نظري حول سهولة دحض الخطاب الذي تعرّض للهجوم. فلو لم يكن الأمر كذلك، لكانت الأخطاء المنسوبة إليه مجرّد هفوات معذورة، لا مغالطات:

"[أنّ] المعمدانيين الجدد قد أساءوا إلى الله بشدّة عبرَ سردهم الزّائف؛ لأنّ الأشياء التي حرّفوها لم تحدث في مكان بعيد (لأنّ الأخطاء المتعلّقة بهم كانت ستُعدّ مبرّرة في تلك الحالة)، بل حدثت في الدّاخل، إذ كان من اليسير الحصول على المعلومات الصّحيحة؛ لو كانوا راغبين في معرفة الحقيقة، وأن يعرف الآخرون الحقيقة" (ماثر Mather, ، في ويليارد Willard 1681: بلا رقم الصفحة).

يبدأ ويلارد، المؤلف الرّئيس للكتيّب، نصّه بالإشارة إلى أنّ خطاب خصمه ليس فقط خطأً (وبذلك يكون عرضة لتهم المغالطة من النّوعين 1⁄2 أو 2 في تصنيفي) بل هو، عندما لا يكونٍ خطأً تمامًا، خبيث في تفسيراته وتمثيلاته وتلميحاته (أي جزئيّ، وبذلك قابل للرّفض، كما في الفئة 4). فضلًا عن ذلك، ليس مجرّد عمل ضعيف أو قابل للنّقد، بل هو عمل يحتوي على عيوب صارخة كان ينبغي أن تمنع نشره؛ ما يجعل الرّدّ غير ضروريّ (وهي سمة أشرت إليها أيضًا في تأمّلاتي):

يوجد أمران ينبغي لكلّ من يعتزم تقديم سرد تاريخيّ للأحداث التي وقعت أن يسعى إليهما أولاً.

1. صحّة التّعبيرات، مع سرد كامل ومباشر لجميع التّفاصيل الجوهريّة المتعلّقة بها.
2. الصّراحة، في التّعليق عليها على نحو خيريّ، مع تجنّب تفسيرها بتفسير خبيث، بما يليق بها من تفسير أسمى، وهذه القواعد لو كان مؤلّف هذا السّرد قد التزم بها بأيّ درجة، لما كان هذا الرّدّ ضروريًّا" (ويليارد 1681، 1).

أخيرًا، توجد فقرة يستعمل فيها ويليارد مرّة أخرى التّعبير الكامل "السّرد المغالط".

لكنّه يُشير إلى أنّ الأمور التي يذكرها قد تُعدّ أسبابًا "لتبرئة سمعتهم من الأمور الفاضحة التي وُضعت على عاتقهم"، كما يذكر عنوان راسل الذي يسخر منه خطاب ويليارد. قد يحاول ويليارد أن يُكذِّب بعض ما قاله راسل (وهذا أحد المعاني التي يستعمل عبرها تعبير السّرد المغالط)، لكن النّقطة الأساسيّة هنا هي أنّ السّرد -ويعرض هذا كأنّه أمر بديهيّ- لا يدعم حكم البراءة، وبذلك يُقدّم على نحوٍ مغالطٍ بوصفه جزءًا من حجّة يسهل دحضها (وفقًا للفئة 3 من اتّهامات المغالطة).

تتكرّر الاتّهامات باستعمال أو نشر السّرد المغالط، أحيانًا بالمعنى الحرفيّ للقصص أو الرّوايات المزوّرة أو المُعدّة بدهاء، التي تؤدّي إلى استنتاجات غير صحيحة (واقعيّة أو عمليّة) (كما في الحالة السّابقة)، أو في الغالب بالمعنى البديل للمعلومات المشكوك فيها والمثيرة للاهتمام التي تُقدّم تمثيلات جزئيّة للأفعال والنّوايا التي تؤدّي إلى صورة أيديولوجيّة خطأ أو أسطورة حول موضوع ما، في المناظرات العامّة والخطاب السّياسيّ. وفيما يأتي مثالان لنصّين حزبيّين على الإنترنت -من طرفين متناقضين في الطّيف السّياسيّ- يوظّفان الاتّهام من البداية، ويظهران في عناوينهما:

"عدم المساواة العرقيّة: (سرد مغالط)"، من تأليف سي. غونزاليس (2016).

"السّرد المغالط للرّأسماليّة السّوقيّة الحرّة"، من تأليف إيه. إل. كيفي (2021).

من الصّعب المقارنة بينهما إلى حدّ ما، إذ إنّ الثّاني هو تحليل طويل للرّأسماليّة، عواقبها الوخيمة، الطّريقة التي تُدعم بها أيديولوجيًّا، وكيف يمكن تفنيدها، وحتّى الأسباب الإدراكيّة لإقناعها، في حين أنّ الأوّل هو مدوّنة قصيرة تنتقد بعض جوانب الخطاب في (حركة حياة السّود مهمّة). ومع ذلك، في الحالتين، يُبرّر الاتّهام بالادّعاء أنّ بعض المبادئ التي تعدّ محوريّة لنظام كامل من المعتقدات والتّوقّعات والمبرّرات والمواقف السّياسيّة ("طريقة تقديم أو فهم الموقف"، وفقًا لتعريف ميريام ويبستر 1ب) يمكن، من حيث المبدأ، تفنيدها بسهولة؛ ما يعادل تفنيد النّظام برمّته أو على الأقلّ بعض من أبرز قناعاته.

هذه القضايا الأساسيّة متعلّقة في الحالة الأولى بـ "أنّ حياة السّود تُستهدف استهدافًا منهجيًّا ومتعمّدًا بهدف القضاء على وجودها"، وفي الثّانية، توجد قائمة طويلة من المقاطع التي تشير إلى الطّابع العمليّ لِمساهمة الرّأسماليّ في الإنتاج، مثل: "في التّسويق، والتّرويج، والمساهمة في الطّريقة التي يُقيّم بها المشتري المنتج على نحو غير مباشر، فإنّ تطبيق رأس المال من جهة المالك هو جزء من العمل الذي يخلق المنتج أو الخدمة بالشّكل المرغوب، وإذنْ يحقّ لذلك الرّأس ماليّ ورأس المال الرّأسماليّ الحصول على جزء من العائد". ويُزعم أنّ هذه المقاطع وغيرها من المقاطع الفرعيّة ستكون عناصر مهمّة في إعادة بناء الأنظمة الفكريّة والتّوقّعات التي، من أجل تحديدها، تحصل في الحالتين على تسمية واسم. التّسمية واحدة في الحالتين: هذه الأنظمة تشكّل سردًا، بالطّبع في المعنى الخطابيّ وليس اللّسانيّ. وهذه خطوة أساسيّة لكي نتمكّن من الحديث بانسجام عن "السّرد المغالط". والاسم لكل سرد هو ما يظهر في العناوين: "سرد عدم المساواة العرقيّة" و"سرد رأسماليّة السّوق الحرّة".

لن أقيّم إلى أيّ مدى ينجح كلّ من الكاتبين أو لا ينجح في إنجاز المهامّ التي حدّدها كلّ منهما لنفسه، وهي مهامٌّ مناهضةٌ بوضوح للخطاب، ومن المفترض أن تكون مناهضة للحجاج أيضًا. هدفي هنا هو فقط فهم ما يقصدانه عبر تُهَمِهِما باستعمال السّرد المغالط وذكرهما للسّرديّات. في كلتا الحالتين، لعلّ جزءًا من الادّعاء يتمثّل في إسهام طبيعة الأطروحات المزعومة غير المؤسَّسة أو غير المدعومة دعمًا سليمًا في تبنّي ادّعاءات تقييميّة مثيرةٍ للشكّ. (من حيث الموقف السّياسيّ) وادّعاءات عمليّة مشكوكٍ فيها (من حيث النّشاط السّياسيّ). ومع ذلك، وبينما تشكّل هذه الادّعاءات الهدف النّهائيّ للكاتبين، فإنّ كلًّا منهما يحاول جمع أسباب (سواء كانت بيانات رقميّة أم تعريفات أم مؤهّلات) مناقضة للأطروحات التي حدّدوها وعزلوها في محاولة تبدو فعلًا بوصفها اعتراضًا (وبذلك يحاولان تفكيك حجج خصومهم)، لكنّهما يدّعيان أنّ نقدهما يمتدّ من المصادر والأسس لتلك الحجج إلى استنتاجاتها المستقبليّة.

انطباعي مع ذلك هو أنّ "الادّعاء بوجود مغالطة" لا يستند فقط إلى الطّابع المزعوم الخطأ لتلك الأطروحات التي تؤدّي أيضًا إلى مواقف خطأ. إنّ عدّ وجهة نظر الخصم خطأ وقابلة للرّدّ ليس كافيًا لإصدار اتّهام بالمغالطة. تكمن المشكلة المزعومة هنا، على وجه التّحديد، في السّرديّة والجانب المعقّد لرؤية العالم التي تدعمها وتبنيها تلك الأطروحات، ومن ثم فإنّ تلك السّمة السّرديّة هي ما يجعلها تبدو غير قابلة للتّعامل معها. إنّ كون أفكارك تشكّل سردًا يبدو أنّه يجعلها أقلّ تأمُّلا، وأقلّ انفتاحًا على وزن الأدلّة والنّقد الجزئيّ، أو التّعديل أو حتّى تضمين واعتماد وجهات نظر بديلة أو معتدلة. وهذا لا يبعد كثيرًا عن عدّها "مغالطة". يُفترض أنّ أولئك الذين يتبنّون السّرد الكامل سيكونون في صعوبة عند النّظر في البيانات المتاحة والمعلومات المناهضة لمعتقداتهم المؤسِّسة. على سبيل المثال، يُؤكّد غونزاليس قائلاً: "إنّ السّرد الخاصّ بالعنصريّة المنهجيّة يتعرّض لانتكاسة شديدة عند النّظر بموضوعيّة إلى بعض الحقائق والإحصائيّات"، بحسب ما ذكره كيفي: "لم يعد من الصّعب رؤية أنّ الماضي والمستقبل يجري بيعهما من أجل الرّأسماليّ الحاليّ، أمام أعيننا" (مع إلقاء الضّوء على هذين المثالين).

في هذه الأمثلة، يتعزّز النّقد الموجّه إلى بعض الأفكار الكامنة في المضامين المحدّدة للأطروحات عبر الإيحاء بوجود معطيات وأدلّة بيّنة تدحضها. (وهذه التّهمة تشكّل، في جوهرها، نمطًا من المغالطات من النوع الثّاني)، إذ تغدو تلك الأدلّة، على الرّغم من وضوحها، غير مرئيّة لمن يتبنّون السّردية برمّتها. وقد يُنظر إلى هذه الظاهرة بوصفها تجلّيًا للانحياز المعرفيّ المعروف بانحياز التّأكيد؛ ما يجعلها أقرب إلى خللٍ في مسار الاستدلال منها إلى إشكال في البناء الحِجاجيّ. غير أنّ ما نحن بصدده هنا ليس كشفًا عن خطأ معرفيٍّ من مختصّ في علم النفس، بل هو اتّهام بالمغالطة يصدر عن فاعلٍ خطابـيٍّ في إطار التّواصل وتبادل الحجج. وتُوصَف السّرديّات، في هذه الأمثلة، بأنّها مغالطة، لما يُزعَم أنّها تُحدثه من آثار في طرائق الدفاع عن المواقف في المجال العامّ. ويُصوَّر هذا الأثر المزعوم على أنّه ليس مجرّد خلافٍ في الرّأي، بل يتعدّى ذلك إلى كونه يتجاوز حدود الحجاج القابل للنقض، بل حتّى المواقف التي يمكن الطّعن في وجاهتها، وهو ما سعيتُ إلى توضيحه في هذا البحث. وفي المثال التّالي، الذي سيكون الأخير، تتجلّى هذه الفكرة المتعلّقة بتداعيات السّرد في الخطاب، التي تنتهي به إلى أن يُتَّهَم بكونه "سردًا مغالِطا":

"الأخوات الإفريقيات الأمريكيات المسنّات المصابات بفيروس نقص المناعة البشرية والأمراض المصاحبة"، تأليف إ. مونرو (2014).

هنا، لا يُستعمل هذا الوصف بوضوح كما في الأمثلة السّابقة -إذ لا يظهر، على سبيل المثال، في العنوان- كما أنّ موضوع النّقد في هذا السّياق لا يتعرّض لهجوم حادّ.

تتناول مونرو تحليل دراسةٍ نوعيّة عن النّساء الإفريقيّات الأميركيّات المتقدّمات في السنّ والمصابات بفيروس نقص المناعة البشريّة والأمراض المصاحبة له، وهي دراسة نُشرت على يد وارن-جانبيير وآخرين (2014). وتبدي مونرو ترحيبها بهذه الدّراسة واهتمامها بعنايتها بفئة مهمّشة، كما يبدو أنّها تؤيّد النهج العامّ الذي اتُّبع فيها، إذ جرت مقابلة المشاركات حول حياتهنّ اليومية ومعاناتهنّ الصحية. إلّا أنّ ما لم يُعجبها، وما دفعها إلى توجيه تهمة "السّرد المغالِط"، هو، بحسب تعبيرها، "ما روّجت له الدّراسة".

وتستشهد ببعض العبارات التّفسيريّة الواردة في الدّراسة، مثل: "كانت الأمراض المصاحبة، بما فيها السّكري وارتفاع ضغط الدّم، تُعدّ أكثر صعوبة في التّسيير الذّاتيّ من فيروس نقص المناعة البشريّة"، و"لم يُعزَ هذا التحدّي إلى التّقدّم في السنّ، بل إلى صعوبات الحياة اليوميّة مثل انعدام الدّخل أو التّأمين الصّحّيّ، أو جدول العمل غير المرن، أو الشّعور بالوحدة". وترى مونرو أنّ هذه العبارات توحي، في نظرها، بأنّ التّطوّرات الدّوائيّة والتّقنيّة الحديثة قد جعلت فيروس نقص المناعة البشريّة، في حالته المعزولة، مسألةً غير إشكاليّة إلى حدٍّ ما. لكنّ الدراسة تحرّف، إن لم تكن تصنع، سردًا مغلوطا. فهي توحي بأنّ فيروس نقص المناعة البشرية، بوصفه العاملَ الوحيد المسبّب للإجهادِ المزمنِ (وكأنّ ذلك ممكن في حياة أيّ شخص مصاب بفيروس نقص المناعة، لا سيّما بين ذوي البشرة الملوّنة)، ليس بنفس صعوبة التّعامل مثل الأمراض المصاحبة التي تصيب معظم النساء الأميركيّات من أصول أفريقيّة مع تقدّمهنّ في العمر. والسّبب في ذلك، بحسب الدّراسة، يعود إلى الأدوية الحديثة والتّطوّر التّكنولوجيّ في هذا المجال (التّوكيد مضاف).

يبدو أنّ مونرو تشير إلى أنّ ما يُسمّى (حالة الإيدز المعزولة) لا وجود لها في الواقع (على الأقلّ في المجموعة المستهدفة)، ولذلك فإنّ تقديم سبب تفسيريّ لإمكانيّة إدارتها (فعاليّة الأدوية الجديدة) والدّفاع عن صحّة هذه التّفسير، بناءً على تعقيدات الاستدلال (أولموس، 2020)، يبدو أنّه يستحقّ نقدًا حجاجيًّا. ذلك أنّ هذا التّفسير لا يتماشى مع الواقع المحدّد للظّاهرة الذي جرى تحديده تحديدًا غير دقيق. فالسّرد الذي يجري تقديمه لا يعكس حقيقة الأمور على نحو ملائم، ويعمل على تعزيز فكرة فعاليّة الأدوية الجديدة للإيدز بطريقة حجاجيّة، وهذه الادّعاءات المتعلّقة بالفعاليّة لم تُبنَ على حجج قويّة. ينبغي اختبار مثل هذه الادّعاءات بربطها ببقيّة مشكلات الأشخاص المعنيّين، وليس في ظرف افتراضيّ أو معزول.

تقرّ مونرو بأنّ الورقة التي نُقدت تُثبت في النهاية أنّ "إدارة الذّات للإيدز وإدارة الذّات للأمراض المشتركة يجب أن يسيران جنبًا إلى جنب"، وهو استنتاج عمليّ تتّفق معه تمامًا، لكنّها تجد خطأ (حتّى وإن كان ذلك لخدمة الحجاج) في تقديم الإشارة إلى "حالة الإيدز المعزولة". لكن، لماذا بالضّبط تُوجَّه "تُهمة السّقوط في المغالطة"؟ يُعدّ هذا مثالًا معقّدًا إلى حدّ ما؛ لأنّه من جهة، يبدو أنّ مونرو تطالب في الواقع بتقديم تفسير أكثر سرديّة (أي أكثر تعقيدًا وشمولًا وترابطًا سببيًّا، انظر أولموس 2020) لحياة وحالة النّساء الأفريقيّات الأميركيّات اللائي يعانين من تقدّم العمر مع الإيدز، ومن جهة أخرى، فإنّ (السّرد المغالط) الذي تذكره ليس مُقدّمًا بوصفه سردًا لغويًّا في ورقة محاورها، بل هو مجرّد نوع من التّصوّر الخياليّ (المبسّط إلى حدّ ما) الذي يُفترض أن تكون له صلة ببعض الخطوط التّفسيريّة في الدّراسة. لذا، فإنّ مشكلة مونرو ليست مع السّرديّات بوصفها مصادرَ لتقديم الحجج (كما كان يمكن أن يكون الحال في المثالين السّابقين).

قد يبدو أنّ مونرو مفرطة الحساسيّة بعض الشّيء في تُهَمِها المغالطة، مع أنّها تتّفق إلى حدّ بعيد مع معظم ما ورد في الورقة التي تضطلع بتحليلها. ومع ذلك، ما يبدو أنّها تشغل بالها هو الحضور المستمرّ لما تشعر أنّه نموذج غير أمين (كونتيسا، 2014، 127–130) لتقييم فعاليّة أدوية الإيدز. إذ تقول: "إنّه يرسم صورة متفائلة تقريبًا تُظهر أنّ هناك مزيجًا مثاليًّا وسهلَ الاستعمال لعلاج الإيدز متوافرة للنّساء من أصل أفريقيّ أميركيّ". وهذا النموذج غير الأمين (على الرّغم من دوره الحجاجيّ البسيط في الورقة المستهدفة) يتناقض بحدّةٍ وإيلام مع تجربة هؤلاء النّساء اليوميّة، لا سيّما الحالات المؤلمة التي قابلتها مونرو في أبحاثها الخاصّة، مثل: القصّة الحزينة لإيماني Imani (ليس اسمها الحقيقي)، التي تبدأ بها تعليقها في الواقع.

في حالة (إيماني) التي تعاني من فيروس الإيدز إلى جانب أمراض مزمنة أخرى، وقد فقدت العديد من أصدقائها بسبب المرض في السّنوات الأخيرة، وتبحث عن وظيفة، وتعاني من وصمة العار في المجتمع الأسود، ومكتئبة تمامًا، فإنّ "الالتزام بالعلاج" و"الإرادة في الحياة" لا يمثّلان توقّعات واقعية. وهذا يجعل من فعالية أدوية الإيدز في ظروف مختلفة أمرًا يكاد يكون غير ذي صلة. وبحسب مونرو، تكمن السّذاجة في الحالة في نوع الإحساس المقزّز الذي تشعر به أمام سرد مجرّد يتّضح أنّه لا علاقة له بما تعتقد أنّه القضيّة التي تجب معالجتها. قد أعتقد أنّها تطالب من ورقة بحثيّة أن تمتنع عن استعمال (أو مجرّد الإشارة إلى) نموذج مبسّط قد يساعد في استكشاف بعض جوانب المشكلة وذلك بتحليل عناصرها المختلفة واحدة تلو الأخرى. كما نعلم، فإنّ عزل وتبسيط الظّواهر، سواء من النّاحية المادّيّة (كما في المختبر) أم الذّهنيّة (كما في التّجربة الفكريّة)، هو أداة قويّة في العلم. لكن ما إذا كانت مطالبها قابلة للاستجابة أم لا ليس هو موضوعي هنا. على الأقلّ، فإنّ دوافعها تبدو جديرة بالتّقدير.

الاستنتاجات

بعض من الحدس الذي عُلِّقَ عليه في الجزء الأوّل من هذا البحث بشأن معنى "اتّهامات السّقوط في المغالطات" قد تأكّد بالأمثلة المختارة. توجد دائمًا إشارة إلى الإهمال في تجاهل أو إساءة استعمال ما هو واضح أو جليّ أو (كما في المثال الأخير) ما هو أمرٌ ملحّ. من الواضح أنّ هذه ليست خصائص موضوعيّة لبعض المحتويات، بل هي القيمة التي يضفيها الوكيل التّداوليّ الذي يوجّه اتّهام المغالطة.

تتعلّق اتّهامات المغالطة التي حلّلتها أيضًا بالخصائص الحجاجيّة للأجزاء التي قد تكون أو لا تكون قد قُدِّمتْ حُجَجًا في الخطاب الأصليّ. ومجدّدًا إنّ الوكيل الذي يوجّه الاتهام هو من يتلقّى التّدخّل السّابق ويعيد بناء العلاقات المنطقيّة التي تحكمها ليجيب عنها، ليس بالنّقدِ فقط ولكن بالتّحريض أيضًا.

أخيرًا، جعلت الطّبيعة السّرديّة (وأحيانًا، مجرّد الفهم السّرديّ) للأجزاء التداولية التي رُصِدَتْ – جعلتْ مهمَّتَنا أكثرَ صعوبة. جزئيًّا بسبب العمليّات الجدليّة التي قد تكون عسيرة الفهم للسّرديّات الصّريحة (اللّسانيّة). ومع ذلك، كانت أكبر صعوبة تكمن في الاستعمال المنتشر حاليًّا لمصطلح السّرد في معناه التّداوليّ. ففي تلك الحالات، تتضاعف صعوبة تحديد موضوع الرّقابة والمعنى الدقيق للاتّهام. ولكنّ هذه الصّعوبات تتعلّق بنا، نحن المحلّلين (وليس حتّى، في الوقت الحاليّ، المقيمين)، إذ يبدو أنّ المتحدّثين المتمكّنين يشعرون بالرّاحة في قول ما يقولون ومعنى ما يعنون، ويتوقّعون أن يفهمهم الجمهور المتعلّم بنحوٍ ما أو بآخر.

تساعدنا موارد التحليل الحجاجيّ في الاقتراب من المهمّة، ولكن من الجيّد أن نبقي أعيننا وآذاننا مفتوحة لتفاصيل التّبادلات الحقيقيّة التي قد تضطرّنا إلى إثراء وتصنيف فئاتنا النّظريّة.

نصوص الأمثلة

Gonzalez, C. 2016. Racial Inequality: A 'fallacious narrative.' Panthernow: Florida International University Students Media. https:// panth ernow. com/ 30 /08 /2016/ racial- inequ ality-a- falla cious- narra tive/.

Keefe, A. L. 2021. The Fallacious Narrative of Free Market Capitalism. TheRedPen-news: https://medium. com/ there dpen-news/ the- falla cious- narra tive- of- free- market- capit alism- 62409 cd69e 1a.

Monroe, I. 2014. African-American Sisters Aging With HIV and Co-Morbidities. Huffpost, August 1,2014. https:// www. huffp ost. com/ entry/ afric an- ameri can- siste rs-_b_ #44 56361: ~: text= But% 20the20%stu dy% 20ske ws% 2C% 20if% 20not% 20cre ates% 2C% 20a% 20fal lacio us% 20nar rativ e.% 20.

Russell, J. 1680. A Brief Narrative of Some Considerable Passages… Boston. EEBO-TCP, 2011, http://name. umdl. umich. edu/ B001 .0001 .43866.

Warren-Jeanpiere, L., H. Dillaway, P. Hamilton, M. Young, and L. Goparaju. 2014. Taking It One Day at a Time: African American Women Aging with HIV and Co-Morbidities. AIDS Patient Care and STDs. https:// doi. org/ 1089 .10/ apc. 0024 .2014.

Willard, S. 1681. Ne Sutor Ultra Crepidam, or, Brief Animadversions… Boston. EEBO-TCP, 2011, http://name. umdl. umich. edu/ A001 .0001 .66107.

المراجـــــع

- Biro, J., and H. Siegel. 1992. Normativity, Argumentation and an Epistemic Theory of Fallacies. In Argumentation Illuminated, ed. F.H. van Eemeren, et al., 103–85. Amsterdam: Sic Sat.

Contessa, G. 2014. Scientific Models and Representation. In The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Science, ed. S. French and J. Saatsi, 137–120. London: Bloomsbury.

Galindo, J. 2020. Dialogical Sequences, Argumentative Moves and Interrogative Burden of Proof in Philosophical Argumentation. In From Argument Schemes to Argumentative Relations in the Wild, ed. F.H. van Eemeren and B. Garssen, 96–79. Cham: Springer.

Hamblin, C.L. 1970. Fallacies. London: Methuen.

Hansen, H. V. 2020. Fallacies. In E. N. Zalta, ed., The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition).

Hitchcock, D. 2020. Arguing for Questions. In From Argument Schemes to Argumentative Relations in the Wild, ed. F.H. van Eemeren and B. Garssen, 184–167. Cham: Springer.

Leal, F., and H. Marraud. 2022. How Philosophers Argue. An Adversarial Collaboration on the Russell-Copleston Debate. Cham: Springer.

Marraud, H. 2015. Do Arguers Dream of Logical Standards? Arguers' Dialectic vs. Arguments' Dialectic. Revista Iberoamericana De Argumentación 18–1 :10.

Marraud, H. 2020a. En buena lógica. Guadadajara: Universidad de Guadalajara.

Marraud, H. 2020b. On the Logical Ways to Counter an Argument. In From Argument Schemes to Argumentative Relations in the Wild, ed. F.H. van Eemeren and B. Garssen, 166–149. Cham: Springer.

Marraud, H. 2022. La fuerza lógica de los argumentos a la luz del extraño caso de los comedores de ajo crudo. Revista Iberoamericana De Argumentación 84–72 :24.

Mill, J. S. 1859] 1972]. On Liberty. Ed. by H.B. Acton. London and Melbourne: Everyman's Library.

Olmos, P. 2015. Story Credibility in Narrative Arguments. In Reflections on Theoretical Issues in Argumentation Theory, ed. F.H. van Eemeren and B. Garssen, 167–155. Cham: Springer.

Olmos, P. 2020. Revisiting accounts of Narrative Explanation in the Sciences: Some Clarifications from Contemporary Argumentation Theory. Argumentation 467–449 :(4) 34.

Olmos, P. 2021. Metaphilosophy and Argument: The Case of the Justification of ABDUCTION. Informal Logic 164–131 :(2) 41.

Olmos, P. 2022. Reason-Giving-Based Accounts of Abduction. In Handbook of Abductive Cognition, ed. L. Magnani. Cham: Springer.

Siegel, H., and J. Biro. 1997. Epistemic Normativity, Argumentation, and Fallacies. Argumentation :11 292–277.

Tindale, Ch. 2017. Narratives and the Concept of Argument. In Narration as Argument, ed. P. Olmos, 30–11. Cham: Springer.

Vega Reñón, L. 2013. La fauna de las falacias. Madrid: Trotta.

Walton, D.N. 1995. A Pragmatic Theory of Fallacies. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Walton, D.N. 2010. Why Fallacies Appear to be Better Arguments Than They Are. Informal Logic :30 184–159.

Woods, J. 2013. Errors of Reasoning: Naturalizing the Logic of Inference. London: College Publications.

Woods, J., and H.V. Hansen. 1997. Hintikka on Aristotle's fallacies. Synthese 239–217 :113.

الهوامش

1 بحث منشور في مجلة Argumentation (2023) 37:307-321 https://doi.org/10.1007/s10503-023-09599-5 (المترجم).

2 قسم اللسانيات، اللغات الحديثة، المنطق وفلسفة العلوم، الجامعة المستقلة في مدريد، مدريد، إسبانيا.

3 يُورد قاموس اللغة الإسبانية (Diccionario de la Lengua Española – DLE) معنًى واحدًا فقط لكلمة falacia وهو: "خداع، أو احتيال، أو كذب. لا تصدّقه، إنّه مغالطة." أمّا القواميس الإنجليزيّة، فتميل إلى إدراج المعنى الذي يفضّله الأكاديميون بوصفه ثانيًا أو ثالثًا، مع الإشارة أحيانًا إلى أنّه يُستعمل "في علم المنطق..."، كما في المعجم الإنجليزيّ التاريخيّ (OED، 1971، والملحق الصادر عام 1987). ومع ذلك، فإنّ التعريف الأشيع والأكثر تداولًا للمصطلح يبقى "الفكرة الخاطئة أو المضلِّلة"، ما يعكس الفهم الأكثر شيوعًا للكلمة في الاستعمال العامّ. (الباحث).

4 يشير فيغا أيضًا في بداية حديثه إلى أن مغالطات التفحُّص البسيط عند ميل "لا يبدو أنها تتضمن استدلالات أو براهين" (2013، 235). (الباحث).

5 الدّوغمائيّة dogmatism هي التمسُّك الصّارم والمُتَعَصِّب بمعتقدات أو أفكار معيّنة من غير قبول للنّقد أو الحوار، أو الاعتراف بأيّ إمكانيّة لتغيير أو تعديل هذه المعتقدات. وتتّسم الدّوغمائيّة بالرّفض التّام لأيّ فكرة مغايرة أو نقاش عقلانيّ حول صحّة المعتقدات الثّابتة؛ ما يؤدّي إلى الإغلاق الفكريّ وغياب التّفاعل مع الآراء المختلفة. (المترجم).

6 قد يُعيننا التّمييز الذي وضعه مارو بين جدل المُحاجِج وجدل الحُجَج (2015)، ولا سيّما دفاعه الحديث عن "الطّابع السّياقيّ للمنطق" (2022)، في فهم هذا التّحديد. (الباحث).

7 لن أتطرق هنا إلى مفهوم ما يُدعى بمغالطة السّرد أو انحياز السّرد، الذي يُستعمل على نحو رئيس في علم النّفس المعرفيّ. هذا المفهوم يرتبط ارتباطًا ضعيفًا بما يهمني في هذا السّياق، وذلك لجملة أسباب، منها أنه يعدّ أكثر من مجرّد "تصنيف تشخيصيّ أكاديميّ"، وليس مغالطة قابلة للتّحديد أو دحض في سياقات التّبادل الخطابيّ. (الباحث).

8 هذه تمثل الاستثناءات 1أ و 1ب في تعريف مصطلح 'سرد' في قاموس ميريام ويبستر (https://www.merriam-webster.com/dictionary/narrative).".(الباحث).

9 "لقد عدّلتُ العرض والوصف لِفئاتي الأربع تعديلًا طفيفًا، التي تظلّ كما هي في عام 2015". (الباحث).

10 عنوان الكتاب Ne sutor ultra crepidam عبارة لاتينيّة تعني حرفيًّا: "أيها الإسكافيّ، لا تتجاوز النعل". وهي مأخوذة من قصّة قديمة ذات دلالة رمزيّة عميقة تتعلّق بحدود التخصّص والمعرفة. يرجع أصل هذه العبارة إلى حكاية عن الرسّام الإغريقيّ الشهير أبيلّس (Apelles). يُقال إنّ أحد الإسكافيّين لاحظ خطأً في رسم نعل ضمن إحدى لوحات أبيلّس، فأخبره بذلك، فتقبّل الرسّام النقد وصحّح الخطأ. غير أنّ الإسكافيّ استرسل بعد ذلك في انتقاد أجزاء أخرى من اللوحة لا تتعلّق بمهنته، فردّ عليه أبيلّس بالقول "Ne sutor ultra crepidam" أي: "أيّها الإسكافيّ، لا تتجاوز النعل"، في إشارة إلى أنّ الإنسان ينبغي أن يقتصر في نقده وتعليقه على ما يفقهه ويُحسنه. تحوّلت هذه العبارة لاحقًا إلى حكمة شائعة تُستخدم للتحذير من التطفّل على العلوم والفنون من قِبَل من ليسوا أهلًا لها. ومن هنا جاء اختيارها عنوانًا للكتاب الذي يُنتقد فيه ما رآه المؤلّف مغالطاتٍ في السرديّة التي قدّمها خصومه. (المترجم).

11 إنكريس ماثر (1639-1723) كان رجل دين بروتستانتي معروفًا، وفي ذلك الوقت كان رئيسًا لكلية هارفارد. (الباحث).



القانون الإسلامي في الدول المعاصرة

المؤلف: جوزيف شاخت

المصدر:المجلة الأمريكية للقانون المقارن
المجلد 8، العدد 2 (ربيع 1959)، الصفحات 133-147

الناشر: الجمعية الأمريكية للقانون المقارن

تعريـــــــب : منتصر عواينية

تطوّرت مكانةُ القانون الإسلامي في الدول الإسلامية المعاصرة واختلفت اختلافًا جذريًا عمّا كانت عليه إلى حُدُود القرن التاسع عشرو حتى بدايات القرن الحالي معَ بعض الدول الإسلامية. فقد بدأت تُطرح على القانون الإسلامي أسئلة لم يسبق وَ أن وُجّهت إليه من قبل وذلك نتيجةً للمُتغيّرات السريعة في النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلامي التي عَايشهَا هذا الجيل. وفي إطار هذه الورقة أرغب في مناقشة بِعضِ الإشكالات وتقديم إجابات عنهَا.

لَطَالَما ظلَّ القانون الإسلامي يُعلنُ صلاحيّتهُ المطلقة على المُسلمين، بالرغم من أن هذه الحقيقة كثيرًا ما خضعت للتقييد نظريًا وتعرضت للحصر عمليًا على امتداد أكثر من ألف عام إلا أن رفض (القانون الإسلامي) رفضًا صريحًا وجذريا لم يحدث إلا في ظل دولة علمانية مثل تركيا الحديثة{3}..

ولعلّ الفكرة القائلة بأن القانون ينبغي أن يكون محكومًا بالدّين وخاضعا لهُ أو أن يكون القانون الإسلامي{4} -مهما اختُلف حول دلالته- هو النموذج الذي ينبغي أن تطمح إليه التشريعات الوضعية للدولة الإسلامية، قد ترسّخت{5} ترسّخًا عميقا في وجدان الرأي العام الإسلامي حتى لدى أولئك الأكثر ميلاً إلى الحداثة لا سيما في الدول العربية في الشرق الأدنى.

لا يمنح القانون الإسلامي سُلطة التشريع لا للحاكم ولا للحكومة ولا للدولة بل يكتَفي بوضع لوائح تنظيمية إدارية ضمن الحدود التي يُقرّرها هو بنفسه وفي المسائل التي يُحيلها إليهم حصرًا. و وبطبيعة الحَال فهذه اللوائح بحكم طبيعتهَا يجب ألا تتعارض إطلاقًا مع أحكامه و من المعلُوم أنَّ الحكّام المسلمين قد أهملُوا في الماضي هذا القيد في كثير من الأحيان إلا أنهم ظلوا مُتشدّدين دائمًا في إظهار ملامح الخضوع لهُ قولًا وشكلا.

لم يتردّد الفُقهَاءُ المؤهّلون{6} في القانون الإسلامي قطّ في توجيه اللوم على الحُكام في تفريطهم بالالتزام بالشريعة بل أصبح ذمُّ "حكّام الدنيا{7}" أمرًا مألوفًا في الكتابات الدينية الإسلامية. إلا أنّهُ يجدُرُ الإشارة إلا أنَّ بعض هؤلاء الفقهاء بعيدون عن تليين خطَابِهُم تجاه أولئك الأمراء والحُكّام الذين وفّرُوا لهم منافع مادية أو أظهروا لهُم حميّة دينية شكليّة في سيَاقات أخرَى.

اضطرّ القانون الإسلامي مُنذ بداياته إلى التكيّف مع الممارسة الواقعية دون أنِ يتخلى عن دعواه بالأحقية المطلقة ،فَهذه الممارسة استندت جزئيًا إلى تشريعات الحكّام واعتمَدت على العُرف بصورته الخالصة والبسيطة.وقد أدّى هذا إلى خلق توازن هشّ وحالة من التعايش أكثر من أن نُسميّهَا انسجاما حقيقيا بين النظرية والتطبيق وهي وضعيّة لعبت تدخّلات السُلطات السياسية التعسفية دورًا كبيرًا في تَشكيلهَا.

كانت هذه التدخّلات (باستثناء حالات التطبيق المشروع للوائح الإدارية) في الغالِب أمثلةً على ممارسة السلطة لأن القانون الإسلامي يرفض القاعدة القائلة "إنّ الملك لا يُخطئ{8}". وإنما هي تلكَ التدخلات التعسفية من قبل السُلطات السياسية إلى جانب الامتثال غير المتوقع من بعض ممثّلي القانون الإسلامي لها وهذا ما أنتجَ مصطلح "عدالة القاضي" (Cadi justice) دلالته المعروفة - مع أنّ الحكم القضائي في مسائل القانون الإسلامي من حيث المبدأ، ينبغي أن يكون من أكثر الأحكام يقينًا وقابلية للتنبؤ.

وقد أدّى هذا الوضع إلى تبلوُر علاقة مُختلّة بين النظرية المثالية للقانون الإسلامي من جهة والممارسة الفعلية من جهة أخرى وكذلك بين محاكم القضاة (الشرعية) والمحاكم السياسية أو الإدارية (العلمانية) حيثُ كانت كلٌّ منها تعمل في نطاقها الخاص دون اكتراث يُذكر وفي بعض الأحيان دُونَ أدنَى معرفة ببَعضهَا. فَهذا التنظيم القضائي المرتبك وغير المرضي لم يكن بالإمكان استمراره في دول تسعى إلى تنظيم نفسها وفق النماذج الحديثة. ومن هنا برز في هذا التّخبُّط حلّان اثنان:

أوّلُهُمَا في الدول الإسلامية ذات التوجّه والخيار الحداثي والآخر في الدول ذات التوجّه التقليدي.

أما فيما يتعلّق بالدول ذات التوجّه الحداثي - كما تمثلها الدولة العثمانية ومصر في القرن التاسع عشر - فقد تمثّلت الخطوة الأولى في إعادة تنظيم الساحة القانونية بل وتوسيع نطاق القانون المدني العلماني من خلال سنّ قوانين مستمدّة من النماذج الغربية وإنشاء محاكم قادرة على تطبيقها.وقد بدأ هذا المسار في الدولة العثمانية منذ عام 1840 وفي مصر بدءًا من عام 1874{9} تُعتبر التشريعات التونسية أيضا لعام 1861 من الأمثلة المناظرة لهذا الاتجاه وتُعدُّ هذه الأمثلَة أولى المحاولات الفعلية لتشريع حديث في الدول الإسلامية وقد سَعت إلى إعادة تنظيم نفسها وفق المعايير القانونية الحديثة.

بقيَت هذه التشريعات من حيث المبدأ محصورة في مجالات علَى امتدَاد قرون خارج دائرة القانون الإسلامي بدرجات متفاوتة لكنها انطوت كنتيجة ملازمة على أمر بالغ الأهمية وهو أن حالة التعايش المربك بين نظامين قضائيين متنافسين قد أُلغيت وتمّ استبدالها أخيرًا بخط فاصل واضح بين مجالات اختصاص كل منهما.

و وُضعَت المحاكم العلمانية التي كانت تطبّق القانون المدني المدوّن لأول مرة في التاريخ القانوني للدول الإسلامية على قدم المساواة مع محاكم القضاة (الشرعيين(.

ولا يعنينَا في هذا الإطار إن كان هذا التحوّل لم يتحقق دفعة واحدة بل استغرق عدّة عقود ولا يعنينَا أن الإصلاحيين الأوائل لم يكونوا على وعي كامل بالتبعات البعيدة المدى لما كانوا يفعلونه ولا يعنينَا أيضا أن حلولا هجينة - بعضها عابر وبعضها الآخر أظهر قدرة مفاجئة على البقاء - قد نشأت في هذا السياق{10} أو في أن القوانين الحديثة قد قدّمت في بعض الأحيان شكليًا مُجاراة وتمشيا مع الشريعة الإسلامية.

إنَّ ما يهُمُنا بالفعل هو الآتي: في أنَّ الادّعاء الذي يرفعه القانون الإسلامي بخصوص صلاحيته المطلقة وما يترتّبُ عن ذلك من صراع مع أي تشريع علماني (بالمعنى الكامل للكلمة) قد تمّ نقله من المستوى القانوني والدستوري البحت إلى مستوى لاهوتي وميتافيزيقي.

أما الخطوة الثانية، فكانت أكثر أهمية واتساعًا في آثارها وتمثّلت في تعديل أحكام من القانون الإسلامي نفسه بواسطة تشريعات وضعية علمانية وذلك في المجالات التي كان يُفترض - من حيث المبدأ - أن تبقى ضمن نطاق اختصاصه.

وقد بدأ هذا النوع من التشريع الحداثي المتعلق بالقانون الإسلامي بحذر من خلال قانون الأحوال الشخصية العثماني لعام 1917 والذي تمّ لاحقًا إلغاؤه في تركيا لكنه ظل ساريًا في بعض الدول التي خلفت الدولة العثمانية.ثم أصبحت مصر بداية من سنة 1920 مركزا لهذا التوجّه التشريعي الحداثي لينتقل منها إلى دول إسلامية أخرى في الشرق الأدنى بل وحتى خارجها.

و لا يهمُنَا مرة أخرى أنَّ كثيرًا من أنصار هذا التوجّه قد سعوا إلى تبرير أعمالهم باعتبارها متماشية مع روح الشريعة الإسلامية - كما يفهمونها، إذ الواقعُ هو أن هذا التشريع الحداثي في المسائل المتعلقة بالقانون الإسلامي يشكّل قَطعًا تامًّا مع الافتراضات الأساسية التي قام عليها الفكر السياسي والقانوني في الدول التي تعتبر نفسها إسلامية لا علمانية.

ففي مصر على وجه الخصوص تمّ تعديل كثير من مؤسسات القانون الإسلامي التقليدي التي كانت لا تزال نافذة بدرجات متفاوتة بل وتمّ تغيير بعضها تغييرًا كليًا بحيث لم تعد قابلة لمعرفَتهَا وهذا التدخّل التشريعي في بنية القانون الإسلامي نفسه - لا مجرد تقليص نطاق تطبيقه - يفترض تبنّيًا لأفكار سياسية غربية.
فبينما يُفترض بالحاكم المسلم التقليدي بل وحتى الخليفة العثماني السابق أن يظل - بحكم خُصُوصيّة التعريف - خادمًا للشريعة الإسلامية يمكن للحكومة الحديثة ويُمكنُ خاصة للبرلمان أن يجعَل من نفسه سيدًا عليهَا.
وقد أدى هذا إلى علاقة غير مسبوقة بين القانون الديني والقانون المَدَني{11} ومع ذلك فإن الهيمنة الروحية للقانون الإسلامي كفكرة مثالية ظلّت حاضرة في أذهان حتى أكثر المسلمين ميلاً إلى الحداثة في الدول العربية في الشرق الأدنى. بل أنَّ المدافعين عن التشريع الحداثي في قضايا تتصل بالقانون الإسلامي هم إلى حدّ كبير من نفس الجماعات التي تسعى إلى صياغة "تشريع إسلامي" أو إلى إضفاء الروح الإسلامية على القوانين الوضعية الحديثة في المجالات التي كانت منذ زمن خارجة عن نطاق الشريعة التقليدية.

إذ أنَّ النتائج الملموسة الوحيدة لهذه النزعة حتى الآن تتمثل في الإشارات إلى القانون الإسلامي في القوانين المدنية الجديدة في كل من مصر سنة (1948) وسوريا (1949) والعراق (1951) بوصف هذا القانُون الإسلامي مصدرًا ثانويًا للتشريع في الحالات التي لا تتضمّن فيها تلك القوانين نصوصًا صريحة أو ضمنية توجه القاضي{12}.
لكنّني في هذا السياق تحديدًا لن أهتمَّ بالتناقضات لأنني أعتبرُ أنَّ البرنامج النظري المقترح هو العنصر الأكثر دلالة وأهمية لا التطبيق والأداء الفعلي.
أما في الحديث عن الدول الإسلامية{13} ذات التوجّه التقليدي مثل المملكة العربية السعودية فهي بحكم طبيعتها مستبعدة من تبنّي أيٍّ من الحلول التي انتهجتها الدول الحداثية في الشرق العربي.حيثُ أنَّ الدَّولة الإسلامية التقليدية تسعى إلى البقاء وفية لمعاييرها الخاصة فلا يمكن تسوية العلاقة غير المنظّمة بين نظرية القانون الإسلامي من جهة وممارسة الإدارة العلمانية والعرف من جهة أخرى إلا لصالح القانون الإسلامي وحده.
وقد أسهم عاملان في إنجاز هذا التوجُه في المملكة العربية السعودية أولُهُمَا في أن النزعة الكامنة في كل حركة "تطهيرية" إسلامية ومُتمثلَة في فرض الشريعة الصارمة بكاملها
وإلغاء النظام القضائي المزدوج والقضاء على القانون العرفي والعلماني{14}.
وبناءً على ذلك فإنّ كامل الشريعة الإسلامية الصارمة وفقًا للمذهب الحنبلي يجري تطبيقها في المملكة العربية السعودية{15}. فالقانون الفقهي الحنبلي الإسلامي لا يشكّل فقط القانون الأساسي للبلاد ولا هو مجرد قانون نافذ دون قيود بل هو القانون الأوحَد بالمعنى الكامل للكلمة.
"لا يملك الملك أيّ سلطة للتشريع في المجال الواسع الذي سبق أن تمّ تنظيمه بموجب ذلك الجزء من الشريعة والذي يُعرف في العربية باسم "الفقه" " ويمكننا اتباعًا للاستخدام الشائع ترجمته بـ"القانون الإسلامي" أو "القانون الكَنَسي الإسلامي".
وبالنسبة للفقه - الذي يُعد بمثابة "القانون العام" للعالم الإسلامي فإن الملك مقيّد بنفس واجب الاحترام والطاعة لهُ الذي يلتزم به رعاياه فَتفسير أحكام الفقه، وتوسيعها أو تضييقها عند ظهور قضايا جديدة، والحكم على مدى قابليتها للتكيّف مع الاحتياجات الاجتماعية المستجدة هي مهام موكولة إلى العلماء (الفقهاء) في الدين والقانون.
وبذلك، فإنّ ما يمكن للملك أن يشرّع فيه ينحصر في المجالات التي لا يشملها الفقه أي أنَّ صلاحيات الملك محصورة في ما يُعرف عند مؤلّفي المتون باسم "السياسة الشرعية" أي الإدارة العامة بالشكل الذي لا يتعارض مع الشريعة{16}.
وهذا النموذج السيادي ذو الطابع الإسلامي الخالص يلتزم به ملك المملكة العربية السعودية بدقة بالغة.فالتنظيمات الإدارية التي تعبّر عن السياسة الشرعية للحاكم، يجب أن تُطبّق أحكام الشريعة الإسلامية أو تُكمّلها عند الحاجة لكن يُمنعُ عليها أن تتعارض معها.

ويتجلّى هذا بوضوح أيضًا في مضمون رسالة فقهية بعنوان "السياسة الشرعية" ألفها الفقيه الحنبلي ابن تيمية (ت. 1328م)[17]، وقد لخّص الأستاذ لاوست (Laoust) هدف هذه الرسالة بقوله:
"تهدف هذه الرسالة بشكل رئيسي إلى إعادة إحياء الشريعة المنزّلة التي رأى مؤلفها أنها تُطبَّق بشكل غير مكتمل وذلك بجعل روحها وأحكامها الأساسية تتخلّل سياسة الدولة (السياسة الشرعية) وبذلك يتم تدريجيًا تقليصُ الفجوة التي كثيرًا ما كانت تفصل بين النظرية والممارسة السياسية[18]"
لقد تعزّزت هذه النزعة "التطهيرية[19]" ذات الطابع الإسلامي الكامنة في طبيعة الدولة السعودية وأصبحت صريحة ورسمية حين بدأت المملكة العربية السعودية تنظيم نفسها وفق الأطر الحديثة.
ويتجلى هذا بوضوح في "النظام الأساسي لمملكة الحجاز" الصادر في 21 صفر 1345هـ (31 أغسطس 1926م)، أي في مرحلة كانت المملكة لا تزال مكوّنة من إقليمي الحجاز ونجد فقط. ويُعد هذا النظام تعبيرًا عن هذا التوجّه التحديثي (لا الحداثي).فتتمظهرُ هذه النزعة التحديثية المحافظة من بين أمور أخرى في المادة الأولى من ذلك النظام والتي تُعلن أن مملكة الحجاز "واحدة لا تتجزأ" وهي عبارة تذكّر مباشرة بالتوصيف الجمهوري الفرنسي الكلاسيكي.
أما المادة الخامسة من ذلك النظام الأساسي، فنصّها:
"الإدارة العامة لمملكة الحجاز في يد جلالة الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود. وجلالته مقيّد (أي غير مطلق) بأحكام الشريعة الإسلامية السمحاء."
ثم نسُوقُ المادة السادسة:
"يجب أن تكون الأنظمة (الأحكام) في مملكة الحجاز دائمًا متوافقة مع كتاب الله، وسُنّة نبيّه، وسِيَر الصحابة والتابعين."
وهذا هو التعريف المعتاد لمصادر القانون الإسلامي في المصنّفات الحنبلية.
وبالرغم من أنَّهُ لم يتم إصدار نظام أساسي رسمي لمنطقة نجد أو للمملكة العربية السعودية بصفتها الكاملة إلا أنه لا يوجد أدنى شك في أنّ القواعد نفسها تُطبّق على كامل البلاد.
وبناءً على ذلك فإن التشريعات الإدارية في المملكة العربية السعودية والتي تندرج تحت السياسة الشرعية لا يُطلق عليها اسم "قانون" وهو مصطلح شائع في الدول العربية ذات التوجه الحداثي بل تُعرف بعبارات مثل النظام أو المرسوم، ويُقابل هذا الأخير مصطلحًا يستخدم في مصر هو (المرسوم بقانون أو مرسوم القانون) وهو تشريع يصدر حين لا يكون البرلمان منعقدًا.
يُبرز ماسبق الفارق الجوهري والأساسي لا التاريخي فقط بل والقانوني أيضًا بين الوضع القانوني في المملكة العربية السعودية بوصفها دولة ذات توجّه تقليدي وبين نظيراتها من الدول الإسلامية ذات التوجه الحداثي. حيث يمكن للقانون الإسلامي أن يُستبدل أو قد تمّ بالفعل استبداله بتشريع وضعي علماني بمعنى أنّهُ لا يوجد في السعودية فصل بين القانون الديني الإسلامي والقانون الوضعي الحديث كما هو الحال في باقي الدول الإسلامية في الشرق الأدنى.
يكمُنُ الطابع الجديد للتنظيم القانوني الحالي في المملكة العربية السعودية في أن سيادة القانون الإسلامي والتي كانت في أحسن أحوالها مثالا مطروحًا لم يتحقق بالكامل وفي أسوئها لم تتجاوز بعدهَا الأمني الزهدي وظلت في كل الأزمنة عنصرا متغيرا في الدول الاسلامية التقليديّة و قد جرى الاعتراف بها رسميًا ليس بصيغ تقليدية بل ضمن أشكال قانونية معاصرة ومع ما يعنيه ذلك من نتائج على التشريع الوطني من قِبل دولة عضو في الأمم المتحدة.
وجب علينَا وفي هذا الصدد أن نلاحظ أنّ القانون الإسلامي بجميع مدارسه الفقهية يقدّم أحكامًا فاصلة وصريحة بشأن جملة من القضايا المتصلة بعلاقة الفرد بالدولة وهي قضايا أصبحت موضع اهتمام كبير في الفكر القانوني الغربي.

ولعلّ الحلول التي قدّمها القانون الإسلامي تتجه بشكل حاسم ومطّرد لصالح حقوق الفرد، وقداسة العقود، والملكية الخاصة كما أنها تفرض قيودًا صارمة على تصرفات الدولة في هذه المجالات. فإذا كان الإسلام كدين يواجه الإنسان باعتباره فردًا أمام خالقه المتعالي فإن القانون الإسلامي يحمي الإنسان بصفته الفردية من تدخل الدولة في حقوقه ومصالحه بقدر الإمكان{20}. فكلّ هذا فيما يتعلقُ مباشرة بالقانون في المملكة العربية السعودية أما بالنسبة للمصلحين القانونيين في الدول ذات التوجّه الحداثي فإنّهم كلّما كانوا أكثر جدّية في غايتهم المعلنة المتمثلة في إضفاء الروح الإسلامية على قوانينهم الوضعية كان لزامًا عليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار هذه السمات البارزة للقانون الإسلامي{21}.

تقُومُ البنية الهيكلية للقانون الإسلامي على الطابع الفردي ولا ينبغي أن يحجب هذا الطابع حقيقة أن أحد أهدافه المادية كانت تحسين الأحوال الاجتماعية. فالتعديلات التي أدخلها القرآن على نظام العصبة في الميراث الذي كان سائدًا في الجزيرة العربية إنما كانت تهدف إلى إعطاء بعض الفئات من الأقارب الذين كانوا مستبعدين من الميراث حصصًا ثابتة فيه، غير أن طريقة عمل نظام الميراث من الناحية التقنية حيث يرث كل وارث نصيبه مباشرة بشكل فردي تبقى ذات روح فردية تمامًا. فمؤسسة الوقف كانت ذات أهمية اجتماعية كبرى وفائدة اجتماعية معتبرة في الإسلام، لكن طريقة عملها من الناحية التقنية حيث تكون إرادة الواقف هي القانون دون أن تخضع للقيود القانونية التي تحيط بمفهوم الوقف الخيري في القانون الإنكليزي مثلًا، هي أيضًا فردية محضة. أما السلطات العامة بدءًا من منح الأمان مرورًا بانتخاب الخليفة بما في ذلك منصب الخليفة نفسه فهي تختزل إلى حقوق وواجبات ذاتية، كما أن القانون الإسلامي لا يميز أصلًا بين القانون العام والقانون الخاص.{22}

لقد ساد التنظيم الجماعي للأديان والمعروف بما يسمى بنظام "الملل{23}" في الإسلام منذ عهد الفتوحات الأولى وحتى الجيل الحاضر{24} إلا أن القانون الإسلامي يتجاهل هذا البعد الجماعي تقريبًا وعلى العكس من الممارسة العملية المستمرة فإنه يعتبر غير المسلم ليس عضوًا في جماعة وإنما فردًا مستقلًا. فالقانون الإسلامي الإيجابي ككل هو مجموع الحقوق الشخصية والامتيازات الفردية لجميع الأشخاص وهو نموذج واضح من النوع المعروف في علم الاجتماع القانوني كقانون موضوعي يضمن الحقوق الفردية للأفراد{25}.

ويُعدُ مبدأ «العقد شريعة المتعاقدين»{26} من الأسُس المركزيّة في القانون الإسلامي{27}، وقد وردت إشارات له في عدة مواضع في القرآن الكريم، مثل: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»{28} و«وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا»{29} وغيرها{30}. وقد صيغ هذا المبدأ في الفقه الإسلامي بصيغة «المسلمون على شروطهم» أو باختصار «الشرط أملاك» أي أن الالتزام بالشروط هو المرجع، وقد تم صياغته منذ بداية القرن الثاني للهجرة أي أوائل القرن الثامن الميلادي{31}، وظل ساريًا في الفقه الإسلامي إلى يومنا هذا{32}. كما كان هذا المبدأ محترمًا على الصعيد العملي حتى في العصور الوسطى كما يظهر من إجراءات التلجئة{33}.

يُعدُ احترام الملكية الخاصة من المبادئ الأساسية في القانون الإسلامي، فالقرآن في مواضع عديدة يحرم «أكل الأموال بالباطل»{34} أي الاغتناء غير المشروع. ويعودُ ذلك إلى النفور من الحصول على شيء دون وجه حق وليس إلى رفض الربا كما نفهمه اليوم، وهذا النفور هو الأساس الذي يقوم عليه التحريم القرآني والإسلامي للفائدة. فحرمة الملكية تعتبر قاعدة مطلقة عند جميع المذاهب الفقهية سواء في التعامل بين الأفراد أو في علاقتهم بالدولة{35}.

وقد صيغ هذا الحكم بوضوح منذ القرن الثاني للهجرة على يد الإمام أبو يوسف في كتاب وضعه بأمر الخليفة هارون الرشيد بشأن الضرائب وشؤون الدولة، حيث قال: " ليس من حق الإمام الذي ليس لهُ سلطة أن يمنح أحدًا شيئًا يخص مسلمًا أو ذميًا، ولا أن يفتكّ منهم ما يملكونه إلا إذا كان له حق شرعي عليهم ففي هذه الحالة يجوز له أن يأخذ منهم ما له الحق فيه{36}"

ولا يعترف القانون الإسلامي بالغرامات النقدية كعقوبات، بل يعترفُ بالدية وغيرها من المدفوعات المتعلقة بالقتل أو الجرح غير المشروع في حال عدم الانتقام.و تكونُ كتعويضات لا كغرامات. ومن المعلوم أنه كانت هناك محاولات في الفترة التكوينية للقانون الإسلامي لإدخال الغرامات على السرقة بحيث يُلزم السارق بدفع ضعف قيمة المسروقات وقد وجدت تعبيراتُ هذه الفكرة في عدة «أحاديث» منسوبة إلى النبي، إلا أن هذا الاقتراح اعتُبر غير مقبول لدرجة أن ثلاثة من المذاهب الأربعة رفضته واعتمدت عليه المدرسة الحنبلية التقليدية فقط في الحالات التي وردت نصًا في الأحاديث، ما أدى إلى وجود تناقض شديد{37}.

تشملُ الكفارة كَتعويضات عن الانتهاكات الجسيمة للواجبات الدينية أحيانًا أداءات مالية بديلة مثل إطعام الفقراء أو تحرير عبد مسلم إلا أن البعد المالي هنا ثانوي وفي جميع الحالات تقريبًا يوجد البديل الآخر ألا وهُو الصوم.

ولا يعترف القانون الإسلامي بمصادرة الملكية الخاصة أيضًا فقد وُجدت محاولات لجعل المصادرة كعقوبة على التهرب من الزكاة و ناهضَ الحنابلة هذه الفكرة أيضًا. فيُذكرُ موقف موفق الدين ابن قدامة (توفي 1223م)،- مؤلف أحد أهم كتب الحنابلة- الذي قال: "إذا رفض شخص دفع الزكاة مع اعترافه بوجوبها ولم يستطع الإمام تحصيلها منه فإنه يأخذ ما يستحق فقط ويعاقبه بتعزير وهو عقوبة تقديرية غالبًا جسدية ولا تشمل الغرامات أو المصادرة وهذا هو رأي غالبية العلماء بمن فيهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأتباعهم. ويطبق نفس الحكم إذا أخفى الشخص ماله بشكل غير أمين ليمنع الإمام من تحصيل زكاته ثم اكتُشف أمره" ويُشير ابن قدامة أيضًا إلى رأي عالمين قديمين كانا يعتقدان أن نصف المال يجب مصادرته لكنه يوضح أن ابن حنبل مؤسس المدرسة الحنبلية رفض تصديق هذا الحديث المزعوم للنبي الذي تكونت منهُ هذه الآراء الفقهيّة{38}.

لم تتوافق الممارسة دائمًا مع هذه المعايير النظرية العمُوديّة فقد أصبحت المُصادرة أي مصادرة أموال المسؤولين المطرودين المشتبه في اغتناءهم من مناصبهم مصحوبة غالبًا بالتعذيب والمتابعة وبمصادرة مؤسساتية شبه معترف بها، خاصة في عهد الخلفاء العباسيين في بغداد{39}. وقد تم مواجهة ذلك بممارسة التلجئة حيث كان الشخص الذي يخشى إجراءات المصادرة ينقل ممتلكاته ببيع وهمي لطرف ثالث مع اتفاق سري على استعادتها بعد زوال الخطر. وقد ناقشت المدارس الفقهية المختلفة الآثار القانونية لهذه المعاملة وحددت نتائجها بطرق متنوعة لكن الأهم هو أن حاجة فقهاء القانون الإسلامي لمناقشة التلجئة تدل على فعاليتها عمليًا وأن الحكام رغم استخدامهم للمصادرة والتعذيب كانوا عادة ما يمتنعون عن التدخل في العُقود الشرعية ظاهريّا.

ويُقرُّ القانون الإسلامي بالمصادرة العامة في حدود ضيقة جدًا{40} بل لا يوجد لديه مصطلح تقني خاص بالمصادرة و يعتبرها بيعًا إجباريًا وهذا كشكل من أشكال (الإكراه الحُكمي){41}. وتشمل حالات الإكراه القانوني بيع ممتلكات مدين متردد يرفض دفع ديونه أو بيع المواد الغذائية المخزنة في حالة مجاعة أو بيع عبد مسلم لغير مسلم أو بيع عبد أو حيوان يُساء معاملته.

أما الحالات التي يحصُل فيها فعلُ المُصادرة حقيقة فهي بيع الأراضي بالقوة لتوسيع مسجد الجمعة أو طريق عام يؤدي إليه أو مقبرة و حالات أخرى مُشابهة مثل بيع حديقة خارج سور المدينة إذا أعاقت الدفاع ضد هجوم محتمل من عدو غير مسلم وفي كل هذه الحالات يجب أن تعوض الخزانة القيمة التقديرية الكاملة للممتلكات المصَادرة{42}.

منعت قيمة الملكية الخاصة في القانون الإسلامي مبدأ إساءة استخدام الحقوق{43} الذي كان حُضُوره ثانويا وطفيفا. ولقد اعتقدت أنه لم يكن من الضروري مناقشة هذا المبدأ بالتفصيل لولا أن وفرة الأدبيات حوله قد توحي بأهمية منهجية مبالغ فيها. وقد بدأ الموضوع بأطروحة محمود فتحي{44} الذي صرح بلسانه أنه وقع الاستلهام من نظريات الكتاب الفرنسيين حول مفهوم إساءة استخدام الحقوق{45} لكنه افتقر إلى المنهج العلمي السليم والتمييز الضروري عند استخدام المصادر العربية. وقد رد على مبالغاته بشكل أكاديمي سليم كل من سانتيانا{46}Santillana وتيان Tyan وشحاتة Chehata ولينون دي بلفون Linant de Bellefond {47}، إلا أن السمعة الأكاديميّة لأطروحته لم تتأثر بهذه الانتقادات الجديّة{48} إلا أن السمعة العرضية لأطروحة فتحي لم تبدُ متأثرة بهذه الانتقادات المبررة ومن الجدير بالذكر أن قبل ثلاث سنوات من ظهور أطروحة فتحي، أظهر م. موراندM.Morand، الذي لم يقتبس منه فتحي أن القانون الإسلامي لا يعرف أي نظرية عامة لإساءة استخدام الحقوق بل يقتصر على أحكام فردية مستوحاة من مبادئ العدالة{49}.

ثُمَّ قدم تيان E.Tyan تفسيرًا عميقا للنصوص الحنفية المتأخرة{50}، بينما أشار ب. بارفُنتي B. Parfentie ، عند تحليله للنصوص المالكية المتأخرة إلى أن الفهم الغربي (وخاصة الفرنسي منهُ) الذي تبنى فكرة إساءة استخدام الحقوق لا يعكس وجهة نظر الفقهاء الإسلاميين بشكل صحيح{51}. وقد توصل أ. ديميليا A. d'Emilia بشكل مستقل إلى نفس الاستنتاجات، مشيرًا إلى أن القضايا ذات الصلة تنشأ غالبًا في إطار العلاقة بين ملاك العقارات المجاورة{52}. وأخيرًا، حدد شفيق شحاتة- بالتزامن مع المؤلفين الأخيرين- نقطة انطلاق فكرة إساءة استخدام الحقوق في الفقه الإسلامي بالأساس إلى النزاعات بين ملاك الطوابق المختلفة في المبنى نفسه{53}، وأوضح التحول في المذهب الحنفي من الأحكام "الفردية تمامًا" للسلطات القديمة إلى تلك الموجودة في الأعمال المتأخرة والتي تأخذ حقوق الجيران بعين الاعتبار{54}.

لا تزال هذه الحلول المتأخرة رغم ذلك فردية الطابع لأن القانون الإسلامي ينظر إلى المشكلة من زاوية منع الضرر أو الإضرار بحقوق أو مصالح الآخرين بدءًا من افتراض واسع لصالح المبادرة الفردية ولهذا السبب ناقش سانتيانا الموضوع بشكل صحيح تحت عنوان "حماية الملكية" وليس تحت عنوان "تقييد الملكية"{55}. ومن اللافت أن المشرعين المصريين المعاصرين (وأيضًا السوريين والعراقيين) عند إدخال فكرة إساءة استخدام الحقوق الغربية في قوانينهم المدنية رأوا أن من المناسب استحضار سلطة القانون الإسلامي وإن كان ذلك عن طريق خطأ كما أوضح لينان دي بلفوند Linant de Bellefonds{56}.

ومن البديهي أن إحترام القانون الإسلامي للملكية الخاصة لم يمنع وقوع العديد من أعمال الاستيلاء غير المشروع على الحقوق بالقوة بل على العكس كان الاستيلاء العلني تعسُفيا والذي جعل القانون الإسلامي يُميّزُهُ عن السلب والسرقة وهُنَا يتجل المُصطلح الفني "الغصب" الذي يُعدُ شائعًا إلى حد ما في السياقات الاجتماعية التي يُعبرُ عنهَا القانون الإسلامي. ويُعتبرُ الغصب خطيئة ويجعل الجاني معرضًا للعقوبة التقديرية كما تنتجُ عن فعله أقصى درجات المسؤولية المدنية في الفقه الإسلامي. وبينما لا تتطلبُ الآثار الجزائية للغصب تعليقًا خاصًا فإن كتب الفقه الإسلامي تناقش بالتفصيل آثار الغصب المدنية بما في ذلك ما يجب فعله عند وقوع الخلط أو الالتباس بين الأموال وذلك ضمن إطار نظريتهم في الالتزامات{57}.

لا تتمتعُ الدولة بشيئ يمكن تسميته بحق السيادة في القانون الإسلامي. فمفهوم السيادة كما يفهمه الفكر الغربي غائب في القانون الإسلامي والدليل العملي على ذلك هُوَ أنهُ إذا كان هناك حاجة إليه لوجدناهُ في النقاشات التي سبقت سنّ دُستور باكستان عام 1953{58}. وقد لاحظنَا بالفعل أن الدولة لا تمتلك حقوق السيادة على ممتلكات الأفراد ولا تمتلك حتى حق الانتفاع العام بالممتلكات العامة. فعندما أنشئت الخزينة العامة (بيت مال الله){59} بعد وفاة النبي محمد بسنوات قليلة على يد الخليفة عمر واستمر خلفاؤه في إدارتها، كانت تسمى في البداية "خزينة الله" (بيت مال الله). إلا أنه لم يمض وقت طويل حتى طالب المسلمون العرب بحقهم الفردي فيها وأطلقوا عليها اسم "خزينة المسلمين" (بيتُ مال المسلمين) وأصبح هذا هو الاسم الرسمي لها في القانون الإسلامي. ولذلكَ فإن الشخص الذي يسرق من الخزينة العامة لا يكون معرضًا لعقوبة السرقة القرآنية لأنه شريك في ملكية ما يسرق.

ولا تعُودُ الملكيات المشتركة مثل "الأراضي المشتركة" القريبة من القرى للدولة بل لمجتمع المسلمين وهو تصور مختلف تمامًا{60}. فهذه الأراضي المشتركة في القانون الإسلامي ليست خاضعة لسيطرة الدولة وأهل القرى الذين لهم الحق الأساسي في استخدامها غير ملزمين بدفع أي مستحقات للدولة{61}.

لا تتمتعُ الدولة بأي امتياز فيما يتعلق بالعقود أو القضاء أيضًا ولا يميز أي فقيه إسلامي بين المعاهدات التي تعقدها الدولة والعقود المدنية أو التجارية التي تُبرم بين الدولة وطرف خاص أو بين طرفين خاصين فالصلاحية نفسُها هُنا وهذا يتوافق مع الهيكل الفردي للقانون الإسلامي الذي يختزل الالتزامات المبرمة نيابة عن السلطة العامة إلى الحقوق والواجبات الشخصية لحاملي المناصب كما رأينا.

ومن ناحية أخرى يتم ضمان الاستمرارية اللازمة من خلال الحكم الذي يمنع الدولة من رفض التزاماتها التعاقدية بحجة أن العقد تم مع حاكم سابق{62} ويبدو أن فقه القانون الإسلامي يتماشى مع الاتجاه الحديث للفكر القانوني فلا يمكن للإمام رئيس الدولة أن يكون قاضيًا على نفسه{63} وهناك العديد من السجلات التي تظهر تقديم الخلفاء في الإسلام أنفسهم لولاية القضاة دون المطالبة بأي امتياز على الأفراد ومن واجب الإمام تنفيذ قرارات القضاة إذا لم يتمكن القضاة أنفسهم من التنفيذ وبشكل عام ضمان الالتزام بالقانون الإسلامي{64} فن واجبه خاصة إعادة الحقوق لأصحابها الشرعيين إذا أخذت منهم بواسطة الغصب سواء من أشخاص أقوياء أو من وكلاء الحكومة بما فيهم الحكام أنفسهم وفي هذه الحالة يجب اتخاذ الإجراءات حتى لو لم يقدم صاحب الحق أي شكوى{65}. يمكن القول إعتمادا على المصطلحَات الحديثة{66} أنَّ للحاكم واجبًا مزدوجًا ليس فقط احترام حقوق الطرف الآخر بل حماية حقوقه أيضًا كطرف متعاقد فهو ملتزم بالوفاء بشروط أي عقد شرعي يُبرمه وكحاكم يقع على عاتقه الالتزام الإضافي بضمان حماية حقوق الطرف الآخر التي يكفلها القانون الإسلامي. ومن البديهي أن الحكومة الإسلامية التقليدية لا تستطيع قانونيًا تحصيل ضرائب من رعاياها المسلمين بشكل لم يتمّ المُوَافقةُ عليه وفقًا للقانون الإسلامي وقد تأكد هذا المبدأ مؤخرًا في المملكة العربية السعودية حيث تم إدخال ضريبة دخل بمرسوم في نوفمبر 1950{67} وكانت مُستحقة على كل الدخل الشخصي المكتسب أو الناتج عن استثمار رأس المال داخل المملكة وعلى أرباح الشركات المسجلة أو التي تمارس أي نشاط تجاري هناك وعلى الرغم من إعفاء الحيوانات والمحاصيل التي تُدفع عنها الزكاة الإسلامية إلا أن المسلمين في السعودية كانوا ملزمين بدفع الضرائب على كل الدخل أو الأرباح الأخرى بموجب هذا المرسوم ومع ذلك فإن هذا النوع من الضرائب غير معتمد في القانون الإسلامي وليس من المستغرب أنه بعد بضعة أشهر صدر مرسوم آخر{68} حصر في المادة الأولى صحة ضريبة الدخل بالأفراد والشركات غير السعوديين وفي المادة الثانية نص على أنه" سيتم تحصيل الزكاة الإسلامية وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية من الأفراد والشركات من ذوي الجنسية السعودية{69}" .

أكدت سُلطة القانون الإسلامي في نزعته التقليدية وجودها بالفعل في المملكة العربية السعودية ليس في مسائل تفصيلية فقط بل في جانبهَا المبدئي بعد أن أعلن الملك الراحل ابن سعود في عام 1927 عن نيته إنشاء مدونة للقانون الإسلامي. ووفقًا للإعلان الرسمي{70}، كان من المقرر أن تكون هذه المدونة مشابهة للـمجلة العثمانيّة ولكن لم تكن مقيدة بمدرسة فقهية واحدة كما الحال في المجلة العثمانيّة بل كان ينبغي التفاعُلُ مع كل حكم من المذهب التي يبدو في مُخرجَاته أنّ النقطة مستندة بشكل أكثر صلابة إلى القرآن وسُنّة النبي. وحتى لو لم يكن ذلك واضحًا من الخلفية العامة لحركة الوهابية فإن صياغة الإعلان الرسمي تكشف بوضوح أن ما كان في ذهن ابن سعود لم يكن خطوة نحو الحداثة القانونية بل تطبيقا لفكرة سبق أن طرحها الفقيه الحنبلي ابن تيمية (توفي 1328 هـ). رفض ابن تيمية في سياق إصلاحه الديني الشكل الفني والعلمي المتقدم الذي اكتسبه القانون الإسلامي في جميع المدارس الفقهية بما في ذلك مدرسته الحنبلية ودعا إلى العودة الجديدة إلى مصدرين أساسيين هما القرآن وسنة النبي{71}.

وقد أدت تعاليمه المثيرة للجدل إلى سجنه الذي تُوفي به ولكن بعد حوالي 450 سنة أصبحت مصدرا مُلهما لحركة الوهابية التي أعادت للمدرسة الحنبلية المتآكلة آنذاك حيويتها. وقد تبنى الوهابيون عقائد ابن تيمية الدينية وأفكاره حول النظرية القانونية ولكن فيما يخص القانون الإيجابي احتفظوا بالمذهب التقليدي للمدرسة الحنبلية الذي حاول ابن تيمية التشكيك فيه دون أن يدرك أي تناقض{72} ولم يضع ابن تيمية ولا تلاميذه في الواقع أي نظام بديل للقانون الإيجابي. وكان هدف ابن سعود إنشاء مثل هذا النظام على أساس تعاليم ابن تيمية لكنه لم ينجح إذ كانت تأثيرات المتخصصين في القانون الحنبلي التقليدي المتمسكين بشدة بالمراجع الأساسية لمدرستهم قوية بما يكفي لإفشال مشروعه ولم يُسمع عنه شيء بعد ذلك واستمر طبع مراجع القانون الحنبلي التقليدي على نفقة الحكومة بشكل واسع{73}.

إذن تتماشى مفاهيم القانون الإسلامي التقليدية الأساسية المتعلقة بقداسة العقود واحترام الملكية الخاصة وعلاقة الفرد بالدولة تتماشى بشكل جيد مع الاتجاه الحديث للفكر القانوني الغربي. وبفضل معاييره السامية، لا يزال للقانون الإسلامي دور مهم في توفير الاستقرار القانوني والأمن في الدول العربية في الشرق الأدنى سواء في الدول ذات التوجه التقليدي التي يُعتبر فيها القانون الإسلامي قانونًا للبلاد أو في الدول ذات التوجه الحداثي حيث يشكل القانون الإسلامي مثالًا يُلهم تشريعاتها العلمانية.

الهوامش

1 يُفضل كلمة عبارة islamic law على مُصطلحات أُخرى شائعة، حيث يقول في الصفحة 8 من هذه الوثيقة: " the shari'a or religious law which in Arabic is called fiqh and which we mayfollowing common usage ,شريعة" with "Muslim law"or canon law of Islam

2 "الشريعة والفقه وتعرف في العربية باسم "الفقه" ويمكننا اتباعًا للاستخدام الشائع ترجمتها بـ"القانون الإسلامي" أو "القانون الكنسي الإسلامي".

3 وجوّزه شاكت: أصلًا لغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة كولومبيا.

4 بعد اللافت للنّظر أن مجلة القانون الشخصية التونسية لسنة 1956، والتي تعبر في الواقع انحرافًا جذريًا عن الشريعة الإسلامية على نحو يمثّل التشريع التركي، قد قدّمت على أنها إصلاح يُراعي روح الشريعة الإسلامية. لا لجرّاح يُقلعها.

5 هذه الفكرة القائلة بأهمّية الدين في علاقته بالقانون.

6 جديًا في تعريب The qualified interpreters مصطلح المُؤهلين التي تتماشى مع السياق العام، رغم أن الترجمة الحرفية والبديهية التي توصل هي حامل القرآن التي تشكّل الأنظمتين تُؤول وهلة. المشتغلون على التأويل خاصة أن علم التفسير يعرّف بـ Interpretation and exegesis Hermeneutics . وقد دأبنا على استخدام هذه المفردة في تقابلنا مع تعابير ومفردات العلمانيّ وقارئة خصوصية هذا النص الاستشراقي من سياقه القانونيّ والفقهي والتاريخي في مراحله المختلفة.

7 هنا اختار شاخت لفظ " the rulers of this world" والذي عرّبناه بـ"حُكّام الدّنيا" رغم أنّ هذا المصطلح هو مستعمل بشكل متكامل من مجالس إجيليّة . وأصبح مثلًا يُقال لتوصيف الشياطين من السياسيين والقوى الظالمة التي تُدير العالم وتحكمُه . .

ومثلًا :

" they do not believe in me; concerning righteousness, because I go to the Father, and you will see me no longer; concerning judgment, because the ruler of this world is judge"

مقتطف من يُوحنا 8:11-16

مقبلٌ خيرًا في تعريبنا المحافظة على المصطلح في سياقه العربي رغم تَوفر بدائل لغوية مُتنوّعة في مجموعة المعاجم المتخاطبة على بعضه شاخت المُستشرقانية ، نهايك أننا نعلم اختلاف التعبيري من حروفٍ ساكنة لثقة العربية وربما تعمّدة اختيار هذا التركيب رغم معرفته بدلالة لغوية استعملة . وبُشكّل إلى اليوم الثقافي لشاخت في اختيار تعابيره وهذا ما نلحظه في كثير المواضع اللاحقة في ورقته من خلال تنوّع تعويله على عبارات ثقافة الهوتانية والفرنسية ناهيك عن دوجمه لمراجع بلغات متنوّعة.

8 أصل العبارة التي ذكرها شاخت باللغة الأنغليزية :

The king can do no wrong

وهي عبارة شهيرة في السياق العربي الأوروبي تُعبّر عن قداسة الملك وهي من ألصق ترجمة عن الجملة الهوتانية :

Maxim rex non potest peccare

9 لمزيد من التفصيل أنظر:

مادة "محكمة" (Mahkamah) في "المجلة العلمائية" (بالمجاة التركي الحديث: Meydle) وهي تحوي القانون لأحوال المدنية والإجراءات المدنية على أساس الشريعة الإسلامية وفقًا للمذهب الحنفي، وقد تم إعدادها بين سنتي 1869 و 1876م. تحت رئاسة (الفقيه الشريعيز)، بناء على أمر الخليفة العبدية الثاني نجمت وعاصمت إبادة من عام 1864. وقد أصبحت المجلة في تركيا مثار اهتمام كبير من قبل الدارسين في بعض الدول الخاضعة العلمائية السابقة لتطبيق أحكام الشريعة، ولا تزال تعد أساس القانون المدني في دولة إسرائيل حتى اليوم.

« انظر أيضًا مادة التونسية أعلاه

10 التحليل لالتجاه الفقيه في القانون الإسلامي، انظر مقالاتي في مجلة الإسلام (Der Islam) العدد 20، سنة 1932، الصفحات 290-237، وكذلك في:

Melange sMaspero,iii, Cairo (Institut Francais d'Archeologie Orientale)

وأيضًا في: my Esquisse'une histoiredu droit musulman,Paris ,1953-54 pp.89

وبخاصة في الكنسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الإسلام، ومقالاتي في: Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'islam, Paris ,1957 pp.143-232

وأيضًا: Studia Islamica, Paris ,1957 fasc.7 pp.143-232

ومما يتساءل هنا كلّ من المؤرخ والفيلسوف التساؤل التالي: هل أن الفرضية الأساسية التي ينطلق منها المحدّثون المتخصصون والمترتبطة بتفوق الدراسة في العلمائي على الفرع الديني في الأمور القانونية، لا تتضمّن ضمنيًا إقرارًا بصحة أطروحة العلمانيين؟ إلا أن هذا التساؤل يتجاوز نطاق هذه الرقعة وحدودها.

11 كما أن الدستور السوري لعام 1950 يصرّح بأن الشريعة الإسلامية ستكون المصدر الرئيسي للتشريع. أما بخصوص القانون المدني المصري، فانظر: لبنان جي ديلفون (Lambert de Bellefonds).

Quarterly, 1956 ,Revue Algerienne ,72 ,Droit de Bellefonds,in

12 أنظر المرجع السابق، المجلد 22، الفقرة 1، الصفحات 211- 222.

13 أو اليمن أيضًا. التي يمكن القول أنها أكثر تمسّكًا بالتقاليد من المملكة العربية السعودية.

14 الحركة المضمومة هذا. والتي أنشأت دولة المملكة العربية السعودية هي حركة الوهابية وقد قامت حركة الوهابية في مطلع القرن التاسع عشر كان لها تأثيرات مشابهة وهي حركة المهتدين هي شمال نيجيريا.

15

Cf. C.A. Nallino,Raccoltadi Scritti,vol i: L'Arabia Saudi ana Rome 1939, 75, 96.

16

Cf. C. A. Nallino, Raccoltadi Scritti,vol. i: L'Arabia Saudi ana,Rome 1939, 75, 96.

17

Cairo 1322; translated by H. Laoust, Le Traite de Droit Public d'Ibn Taimiya, Beirut 1948.

18

Translatd from Laoust, xiii.

19 ورقة ن. ج. كولسون، بعنوان: " Internationalaand Comparativel.aw & The State and the Individual in IslamicLaw,"

20 يربط Quarterly, 69-49 ، 1956 تضامُن الموضوع من قريبٍ وبعيد في جامعة جنيف بين رؤية القانون كأداة لخدمة المصالحة بين العقيدة القانونية الصارمة وسياسة الشريعة التي عانت دائمًا من هذا الجدال.

21 أوفق رأي د. هـ. نولت، "The Rule of Law in the Arab Middle East,"in The Muslim World 48 R. H. Nolte, ، حيث يرى أن القانون الإسلامي كان حتى الآن الضمانة الأساسية لسيادة القانون في البلدان العربية الإسلامية في الشرق الأدنى.

22 التمييز الذي يقيمه القانون الإسلامي بين "حقوق الله" و"حقوق العباد" لا علاقة له بالتمييز بين القانون العام والقانون الخاص. فالقانون الإسلامي يعتبر تنفيذ حكم القتل بحق القاتل من حقوق العباد، بينما يرى أن الحكم الدنيوية التي يجب أن يقوم بها من قتل أحد أقربائه لا يُعتبر تدخلًا في حقوق الله.

23

Miller ,systema

24 ينبغي أن نتنبّه بِمثل تكهنًا للتنظيم الجماعي للبيعة في الإمبراطورية البزنطية: انظر ملاحظاتي في المؤتمر الثاني عشر Rome ,XII Convegno "Volta" 1957,205

25 للاطلاع على كامل هذا المقطع يرجى الرجوع في مقالاتي حول علم الاجتماع التشريعي الإسلامي في مجلة Droit Islam، العدد 2، 1935. ص 207 وما يليها، وكذلك في مجلة Revue Africaine، العدد 96، 1952. ص 311 وما يليها.

26 ذكر شاخت هذا المصطلح باللغة الانجليزية ودون ترجمته للأنغليزية وهو مبدأ تاريخي مهم في سياق تاريخ الفريبي. وكتب شاخت حرفيا:

Pacta sunt servanda

27 سورة المائدة،آية 1

28 سورة الإسراء،آية 34

29 أنظر: Santillana, ,ii ,3 ,322

30 أنظر كتابي Mohammedan Jurisprudence ,Origins of المجلد الثالث، أكسفورد 1959. ص 174 و181.

31 قد أشير إلى هذا المبدأ كدليل في حديث ينسب إلى النبي محمد، المصرف بـ"حديث ربوه". لكن ما يرفض به أيس هذا الحديث هو اعتقاد بدلالة بن ربية الحديث، بحيث معظلة إنا يسعى ب "استقلال الإرادة"، في حين على عكس الجاه الفقه الإسلامي الذي يقيد الحرية التعاقدية ضمن عدد محدد من أشكال العقود التي يتص عليها القانون نفسه. للاطلاع على تفسير هذا الحديث، يمكن الرجوع إلى المراجع المشار إليها في الحاشية السابقة. بالاضافة على مبادئ القانون الإسلامي الإجنابي، انظر محمد يوسف موسى في Quarterly, 1958 ,Revue Algerienne ,74 e, and Emest de Bellefonds,no 252 ,Droit Islam, ,i ,1957 p.1.

32 يقصد شاخت بكلمة "التلبّثة أو التلبية(الذي كتبه بحروف أنغليزية بلسان القلم من المنظور العربي. المجلد الثالث،4/ وهي 1955. ص 135 وما يليها، وكذلك في مؤتمر القانون عشر "هولندا" ص 212 وما يليها، حيث أشرت إلى أن هذه الفكرة قد تكون ذات أصل وافد.

33 مترجم عن: (Santillana, (1926,283 ,second edition) ,Santillana, ,i ,1938,356)

34

Kitdbal-Khardj,Bulaq-Cairo1302,34

35 للاطلاع على التفاصيل والمراجع يمكن الرجوع إلى مقالاتي حول Memoires de l'Academie Internationale de Droit Comparee, المجلد الثالث،4/ وهي 1955. ص 135 وما يليها، وكذلك في مؤتمر القانون عشر "هولندا" ص 212 وما يليها، حيث أشرت إلى أن هذه الفكرة قد تكون ذات أصل وافد.

36 ذكر أيضًا مادة 7 من القانون المصري العراقي لعام 1953.

37 Etudes de droit musulman ,algerian ,Algiers 1960,190,207-310

38 Le systeme de responsabilité délictuelle en droit musulman, Beirut 1926 (thesis Lyons 1926), 218-228

39 Hesperis, 1951,407-422 ,Memoires de l'Academie Internationale de Droit Comparee,vol. iii/3, Rome 1953, 117-13

40 أنظر إلى العوامش 40و38

41 تكهن شاخت في مصطلح الإكراه الذي يُعدّ تعبيرا من دخال السياق الإسلامي القضائي.يعدما ذكرة بصيغة فالقانونية باللغة الأنغليزية من خلال استعماله لعبارة legal compulsion

42 Osman Khalil, in Travaux de la Semaine Internationaledele Droit Musulman,Paris 1953,69-73, attributesto expropriation in Islamic law, by a method of repetitive assertion, a much wider scope than the facts warrant.

43 يُشار إلى أن شاخت ذكرَ هذا المصطلح في مقاله الفرنسية في abus des droits في أكثر من موضع لاتصال هذا التعبير بالتاريخ الفرنسي والمدرسة الفرنكفونية القانونية .

44 La doctrine musulmane de l'abus des droits, Lyons and Paris 1933

45 أنظر: (abus des droits) Ann. 1916-18,756 ,if

46

أنظر إلى هوامش 40و38

47 فقد شُيّدَ شيخانا debate، وهو مؤلف مُتسم بالدقة عادة.قد ارتكب خطأً تقنيا مفاجئًا يتمثّل في تسلّل شاخت فتحي إلى فترة عشر سنوات لاحقة. واعتبر الوقوة السابقة لموازنة متأزّمة به. بينما في هوامش الواقع كان موقد أحد هذا أن السبق. أما في مقدمتي، Paris ,Introduction a l'etude du droit musulman ,1953 ,578 وما يليها، فقد ركزت على الدور الذي لعبته الحيل في تطوير أحكام الشريعة. للاطلاع على الدراسة حول هذا الموضوع وهي الاستنتاجات المبالغ فيها لفتحي، وأخيرًا وليس آخرًا، فقد أتيحت شاخت فتحي كمرجع رسمي في "المذكرة التفسيرية" للقانون المدني المصري الجديد لعام 1949 وفي المادة 5. والتي تعادل المادة 6 من القانون المدني السوري لعام 1949 والمادة 7 من القانون المدني العراقي لعام 1953.

48 Etudes de droit musulman ,algerian ,Algiers 1960,190,207-310

49 Le systeme de responsabilité délictuelle en droit musulman, Beirut 1926 (thesis Lyons 1926), 218-228

50 Hesperis, 1951,407-422 ,Memoires de l'Academie Internationale de Droit Comparee,vol. iii/3, Rome 1953, 117-13

51 A.L.D.C., iii/3, 73-43 ,(بالغة الإطالة) 75-106 ,(بالغة الأنغليزية)

52 "abus des droits"in Studia et Documenta Historia et Iuris, Rome 1945, 279-300

53 A.L.D.C., iii/3, 107-116

54 Hesperis, 1951,407-422, Memoires de l'Académie Internationale de Droit Comparee,vol. iii/3, Rome 1953, 117-131 (324-334، 265-268 ,cf. Santillana,ii, 455 ff.

55 Institutions, i, 265-268 ,cf. Santillana,ii, 455 ff.

56 للمقارنة بالشافعية أنظر:

J. Schacht, G. Bergstrasser's Grundzüge des islamischen Rechts, Berlin and Leipzig 1935, index, s.v. abus, gabn, for the Hanafic Laoust,Le precis de droit d'Ibn Qudama,Beirut 1950, 197ff.

بالنسبة للحنابلة أنظر:

E. Schram="Nielsen,Etudesur la doctrine des dommagesintérets droit islamique" (in Danish), Copenhagen 1945, 75 s. (French summary, 163 f.).

57 Millot, Introduction,79 f

58

59 كلمة الله هي كما السياق وما شابهه تُستخدم كمصطلح ديني للدلالة على "الدولة" أو "الحكومة".

60 ومن المؤكد أن شاخت يقصد هنا أن الاختلاف في السياق الثقافي الغربي يقلّلوه الغُماصر وحتى بتاريخ الأعراف والأحكام الكنسية الإجمالا.

61 Linant de Bellefonds,to be printed in Studia Islamica,no. x, 1959.

62 for the Hanbalis,al-Mughni,vol. iv, 1347,155ff

63 Serakhsi [d. 1090), al-Mabsut,Cairo 31-1324, vol. xvi, 73 ; أنظر أيضا :Linant

M. Hamidullah,Muslim Conduct of State, revised edition, Lahore 126 ,1945

64 Mawardi (d. 1058A.D.), Les statuts gouvernementaux,transl.E. Fagnan, Algiers 171 ,1915; Abu Ya'la, al='Ahkdmal'=Sultaniyya,,63; Ibn Jama'a (d. 1333 A.D.), Handbuch des islamischen Staats=und Verwaltungsrechtes,ed. and transl. H. Kofler, in 6 Islamica, 369 ,1934,361 c (text), 7 ,405 (transl.), 5 (transl.).

65 Mawardi, 169 ff.; Abu Ya'la, 62 ff.

66 Modern terminology

67 Decree No. 3321/28/2/17 of 21 Muharram1370, officialjournal Umm al='Qura No. 1336 of 29 Muharram10 1370 November 1950

68 8634/28/2/17 of 29 Jumada II, 1370, in Umm al='QuraNo. 1360 of 20 Rajab 27, 1370 April 1951.

69 8799/28/2/17 of 8 Ramadan 1370, in Umm al='QuraNo. 1367 of 11 Ramadan 15-1370 June 1951

70 Umm al='Qura of 28 Safar 26, 1346 August 1927,cf. 8 Oriente Moderno, 38-36 ,1928.

71 Laoust,Essai sur les doctrines sociales et politiques de , B. Taimiya,Cairo une etude de la methodologieeconomique.. Taimiya, Cairo 1939.

72 أنظر ما كتبتُه: Enquiries, 67

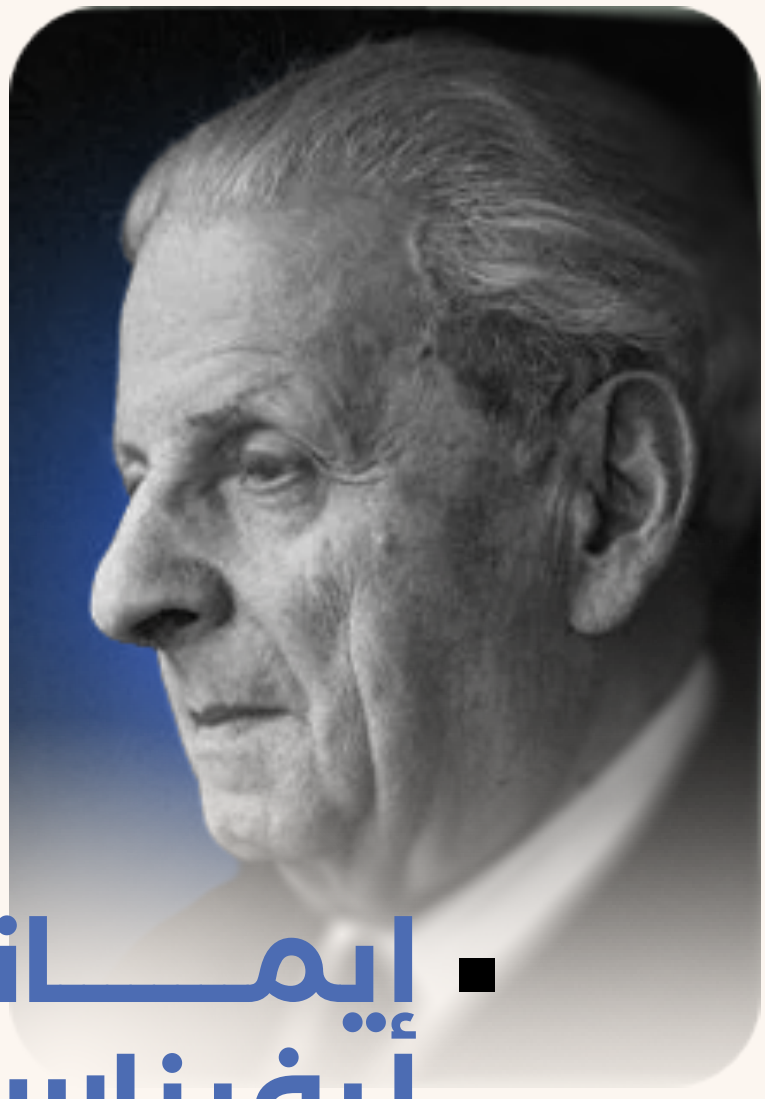
73 Cf. Nallino, 79. Saudi Arabian regulations of 1928 , 1347and 1930 , 1349 make it obligatory on the cadis to apply the recognized texts of Hanbalism.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الترجمـــــات
Translations

العدد: 05



إيمـــانويل
ليفيناس

الفيلســـوف والمـــــوت

Le philosophe et la mort

ترجمة: د.عليّه الخليفي
كليّة العلوم الإنسانية
والاجتماعيــة بتونس

- الأحياء هم دائما، الذين يتكلمون عن الموت والأموات: نحن نكرر القول، أليس كذلك. الفلاسفة الذين يتساءلون عن الموت يفعلون ذلك بالضرورة عند موت الآخر، لأنهم، لا يمتلكون خبرة، مثل أيّ شخص آخر. حتى سقراط، عندما أجرى أخر مقابلة له مع تلامذته، والشوكران يتدفق في عروقه، والذي تحدث عن الموت على الرغم من أنه كان يحتضر، لم يختبر بعد الموت عينه عندما كان يتكلم. أفلاطون هو الذي سيتحدث عن موت سقراط.

■ أعتقد أنكم أثرتم هنا نقطة أساسية. الموت هو مجهول أكثر من أيّ مجهول. حتى أنه بخلاف ذلك غير معروف مثل كل الأشياء المجهولة. فمهما كانت ردود الفعل اللاحقة عند الكثير من الفلاسفة، وحتى الاعتقاد السائد، يبدو لي، أنّ الموت يكون أولا العدم في المعرفة. أنا لا أقول إنّه العدم. إنّه أيضا "اكتمال" السؤال، ولكن في بداية الأمر: " لا نعلمه أبدا". تلك هي الكلمات الأولى التي تتأتى والتي تتناسب. (Qui viennent et qui conviennent)

■ إنّه اختفـــــاء نهائي، لعالمنـــــا الخـــــاص. وينتهي معه على وجه الخصوص كلام كلّ من زالي (واختفى). نستشهد " بأخر الكلمات" لشخص ما، ولكن لا تزال هناك كلمات لحيّ ما. الذكريات فيما وراء القبر هي أيضا مكتوبة من قبل: أموات لا يتكلمون[1].

■ إنّه اختِفاء وزوال للأخرين. ولكن هو في حدّ ذاته، برهان ذو حديّن بين الوجود واللاوجود. وصف ظاهرة الموت حدثَ ونحن أحياء. وإذا حدث شيء بعد ذلك، نحن مدعوون إلى أن نتفق على أنّه ليس في نسق تجربة الأحياء. إمكانية حدوث شيء ما من بعد واقع خارج متناولنا. وفكرة أنّه من الممكن هناك طرف ثالث مستبعد، لشيء ما آخر غير الوجود والعدم، وهو نفسه الذي يحثّ على الرعب. نحن نتكلم عنه من دون أن نكون متأكدين من أنّه هو الذي نتكلم عنه. وهو من دون أدنى شك ثمّة شيء ما لم يدخل خانة الفكر البشري.

■ **ومع ذلك، فإنّ المـــوت هو نقطة اليقين التي يمكـــن للفكـــر أن يستفهم عنها، وهو الحدث الوحيد الذي لا لبس عليه في مصيرنا؟**

■ دعه يقترب: نعم. الموت، أنّه لا يرحم.
■ هو اليقين الوحيد، ولكن لا يرحم؟

■ كلّ ما تبقى لا يرحم في علاقة بالموت. وهو يكون من الذات التي لا ترحم، ومن هذا المعنى لا يزال مفزعا. وما هو آتٍ لا يمكن تحمله! بالنسبة للفكر الذي دائما يتحرك في أوساط المفاهيم المترابطة، فالموت هو الفجوة التي تهزم النسق، إنّه اختلال في كلّ الأنظمة، وهدم لكلّ الكليات. أنتم ذاهبون إلى الموت، أنتم" تتعودون على الموت"، أنتم أنتم تستعدون للذهاب إلى الطرف الآخر:

هذا المقال؛ هو حوار بين "إيمانويل ليفيناس وكريستيان شابانيس Christian Chabanis Emmanuel Levinas، تحت عنوان" الموت مصطلح أم بداية؛ la mort, Un terme ou un commencement ? " تمّ نشره في كتاب الغيرية والمتعالي Altérité et transcendance، 1995.
وقد ارتأينا أن تكون نوعية الخط مختلفة مثلما هو الشأن في النص الأصلي الذي كانت فيه بدية المساءلة " لكريستيان شابانيس ثمّ الإجابة والتحليل بعد ذلك من طرف إيمانويل ليفيناس.

1 : إنّ هذا الحوار هو محاولة في طرح مسألة الموت من المنظور الإتيقي، والتفكير فيها من خلال عملية التفكير في موت الآخر بما الطرح المغاير والخارجي لأفق الأنا، بمعني إنّ التفكير في مشكل الموت هذه المرة من الطرف المغاير للأنطولوجيا.

ولكن هناك أخر مرحلة - أو الثانية الأخيرة- والهناك، هو الذي يشق طريقه وحده ويباغت. وبهذا المعنى، إنّه ليس إمكانية مثل كلّ الإمكانيات الأخرى، أين يوجد على الدوام تمهيد، وعلى الدوام تطلع. فكونه غير قابل للاستيعاب هو ينتمي إلى خاصيته عينها. هو يكون واقعة من دون تطلع. التطلع الذي يمكن أن نحصل عليه بخصوص الموت يُهزم في اللحظة الأخيرة. إنّه هو الوحيد الذي يكوّن الجزء الأخير من الطريق. وليس نحن. نحن لا نلتقي به أبدا، على نحو ملائم للحديث.

سبينوزا سيقول أنّه لا ينبغي على الفلاسفة أن يفكروا بأقل من الموت كما تعلم. غير أنّ هيدقير[1] هو الذي دفع بمرجعية التفكير الفلسفي إلى أقصى الحدود الممكنة للموت. السلوك الأخلاقي للفيلسوف يتميز في تفكيره مثلما يتميز في وجوده. الوجود المتناهي. التفكير البشري المحدود، فالفكر الفلسفي بسبب هذه المحدودية، هل كان فلسفيا. هيدقير يسمي الإمكانية القصوى للموت، إمكانية الا-مستحيل. من دون الإرادة في اللعب على الكلمات، لقد فكرت دائما أن هذه الإمكانية تنطوي على القدرة البشرية في حين أنّ الاحتضار لا يمكن استيعابه: فهو يكون بالأحرى "استحالة الإمكانية".

■ إنّ الذي لا مفر منه، هو من نكون نحن، غير أنّه. بالمعنـــــــى القاسي للكلمـــــة، مستحيل؟

■ الذي لا يرحم، بالمعنى الذي سأقول لكم عنه بعد قليل. والذي لا يمكن استيعابه في هذا الجانب. بأنّه عصيٌّ على المعرفة، بطريقة استثنائية. إنّه ليس المجهول على الإطلاق لأنّ المعرفة محدودة، في الواقع، ولكن ممكنة في يوم ما، ستتسع بأعجوبة. فالموت لا يمكنه أبدا أن يكون معروفا. بهذا المعنى كنت قد قلت ذلك منذ حين أن الذي لا يمكن استيعابه ينتمي إلى خاصيّته. أولئك الذين عادوا من الطرف الأخير وسردوا ذلك لم يكونوا هناك. هذا لا يكون جديا البتة.

■ عالم الكهف يبقى مغلقا على نفسه وظلاله، ونحن لا نعرف المزيد هذا اليوم، بالنسبة لكم، مثلما لم نتدبر معرفة الباب العاشر من جمهورية أفلاطون، وماذا لو لم يعلم أحفادنا الصغار، وبخصوص هذه النقطة الأساسية من مصير البشرية؟ فالموت هو أبو الهول الذي نسأله ولكنه لا يجيب أبدا؟

■ نعم، والكلمة السّر تكمن هنا. فهذا هو مكان هذه المقولة: السّر الغريب الذي يثير السؤال. سؤال من دون معطيات (أو مسلمات). فالأمر هنا لا يتعلق بأن نشير بلا كلّل إلى البداهة التافهة للواقع الذي نجهله فيما وراء الموت. نحن نجهل هنا حتى المعنى الذي يمكن أن تكون عليه كلمة فيما وراء. حتى العدم الشهير الذي نتفق عليه يطرح المشكل بسهولة. فهل يمكننا القطع مع الوجود؟ وهل يمكننا الخروج من هذا الوجود؟ فالنفيّ وحتى الانعدام لا يتركان دائما استمرار المشهد نفسه أين يتم عرض النفيّ والانعدام؟ فالخارج لا يكون على نحو ما الداخل؟ ولا نكون دائما محتجزين في الوجود؟ نقطة الهروب.

في أثره الرائع والغريب، موريس بلانشو فكر في الموت من خلال استحالة القطع. وهناك سيكون، فوق سرِّ الموت، استحواذ الحياة العميقة. الأنطولوجيا، بوصفها استحواذ. في قلق الموت، واستحالة العدم. استحالة "إيقاف الموسيقى" أو قطع اضطراب الوجود! ومع ذلك استحالة الدوام فيه.

---

1. إنّ ليفيناس يؤكد ضمن هذا المقال على أن هيدقير هو الفيلسوف الوحيد الذي حاول التفكير في إشكالية الموت، ولكن عملية التفكير هنا كانت من المنظور الأنطولوجي، بمعني التفكير الداخلي في موت الأنا الغربي المسيحي بالتحديد، وقد إقترنت دلالات الموت في الفلسفة الهيدقيرية بالوجود المتناهي على عكس إتيقا ليفيناس التي تذهب بمفهوم الموت إلى الفضاء اللامتناهي للوجود.

■ قد تجدر بنا الإشارة هنا، إلى أنّ ليفيناس يحاول طرح مسألة الموت خارج حدود التفكير الأنطولوجي المسيحي، أي خارج الدائرة الضيقة لتفكير الأنا المتناهي، وإدراج مسألة الموت من منظور الآخر على محاولة الذهاب بالتفكير الفلسفي إلى أقصي الحدود الممكنة، إلى الخارجانية بما هي الطرح المغاير واللامتناهي.

- ولكن من هذا المنظور، على وجه الدقة، لا يمكننا أيضا أن نقول بطريقة إيجابية أنّه لا شيء جديد على الإطلاق يحدث في وجودنا، غير الموت؟ إنّه على وجه التحديد تدخل للمجهول الذي لم يحدث قط، في عالم حيث، سيحدث فيه كل شيء عما قريب. سرُّ الموت، هو أيضا إمكانية وجود شيء آخر. ما سيقوله بعضهم: باختصار.
- سنتحدث عن هذا الجانب الآخر من الموت. شيء ما جديد سوف يحصل بالفعل: بل من أجلنا نحن الذين نشهد على موت الإنسان الآخر. نحن لا نعرف أبدا ماذا يعني ذلك بالنسبة للميّت في حدّ ذاته. نحن لا نعرف حتى ما يمكن أن يكون شرعيا في هذه الصيغة: بالنسبة للميّت في حدّ ذاته. لكن بالنسبة إلى الذي لا يزال على قيد الحياة، ثمّة في موت الغير مواراته والعزلة القصوى لهذه المواراة. أعتقد بأنّ الآدمي يتألف من ضرورة الانفتاح على موت الآخر. ما أقوله هناك قد يبدو على شاكلة الفكرة التقيّة، لكنني مقتنع بأنّه من خلال موت قريبي يظهر ما أسميه إنسانية الإنسان.

- إنّ الاستقبال في فكره وفي قلبه من منظور موت الآخر هو بالتأكيد فعل تَديّنٌ، ولكن أيضا في الفكر؟

- نعم.
- غابرييل مارسيل يتكلم عن الذي يجب، هو أن" يقول الآخر": أنت، "لن تموت أبدا". إنّه الاعتراف، بفضل تطلع الحب، بأنّ موت الآخر يكون صعب جدا، وفي نفس الوقت، الموت لا يحتمل. بهذا المعنى، هل يمكننا القول بأنّ الموت يعطل مشروع الوجود؟ هو سوف يستمر على نحو آخر، لكن سيستمر رغم ذلك، وليس فقط في ذاكرتنا وأفكارنا. ألا يمكننا حتى إعادة صياغة موت الآخر في مشروع جديد؟
- غابرييل مارسيل يؤمن بالمردودية الميتافيزيقية للحب ولا يفكر أبدا بأنّ الثالث المستبعد يمكن تصوره.
- أفلاطون جعل أيضا سقراط يقول بأنّه يقبل السعيّ إلى "مخاطرة الخلود الجميل": أليس هذا شكل من أشكال استمرارية المشروع، من خلال الانشقاق؟ يجب أن نغير المخطط حتى في الحياة، ولكن الذي هو فان في الحقيقة يري انفراج الامكانية، احتمال أن تصبح أبدي عبر ممرّ الموت: تتحمل هذه المخاطرة ولكن أيضا تتبوأ هذا الأمل، ألم يكن هذا بالتحديد ما هو بشري، بشري على نحو رهيب؟
- ألكسندر كوجاف أحب أن يتذكر، بخصوص هذه البرهة عندما كان سقراط على وشك إقناع محاوريه بأبديّة الروح، المقاسمة منذ ذلك الحين، بين الأمل في رؤية سقراط مرة أخرى بعد وفاته ويأس الفراق الوشيك، إنّ أفلاطون في حدّ ذاته لم يكن حاضرا في المحادثة وبناء على ذلك لم يصنع بنفسه مشاعر محاوريه. ألم يلاحظ منذ بداية حواره أنّ المريض كان غائبا؟ لذلك نحن لن نعرف أبدا ما إذا كان واثقا بخصوص النقطة الأبدية بواسطة أدلة فيدون؛ على الأقل أن نصدق كوجاف الذي لم تكن تنقصه الأفكار المبتكرة والثاقبة.

- ولكن ألم يكن هذا التحديد تفكّر لفيلسوف ربما يجب أن يذهب إلى هذا الحدّ، وهذا يعني "المخاطرة" في المجهول، يعتزم أنّ هذا "الخطر الجميل للأبدية" هو الذي يُعجِلُ الموت؟ ألم يأخذ بعين الاعتبار أنّه ثمّة المزيد من البشر في التفكير؟

- موريس بلانشو هو روائي وناقد أدبي وفيلسوف فرنسي من أصول يهودية ولد في 22 سبتمبر 1907 وتوفي في 20 فيفري 2003، وهو من الفلاسفة المعاصرين لليفيناس، وقد تميزّ بنقده ومعارضته للنظام النازي وكذلك الدفاع عن الآخر اليهودي، وهو ما جعله يكون محل اهتمام من طرف ليفيناس خاصة في كتابه "على موريس بلانشو 1995"
- إنّ الغاية القصوى من طرح إشكالية الموت من المنظور الإتيقي، هو محاولة من ليفيناس للخروج بالفكر الفلسفي من دائرة العدم في الفلسفات الغربية وخاصة المثالية الألمانية.

- أثمن أنّ هذا الخيار من الوجود والعدم الذي يقوم عليه برهان الأبدية لا يطرح السؤال الأوّل. أكون أو لا أكون وفي كلّ الحالات، لم يكن الخيار الأقصى وليس النهائي ولا السؤال الأكثر إلحاحا. سنعود إلى ذلك. بالطبع، الحديث عن مسألة الحياة والموت هل هو قابل لاحتواء ازدواجية الوجود واللاوجود؟ ألم تكن هذه استعارة؟ يجب أن نعود إلى التدقيق الملموس للموت.
- الازدواج غير قابل للفصل، بشكل عيني. لا يمكننا التفكير في الحياة كما لو أنّ الموت غير موجود بالمرّة، لكن في المقابل، الحياة البشرية، من حيث أنها بالتحديد بشرية، تطرح تساؤلات على الموت البشري، الذي لم يمت من أيّ شيء. ما الذي يكونه الموت؟ هل هو موت المحبة التي هي من دون أدنى شك أكثر من الوجود؟ المحبة أو عدم المحبة 2 هي التجسيد الأكثر عمقا للسؤال: أكون أو لا أكون؟ نحن نعلم أن الموت هو النهاية، إلا أننا لا نعلم حقيقة نهاية ماذا، نحن لا نعلم أبدا، ولا أكثر، إذا لم يكن هو أيضا البداية؟
- حين يكون الموت هناك، لم نعد نحن هناك. هل هذا هو الأجل أم البداية؟ دعنا نقول، في الواقع، أننا لا نعرف عنه شيئا. ربما لم نسعى إلى قِياسه بعد وإلى أيّ مدّى كل هذا يبدو مجهولا. فكرة الثالث المستبعد التي سأخبرك عنها بعد حين ومن دون أدنى مقابل، ولكن قياس المجهول وغموض تساؤل الموت. كنت قد تحدثت عن استعارة الموت والحياة. نحن نستخدم على الدوام هاتين الكلمتين في حياتنا اليومية لنبقي على قيد الحياة، محمولين من خلال مثابرتنا في الوجود، لننسى ندائنا الباطني على نحو ملائم للإنسانية للخروج من ماهية الوجود على نحو أخر للوجود، بمعنى فك الارتباط فيما يتعلق بوجودنا واهتماماتنا من أجل وجود الغير. أحاول دائما تقديم هذه الفكرة من جهة أخرى بأنّ الغموض لا مفر منه في الوصف وفي مصطلحات الموت. يجب علينا بالفعل الأخذ بالاعتبار أنّ الجانب الأخر من هذا العنف الذي يُرْتكبُ في الموت غامضا، لأنّه على وجه التدقيق لا يمكن أن يحتمل: ومن طرف أيّ كان. لكن إزاء موت الغير، وقريبي، يتراءى لي بأنّ الموت غامض، في جميع الأحوال، مثل الوحدة التي بشأنها لا أستطيع أن أبقى غير مكترث بها، هي توقظني من أجل الغير.
هيدقير يستنتج كل دلالة يمكن تصورها من موقف الإنسان فيما يتعلق بخاصية موته. وهو يفكر حتى المنتهى، في كلا المعنيّين للعبارة. هو يسوُق رأيه حتى المحصلة الأخيرة، وهو يعتقد بأنّ موتي لا يمكن أن يكون بالنسبة لي سوى الذات الأخيرة.
أتساءل ما إذا كان هناك، حقا من أجل الفكر، الذهاب حتى النهاية. لا يوجد هناك فكر فيما وراء موتي الخاص يذهب نحو موت الإنسان الآخر، والإنسان لم يرتكز عليه، بدقة، للتفكير فيما وراء موته؟ لا أريد أن أبدو وكأنني في جوّ التباهي (العرض) مهما كانت جمالية الروح بإقراري هذا: ما أودّ قوله، هو أن موت الآخر يمكن أن يؤسس بالنسبة لي تجربة مركزية، مهما كانت موارد مثابرتنا في كياننا. بالنسبة لي، على سبيل المثال، وهذا لن يدهشكم أبدا، الهولوكوست أيضا حدثٌ لا يفنى من الدلالة. بل في كلّ موت نستحضره، وسأقول نفسه في كلّ مقاربة فانية، الإصغاء لرنين هذا المجهول الغير عادي. نحن نفهمه قهرا أثناء الالتقاء بالموت، في الإنسان الآخر. الواقعة في المدلولية تكون غير متناهية، الانفعال الذي يكون، من المنتهى إلى المنتهى هو إتيقي.
- موت الآخر الذي نحبه يمنح الموت كلّ حدته المأساوية، لأنّ حياة الآخر قد أشرقت بكلّ حدتها. فهو ليس موت الآخر وحسب، بل هو على ما يبدو موت المحبة، التي أخذ فيها الآخر اكتمال وجوده وحياته من أجلنا، وهذه الهوية، لا يمكن أن تختزل في أي أحد آخر. إنّه من غير الممكن أن تمر من دون أن يتفطّن لها أحد، ولتكن مخيفة، فعندما يستهدف الموت الآخر الذي نحبه، فالمحبة المشتركة هي التي قد أصيبت، وموتنا الخاص هو الذي أُذِيعا لنا. ومتى فقدنا للتوّ واحدا من أقاربنا، مثلما نقول، نحن ندخل نوعا ما في الحميمية، ضمن منطقة نفوذ الموت؛ ليصبح حضوره أكثر ألفة، ونكتشف بأكثر حدّة إلى أيّ مدى هو يكون جزءا من نسيج حياتنا؟
- أنا لا أفكر أبدا في الحدّة، وتحليلي لا يستهل في علاقة بموت أولئك الذين "هم أعزاء علينا"، وأيضا أقل من العود في "حدّ ذاته"، هذا هو الذي سوف يعيدنا إلى الأسبقية الخاصة بموتي.

2- أنّ ما يمكن أن نحيل عليه هنا، يتمثل في عملية التفكير في مفهوم الموت على أرضية المحبة، أي محبة الآخر حتى بعد الموت، أو الذهاب بهذه المحبة فينا وراء الموت إلى الوجود الخارجي اللامتناهي للغير.

عند مرورنا بالهولوكوست ، بدأت أفكر في موت الإنسان الآخر، وحتى أنّني لا أعلم لماذا، يمكننا أن نشعر به سلفا بوصفه من الناجين المسؤول.
كنت أتساءل، ربما قد تعرف ماذا يعني وجه الإنسان الآخر. أنا سمحت لنفسي بأن أقول أنّه ثمّة في- الكائن - قبل كلّ شيء إنصاف واستقامة على وجه الدقة كما لو أنّه تعرض لبعض التهديد عن كثب، كما لو أنّه قدم نفسه وسلمّها بالكامل إلى الموت. كنت في بعض الأحيان أتساءل عما إذا كانت فكرة الخط المستقيم ليست في الأصل الخط الذي وفقا له الوجه الملتقى به يقدم نفسه للموت- في هذه المسافة الأقصر بين نقطتين-.
من المحتمل أن هذه هي الطريقة التي ينظر بها موتي إليّا ويستهدفني، ولكنني لا أستطيع رؤية وجهي. أوّل شيء بَيِيّنُ في وجه الآخر، هو استقامة هذا العرض الغير محمي. الكائن البشري في الوجه هو الأكثر عُرْيًّا، الحرمان عينه. وفي نفس الوقت، هو مكون الواجهة. إنّها الطريقة التي يكون بها وحيدا في الواجهة التي نقيس من خلالها العنف الذي يَقترف في الموت.
الآونة الثالثة من تجلي الوجه: يطلب مني. الوجه ينظر إليا ويناديني. يحتاج مني. فما الذي يطلبه مني؟ أنا لا أتركه وحيدا. الإجابة: ها أنا. حضوري العبثي، ربما، لكن الحركة المجانية للحضور والمسؤولية لأجل الغير. وجوابي هو ذا، إنّه هناك آنفا في ملتقى الوجه.

- إنّ تفرده عينه لا يظهر، بعمق، إلا في الآونة القصوى والنهائية أيضا. سوف نقول بكل سرور: هي، أو هو يبدو وكأنّه شخص ما. وفي هذه اللحظة نحن نرى جيّدا أنّه لا يشبه أحدا إلا نفسه التي أحببناها-أو لم نحبها-، وأنّه لا يمكن لأيّ شخص آخر أن يحل محلنا.
- متى أردنا تحديد من هو الحب الشهير للقريب -كلمة مستهلكة (بالية) جدا-، أعتقد أنّه يجب أن نعود إلى هذه العلاقة مع الوجه بما هو فناء القريب واستحالة تركه لوحدته. إنّ التعريف الإيجابي لمحبة القريب يتميّز عن كل ما هو شهوة وغزل. فالمحبة من دون شهوة، تكون الاجتماعي عينه. في هذه العلاقة مع الوجه، وفي العلاقة المباشرة مع موت الأخر، سوف تكتشفون على الأرجح أنّ الآخر له أسبقية على موتك، وعلى حياتك. لا يتعلق الأمر هنا ببساطة الفعل المبتذل هو أنّنا يمكن أن نموت من أجل شخص ما: هذا الفعل المبتذل والذي ليس عاديا ولا بسيطا على الإطلاق هو الاختراق الذي أحدثه الإنسان في التساؤل عن الضرورات الأنطولوجية وثبات الموْجِدْ المثابر في كينونته.

من دون معرفة السباحة، الارتماء في الماء من أجل إنقاذ شخص ما، هو الذهاب نحو الآخر كليّا، لا شيء يحتجز من تلقاء نفسه: لكيّ أمنح الآخر الرد الكليّ على طلبه الغير معبر عنه، في تعبيرات الوجه، عند وفاته بما أنّه " أنت لن تقتل قط ".
ولكن في الأغلب، لم يعد الأمر يتعلق فقط بمجرد الذهاب نحو الآخر عند وفاته، بل للرّد بحضوره على موت الأحياء. هذه هي القيادة الإتيقية. إنّه عند الحد الأعلى للحيرة من عدم كبتِ الغير في بعض ثلث - أو ربع - العالم من خلال الموْضع الذي تشغله الذات نفسها في الشمس. قال بسكال: " موضعي في الشمس هو الصورة والبدء في اغتصاب الأرض كلّها " كأنّه من خلال فعل التواجد هناك، قد سلبتُ أحد ما فسحته الحيوية". كما لو أنّني هجرتُ أو قتلتُ شخص ما. هذا هو ما قاله أيضا بسكال: "الأنا مكروه (أوممقوت)". لم يكن يقدم هنا درس في المجاملة فقط ولا في الأسلوب، ولكن في الأنطولوجيا. وكأنّ مبدأ الهوية يعاد طرحه بانتصار بوصفه الأنا، متضمنا للفحشاء والعنف، كما لو أنّ الأنا يمنع، بواسطة منزلته عينها، الوجود الكامل للغير، بوصفه من قام بالاستلاء على بعض الشيء، وخاطر بانتزاعه من شخص ما.

---

1. الهولوكوست أو ما يعرف بالألمانية باسمDer Holocaust، هي عبارة عن الاضطهاد المنهجي الممنهج والذي ترعاه الدولة بغرض قتل ستة مليون يهودي من قبل النظام النازي والأنظمة المتعاونة معه، كان الهولوكوست عملية متطورة حدثت في أرجاء أوروبا بين عام 1933 وحتى 1945.
وكانت محرقة الهولوكوست تعتمد في مبادئها على معاداة السامية، حيث كانت معاداة السامية، أي كراهية اليهود أو التحيّز ضدهم، ضمن أحد المبادئ الأساسية للإيديولوجيا النازية وكان هذا التحيّز متفشي بصورة ملحوظة أيضا في جميع أرجاء أوروبا.

2. أنّ دلالة مفهوم المسؤولية هي من أعمق الدلالات في فلسفة ليفيناس ومن أكثر المفاهيم إفرازا للمعني أو فائض المعنى، بمعنى أن المسؤولية هي الالتزام اللامتناهي نحو الآخر، وهنا تكزن المسؤولية لأجل الآخر ونحو الآخر ليس في الحياة أو الوجود الراهن، بل المسؤولية التي تذهب إلى ما بعد الموت إلى الطرف المغاير لهذا الوجود.

- سيمون وايل قال أيضا:" أنظرُ إلى العالم كما لو أنّني لم أكنْ أبدًا". هذا النموذج من الانفصال الأسمى، ومن التأمل، بما هو قلبُ للاختلاف، ربما يبحث في العالم وفي الإنسان عن النزاهة الأصلية واللامتناهية التي يخفونها؟ إنّه جهد من أجل خلاص العالم من عتمة حضورنا، ومن العائق الذي تخلقه بين النظرة المحضة وموضوعها الحقيقي. أليس هذا بنفس المعنى الذي يختزل شقاء "فايدرا لراسين" ، آثمة ومخجلة للوجود: "والموت يختلس من عيني النور، ويعيدها إلى اليوم الذي دنسوا فيه، كلّ صفائها".
- أعتقد أن هذه الأمثلة تتفق مع جملة النقاط التي أود أن أقترحها. خلف العلاقة مع موت الآخر، يطرح مشكل غريب للغاية: إرادتنا في الوجود هل هي مشروعة عند الآخرين، البشر، سابقا من خلال وجودنا نفسه. لا يتعلق الأمر هنا باستجوابنا في إسم لا أعرفه من أيّ قانون مجرد هو، وإذا لم نفعل ذلك قدم لنا الموت، لكن للعثور على أسباب معقولة للوجود، لإستحقاق الوجود. فالوعي السيء للوجود يتجسد يوميا أمام موت الغير! ليس للاستماع إلى وصيّة " المحب " التي ترسل إلينا وجه الأموات؟ وحقهم في الوجود لا يمكن أن يكون مجال للشك، ولكن الأنا هو الذي يمثل المكان الاستثنائي أين يستيقظ المشكل. الجهد الرامي إلى الوجود، الطموح إلى المثابرة في الوجود، الرغبة الأساسية وفقا للفلاسفة مثل سبينوزا تصبح البداية لكلّ حق. وإنّ هذا تحديدا ما سأحاول التساؤل عنه بداية من الالتقاء بالأموات - حيثما يكون وجه - الغير، لافتا للنظر - وهو بديهي - بالنسبة للاختلاف الجذري بين الآخرين والأنا. فالقلق لأجل الموت خاصتي يكشف عن نهايتي وفضيحة الوجود الفاني دائما قبل الآوان. ويبقي الوعي الجيّد بالوجود سالما في هذه النهاية. أنّه موت الإنسان الآخر الذي كان بالحسبان في هذا الوعي الجيّد.
- ومع ذلك ليس كل الآخرين موجودين بالتساوي بالنسبة لنا: هم غير موجودين تقريبا، وموتهم مؤكد على ما أظن، وفقا لحضورهم الذي يُدَوِي من بعيد أو من قريب في حياتنا. ولأجل كلّ أنواع الدوافع. ولكن حينما أبصرنا الموت يلامس وجه من نحب، ويُقْبِل في نفس الوقت ويتمظهر لنا على إنّه الأكثر فضاعة والأكثر يسرا، شبه مرغوب فيه: إنّها الحياة التي أضحتَ بوصفها غريبة، ومرّرنا تقريبا من هول الموت إلى هول العيش، والبقاء على قيد الحياة. فالموت يأخذ على هذا النحو ملامح هذا الوجه المحبوب، ومن خلاله، يتمظهر لنا بوصفه "فاتن " عوضا عن إخافتنا، كأنما هو مألوف: فمقاسمة مثل هذا المصير تصبح أمرا يحسد عليه تماما باسم المحبة. وباسمها وحدها. كلّ العشاق والعظماء في التاريخ يريدون أن يتبعوا الآخر إلى قبره، وأحيانا إتباعه: إنهم يبرمون صفقة مع الحياة والموت بثمن رخيص. ففي الموت الذي يلامسنا حقا، ربما قد غنمنا من موت الأنا؟
- الموت، في هذه الحالة، قد فقد تهديده.
- إنّه يتولدُ بوصفه نداء من الآخر، وبوصفه أيضا نداء من المحبة، وبشكل عام هو يتمظهر على أنّه الخلاص: فهو ينقذنا عند منتصف العمر.
- ولكن هذا لا يعني الموقف الإتيقي هنا. كنت قد تكلمت على النقيض الإتيقي الذي يكون العمق الاجتماعي. ليس فقط الموقف السابق بالنسبة لموت الوجود الواحد المصطفى والثمين، بل عن موت المقبل الأوّل لندرك أن المرء يمضي بعد الآخر مهما كان - هذه هي الإتيقا.
- إنّه نوع من الانشقاق مع الأنطولوجيا أين يكون وجودنا الخاص شرطا للدنُوِّ من الوجود والموجودات. وحده الحساب، للحدود، لوجود الآخر، هو إذا موت الآخر؟
- إنّه جزء من وجود الآخر بما هو وجودي الذي يطرح بوصفه الإنساني. وقد حاولت أن أتخيل الأنثروبولوجيا مختلفة قليلا عن تلك التي تنطلق من الرغبة المتعالية، ابتداء من العلاقة بموت الغير. ولكن أعتقد أنّني قلت ذلك ليس فقط على موت الآخر بل عن حياته أيضا نحن نستجيب. ومن خلال الاستجابة لحياته نحن بالفعل معه في موته. أما بالنسبة للأنطولوجيا، كنت أتساءل في بعض الأحيان إذا، للكشف عن الإنسان الذي يسعى إلى الانشقاق يجب أن يتمّ تأسيسه أو تقويضه.

1. - فادرا لراسين؛ هي رواية تراجيدية مكونة من 5 فصول ألفها جان راسين وعرضت لأوّل مرّة في 1 جانفي 1677، تحت عنوان فايدرا وهيبوليتوس.



جاك دريدا
انسحاب الاستعارة[1]

ترجمة: شجيع مصطفى

إلى ميشيل دُغي[2]

ما الذي يحدث، اليوم، مع الاستعارة؟ ومع الاستعارة، ما الذي يحدث؟

إنه موضوع قديم جدًا. يشغل الغرب، يسكنه أو يدعه يُسكن فيه: يتمثله كأنه مكتبة ضخمة نتنقل في داخلها من دون أن نُدرك حدودها، ننتقل من محطة إلى أخرى، سائرين على الأقدام، خطوة خطوة، أو بواسطة الحافلة فنحن نسير سلفًا مع الـ «autobus» التي سمّيتها للتوّ، في الترجمة، ووفقًا لعنصر الترجمة، ما بين Übertragung و Übersetzung، و metaphorikos الذي لا يزال إلى اليوم، باليونانية، كما يقال، يدلّ على النقل، أي ما يخصّ وسائل المواصلات Metaphora. تجوب المدينة، وتُقلّنا كما تُقلّ سكّانها، على مسارات متنوعة، تقاطعات، إشارات حمراء، منعطفات ممنوعة، مفارق وملتقيات طرق، قيود وإشارات للسرعة. نحن منخرطون في هذه المركبة بشكل من الأشكال -استعاري بالطبع- وعلى نمط السكنى نفسها: أي في المضمون والحضور - كركّاب، مدمجين ومنقولين بالاستعارة.

عبارة غريبة للبداية تقولون. غريبة على الأقل، أن نكون واعين لما تعنيه habiter السكن، وcirculer التنقّل، وse transporter, se faire ou se laisser transporter أن ننقل أنفسنا، أو أن ندع أنفسنا نُنقَل). غريب أيضًا لأن القول بأننا نسكن الاستعارة ونتنقّل فيها كما في مركبة آلية، ليس مجرد استعارة. ليس فقط استعارة. ولا أيضًا معنى حرفيًا أو "حقيقيًا"، مفاهيم لا أخلط بينها حين أقارنها، لذا من الأفضل قول ذلك بوضوح منذ البداية. لا هو مجازي و"لا" لا-مجازي، هذا الشكل figure)) يتميز تحديدًا بتبديل المواقع والوظائف: فهو يُعيد ترتيب مواضع المتكلم والكاتب الذين ندّعي أننا هم، أو أيّ كان يظن أنه يستخدم الاستعارات ويتحدث more metaphorico ، في contenu أو teneur المحتوى أو الجوهر، لكنه دائمًا، وقبل كل شيء، «محمول»، «في مركبة»، من قبل مركبة تفهمه، تحمله، تقتاده في اللحظة ذاتها التي يظن فيها أنه يسميها، يوجّهها، يسوقها، يقودها، كما يقود ربّان سفينته.

كما ربّان في سفينته.

لقد بدّلتُ العنصر ووسيلة النقل. لم نعد الآن في استعارة الربّان وسفينته. ومع هذا التحوّل، بدأتُ أنجرف. صورة السفينة، أو القارب، التي شكّلت مركبة نموذجية للتعليم البلاغي، وُظفت مرارًا في الخطاب الذي يعلّم الخطابة، تجعلني أنحرف بدوري نحو استشهاد بـ Descartes، الذي كانت تنقّلاته لتقودني بعيدًا، أكثر مما يسمح لي المقام هنا.

ينبغي إذًا أن أوقف هذا الانجراف أو الانزلاق، وبشكل حاسم. كنت سأفعل لو استطعت. لكن، أليس هذا ما أقوم به منذ لحظة؟ أنا أنزلق، أنحرف بلا مقاومة. أحاول أن أتحدث عن الاستعارة، أن أقول عنها شيئًا خاصًا، أو حرفيًا، كموضوع، أن أعالجها كما يُعالج الموضوع. لكنني، من خلالها، صرت موضوعها -إن جاز القول- صرت مجبرًا على الحديث عنها more metaphorico ، بطريقتها الخاصة. لا يمكنني traîter معالجة الاستعارة دون أن traîter avec elle أتعامل معها، دون أن أتفاوض مع القرض الذي أستعيره منها لأتحدث عنها. لا أتمكن من إنتاج traîté de la métaphore أطروحة في الاستعارة لا يكون traîté avec la métaphore مُعالجًا بالاستعارة، وهو ما يجعلها، فجأة، عصيّة على المعالجة.

ولهذا السبب بالتحديد، كنتُ منذ قليل أتحرك بانزياح، من مركبة إلى أخرى، من وسيلة إلى أخرى، من دون أن أستطيع كبح الحافلة، أو توقفها التلقائي، أو قابليتها للحركة الذاتية. لا يمكنني التوقّف إلا بأن أسمح للانزلاق بالاستمرار – أو بعبارة أخرى: بأن أفلت منه إلى حدٍّ ما، ضمن حدود تحكّمي كسائق. لا أستطيع بعد الآن أن أوقف المركبة، أو أن أرسو بالسفينة، لا أستطيع السيطرة بالكامل على الانجراف أو الانزلاق. كنت قد ذكرت في موضع ما، أن كلمة "dérappage" الانزلاق، قبل أن تصبح أعظم dérappage métaphorique، كانت تشير إلى لعبة المرسى في لغة الملاحة، ساقول بالأحرى: الاسطول والمياه الإقليمية.
ومع ذلك، لا يمكنني أن أوقف خطابي من على هذه المركبة الطافية، ولا أن "أوقف الآلات"، وهو ما سيكون مع ذلك وسيلة فعالة لتركه ينزلق إلى انحرافه الأكثر غرابة. الدراما، لأنّ هناك دراما، تكمن في أنّه حتى لو قرّرت ألا أتكلم بعد الآن استعاريًا عن الاستعارة، فلن أنجح، لأنها ستواصل الاستغناء عنّي لتجعلني أتكلم، me ventriloquer أن أكون بطنًا ناطقًا، me métaphoriser، أن تُحوّلني إلى استعارة. كيف يمكن ألا أتكلم؟ طرق أخرى للقول، بالأحرى، طرق أخرى للإجابة على أسئلتي الأولى. ما الذي يحدث مع الاستعارة؟ حسنًا، كل شيء. لا شيء يحدث دون الاستعارة أو بمعزل عنها. كل قول بشأن ما يحدث، بما في ذلك ما يخص الاستعارة، سيكون قد جرى non sans métaphore لا "بدون" استعارة. لن يكون هناك من استعاري بما يكفي ليهيمن على جميع الملفوظات. وما الذي يحدث مع الاستعارة؟ لا شيء، إذن. ويجب أن يُقال بالأحرى إن الاستعارة تمرّ بكل شيء آخر، هنا، بي، في اللحظة التي تبدو فيها وكأنها تمرّ عبر لساني. لكن إن كانت تمرّ بكل ما لا يحدث إلا بها، فربما، في معنى غريب، تمرّ بنفسها، لم يعد لها اسم، لا معنى حرفيًا أو دقيقًا، وذلك ما من شأنه أن يجعل عنواني ظاهرًا لكم: انسحابها. في انسحابها -يجب أن يُقال: في انسحاباتها- يمكن للاستعارة أن تنسحب، أن تتوارى عن المشهد العالمي، أن تنسحب في اللحظة التي تبلغ فيها أقصى توسّع لها، في اللحظة التي تتجاوز فيها كل حد. انسحابها سيكون حينها ذا شكل متناقض: إلحاح غير مباشر وفائض، بقاء طاغٍ، تكرار متسلّل، يترك أثرًا إضافيًا، منعطفًا إضافيًا، عودةً، re-tour، و re-trait، الأثر الذي ستتركه الاستعارة في النصّ ذاته.
ولو أردت أن أوقف هذا الانزلاق، فسأفشل. وهذا حتى في اللحظة التي أتمنّع فيها عن الإشارة إليه.
الجملة الثالثة من الجمل القليلة التي بدا أنني علّقت بها على موضوعي، والتي، بطريقة ما، أعلّق بها منذ البداية، كانت:»الاستعارة موضوع قديم جدًا«. موضوع، وهذا أمر يبدو مؤكدًا ومُربكًا في آن، وفق السياق الذي يتنقّل فيه هذا اللفظ -sujet- في الجملة، أو في الخطاب، أو السياق، ووفق الاستعاريّة التي سيخضع لها هو ذاته، إذ لا شيء أكثر استعاريّة من هذه القيمة: أن يكون "موضوعًا". أتجاوز الموضوع الآن لأهتمّ بمحموله، بمحمول الموضوع، أي: عمره. إذا ما وصفتُه بـ vieux) : قديم)، فلسببين على الأقل.
وهنا أبدأ: طريقة أخرى للقول إنني سأبذل جهدي لإبطاء الانزلاق.
السبب الأول، هو هذا الذهول أمام عودة موضوع يبدو، في الظاهر، قديمًا جدًا -شخصية أو فاعل يبدو مرهقًا، متعبًا، مستهلكًا- ليحتلّ من جديد خشبة المسرح، ومسرح الغرب تحديدًا في هذه التراجيديا، بكل هذه القوة والإلحاح في السنوات القليلة الماضية، بشكل جديد إلى حدّ ما كما أراه. كما لو أنه يريد أن يستعيد شبابه، أو أن يمنح نفسه فرصة ليُعاد اختراعه، هو ذاته أو آخره. هذه العودة وحدها تكفي لتبرير إعداد سوسيو-بيبليوغرافيا socio-bibliographie من شأنها أن تُظهر حجم ما كُتب وما نُظّم من مقالات وندوات (محلية ودولية) حول الاستعارة خلال العقد الأخير تقريبًا، أو أقل قليلاً، بما في ذلك هذا العام وحده: على مدى السنوات الثلاث الماضية، نُظمت ثلاث ندوات دولية على الأقل حول هذا الموضوع -إذا كنتُ على اطّلاع- اثنتان منهما في الولايات المتحدة، وواحدة هنا، وهي ندوة دولية وتداخلية التخصصات، لا تقلّ دلالة، عن ندوة "Davis" في كاليفورنيا تحت عنوان: Interdisciplinary Conference on Metaphor.
ما هي، إذًا، الأهمية التاريخية أو historiale بالمعنى الهايدغري للتاريخانية لهذه العناية، ولما يبدو كهمّ جماعي؟ من أين تأتي هذه الضغوط؟ ما هو رهانها؟ ما الذي يحدث اليوم مع الاستعارة؟ أسئلة كثيرة أردت فقط أن أشير إلى ضرورتها واتساعها، مع أنني لا أستطيع هنا سوى أن أرسم إشارة صغيرة في هذا الاتجاه.

شباب هذا الموضوع العجوز مدهش فعلًا، حتى ليمكن القول إنه مذهل إلى حدّ ما. الاستعارة الغربية، وبهذا المعنى أيضًا تنسحب، هي في مساء حياتها."مساء الحياة"، أحد الأمثلة التي اختارها Aristote ، في Poétique ، لما يسمّيه النوع الرابع من الاستعارة، ذلك الذي ينبثق من kata to analogon أي التناظر، وهو الأول من نوعه، الذي ينتقل من النوع إلى الصنف apo genous epi eidos. وقد أعطى مثالًا على ذلك، كما لو صدفة: "ها هي سفينتي راسية" neos– dè moi ed estekei لأنّ الرسوّ هو أحد أشكال "التوقّف". والمثال مأخوذ أصلًا من الأوديسة. في مساء حياتها، الاستعارة لا تزال موضوعًا غنيًا، سخيًا، لا يُستنزف، لا يمكن إيقافها، ويمكنني أن أعلّق مطوَّلا على هذا الانتماء المسبق، هذا الالتصاق الدائم، هذا corpus – re–trait استعاري من الملفوظات حول هذا الموضوع القديم، ملفوظات استعاريّة عن الاستعارة ذاتها. سأتوقف هنا عن هذا المسار.

أما السبب الثاني الذي جذبني نحو عبارة «موضوع قديم»، فهو تلك القيمة التي تشير إلى استنزاف ظاهر، والتي رأيت من اللازم التأكيد عليها من جديد. موضوع قديم، أي موضوع يبدو مستهلكًا، منهكًا حتى العظم أو حتى الحبل. وهذه القيمة من l'usure التآكل، أو بالأحرى l'usage الاستخدام، هذه القيمة كقيمة استعمال، كمنفعة، كفائدة، كـ être utile أو être usuel، باختصار هذا النظام الدلالي، الذي سأختصره تحت عنوان l'us الاستعمال، قد لعب دورًا حاسمًا في الإشكالية التقليدية للاستعارة.

فالاستعارة قد لا تكون مجرّد موضوع usé مُستهلَك حتى النخاع، بل هي موضوع دخل في علاقة جوهرية بـ l'us ، أو بـ usance وهي كلمة فرنسية قديمة، خرجت من التداول اليوم، وتعدد معانيها يستحق تحليلاً خاصًا بها وحدها. وما قد يبدو مستهلكًا اليوم، في سياق الاستعارة، هو بالتحديد هذه القيمة من l'us التي حددت جوهر الإشكالية التقليدية: هل الاستعارة ميتة أم حيّة؟

فلماذا إذًا العودة إلى l'us في شأن الاستعارة؟ ولماذا، في هذه العودة، تفضيل النص الموقَّع باسم هايدغر ؟ ما الذي يجعل هذا السؤال حول l'us يرتبط بالحاجة إلى تفضيل النص الهايدغري في هذه الحقبة من الاستعارة، وهي حقبة الانسحاب المعلّق، والانطواء المؤكَّد حول الأثر الذي يحدّ تخوّمًا ما؟ هذا السؤال يتعمّق بمفارقة. فالنصّ الهايدغري بدا، بالنسبة إلى آخرين ولي أيضًا، لا غنى عنه، منذ أن أصبح التفكير في الحقبة الكونية للاستعارة أمرًا ضروريًا، تلك التي نقول إننا ننتمي إليها، على الرغم من أن هايدغر بالكاد عالج الاستعارة كاستعارة، وباسمها. وهذه الندرة لم تكن دون دلالة. لذلك أتحدث عن النص الهايدغري لأشير إلى سمة إضافية، مفادها أن الأمر لا يقتصر عندي على تناول الأطروحات المعلَنة، والمواضيع والمقولات المتعلقة بالاستعارة كاستعارة، أو بمحتوى خطابه البلاغي أو بالاستعارة كتروبة (trope)[3]، بل إنّ الأمر يتعلّق أيضًا، وبشكل أدق، بطريقة كتابته، بأسلوبه في معالجة اللغة، وبالأخص بمعالجته للأثر (trait)، في جميع معانيه. وبصورة أدقّ: الأثر ككلمة ضمن اللغة، وكأثر يفتح اللغة ويشقّها.

لقد تحدّث هايدغر كثيرًا، بالفعل، عن الاستعارة. وغالبًا ما يُستشهد بمكانين: (Der Satz vom Grund) و (Unterwegs zur Sprache)، حيث يبدو أنّه يتخذ موقفًا تجاه الاستعارة أو، بتعبير أدق، تجاه المفهوم "البلاغي–الميتافيزيقي" للاستعارة. ومع ذلك، فإنّه يتناولها دومًا بشكل عابر، عارض، وهامشي، وفي سياق لا تحتلّ فيه الاستعارة مركز الاهتمام. فلماذا إذًا، نصٌّ بهذه الصيغة الإيحائية، المواربة، الذي يبدو –ظاهريًا– وكأنه يلمس مسألة الاستعارة، يمكن أن يكون ضروريًا للأداء داخل الحقل الاستعاري؟ أو، على الوجه الآخر للسؤال ذاته: لماذا ظلّ هذا النص، الذي يتضمّن شيئًا حاسمًا حول المجازي، خجولًا، فاشلًا، محتجبًا، محفوظًا، منسحبًا، حين يتعلّق الأمر بالاستعارة كاستعارة، وتحت اسمها، وتحت اسمها بوصفه اسمًا خاصًا وحرفيًا؟ لأنه، إن كنا نتحدث دومًا استعاريًا أو métonymiquement مجازًا مرسليًا عن الاستعارة، فكيف يمكننا أن نحدّد اللحظة التي تصبح فيها الاستعارة هي ذاتها الموضوع، تحت اسمها الخاص؟ هل هناك إذًا علاقة جوهرية بين هذا الانسحاب، وهذا التحفّظ، وهذا الكبح، وما يُكتب استعاريًا أو métonymiquement مجازًا مرسليًا حول الاستعارة تحت توقيع هايدغر؟

بالنظر إلى حجم هذا السؤال، وإلى كلّ الحدود المفروضة علينا هنا بدءًا من حدود الزمن لن أدّعي أنني أقدّم لكم أكثر من ملاحظة قصيرة، بل ملاحظة على ملاحظة، فقط لأشدّد على طرحي. آمل أن أقنع بذلك في الطريق. هذه الملاحظة التي أشير إليها يمكن أن تجدها في نصّ لي بعنوان:

«LA MYTHOLOGIE BLANCHE. LA MÉTAPHORE DANS LE TEXTE PHILOSOPHIQUE»

أنا لا أعود إليها كما يفعل كاتب يقتبس من نفسه بطريقة فضفاضة. مقاربتي، آمل، أقلّ مجاملة، لأنني سأبدأ من قصور معيّن في تلك الملاحظة ذاتها. وأفعل ذلك بدافع الاقتصاد، من أجل كسب الوقت، وسعيًا لإعادة بناء سياق موسّع، يكون مضبوطا بأكبر قدر ممكن من الدقة. فهي تتضمن، في الواقع، ثلاثة عناصر سياقية:

1- الملاحظة الأولى (في الهامش, ص. 269) تتعلّق بـ هايدغر وتقتبس مطوَّلا من أحد أبرز المواضع التي يبدو فيها وكأنه يتخذ موقفا بخصوص مفهوم الاستعارة؛

2- العنصر السياقي الثاني، هو ارتباط هذه الملاحظة بما يتعلّق بـ l'us الاستخدام، الاستهلاك، والعودة إلى هذه القيمة من l'us في التأويل الفلسفي المهيمن على الاستعارة؛

3- العنصر الثالث: الملاحظة تقتبس عبارة لـــهايدغر :

«DAS METAPHORISCHE GIBT ES NUR INNERHALB DER METAPHYSIK»

«المجازي لا يوجد إلا داخل الميتافيزيقا»

وهي العبارة التي يناقشها بول ريكور بول ريكورهذا هو تعبيره في كتابه La الإستعارة الحية métaphore vive، وتحديدًا في الدراسة الثامنة؛ "الاستعارة والخطاب الفلسفي". وهذه العبارة التي يُسميها بول ريكورمرارًا "adage" قولًا مأثورًا، يضعها أيضًا en épigraphe كإهداء تمهيدي - وهذا أيضًا تعبيره - لتعريف ما يسميه بعد نقاشه لـ هايدغر: «navigation seconde»، أو الملاحة الثانية، التي تعني قراءته النقدية لمقالي سنة 1971، La mythologie blanche.

وأفضل أن أقتبس هنا الفقرة الثالثة من مقدمة في الدراسة الثامنة؛ "الاستعارة والخطاب الفلسفي":

" شكل مختلف تمامًا - بل معاكس - من انخراط الفلسفة في نظرية الاستعارة يجب النظر فيه. إنه معكوس لما تمّ اختباره في الفقرتين السابقتين، من حيث إنه يضع الافتراضات الفلسفية في أصل التمايزات التي تجعل الخطاب حول الاستعارة ممكنًا .هذه الفرضية لا تعيد فقط ترتيب الأولويات بين الاستعارة والفلسفة، بل تعيد ترتيبَ أنماط الاستدلال في الفلسفة ذاتها. النقاش السابق سيكون مفعّل على مستوى نوايا الخطاب التأملي المعلَنة، بل حتى على مستوى الخطاب الأنطو- ثيولوجي، ولم تكن لتزعزع سوى نظام الأسباب. أما «القراءة» الأخرى، فهي الحركة غير المعلَنة للفلسفة، واللعب غير المدرَك الذي قامت به الاستعارة دون أن يُرى. وبوضع العبارة التي صاغها هايدغر كإهداء:

«LE MÉTAPHORIQUE N'EXISTE QU'À L'INTÉRIEUR DE LA MÉTAPHYSIQUE»

»المجازي لا يوجد إلا داخل الميتافيزيقا«

يُتّخذ La mythologie blanche لـ Jacques Derrida دليلًا لهذه navigation seconde، أو الملاحة الثانية. (ص. 325"(

من دون حتى أن نستحضر التقاطعات التي تجمع بيني وبين بول ريكور في هذا المؤتمر، فإن العناصر السياقية الثلاثةٍ التي استعدتُها تَكفي لتبرير العودة من جديد إلى عبارة هايدغر الصغيرة، وتجعلني، في الوقت نفسه، منخرطا في تطوير الملاحظة التي كرّستُ لها سبع أو ثماني سنوات خلت. مكانة هذه الملاحظة وأثرها، كما يبدو لي، قد أهملت من طرف بول ريكور في نقاشه؛ وإن كنت أسمح لنفسي بالتذكير بها هنا بشكل تمهيدي تمامًا، فليس بروح جدلية، ولا من أجل الدفاع أو الهجوم على مواقف، بل فقط من أجل توضيح الفرضيات المسبقة لقراءة هايدغر التي سأحاول استئنافها لاحقًا.

يؤسفني أن أضطر للاقتصار، لضيق الوقت، على بعض المؤشرات الأساسية؛ فلن يكون بمقدوري أن أوازن حجّتي مع كل ثراء La métaphore vive ، ولا أن أقدّم تحليلًا تفصيليًا، حتى ولو كان سيبيّن تباينيٍ مع بول ريكور، وهو ما أريد إظهاره هنا كتعبير عن تقديري له. حين أقول إنني أعارضه - كما سترون - فأنا أبسّط. فالمنطق في أحيان كثيرة مربك: فأنا غالبًا ما أوافق على بعض أطروحات ريكور ، ومع ذلك أشعر بالحاجة إلى الاعتراض حين أراه يعارضني بها، كما لو أنها لم تكن قابلة للاستنتاج مما كتبتُه بنفسي.

سأكتفي، مثلًا، بإبراز سمتَين عامّتَين توجهان قراءة ريكور بكاملها، من أجل إعادة موضعة موقع جدل ممكن، لا بغية فتحه بالضرورة، ولا إغلاقه. وأيّ من أراد أن ينخرط في هذا الجدل، فبين يديه الآن corpusمدونة وافِية ودقيقة.

- السمَة الأولى (PREMIER TRAIT) :

ريكور يدرج قراءته لـ La mythologie blanche بأكملها تحت تبعية قراءته لـ هايدغر، وذاك "adage" القول المأثور، كما لو أنني لم أقم سوى بتمديد أو استئناف إشعاعي لحركة هايدغر. وهكذا تصبح وظيفة الإهداء حاسمة. يبدو وكأنني قد قمت فقط بتعميم ما يسميه ريكور بـ "النقد المقيّد" (la critique restreinte) لدى هايدغر، ومددتُه إلى حدّ لا متناهٍ، متجاوزًا كل الحدود. ينقل ريكور من النقد المقيّد عند هايدغر إلى "التفكيك" (déconstruction) دون حدود. (ص. 362).

وبعد قليل، ضمن الإيماءة نفسها للتماثل أو على الأقل للاشتقاق المتواصل، يعتمد ريكور على ما يسمّيه "نواة نظرية مشتركة" بين هايدغر ودريدا، والمقصود بها التواطؤ المفترض بين الزوج الاستعاري لـ le propre/le figuré الحقيقي/الاستعاري؛ والزوج الميتافيزيقي لـ le visible/l'invisible ، المرئي/اللامرئي (ص. 373).

هذا التماثل الاستمراري أو هذا التبنّي الفلسفي قد فاجأني. لأنه يتعلّق بالتحديد بهذين الزوجين، وخاصة بالثنائية المرئي/اللامرئي، الحسي/العقلي، وهي التي، كما بيّنتُ في ملاحظتي حول هايدغر، كانت محلّ تحفظ واضح وقاطع من جانبي تحفظ أعاد ريكور التعبير عنه، في رسالته، بطريقة قريبة جدًا من تحفظي أنا. لذلك، أجد نفسي مضطرًا الآن إلى الاعتراض، بعد ما تماثل مع هايدغر، على اعتراض كنت أنا نفسي قد صغته من قبل كمبدأ. وها هو، (اعذروني على هذه الاقتباسات فهي ضرورية لوضوح النقاش واقتصاده في هذا المؤتمر)، يأتي في أول سطر من الملاحظة 19:

"هذا ما يفسّر الارتياب الذي يُثيره مفهوم الاستعارة لدى هايدغر أشدد:

""le concept de métaphore في كتابه « Le principe de raison » ، يُصرّ بشكل خاص على التضاد sensible/non-sensible حسي/غير حسي، وهو سمة مهمّة، لكنها ليست الوحيدة، ولا الأهم على الأرجح، في تحديد قيمة الاستعارة.

هل هذا التحفظ غير كافٍ بما يكفي لاستبعاد ما يسمى هنا بـ النواة النظرية المشتركة؟ فضلًا عن أنه لا توجد، لعدة أسباب جوهرية، نواة مشتركة في الأصل. أما ما يُسمى بالتواطؤ بين هذين الزوجين من المفاهيم، فأترك الحكم فيه لما يُذكر صراحة في تلك الملاحظة. أقوم بذلك بدافع الاختصار، إذ إن La mythologie blanche، في مجملها، تضع موضع تساؤل القراءة الشائعة - حتى الفلسفية، بما في ذلك عند هايدغر نفسه - للاستعارة بوصفها انتقالًا من الحسي إلى العقلي، تمامًا كما تضع موضع تساؤل الامتياز الممنوح لهذا الـ trope الأسلوب البلاغي، بما في ذلك لدى هايدغر، داخل تفكيك البلاغة الميتافيزيقية.

- السِمة الثانية (DEUXIÈME TRAIT) :

القراءة التي يقترحها ريكور لـ La mythologie blanche في La métaphore vive، تتمحور حول ما يسمّيه "عبارتين ضمن تراكب كثيف لعرض دريدا" (ص. 362). إحداهما وهي التي كنا نتحدث عنها للتو تتعلق، بحسب ريكور ، بـ "الوحدة العميقة للتحويل الاستعاري، أو للتحويل التناظري من الكينونة المرئية إلى الكينونة العقلية." لكنني قد أشرتُ للتو إلى أن هذه العبارة ليست لي، بل هي ما أتناوله، بلغة مختلفة، بوصفه تفكيكًا. أما العبارة الثانية، فهي تتعلّق بـ l'us الاستخدام/الاستعمال، وما يسمّيه ريكور: «l'efficacité de la métaphore» فعالية الاستعارة المُستهلَكة (usée).

في البداية، أقرّ ريكور بأنّ اللعب البلاغي في La mythologie blanche حول كلمة usure الاهتراء/الاستهلاك لا يقتصر على usure بمعنى التآكل أو الإفقار أو الاستنزاف، ولا على l'usure de l'usage اهتراء الاستخدام، أو l'usage أو l'usé المستخدم أو المستهلك .ولكن فيما بعد، لم يأخذ ريكور بعين الاعتبار ما سمّاه هو بنفسه:

" "une tactique déroutante" استراتيجية مربكة".

وهذه ليست إلا، ضربًا من التحايل الخبيث أو التلاعب، بل تعبير عن البنية غير القابلة للتفكيك، التي نكون مندمجين ومُزيحين داخلها سلفًا. وبالتالي، لا يأخذ ريكور هذا الردّ المضاد في الحسبان، ويختزل كامل طرحي إلى ما أضعه موضع تساؤل بالتحديد، أي العلاقة بين الاستعارة والمفهوم، والطريقة التي يمكن أن تُفهَم بها "le procès de la métaphoricité /عملية المجازية" تحت مفهوم l'usure بوصفه devenir-usagé ou devenir-usé أن يصبح مستهلكًا أو مستعملًا، وليس باعتباره usure بمعنى آخر، كإنتاج فائض القيمة ضمن قوانين رسملة مستمرة وتراكم خطّي؛ وهي العملية التي دفعتني لاحقًا إلى مناطق إشكالية أخرى (لنقل باختصار: تحليلية نفسية، سياسية-اقتصادية، جينيالوجية بالمعنى النيتشوي)، لا بهدف تثبيت مواقف جديدة هناك، بل لتفكيك ما هو مُعطى ومؤسَّس دوغمائيًا داخلها .غير أن ريكور يكرّس تحليلًا مطولًا لهذا التصوّر عن الاستعارة usée المستهلَكة، ليبيّن أن «فرضية الخصوبة الخاصة بالاستعارة المستهلَكة هي فرضية خاطئة تُفنّدها التحليلات الدلالية المبنيّة في دراسات سابقة [...]، وأنّ دراسة تشكّل المفردات في الاستعارة، مثلًا لدى Le Guern، تساهم بشكل كبير في حلّ اللغز الزائف للاستعارة المستهلَكة...».

ولكن هنا أيضًا، فإنّ قبولي بهذه الفرضية هو ما يجعلني، بالمفارقة، لا أتفق مع ريكور حين ينسب إليّ ما يسميه contrebattre الهجوم المضاد - وهو تعبيره هو - ضد أقوال كنتُ قد بدأتُ من خلالها بمساءلة ذاتي أنا أولًا. لقد قمتُ بهذا العمل مرارًا في La mythologie blanche، بل وبتفسير حرفيّ لا يرقى إليه الشك، بدءًا من Exergue /التمهيد، مرورًا بالسياق المباشر للملاحظة حول هايدغر، في الفقرة ذاتها التي يظهر فيها استدعاء تلك الملاحظة.

التمهيد (Exergue) يعلن بوضوح أن الأمر لا يتعلّق باعتماد schème de l'us نموذج الاستهلاك، بل بتفكيك مفهوم فلسفي، وبنية فلسفية تأسست على هذا النموذج، أي الاستعارة المستهلَكة، أو المفهوم البلاغي المسمّى استعارة، والمُفَضّل لأسباب دلالية:

"Il fallait aussi proposer à l'interprétation cette valeur d'usure. Elle paraît avoir un lien de système avec la perspective métaphorique"

"كان من الضروري أيضًا اقتراح تأويل لقيمة l'usure هذه. فهي تبدو وكأن لها صلة بنيوية بالنظرة المجازية" pré-supposition سنعثر عليها في كل مكان حيث يُمنح موضوع الاستعارة أولوية. إنها أيضًا استعارة تستدعي معها continuiste :افتراض مسبق قائم على الاستمرارية: فتاريخ استعارة ما لن يكون بالأساس على هيئة انتقال، مع انقطاعات، وإعادة نقشات ضمن نظام غير متجانس، وتحولات، وانحرافات بلا أصل، بل سيكون تاريخ تآكل تدريجي، وخسارة دلالية منتظمة، واستنزاف غير منقطع للمعنى الأصلي. استخلاص تجريدي دون اجتثاث من الأرض الأم...» هذه السمة المنتمية لمفهوم usure لا تنتمي على الأرجح إلى بنية تاريخية - نظرية ضيقة، لكنها ترتبط بشكل أصدق بمفهوم الاستعارة ذاته، وبالسلسلة الميتافيزيقية الطويلة التي تحددها أو التي تتحدد بها. وهي ما سنهتم به أولًا (ص. 256).

إن تعبير "longue séquence métaphysique" "السلسلة الميتافيزيقية الطويلة" يوضح بدقّة أنني لم أقصد اعتبار "الميتافيزيقا" ككيان متجانس وموحّد. لم أؤمن يومًا بوجود أو بصلابة كيان يدعى la métaphysique . أذكّركم بذلك ردًّا على شبهة أخرى أثارها ريكور. فإذا ما حدث أنني، خاضعًا لهذا المقطع البرهاني أو لذاك السياق القسري، استعنت بتعبير la métaphysique أو la clôture de la métaphysique الإغلاق الميتافيزيقي، وهي الصيغة التي هاجمها ريكور فإنني مع ذلك أكّدت مرارًا، وفي La mythologie blanche أيضًا، اقتراحي القائل إنّه ما من وجود لـ "الميتافيزيقا" بوصفها كيانًا واحدًا، وإن clôture هنا لا تشير إلى حدّ دائري يُحيط بحقل متجانس، بل إلى بنية أكثر التواءً. وأميل إلى قول إنّ هذه البنية، اليوم، تُعرَض من خلال مجاز آخر: "invaginée" مطوية إلى الداخل. فالتمثيل الممنوح لـ clôture خطيّة ودائريّة تُحيط بفضاء متجانس، هو تحديدًا الموضوع الذي كرّست له أكبر قدر من الإصرار: التمثل الذاتي للفلسفة في منطقها الأنطو-الموسوعي. يمكنني أن أضاعف الاستشهادات، بدءًا من La différance، حيث قيل مثلًا إن "نص الميتافيزيقا" ليس "محاطا، بل مخترَقًا من طرف حدّه"، "موسوم في باطنه بمسار حافته المتعددة"، "أثر مرسوم وممحو، حيّ وميت في الوقت ذاته" (ص. 25). أقتصر هنا على هذه السطور من La mythologie blanche، المحاذية للهوامش (ص. 274(.

"كلّما قامت بلاغة بتعريف الاستعارة، فإنّها تُقحم معها ليس فقط فلسفة، بل شبكة مفاهيمية تمّ فيها بناء هذه الفلسفة. كلّ خيط في هذه الشبكة يشكّل tour منحنى، دورة، لعبة بلاغية، يمكن تسميته استعارة لو لم تكن هذه الفكرة مستهلكة أكثر من اللازم هنا. إنّ التعريف منخرط إذًا في عملية التعريف ذاتها. وكما هو واضح، لا يطالب أحد هنا بـ استمرارية متجانسة تُعيد الإحالة باستمرار إلى نفسها، أي إلى التقليد، سواء تعلّق الأمر بالميتافيزيقا أو بالبلاغة، فإننا إذا لم نبدأ بالانتباه إلى هذه القيود الأكثر استدامة، المفروضة عبر سلسلة منظومية طويلة للغاية، وإذا لم نكلّف أنفسنا عناء تحديد طريقة عملها العامة وحدودها الفعلية، فسنخاطر بأن نأخذ الآثار الأكثر اشتقاقًا كسمات أصيلة لمجموعة تاريخية فرعية، أو لتشكيل تم تحديده على نحو متعجل، أو لتحول متخيّل أو هامشي. وبسبب استعجال تجريبي وانطباعي نحو ما يُدّعى أنه اختلافات، سنميل في الواقع إلى تقسيمات خطية وزمنية، كما لو أننا نكتشف انقطاعًا عند كل خطوة! سنعرض مثلاً على أنه سمة فينومينولوجية للبلاغة "القرن الثامن عشرية" مجموعة من السمات الموروثة "امتياز الاسم"، وإن دون خط مستقيم، مع كل أنواع الانحرافات وفوارق التحوّل، من أرسطو أو من العصور الوسطى. إننا نُعاد هنا ادراجنا في البرنامج ذاته، بالكامل، ألا وهو: صياغة تحديد جديد للمتون (corpus)، وإشكالية جديدة للتوقيعات".

وبما أنّ "امتياز الاسم" (le privilège du nom) قد أُشير إليه بين قوسين، أستغلّ الفرصة لأؤكد مجددًا، على غرار ريكور، أنني ما فتئت أضع هذا الامتياز في موضع مساءلة في La mythologie blanche وفي غيرها من المواضع وبإلحاح يمكن أن يبدو مرهقًا، لكنه مع ذلك لا يمكن إغفاله. إن الأمر يتعلق بامتياز الاسم والكلمة، كما هو الحال مع كلّ هذه "التصوّرات السيميائية" التي، كما يلاحظ Ricœur بدقة، تفرض أولوية التسمية. وقد عارضتُ هذا الأولوية بانتظام بانتباه إلى البنية النحوية le motif syntaxique، الذي يُعد طاغيًا في La mythologie blanche (انظر ص. 317 على سبيل المثال). ولذلك، فقد أدهشني مرارًا أن أجد نفسي منتقَدًا من الجانب نفسه الذي سبق أن وجّهتُ نحوه النقد. وسأقول الشيء نفسه، بل وأكثر، بالنسبة لمشكلة الاشتقاقية أو لتفسير الإيديوم (idiom) الأرسطوطاليسي، لو أن الوقت يسمح بذلك. كل هذه الالتباسات تؤسس لمنظومة تؤدي إلى نسبة أطروحة لـ La mythologie blanche ، وهي أطروحة تتماهى مع الافتراض الذي كنتُ أجهد نفسي لتفكيكه، والذي يتمثل في تصور للاستعارة تحكمه فكرة usure كمصير إلى être-usé أو devenir-usé ، مع كل الجهاز المفاهيمي الذي يتبعها. وفيّ سلسلة هذه النتائج المنظّمة، نجد عددًا من الثنائيات، من بينها بالتحديد تلك التي تفصل بين الاستعارة الحيّة (métaphore vive) والاستعارة الميتة .(métaphore morte) إنّ القول، كما يفعل ريكور، بأن La mythologie blanche تجعل من الموت أو من الاستعارة الميتة محورها التنظيمي، هو نوع من التحريف من خلال تأكيد ما تتميز عنه. كأن يُقال، على سبيل المثال، إن ثمة نوعين من الموت أو نوعين من التدمير الذاتي للاستعارة (وعندما يكون هناك نوعان من الموت، فمشكلة la mort تصبح معقدة إلى درجة لا توصف)، أو أن يُقال، على سبيل المثال لإنهاء هذا الطابع pro domo الظاهري، في الفقرة التي تقع فيها الإشارة إلى هذه الملاحظة التي تحيل اليوم إلى ملاحظة أخرى:

"في مقابل قيمة usure Abnutzung) كلمة لـ Hegel، التي، بعيدًا عن أن "أستند" إليها كما يود ريكور، أستند عليها لتحليل تفكيكي؛ أعتمد عليها كما يُعتمد على نص دُرس بصبر، دون أن أجعل منها مرتكزًا مباشرًا)، التي سبق أن اعترفنا بتداعياتها، نجد هنا التقابل بين الاستعارات الفاعلة والاستعارات المطبوعة بالمحو. هذا سِمة ثابتة إلى حد بعيد في الخطاب حول الاستعارة الفلسفية: سيكون هناك استعارات غير نشطة، يمكن للمرء أن يرفضها دون اهتمام، طالما أن المؤلف لم يفكر فيها ولم يُعنى بالأثر الاستعاري ضمن حقل الوعي. إن الفرق بين الاستعارات الفاعلة والاستعارات الباهتة يقابل التقابل التقليدي بين الاستعارات الحية (métaphores vivantes) والاستعارات الميتة (métaphores mortes) .)ص. 268-269"(

لقد بيّنت منذ قليل لماذا بدا لي ضروريًا، دون أي دفاع pro domo ، أن أبدأ بإعادة وضع الملاحظة حول هايدغر، والتي أرغب اليوم في أن أعلّق عليها وأعيد إطلاقها. لأظهر كيف أن قراءة La mythologie blanche من طرف ريكور، في مقدمتيها الأكثر عمومية، بدت لي، دعنا نقول، مفرطة في الاستعارية أو المجازية الميتونيمية؛ دون أن أريد، طبعًا، أن أكون سجاليًا، أو أن أوسّع أسئلتي نحو منظومة شاملة تتجاوز هذه الدراسة الثامنة؛ "الاستعارة والخطاب الفلسفي".

ذلك أن La mythologie blanche لا تُختزل في تأكيدين معزولين كما أراد ريكور أن ينسبها إليها. وبالعودة إلى كلمة intersection التي استخدمها ريكور ، أود أن أؤكد أن ما وصفته بها لا يجمع كل الفروقات، بل ربما حتى البعد الشاسع الذي يفصل بين المسارات المتقاطعة هناك، مثل خطوط متوازية، على حد تعبير هايدغر، يمكن لها أن تتقاطع بلا نهاية. وسأكون آخر من يرفض قراءة فقط لأنها مجازية أو ميتونيمية أو كليهما. كل قراءة هي، بطريقة أو بأخرى، كذلك. التمييز لا يمر بين قراءة استعارية وقراءة حرفية، عادلة وصحيحة، بل بين قدرات استعارية. تاركًا إذًا جانبًا، باحتفاظي بتحفظي على حاله، إمكانية قراءة أخرى لكلا النصين، La mythologie blanche و La métaphore vive، أصل أخيرًا إلى الملاحظة الموعودة حول ملاحظة.

يفرض عليّ الآن سؤال أحاول معالجته بأكبر قدر ممكن من الإيجاز. أبحث له، من باب الاقتصاد، عن عنوان يضفي عليه طابعًا شكليًا واقتصاديًا في آن: بالفعل، هو l'économie مشكلتي هي الاقتصاد. كيف، مع احترام القيود، في المقام الأول الزمنية، لهذا المؤتمر، أن أحدد الخيط الناظم الأكثر شمولاً وتشابكاً ممكنًا عبر هذا الكم الهائل من المسارات الافتراضية داخل هذا الجسد النصّي الهائل، كما يُقال، لدى هايدغر، وفي كتابته المتشابكة؟ كيف يمكن ترتيب القراءات، التأويلات، أو إعادة الكتابات التي قد أكون بصدد اقتراحها؟ كنت سأختار، من بين إمكانيات عدة، تلك التي تبرز لي الآن تحت اسم التشابك أو التداخل (enchevêtrement, entrelacement) — الذي يهمّني منذ زمن طويل والذي أشتغل عليه مؤخرًا بطريقة مغايرة.

تحت الاسم الألماني Geflecht، تلعب هذه الفكرة دورًا خفيًا لكن لا يمكن اختزاله في كتاب Der Weg zur Sprache (1959)، لتعيين هذا التداخل الفريد، الفريد فعلاً، بين Sprache كلمة لا أترجمها، كي لا أضطر للاختيار بين "اللغة"، و"اللسان"، و"الكلام" وWeg "الطريق"، "الحركة"، "السير"، إلخ، وهو تداخل رابط - فاصل (entbindende Band)، نحو دائرة نُعاد إليها بلا توقف، بحسب حركة دائرية يقترح هايدغر ألا نفكر فيها إلا كـ "ارتداد" أو "دائرة مفرغة". تلك الدائرة هي "قضية خاصة" من .Geflecht ولا يمثل Weg أكثر من شكل ضمن أشكال أخرى. نحن مندمجون سلفًا، متداخلون مسبقًا، عندما نحاول التحدث عن Sprache وWeg واللذان هما "يسبقاننا دائمًا" (uns stets schon voraus).

ولكن، بعد استباق أول، اضطررت إلى أن أقرر التخلي عن هذا الموضوع مؤقتًا: لم يكن كافيًا من حيث الاقتصاد، أو بالأحرى، هناك مسألة اقتصاد يجب أن أتحدث عنها هنا. لأربعة أسباب على الأقل، وسأسميها بشكل "جَبري" (algebriquement).

- البند الأول:

الاقتصاد من أجل ربط ما سأقوله لاحقًا بما هو ممكن من جهة أخرى من التوظيف الاستعاري لـusure (الاستهلاك/البِلى)، مثل الفائدة، القيمة المضافة، الحساب الائتماني أو نسبة الفائدة الربوية، وهي دلالات أشار إليها Ricœur لكنه تركها في الظل، في حين أنها تطرأ كإضافة غير متجانسة ومتقطعة، كإزاحة استعارية لا يمكن اختزالها إلى تلك الخاصة بـ être-usé أو usagé.

- البند الثاني:

الاقتصاد لربط هذا الممكن بـ "قانون البيت" و"قانون ما هو خاص"، oiko-nomia، التي كانت قد دفعتني إلى تخصيص موقع مميز لدلالتين هما النور والإقامة "مسكن مستعار"، كما قال Du Marsais في اقتباس حول تعريفه الاستعاري للاستعارة: "الاستعارة نوع من Trope؛ اللفظ الذي يُستخدم فيه مأخوذ من معنى آخر، أي المعنى الحرفي: il est, هكذا يقول، في demeure empruntée ، كما قال القدماء؛ وما هو مشترك وأساسي لجميع Tropes.

- البند الثالث:

الاقتصاد لتحديد الاتجاه، إن جاز التعبير، على محور هذه القيمة التي يصعب ترجمتها، Ereignis، والتي تتشاركها عائلة لغوية كاملة (gnen, eigen, eigens, enteignen) تتقاطع بشكل متزايد الكثافة في نصوص هايدغر الأخيرة، حيث تتصل بمواضيع الملكية، والخاص، والتملّك أو نزع التملّك من جهة، ومن جهة أخرى بمواضيع النور، والتوضيح، والعين الأخرى هايدغر يلمّح إلى Er-äugnis في Ereignis ، وأخيرًا، في استعمالها الجاري، مع ما يأتي بوصفه حدثًا: ما هو الموقع، الحدوث، الحدث الاستعاري أو حدث الاستعاري؟ ما الذي يحدث، ما الذي يجري، اليوم، مع الاستعارة؟

- البند الرابع:

الاقتصاد، أخيرًا، لأن الاعتبار الاقتصادي يبدو لي على صلة أساسية بهذه التحديدات لآليات العبور أو التخطّي، بحسب أنماط الانتقال (transfert) أو الترجمة (Übersetzen)، والتي أعتقد أنه ينبغي لي ربطها هنا بمسألة النقل الاستعاري (Übertragung). ومن هنا، ونتيجة لهذا "الاقتصاد للاقتصاد"، اقترحت أن يُعطى لهذا الخطاب عنوان retrait (انسحاب، أو انكفاء). ليس جمع "اقتصادات"، بل انسحاب بصيغة المفرد.

لماذا الانسحاب، ولماذا انسحاب من الاستعارة؟

أتحدث هنا انطلاقًا مما أسميه أو بالأحرى مما يُسمى "لغتي"، أو، بطريقة أكثر غموضًا، "لغتي الأم". في Sprache und Heimat نص عن Hebel من عام 1960، وهو نص كان من الممكن أن نجد فيه الكثير مما يُقال حول الاستعارة، وحول gleich و Vergleich و Gleichnis، إلخ، لكنه لا يتناسب مع تسارع وتيرة المؤثمر، يقول هايدغر التالي: في "اللهجة"، وهي كلمة أخرى لـMundart ، يتجذّر das Sprachwesen ماهية اللغة، وإذا كانت اللهجة هي لغة الأم، فهي تتجذر أيضًا في das Heimische des Zuhauses, die Heimat الحميمية في بيت البيت، الوطن. ويضيف:

”Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sondern zugleich und zuvor die Mutter der Sprache.“

"إن اللهجة ليست فقط لغة الأم، بل هي في الوقت ذاته وقبل ذلك، أم اللغة."

وفقًا لحركة سنحلّل قانونها لاحقًا، فإن هذا الانقلاب يجعلنا نميل إلى التفكير بأن الـ idion الخاص بـidiome أي الخصوصية الخاصة باللهجة يُعطى بوصفه أمّ اللغة، دون أن نعرف مسبقًا ما الأم، لكن هذا الانقلاب يمنحنا ربما المدخل الوحيد للاقتراب من ماهية الأمومة. فاللغة الأم لن تكون استعارًة لتحديد معنى اللغة، بل الدور أو الحركة الأساسية (tour essentiel) لفهم ما تعنيه "الأم".

وماذا عن الأب؟ ذاك الذي يُدعى "الأب"؟ إنه يحاول أن يحتلّ مكان الشكل، شكل اللغة الصرف. هذا الموقع غير قابل للاحتلال، ولا يمكنه حتى أن يحاول احتلاله، إذ يتكلم في هذا المقياس الوحيد بلغة الأب، ولكن فقط من أجل الشكل. إنه، بشكل ما، ذاك الموقع أو المشروع المستحيل، والذي عيّنه هايدغر في بداية Das Wesen der Sprache بأسماء مثل "اللغة الفوقية"Metasprache أو ما يُسمّى بـالميتافيزيقا. ذلك أن أحد الأسماء السائدة لهذا المشروع المستحيل والوحشي، ذاك الخاص بالأب، كما بالنسبة لهذه السيطرة على الشكل من أجل الشكل، هو بالفعل الميتافيزيقا. هايدغر يُلحّ: Metalinguistique لا تُصدِر صداها فقط بوصفها 'ميتافيزيقية'، بل هي الميتافيزيقا نفسها لما يُسمّيه 'التقننة الشاملة' لجميع اللغات؛ وهي موجّهة لإنتاج أداة معلوماتية وحيدة، وظيفية، وعابرة للكواكبMetasprache et Sputnik... sont le même› ‹

دون أن أغوص في جميع الأسئلة التي تفرض نفسها هنا، ألاحظ أولًا أن كلمة retrait الانسحاب في "لغتي" تتسم بتعدد دلالي ملحوظ. أترك مفتوحة في الوقت الراهن مسألة ما إذا كانت هذه التعددية قد تم ضبطها أو لا، بالنسبة لوحدة مركزية أو أفق دلالي يُعد بوعد اكتمال ما أو تركيب نظامي. لقد فرضت عليّ هذه الكلمة نفسها لأسباب اقتصادية (قانون oikos و idiome أيضًا)، نظرًا لما تمتلكه من قدرات على الترجمة، على الالتقاط أو الاستيلاء المُترجِم، على الترجمة أو الترحيل (translation) بمعناها التقليدي والمثالي: أي نقل دلالة ما سليمة في وعاء لغة أخرى، من جزء أو أمّ أخرى؛ أو في معناها الأكثر إقلاقًا وعنفًا: الاستحواذ التحويلي، الجذّاب والمُضلِّل (أكثر أو أقل انضباطًا ووفاءً لكن ما هو قانون هذا الوفاء العنيف؟) للغةٍ ما، أو خطابٍ ما، أو نص، من قِبل خطابٍ آخر، لغةٍ أخرى، أو نصٍ آخر، يمكنهم في الآن ذاته، كما هو الحال هنا أن ينتهكوا بلً ويُهددوا في حركتهم عيًنها لغتهم الأم، وهمً في لحظة إدخالها أو إخراجها يحملون أقصى ما يمكن من طاقة ومعلومة.

كلمة retrait في آنٍ واحد: باقية على حالها، مفروضة، لكن ضمن لغتي، متبدّلة في آنٍ واحد افترضتُ أنها الكلمة الأنسب لالتقاط أكبر قدر ممكن من الطاقة والمعلومة داخل النص الهايدغري، ضمن السياق الذي هو هنا سياقنا، وفي حدود هذا السياق فقط. إخضاعها لاختبار انتقال كهذا (وفي ذات الوقت، اختبار صبركم)، ها هو ما سأحاول أن أقوم به هنا معكم، ضمن شكل لا بد أن يكون تخطيطيًا وبرنامجيًا على نحو واضح.

- المعالجة الأولى:

أعود هنا إلى مقطعين على ما يبدو تلميحيين واستطراديين، حيث يحدد هايدغر سريعًا جدًا انتماء مفهوم الاستعارة، كما لو لم يكن هناك إلا واحدٌ، إلى الميتافيزيقا، وكأنها ليست سوى واحدة وكأنها نصٌ قائم بذاته. المقطع الأول، وقد ذكّرت به منذ لحظات، هو ذاك الذي أقتبسه في الهامش Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik. أما الآخر، ففي الثلاثية الشهيرة Das Wesen der Sprache... (1957)، يقول فيها على وجه التحديد:

»Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung "Worte wie Blumen" für eine Metapher halten« (ص. 207)

›سنبقى معلّقين في الميتافيزيقا إذا ما أردنا اعتبار هذا التسمية لدى Hölderlin في العبارة "كلمات مثل الزهور" استعارة.‹

من دون شك، وبسبب طابعها الجازم والصياغة الحكمية، شكّل هذان المقطعان الموضع الحصري للنقاش الذي انخرط حول الاستعارة عند هايدغر، من جهة في مقال لـJean Greisch ، بعنوان »Les mots et les roses, la métaphore chez hiedegger Martin« (Revue des Sciences théologiques et philosophiques 1973؛ 57 ومن جهة أخرى في La métaphore vive (1975). ينهج التحليلان مسارين مختلفين. يقول Greisch إنّ دراسته أقرب إلى الدينامية التي دشّنتها La mythologie blanche. ومع ذلك، يتقاسم النصّان الموضوعات التالية التي أذكّر بها سريعًا، والتي سبق أن أشرت إليها في La métaphore vive. الموضوع الأول، الذي لا أتفق معه البتّة، والذي لن أتوسّع فيه لأنني فعلت وسأفعل مجددًا في مواضع أخرى لا سيما في »Le sans de la coupure pure{4} «، »Glas«، »Survivre{5}«، إلخ، هو الموضوع الأونطو-أنثولوجي للزهرة.

يشير كل من Greisch و ريكور إلى أن ما أقوله عن الزهور المجففة في نهاية La mythologie blanche يتقاطع مع ما يأخذه هايدغر على Gottfried Benn حين حاول تحويل قصيدة Hölderlin إلى »herbier« مُعشبة أو مجموعة نباتات مجففة. Greisch يتحدث عن قرابة في الموقف بين Benn وبيني. أما ريكور ، فيستخدم هذا »motif de l'herbier« كوسيلة انتقال نحو مضمون La mythologie blanche ولأسباب متعددة لا مجال لذكرها هنا، فإنني أقرأ ذلك بشكل مختلف تمامًا. ما يهمني أكثر في اللحظة الراهنة هو الموضوع المشترك الآخر بين Greisch وRicœur، أي القول بأن القدرة الاستعارية للنص الهايدغري أغنى وأكثر حسمًا من الأطروحة التي تُطرح حول الاستعارة فيه. الاستعارية الخاصة بالنص عند هايدغر تتجاوز ما يُقال فيه من الناحية الموضوعية، أي تتجاوز أسلوب التبليغ التبسيطي أو ما يُسمّى بـ »الميتافيزيقا« الخاصة بمفهوم الاستعارة Greisch) ص. 441 وما بعد، ريكور, ص. 359.

وأنا، من ناحيتي، لا أجد مانعًا في القبول بهذه الفكرة. لكن يظل علينا أن نحدّد المعنى والضرورة اللذين يربطان بين هذه الإشارة الجازمة، التبسيطية، المختزلة لمفهوم »الميتافيزيقا« في الاستعارة، من جهة، وبين الطاقة المجازية الكامنة في نص لا يريد مؤلفه أن يُفهم باعتباره »مجازيًا«، لا حتى تحت أي مفهوم من مفاهيم الميتالسانية (métalinguistique) أو البلاغة، هو ما يحدث هنا ويدّعي أنه يحدث كاستعارة. الجواب التخطيطي الأول الذي أقدّمه هنا، تحت عنوان الانسحاب, (retrait) سيكون على النحو التالي:

إن مفهوم »الميتافيزيقا« في الاستعارة سينتمي إلى الميتافيزيقا بقدر ما تتطابق مع لحظة من لحظاتها، مع époque ، مع ما يُقابلها في تماثل لحظي ضمن لحظات الوجود، مع ما يُسمّى غالبًا انسحاب الوجود، تحفظه، حمايته، سواء أكان ذلك ضمن مفاهيم Verborgenheit التخفي أو التستر أو Verhüllung التغطية أو الحجاب. الوجود ينكمش، يتوارى، يتراجع، sich entzieht) se retire) في هذه الحركة الانسحابية التي لا يمكن فصلها، بحسب هايدغر، عن حركة الحضور أو الحقيقة. هذا التراجع يتم من خلال إظهار نفسه أو تحديد نفسه بوصفه كما هو أو تحت نمط معين من الوجود (مثلاً بوصفه eidos، بحسب الفجوة أو التعارض بين الظاهر/المخفي الذي يشكّل eidos الأفلاطوني)، بحيث يحدّد ذاته إذًا كـ ontôs تحت شكل الـ eidos أو أي شكل آخر، ويخضع بالتالي مسبقًا، autrement dit, pour ainsi dire, sozusagen, so to speak، لحركة انتقال استعاري مجاور (métaphorico-métonymique).

بناءً عليه، فإنّ مجمل تاريخ الميتافيزيقا الغربية سيكون عملية بنيوية ضخمة، حيث يكون انكفاء الوجود وتراجعه (époché) عن الظهور، هو ما يمنحه (أو بالأحرى ما يقدّمه) بأشكال متتالية، ملتفة، من الأنماط، الأشكال، والهيئات التي يمكن وصفها باستخدام مفردات بلاغية. كل واحدة من هذه الكلمات شكل، هيئة، طور، أسلوب، صورة ستكون قد وُضعت سلفًا ضمن حالة مجازية. إذا سلّمنا بهذا التصور، فإنّ «الميتافيزيقا» لن تكون فقط الحاوية التي تم فيها إنتاج أو حصر مفهوم الاستعارة، بل ستكون هي نفسها قد خضعت لتكوّنها المفهومي انطلاقًا من تعيين الكينونة بوصفها eidos ؛ وستكون نفسها في موقع استعارية، من حيث علاقتها بالكينونة أو بالتفكير فيها .هذه الميتافيزيقا كمجازية، وبشكل خاص كتحايل استعار-مجاور، ستكون مرتبطة بانسحاب أساسي للكينونة: لا يمكنها أن تظهر إلا عبر التستر تحت شكل تعيينٍ زماني، في هيئةٍ كما (comme) تحجب حقيقتها، أي كينونتها بوصفها eidos ، أو كـ subjectivité، أو volonté، أو travail، الخ. الكينونة إذا لا يمكن تسميتها إلا ضمن انزياح استعار-مجاور. حينها يمكننا أن نقول: الميتافيزيقا، التي تنسحب في خطابها مع انسحاب الكينونة، تميل إلى التجميع، ضمن التشابه، لجميع انزياحاتها المجازية، ضمن استعارة كبرى للكينونة أو لحقيقة الكينونة. وهذا التجميع سيكون هو لغة الميتافيزيقا.

ماذا قد يحدث إذًا مع الاستعارة؟ كل شيء، كل الكينونة (étant). سيحدث ما يلي: ينبغي الاستغناء عنها، دون أن يكون بالإمكان الاستغناء عنها. وهذا ما يحدّد بنية الانسحابات (retraits) التي تهمّني هنا. من جهة، يجب أن يكون بالإمكان الاستغناء عنها لأن علاقة الميتافيزيقا (الأنطو-ثيولوجية) بالتفكير في الكينونة، هذه العلاقة (Bezug) التي تحدّد الانسحاب (Entziehung) للكينونة، لا يمكن أن تُسمّى بعد الآن - حرفيًا - إلا استعاريًا، منذ أن ثبت الاستخدام بالمعنى الصحيح للكلمة، devenir-usuel للكلمة، لا من منبعها الأصلي الذي لم يُرجع إليه أحد أبدًا، على الأقل ليس أنا، بل من هذا الزوج المتقابل ميتافيزيقيًا الذي يصف العلاقات بين الكائنات. بما أنّ الكينونة ليست شيئًا، ليست كائنًا، فلا يمكن أن تُسمى more metaphorico. وبالتالي، فهي لا تملك - في مثل هذا السياق من الاستخدام الميتافيزيقي السائد لكلمة «استعارة» - معنىً حرفيًا أو حقيقيًا يمكن أن يُقصد به مجازيًا من قِبل الميتافيزيقا. من هنا، لا يمكن التحدّث عنها مجازيًا، ولا يمكن الحديث عنها إلا حرفيًا، أو على نحو quasi-métaphoriquement ، أي على نحو شبه استعاري، من خلال استعارة للاستعارة، مُثقلةً بعلامة زائدة، بانثناء جديد، re- trait. هذا الثني الإضافي في الاستعارة ما-فوق-الميتافيزيقية يشكّل هذا الانسحاب، مكرّرًا عبر إزاحة الاستعارة داخل الميتافيزيقا ذاتها، تلك التي سيجعل منها انسحاب الكينونة أمرًا مستحيلاً من جديد. الرسم البياني لهذا الانسحاب سيأخذ الشكل التالي، الذي أصفه بإيجاز:

1- ما يسمّيه هايدغر la métaphysique يقابل انسحاب الكينونة. إذًا، الاستعارة باعتبارها مفهوماً ميتافيزيقيًا تقابل انسحاب الكينونة. الخطاب الميتافيزيقي الذي ينتج أو يحتوي مفهوم الاستعارة، هو نفسه شبه استعاري بالنسبة للكائن؛ إنها استعارة تُغلف المفهوم الضيق-المنحصر-الصارم للاستعارة، الذي لا معنى له هو نفسه، سوى على نحو استعاري.

2- الخطاب المسمى ميتافيزيقيًا لا يمكن تجاوزه، بقدر ما يقابل انسحاب الكينونة، أي بحسب انسحاب الاستعارة en tant que باعتبارها مفهوماً ميتافيزيقيًا، بحسب انسحاب ميتافيزيقي، انسحاب انسحاب الكينونة. لكن بما أن هذا الانسحاب المجازي لا يترك مجالًا لخطاب الحرفي أو الحقيقي، سيكون له في الوقت نفسه معنى re-pli الانثناء، لما ينسحب مثل موجة على الساحل، ومعنى re-tour العودة، كالتكرار المثقل بعلامة إضافية، استعارة إضافية، بانثناء جديد من الاستعارة — خطاب تصبح حدوده البلاغية غير قابلة للتحديد وفق خط بسيط لا يتجزأ، وفق علامة خطية غير قابلة للتحليل. هذه العلامة تشير إلى التعددية الداخلية بنية الانثناء المضاعف لما أسميه re-trait تمنح انسحاب الاستعارة إمكانية تعميم هائل يضرب في قاع المجازيّ، استعارة للاستعارة في كلا المعنيين ما يوسّع الحدود أو يموّهها ضمن ما يشبه l'invaginée plutôt . هذه المفارقة تتكاثر وتفيض من ذاتها. أستخلص منها، وبسرعة، نتيجتين موقّتتين:

1- الكلمة، إلى حدّ ما فرنسية retrait، ليست مفرطة في التجاوز، أو ليست مفرطة جدًا، على ما أظن، إن جاز القول إنها تتضمن نوعًا من التجاوز، لترجمة Entziehung، أو Sich-Entziehen للكينونة، باعتبارها تنسحب، تخفي، تتوارى، تحجب، تتراجع... إلخ. فهي تنسحب إلى .crypté الكلمة الفرنسية مناسبة، في هذا السياق، ضمن ما أسميه «نقطة التجاوز المقبولة» (لأن «الترجمة الجيدة» يجب أن «تُفرِط» دومًا)، لتعيين حركة مزدوجة في جوهرها، ملتبسة، تجعل ممكنًا ما أتكلم عنه حاليًا في النص الهايدغري.

انسحاب الكينونة، أو كون الكينونة في حالة retrait ، يفضي إلى ميتافيزيقا بوصفها أنطو-ثيولوجيا تنتج مفهوم الاستعارة، وتنتجه وتسميه بطريقة quasi-métaphorique. للتفكير في الكينونة في انسحابها، يجب إذًا السماح لها بأن تحدث أو تُختزَل في انسحاب من الاستعارة، الذي، رغم أنه لا يترك حيّزًا لأي شيء سوى ما هو opposé ، قابل للمقابلة مع المجازي، سيوسّع دون حدّ ويحمّل قيمة مضافة زائدة على كل سمة مجازية.
هنا، الكلمة re-trait سِمة مضافة لتعويض سحب السِمة، re-trait الذي يقول في الوقت ذاته، عن السِّمة، الأكثر والأقل، لا يشير إلى عودة معمّمة ومضافة، ولا إلى نوع من العنف شبه الكارثي، ولا إلى نوع من التجاوز الذي أفرضه على اللغة، بل إلى تجاوز أرجو أن يكون مبرّرًا بسبب ضرورة الصياغة الاقتصادية المناسبة.Retrait ليست ترجمة ولا هي لا-ترجمة (بالمعنى العادي) للنص الهايدغري؛ فهي ليست لا حرفية ولا مجازية. ‹انسحاب الكينونة› لا يمكن أن يحمل معنى حرفيًا أو حقيقيًا ما دام أن الكينونة ليست quelque chose ، كائناً يمكن تحديده بالإشارة. للسبب نفسه، فإن انسحاب الكينونة الذي يمنح موضعًا لمفهوم الميتافيزيقا أو للاستعارة و انسحابها، لا يجعل من عبارة «انسحاب الكينونة» عبارة stricto sensu مجازية.
2- النتيجة المؤقتة الثانية: بسبب هذا التشكيل chiastématique والتقاطع للحدود، وإذا لم تكن الكلمة retrait تعمل هنا لا حرفيًا ولا مجازيًا، فإنني لا أدري، في الحقيقة، ماذا أعني حين أقول، إن جاز التعبير، ‹انسحاب الكينونة بوصفه انسحابًا للاستعارة›. بعيدًا عن أن أنطلق من كلمة أو من معنى معلوم أو محدد (le retrait) لأفكر بما يخص الكينونة والاستعارة، لن أصل إلى الفهم، أو السماع، أو قراءة، أو تمكين الإعلان عن retrait كحركة عامة، إلا انطلاقًا من انسحاب الكينونة بوصفه انسحابًا من الاستعارة، في كامل طاقته التعددية polysémique والمتشعبة disséminale، هو انسحاب بحد ذاته. وبعبارة أخرى: إذا أردنا أن يُفهم retrait-de على أنه استعارة، فستكون استعارة غريبة، مقلوبة، قد نقول عنها تقريبًا catastrophique، كارثية بالمفهوم الاستعاري: سيكون غايتها النطق بشيء جديد، غير مسبوق، لا عن الناقل بل عن الموضوع الظاهر للاستعارة. Retrait-de-l'être-ou-de-la-métaphore سيكون في طريقه لأن يمنحنا ما يجعلنا نفكر أقل في الكينونة أو في الاستعارة، بل في الكينونة أو الاستعارة du retrait، وهي بصدد منحنا السبيل إلى التفكير في الطريق ذاته، في الواسطة، في أثر الشقّ أو الفتح .(frayage)
عادة، تقليديًا، الاستعارة تدّعي أنها تمنحنا منفذًا إلى المجهول وإلى غير المحدد عبر التحايل على مألوف يمكن التعرّف عليه. "المساء"، مثلًا، تجربة مألوفة، تساعدنا على التفكير في الشيخوخة، وهي أمر يصعب تصوره أو عيشه مباشرة باعتباره "مساء الحياة"، وهكذا .وفق هذا النمط المألوف، قد نعرف تقريبًا ما يعنيه retrait ، وسنجرب أن نفكر انطلاقًا منه بانسحاب الكينونة أو الاستعارة. لكن ما يحدث هنا، هو أنه لأول مرة لا يمكننا التفكير في سِمة ال re-trait انطلاقًا من هذا الاختلاف الأنتو-أنطولوجي الذي من خلاله تشكل الانسحاب، والذي رسم حدوده مع الميتافيزيقا، أي البنية الشائعة للاستعمال الاستعاري.
وهكذا، فإن هذه الكارثة المقلوبة تعيد توجيه المسار الاستعاري عند اللحظة التي تصبح فيها الاستعارية فائضة، إلى درجة أنها لا تعود قابلة للاحتواء ضمن مفهومها المسمّى "ميتافيزيقي". هذه الكارثة ستنتج تفككًا عامًا، تفكيكًا للخطاب — كمثال خطاب هايدغر — أو على الأقل تحوّله البسيط، تكراره العميق لدوران الحلقة الهرمنيوطيقية. لا أعلم إن كانت هذه ثنائية حقيقية أو مجرد إمكانين، لكن حتى لو كانت كذلك، فلن أتمكن من الإجابة على هذا السؤال، لا سيما لأسباب تتعلق بالوقت: فالنص، مثل نص هايدغر، يتضمن حتمًا ويتقاطع فيه هذان الاتجاهان معًا.

- المعالجة الثانية:

سأشير فقط — وهذا سيكون السِّمة الثانية الكبرى المعلنة إلى ما يوحّد (أي السِّمة التي تربط، إذا شئتم) بين بيانات هايدغر حول المفهوم المسمّى ميتافيزيقيًا للاستعارة، وبين نصه ذاته، من جهة أخرى، حين يبدو أكثر "استعارية" من أي وقت مضى، أو quasi استعارية، حتى في اللحظة التي يدّعي فيها العكس. كيف يكون ذلك ممكنًا؟

لإيجاد الطريق، شكل الطريق بين هذين، لا بد من تلمّس ما أسميته قبل قليل "الكارثة التعميمية". سأختار مثالين من بين أمثلة ممكنة كثيرة. نحن نتحدث هنا عن تلك اللحظات النموذجية حيث يستخدم هايدغر عبارات يمكن أن تُؤوّل كمجازات، لكنه يسارع إلى التـأكيد على أن هذه الصيغ ليست مجازية، ويُلقي بالشكّ على ما نظن أننا نفكر فيه على نحو واضح ومضمون تحت هذا المصطلح. إنه فعل لا يقوم به فقط في المقطعين اللذين استشهد بهما ريكور أو غريش، بل أيضًا في الرسالة حول الإنسانيّة Lettre sur l'humanisme، حيث يتحرك، في اتجاه لا أستطيع إعادة بنائه هنا، ليحمل العبارة التالية:

«Das Denken baut am Haus des Seins»

»الفكر يبني (أو يعمل على بناء) بيت الكينونة«

أي انضمام الكينونة (Fuge des Seins) الذي يوجه ويأمر (verfügen) الإنسان بأن يسكن في حقيقة الكينونة.

وبعد ذلك بقليل، يستشهد بهولدرلن:

«Le discours sur la maison de l'être (Die Rede vom Haus des Seins) n'est pas une métaphore (Übertragung)...»

»الخطاب حول بيت الكينونة ليس استعارة (Übertragung) تنقل صورة "البيت" نحو الكينونة، بل (ضمنًا: على العكس)، انطلاقًا من جوهر الكينونة المفكَّر فيه على نحو ملائم (sondern aus dem sachgemäss gedachten Wesen des Seins)، يمكن لنا يومًا ما أن نفكر ما تعنيه "البيت" و"السكنى"«.

"بيت الكينونة" لا يعمل، في هذا السياق، على نحو استعارة في المعنى المعتاد، المتداول، أي المعنى الحرفي للاستعارة، إن كان ثمة معنى كهذا أصلاً. هذا المعنى المعتاد أو "المائل" (cursif) أفهمه أيضًا في دلالته الاتجاهية — أي أنه ينقل محمولاً مألوفًا (وهنا لا شيء أكثر ألفة، عائلية، منزلية، مألوفة واقتصادية، على ما نعتقد، من فكرة البيت) نحو موضوع أقلّ ألفة، أكثر غرابة (unheimlich): موضوع سيكون علينا أن نستملكَه، أن نفهمه، أن نُدركه، ونسلك إليه الطريق عبر التفاف غير مباشر انطلاقًا من الأقرب، أي من البيت. وما يجري هنا، مع هذه الشَبه-استعارة الخاصة بـ"بيت الكينونة"، ومع هذه الحركة المجازية نحو جهة cursif، هو أنّ الكينونة قد تُعطينا أو توجّهنا انطلاقًا من انسحابها عينه إلى التفكير في "البيت" أو "السكنى".

يمكن للمرء أن يُغرى باستخدام مجموعة من المصطلحات والتقنيات الميتا-بلاغية، المستعارة من هذا الحقل أو ذاك، لكي يُحكم السيطرة على formalité ما يبدو وفق Übertragung غريبة انقلابًا استعارياً في العلاقات بين المحمول والموضوع، بين الدال والمدلول، بين الواسَطة والمضمون، بين الخطاب والمرجع، إلخ. يمكن للمرء أن يُغرى بمحاولة "تنظيم" هذا الانقلاب البلاغي، حيث، ضمن استعارة "بيت الكينونة"، لا تعود الكينونة توعدنا بشيء عن "البيت"، بل "البيت" لم يعد يوعدنا بشيء عن الكينونة. ولكن، عندها سنفقد ما يرمي إليه نص هايدغر تحديدًا في هذا الموضع، ما يملكه، إن شئنا، من خصوصيّة. بموجب هذا الانقلاب، لم تعد الكينونة هي الخاصيّة الملازمة لما هو مألوف ومعروف وأليف، أيٍ لما ظنّ المرء أنه "البيت" في الاستعارة المتداولة. وإذا صار "البيت" غريبًا بعض الشيء (unheimlich)، فليس لأنه أزيح من موقعه بوصفه الأقرب إلى الكينونة.

لم نعد، إذًا، نتعامل مع استعارة بالمعنى المعتاد، ولم نعد نرى فيها مجرد انقلاب بسيط يبدّل المواضع في بنية استعارية مألوفة. وذلك لأن هذا القول (الذي ليس، علاوة على ذلك، قولاً قضائيًا، ولا عبارة تقريرية من نوع(ب و س) (S est P) لا يعد أيضًا من بين الأقوال التي تتناول علاقات بين المحمولات والموضوعات الأنطولوجية. أولاً، لأنه يتضمّن القيمة الاقتصادية للإقامة والخاص، اللذين غالبًا ما يتدخلان أو دائمًا ما يتدخلان في تعريف المجازية. ثم لأنه يتحدث قبل كل شيء عن اللغة، وبالتالي ضمنًا عن المجازية.

في الواقع، إن بيت الكينونة — كما قرأناه سابقًا في Lettre — هو die Sprache اللغة أو الكلام:

"الوحيد (Das Einzige)، الذي تسعى إليه الفكرة التي تحاول التعبير عن نفسها للمرة الأولى في Sein und Zeit، هو شيء بسيط (etwas Einfaches). بوصفه كذلك [أي بسيطًا، فريدًا]، فإن الكينونة تبقى غامضة (geheimnisvoll)، والقرب البسيط ذو قوة غير قهرية. هذا القرب west [هو، يوجد جوهريًا] بوصفه "die Sprache selbst

طريقة أخرى للقول إنه لا يمكننا التفكير في القرب من القريب (والذي، هو، ليس أقرب أو أخصّ: فالقرب ليس أقرب، والخاصية ليست أكثر "خصوصية") إلا انطلاقًا من اللغة وداخلها .ثم في الأسفل:

"لهذا من الضروري التفكير في das Wesen der Sprache جوهر اللغة انطلاقًا من التوافق مع الكينونة، ومن حيث إن هذا التوافق، يعني Behausung des Menschenwesens سكنى تحتضن جوهر الإنسان. ولكن الإنسان ليس فقط كائنًا حيًا يملك، إلى جانب سائر القدرات، die Sprache بل die Sprache هي بالأحرى بيت الكينونة، وفيه، من خلال سكناه، يخرج الإنسان (ek-sistiert)، من حيث إنه ينتمي، ليتحمّل حراسة الحقيقة الخاصة بالكينونة."

إنه يوجد - وبشكل حاسم - في تلك الصيغة(IL y a) ، صيغة es gibt التي تُترجم عادةً بـ «يوجد». يوجد le trait، هناك أثر أو تخطيط يعمل خفيًا، أشار إليه هايدغر تقريبًا في كل مرة في موضع حاسم، وكان حادًا بما يكفي ليجعلنا نفكر فيما يسميه تحديدًا التوقيع الأكثر خطورة، المحفور، الحافر، النقّاش، على القرار. هناك عائلتان، إن صحّ التعبير، من الكلمات، الأسماء، الأفعال وأشباه الجمل (syncatégorèmes)، تأتي لتتّحد، لتتعاقد، لتتقاطع داخل هذا الحقل من الأثر في اللغة الألمانية. إحداهما عائلةentziehen، durchziehen، Gezüge، Bezug ، Ziehen Zug، والأخرى عائلة Grundriss، Umriss، Aufriss، Reissen Riss، إلخ.

على حد علمي، لم يتم ملاحظة هذا أو على الأقل لم يتم التنظير له على النحو الكافي بالنظر إلى الدور الذي يلعبه هذا التقاطع. إنه في جوهره معجم لغوي، إذ سيؤدي إلى تسمية الـ trait أو الشدّ التفريقي كإمكان جوهري للغة، le logos، للّغة ولـ lexis عمومًا، للكتابة المنطوقة بقدر ما هي مكتوبة. هذا الـ quasi-archi-lexique يفرض نفسه مبكرًا جدًا عند هايدغر، على الأقل كما يبدو لي، ريثما يتم القيام ببحث منهجي أوسع منذ أصل العمل الفني (L'origine de l'œuvre d'art, 1935-1936).ولكن، في هذا التحديد الأولي، دعونا نقتصر على ثلاثة أنواع من الملاحظات.

1- لنلاحظ أولًا شيئًا عن trait المقترب (avoisinant) .إن الجوار (voisinage) بين Denken وDichten يمنحنا نفاذًا إلى هذا الجوار، إلى قرب الجوار، على مسار لا هو أكثر مجازيةً ولا أكثر حرفية، من شأنه أن يعيد فتح مسألة الاستعارة. لكن هذا trait المقترب، لنقل الـ approchant ، هو الأثر الذي يربط (bezieht) أحدهما بالآخر، Dichten الذي لا ينبغي ترجمته على نحو غير حذر بالشعر وDenken الفكر، في تقاربهما الجوارّي، الذي يجمعهما، والذي يشتركان فيه. إنه الأثر المشترك الفارق الذي يجذبهما إلى بعضهما البعض بشكل متبادل، معبرًا عن اختلافهما غير القابل للاختزال، هذا الأثر هو الـ trait ، هو الـ Riss ، العلامة أو الشقّ الذي ينقش، يمزق، يحدّد الفاصل، الحد، الهامش، العلامة هايدغر يسمي ذلك أحيانًا بـ"الخطّ"، Mark كحد، Grenz, Grenzland, (ص. 171). وهذا الـ Riss) trait) هو coupe، هو قطع تقوم به الجهتان الجارتان، Denken و Dichten، وتذهب بعيدًا إلى ما لا نهاية. في هذا الشق، تنفتحان على بعضهما البعض، تنفتحان على اختلافهما ذاته، بحيث يمكن القول إنهما تستخدمان كلمةً سبق أن حاولتُ في Glas أن أضبط استخدامها se recoupent، يتقاطعان، من خلال أثرهما وبالتالي من خلال انسحابهما (retrait) الخاص. هذا الـ Riss الذي يتقاطع، يربط بين الواحد والآخر، ولكنه لا ينتمي لأيّ منهما. ولهذا السبب، فهو ليس أثرًا مشتركًا ولا مفهومًا عامًا، ولا حتى استعارة.

يقال أحيانًا إن هذا الأثر (trait) أقدم من الاثنين أي Dichten و Denken الذين يشقّ بينهما، وإنه أصل اتحادهما وختم تحالفهما، وبذلك فهو يثبت فرادته واختلافه عنهما معًا، كأثر قد يكون شيئًا أصيلاً بحق .لكن، إذا كان يشقّ مسارًا تفريقيًا، فإن الأثر لا يكون أصيلاً بحق ومستقلاً، ولا حتى، من حيث كونه مسارًا، اشتقاقًا خالصًا .وبما أنه يشقّ الطريق إلى إمكانية التسمية في اللغة المكتوبة أو المنطوقة، بالمعنى الشائع لهذه الكلمات، فإنه ليس هو نفسه قابلًا للتسمية، لا بصفته تباعدًا، ولا حرفيًا، ولا بصفته مجازيًا.

Il n'a pas d'approchant en tant que tel.

لا يوجد له مقترب كـمقترب في حد ذاته.

وفي ختام الجزء الثاني من Das Wesen der Sprache ، يشير هايدغر إلى كيف، في عبارة «es gibt das Wort ، es, das Wort,» gibt، يُعطى الشيء كما يُقال إن القصيدة التي نقرأها Das Wort, للشاعر Stefan George تُعطى كهبة، ولا تُعطي إلا علاقة الكلمة بالشيء، هذه الجوهرة اللامُسمّاة تنسحب das Kleinod entzieht sich.

الـ es gibt يسحب ما يعطيه، لا يعطي إلا ما يُنتزع ويجب التخلي عنه. الجوهرة تنسحب في «السرّ المدهش»، في موضع geheimnisvoll .إن كلمة geheimnisvoll تُستخدم لوصف هذا العجيب (das Erstaunende, was staunen lässt)، وتُشير إلى حميمية المسكن بوصفه موضع الانسحاب .(retrait, geheimnisvoll)

بين Denken وDichten، وعلى ضوء اختلافهما الجذري الذي لا يمكن اختزاله، يقول هايدغر إن اختلافهما رقيق» (zart), دقيق، لكنه «واضح»، لا ينبغي أن يُحدث أي خلط أو التباس Dichten و Denken هما متوازيان (para allél n) , الواحد إلى جانب الآخر أو على امتداد الآخر، لا مفصولان، مادامت هذه المفارقة لا تعني الانفصال بل البُعد ضمن غياب العلاقة (ins Bezuglose abgeschieden), لكن ليس بدون جاذبية هذا Zug) trait)، لهذا الرابط (Bezug) الذي يربط الواحد بالآخر، أو ينقله من واحد إلى آخر. ما هو إذًا هذا الـ trait لهذا الـ Bezug بين Denken وDichten؟ إنه trait ال Riss، أثرُ انفتاح، شقٍّ، أو انطلاقة ترسم مسارًا، frayante ويظهر كثيرًا في هذا السياق مصطلح Bahnen، مقرونًا بصور Bewegen، أو. Aufriss

كلمة entame التي استخدمتها كثيرًا من قبل، تبدو لي الأقرب لترجمة Aufriss، تلك الكلمة الحاسمة، كلمة القرار ضمن هذا السياق، لا القرار «الإرادي»، والتي يترجمها المترجمون الفرنسيون أحيانًا بـ«خطّ فاتح (tracé-ouvrant) وأحيانًا بـنقش (gravure). حين تُفتتح، فإن الخطين المتوازيين يتقاطعان إلى ما لا نهاية، يتقاطعان، ينشقان، ويُحدّدان بعضهما البعض من خلال هذا الشقّ في جسد الآخر، واحدًا مكان الآخر، في علاقة الجوار التي تنقض العقد ولا تنقضه في آن.

إذا كانت هذه الخطوط المتوازية تتقاطع (schneiden sich) إلى ما لا نهاية im Un-endlichen , فهذا الشقّ، هذه الفتحة (Schnitt), لا تجرح بعضها البعض، لا تلامس بعضها البعض، لا تؤثر على بعضها البعض، لا تؤلم بعضها البعض. إنها تنفتح فحسب وتتقاطع (geschnitten) داخل الـ Aufriss (entame) لجوارها، لجوهرها المجاور .(nachbarlichen Wesens)ومن خلال هذا الشقّ الذي يبقيها سليمة، تُوسم، تُعلّم، كما تقول الترجمة الفرنسية المنشورة: تُرسم، تُحدد، تُخصّص، تُوَجَّه، تُحَدَّد. Diese Zeichnung ist der Riss, يقول هايدغر. إنه يفتتحها (er reisst auf), يرسمُها بشقّ، فاتحًا بها العلاقة بين Dichten وDenken هذا الاقتراب لا يقرّب بينهما انطلاقًا من مكان ثالث منفصل، بل من كونهما هما أنفسهما، بحيث يجذبهما هذا الاقتراب إلى بعضهما البعض (ziehen) الاقتراب هو Ereignis, ذلك الذي يعيد Dichten وDenken إلى le propre ، إلى جوهرهما .(Wesen)

إن trait الـ entame, إذًا، هو العلامة التي يرسمها Ereignis بوصفه التملّك، الحدث المتملّك (événement de propriétion) هو لا يسبق هذين الـ propre, اللذين يُحضرهما إلى خصيصتهما، إذ لا شيء فيه دون حضورهما .وبهذا المعنى، فهو ليس وحدة قائمة بذاتها، أصلية، بل بالأحرى تتحدد من خلال علاقته بهما، ومن كونه يحفر فيهما أصلهما معًا .ولكونه لا شيء، فإنه لا يظهر كشيء بحد ذاته، فهو لا يحمل سمة ظاهريةٍ ولا وجودًا مستقلًا، ولا يُظهر نفسه، بل ينسحب، إنه في البنية في حالة retrait : كفارق، كأثر، كحد، كجذب، كشَق، كاقتحام، إلى آخره. ومنذ اللحظة التي ينسحب فيها، بسحبه، فإن trait هو منذ البدء retrait, غياب، محو العلامة في شقّها.

إنَّ تسجيله، كما حاولت أن أبيّنه من خلال أثر الفرق (différance), لا يحدث إلا بأن يُمحى (n'arrive qu'à s'effacer) فهو لا "يحدث" ولا "يظهر" إلا من خلال هذا المحو. في حقيقته، لا يكون trait شيئًا ثانويًّا، في لحظة وصوله، بالنسبة للمجالات، للماهيات أو للوجودات التي يقتطع منها، يحفرها، ويطوي ذاته في تقاطعها .إنَّ re- في retrait ليس حادثًا طارئًا يقع على . trait إنه يزول من ذاته، سامحًا لأي خاصية بأن تزول، كما يُقال عن الشكل الذي يُرفع من خلفيته.

لكن لا يزول re- لا قبل ولا بعد l'entame التي تسمح بأن يُزال؛ ليس بصورة جوهرية ولا عرضية، لا ماديًا ولا شكليًا، ولا وفق أي من الثنائيات التي تنظّم الخطاب الميتافيزيقي. ولو كانت لـ«ميتافيزيقا» وحدة، فإنها ستخضع لنظام هذه التقابلات التي لا تظهر ولا تتحدد إلا انطلاقًا من retrait الـ trait, من retrait الـ retrait, إلخ.

وهكذا نعترف بالعلاقة بين re- في retrait والتي لا تقل عِنيفة في تكرارها للـ entame مثلما في التعليق السلبي لـ Entziehung أو Entfernung والـ Ereignen و es gibt، اللذين يُركِّزان «الفكر الأخير» لدى هايدغر، في هذا الـ trait بعينه، حيث يأتي فعل الـ Enteignen نزع التملّك، retrait للملكية ليحفر كل Ereignis . Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegelspiel (p .des Gevierts, Das Ding, 172)

2- لنلاحظ، ثانيًا، الأداء - أو بالأحرى، في معنى مفتوح جدًّا للكلمة، الأداء الكتابي الذي يسميه هايدغر Aufriss الشق/الافتتاح، ما يُقرّره، يُعلن عنه أو يختار أن يُسميه Aufriss، ما يُطلق عليه هو نفسه هذا الاسم، وما أحاول أن أترجمه تبعًا لحركته الأدائية من خلال .entame القرار الحاسم بتسمية Aufriss ما كان لا يزال، بشكل ما، غير مسمّى أو متجاهلاً اسمه، هو بالفعل بذاته entame؛ لا يمكن له أن يُسمّي نفسه دون أن ينفتح ويُشقّ ضمن كتابته الخاصة. يقوم هايدغر كثيرًا بالحركة نفسها، مثلاً في Dasein ببداية Sein .und Zeit لا يوجد نحت لغوي (néologisme) أو كتابة -ماورائية méta-écriture في هذا الإجراء الذي يقوم به، (il y a).

ها هو ما يُوسم ويُفتتح تحت توقيع هايدغر. يحدث ذلك في اللحظة التي، في Der Weg zur Sprache, يشير فيها إلى أن وحدة Sprache لا تزال غير مسمّاة (unbenannt). أسماء التقليد طالما عطّلت جوهرها بوصفه هذا أو ذاك، صفة أو مسندًا.

يعود هايدغر إلى هذا ويكتب في فقرة جديدة:
"Die gesuchte Einheit des Sprachwesens heisse der Aufriss"
"الوحدة المنشودة لجوهريّة Sprache تُدعى "Aufriss
هايدغر لا يقول: "أقرّر تعسفيًّا أن أسمّيها entame شقّ، بدء ، بل يقول: "إنّها تُسمّى"، في اللغة التي تُقرِّر، التي تُشقّ بها .والأدق من ذلك، هذا الاسم لا يُدعى، بل هو يُنادينا، يدعونا إليه... نواصل: " Der Name heisst uns" "هذا الاسم يُنادينا" لكي نُبصر (erblicken)، كما في Satz vom Grund، في لحظة التصريحٍ عن الاستعارة، وبشكل أوضح (deutlicher) جوهر (Sprachwesens) الـ das Eigene , الـ Riss هو الكلمة نفسها التي تعني "خدشًا" أو "شقًّا" (wie ritzen) الـ Trait هو نفس الكلمة التي تعني "خدش" بالفرنسية.
لكن، يُتابع هايدغر، إنّنا لا نعرف غالبًا الـ Riss إلا في صيغته "المُخفضة القيمة" (abgewerteten)، كما في التعبيرات التي تتحدّث عن "شقّ جدار"، أو "حرث حقل" (einen Acker auf-und-umreissen)، أو في سياقات رسم الأخاديد (Furchen das ziehen) لكي يحفظ الحقل (berge) في ذاته البذور والنموّ. الـ entame) Aufriss)، هو مجموع السمات أو العلامات (Ganze der Züge) ,هو هيكل (Gefüge) هذا الـ Zeichnung نقش، حفر، توقيع الذي يُفكك ويربط ويمسك بـ الانفتاح الكلي للغة Sprache. ولكن، تبقى هذه entame محجوبة (verblihlt)، لا يُلاحظها أحد على نحو صحيح (eigentlich) , سواء عندما يُتكلّم عن الكلام، أو عندما يكون هناك كلام. إنّ trait هذا الشقّ إذًا، منسحب، محجوب، ولكنه أيضًا ما يجمع ويفصل في آنٍ واحد بين الحجب والكشف، بين الـ retrait و الـ retrait du retrait.
3- نبدأ هنا بملاحظة الأثر المتقلص إلى ذاته، المنسحب، المتشابك، والمتقاطع ضمن هاتين الدائرتين المتجاورتين: Reissen وZieheng (الشقّ والجذب/السحب). ن هذا التشابك، يتقاطع ويتشابك معًا، بعد أن جذب تلك السلالتين اللغويتين المختلفتين إلى اللغة، سلالتان من الكلمات، من "عوائل" المفاهيم، من "لوغيات" (logies). في الشق، يتجلى الأثر في انسحابه، إذ يمكنه أن يُمحى في آخر، أن يُعيد تسجيل ذاته بالتوازي، وبالتالي بطريقة غيرية (hétrologiquement)، وبطريقة رمزية (allégoriquement). الأثر هو انسحاب. لا يمكننا حتى أن نقول عنه "هو"، لأننا لا نستطيع إخضاع هذا الانسحاب لكوبولا أنطولوجية (ربط الوجود بالكينونة) كما يفعل es gibt، ذاك العطاء الوجودي. كما يفعل هايدغر مع Ereignis أو Sprache (الحدث أو اللغة)، ينبغي أن نقول بطريقة غير دائرية: إن الأثر يرسم الأثر، الأثر يُشقّ، يُعاد رسمه، يُعاد انسحابه، يُسحب انسحابه، يتقلص ويرتد إلى ذاته، في علاقة غريبة لا تسبقها علاقة، ليمنح مرة أخرى، توقيعه الخاص، ويتغلب. علينا إذًا أن نُعيد، مرارًا، تقصّي، رسم، تشقيق، متابعة هذا الأثر، ليس بهذا أو ذاك، بل في ما تمثله هذه اللحظة، لحظة تقاطع لغة بلغة أخرى، لحظة أسر (في آنٍ واحد عنيفة ووفية، سلبية لكنها فاتحة لمجال)، لحظة تقاطع Reissen و Ziehen، التي تُترجم من داخل اللغة المزعومة -الألمانية-.
هذا الالتقاط (captation) يؤثر على من يلتقط ذاته، فيُترجَمه إلى الآخر، لأن retrait الانسحاب، في الفرنسية، لا يعني أبدًا، بحسب الاستعمال، "إعادة التتبع" أو "التراجع الظاهري". ولبدء هذا الالتقاط الفاهم، هذه المعاملة أو المساومة مع لغة الآخر، أؤكد مرة أخرى: أن هذه المساومة "تُنجز أثرًا"، إنها تعمل في اللغة الأخرى، إنها قيد الإنجاز في اللغة الأخرى، بل سأقول: إنها تعمل في لغات الآخر. لأن هناك دومًا أكثر من لغة داخل كل لغة. نص هايدغر، الذي -بحسب علمي- يبدو أنه للمرة الأولى يُسمي (heissen) هذا التلاقي بين Ziehen الجذب وReissen الشقّ، إنما يعلن عن ذلك في أصل العمل الفني (Der Ursprung des Kunstwerkes) في الموقع الدقيق الذي تُقال فيه الحقيقة كـ"لا-حقيقة" (Die Wahrheit ist Un-wahrheit). في لا-انسحاب الحقيقة كحقيقة، في الـ Unverborgenheit اللّا-احتجاب، هناك Un ، أي خطّ يفصل، يمنع، أو يشق الحقيقة بطريقة مزدوجة. الحقيقة إذًا هي صراع أصلي (Urstreit)، صراع ينتمي إلى ماهية الحقيقة ذاتها، والتي يجب اختبارها أو الشعور بها فيما يسميه هايدغر الانجذاب إلى العمل الفني (Zug zum Werk)، كإمكانها المميز (ausgezeichnete Möglichkeit). لقد سبق تعريف العمل الفني، في سياقات أخرى، بأنه sumballein ضمّ، تركيب وallegoreueing قول رمزي.
في هذا الانجذاب، تُبسط الحقيقة جوهرها (west) كصراع بين الكشف والاحتجاب (Verbergung)، بين العالم والأرض. لكن، هذا الصراع ليس شقًّا (Riss) بالمعنى الذي يفتتح فيه Aufreissen هاوية بسيطة (blossen Kluft) بين الأطراف المتنازعة. الصراع، بالأحرى، يجذب المتخاصمين إلى انتماء متبادل، إلى أثر ينشأ من وحدة أعمق، من أصل مشترك (aus dem einigen Grunde zusammen).

وبهذا المعنى، هو Grundriss :مخطط أساسي، مشروع، تصميم، تخطيط مبدئي، دقيق .تُطبع حينها سلسلة من التعبيرات، والتي -رغم كونها مألوفة و"حرفية" لغويًا- يُعاد تنشيطها في الآن ذاته، إذ تُعاد إدراجها ضمن ما يصنع الأثر في هذا السياق.Grundriss هو Aufriss الشقّ، وفي معناه الشائع: الخطّ الأساسي، المخطط الجوهري، الصورة، الإسقاط، الذي يرسم (zeichnet) السمات الأساسية (Grundzüge)، وهنا تتقاطع منظومتان من السمات لقول "الأثر" في اللغة، أي قول ما يُضيء الكائن.

فالأثر (Riss) لا يشقّ فقط ليُفرّق بين الأضداد، بل يجذب الخصومة نحو وحدة ضمن شكل (Umriss):حدّ، إطار، هيكل بالمعنى المعماري. الأثر هو «الخطوط الموحدة من Aufriss و Grundriss، ومن Durch وUmriss، أي الاتحاد الشامل، الـ(Ge-)، للسمات المجموعة معًا، تلك التقلصات أو العقود بين أشكال الأثر، أو التحويرات الظاهرة للخصائص المتعددة للـRiss مثل Um، Durch، Grund ، Auf بين كل تلك السمات التي لا تأتي إلى "الأثر" باعتبارها مجرد تعديلات إخبارية تخصّ موضوعًا أو جوهرًا أو كائنًا بما أن الأثر ليس كذلك، بل على العكس، تلك التي تفتح إمكانية الفصل والتحديد dé-limitation.

الـ dé-marcation التي منها يمكن للخطاب الأنطولوجي حول الجوهر، المحمول، القضية، المنطق، والبلاغة أن يُرفع أو يُنتزع. أتوقف هنا تعسفيًا في قراءتي، وأقطع أثر trait في اللحظة التي يقودنا فيها إلى Ge-stell التشكيل، في التآلف (Gefüge) الذي يندمج فيه الـ Riss الـ trait ليس شيئًا إذًا. الـ Aufriss ليس سلبيًا ولا فاعلًا، لا يوحّد ولا يفصل، لا هو واحد ولا متعدد، لا ذات له ولا محمول. كل تقابلات القيم تجد إمكانها في الاختلاف، في الـ écart، في هذا البين أو المسافة التي تمنح بقدر ما تُقصي، التي يحدّدها trait نفسه. كيف يمكن الحديث عنه؟ أي كتابة يجب ابتداعها هنا؟ هل نتحدث من داخل lexique أو syntaxe يحدّدان الإمكان بالفرنسية أو بالألمانية، أو في ما بينهما، إن كانت تلك الإمكانات مجازية؟ هل يُصاغ ذلك وفق مخطط بلاغي آخر؟ ومهما كانت جدوى أو خصوبة تحليل بلاغي يحدّد ما يحدث داخل هذا المسار من التفكير أو اللغة، داخل هذا frayage، سيكون لا بد من أثر، من خطّ، حتى وإن كان ailleurs divisée، حيث تلتقي détermination rhétorique في le trait، أي في son retrait، في إمكانيته الذاتية : différentialité écart et ressemblance.

هذه الإمكانية لا يمكن أن تُحاط بها بالكامل ضمن كليّتها، ومع ذلك، لا تُهيمن عليها. لن تستطيع rhétorique أن تُصرّح بذاتها وبإمكانها إلا إذا انجرفت داخل le trait supplémentaire، أثر بلاغة البلاغة، كمثل استعارة عن استعارة. وعندما يُقال trait أو retrait في سياق تُقال فيه vérité، لا يكون trait حينها مجرد مجاز كما نفهمه عادة. ولا يكفي أن نعكس العبارة فنقول إن le re-trait للحقيقة، كـ Un-vérité، هو ما يشكل le littéral الذي ينطلق منه le langage courant من موقع انحراف، أو التواء، أو مجاز من أي نوع. Retrait ليس أكثر propre من كونه figuré. ولا ينطبق على الكلمات التي يتيحها، تلك التي يجعلها ممكنة من خلال تحديدها أو فصلها، حتى وإن كانت بالفرنسية أو بالألمانية، وقد تقاطعت هنا. Le retrait ليس شيئًا، لا chose، ولا étant، ولا sens. إنه se retire من l'être de l'étant ومن le langage دون أن يكون منهما أو خارجًا عنهما؛ إنه entame الفرق الأنطولوجي ذاته. Il se retire، لكن l'ipséité du se التي تعيده إلى ذاته من خلال un trait لا تسبقه، بل تفترض دائمًا un trait supplémentaire يرسم، يوقّع، يُعيد التتبّع. ولذلك تُكتب كلمة Retraits بالجمع، لأنها بالفعل متعددة في ذاتها، تنقسم وتلتئم في آنٍ واحد.

le retrait du retrait، هذا ما حاولت تسميته في موضع آخر أيضًا بـ {6} pas. يتعلق الأمر هنا بالطريق، مرة أخرى، بما يمرّ فيه، بما يحدث، بما يعبر، أو لا يعبر. ما الذي يحدث إذًا؟ قد نكون سألنا هذا عند الشروع في هذا الخطاب. لا شيء، لا جواب، سوى أن le retrait يمرّ من ذاته، وبذاته، كاستعارة.

الهوامـــــش

1 العنوان "انسحاب الاستعارة" كما يورده دريدا ينطوي على كثافة دلالية يصعب اختزالها في ترجمة واحدة مستقرة. فكلمة retrait لا تعني فقط الانسحاب كابتعاد أو غياب، بل تشير إلى حركة مزدوجة: توارٍ وعودة، محو وظهور زائد. الاستعارة، بحسب دريدا، لا تنسحب لتختفي، بل تنسحب لتتكرر وتترك أثرًا مضافًا (re-trait) في النص. هذا الانسحاب ليس لغويًا فحسب، بل أنطولوجي وبلاغي وتأويلي، يتقاطع مع انسحاب الكينونة ذاته كما عند هايدغر. لذا، لا يمكن ترجمة العنوان حرفيًا أو مجازيًا دون أن نخون بنية النص نفسها. إنه ليس "انسحابًا من الاستعارة" ولا "انسحاب الاستعارة"، بل تداخل الحضور والغياب في فعل المجاز نفسه.
النص الأصلي منتزع من كتاب: Psyché لجاك دريدا

2 أُلقيت هذه المحاضرة في 1 يونيو 1978 في جامعة جنيف، خلال ندوة بعنوان (Philosophie et Métaphore)، شارك فيها أيضًا André de Muralt، Ringer Dragonetti، وPaul Ricœur.
لكن عند القراءة، يمكن أن نشعر بأنها موجهة أولًا إلى Michel Deguy، وقد خصصت له في البداية هذا المخطط التقريبي لهذا الالتفاف، Umriss، في اللغة الأخرى من أجل أن نقول، بشكل متوازٍ، la proximité.
نُشرت النسخة الأولى في Poésie, 7، عام 1978.

3 في مقال "انسحاب الاستعارة"، تُستخدم كلمة Trope بمعناها البلاغي المتجاوز للصورة التقليدية، لتدل على كل انزياح لغوي يُنتج المعنى عبر المجاز. يرى دريدا أن Trope ليست مجرد أداة بلاغية، بل بنية فكرية ولغوية تكشف أن اللغة لا تقول المعنى مباشرة، بل تلتف عليه. الخطاب الفلسفي نفسه محكوم بالمجاز، مما يجعل الـ Trope علامة على تزعزع المعنى وثباته الظاهري. إنها حركة داخل النص لا تستقر، تُنتج المعنى من خلال التكرار، والاختلاف، والغياب. بهذا المعنى، تفكك Trope مركزية المعنى وتُظهر استحالته. فهي ليست شكلاً للقول، بل آليةٌ لتكوّن الفكر نفسه.

4 أُعيد نشره في La vérité en peinture، منشورات Flammarion، سنة 1979.

5 . أعيد نشره في Parages، دار Gallilée، سنة 1986.

6 يُنظر: «Pas» في Parages، دار Gallilée، 1986.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الترجمـــــات
Translations

العدد:
05



ميشال فوكـــــو
Michel Foucault

الحكمانية[1]

تقديم وترجمة الدكتور عبدالسلام الحيدوري[2]*

[1] Foucault (M.), La « gouvernementalité », (cours du Collège de France, anneé 1977-1978 : « Sécurité, territoire et population », 4e leçon, 1e fevrier 1978), La « gouvernementalité », n° 239, in Dits et écrits, Vol.III, Editions établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, Editions Gallimard, 1994, p.p 635-657.

-اخترت ترجمة « la gouvenementalité » بعبارة الحكمانية استئناسا بما ذهب إليه صالح مصباح أستاذ الفلسفة السياسية والاجتماعية بجامعة تونس من مقاربة مفهومية طريفة وعميقة لمفهوم الحاكمية، في كتابه: مباحث في التنوير موجودا ومنشودا " تجرأ على استعمال عقلك"، دار جداول، الطبعة الأولى، 2011. بالعودة تحديدا إلى الفصل الخامس: " تدبير العالم وتدبره" بين الإمبراطورية وجموعها" ص. 196-229. ونورد في هذا السياق ملخص ما ذهب إليه من حصر لدلالة المفهوم بقوله: " فلقد اقترحت لترجمة gouvernance عبارات مثل " الحكمانية" أو " التدبرية" أو " التدبير الرشيد" أو " الحكم السليم" أو " الحوكمية" أو " التسييرية" أو " الحكم الصالح" إلخ ... وهي كلها يمكن أن تفي بالغرض، رغم كونها لا تعصم من الخطأ لارتباطها بتجارب سياسية وتاريخية وسياقات نظرية قد أصبحت، حكما وحالا، وقد أصبحت غريبة عنا: هي تجارب تاريخية ومفاهيم نظرية محددة في تاريخ النظر والمراس السياسي العربي الكلاسيكي، فإننا يمكن أن نحذو إجرائيا حذو النظر السياسي الغربي الراهن (فوكو) الذي أعاد تنشيط مفهوم بائد ومتروك للتعبير عن وضع مستحدث، ومستجد ..." ص. 199.

[2]* أستاذ الفلسفة السياسية والاجتماعية بالجامعة التونسية - جامعة المنار- تونس -انتهت الترجمة في شهر رمضان فيفري 2026.

1- مقدمة المترجم

تهدف المتابعة النظرية لتاريخ الفلسفة السياسية والاضطلاع المعرفي بقضايا الفكر الفلسفي السّياسي المعاصر، إلى معرفة التحوّلات النظرية ورصد "برايدغماتها الإرشادية" انطلاقا من الفلسفة السّياسية الحديثة إلى الفلسفة السّياسية الاجتماعية المعاصرة، تحوّلات يجوز حصرها في الانتقال نظريا وإرشاديا، من البراديغم الحقوقي الذي حكم الفلسفة السّياسية منذ هوبز وصولا إلى فلسفة الحق الهيغيلية، إلى البراديغم الاستراتيجي الذي وجّه الفلسفة السّياسية، منذ ماكيافيلي، وجهة محايثة استراتيجية وواقعية وصولا إلى الفلسفة الاجتماعية الماركسية وما بعدها.

البراديغم الحقوقي الذي كان غالبا على التأريخ للفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة تضمن في لحظاته الكبرى هوبز، روسو، مونتسكيو، كانط، هيغل، كلسان وروالز. والبراديغم الاستراتيجي الذي لم يكن يعترف به بوضوح تاريخ الفلسفة السياسية المهيمن على البحوث الأكاديمية، ويتضمّن ماكيافيلي، سبينوزا، هيوم، ماركس، نيتشة، كارل شميت، دولوز وفوكو ويمكن أن نضيف إليه نغيري وأغانمبين. وقد ميّز التقليد الأول، أي البراديغم الحقوقي، مركزية السيادة باعتبارها الموضوع الرئيس في الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، في حين أن البراديغم الثاني الذي ينافس البراديغم الأول وينقده، هو براديغم الحكمانية وعلاقات القوى السياسية وحتى العسكرية والحيوية، في حين أن البراديغم الأول يقوم على الوفاق والعقد والطاعة وضمان الأمن والسلام، فإن البراديغم الثاني يعتبر أن النزاع والقوة والصراع هي السّمة الأساسية للإجتماع البشري السياسي. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفكر السياسي حقوقي كان أم استراتيجي تعلّق بمسألة السيادة على نحو موجب من ناحية أو على نحو نقدي وسالب من ناحية ثانية، وهذا ما يمكن أن نتبيّنه مع فوكو انطلاقا من التحليلية السّياسية التي قدمها حول استشكال براديغم السّيادة وعواصة البحث في علاقات السّلطة وطرائق حكم البشر وفنون التحكّم والتصرّف في السكان وتاريخ تشكّل العُدد الأمنية وصلاتها بجاهزيات البنى المعرفيّة، التي أفضت إلى تبدّل بنيوي في طرائق حكم البشر وتنظيم أمنهم، وتكوّن معرفة سياسيّة تركّز انشغالها على مفهوم السكان والبحث عن الطرائق والوسائل اللازمة للتحكم في الحياة والموت. تغيرات ابستيمية أفرزت من الجهة السّياسية، ضرب من المعقولية السياسية تجلّت في عقلنة الممارسة الحكومية التي تستهدف مجموعة من الأحياء الذين يؤلّفون السكّان.

تجلت هذه التحليلية السياسية للحكمانية في درس 1 فيفري 1978 من دروس الأمن، الإقليم، السكان 1977-1978، حينما طرح فوكو مشكل الحكم في القرن السادس عشر، الذي تجلى في ممارسات متعددة للحكم: حكم الذات، حكم النفوس، حكم الأطفال. ومشكل خصوصية حكم الدولة في ضوء قراءته النقدية للأطروحة الميكيافيلية الواردة في كتاب الأمير التي مكنته من استخلاص أن فن الحكم عند الأمير يفيد التكتيكات المختلفة للحكم وصلة ذلك بالإخضاع القانوني للأفراد، مشيرا إلى العوائق التاريخية والمؤسساتية التي عطلت تشكل فن الحكم إلى حدود القرن الثامن عشر كمفهوم السكان بوصفه عنصرا أساسيا في التعطيل، إلى جانب الحكم، والاقتصاد السياسي، عوائق أفضت تاريخيا إلى التضخيم السياسي للدولة وسمحت من الجهة المنهجية بتشكل مشروع تاريخي للحكمانية.

مشروع الحكمانية هو ما تابعه فوكو لاحقا في دروس سنة 1979 مولد السياسة الحيوية، وتحديدا انطلاقا من درس 10 جانفي الذي افتتحه بالقول:" أريد، هذه السنة أن أتابع ما طرحته لكم في السنة الفارطة بمعنى رسم تاريخ ما يعرف بفن الحكم"**(1)** ، ويقصد به الحكومة السّياسية للبشر، كما تمّ ترشيدها من أجل تحويلها إلى فكر تأملي على اتصال بالممارسة. فهم سياسي فوكوي جديد يتجاوز براديغم السيادة نحو فن الحكم أو الحكمانية، تحليلية جديدة لفن الحكم ترتبط إشكاليا بنظرية السيادة، أو مخطط السيادة الـــــــــــذي يأخذ نمـــــــــــــط فن الحكم الذي ميز المجتمع الغربي الحديث وفق ما ذهب إليه فوكو في الدروس المذكورة.

---

1. Foucault(M.), Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France, année 1978-1979, Paris, « Hautes Études », Gallimard / Le Seuil, 2004, (Leçon 10 janvier 1979), « Je voudrais en fait, cette année, continuer un peu ce que j'avais commencé à vous dire l'année dernière, c'est -à dire retracer l'histoire de ce qu'on pourrait appeler l'art de gouverner. », p.3

2- النص المترجم

من خلال تحليل مختلف التدابير الأمنية، سعيتُ إلى الكشف عن أسباب المشاكل الخاصّة التي يعاني منها السكّان، وبعد دراسة هذه المشاكل عن كثب، برزت لي سريعًا مسألة الحكومة. باختصار، كان الهدف من هذه المحاضرات التمهيدية هو توضيح سلسلة الأمن - السكان - الحكومة. والآن، أودّ أن ألقي الضوء على هذه المسألة المتعلقة بالحكومة.

في العصور الوسطى وفي العصور اليونانية الرومانية القديمة، لم يكن هناك نقص في الرسائل التي قُدِّمت على أنها "نصائح للأمير"، والتي تناولت كيفية التصرف، وممارسة السلطة، وكسب قبول واحترام الرعية، ونصائح حول محبة الله، وطاعته، وإرساء شريعته في المجتمع البشري. لكن اللافت للنظر أنه منذ القرن السادس عشر فصاعدًا، وخاصة من منتصف القرن السادس عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر، ظهر وازدهر عدد كبير من الرّسائل التي لم تُقدِّم نفسها بوضوح على أنها "نصائح للأمير" ولا "علم السياسة"، بل - في مكان ما بين نصائح الأمراء ورسائل العلوم السياسية - فهمت نفسها على أنها "فن الحكم". وقد برزت مشكلة الحكم في القرن السادس عشر في سياق مسائل مختلفة ومن منظورات متباينة تمامًا. على سبيل المثال، مشكلة الحكم الذاتي. وتمحورت العودة إلى الرواقية في القرن السادس عشر حول السؤال المتكرر: "كيف ينبغي للمرء أن يحكم نفسه؟" كما تناولت هذه المسألة التوجيه الروحي وسلوك الحياة، وكان هذا، بطبيعة الحال، السؤال المحوري للرعاية الرعوية الكاثوليكية والبروتستانتية. وتناولت أيضًا تعليم الأطفال، وكان هذا التحدي الأكبر أمام علم التربية في تطوره خلال القرن السادس عشر. وأخيرًا، وربما أخيرًا، كانت هناك مسألة الحكم من قبل الأمراء. كيف ينبغي للمرء أن يحكم نفسه، وكيف ينبغي أن يُحكم، وكيف ينبغي أن يحكم الآخرين، ومن ينبغي أن يسمح لنفسه بأن يُحكم، وكيف ينبغي أن يكون أفضل حاكم ممكن؟ يبدو لي أن كل هذه المشكلات، بحدتها وتنوعها، تُعدّ سمة مميزة جدًا للقرن السادس عشر، وتحديدًا، عند تقاطع عمليتين، إذا ما أردنا التعبير عن ذلك بشكل مبسط للغاية. تمثلت العملية، بطبيعة الحال، في إنشاء وتنظيم الدول الإقليمية والإدارية والاستعمارية الكبيرة من خلال تفكيك الهياكل الإقطاعية، ثم حركة مختلفة تمامًا، لا تخلو من تأثير الحركة الأولى، والتي، مع الإصلاح الديني ولاحقًا الإصلاح المضاد، تشكك في الطريقة التي يريد المرء أن يُقاد بها روحيًا إلى الخلاص على هذه الأرض.

من جهة، كان هناك توجه نحو توطيد الدولة، ومن جهة أخرى، توجه نحو التشرذم الديني والانشقاق: أعتقد أنه عند تقاطع هذين التوجهين تحديداً، برز السؤال "كيف ينبغي أن تُحكم الدولة، ومن يحكمها، وإلى أي مدى، ولأي غرض، وبأي أساليب؟" بكثافة خاصة في القرن السادس عشر. إنها مشكلة عامة في الحكم.

وسط هذا الكم الهائل من المؤلفات الرتيبة حول الحكمانية، والتي بدأت، أو على الأقل ازدهرت، في منتصف القرن السادس عشر واستمرت حتى نهاية القرن الثامن عشر - مع التغييرات التي سأوضحها لاحقًا - أودّ تسليط الضوء على بعض النقاط الجديرة بالذكر. أريد أن أتوسع في شرح هذه النقاط المتعلقة بتعريف الحوكمة، أي ما يمكن أن نسميه الحكومة في شكلها السياسي. ولعلّ أبسط طريقة هي مقارنة هذا الكمّ الهائل من المؤلفات حول الحكمانية بنصٍّ مثّل، من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، نقطة رفض صريحة أو ضمنية لهذه المؤلفات، نصًّا وقفت هذه المؤلفات في معارضته ورفضته: هذا النصّ البغيض هو، بالطبع، كتاب "الأمير" لميكافيلي**(1)** . سيكون من المثير للاهتمام تتبّع العلاقة بين هذا النصّ وجميع النصوص اللاحقة التي انتقدته ورفضته.

1. Machiavel (N), IL Principe, Rome, 1532.

من المهم التذكير بأن كتاب مكيافيلي "الأمير" لم يُرفض فورًا، بل حظي بتقدير معاصريه وخلفائه المباشرين، وتجددت مكانته في أواخر القرن الثامن عشر، أو بالأحرى في مطلع القرن التاسع عشر، في وقتٍ كانت فيه أهمية الأدبيات المتعلقة بفن الحكم تتراجع. وقد عاد كتاب مكيافيلي "الأمير" إلى الظهور في مطلع القرن التاسع عشر، لا سيما في ألمانيا، حيث تُرجم وقُدِّم وعُلِّق عليه من قِبَل شخصيات مثل أ. و. ريهبرغ**(1)** ، وهـ. ليو**(2)** ، ورانكه، وكيلرمان**(3)** . كما شهد الكتاب نهضةً في إيطاليا، ضمن سياق يستدعي التحليل: من جهة، الحروب النابليونية، ومن جهة أخرى، الثورة الأمريكية وما رافقها من مسألة سيادةً الحاكم على الدولة. ويتزامن هذا زمنيًا مع استكشاف كلاوزفيتز للعلاقة بين السياسة والاستراتيجية. هذه هي الأهمية السياسية، التي تجلت بالفعل في مؤتمر فيينا عام 1815، لتوازن القوى وحساب توازن القوى كمبدأ لفهم العلاقات الدولية وترشيدها، إنها في نهاية المطاف مشكلة الوحدة الإقليمية لإيطاليا وألمانيا، حيث كان مكيافيلي من بين أولئك الذين حاولوا تحديد الشروط التي يمكن في ظلها تحقيق الوحدة الإقليمية لإيطاليا.

في هذا المناخ، عاد مكيافيلي للظهور في مطلع القرن التاسع عشر. ومع ذلك، خلال الفترة الفاصلة بين التكريم الذي حظي به في مطلع القرن السادس عشر وإعادة اكتشافه وتقييمه في مطلع القرن التاسع عشر، وُجدت بلا شك مجموعة كبيرة من المؤلفات المناهضة لمكيافيلي. كان هذا الأمر واضحًا في بعض الأحيان: سلسلة كاملة من الكتب، معظمها صادر عن أوساط كاثوليكية، بل وحتى من اليسوعيين في كثير من الأحيان، على سبيل المثال، هناك نص أمبروجيو بوليتي بعنوان "Disputationes de libris a christiano detestandis"**(4)** بمعنى "مناقشات حول الكتب التي يجب على المسيحي أن يكرهها"، وهناك كتاب لرجل لسوء حظه يحمل لقب جنتيليه واسمه الأول إينوسنت: إينوسنت جنتيليه، الذي ألّف أحد أوائل الأعمال المناهضة لمكيافيلي. هذا هو "مقال في وسائل الحكم الرشيد ضد نيكولو مكيافيلي"**(5)** ، وفي وقت لاحق، نجد في الأدبيات المناهضة لمكيافيلي صراحةً نص فريدريك الثاني من عام 1740**(6)**. ومع ذلك، توجد أيضًا سلسلة كاملة من الأعمال الضمنية التي تنأى بنفسها عن مكيافيلي وتعارضه ضمنيًا. وتشمل هذه، على سبيل المثال، كتاب توماس إليوت الإنجليزي "الحاكم"**(7)** ، الذي نُشر عام 1580، وكتاب باروتا "كمال الحياة السياسية"**(8)** ، وربما أحد أوائل الأعمال التي سأركز عليها، كتاب غيوم دي لا بيتريير "المرآة السياسية" من عام 1567**(9)**.

سواء تجلى هذا العداء للميكافيلية بشكل صريح أو تدريجي، فإن المهم هنا هو أنه لا يقتصر على الوظائف السلبية مثل الحجب والرقابة ورفض ما هو غير مقبول، فالأدب المناهض للميكافيلية هو نوع أدبي إيجابي له موضوعه الخاص ومفاهيمه الخاصة واستراتيجيته الخاصة، وعلى هذا النحو، في هذه الإيجابية، أرغب في دراسته.

ما الذي نجده في هذا الأدب المناهض لميكافيلي، سواءً كان صريحًا أم ضمنيًا؟ بالتأكيد، في صورته السلبية، نجد نوعًا من التمثيل الجامد لأفكار مكيافيلي، فنحن نخلق أو نعيد بناء مكيافيلي معارض، نحتاج إليه أيضًا للتعبير عن وجهات نظرنا. كيف نصف هذا الأمير الذي أعيد بناؤه، بدرجات متفاوتة، والذي نحاربه؟

1. Rehberg (A. W.), Das Buch von Fürsten, Hanovre, 1910.
2. Leo (H.), Die Briefe des Florentinischen Kanzlers, Berlin, 1826
3. Ranke (L. von), Historisch-politische Zeitschrift, Berlin, 1832-1833.
4. Politi (L.), Disputationes de libris a christiano detestandis, 1542 (en religion, le père Ambrogio Cararino da Siena).
5. Gentillet (1.), Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, contre Nicolas Machiavel, 1576.
6. Frédéric II, Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur, Le Prince de Machiavel, La Haye, 1740.
7. Elyot (T.), The Boke Named the Governour, Londres, 1531.
8. Parura (P.), Della perfezione della vita politica, Venise, 1579.
9. De La Perrière (G.), Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques, Paris, 1555.

أولاً، من حيث المبدأ: في فلسفة مكيافيلي، يتمتع الأمير بعلاقة فريدة، خارجية، ومتسامية مع إمارته. يرث أمير مكيافيلي إمارته، إما بالوراثة، أو بالاستحواذ، أو بالغزو، وفي كل حالة، لا يُعد جزءًا منها، بل يقف خارجها. الرابط الذي يربطه بإمارته هو رابط قوة، أو تقليد، أو حتى رابط قائم على المعاهدات وتواطؤ أو اتفاق أمراء آخرين - وهذا لا يُغير من الأمر شيئًا، ففي كل الأحوال، هو رابط تركيبي بحت: لا توجد علاقة جوهرية، أو أساسية، أو طبيعية، أو قانونية بين الأمير وإمارته. إن خارجية الأمير، وتساميه - هو المبدأ. ومن نتائج هذا المبدأ: أن هذه العلاقة، لكونها خارجية، هشة ومهددة باستمرار. ظاهريًا، يسعى أعداء الأمير إلى غزو إمارته أو استعادتها، وباطنيًا، يسعون إلى ذلك أيضًا، إذ لا يوجد لدى الرعية سبب مباشر للاعتراف بسلطة الأمير. ثالثًا، ينبثق من هذا المبدأ ونتيجته أمرٌ أساسي: إن غاية ممارسة السلطة هي، بطبيعة الحال، الحفاظ على هذه الإمارة وتعزيزها وحمايتها، لا باعتبارها الوحدة المكونة من الرعية والأرض - أي الإمارة الموضوعية، إن شئت - بل باعتبارها علاقة الأمير بممتلكاته: الأرض الموروثة أو المكتسبة والرعية الخاضعة لسلطته. يجب حماية هذه الإمارة، باعتبارها علاقة الأمير برعيته وأرضه، ولكن ليس الأرض وسكانها بشكل مباشر أو جوهري. هذه الرابطة الهشة بين الأمير وإمارته هي ما يجب أن يسعى إليه فن الحكم، فن أن يكون المرء أميرا ، كما وصفه مكيافيلي.

يقودنا هذا إلى الاستنتاج التالي بخصوص كتاب مكيافيلي: للمنهج التحليلي جانبان. أولاً، من الضروري تحديد المخاطر: من أين تأتي، وممّ تتكون، وما مدى قوتها مقارنةً ببعضها البعض - أيهما الأقوى، وأيهما الأضعف؟ ثانيًا، من الضروري تطوير فنّ إدارة السلطة الذي يمكّن الأمير من حماية إمارته كحلقة وصل بينه وبين رعاياه وأرضه. باختصار، يُثبت كتاب مكيافيلي "الأمير"، كما يظهر في نصوص العديد من الرسائل الموجهة صراحةً أو ضمنًا ضد المكيافيلية، أنه في جوهره رسالةٌ حول مهارة الأمير في الحفاظ على إمارته. أعتقد أن الأدبيات المناهضة للمكيافيلية تسعى إلى استبدال هذه الرسالة حول مهارة الأمير، ومعرفته، بشيء آخر، وفي هذا السياق بشيء جديد، ألا وهو فنّ الحكم: فامتلاك مهارة الحفاظ على الإمارة لا يعني بالضرورة امتلاك فنّ الحكم.

ما هو فن الحكم؟ لفهم الأمور في حالتها غير المصقولة حتى الآن، سأعتمد على أحد أقدم نصوص هذا الأدب العظيم المناهض للميكافيلية، وهو عمل غيوم دي لا بيرير عام 1555 بعنوان "المرآة السياسية"، والذي يحتوي على طرق مختلفة للحكم.

في هذا النص، الذي يُعدّ مخيبًا للآمال نوعًا ما مقارنةً بميكافيلي نفسه، نلمس مع ذلك ملامح بعض النقاط التي أعتبرها مهمة. أولاً: ما المقصود بـ"الحكم" و"الحاكم" عند لابيرير، وما التعريف الذي يقدمه؟ في الصفحة 46 من كتابه، يقول: "يمكن تسمية أي ملك أو إمبراطور أو أمير أو سيد أو قاض أو أسقف أو ما شابه ذلك حاكمًا"**(1)** . ومثل لابيرير، يُذكّرنا مؤلفون آخرون تناولوا فن الحكم باستمرار بأننا نتحدثُ أيضًا عن إدارة بيت، أو أطفال، أو أرواح، أو مقاطعة، أو دير، أو جماعة دينية، أو عائلة.

هذه الملاحظات، التي تبدو ظاهريًا مجردة من المعنى، وهي كذلك بالفعل، تحمل في طياتها دلالات سياسية بعيدة المدى. فالأمير، كما يظهر في كتابات مكيافيلي أو في الروايات المتداولة، هو بحكم التعريف - وكان هذا مبدأً أساسيًا في الكتاب عند تفسيره الأصلي - فريدٌ في إمارته، ويحتل مكانةً خارجيةً متعالية. ومع ذلك، نرى هنا أن ممارسة الحكم، من جهة، متعددة الأوجه، إذ يحكم كثيرون: رب الأسرة، ورئيس الدير، والمربي والمعلم في علاقته بالطفل أو التلميذ، وبالتالي، توجد أشكالٌ عديدةٌ للحكم، ليس من بينها حكم الأمير لدولته، ومن جهة أخرى، فإن كل هذه الأشكال متأصلةٌ في المجتمع أو الدولة نفسها. ففي الدولة، يحكم رب الأسرة أسرته، ويحكم رئيس الدير ديره. وبالتالي، هناك تعدد في أشكال الحكم ووجود ممارسات حكومية كامنة فيما يتعلق بالدولة، وتعدد ووجود هذه الأنشطة التي تتناقض بشكل جذري مع التفرد المتعالي لأمير مكيافيلي.

من بين جميع أشكال الحكم هذه، التي تتداخل وتتشابك في المجتمع والدولة، يوجد، بطبيعة الحال، شكلٌ خاصٌ جدًا من أشكال الحكم يجب تحديده: فهو ينطبق على الدولة بأكملها. في نص لاحق نوعًا ما - من القرن التالي - حاول فرانسوا دي لا موث لو فاييه وضع تصنيفٍ لأشكال الحكم المختلفة. فيَ سلسلةٍ من الكتابات التي كانت تهدف إلى أن تكون مادةً تعليميةً للدوفين، ذكرَ أن هناك ثلاثة أنواعٍ أساسيةٍ من الحكم، كلٌ منها قائمٌ على علمٍ أو فكرٍ معين: ضبط النفس، الذي يندرج ضمن مجال الأخلاق، ثانياً، فن إدارة الأسرة بشكلٍ سليم، الذي يندرج ضمن مجال الاقتصاد، وأخيرًا، علم الحكم الرشيد، الذي يندرج ضمن مجال السياسة**(2)** . بالمقارنة مع الأخلاق والاقتصاد، تتميّز السّياسة بوضوحٍ خصائصها الفريدة. توضح لا موث لو فاير أن السّياسة ليست اقتصادية بحتة ولا أخلاقية حصراً.

---

1. De La Perrière (G.), op. cit., édition de 1567.
2. De La Mothe Le Vayer (F.), L'OEconomique du Prince, Paris, Courbé, 1653.

أعتقد أن الأمر الجوهري هنا هو أنه، على الرغم من هذا التّصنيف، فإن فنون الحكم هذه تفترض دائمًا استمرارية جوهرية بين المراحل الفردية وبين المرحلتين الثانية والثالثة. فبينما تسعى عقيدة الأمير أو النظرية القانونية للسّيادة باستمرار إلى توضيح الانقطاع بين سلطة الأمير وكل شكل آخر من أشكال السلطة كلما تعلق الأمر بتفسير هذا الانقطاع أو تأكيده أو تبريره، علينا هنا، مع فنون الحكم هذه، أن نحاول إدراك الاستمرارية الصّاعدة والهابطة على حد سواء.

يُشير هذا إلى استمرارية تصاعدية، بمعنى أن أي شخص يرغب في حكم الدولة عليه أولاً أن يتعلم كيف يحكم نفسه، ثم، على مستوى أعمق، كيف يحكم أسرته وممتلكاته وأمواله، وعندها فقط سيتمكن من حكم الدولة. هذا التطور التّصاعدي هو ما يُميز جميع أساليب التعليم الأميرية التي كانت ذات أهمية بالغة في ذلك الوقت، والتي تُقدّمها لا موث لو فاييه كمثال. فبالنسبة للدوفين، كتب أولاً كتاباً في الأخلاق، ثم كتاباً في الاقتصاد، وأخيراً رسالة في السياسة(1). إن أسلوب الأمير التعليمي هو الذي يضمن هذه الاستمرارية التصاعدية لمختلف أشكال الحكم.

في المقابل، ثمة استمرارية تنازلية بمعنى أنه في الدولة ذات الحكم الرشيد، يعرف رب الأسرة كيف يدير شؤون أسرته وثروته وممتلكاته، ويتصرف أفراد الأسرة أنفسهم بشكل لائق. وقد أُطلق على هذا الخط التنازلي، الذي يمتد من الحكم الرشيد للدولة إلى سلوك الأفراد وإدارة أسرهم، مصطلح "الشرطة".

تضمن بيداغوجيا الأمير استمرارية الحكم من أعلى الهرم إلى أسفله، بينما تضمنها الشرطة من أسفله إلى أعلاه. ويمكنكم أن تلاحظوا، على أي حال، أن العنصر الأساسي في هذه الاستمرارية، سواء في منهجية الأمير أو في عمل الشرطة، هو هذا الحكم العائلي، الذي يُطلق عليه تحديداً اسم "الاقتصاد".

إن فن الحكم، كما هو معروض في جميع الأدبيات، يجب أن يجيب بشكل أساسي على هذا السؤال: كيف يمكن للمرء أن يدمج علم الاقتصاد، أي كيف يمكن للمرء أن يدير الأفراد والسلع والأصول بطريقة ذات معنى داخلي؟ كيف يمكن للمرء أن ينقل رعاية واجتهاد وعلاقة رب الأسرة بأسرته إلى قيادة الدولة، تمامًا كما يفعل رب الأسرة الصالح، الذي يعرف كيف يقود زوجته وأولاده وخدمه، والذي يزيد ثروة أسرته، والذي يقيم التحالفات المناسبة لهم؟

إن دمج المبادئ الاقتصادية في العملية السياسية، في رأيي، سيمثل التحدي الأكبر أمام الحكومات. وقد كان هذا هو الحال بالفعل في القرن السادس عشر، وسيظل كذلك في القرن الثامن عشر. في مقال جان جاك روسو "الاقتصاد السياسي"، نرى بوضوح كيف يصوغ روسو المشكلة ويحددها بشكل تخطيطي بهذه المصطلحات تحديدًا: يشير مصطلح "الاقتصاد" في الأصل إلى "الإدارة الرشيدة للمنزل لصالح الأسرة بأكملها"(2) . المشكلة، وفقًا لروسو، هي: كيف يمكن دمج هذه الإدارة الرشيدة للمنزل، مع مراعاة الاختلافات والتباينات، في الإدارة العامة للدولة؟ وبالتالي، فإن حكم الدولة يعني تطبيق الاقتصاد، وتحديدًا الاقتصاد على مستوى الدولة بأكملها. أي ممارسة شكل من أشكال الرقابة والسيطرة على السكان، وثرواتهم، وسلوك كل فرد، بحيث لا تقل بأي حال من الأحوال عن تلك التي يمارسها رب الأسرة على المنزل وممتلكاته.

يُجسّد تعبيرُ كان ذا أهمية بالغة في القرن الثامن عشر هذا الأمر خير تجسيد. يتحدث كيسناي عن الحكم الرشيد بوصفه "حكمًا اقتصاديًا". نجد لديه اللحظة التي برز فيها مفهوم الحكم الاقتصادي، وهو في جوهره تحصيل حاصل، إذ أن فن الحكم يكمن تحديدًا في ممارسة السلطة وفقًا لنموذج الاقتصاد. مع ذلك، عندما يتحدث كيسناي عن "الحكم الاقتصادي"، فذلك لأن كلمة "الاقتصاد" - لأسباب سأوضحها لاحقًا - بدأت تكتسب معناها الحديث. يبدو أن جوهر هذا الحكم، أي فن ممارسة السلطة وفقًا للاقتصاد، سيتمحور في هذه اللحظة حول ما نسمّيه اليوم بالاقتصاد. كان مصطلح "الاقتصاد" يُشير إلى شكل من أشكال الحكم في القرن السادس عشر، أما في القرن الثامن عشر، فهو يُشير إلى مستوى من الواقع، ومجال للتدخل، من خلال سلسلة من العمليات المعقدة وأعتقد أن هذه الأمور بالغة الأهمية لتاريخنا. وهذا يعني، بالتالي، أن نحكم وأن نُحكم.

---

1. De La Mothe Le Vayer (F.), La Géographie et la Morale du Prince, Paris, Courbé, 1651 ; L'OEconomique du Prince, Paris, Courbé, 1653 ; La Politique du Prince, Paris, Courbé, 1653.
2. "الاقتصاد هذه الكلمة تأتي من oikos، البيت، وnomos، القانون، وكانت تعني في الأصل فقط الحكم الحكيم والشرعي للمنزل من أجل الصالح العام لجميع أفراد الأسرة"

ثانيًا، نجد في هذا الكتاب لغيوم دي لا بيرير النص التالي: "الحكومة هي الترتيب السليم للأشياء، الذي يتولى المرء أمره لتحقيق غاية مناسبة" . أود أن أضيف إلى هذه الجملة الثانية سلسلة جديدة من الملاحظات التي تتجاوز تلك المتعلقة بتعريف الحاكم والحكومة نفسها.

«الحكومة هي النظام الأمثل للأشياء» – أود التركيز على كلمة «الأشياء». إذا تأملنا في الأشياء التي تُمارس عليها السلطة في كتاب مكيافيلي «الأمير»، نُدرك أن هدف السلطة، أو غايتها إن صح التعبير، يتكوّن من أمرين: من جهة، الإقليم، ومن جهة أخرى، الشعب الذي يسكنه. وهكذا، ولأغراض تحليله وأهدافه المحددة، يستند مكيافيلي إلى مبدأ قانوني حدّد السيادة في القانون العام منذ العصور الوسطى وحتى القرن السادس عشر: السيادة لا تُمارس على الأشياء، بل في المقام الأول على الإقليم، وبالتالي على رعاياه. وبهذا المعنى، يُمكن القول إن الإقليم هو العنصر الأساسي في كلٍّ من إمارة مكيافيلي والسيادة القانونية للحاكم كما عرّفها الفلاسفة والمنظرون القانونيون. بالطبع، قد تكون هذه الأقاليم خصبة أو قاحلة، وقد تكون مكتظة بالسكان أو، على العكس، قليلة السكان. يمكن أن يكون الناس أغنياء أو فقراء، نشيطين أو كسالى، لكن كل هذه العناصر ليست سوى متغيرات بالنسبة للإقليم الذي يشكل أساس الإمارة أو السيادة.

مع ذلك، ينصّ نص لا بيرير على أن تعريف الحكومة لا يشير إلى الإقليم: فالأشياء هي التي تُحكم. إذن، ما الذي يقصده لا بيرير بقوله إن الحكومة تحكم "الأشياء"؟ لا أعتقد أن الأمر يتعلق بالتناقض بين الأشياء والأشخاص، بل يتعلق بتوضيح أن الحكومة لا تشير إلى الإقليم، بل إلى نوع من الترابط بين الأشخاص والأشياء. بمعنى آخر، الأشياء التي يجب على الحكومة أن تتحمل مسؤوليتها هي أشخاص، ولكن في علاقاتهم وروابطهم وتداخلاتهم مع هذه الأشياء – الثروة والموارد وسبل العيش، وبالطبع الإقليم بحدوده وخصائصه ومناخه وجفافه وخصوبته – فهم أيضاً أشخاص. في علاقتهم بالأشياء الأخرى، وهي العادات والتقاليد وطرق التصرّف أو طرق التفكير، وأخيراً، هم النّاس في علاقتهم بالأشياء الأخرى، والتي يمكن أن تكون حوادث أو مصائب، مثل المجاعات والأوبئة والموت.

إنّ توجيه الحكومة للأمور، بوصفها تفاعلاً بين الناس والأشياء، يمكن، في رأيي، أن يتجلى بوضوح في الاستعارة الحتمية التي تُشير إليها هذه الدراسات الحكومية مرارًا وتكرارًا: استعارة السفينة. ما معنى قيادة سفينة؟ بالطبع، تعني قيادة البحارة، ولكنها تعني أيضًا قيادة السفينة وحمولتها، كما تعني أيضًا مراعاة الرياح والشعاب المرجانية والعواصف، وهذه الصلة بين البحارة الذين يجب إنقاذهم والسفينة التي يجب حمايتها، مع الحمولة التي يجب إيصالها إلى الميناء، وعلاقتهم بكل هذه الأحداث – الرياح والشعاب المرجانية والعواصف – هي ما يُميّز قيادة السفينة. وينطبق الأمر نفسه على الأسرة: فإدارة شؤون الأسرة لا تعني في المقام الأول السعي إلى الحفاظ على ممتلكات الأسرة، بل تعني في المقام الأول رعاية أفراد الأسرة، وازدهارهم، ورفاهيتهم، وتعني مراعاة الأحداث التي قد تقع: الوفيات، والولادات، وهذا يعني استكشاف الخيارات، مثل التحالفات مع عائلات أخرى. تُشكّل هذه الإدارة الشاملة سمةً مميزةً للحكومة، وفي هذا السياق، تُعتبر مسألة ملكية العائلة للأراضي أو اكتساب السيادة على إقليم ما ذات أهمية ثانوية بالنسبة للأمير. لذا، فإنّ الأهم هو هذه الشبكة المعقدة من الأشخاص والأشياء، حيث لا يُمثّل الإقليم والممتلكات، بمعنى ما، سوى متغير واحد ضمن هذه الشبكة.

هذا الموضوع، الذي يظهر في تعريف لا بيرير الغريب للحكومة بأنها إدارة الأشياء، يعود للظهور في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد أورد فريدريك الثاني بعض المقاطع اللافتة للنظر حول هذا الموضوع في كتابه "ضد مكيافيلي"**(1)**. يقول، على سبيل المثال: "لنقارن بين هولندا وروسيا، قد تمتلك روسيا أوسع الحدود بين جميع الدول الأوروبية، ولكن ممّا تتكون؟ مستنقعات وغابات وصحاري، يكاد لا يسكنها سوى بضع جماعات من الفقراء البائسين الذين لا عمل لهم ولا اجتهاد." على النقيض من ذلك، فرغم أن هولندا تتكون أيضاً من أراض مستنقعية وهي صغيرة جداً، إلا أنها تمتلك عدداً كبيراً من السكان، وازدهاراً، وتجارة، وأسطولاً بحرياً يجعلها دولةً مهمة في أوروبا، وهو أمر لا تزال روسيا تسعى إليه تدريجياً. لذا، فإن الحكم يعني السيطرة على الأمور.

---

1. Frédéric II, op. cit. (in L'Anti-Machiavel, éd. Critique par C. Fleischauer, in Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, Genève, E. Droz, 1958, vol. V, pp. 199–200).

أعود مرة أخرى إلى النص الذي اقتبسته سابقًا، حيث قال لا بيرير: "الحكومة هي الترتيب السليم للأشياء، الذي يتولى المرء أمره لتوجيهها نحو غاية مناسبة". إذن، للحكومة غاية، ألا وهي "ترتيب الأشياء التي تُوجَّه نحو غاية مناسبة"، وفي هذا الصدد أيضًا، أرى أن الحكومة تتناقض تمامًا مع السيادة. بالطبع، لم تُقدَّم السيادة قط في النصوص الفلسفية أو القانونية على أنها قانون محض وبسيط. لم يدّع الفقهاء، ولا اللاهوتيون على وجه الخصوص، أن للحاكم الشرعي الحق في ممارسة سلطته - ببساطة. لكي يَكون الحاكم صالحًا، يجب عليه دائمًا أن يضع لنفسه غاية، ألا وهي "الصالح العام وخلاص الجميع".

سأتناول، على سبيل المثال، نصًا من أواخر القرن السابع عشر، يقول بوفندورف: "لم تُمنح السلطة السيادية للحكام إلا لكي يستخدموها في سبيل الصالح العام". لا ينبغي للحاكم أن يعتبر أي شيء مفيدًا لنفسه ما لم يُفِد الدولة أيضًا. الآن، ما هو هذا الصالح العام، أو هذا الخلاص للجميع، الذي يتحدث عنه الفقهاء والذي يُستشهد به ويُقدَّم باستمرار باعتباره الهدف الأسمى للسيادة؟ إذا نظرنا إلى المضمون الفعلي الذي ينسبه الفقهاء وعلماء الدين إلى هذا الصالح العام، يتضح أن الصالح العام موجود عندما يطيع جميع الرعايا القوانين دون استثناء، ويؤدون واجباتهم الموكلة إليهم على أكمل وجه، ويمارسون مهنهم على النحو الأمثل، ويحترمون النظام القائم، على الأقل بقدر ما يتوافق هذا النظام مع القوانين التي وضعها الله للطبيعة والبشرية. أي أن الصالح العام هو في جوهره طاعة القانون، سواء أكان قانون الحاكم على الأرض أم قانون الحاكم المطلق، الله. لكن ما يميز هدف السيادة، هذا الصالح العام، هذا الرفاه العام، ليس في نهاية المطاف إلا الخضوع المطلق. هذا يعني أن غاية السيادة دائرية: فهي تشير إلى ممارسة السيادة نفسها، فالخير هو طاعة القانون، وبالتالي فإن غاية السيادة هي أن يطيعها الناس. هذه الدائرية الجوهرية، بغض النظر عن بنيتها النظرية أو مبرراتها الأخلاقية أو آثارها العملية، ليست بعيدة عما قاله مكيافيلي حين أعلن أن الهدف الرئيسي للأمير يجب أن يكون الحفاظ على إمارته، فنحن ما زلنا في دائرة السيادة بالنسبة إلى ذاتها، والإمارة بالنسبة إلى ذاتها.

مع تعريف لا بيرير الجديد، وبحثه عن مفهوم للحكومة، يتبلور فهم مختلف للغايات، في رأيي. يُعرّف لا بيرير الحكومة بأنها التنظيم العادل للأمور، لا كما تدّعي النصوص القانونية، بحيث يكون الهدف منها "الصالح العام"، بل "غاية مناسبة" لكل أمر من الأمور التي تُحكم. وهذا يعني، أولاً وقبل كل شيء، وجود أهداف محددة متعددة، فعلى سبيل المثال، يجب على الحكومة ضمان تحقيق أكبر قدر ممكن من الرخاء، وتوفير ما يكفي، أو حتى أكبر قدر ممكن، من مقومات الحياة للسكان، وأخيراً، يجب عليها ضمان النمو السكاني، وبالتالي، مجموعة واسعة من الأهداف المحددة التي تُصبح الغاية الحقيقية للحكومة. ولتحقيق هذه الأهداف المتنوعة، يتم تنظيم الأمور. كلمة "تنظيم" هنا مهمة. فما مكّن السيادة فعلياً من تحقيق غايتها - وهي تطبيق القوانين - هو القانون نفسه، ولذلك كان القانون والسيادة مرتبطين ارتباطاً وثيقاً. على العكس من ذلك، فإن الهدف هنا ليس فرض قانون على الناس، بل تنظيم الأمور، أي تطبيق التكتيكات بدلاً من القوانين، أو في الحالات القصوى، استخدام القوانين كتكتيكات على الأكثر، لضمان إمكانية تحقيق هدف معين بعدد معين من الوسائل.

أعتقد أن هذا هو موضع التحول الجوهري: فبينما يكمن هدف السيادة في ذاتها، ويستمد أدواته، المتمثلة في القانون، منها، فإن هدف الحكم يكمن فيما يُوجهه، إذ يُسعى إليه في إتقان العمليات التي يُوجهها، أو تعظيمها، أو تكثيفها، وأدوات الحكم ليست القوانين، بل تكتيكات متنوعة. وبالتالي، يُعد هذا تراجعًا عن القانون، أو بالأحرى، من منظور ما ينبغي أن يكون عليه الحكم، فالقانون ليس الأداة الأساسية. وهنا نجد مجددًا الفكرة التي سادت القرن السابع عشر بأكمله، والتي تجلت بوضوح في جميع نصوص الاقتصاديين والفيزيوقراطيين في القرن الثامن عشر، حين أعلنوا أن أهداف الحكم لا يُمكن تحقيقها بفعالية من خلال القانون.

النقطة الرابعة والأخيرة: يقول غيوم دي لا بيرير إن الحاكم الصالح يجب أن يتحلى بـ"الصبر والحكمة والاجتهـاد"**(1)** .

1. «Tout gouverneur de Royaume ou République doit avoir en soi nécessairement sagesse, patience et diligence» (op. cit. 1567, p. 46).

ماذا يقصد بـ"الصبر"؟ لتوضيح مفهوم "الصبر"، يستخدم مثال النحلة الطنانة، التي يسميها "ملك النحل"، قائلاً: "تسيطر النحلة الطنانة على الخلية دون الحاجة إلى إبرة"(1) . أراد الله أن يُظهر - "بطريقة روحانية"، كما يقول - أن الحاكم الحقيقي لا يحتاج إلى إبرة، أي أداة قتل، سيف، لممارسة حكمه، بل يجب أن يتحلى بالصبر بدلاً من الغضب، أو بعبارة أخرى: لا ينبغي أن يكمن جوهر الحاكم في حق القتل، أو في إظهار قوته. وما المعنى الإيجابي الذي يُنسب إلى غياب الإبرة؟ إنه "الحكمة والاجتهاد". إنّ "الحكمة" - لا كما يُعلّمنا التقليد، معرفة القوانين البشرية والإلهية، ومعرفة العدل والإنصاف، بل هي تحديدًا تلك المعرفة بالأشياء، وبالأهداف القابلة للتحقيق التي يجب السعي إليها، و"الاستعداد" الذي يجب تنميته لتحقيق هذه الأهداف - هذه المعرفة هي التي تُشكّل حكمة الحاكم. أما "اجتهاده"، فهو تحديدًا ما يضمن ألا يحكم الحاكم، أو بالأحرى المسؤول عن الحكم، إلا بالقدر الذي يعتبر فيه نفسه ويتصرف على أنه في خدمة المحكومين. وهنا أيضًا، يُشير لا بيرير إلى مثال رب الأسرة: رب الأسرة هو من يستيقظ أبكر من جميع أفراد المنزل وينام متأخرًا عنهم، هو من يُدير شؤون المنزل لأنه يرى نفسه في خدمة أسرته.

يختلف هذا التصور للحكومة اختلافًا كبيرًا عن تصور مكيافيلي للأمير. وبالطبع، على الرغم من بعض الجوانب الجديدة، لا يزال هذا المفهوم للحكومة بدائيًا للغاية. أعتقد أن هذه المحاولة الأولى لرسم ملامح مفهوم ونظرية الحكومة في القرن السادس عشر لم تكن مجرد تجريد، ولم تكن حكرًا على المنظرين السياسيين. بل يمكن تتبع صلاتها بالواقع. فمن جهة، منذ القرن السادس عشر فصاعدًا، ارتبطت نظرية الحكومة بتطور الملكيات الإقليمية (ظهور المؤسسات والهيئات الحكومية، وما إلى ذلك)، ومن جهة أخرى، ارتبطت بسلسلة كاملة من التحليلات والرؤى التي تُشكّل هذه الأفكار، التي تطورت منذ أواخر القرن السادس عشر وبلغت ذروتها في القرن السابع عشر، جوهر المعرفة بالدولة في جوانبها المختلفة، وأبعادها المتعددة، والعوامل المتنوعة التي تُسهم في قوتها. وقد أُطلق على هذه المعرفة اسم "الإحصاء"، أي علم الدولة. وأخيرًا، وثالثًا، يرتبط هذا البحث عن فن الحكم ارتباطًا وثيقًا بالمذهب التجاري ومذهب الكاميرالية.

لكي نقول الأشياء ببساطة، تبلورت فنون الحكم لأول مرة في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. وتمحورت حول مفهوم "مصلحة الدولة"، ليس بالمعنى السلبي والازدرائي السائد اليوم (أي تدمير القانون والعدالة والإنسانية لمصلحة الدولة وحدها)، بل بمفهوم إيجابي وشامل. تحكم الدولة نفسها وفقًا لقوانينها العقلانية الخاصة، المستمدة من قوانين طبيعية أو إلهية، ومن الحكمة والتبصر فقط. فمثل الطبيعة، تمتلك الدولة عقلانيتها الخاصة، وإن كانت من نوع مختلف. وعلى النقيض، فبدلاً من البحث عن أسسها في قواعد متعالية، أو نموذج كوني، أو مثال فلسفي وأخلاقي، يجب أن تجد فنون الحكم مبادئ عقلانيتها في واقع الدولة المحدد. هذه هي عناصر العقلانية الأولية للدولة، والتي سأعود إليها في الدروس اللاحقة. ومع ذلك، يمكننا القول على الفور أن هذا السّبب للدولة يمثل نوعًا من العقبات أمام تطور فن الحكم، وهي عقبة استمرّت حتى نهاية القرن الثامن عشر.

أعتقد أن هناك عدة أسباب لذلك. أولاً، الظروف التاريخية، بالمعنى الدقيق للكلمة، أعاقت فن الحكم هذا. تمثلت هذه الظروف في سلسلة من الأزمات الخطيرة في القرن السابع عشر: أولاً، حرب الثلاثين عامًا وعواقبها الوخيمة، ثم، في منتصف القرن، ثورات الفلاحين والمدن الكبرى، وأخيرًا، في نهاية القرن، الأزمات المالية والغذائية التي شلّت الحياة السياسية برمتها في الممالك الغربية. لم يكن لفن الحكم أن يتطور، ويعكس، ويوسع نطاق نفوذه إلا في أوقات الازدهار، أي بمعزل عن الأزمات العسكرية والاقتصادية والسياسية الكبرى التي عصفت بالقرن السابع عشر بلا هوادة من بدايته إلى نهايته. هذه أسباب تاريخية جسيمة، بل وواضحة، أعاقت فن الحكم هذا.

---

1. "يجب على كل حاكم أن يتحلى بالصبر، مثل ملك النحل الذي لا يلسع، حيث أظهرت الطبيعة بشكل غامض أن ملوك وحكام الجمهوريات يجب أن يظهروا لرعاياهم قدراً أكبر من التسامح بدلاً من القسوة، والعدل بدلاً من الظلم"، المرجع نفسه.
«Doit aussi avoir tout gouverneur patience, à l'exemple du Roi des mouches à miel qui n'a point d'aiguillon, en quoi nature a voulu montrer mystiquement que les Rois et gouverneurs de République doivent envers leurs sujets user de beaucoup plus de clémence que de sévérité et d'équité que de rigueur», ibid.

أعتقد أيضًا أن فن الحكم هذا، الذي صيغ في القرن السادس عشر، قد تعثر في القرن السابع عشر لأسباب أخرى، يمكننا وصفها - باستخدام مصطلحات لستُ على دراية تامة بها - بأنها هياكل مؤسسية وفكرية. على أي حال، كانت أولوية مشكلة ممارسة السيادة، سواءً كمسألة نظرية أو كمبدأ للتنظيم السياسي، عاملاً أساسيًا في هذا التعثر لفن الحكم. فما دامت السيادة تُشكّل المشكلة الرئيسية، وما دامت مؤسسات السيادة هي المؤسسات الأساسية، وما دامت ممارسة السلطة تُفهم على أنها ممارسة للسيادة، لم يكن لفن الحكم أن يتطور بشكل مستقل ومحدد. يقدّم المذهب التجاري مثالاً جيدًا على ذلك. فقد كان، في الواقع، المحاولة الأولى - بل أقول أول اعتراف رسمي - بهذا الفن، سواءً على مستوى الممارسات السياسية أو على مستوى فهم الدولة. وبهذا المعنى، يمكن القول إن المذهب التجاري يُمثّل عتبة أولى نحو العقلانية في هذا الفن، الذي لم يذكر نص لا يبرير سوى عدد قليل من مبادئه، ذات طابع أخلاقي أكثر منه عملي. يُعدّ المذهب التجاري أول تبرير منطقي لممارسة السلطة كممارسة حكومية، إذ يُشير إلى بداية تأسيس مجموعة من المعارف حول الدولة يُمكن استخدامها كتكتيك حكومي. لكن المذهب التجاري، في رأيي، تعثّر تحديدًا لأنه أعلن أن سلطة الحاكم هي هدفه الأساسي: كيف يُمكن تأمين ثروة الحاكم، وكنوزه، وقدرته على حشد الجيوش لتنفيذ سياساته، لا ثروة البلاد فحسب؟ هدف المذهب التجاري هو سلطة الحاكم، وأدواته هي القوانين والمراسيم واللوائح - أي الأسلحة التقليدية للحاكم. الهدف: الحاكم. الأدوات: هي نفسها أدوات السيادة. حاول المذهب التجاري دمج إمكانيات الحكم التأملي في بنية مؤسسية وفكرية للسيادة، وهو ما حال دون ذلك.

وهكذا، ظل فن الحكم، بمعنى ما، متعثراً في تطوره طوال القرن السابع عشر وحتى انحلال الأفكار التجارية الكبرى في مطلع القرن الثامن عشر، عالقاً بين قطبين. فمن جهة، كان هناك إطار واسع للغاية، ومجرد للغاية، وجامد للغاية، ألا وهو السيادة بوصفها مشكلة ومؤسسة في آن واحد. وقد سعى فن الحكم هذا إلى معالجة نظرية السيادة، حيث بُذلت محاولات لاستنباط المبادئ التوجيهية للحكومة من نظرية سيادة مُجددة. وهنا برز دور فقهاء القرن السابع عشر، الذين صاغوا أو حدّثوا نظرية العقد. وشكّلت نظرية العقد الأساس للعقد التأسيسي، وهو الالتزام المتبادل بين الحكام والرعية، باعتباره إطاراً نظرياً تُستمد منه المبادئ العامة للحكومة. لكن على الرغم من أن نظرية العقد، أي هذا التأمل في العلاقة بين الحاكم ورعاياه، قد لعبت دورًا مهمًا للغاية في نظرية القانون العام - يثبت مثال هوبز هذا بوضوح تام، على الرغم من أنه أراد في النهاية إيجاد المبادئ التوجيهية لفن الحكم - فقد ظللنا دائمًا نركز على صياغة المبادئ العامة للقانون العام.

من جهة، كان هناك إطار السيادة الواسع والمجرد والجامد، ومن جهة أخرى، نموذج الأسرة الضيق والضعيف والمتناقض. حاول فن الحكم إما التوافق مع الشكل العام للسيادة، أو، على الأرجح، استند في الوقت نفسه إلى هذا النموذج الملموس لإدارة الأسرة. كيف يمكن للحاكم أن يحكم الدولة بفعالية ودقة وعناية كما تفعل الأسرة؟ في الوقت نفسه، واجهنا فهمًا اقتصاديًا، حتى في ذلك الحين، ركز حصريًا على إدارة وحدة صغيرة تتكون من الأسرة وأفرادها. الأسرة ورب الأسرة من جهة، والدولة والحاكم من جهة أخرى - فشل فن الحكم في إيجاد بُعد مستقل لأي منهما.

كيف يمكن لفن الحكم أن يعود للعمل مجدداً؟ يجب فهم هذا الحل، كما المأزق نفسه، في سياق عدة عمليات أوسع: فقد أدى النمو السكاني في القرن الثامن عشر، وما ولّده من ثروة، إلى عمليات دورية - معروفة جيداً للمؤرخين - أسفرت عن زيادة الإنتاج الزراعي. ضمن هذا الإطار الأوسع، يمكن القول بدقة أكبر إن حل مشاكل فن الحكم كان مرتبطاً بظهور مشكلة السكان. بعبارة أخرى، إنها عملية دقيقة نوعاً ما - ينبغي إعادة بنائها بالتفصيل - تتضح فيها العلاقة بين علم الحكم، وإعادة توجيه الاقتصاد نحو مجالات تتجاوز الأسرة، وفي نهاية المطاف مشكلة السكان.

لم يتسنَّ لعلم الاقتصاد التركيز على مستوى محدد من الواقع، والذي نسميه اليوم "الاقتصادي"، إلا مع تطور العلوم السياسية. وبالمثل، أتاح تطور العلوم السياسية تحديد مشكلة السكان على وجه التحديد. ومع ذلك، يمكن القول بسهولة إن إدراك هذه المشكلات السكانية المحددة وتحديد هذا المستوى من الواقع، الذي نسميه الاقتصاد، هو ما مكّن من تصور مشكلة الحكم والتفكير فيها وحسابها خارج الإطار القانوني للسيادة. وقد أصبح هذا التحليل الإحصائي تحديدًا، الذي كان في إطار المذهب التجاري لا يمكن أن يعمل إلا ضمن إدارة ملكية، وبمعنى ما، لصالحها، والتي كانت بدورها تمارس السيادة، أهم عامل تقني، أو أحد أهم العوامل التقنية، لهذا الإنجاز.

كيف ستُسهم مشكلة السكان تحديدًا في إثراء فن الحكم؟ إن منظور السكان، وواقع الظواهر الخاصة بهم، سيمكننا من التخلي نهائيًا عن نموذج الأسرة وتحويل تركيز الاقتصاد إلى مجالات أخرى. في الواقع، تُشير الإحصاءات، التي كانت تعمل حتى ذلك الحين ضمن الهياكل الإدارية وبالتالي ضمن نطاق السيادة، إلى أن للسكان قوانينهم الخاصة: معدلات الوفيات، ومعدلات الإصابة بالأمراض، وأنماط الحوادث. كما تُظهر الإحصاءات أن للسكان تأثيرات محددة نظرًا لحجمهم، وأن هذه الظواهر لا يمكن اختزالها إلى تأثيرات الأسرة: كالأوبئة الكبيرة، وتفشي الأمراض المتوطنة، ودورة العمل والثروة. وتُظهر الإحصاءات أيضًا أن للسكان، من خلال تحركاتهم وأفعالهم وأنشطتهم، تأثيرات اقتصادية محددة. ومن خلال تمكيننا من قياس الظواهر الخاصة بالسكان، تكشف الإحصاءات عن خصوصيتها الجوهرية ضمن حدود الأسرة الضيقة. وباستثناء بعض القضايا المتبقية، التي قد تكون ذات طبيعة أخلاقية ودينية، ستختفي الأسرة كنموذج للحكم.

على النقيض من ذلك، تبرز الأسرة عند هذه النقطة كعنصر ضمن المجتمع وكأداة أساسية للسيطرة عليه. بعبارة أخرى، لا يُمكن فهم فن الحكم، حتى فيما يتعلق بمسألة السكان، إلا من منظور الأسرة، ومن وجهة نظر اقتصادية باعتبارها إدارة أسرية. بمجرد أن يبدو المجتمع غير قابل للاختزال إلى الأسرة، تُهمَّش الأسرة إلى مرتبة ثانوية بالنسبة للمجتمع، فتظهر كعنصر ضمنه. وبالتالي، لم تعد نموذجًا، بل شريحة، شريحة تتمتع بالامتياز لمجرد أنه للحصول على معلومات حول السلوك الجنسي، والتركيبة السكانية، وعدد الأطفال، أو الاستهلاك من المجتمع، يجب المرور عبر الأسرة. لكن الأسرة تتحول من نموذج إلى أداة، أداة مميزة للسيطرة على السكان، ولم تعد نموذجًا وهميًا للحكم الرشيد. هذا التحول الذي طرأ على الأسرة من نموذج إلى أداة ذو أهمية جوهرية. في الواقع، منذ منتصف القرن الثامن عشر فصاعدًا، أصبحت الأسرة أداة للتحكم في النمو السكاني، وقد تجلى ذلك في حملات خفض معدل الوفيات، وتشجيع الزواج، والتطعيم. ولم يكن تطور فن الحكم ممكنًا إلا بإلغاء نموذج الأسرة.

ثانيًا، يبدو السكان بمثابة الهدف الأسمى للحكومة: فما هو هدفها الأساسي؟ بالتأكيد ليس الحكم، بل تحسين أحوال السكان، وزيادة رخائهم، ورفع متوسط أعمارهم، وتعزيز صحتهم. إن الأدوات التي تستخدمها الحكومة لتحقيق هذه الأهداف - وهي أهداف متأصلة، بمعنى ما، في السكان أنفسهم - هي في جوهرها السكان أنفسهم. فهي تعمل بشكل مباشر من خلال الحملات، أو بشكل غير مباشر من خلال تقنيات، على سبيل المثال، تُمكّن من زيادة معدل المواليد دون أن يُلاحظ، أو توجيه تدفقات السكان في مناطق معينة نحو أنشطة محددة. وهكذا، يبدو السكان أقل كسلطة للحاكم، وأكثر كهدف وأداة للحكومة. يظهرون ككائن ذي احتياجات وتطلعات، ولكن أيضًا ككائن في يد الحكومة، مدرك لرغباته، ولكنه في الوقت نفسه غير مدرك لما يُجبر على فعله. ستكون المصلحة الذاتية، التي تُفهم على أنها وعي كل فرد داخل السكان، والمصلحة الذاتية للسكان ككل، بمعزل عن المصالح والتطلعات الفردية لأفرادهم، هي الهدف والأداة الأساسية لإدارة السكان. وهذا يُشير إلى ميلاد فن، أو على الأقل تكتيكات وتقنيات جديدة كليًا.

في نهاية المطاف، يصبح السكان حجر الزاوية لما أسمته نصوص القرن السادس عشر "صبر الحاكم"، أي أن السكان سيكونون الموضوع الذي يجب على الحكومة مراعاته في ملاحظاتها ومعرفتها لكي تحكم بفعالية وعقلانية وتأنٍ. يرتبط تطور المعرفة الحكومية ارتباطًا وثيقًا بتطور المعرفة حول جميع العمليات التي تؤثر على السكان بمعناها الأوسع - ما نسميه بدقة أكبر "الاقتصاد". لقد ذكرت لكم في المرة السابقة أن الاقتصاد السياسي يمكن أن يظهر بمجرد ظهور موضوع جديد بين عناصر الثروة المختلفة: السكان. من خلال فهم هذه الشبكة المتصلة والمتعددة الأوجه من العلاقات بين السكان والإقليم والثروة، سيتأسس علم يسمى "الاقتصاد السياسي"، وفي الوقت نفسه، سيؤدي إلى شكل من أشكال التدخل الذي يميز الحكومة: التدخل في المجالين الاقتصادي والسكاني. باختصار، حدث التحول من فن الحكم إلى علم سياسي، والتحول من نظام تهيمن عليه هياكل السيادة إلى نظام تهيمن عليه التقنيات الحكومية، في القرن الثامن عشر حول السكان، وبالتالي حول نشأة الاقتصاد السياسي.

لا أعني بذلك أن السيادة توقفت عن لعب دورها بمجرد أن أصبح فن الحكم علمًا سياسيًا، بل سأذهب إلى عكس ذلك، وهو أن مشكلة السيادة لم تُطرح من قبل بمثل هذه الإلحاح كما في ذلك الوقت، لأنه لم يعد الأمر يتعلق، كما كان الحال في القرنين السادس عشر والسابع عشر، باستنباط فن الحكم من نظرية السيادة، بل كان الأمر يتعلق، بالنظر إلى حقيقة أن فن الحكم كان موجودًا ويتطور، بمسألة الشكل القانوني، والشكل المؤسسي، والأساس القانوني الذي يمكن منحه للسيادة التي تميز الدولة.

بقراءة النصين اللذين كتبهما روسو. يُظهر النص الأول، وهو مقال "الاقتصاد السياسي" في الموسوعة، كيف يُثير روسو مشكلة الحكم وفن الحكم من خلال التأكيد على هذه النقطة تحديدًا، ويُعدّ النص نموذجيًا في هذا الصدد: يُشير مصطلح "الاقتصاد" أساسًا إلى إدارة رب الأسرة لممتلكاتها(1) ، إلا أن هذا النموذج لم يعد مقبولاً، حتى وإن كان قد استُخدم في الماضي. يُجادل روسو بأننا نُدرك اليوم جيدًا أن الاقتصاد السياسي لم يعد هو الاقتصاد العائلي، ودون التطرق صراحةً إلى الفيزيوقراطية أو الإحصاءات أو مشكلة السكان العامة، يُؤكد بوضوح هذا الانفصال وحقيقة أن للاقتصاد - الاقتصاد السياسي - معنى جديدًا تمامًا، معنىً لا ينبغي اختزاله إلى إدارة الممتلكات العائلية. نموذج الأسرة القديم(2) . على أي حال، يُحدد في هذه المقالة مهمة تعريف فن الحكم. ثم يكتب "العقد الاجتماعي"، الذي تتمحور مشكلته الأساسية حول كيفية إرساء مبدأ عام للحكم باستخدام مفاهيم مثل "الطبيعة" و"العقد" و"الإرادة العامة" - وهو مبدأ يُنصف كلاً من المبدأ القانوني للسيادة والعناصر التي يُمكن من خلالها تعريف فن الحكم وتوصيفه. لذلك، فإن السيادة لا تُلغى بأي حال من الأحوال بظهور فن حكم جديد، والذي تجاوز الآن عتبة العلوم السياسية، فمشكلة السيادة لم تُحل، بل على العكس، أصبحت أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى.

لم يُلغَ الانضباط أيضًا. فتنظيمه وتطبيقه، وجميع المؤسسات التي ازدهر فيها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر - من مدارس وورش عمل وجيوش - كان كل ذلك مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بتطور الممالك الإدارية الكبرى، ولا يمكن فهمه إلا من خلالها. ولكن لم يسبق للانضباط أن كان أكثر أهميةً وتقديرًا مما هو عليه في محاولة إدارة السكان. فإدارة السكان لا تعني ببساطة السيطرة على مجمل الظواهر أو مجرد توجيهها على مستوى نتائجها الإجمالية، بل تعني أيضًا توجيهها بعمق ودقة وتفصيل.

إن فكرة التحكم في السكان تُفاقم مشكلة أسس السيادة - كما ذكر روسو - وتؤكد على ضرورة تطوير الانضباط (وقد حللتُ موضوع الانضباط هذا في موضع آخر)(3) . لذا، يجب ألا نفهم الأمور بأي حال من الأحوال على أنها استبدال مجتمع منضبط بمجتمع ذي سيادة، أو استبدال هذا الأخير بدوره، على سبيل المثال، بمجتمع تُديره الدولة. في الواقع، نحن بصدد مثلث: السيادة، والانضباط، وسيطرة الدولة، التي تستهدف السكان في المقام الأول، وتتمثل آلياتها الأساسية في الأجهزة الأمنية. على أي حال، أردتُ أن أُبين وجود صلة تاريخية عميقة بين الحركة التي تُغير ثوابت السيادة والمشكلة المركزية الراهنة المتمثلة في صنع القرار. هناك حركة تنظر إلى السكان كأمرٍ مُسلّم به، وكمجال للتدخل، وكهدفٍ لعمل الدولة، وثالثًا، هناك حركة تُعزل الاقتصاد كمجال مُحدد من مجالات الواقع، والاقتصاد السياسي كعلم وكأداة لتدخل الدولة في هذا المجال. أعتقد أن هذه الحركات الثلاث - الحكومة، والسكان، والاقتصاد السياسي - قد شكلت وحدة لا تنفصم منذ القرن الثامن عشر، وهي وحدة لا تزال قائمةً حتى يومنا هذا.

---

1 "هذه الكلمة [...] كانت تعني في الأصل فقط الإدارة الحكيمة والقانونية للمنزل لصالح الأسرة بأكملها"
«Ce mot [...] ne signifie originairement que le sage et légitime gouvernement de la maison, pour le bien commun de toute la famille» (op. cit., p. 241).

2 "كيف يمكن لحكومة الدولة أن تشبه حكومة الأسرة، وهما مختلفتان تماماً في أسسهما؟ [...] ليس من قبيل المصادفة أن يتم التمييز بين الاقتصاد العام والاقتصاد الخاص، وأن الدولة لا تشترك مع الأسرة في أي شيء [...]، وبالتالي لا يمكن تطبيق قواعد السلوك نفسها على كليهما."
«Comment le gouvernement de l'État pourrait-il être semblable à celui de la famille dont le fondement est si différent ? [...] C'est avec raison qu'on a distingué l'économie publique de l'économie particulière, et que l'État n'ayant rien de commun avec la famille [...], les mêmes règles de conduite ne sauraient convenir à tous les deux», ibid., p. 241 et p. 244.

3 Foucault (M.), Surveiller et Punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

أودّ أن أضيف كلمةً أخيرة: لو أردتُ أن أُعطي الدروس التي بدأتُها هذا العام عنوانًا أكثر دقة، لما كان بالتأكيد "الأمن، والإقليم، والسكان". ما أعتزم فعله الآن هو ما أسمّيه "تاريخ الحكمانية". وأعني بمصطلح "الحكمانية" ثلاثة أمور. أولًا، مجمل المؤسسات والإجراءات والتحليلات والتأملات والحسابات والتكتيكات التي تُمكّن من ممارسة هذا الشكل المحدّد، وإن كان مُعقّدًا، من أشكال السلطة، والذي يستهدف السكان في المقام الأول، وقاعدته المعرفية الأهم هي الاقتصاد السياسي، وأهم أدواته التقنية هي الأجهزة الأمنية. ثانيًا، أعني بـ"الحكمانية" النزعة، والقوة الدافعة، التي لطالما أدّت في الغرب، وبشكل مُستمر، إلى هيمنة ذلك النوع من السلطة الذي يُمكننا تسميته "حكومة" على جميع الأنواع الأخرى: السيادةً والانضباط. وقد أدّى هذا، من جهة، إلى تطوير مجموعة كاملة من الأجهزة الحكومية المُحدّدة، ومن جهة أخرى، إلى تطوير مجموعة كاملة من المعارف. في نهاية المطاف، ينبغي أن نفهم الحكم على أنه العملية، أو بالأحرى نتيجة العملية، التي من خلالها تم "تأميم" الدولة القضائية في العصور الوسطى، والتي تحولت إلى دولة إدارية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، تدريجياً.

نحن على دراية بالانبهار الذي يمارسه الحب أو الرعب تجاه الدولة اليوم، ونعلم مدى تعلقنا بأصول الدولة وتاريخها وتقدمها وسلطتها وتجاوزاتها. أعتقد أن هذه المبالغة في تقدير مشكلة الدولة تتجلى أساسًا في صورتين. الأولى صورة مباشرة وعاطفية ومأساوية: وهي شاعرية الوحش البارد الذي يقف أمامنا، وهناك نوع ثانٍ من المبالغة في تقدير مشكلة الدولة - بصورة متناقضة لأنها تبدو اختزالية - ألا وهي التحليل الذي يختزل الدولة إلى عدد من الوظائف، مثل تطوير قوى الإنتاج، وإعادة إنتاج علاقات الإنتاج، وهذا الدور، الذي يختزل الدولة في علاقتها بشيء آخر، يجعلها مع ذلك ضرورية للغاية كهدف، وكما تعلمون، في موقع متميز. لكن الدولة لم تمتلك قط، لا اليوم ولا عبر تاريخها، هذه الوحدة، وهذه الفردية، وهذه الوظائف الدقيقة، بل وأقول، هذه الأهمية. في نهاية المطاف، قد لا تكون الدولة أكثر من مجرد واقع مركب، تجريد أسطوري تقل أهميته بكثير عما نتصوره. ولعل الأهم في عصرنا الحديث، أي في وضعنا الراهن، ليس تأميم المجتمع، بل ما أفضّل تسميته "تأميم الدولة". نعيش في عصر الحكمانية المركزية، ذلك النوع الذي ظهر في القرن الثامن عشر. إن تأميم الدولة ظاهرة خبيثة للغاية، فمع أن مشاكل الحكمانية وأساليب الحكم أصبحت بالفعل القضية السياسية الوحيدة والساحة الحقيقية الوحيدة للصراع السياسي، إلا أن تأميم الدولة هو ما مكّنها من البقاء. ولعل الدولة تدين بوجودها الحالي لهذه الحكمانية المركزية تحديدًا، التي تعمل داخليًا وخارجيًا. فالتكتيكات الحكمانية هي التي تسمح لنا بتحديد ما يقع ضمن اختصاص الدولة وما لا يقع، وما هو عام وما هو خاص، وما تديره الدولة وما لا تديره. لذلك، لا يمكن فهم الدولة، في بقائها وضمن حدودها، إلا في ضوء التكتيكات العامة للحكمانية المركزية.

وربما، بطريقة عامة وبسيطة، وبالتالي غير دقيقة، يمكننا إعادة بناء الأشكال الرئيسية للسلطة والاقتصادات في الغرب على النحو التالي: أولًا، الدولة القضائية، التي نشأت في ظل نظام إقليمي متأثر بالإقطاع، وتُقابل تقريبًا مجتمعًا قانونيًا - يتألف من القانون العرفي والقانون المكتوب - مع وجود العديد من الالتزامات والنزاعات، ثانيًا، الدولة الإدارية، التي ظهرت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر في ظل نظام إقليمي حدودي، ولم تعد إقطاعية، وهي دولة إدارية تُقابل مجتمعًا قائمًا على القواعد والضوابط، وأخيرًا، الدولة الحكومية، التي لم تعد تُعرَّف في المقام الأول بإقليمها، أي المنطقة المأهولة، بل بكتلة سكانية: كتلة السكان بحجمها وكثافتها، وبالطبع، الإقليم الذي تسكنه، والذي لا يُمثل سوى عنصر واحد منها. وهذه الدولة الحكومية، التي تقوم أساسًا على السكان وتستخدم أدوات المعرفة الاقتصادية، تُقابل مجتمعًا تُسيطر عليه أجهزة أمنية.

اسمحوا لي إذن أن أدلي ببعض الملاحظات حول أصول هذه الظاهرة، التي أعتبرها مهمة: الحكمانية. سأشرح الآن كيف نشأت هذه الحكمانية، أولًا، من نموذج قديم، ألا وهو السلطة الرعوية المسيحية، ثانيًا، من خلال تبني نموذج، وبشكل أدق، أسلوب دبلوماسي عسكري، وثالثًا، كيف لم يتمكن هذا الحكم من بلوغ أبعاده الحالية إلا بفضل سلسلة من الأدوات المحددة التي يتزامن تطورها زمنيًا مع فن الحكم، والتي نسميها، بالمعنى القديم للمصطلح، أي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، الشرطة. الرعاية الرعوية، والأسلوب الدبلوماسي العسكري الجديد، وأخيرًا الشرطة - أعتقد أن هذه هي العناصر الثلاثة الرئيسية التي انبثقت منها هذه الظاهرة الجوهرية في التاريخ الغربي، ألا وهي حكمانية/ حوكمة الدولة.



الفلسفة والحسّ المشترك[1]

عند شاييم بيرلمـــان[2] CHAIM PERLMAN

ترجمة: حميد ايت يوب[3]

ليس بمكنتنا أن نفهم التعارض القائم بين التصورات الملموسة والمجردة للعقل والعدالة إلاّ من خلال رؤيتي الخاصة للفلسفة ووظيفتها، وبشكل أخص الكيفيّة التي بها أتصور العلاقات بين الفلسفة والحسّ المشترك، وسيكون اعتراضي على نظرية العدالة عند راولز من خلال تطبيقاتها.

لقد ازداد الاهتمام بمسألة الحسّ المشترك في الفلسفة المعاصرة نتيجة لتثمين اللغة الطبيعيّة، التي هي أداة جدّ فعّالة بالنسبة الى الحسّ المشترك. وهذا هو التأثير الذي مارسه كل من غاستون مور ولودفينغ فيتجنشتاين. هذه اللغة التي تتسم مفاهيمها ببعدها الشديد عن التقليد الكلاسيكيّ في الفلسفة.

يمكن التأسيس للتقليد الكلاسيكي الفلسفة الغربية ضد الحس المشترك، بدءا من القصيدة العظيمة لبارمينيدس. والتي نجد فيها تعارضاً بين صوت الفكر والرأي، وبين هذا الأخير والحقيقة المطابقة للعقل. تكشف هذه القصيدة أيضاً أنّ المظاهر خدّاعة، وأنّ الطريق الذي يسلكه الحسّ المشترك مشوّش وغير متناسق. وسيكمن دور الجدل عند زينون وسقراط وأفلاطون في بيان هذه التناقضات التي يحملها الحسّ المشترك، والتي ينبغي التخلّص منها لبلوغ فلسفة مستوحاة من الرياضيّات، تلك التي تسترشد بالعقل. هذا الأمر هو الذي ستعتبره النزعة المسيحيّة، بدءا من القديس أغسطين، انعكاساً شاحباً للعقل الالهيّ.

---

1 – يسم شاييم بيرلمان هذا الفصل بعنوان: "التصورات الملموسة والمجردة للعقل وللعدالة (بخصوص نظرية العدالة لجون راولز)". وهو مقتطف من كتاب:

CHAIM PERLMAN, ETHIQUE ET DROIT, Editeur: Editions de l’Université de Bruxelles, 2011.pp.292-305

2 – أستاذ جامعي بلجيكي ولد عام 1912، وقد كان يدرّس بجامعة بروكسيل، وهو مؤسس ما بات يعرف بـ "البلاغة الجديدة". له مؤلفات عدة من بينها: "الأخلاق والقانون"، و"البلاغة والفلسفة"، و"حقل الحجاج". وبعد حياة حافلة نمن البحث والتدريس وفته المنية سنة 1984.

3 – باحث مغربي مهتم بفلسفة المجتمع والدين والسياسة، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، وأستاذ فلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي.

سوف يستمر هذا التقليد من خلال عقلانيّة القرن السابع عشر، التي ستحتقر، عبر أعلامها ديكارت واسبينوزا وليبنتز، الحسّ المشترك واللّغة المعتادة، بحثاً عن أفكار واضحة ومتميزة، واستنكاراً للمعنى المعتاد للمفاهيم. ونجد اسبينوزا يعبّر عن ازدرائه للاستخدام الشائع لهذا التفسير، والذي يدّعمه، في الجزء الثالث من كتابه "الأخلاق"، بالقول:

"اعلم أنّ هذه الأسماء لها، في الاستعمال الشائع، معنى آخر، لهذا كان هدفي هو التوضيح وليس الوقوف عند معنى الكلمات، بل بيان طبيعة الأشياء وتسميّة تلك الاصطلاحات التي لها دلالة متداولة وغير بعيدة تماماً عن تلك التي أوظّفها"

لقد اتبّع التقليد العقلانيّ في القرن الثامن عشر من طرف فلاسفة عصر الأنوار، الذين يعتبرون أن كل ما نتج عن التاريخ لا يتوافق مع الأفكار الواضحة والمتميزة أو مع المعيار النفعيّ، ذلك أن هذا المنتوج لا يعدّ، في زعمهم، سوى ضرباً من الأحكام المسبقة التي ينبغي أن نتخلص منها في أسرع وقت ممكن.

كما عند سابقيها، سيستمرّ هذا التقليد عند أنصار الاختبارية المنطقية، الذين سيسعون الى استبدال اللّغة الطبيعيّة بلغة مصطنعة، تلك التي ستشكل لغة للمنطق الصوري وللرياضيّات.

يعارض التقليد العقلانيّ أولئك المفكّرين الذين يحكمون على الميتافيزيقا ويدينونها. وبصورة خاصّة العقلانيّة، وذلك تحت ذريعة الحسّ المشترك. فعلى مرّ العصور كان تقليد الشكّ يمثّله البيرونيون؛ أي كل من سيكستوس وامبريكوس والأطباء التجريبيين. وقبلهم المدافعين عن الدّين المسيحيّ؛ أمثال ترتاليان، والذين استخدموا كل ما ملكوا من ترسانة لاذلال العقل والاعلاء من شأن الوحيّ ذو الأصل الإلهيّ.

خلال القرن الثامن عشر، بعد انتصار الديكارتيّة ستعارض الأوساط المسيحيّة الأدلّة المنطقيّة ومعايير الحقيقة عند ديكارت واسبينوزا وليبنتز وأيضا أدلة الحسّ المشترك، والتي ينبغي أن تدعّم المبادئ الأولى للفلسفة. وهذا ما تعكسه أطروحة الكاهن الأعظم بوفيي (1661–1737) عن الحقيقة الأولى ومصدر أحكامنا في سنة 1717، والتي من خلالها اعتبر أنّ الحسّ المشترك هو الذي يقدم البراهين الأكثر ضماناً والمبادئ الأولى للفلسفة

.

ما هو المنطق السليم لجعل الأدلّة الديكارتيّة معياراً لليقين؟

وجدنا إجابة عن هذا السؤال مبثوثة في فكر بوفيي، وهو رئيس أساقفة كامبراي، في كتابه "فينلون" الشهير بعنوان: "أطروحة عن وجود الله". في هذا العمل المنشور سنة 1718، أي بعد ثلاث سنوات من موت مؤلفه. والذي نقرأ بين طياته هذا المقتطف:

" لكن، ما الحسّ المشترك إذن؟ ألَا يعني المفاهيم الأولى، وأنّ لكلّ الناس نفس الفهم للأشياء عينها؟ هذا الحسّ المشترك الذي دائماً يبقى هو هو في كلّ مكان، والذي يستعصي عن إجراء أيّ فحص عليه. الأمر الذي يجعل نقد بعض الأسئلة مُثيراً للسخريّة، ويجعل المرء يتهكّم بها بدل فحصها، وهذا ما يقلّل من قدرة الانسان على التشكيك في مثل هذه الأسئلة، ويجعله ينأى بنفسه عن وضعها في شكّ حقيقيّ. وهذا معنى كامن عند كل انسان ينتظر تحققه مجرد الاستثارة. والذي يظهر للوهلة الأولى ويكشف على الفور وضوح أو عبثية السؤال"

هي ذي، إذن، الأفكار أو المفاهيم العامّة التي لا يمكنني نقضها أو فحصها، والتي تجعلني أدرس وأقرّر كلّ شيء، حتي أجدني أسخر من نفسي بدل الإجابة في كلّ مرة يقترحون فيها ما يعارض تلك الأفكار بوضوح، وعليه فإن هذه الأفكار الثابتة هي ما يمثلني.

مثلما، يستخدم بوفيي الحس المشترك لدحض الديكارتيّة، سيطور ممثلو المدرسة الاسكتلنديّة وخاصّة توماس ريد ودوجالد ستيوارت فلسفة الحسّ المشترك، والتي بفضلها سينتقدون فلسفة هيوم ويبررون أنّ الأطاريح التي تدافع عنها تبدو سخيفة، ومثيرة للسخريّة أكثر من ذلك. فما يتناقض مع الحسّ السليم يجعلنا نسخر منه لكونه يتعارض مع الأفكار التي لا لبس فيها داخل مجتمع معين. على عكس الأدلة الديكارتية التي يضمنها الحدس الفرديّ، فإن الأفكار المنطقيّة ستكون مشتركة لدى الجميع. وكل من يعارضها سيكون مدعاة للضحك، ما عدا إذا كان صاحب فكر مضطرب أو [عقل مختل]. على نفس النهج فإن غ. مور، وبعده لـ. فتجنشتاين، سيستند إلى الحسّ المشترك، وبالطريقة التي نستخدم بها اللغة المعتادة، لنقد الأطروحات الفلسفيّة للمثاليّة الإنجليزيّة والاختباريّة المنطقيّة.

المفهوم الثالث للعلاقات بين الفلسفة والحسّ المشترك، هو الذي سيلهم كل من سيدويك وجون راولز كفيلسوفين ينتميان الى قائمة الفلاسفة الأخلاقيّين. هذا الأخير يشيد بدور سيدويك، الذي يعتبر أن أطروحة "منهج الأخلاقيّات" صارت كلاسيكيّة وإنْ كانت أبرز عمل للنظرية الأخلاقيّة في العصور الحديثة. كما عند سيدويك في مقدمة رسالة أطروحته حيث يخبرنا بكونه يزعم تقديم "فحص تفسيري ودقيق في الآن ذاتها للطرق المختلفة للحصول على قناعات عقليّة لما يجب القيام به. الأمر الذي يوجد بشكل صريح أو ضمني في الوعي الأخلاقي للإنسانيّة جمعاء". وما يصنفه ضمن أخلاقيّة الحسّ المشترك هو ما يشكّل قاعدة للتصوّر الحدسويّ للأخلاق. وبالنسبة إلى سيدويك، فإنّ النزعة الحدسية الدوغمائية تعد، أكسيومياً، أحد القواعد العامّة للحدس المشترك في حين أن النزعة الحدسيّة الفلسفيّة تسعى الى تقديم تفسير أعمق لهذه القواعد المعتادة.

حسب سيدويك، فإنّ التحليل الفلسفيّ يتمّ بالاعتماد على مفاهيم الحسّ المشترك، غير أنّ كونها فضفاضة ومشوّشة يجعل دور الفلسفة إزاءها متوقّفاً على إزالة هذا التشويش ومحاولة تقليص ما هو غير محدّد من تلك المفاهيم، وإيجاد المعايير التي تسمح بالاختيار بين القواعد المختلفة في حالة عدم توافق هذه المفاهيم. في مجال الأخلاق يعتبر سيدويك أنّ الحسّ المشترك يشكّل نقطة انطلاق التفكير الفلسفيّ، غير أنه وتبعاً لكلّ الأسباب المشار إليها للتو، فإنّ الفليسوف لا يمكنه أن ينظر إليه بعين الرضا. في المرحلة الأخيرة من أفكاره وكما وضّح في قراءته، يؤكد راولز أنّ هدفه يشبه ذاك الذي قصده سيدويك حينما قال:

"إنّ الغرض من الفلسفة السياسيّة، عندما يتم تقديمها في الثقافة العامّة للديمقراطيّة، هو التعبير بوضوح عن تلك المفاهيم المشتركة والمبادئ الرئيسة، التي يعتقد أنّها كامنة فعلاً في الحسّ المشترك. وكما هو معتاد، فإنّ حالة الحسّ المشترك غالباً ما تكون متردّدة وغير مؤكّدة. ولا تعرف فيما تفكّر بالضبط ولا تعلم ما يناسب اقتراحه من مفاهيم ومبادئ؛ بحيث تكون متجانسة مع معتقداتها الأساسيّة وتقاليدها التاريخيّة"

سواء سيدويك أو راولز، فلا أحد منهما ينبذ الحسّ المشترك منذ الوهلة الأولى، غير أنّهما لا يعتقدان أن بمكنته توفير المبادئ الأولى للفلسفة. نظراً لكونه مشوّش وغير مترابط. ودور الفيلسوف هو تعبئة هذا الحسّ المشترك، وذلك بتوضيح مبادئه وتوفير معايير تبرّر الاختيار واخذ القرار. عندما تكون مبادئ الحسّ المشترك معطلّة وغير فاعلة.

إنّ تصوّري الخاصّ للعلاقة بيم الفلسفة والحسّ المشترك يطيل فقط من انعكاسات سيدويك وراولز. لكن لندفع بتحليلنا إلى أبعد من ذلك سنجد أنّ كلاهما يدّعي بالفعل ادخال المزيد من الوضوح والتماسك على مفاهيم الحسّ المشترك. لكن سينتهي بهما المطاف الى فلسفات مختلفة، لأنّ أحدهما يدافع عن النفعية بينما يعارضها الآخر. ومن وجهة نظر هذا الأخير، فإن هذا الجهد المبذول للتوضيح والتنظيم ليس محايداً اطلاقاً. ذلك أنّ أي مفهوم واضح لا يمكنه أنْ يتطابق مطلقاً مع مفهوم آخر مشوّش. لأنّه من أجل التوضيح لابد من الاختيار/الانتقاء لإزالة بعض تلك الجوانب المشوّشة للمفهوم ومنح الامتياز للجوانب الأخرى. وكذلك في حال وجود تعارض بين المبادئ، فمن الضروري ادخال معايير التسلسل الهرميّ والتي لا وجود لها في الحسّ المشترك.

يتضمّن هذا الجهد المزدوج اتخاذ موقف أو إصدار أحكام قيمة صريحة أو ضمنيّة كالتزام من طرف أحد الفلاسفة. ولنأخذ مثالا معروفا: الفكرة الشائعة للقانون تشير إلى جانبين: الأول هو قيادة سيد مصحوبة بعقوبة في حالة التعدّي، بينما الثاني هو ذاك الذي يرى في القانون بحثا عن العدالة. إنّ تعريف القانون يزيل الارتباك، وذلك بتفضيل أحد هذه الجوانب عن الأخرى: الأول سيؤدي الى الوضعيّة القانونيّة، في حين أن الثاني سيفضي الى عدالة طبيعيّة تحرّريّة. كل هذه التوضيحات ستعزّز قيمة أحدهما في مقابل إهمال الآخر: فتارة سنركز على النظام القانوني وتارة أخرى سنعطي الأولوية لفكرة العدالة.

في الختام، من الطبيعي وانطلاقا من الحسّ المشترك أنّ تبلور فلسفات مختلفة موجّهة صراحة أو ضمناً من خلال أحكام قيمة متغيّرة وطريقة أخرى لترتيب المبادئ. إنّ الجهد الفلسفيّ الذي يسعى الى المزيد من الوضوح والتناسق يفرز مواقف مختلفة. وسوف يقود تعدّد الفلسفات الى درجة وجود فلسفات غير قابلة للاختزال. وبالتالي فإنّ توضيح التعارض بين مفهوم ملموس للحسّ المشترك وجميع استعمالات المفهوم والقواعد المتعلقة به والتصوّر المجرّد، سيؤدي الى منح الأولويّة للجوانب المتميّزة، هذا الأمر الذي لا يمكن القيّام به الا بإهمال تلك الجوانب التي لا تتوافق مع سابقاتها.

المفهوم الأول المرتبك الذي اعترض سبيلنا هو نفسه الحسّ المشترك، والذي هو مفهوم لا يتغيّر ومشترك بين جميع الناس عبر كل عصور تاريخهم. لكن، هل الأمر كذلك أم أنّه مشترك فقط عند بعض المجتمعات في مرحلة معينة من تطوّرها التاريخيّ؟

إنّ سيدويك سيحسم بخصوص هذا الموضوع، في الصفحة 3 من كتابه تحدث عن " الحس الأخلاقي المشترك بين المجتمعات المسيحية الحديثة" وفي الصفحة 9 تحدث عن "الحس المشترك للبشرية". ما هي الفلسفة التي ينبغي تحليلها؟

لا نجد هذا الالتباس عند راولز، بل نعثر عنده على تطور، حيث يدعي أنّ نظريته حول العدالة تصلح لأيّ كائن عاقل. ويمكن دمجها في المنطق السليم الخالد. في قراءاته لمحاضرة [جون] ديوي يبرز راولز أنّ أفكاره حول المبادئ الدّيمقراطيّة والكامنة في الحسّ المشترك لا تصلح الاّ لمجتمع ديمقراطيّ يتوافق مع تقليد تاريخيّ معيّن. هل يتطوّر الحسّ المشترك تحت تأثير العلوم والفلسفة؟ هل تظلّ بعض القناعات ثابتة ومشتركة بين الإنسانية جمعاء؟ أم أنّها مرتبطة بالتقاليد الدّينيّة مثل تلك التي تنسب للإنسان وحده أو للحيوانات جميعها؟

في الغرب لا يعتقد الحسّ المشترك بفكرة التقمّص كما هو شأن الهند الذي يشكّل فيها هذا الحسّ أمراً مشتركاً.

بأيّ معيار تغيّر بعض الانتقادات الفلسفيّة والنظريّات العلميّة أفكار الحسّ المشترك حول الله وحول مكان الإنسان والأرض في الكون؟
ثمة موضوع أبحاث يبدو لي مثيراً. وبخاصّة إذا ادّعى المرء، كما هو شأني، أنّ أفكار الحسّ المشترك تشكل نقطة انطلاق وارتكاز لكلّ فلسفة أخلاقيّة.
ولنمر الآن إلى التطبيق، نلفي أنّ فلسفة راولز تحتل فيها مفاهيم العقل والعدالة مكانة مركزية. أمّا بخصوص مفهوم العقل فإننا نعاين نوعاً من التطوّر ومحاولة في التوضيح.
في نظرية العدالة يستخدم هدفين مستمدين من فكرة العقل وهما: "العقلاني" و"المعقول". وبطريقة مماثلة شيئاً ما فيجب أن يتوصل شخصان عاقلان (أو معقولان) يواجهان نفس الموقف ــ ويسعيّان إلى ترتيب عادل بعد المداولة ــ الى نفس النتيجة. إذا لم يكن الأمر كذلك. فسيكون تفسير كذلك مصالحهم المتباينة تحرضهم على الدفاع عن الحلّ الأفضل.
لذلك يكفي أن نعترف بفرضية أنهم وراء حجاب الجهل، الذي يخفي وضعهم حتى يصلوا الى النتيجة عينها. فإذا لم يتوافقا هذان الشخصان في حلّ نفس المشكلة فمرد ذلك إلى لكونهما لا يتوفران على نفس المعلومات أو لديهما اهتمامات مختلفة أو لأنّهما مدفوعين بالعواطف التي تفسر السلوك غير المعقول. لكن بحكم أنهما كائنات عقلانيّة، فإن لديهما نفس المعلومات في النظام العام لطبيعتهما. ويجهلان ما يميّزهما، وبالتي يحول ذلك دون تحقيق التبادل بينهما.
الاستنتاج الذي سيتوصل إليه أحد هذاين الشخصين سيكون عينه الذي يحصل عليه الآخر. لهذا السبب يستلهم راولز نموذج مشاهد محايد يؤكد بأن النتيجة ستكون واحدة عند كل إنسان عاقل في هذه المسألة.
من ناحية أخرى في محاضرة 1980 يميز بين "العقلاني" و"المعقول"، حيث يصف "العقلانيّ" باعتباره اختيار أفضل الوسائل المتاحة لبلوغ غاية كل منها. فيما يسم "المعقول" بكونه تلك الشروط التي يضعها أفراد مجتمع ما لتحديد المصطلحات الصحيحة(العادلة) للتعاون الاجتماعيّ. وتتميّز هذه المصطلحات بالتبادلية والتماثل، الذي يؤدي مساواة افراد المجتمع في الوضع الأصلي، وبالتالي تشكيل بنية أساسيّة للمجتمع العادل.
شخصياً، عقدت تقابلاً بين "العقلانيّ" وبين "المعقول"، ولكنني أصر على أنّ "العقلاني" هو الذي يرتبط بفكرة الحقيقة. وبالتالي يتسم بالتفرد. إنّه لا يتشابه مع "المعقول"، الذي هو مفهوم فضفاض ومشوّش وغامض ومشروط اجتماعياً. كما أنّه لا يقود إلى حلّ واحد بل إلى حلول وافرة مقبولة في وسط اجتماعيّ معيّن. بينما نجد في بلجيكا، قبل قرن من الزمن، أنّ المرأة منحت، كما هو شأن الطبيب الحقّ في المشاركة في إقامة العدالة. ومثل هذا الحظر سيبدو اليوم أمراً مثيراً للسخريّة. ذلك أنّه إذا تم تقديم نظام اجتماعيّ يعطي إعانات بطالة فسيكون ممكناً مناقشة مبلغ هذا البدل/العطاء: نرفض مبالغ منخفضة أو أخرى مرتفعة للغاية، ولكن في حدود معينة قد يكون ثمّة خلاف معقول بشأن هذه المنح. إنّ "المعقول" مرتبط بالحسّ المشترك المقبول داخل مجتمع مخصوص. وشروط التعايش داخل مجتمع عادل مرتبطة بفكرتنا للعدالة. والتي تتضمن متطلبات عدًة غالباً ما تكون متّسقة. نتيجة لذلك يمكن القول إنّه سيتم بالضرورة التوصل إلى اتفاق بشأن التطوير المعقول لبنية عادلة للمجتمع، الذي يمكن أنْ يكون كذلك بحلول معقولة.

هذه التعدّدية في الحلول المعقولة تبرر إمكانيّة الطعن للتوصل إلى قرار، وبطرق مختلفة غير التداول، أي تصويت الأغلبيّة أو تعيين سلطة ذات كفاءة قادرة على اتخاذ القرار.

لنمر الآن الى تحليل فكرة العدالة كما نجدها عند راولز، والتي تتحدّد في نظره في تطبيق مفهوم العدالة داخل بنية مجتمع معين. نحن نعلم أنّ راولز، من أجل تقديم أفكاره، اقترح عقد ميثاق متفق حوله بين أعضاء المجتمع يهدف الى جعل المجتمع أكثر عدالة وهؤلاء الأعضاء هم أشخاص. ومفهوم الشخص من مفاهيم الحسّ المشترك. وهو كذلك مفهوم محدد في فكر راولز، لكن في الوقت نفسه قد خضع لتطور ونجد في كتاباته السابقة على "المعاهدة" كما في الاطروحة الواردة في "محاضرة ديوي"، تعريفاً للمفهوم بشكل مختلف في كلّ مرّة. في مساهمته حول العدالة والتي أوسمها بعنوان "الحرية الدستورية ومفهوم العدالة"، وللمرّة الأولى يعرض مبدأ المساواة والاختلاف اللذين يميزان الهيكل المؤسساتيّ للمجتمع. وحسب تعريفه يحدّد لأول مرة من هم أولئك الذين يهتمّون بهذاين المبدأين: بحيث "ينبغي أنْ يتمّ فهم مصطلح "الشخص" بشكل عام باعتباره موضوعاً للمطالبات، في بعض الحالات يعني أفراد بشريين، لكن في حالات أخرى يشير إلى الأمم والشركات والكنائس والفرق وما إلى ذلك. كما يطلق على الأشخاص الذين يعانون من الحرمان. وتنطبق العدالة على العلاقة بين هذه الأصناف من الأشخاص، ويجب تفسير الشخص وفقا لذلك".

من خلال هذا النص إذن نجده يعرّف الشخص بأنه موضوع قانون، أي باعتباره شخصاً قانونياً.

في أطروحته يتخلى عن هذا المفهوم لتحديد هوية الشخص، الذي يدلّ عنده على الأفرد البشريين وربما أرباب عائلات. ولكن في "محاضرة ديوي" يأخذ الشخص بالمعنى الكانطي، أي الذات الأخلاقية الحرّة والمسؤولة والمستقلّة. وبالنسبة إليه، فإنّ مفهوم المساواة والحرية أصبحت مفاهيم أساسيّة في الوضع الأصليّ. والحق أنّه أعطى تصوّراً للأشخاص من حيث كونهم يتمتّعون بالحريّات الأساسيّة مثل حرية الضمير وحرية الفكر وحرية التنقل وحرية اختيار المهنة، والتي هي حريات ذات أهمية قصوى. غير أنّه في الوقت نفسه يعرف "مفهوم الشخص" موظّفاً مفهوم "المواطن": في كل واحد من نصوصه تحدّث عن وضع أصلي للمساواة في الحريّة لكل المواطنين داخل نظام اجتماعيّ معيّن، كما تقرّ بذلك (نظرية العدالة). فالمواطنون ينبغي أنْ يتمتّعوا بحرية متساوية داخل مجتمع ديمقراطيّ. وهذا هو المعنى الذي يعطيه لـ " المشاركين في مؤسسة أو يتأطّرون بها". هكذا، فأنْ تكون مواطناً معناه أنْ تشارك في عقد يهدف إلى جعل الدّولة التي تنتمي إليها أكثر عدالة. لكن أنْ تكون مواطناً أولاً تكون بالمثل، يتوقف على نتيجة الوقائع التاريخيّة الطارئة، التي من خلالها يرفض راولز الأهميّة الماديّة للعدالة. إنّه السبب الرئيس الذي يدعّم في نظرية العدالة.

داخل المجتمع العادل يتمّ تجاهل الامتيازات الطبيعيّة وحتي الاستحقاق الفرديّ في حين أنّ الصيغة CUIQUESUUM لكل فرد هي التعريف العلمانيّ للعدالة. ذلك أنّ التأكيد على أنّ جميع الناس متساوين أمام الله يجب تفسيره بالطريقة التالية: في الحكم على الناس لا يأخذ الله أيّ تمييز في الاعتبار ما عدا استحقاق الأشخاص.

صحيح أنّ راولز يخبرنا منذ البداية أنه لا يهتمّ بالعدالة كفضيلة للأفراد، بل كفضيلة اجتماعيّة. لكن، هل من الضروريّ أنْ يتمتّع الموطنون بحريّة متساوية في البدء؟ هل يمكن تبرير حالة اللامساواة من خلال المصلحة العامّة وحدها وبغض النظر عن الاستحقاق؟

هذا التعريف للعدالة على أنّها مساواة في الحريّة، هو فكرة مثيرة للجدل للغاية، لأنه بأيّة معايير تصير هذه الحريّة مستقلّة عن ممارستها (دور الملكيّة الخاصّة على سبيل المثال)؟ لا نبرّر الاختلافات إلاّ من خلال المصلحة العامّة من دون أخذ الحالات التاريخية الطارئة بعين الاعتبار، هنا نلمس تأثر راولز بالنزعة النفعية. ولكن، إذا أخذنا في الحسبان رفضه لكلّ ما يعتمد على الحالات التاريخيّة الطارئة، فكيف يبرر راولز حقيقة كون العقد [الاجتماعي] يتم حصراً بين المواطنين وليس بين جميع سكّان الدّولة. على سبيل المثال يقترح إبرام عقد اجتماعي عادل بين الناس، والذي لا ينبغي أنْ يحطّ من شأن أي واحد منهم، ولكنّه يقضي بإمكانيّة أنْ يعامل الأجانب كعبيد، الشيء الذي لم يأخذه العقد في الحسبان !

في الواقع، ثمّة تعارض بين البحث عن مبدأ خال من الحريّة المتساوية يتجاهل التاريخ والدور الأوليّ الذي يعزى إلى المواطن في تطور مجتمع عادل، لأنه في المجتمع المأمول تكوينه نجد أنّ المواطنين يشكّلون جزءا من نتاج. ومن ناحية أخرى ومن دون مراعاة التاريخ، فلا يمكن إعطاء محتوى دقيق للمفهوم الذي يقيم خلطاً بين الحريّة والمساواة.

إنّ دور التاريخ يصير أكبر عندما يتعلّق الأمر بتحديد مبدأ الاختلاف. ولعلّ من المسلّم به في جميع النظم القانونيّة الحديثة أن بالإمكان الانتقاص من مبدأ المساواة أمام القانون باسم المصلحة العامّة: من السهل بالتالي الاعتراف بأنّ ممارسة الطبّ خاصّة بأولئك الذين يحملون شهادة تؤكد كفاءتهم في هذا التخصّص، وذلك من أجل المصلحة العليا للمرضى. فالتفسير الفرديّ لمفهوم المصلحة العامّة بقدر ما يتم تعريفه بقدر ما يتسع معناه.

لعلّ الاتجاه النفعيّ يؤسس تأويلاً فردانياً لمفهوم المصلحة العامّة من خلال المعيار الذي يعرفه باحتسابه المصلحة العليا لعدد كبير من الناس مع تجاهل تام لباقي العوامل ودون أخذها في الحسبان. وهنا يعارض راولز النزعة النفعيّة في المعيار الذي يعتبر أنه "من الجائر أنْ نضحي بمصلحة الأفراد لصالح المجتمع بآسره". وبالتالي يعترف منذ البداية بعدم المساواة الى الحدّ الذي لا يمكن فيه أنْ يستفيد فيه كلّ فرد من أفراد المجتمع. وهذا هو المفهوم العام الذي سيتكرّر في عدّة مقاطع من نظريّة العدالة، سيغيّره لكونه غير قابل للتطبيق عملياً. لأنه، كما أدرك راولز، ليس ثمّة مثل هذا الوضع الذي يخدم كل واحد من الناس، أيْ يصلح بشكل أفضل لكلّ فرد.

إنّه يستبدل في نظريّته النهائيّة تلك الصيغة الأولى لمبدأ الاختلاف؛ إذ بدل تبرير اللامساواة من خلال كونها مفيدة للجميع، سيطلب منّا الأمر أنْ تكون نافعة للجميع ومفيدة للأشخاص الأكثر حرماناً في المجتمع. هو ذا التحديد الثاني لمبدأ المصلحة العامّة، والذي يقوم على أساس استيعاب هذه الأخيرة لمصالح الأشخاص الأكثر حرماناً، وهو ما يتوافق مع أيديولوجيا الليبراليّة الاجتماعيّة.

وعلى سبيل الختم، يمكن القول، إنّه طالما أنّ النظريّة الأخلاقيّة مستوحاة من مفاهيم الحسّ المشترك، التي تتّسم بالغموض كما أنّها ليست محدّدة بدقّة، فهي فقط محدّدة من خلال مراعاة السيّاق التاريخيّ، الذي يتيح إمكانيّة وضع فلسفة أو إيديولوجيا بما يتوافق مع احتياجات وتطلّعات مجتمع معيّن. ومن الممكن تقديم مبادئ عامّة للعدالة تكون بشكل أو بآخر رسميّة، ولا يمكن تطبيق خارج السيّاق التاريخيّ لهذا المجتمع، وهذا ما عبّر عنه خوسيه لومبار JOSé LLOMBART بوضوح في مقالة تحمل عنوان "العدالة باعبارها مبدأ قانونياً وتاريخياً « GERCHTIGKEIT ALS GESCHICHTLICH RECHTSPRINZIP »

ويترتّب على ما سبق أنّ نظرية العدالة مثلها شأن أيّة نظريّة فلسفيّة، بقدر ما يصاحب تشكيلها أحكام قيمة صريحة أو تفرض أحكام قيمة، بقدر ما لها دائماً تموقع تاريخيّ معيّن وتموضع خاص لا يصلح على الدوام لكل مجتمع، وإن كانت تتعلق بالحسّ المشترك للناس داخل مجتمع معين.

يدفع هذا التفسير الفلسفي الذي يتشكّل من هذه المفاهيم ومبادئ الحسّ المشترك، إلى تعريف بعضها وترتيب الأولويات، من خلال التخلّص من الالتباسات والتناقضات الكامنة فيها. فكلّما أصبح المفهوم أصلياً ومتميّزاً عن تمثّلات الحسّ المشترك أصبح أكثر دقّة.

من خلال هذا المنظور، ينبغي تقدير نظرية العدالة لراولز بحسبانها تطوّراً لمسار فلسفيّ للايديولوجيا الليبرالية التقدميّة في المجتمع الأمريكيّ الحاليّ.



دريدا وفريجه

لـ ماريان هوبسون

ترجمـــــــة: محمد أكرام

الملخص:

فتحت أبحاث هوسرل وفريجه في اللغة والمنطق آفاقا جديدة لحقل البحث الفلسفي المعاصر(1)؛ الذي انعطف جل مرتاديه، ممن لهم فيه صيت ذائع، صوب سؤال اللغة، وما تولد عنها من قضايا، فينومينولوجيا وتحليليا، كالإشارة والمعنى والدلالة والعلامة. إن هذه المقالة(2) تقدم قراءة موسعة في الفصل الثاني من أطروحة(3) دريدا التي تتضمن دروسا في تاريخ الفينومينولوجيا وكذلك في تاريخ الرياضيات والمنطق المعاصر وذلك بالإستناد إلى أبحاث هوسرل وفريجه في هذا المجال، وكذلك إلى المراسلات الدائرة بين الفيلسوفين حول أسس علم الحساب ومفارقات أسس المنطق. تحاول مقالة ماريان هوبسون (Marian HOBSON) أن تنفتح على عمل فريجه من خلال ربطه بالقراءة التي قام بها دريدا - يتأكد ذلك في عبارتها المثيرة، «وهكذا كان دريدا على موعد مع فريجه». كما ترصد هذه المقالة السياق الذي تناول فيه دريدا تصور فريجه لأسس علم الحساب ونقده لموقف ستيوارت ميل، ومسائل أخرى: كالتمييز بين المعنى والدلالة، ومسألة اللغة الطبيعية والمنطقية، وطريقة هوسرل النفسانية في إعادة بناء أسس الرياضيات، وإلحاحه على ضرورة وجود تكوين نفساني للأعداد، ومشكلة الصفر.

---

1 - بخصوص الفلسفة التحليلية يقول مايكل دوميت (Origine of Analytical Philosophy, 2014, p. 6) «إن المثال الجليَّ [للنهج التحليلي] الذي أعرفه يوجد في عمل فريجه "أسس علم الحساب" الذي يعود تاريخه إلى سنة 1884»، كما سيعتبر سورل (في إحدى حواراته) أن هذه الأعمال شكلت البداية الحقيقية لفلسفة اللغة، وبإزاء ذلك يصنف المناطقة فريجه بحق كـ «مؤسس للمنطق الحديث» (Christian Thiel, Sense and reference in Frege's logic, 1968, p. 8.). أما الفينومينولوجيا فقد كانت أطياف مقولاتها حاضرة في أنطولوجية هايدغر، وتاريخية باتوشكا، واللغة والصمت عند ميرلوبونتي، والمنعطف الأخلاقي عند ليفيناس، والاعتراف عند ريكور، والاختلاف عند دريدا.

2 - Marian Hobson, DERRIDA ET FREGE, Dans : Rue Descartes, 2016/2 (N° 89-90), PAGES 38 à 47.

3 - Jacques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1990.

النص المترجم :

إن عمل دريدا Derrida الفلسفي يضمر في ثناياه العديد من المفاجآت، لعل من بينها؛ ما قد نلقاه في عمل مفصّلٍ للفيلسوف الشّاب يعود تاريخه إلى الخمسينات. إذ في هذه المرحلة، أدى الجهل وسوء الفهم المتبادلين، بشكلٍ عام، إلى وضع الفلسفة، باعتبارها تخصصا أكاديميا، في حالة انقسام: فمن جهة، هناك الفلسفة كتلك التي نمارسها في أوروبا القارية، ومن جهة أخرى، هناك التقليد المنطقي، وهو في معظمه أنغلوساكسوني. وبإمكاننا أن نقرأ في أطروحته لدبلوم الدراسات العليا بين (1953) و (1954) ما قد يفاجئنا - فصل مقتضب، لكنه مميز، عن فريجه Frege، أحد الآباء المؤسسين للمنطق الحديث.

لقد جرى نشر الأطروحة بعد تأخير مبالغ فيه، في (1990). إذ لم يتم هذا النشر المتأخر إلا بعد مدة طويلة من الإصدار الأولي لمقدمة الترجمة [الفرنسية] لكتاب هوسرل Husserl أصل الهندسة (L'origine de la géométrie) في (1962)، وبعد كل من الكتابة والاختلاف، وفي علم الكتابة، ثم الصوت والظاهرة، التي نشرت جميعها في سنة (1967)، وحظيت عند صدورها باهتمام ملحوظ، كما نعلم. ولربما كنا نأمل أن ترى هذه الكتابات ضوءا آخر في قراءة تلك الأطروحة السابقة، والتي انبثقت منها إشكالية، سنفهم ذلك بأثر رجعي، تتخلل ثنايا قسم كبير من عمله . فمن جانب، يوجد بهذه الإشكالية ما سأسميه توترا منهجيا، ذلك الذي يتعارض مع البنية والتاريخ، ثم الشكل والتكوين (الصيرورة) Genèse؛ حيث يخبرنا دريدا في مقدمة أطروحته، تحديدا عند أول فقرة بخط عريض: باللانفصالية بين فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة. ومن جانب آخر، فإن البنية المفاهيمية قد طرحت مسبقا في التصدير على شكل سؤال بخصوص موضوع إمكانية قيام »جدلية مطلقة للديالكتيك واللاديالكتيك» (17)1؛ وما تمّت الخلاصة إليه هنا قد توسع فيه دريدا انطلاقا من عمله، لكن دون مصطلح «الديالكتيك»، كما أشار إلى ذلك التنويه الذي كتبه في سنة1990 (2).

يُعدّ هذا العمل، الذي تمت كتابته في الخمسينات وبقي لوقت طويل متواريا في الظل، مختلفا تماما عن أعمال دريدا اللاحقة والذائعة الصيت. مبدئيا، هو وضع صياغة تركيبية بسيطة، بالكاد يمكن أن نقول عنها أطروحة. سوف أعود لهذا في الختام. ولعل أكثر من هذا، أنها وإنْ صيغت وفق مبدأ كرونولوجي سهل المتابعة، إلا أنه، مع ذلك، مبدأ سيرفضه دريدا على ما يبدو في سنة (1990)؛ نظرا لوضعه، ضمن التنويه الذي أعده للنشر، جملةً البادِي فيها أنّها رفضٌ، بأثر رجعي، لمبدأ التنظيم كله، في كلماتٍ قاسية جدا بالنسبة للفيلسوف الشاب، مؤلف »هذه القراءة البانورامية التي تأخذ هنا مجمل عملِ هوسرل بنوع من "المسح" الرصين بكل وقاحة وجرأة« (ص. 6) في سنة (1953-1954). في الواقع، تكاد هذه الأطروحة تستوعب في مسارها الكرونولوجي مُجمل كتابات إدموند هوسرل المنشورة إلى حدود فترة تأليفها؛ وفي هذه الحقبة بالذات، لربما كان دريدا منزعجا من الترجمات الفرنسية التي أعدت لبعض النصوص بجودة يطالها الشك أحيانا، لذلك ذهب إلى لوفين Louvain ليتفحص النسخ الأصلية من الأعمال التي لم تنشر بعد باللغة الألمانية، والمحفوظة في " أرشيفات هوسرل " والتي تم إنشاؤها بفضل جرأة هيرمان فان بريدا R. P. van Breda. (3)

---

* يرتبط فهمنا للإشكالية التي طرحتها كتابات دريدا فيما بعد، أساسا، بالعودة إلى أطروحته السابقة، بمعنى قراءة هذه الكتابات في ضوء إعادة قراءة تلك الأطروحة. (المترجم)
* «قد يصير السؤال الذي سنطرحه على هوسرل على النحو التالي: هل يمكن أن نجد في الإمكانية الأنطولوجية ومعناها (في نفس الوقت) جدلية مطلقة للديالكتيك واللاديالكتيك؟» - ص. 17 من المرجع المذكور أسفله. (المترجم)

1 - جميع أرقام الصفحات المدرجة في صلب النص تحيل إلى صفحات كتاب جاك دريدا:

Jacques Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1990, Traduction anglais : M. Hobson, Chicago, Chicago Universitaires Press, 2003.

2 - قمت بدراسة هذه الاختلافات البنيوية التي نشرها دريدا من أجل تنظيم حججه، في:

Marian Hobson, Jacques Derrida: Opening Lines, London, Routledge, 1998.

3 - - لقد صدم هوسرل، ذي الأصل اليهودي الذي تحول من دينه في سن مبكرة، بقرار سنة 1933 من قبل Lehrverbot [منع التدريس]، وهددت منشوراته، بعد وفاته. وقد تعهد فان بريدا بإخراجها من ألمانيا النازية سالمة عبر مسار صعب ويصونها بمأمن في مستودع بلوفين.

يستهل دريدا أطروحته بالوضع الفكري الذي كان عليه المنطقي والرياضي هوسرل، في حوالي (1900)، حيث شرع في مواجهة أحد الأسئلة المنطقية الرئيسة المطروحة حينها، وهو طبيعة الأعداد. وبعد ذلك، ينتقل الفيلسوف الشاب إلى كتابة المراحل التي مرّ بها فكر هوسرل، الذي أسس 'الفينومينولوجيا'، واتجه إلى نقد العلوم، العلوم الإنسانية بالتحديد، إذ سيولي لها اهتماما بالغا في سنوات العشرينات والثلاثينات وسيعبر عن ذلك في كتابه أزمة العلوم الأروبية. يحتوي هذا الكتاب، الذي لم ينته هوسرل من تأليفه، على النص الذي ترجمه دريدا إلى الفرنسية ووضع له مدخلا بقدرة فكرية رصينة؛ ولقد كان هذا موضوع أول عمل منشور له في 1962، أي [مدخلُ] أصلِ الهندسة(1).

لذلك فإن أطروحَته تكشف عن مسار هوسرل بكامله. في حين أن تصدير الأطروحة بلا شك، كما هو حال مقدمتها، لم يكن دريدا قد كتبهما إلا بعد كتابة النص الأساسي؛ وسبق له أن أشار في سنة (1954) إلى كون هوسرل قد حال دون بلوغ فلسفة من شأنها أن تأخذ في الحسبان بعمق التجريبية أو فلسفة التناهي. بمعنى، ودون توضيح ذلك، لم يرق إلى مستوى هايدغر Heidegger.

رغم ذلك، ليس هذا هو الخيط الناظم للأطروحة: لأن المنهج الأكاديمي لم يكن غائيا على كل حال؛ بل بخلاف ذلك، حيث كانت رحابة صبر هوسرل المتعنت جليّةً، فدريدا لم يتوان عن مواصلة الإشارة، باستمرار، إلى لحظة تكوينية أكثر عمقا.

أما القسم الأول من الكتاب-الأطروحة، كما يتضح من عنوانه: »معضلات التكوين النفساني (البسيكولوجي): النزعة النفسانية psychologisme والنزعة المنطقانية «logicisme فإنه يتناول السياق الفلسفي الذي تبلور فيه عمل هوسرل؛ والفصل الأول منه، »مواجهة المشكلة«، يرسم إطارا للفلسفة الألمانية خلال منعطف القرن العشرين. حيث لن يكون هوسرل مواليا للنزعة المنطقانية-الأفلاطونية لناتورب Natorp (1844 - 1924)، على سبيل المثال، كما أنه سيرفض النزعة النفسانية لسيغفارت Sigwart (1789 - 1844). سيما وأن دريدا هنا قد استند في تعليقه على ما يبدو إلى الفصول الأولى من ثاني كتاب مهم لهوسرل، أي: أبحاث منطقية (»مدخلٍ إلى المنطق الخالص«، في الطبعة الأولى لعام 1900). ولربما كان فعله (دريدا) هذا احتراما لوجهة النظر التي تُحدد موضوعه نفسه. كما أن تصدير أطروحته قد ألمح بالفعل إلى حدود النزعة المنطقانية المستقلة عن فلسفة الرياضيات في تلك الفترة، وهو الأمر الذي من شأنه أن يجبر هوسرل على العودة إلى عالم العيش ([Lebenswelt [vécu)، العودة التي كانت تتفادى أن تكون نفسانية (بسيكولوجية)، وبالأحرى هي "صعود"، كما سيقول عنها دريدا، نحو عالم العيش الأصلي والمتعالي.

ولعل دريدا قد تناول بشكل مفصل الفكر الهوسرلي من خلال إدراجه ضمن قطبين هما: النزعة المنطقانية والنزعة النفسانية. إذ بإمكاننا أن نخلص من مسار الفكر الهوسرلي، عبر فكرة لامتناهية (idée infinie) صاغها دريدا في «مقدمته»، ضمنيا على الأقل، إلى: فكرة لامتناهية عن صيرورة المنطق (أبحاث منطقية)، ثم فكرة عن «جملة لا متناهية من الخبرات الزمنية» (الكتاب الأول من الأفكار)، وفكرة عن عالم «كأرض من تجارب ممكنة لا متناهية » (التجربة والحكم) - (الهامش رقم 12 من ص. 39). وكما اقترحنا أعلاه، فإن دريدا هنا - تحديدا في إحدى الملاحظات الهامشية ودون أن يصرح بذلك - يوجه عمل هوسرل نحو فكر هايدغر ومن ثم نحو فكره الخاص(2): سيبقى هوسرل «أسير تقليد كلاسيكي عريق: ذلك الذي قلص التناهي الإنساني إلى اعتباره مجرد حادثة تاريخية [...]» (41). وذلك هو الفكر الذي سينشؤه دريدا بعناية في نهاية المدخل الذي صاغه لكتاب أصل الهندسة. ويحدث أن تكون النزعة المنطقانية التي من شأنها أن تؤسس لهوسرل مسارا فلسفيا ممكنا، والتي ستتعارض مع النزعة النفسانية، موجودة في المسار المنطقي لفريجه ذاته.

---

1 - نال هذا الكتاب جائزة جان كافاييس Jean Cavaillès، في سنة 1964.

2 - يبدو أن هذا ما تشير إليه الملاحظة الأولى من التصدير، حيث يستهل على هذا النحو بـ:
«لم يكن المقصود من هذه الاستنتاجات المبدئية العريضة، في الأصل، التقديم لعرض دراسة تأريخية.
بل تشرع، عوضا عن ذلك، في خطوطها العريضة، بإعداد عمل أكثر استيعابا وأكثر دوغمائية dogmatique».

ثم ينتقل دريدا في الفصل الثاني من أطروحته، » أول مراجعة نقدية للتكوين: النفسانية القصدية«، ليعلق على العمل الأول والأهم لدى هوسرل، » فلسفة علم الحساب: أبحاث في علم النفس والمنطق«، في 1891(1). وهكذا كان دريدا على موعد لمقابلة فريجه . فمن خلال استناده إلى فريجه، قدم هوسرل، في هذا العمل، نقدا لاذعا لتعريف بعض مفاهيم الرياضيات، كـ: التعددية، والوحدة، والأعداد الصحيحة، وسيرصد دريدا حجته عن كثب. بيد أن الذي يقرأ لدريدا يمكنه أن يلاحظ بالفعل أن المشكلة تكمن في القابلية للتعميم، والتي يمكننا صياغتها على الشكل التالي: إذا كانت الرياضيات عبارة عن بنية تأملية ظلت ثابتة عبر مختلف العصور والثقافات، فكيف نفسر أن لها تاريخا؟

يعتبر هوسرل حالة فريدة في تاريخ الرياضيات. فقد كان طالبا من بين آخرين للرياضي العظيم فايرشتراس Weierstrass، والذي سيغدو بدوره فيلسوفا متخصصا في الرياضيات، وسينعطف تدريجيا نحو إشكالية البعد الأنطولوجي والإبستيمولوجي للرياضيات(2). وفي منعطف القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، تبلور نقاش على نطاق دولي حول المنطق وأسس الرياضيات، نقاش في مستوى رفيع لا يقارن، وليس له سابق ولا نظير منذ ذلك الحين(3). أما في ما يتعلق بأسس الحساب، فقد وجه فريجه (1848 - 1925) نقدا لاذعا لموقف الفيلسوف التجريبي جون ستيورات ميل J. S. Mill، الذي يرى أن علم الحساب يتأسس على استقراء لمجموعات من الموضوعات الموجودة في الطبيعة. في حين طور فريجه في كتابه أسس علم الحساب ("Grundlagen der Arithmetik" - الصادر سنة 1884) تصورا أكثر فعالية، إذ تعد، بالنسبة إليه، أسس علم الحساب جزءا من القوانين التي تحكم الفكر، هذه القوانين ليست حقائق من علم النفس على الإطلاق، كما أنها لا تمت إلى قوانين الطبيعة بصلة، يمكن اعتبارها كتلك القوانين التي تحكم قوانين الطبيعة، مما يعني أنها مبادئ جوهرية تنظم مجال ما يمكن التفكير فيه(4). ثم عارض أيضا التصور الأنثروبولوجي للرياضيات بوصفها إبداعا إنسانيا.

إن نسق المنطق الصوري كما صاغه فريجه يعتبر، بالفعل، الأول في تاريخ الفلسفة الأروبية من حيث كونية غاياته. غير أنه، وفي اللحظة نفسها، قد اكتشف عدد من المناطقة - كانتور Cantor، بورالي-فورتي Burali-Forti، راسل Russel - مفارقة paradoxe في نظرية المجموعات، مفارقة، هي في نظرهم، جوهرية بالنسبة للرياضيات، كما هي بالنسبة للمنطق. وحينها، عبر فريجه عن صدمته أمام هذا الاكتشاف الذي يهدد بالحكم على كل ما كان يعتقد أنه أسسه بالتهافت (أو التناقض)؛ ثم كتب في خاتمة المجلد الثاني من كتابه القوانين الأساسية لعلم الحساب (Grundgesetze der arthmetik)، المؤرخة في أكتوبر 1902: »لم تكن طريقتي الخاصة في تأسيس علم الحساب وحدها سببا في الخلاف حول هذا الموضوع، وإنما أيضا مسألة معرفة ما إذا كان ثمة إمكانية لتقديم أساس منطقي كيفما كان يؤسس لعلم الحساب(5)«. اشتقت المفارقة من توظيف مفهوم المرجعية الذاتية autoréférentiel: جماعة "المجموعات التي لا تنتمي إلى نفسها"(6). وعلى ما يبدو، كما كان يخشى فريجه، فإن الأساس المتين للمنطق، والذي لا لبس فيه، كان في الحقيقة صعب المنال، لأنه محكوم عليه بتلك المفارقة.

---

1 - الذي تلاه كتاب (Psychologische Studien zur elementaren Logik) بثلاث سنوات بعده، في 1894.
* تشديد من المترجم.
2 - إذا كان هذا المنعطف يزعج المناطقة إلى اليوم، فمن الجدير معرفة أن عالم الرياضيات الكبير كورت غودل Kurt Gödel قد درس هوسرل بعناية.
3 - مع الأخذ بعين الاعتبار الأعمال التي صدرت، لكل من زيرميلو Zermelo، وفرانكل Fraenkel، وبول كوهن Paul J. Cohen.
4 - أنظر الفصلين السابع والثامن عن فريجه في:

W. et M. Kneale, The Development of Logic, Oxford, Clarendon Press, 1962) 1971).

5 - نقلا عن:

W. et M. Kneale, p. 653, ma traduction.

2 - «ثمة مجموعات لا تنتمي إلى نفسها، على سبيل المثال: مجموعة "مجمل أكواب الشاي"، نظرا لأن هذه المجموعة لا تعني كونها "كوبا واحدا للشاي". و توجد مجموعات أخرى تنتمي إلى نفسها، مثال ذلك: مجموعة "أي موضوع عدا أن يكون كوب شاي". [هذه المجموعة ليست كأس شاي إلى جانب عدم كونها أي موضوع آخر، مثلا أن تكون ملعقة، والتي بدورها ليست كأس شاي]. لتكن 'R' هي مجموعة لكل المجموعات التي لا انتماء خاص بها. إذا كانت 'R' تنتمي إلى المجموعة 'R' فإنها ستعتبر مجموعة لا منتمية، بالنظر إلى التعريف السابق. وحينها إذن، إذا كانت 'R' لا تنتمي إلى المجموعة 'R' فإنها، وبالعودة إلى تعريف 'R'، لا تنتمي إلى 'R'. وهذا ما يعتبر متناقضا».
(مقتبس من مقال:

Andrew David Irvine, et Harry Deutsch, « Russell's Paradox » in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition) Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/russell-paradox/).

لقد خطّ كل من هوسرل وفريجه في كتاباتهما مؤاخذات على بعضهما البعض، في تسعينات القرن التاسع عشر، وهذا ما يدرسه دريدا في كتابه مشكلة التكوين. لكن، مع ذلك فقد حدث بينهما تواصل مباشر عبر مراسلات مثيرة للاهتمام في لحظتين من حياتهما: في سنة 1891 وفي سنة 1906، والظاهر أن محاورتهما المتبادلة تلك تدور حول مفارقات أسس المنطق؛ بيد أنه، وللأسف، أتلفت هذه الرسائل، باستثناء واحدة وهي نسخة عثر عليها في الأرشيفات(1). ولربما كان بإمكان تلك الرسائل أن تسلط الضوء على السؤال الذي ننشغل به هنا، ولو بطريقة غير مباشرة، أي: حول ما إذا كان فهم سؤال فلسفي في تقليد آخر يرجع إلى قبول لغته، لأن ذلك معناه مباشرة، وإن كان بنسبة ضئيلة، قبول وجهة نظر صاحبه. وفي جميع الأحوال، تعتبر هذه المراسلة مثالا فريدا لفيلسوفين ينتمي كل منهما إلى تقليد متمايز، حتى وإن لم يفهم أحدهما الآخر، فإنهما على الأقل قد حاولا التحاور(2). وفي كتابه فلسفة علم الحساب (Philosophie de l'arithmétique)، كان هوسرل كثير الإحالة إلى فريجه، هذا الأخير الذي بدوره صاغ مراجعة جدية وصارمة للكتاب، في سنة (1894). ثم استأنفا تبادل الردود في سنة (1906). ومن المؤكد أن العناية التي يوليها فريجه لشرح وتطوير معجمه منذ بداية هذه المراسلة كانت أمرا مدهشا ومحيرا. كما أن دريدا كان، بدوره، حريصا على تذكير قارئه باستمرار بالكلمات الدقيقة التي صيغت بواسطتها المناقشة.

في الحقيقة، لقد شكلت رسالة 24 ماي من (1891) أول إبداء(3) للتمايز الذي أقامه فريجه بين Sinn (المعنى) و Bedeutung (الدلالة) – وحيث البادي في هذين التعبيرين الألمانيين أنهما مترادفان، إلا أن فصلهما سيشكل مصدرا مثمرا للفلسفة. يمثل فريجه هذا التمايز بواسطة خطاطة بيانية، كي يعلن اختلافه مع ما يعتقد أنها خطاطة توضيحية لهوسرل، لكنها مختلفة (وليست له) . وهذا الانتقال إلى المرئي وإلى المكاني كذلك يَرِد بشكل واضح في السياق، وألخّصُه في: الاهتمام الشديد بالمعجم الذي ينشره هو نفسه، والمختلف في العلاقاَت المفاهيمية المقترحة، وبالمعجم الذي يقدمه مراسله للنشر كذلك. لكن بخصوص الانتقال إلى التمايز عن الأدب: »فبالنسبة لتوظيف الشعراء [للغة] يكفي أن يكون لكل شيء معنى، أما بالنسبة للاستعمال العلمي لها فلا ينبغي قط أن تكون الدلالات ناقصة(4)«.

لقد وجه فريجه، في رسالة (1906) التي أعلنت عن استئناف المراسلة بينهما، نقدا لأولئك «المناطقة» الذين يعتقدون بدراسة العمليات النفسية (seelische Vorgänge)، والحال أن المنطق لا صلة له أبدا بعلم النفس. في المقابل، فهو يطمح أن يقود إلى عمليات نفسية من نوع مختلف تماما. أما بخصوص الدلالة «Bedeutung» فهي تكمن في ما يعتبر بالنسبة له واقعة: »إذ إن مبرهنة فيثاغورس تعبر عن نفس الفكر بالنسبة للجميع، في حين أن كل شخص يمتلك تمثلات ومشاعر فردية وقرارات خاصة به، والتي تختلف عن تلك الخاصة بشخص آخر(5)«.

---

1 – حسب المحررين لكتاب فريجه:

Frege, Wissenschaftlicher Briefwechsel, ed. Gottfried Gabriel u. a., vol. 2, p. 105 et notes, Hamburg, Felix Meiner Verlag. 1976.

2 – هذا موقفي، وبالتالي فهو يختلف قليلا عن موقف كارلوس لوبو Carlos Lobo، الذي عبر عنه بـ «التجاهل (أو التضليل) المتبادل، أو لماذا لم يتمكن فريجه وهوسرل من الاتفاق؟» في:

Ed. Robert Brisart, Husserl et Frege ; les ambiguïtés de l'antipsychologisme, p. 246-222, Paris, Éditions Vrin, 2002.

3 – حسب المحررين لكتاب فريجه:

Frege, Wissenschaftlicher Briefwechsel, 1976, vol. 2, p. 93.

»لقد عبر هوسرل، في كتابه "أبحاث منطقية"، عن رفضه للتمايز الذي أقامه فريجه بين المعنى والدلالة (Sinn et Bedeutung). لكن ظهر له فيما بعد أن ذلك التمايز مفيد، غير أن ذلك ليس بالمعنى الذي فهمه به فريجه، وإنما بهدف تحديد التمايز بين المعنى وهو في انبساطه الأكثر عمومية (أي: Sinn) وبين المعنى كموضوع لملفوظ منطقي أو لساني، أي المعنى بوصفه دلالة (Bedeutung)«.

– للمزيد أنظر:

Derrida, Jacques, Position: entretien avec Julia Kristeva, Les éditions de Minuit, p 42. (المترجم)

4- Frege, Wissenschaftlicher Briefwechsel, 1976, vol. 2, p. 96. ma traduction.

5 - Frege à Husserl, le 30 octobre au 1er novembre 1906, dans : Frege, Wissenschaftlicher.

طلب فريجه أن نكتفي في المنطق بتمييز العبارة وفقا لبنيتها وحدها؛ أن نترك «اللون والإضاء» جانبا، (Farbung und Beleuchtung, Gedanken) و «القوة» (behauptende Kraft, mit der sie äquipollent Sätze etwa ausgesprochen sind – القوة التأكيدية التي بواسطتها تنطق هذه العبارات التي لها نفس القيمة): والذي يبقى مشتركا (بين محتوى عبارتين) هو الفكر (Gedanke) المعبر عنه(1). وفي نفس الوقت، يدافع عن طريقته : فاللغات لم توضع وفقا للمعايير المنطقية (nach dem logischen Lineale)؛ والمهمة الرئيسية للمنطقي هي تحرير اللغة وتبسيطها. «يجب أن يحكم المنطق اللغة». ثم يواصل: يجب أن نخلص المنطق، كما اعتزم أن يؤسسه، من المفاهيم الكلاسيكية لـ «الموضوع» و«المحمول»، أو حصرها في حالة حيث يصير فيها الموضوع منضويا تحت مفهوم معين، بمعنى عبر «تضمينه = «subsomption، ثم تمييز هذه الحالة بجلاء ووضوح عن تلك الحالة التي يصير فيها المفهوم تابعا لمفهوم آخر. بالإضافة إلى ذلك، فإن استعمال اللغة لا يمكنه أن يحدد استعمال المنطق، بل الأصح أنه خلافا لذلك بإمكاننا أن نؤسس انطلاقا من المنطق استعمالنا للغة وفقا للحاجات المنطقية (vielmehr können wir in der logik nach logischen Bedürfnissen unseren Sprachgebrauch festsetzen(3)). إلى درجة أن فريجه نفسه يؤكد أنه يسعى إلى تخليص (dépouiller) اللغة المنطقية، حتى نتمكن من التعبير عن الفكرة الأساسية دون الأفكار المصاحبة لها (ohne den Nebedanken). وقد كان الفيلسوف الانجليزي، غاريث إيفانس Gareth Evans، المتوفى في سن (34)، قادرا على إثبات أن التمايز بين المعنى والدلالة Sinn / Bedeutung هو نتيجة استلهمها فريجه من الأدب(4).

أين يتموقع دريدا في كل هذا؟ هل كانت معرفته بمحادثة هوسرل وفريجه على وجه قريب، وذلك من خلال ملاحظات هوسرل في كتابه فلسفة علم الحساب( )؟ ذلك الكتاب الذي سيشير إلى أنه «كتاب لرياضي فاشل» (56). يبين في مسار عرضه، في الفصل الأول من مشكلة التكوين، كيف سعى هوسرل إلى تجاوز ناتورب «لذلك فإن فكرة الأساس المطلق للمنطق والفلسفة تنفلت من كل تكوين تاريخي» (48). رغم ذلك، يجب أن نفهم كيف سيتسنا لفريجه أن يوجه اتهاما لكتاب هوسرل عن النزعة النفسانية: دون أن يأخذ بالطريقة المعهودة التي أشرت إليها قبل قليل، ودريدا يصف في هذا الصدد على وجه أكثر دقة هذه الوضعية - فلقد «افتقر [ناتورب] إلى حلقة وصل ملموسة، لاستمرارية [اتساع] الفجوة بين موضوعية الدلالات المنطقية وبين الموضوع» (49). ولذلك لم يشرح ناتورب كيف يمكن للمعرفة أن تكون «بالتزامن [...] فعلا نفسانيا ثم منفذا للحقيقة». والشروط الصورية لهذه الإمكانية، التي تعتبر وفق هذا المنظور أساس الموضوعية، لا يمكنها أن تقحم التكوين في الزمن [فهي تستبعده]. وعند ناتورب فإن «الزمن والحقيقة يستبعدان بعضهما البعض قبليا» (53).

أما في الفصل الثاني من كتابه، يتوسع دريدا في العلاقة بين النزعة المعادية للنفسانية l'Antipsychologisme لناتورب وبين النزعة المنطقانية لفريجه، ويرسم نتيجة محتملة لهذه البدائل. لقد قام المناطقة بفصل الدلالات الرياضية عن كل وعي (55)، الشيء الذي جعل تاريخ تطورها أمرا مستحيلا. ومن جهته، يعتزم هوسرل إعادة بناء أسس الرياضيات، لكن هذا سيكون من خلال علم النفس (المشروع الذي عبر عنه بشكل واضح، وكشف عنه دريدا، عند كل بداية لأجزاء الأبحاث المنطقية) (56). والتحليل القصدي هو الذي يجب أن يكشف عن هذه الأسس. إذ بإزالة «الترسيب» الذي خلفه التكوين، سنكون قادرين على الوصول إليها، كما يقول دريدا، وذلك عبر ربط فلسفة علم الحساب بأعمال هوسرل اللاحقة، والتي سيترجم جزء منها في أصل الهندسة. ويعطي الإدراك القصدي الكلية وذلك بشكل مباشر.

---

1 – نلاحظ أن فريجه لا يبدو في عرضه أنه يفصح في هذه اللحظة عن اعتقاده بخصوص العبارتين، التي يجب أن يحدد ما إذا كانتا تقولان نفس الشيء، أو لا.
* التشديد من عند المترجم.

2- p. 106.

3- The Varieties of Reference, publication, posthume, Oxford, Clarendon Press, 1982.

4 – أفترض أنه يعرفها، دون أن يتمكن من إثبات ذلك في هذه اللحظة. لاحظ أن مارغاريت دريدا Marguerite Derrida زوجته، قامت بترجمة كواين Quine خلال إقامتهما في هارفارد.

بيد أن هوسرل سيتأرجح »بغرابة بين نزعة تكوينية بسيكولوجية محضة وبين نزعة منطقانية» (61). كما سيمضي نحو إقامة تمايز بين الظاهرةphénomène »بما هي [ظاهرة]» وبين » "وظيفتها" أو "معناها"» (62)، بمعنى بين وصف نفساني (بسيكولوجي) أو فينومينولوجي لظاهرة موضوعية. لكن التكوين لم ينفصل بعد عن بنية الماهيات المنطقية؛ ونظرا لأننا مازلنا نتصور الزمن على أنه حالة نفسانية فقط، فإن التكوين لم ينفصل بعد عن المعنى المفارق للزمن (أي المنظور المنطقي). ها نحن إذا في عجلة: الضرورة المنطقية والتكوين النفساني وكلاهما قد تشكلا بشكلٍ مسبق. يثير دريدا هنا، لكن بدون أن يتوسع في ذلك، إشكالا يبدو لي أنه مركزي لفكره كليا، وهو إشكال المُموضَعية thématisation. ومن شأن افتقاره في وصف هوسرل لعلاقة المعنى\الموضوع أن يحُول دون الوقوع في التأرجح بين النزعة المنطقانية والنزعة النفسانية.

يولِد المفهوم من عملية التجريد؛ بيد أن هذه العملية يجب أن تكون مصحوبة بحدْس موضوعٍ معيّن: «أي مفهوم هو مفهوم لشيء ما». ولعلّ ما تنْبني عليه إمكانيّة التجريد التصوّري هو إمكانية وجودٍ شيءٍ معين بشكل عام (etwas überhaupt) (65). إلا أن هذا « الشيء بشكل عام» لا يعتبر في حد ذاته مفهوما، وبذلك فهو ينفلت، كما قال دريدا، من التكوين.

إذا تركنا جانبا (كون فريجه قد جعلها في معرض بحثه حول هوسرل موضع سخرية وتهكم) فإن دريدا يقتدي بهوسرل في إلحاحه على ضرورة وجود تكوين نفساني للأعداد. أما تعريف المفاهيم الأساسية لعلم الحساب لا يمكنه أن يظل منطقيا، كما أراد فريجه، إذ إن المفاهيم تتحدّد من خلال فعل له تاريخ. ويقتضي التعريف الدقيق للشكل المنطقي «المشكل بالفعل أن ينكشف كل التاريخ القصديّ لهذا التشكُّل». وخلافا لذلك، فإن فعل التعريف هذا ذاته يظل غير قابل للتفسير inexplicable.

لقد أصبح السؤال بالنسبة لهوسرل أكثر صعوبة لأنه يجب عليه أن يشرح «الصفر». وإذا كان الصفر هو غياب التحديد، فيجب أن يكون ممكنا قبل عملية الطرح. وإذا كان الصفر غير ممكنٍ قبليا)68)، فإن عملية الطرح لن تحدث مطلقا في الصفر، غير أنها ستبقى في المقاربة اللامحددة من دون الوصول إليه. ولعل «شرط إمكان هذا [الصفر] ليس في حد ذاته تكوينيّا» (69). نتطرق إذا إلى أبوريا aporie: إذا وجد أصل العدد في موضوعات محددة ومميزة، فسيصبح لدينا مجموعة من الأعداد وليس عددا واحدا. ويجب أن تكون وحدة العدد معطاة مسبقا لكي نكون قادرين على تجريد اختلافات الموضوعات التي شكلتها. غير أنه إذا كانت هذه الوحدة تستند إلى توازن ينتج العدد، فمن الصعب أن نلاحظ كيف تتمايز الأعداد فيما بين بعضها البعض. وإن «جميع مفارقات التكوين حاضرة هنا» (70). ولقد توصل هوسرل إلى هذه الأبوريا من خلال النقاش مع فريجه، وكما يقول دريدا، فإنه (هوسرل)، وانطلاقا من هذا، سينسحب من النقاش الدائر بين النزعة المنطقانية والنزعة النفسانية. وباعتباره أساسا للعدد، يستحضر فريجه التوازن بين عناصر المجموعات المسؤولة. بيد أن هذا هنا هو تركيب قبلي synthèse a priori: «ونظرا لكون القبلي سابق على أي تركيب فعال، فذلك لأن التركيبي ينتج مسبقا عبر تكوين معين» (70).

ومن خلال هذا التركيب ستكون فينومينولوجيا هوسرل قادرة على إنشاء «حقل "محايد" لعالم العيش».

أطروحة دريدا الشاب هذه تتضمن دروسا في تاريخ الفينومينولوجيا وكذا في تاريخ الرياضيات. أريد أن أختم هنا بإضافة ملاحظات تتعلق بأسلوب هذا العمل؛ فإنه، وباستثناء التصدير، يختلف في كل شيء عن مدخل كتاب أصل الهندسة. فلو كان دريدا قد نشر أعماله وفق تراتبية تأليفها، لكانت مساعيه أقل صعوبة في فهمها بالنسبة للقراء الفلاسفة الأنغلوساكسونيين؛ نظرا، وكما قلت، لتوافق بنية هذه الأطروحة، كما هو الشأن بالنسبة للأسلوب الذي كتبت به، مع المناهج الأكاديمية. ولعلنا نتساءل عما إذا كان هذا بفعل تحذير كتبه ألتوسير Althusser على ظهر عمل لدريدا: «فلنلاحظ معا يا دريدا حيثيات هذا الواجب (العمل): لن يحظى بفرصة "عبوره" إلى التجميع. كما أنني لا أشكك في جودة معارفك ولا في ذكائك المفاهيمي، أو في قيمة فكرك؛ غير أنه لن نعترف بها في الامتحانات إلا إذا قمت بتغيير جذري في [أسلوب] العرض والتعبير(1)». بالنسبة لدريدا، كما نعرف، شيء من هذا التبعثر لم يعد ممكنا بعد.

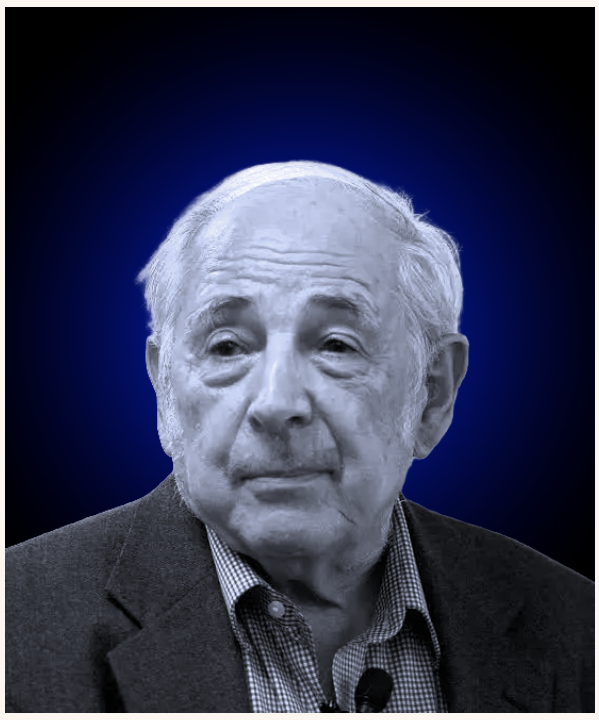
1- كتبه ألتوسير على ظهر عمل لدريدا، عندما كان في المدرسة العليا للأساتذة ÉNS؛ والعمل محفوظ في صندوق دريدا في جامعة إرفين (كاليفورنيا).

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الترجمـــــات
Translations

العدد:
05



الفلسفة المعاصرة في الـــولايات المتحـــــدة

جون ر سيـــرل

ترجمة: جميلة حنيفي

جامعة وهران2، قسم الفلسفة
-كليـــة العلـــوم الاجتماعيـــة-

مقارنةً بتخصصات أخرى كثيرة في الإنسانيات humanities والعلوم الاجتماعية social sciences، كعلم الاجتماع sociology والتاريخ history والإنجليزية English وعلم الاقتصاد economics، تمتلك الفلسفة في أمريكا، كتخصص أكاديمي، عددا أقل بكثير من المزاولين؛ لكن على الرغم من ذلك فهي ما تزال تكشف عن تنوع كبير. يتجلى هذا التنوع في البحوث الأصيلة المنشورة من قبل فلاسفة محترفين، الذين صيغت وجهات نظرهم المختلفة في صفحات عدد كبير من الكتب المنشورة سنويا، وكذلك في العديد من المجلات الفلسفية المتخصصة. يوجد في الولايات المتحدة ما يربو على ألفي كلية وجامعة، تضم جميعها تقريبًا أقسامًا للفلسفة، وهو ما يتناسب والعدد الكبير للفلاسفة المحترفين.

وبسبب هذا التنوع، فإن أية تعميمات حول هذا التخصص ككل، والتي أنا على وشك طرحها، ستكون لا محالة مضللة. فالموضوع واسع جدا وتوصيفه معقد، وهوما لا يمكن تناوله في مقال واحد. زد على ذلك، من اللازم أن يكون لدى أي مشارك فاعل في الجدالات الدائرة، مثلي أنا، منظور مشروط بمصالحه(ها) والتزاماته (ها) وقناعاته (ها) الخاصة. سيكون من المتعذّر عليّ الإيتاء بطرح "موضوعي". لذلك أنا لا أحاول فيما يلي تقديم طرح محايد أو غير متحيز عن المشهد الفلسفي المعاصر؛ بل بالأحرى أنا أحاول رصد ما يبدو لي مهمًا في التطورات الحالية.
على الرغم من التنوع الكبير الذي تتميز به الفلسفة الأمريكية المعاصرة إلا أنها تتمحور حول ثيمات رئيسية محددة. ويُطلق على النمط السائد للتفلسف في الولايات المتحدة اسم "الفلسفة التحليلية". كذلك إن أفضل أقسام الفلسفة في الولايات المتحدة تهيمن عليها وبلا استثناء الفلسفة التحليلية، ويصنف الفلاسفة الرواد في الولايات المتحدة، جميعهم، فيما عدا قلة قليلة، ضمن الفلاسفة التحليليين. ويشعر مزاولو أنماط التفلسف التي لا تنتمي إلى الإرث التحليلي – مثل الفينومينولوجيا، والبراغماتية الكلاسيكية، والوجودية، أو الماركسية – بضرورة تحديد موقفهم فيما يخص الفلسفة التحليلية. بالفعل، تُعدّ الفلسفة التحليلية النمط السائد للتفلسف،ليس فقط في الولايات المتحدة، بل في جميع أنحاء العالم الناطق باللغة الإنجليزية،بما فيه بريطانيا العظمى وكندا

وأستراليا ونيوزيلندا. هي أيضا النمط السائد للتفلسف في الدول الإسكندنافية، ناهيك عن كونها تزداد انتشارًا في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وفي جميع أنحاء أمريكا اللاتينية. شخصيا لقد اكتشفت أنه بإمكاني السفر إلى كل هذه المناطق من العالم وإلقاء محاضرات فيها حول قضايا في الفلسفة التحليلية المعاصرة قبالة جموع ذات اطلاع حسن وتدريب جيد في تقنيات هذا التخصص.

1- الفلسفة التحليلية

ما المقصود بالفلسفة التحليلية إذن؟ إن أسهل طريقة لتوصيفها هو أن نقول إنها تُعنى أساسًا بتحليل المعنى. وبغرض توضيح هذه المهمة وأهميتها، نحتاج أولًا إلى أن نقول شيئا عن تاريخها. على الرغم من أن الولايات المتحدة تتصدر العالم فيما يخص الفلسفة التحليلية، إلا أن أصول هذا النمط من التفلسف أينعت في أوروبا. وتأسست الفلسفة التحليلية على وجه التحديد انطلاقا من أعمال غوتلوب فريجه Gottlob Frege، ولودفيغ فيتجنشتاينLudwig Wittgenstein، وبرتراند راسلBertrand Russell، وجي. إي. مور G. E. Moore، بالإضافة إلى أعمال الوضعيين المنطقيين في حلقة فيينا Vienna Circle في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته. ويمكن بغوصنا في التاريخ، أن نرى في الفلسفة التحليلية سليلا طبيعيا للنزعة التجريبية empiricism لدى الفلاسفة البريطانيين الكبار، أمثال لوك Locke وبيركليBerkeley وهيوم Hume، وللفلسفة المتعالية لكانط Kant. وأيضا في أعمال فلاسفة أقدم منهم كأفلاطون Plato وأرسطو Aristotle، يمكننا أن نرى العديد من الثيمات والافتراضات المتعلقة بمناهج الفلسفة التحليلية. هذا ويمكننا بشكل أفضل إيجاز أصول الفلسفة التحليلية الحديثة بالقول إنها نشأت عندما اقترن سويا التقليد التجريبي في الأبستمولوجيا والمهمة التأسيسية لكانط من جهة، بمناهج التحليل المنطقي والنظريات الفلسفية التي ابتكرها غوتلوب فريجه في نهاية القرن التاسع عشر، من جهة أخرى. في سياق اشتغاله على أسس الرياضيات، ابتكر فريجه المنطق الرمزي في شكله الحديث وطوّر فلسفة لغة شاملة وعميقة. وعلى الرغم من استبدال تفاصيل عديدة عن أفكاره حول اللغة والرياضيات، إلا أن عمله يبقى نافذا على الأقل لسببين. أولاً، منحنا من خلال ابتكار المنطق الحديث، وتحديدا حساب المحمول، أداة أساسية للتحليل الفلسفي. ثانيًا، جعل فلسفة اللغة محورية بالنسبة إلى المهمة الفلسفية ككل. من وجهة نظر الفلسفة التحليلية، يُعد عمل فريجه أعظم إنجاز فلسفي متفرد في القرن التاسع عشر. لاحقًا تدعمت تقنيات فريجه للتحليل المنطقي بتحليل اللغة العادية المستوحى من أعمال مور وفيتجنشتاين، وتُجسّدها على أفضل وجه مدرسة فلسفة اللغة التي ازدهرت في أكسفورد في خمسينيات القرن العشرين. باختصار، تحاول الفلسفة التحليلية التوليف بين بعض الثيمات الفلسفية التقليدية والتقنيات الحديثة.

لم تكن الفلسفة التحليلية مطلقا ثابتة أو مستقرة، لأنها بماهيتها ناقدةٌ لذاتها، ومزاولوها يتحدّون بشكل دائم افتراضاتهم واستنتاجاتهم. على الرغم من ذلك، يُمكن تحديد فترة مركزية في الفلسفة التحليلية – وهي الفترة التي تتضمن، بشكل تقريبي، مرحلة الوضعية المنطقية قبيل حرب 1939–45 مباشرةً، ومرحلة التحليل اللغوي بعد الحرب. ويمكن تحديد كلٍّ من التاريخ السابق والتاريخ اللاحق للفلسفة التحليلية من خلال المذاهب الرئيسة لتلك الفترة المحورية.

في هذه الحقبة المحورية، تحددت الفلسفة التحليلية استنادا إلى الاعتقاد في تمييزين لغويين، متقارنين ببرنامج بحثي. يتمثل هذان التمييزان؛ أولًا في التمييز بين قضايا تحليلية وتركيبية، وثانيًا، في التمييز بين منطوقات وصفية descriptive utterances ومنطوقات تقويمية evaluative utterances. أما البرنامج البحثي فهو عبارة عن برنامج البحث الفلسفي التقليدي المتعلق بمحاولة إيجاد أسس لتلك الظواهر المستشكلة فلسفيا، مثل اللغة والمعرفة والمعنى والصدق والرياضيات، وغيرها.

ترتسم إحدى طرق النظر إلى تطور الفلسفة التحليلية على مدى الثلاثين سنة الماضية في اعتبارها رفض تدريجي لهذين التمييزين، وأيضا رفض مماثل للنزعة التأسيسية foundationalism كمهمة حاسمة للفلسفة. مع ذلك، وفي هاته الفترة المركزية، لم يصلح هذين التمييزين لتحديد المعتقدات الرئيسية للفلسفة التحليلية فحسب، بل حدّدا أيضًا طبيعة الفلسفة ذاتها، وذلك بالنسبة إلى ما قبلها وما قبل برنامج البحث.

1-1 التحليلي مقابل التركيبي

من المفترض أن يكون التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية تمييزا بين تلك القضايا التي هي صادقة أو كاذبة من حيث التعريف أو من حيث معاني المصطلحات الواردة فيها (القضايا التحليلية) وتلك التي هي صادقة أو كاذبة بوصفها وقائع في العالم، وليس فقط بسبب كونها معاني للألفاظ (القضايا التركيبية). من الأمثلة على الحقائق التحليلية قضايا مثل "المثلثات أشكال مستوية ثلاثية الأضلاع"، و"جميع العزاب غير متزوجين"، و"النساء إناث"، و"2+2 = 4"، وهكذا في كل هذه الأمثلة، يُحدد صدق القضية كليا بواسطة معناها؛ فهي صادقة بناء على تعريفات الألفاظ التي تتضمنها. ومثل هذه القضايا يمكن معرفة كونها صادقة أو كاذبة قبليا a priori، ففي كل حالة هي تعبر عن حقائق ضرورية. بالفعل كانت هناك خاصية مميزة للفلسفة التحليلية في هذه الفترة المركزية تمثلت في اعتبار مصطلحات مثل "تحليلي 'analytic' و"ضروري 'necessary' و"قبلي" و"تحصيل حاصل 'tautological' " مصطلحات ذات ماصدق مشترك co-extensive. وعلى النقيض من هذه كانت هناك قضايا تركيبية، والتي إذا كانت صادقة، فهي صادقة بوصفها واقعا تجريبيا وليس مسألة تعريف فقط. وبالتالي، فإن قضايا مثل " يوجد نساء أكثر مما يوجد رجال في الولايات المتحدة" و"يميل العزاب إلى الموت في وقت مبكر أكثر من الرجال المتزوجين" و"الأجساد تتجاذب بعضها بعضا وفقًا لقانون التربيع العكسي inverse square law"؛ يقال إنها جميعًا قضايا تركيبية، وإذا كانت صادقة، فهي تعبر عن حقائق تجريبية بعدية a posteriori عن العالم الواقعي ومستقلة عن اللغة. وبناء على هذه الوجهة من النظر، فإن مثل هذه الحقائق التجريبية ليست مطلقا ضرورية؛ بل هي عرضية contingent. بالنسبة إلى الفلاسفة الذين يتبنون هذه الوجهات من النظر، فقد اعتُبرت مصطلحات "البعدي"، "التركيبي"، "العرضي"، و"التجريبي" مصطلحات ذات ماصدق مشترك إلى حد ما.
قامت الحركة الوضعية المنطقية على افتراض أساسي مفاده أن كل القضايا ذات المعنى إما أن تكون تحليلية أو تجريبية، كما هو محدد في المفاهيم التي عرضتها للتو. أراد الوضعيون أن يقيموا حدا فاصلا بين قضايا العلم ذات المعنى والحياة اليومية من جهة، وقضايا الميتافيزيقا واللاهوت المفتقرة للمعنى من جهة أخرى. زعموا أن كل القضايا ذات المعنى إما أن تكون تحليلية أو تركيبية: تندرج المجالات البحثية مثل المنطق والرياضيات في الطرف التحليلي؛ أما العلوم التجريبية وكثير من الحس المشترك فتندرج ضمن الطرف التركيبي. أما القضايا التي ليست تحليلية ولا تجريبية، والتي بالتالي من حيث المبدأ غير قابلة للتحقق، فهي قضايا مفتقرة إلى المعنى أو لا معنى لها. يسمى شعار الوضعيين مبدأ التحقق verification principle، ويمكن صوغه بشكل مبسط كالتالي: كل القضايا ذات المعنى إما أن تكون تحليلية أو تركيبية، وتكون التركيبية منها قابلة للتحقق تجريبيًا. حتى أنه في بعض الأحيان اختصر هذا الشعار في صيحة حرب بسيطة battle cry: إن معنى القضية يكمن فقط في منهج تحققه.

1,2 التمييز بين المنطوقات التقويمية والمنطوقات الوصفية

يوجد تمييز آخر له القدر نفسه من الأهمية في الرسم الوضعي للأشياء، ويكمن في التمييز بين تلك المنطوقات التي تعبر عن قضايا يمكن أن تكون إما صادقة أو كاذبة حرفيًا، وتلك المنطوقات التي تُستخدم ليس للتعبير عن الحقائق أو الأباطيل، بل بالأحرى للتنفيس عن مشاعرنا وعواطفنا. كمثال على العبارة الوصفية قولنا: "ازدادت حوادث جرائم السرقة في السنوات العشر الماضية". وكمثال على الفئة التقويمية قولنا: "السرقة خطأ". ادعى الوضعيون أن منطوقات عديدة كان لديها شكل قضايا ذات معنى لم تُستخدم للتعبير عن قضايا قابلة للتحقق إما تحليليًا أو تركيبيًا، بل للتعبير عن العواطف والمشاعر. تبدو قضايا الأخلاق ethics كما لو أنها ذات معنى من الناحية المعرفية cognitively، لكنها ليست كذلك؛ لديها فقط معنى "عاطفي emotive" أو "تقويمي". تندرج قضايا العلم والرياضيات والمنطق وكثير من الحس المشترك ضمن الفئة الوصفية؛ بينما تندرج ملفوظات الاستيتيقا والأخلاق وكثير من الدين ضمن الفئة التقويمية. بناء على هذا المفهوم، من الهام أن نشير إلى أنه بناء على هذا التصور لا تكون القضايا التقويمية، بالمعنى الدقيق للكلمة، صادقة أو كاذبة، لأنها ليست قابلة للتحقق لا تحليليًا ولا تجريبيًا.

يرتبط التمييزان ارتباطًا صارما، حيث إن كل العبارات التي تندرج ضمن جانب أو آخر من التمييز تحليلي-تركيبي، تندرج أيضًا ضمن الفئة الوصفية للتمييز وصفي-تقويمي.
من المتعذر المغالاة في أهمية هذين التمييزين في تحديد طابع المشروع الفلسفي والعلاقات بين اللغة والواقع. تمثلت إحدى النتائج الراديكالية للتمييز بين القضايا الوصفية والقضايا التقويمية في أن بعض المجالات التقليدية للفلسفة، مثل الأخلاق والاستيتيقا والفلسفة السياسية، قد أُلغيت تقريبًا كمجالات حمل المعنى meaningfulness المعرفي. واعتُبرت قضاياها، في معظمها، تعبيرات عن مشاعر وعواطف مفتقرة للمعنى، لأنها ملفوظات ليس ممكنا أن تكون صادقة أو كاذبة على نحو أدق. ولأن هدف الفلاسفة هو عرض الحقيقة، ولأن المنطوقات التقويمية لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، فلا يمكن أن يكون إصدار أية منطوقات تقويمية من أهداف الفلسفة. قد يُحلل الفلاسفة معنى المصطلحات التقويمية، وقد يفحصون العلاقات المنطقية بينها، لكنهم بوصفهم فلاسفة، فهم لا يستطيعون إجراء تقويمات أولية في الاستيتيقا أو الأخلاق أو السياسة، لأن هذه التقويمات الأولية ليست، على نحو دقيق، ذات معنى. قد يكون لها معنى ثانوي اشتقاقي، يُسمى "المعنى العاطفي"، لكنها تفتقر علميًا إلى المعنى المعرفي المقبول.
إذا كانت مهمة الفلسفة بيان الحقيقة لا تقديم تقويمات، فما هو موضوعها إذن؟ بما أن مناهج الفلاسفة مختلفة عن مناهج العلم التجريبي -لأن مناهجهم قبلية وليست بعدية- فلا يمكن أن يكون هدفهم بيان الحقائق التجريبية عن العالم. فمثل هذه القضايا هي قضايا العلوم الخاصة. وبالتالي، فإن هدف الفلاسفة هو بيان الحقائق التحليلية المتعلقة بالعلاقات المنطقية بين مفاهيم لغتنا. في هذه المرحلة، انصبت مهمة الفلسفة على التحليل المفاهيمي. بالفعل، بالنسبة إلى معظم الفلاسفة الذين قبلوا بوجهة النظر هذه، كانت الفلسفة والتحليل المفاهيمي شيئا واحدا. بينما اعتبر الفلاسفة التقليديون أن مهمتهم تكمن في النقاش حول طبيعة الخير والصادق والجميل والعادل، اعتبر الفلاسفة التحليليون الوضعيون وما بعد الوضعيين أن مهمتهم تتمثل في تحليل معنى مفاهيم مثل "الخيرية" و"الحقيقة" و"الجمال" و"العدالة". من الناحية المثالية، ينبغي أن يُوفر تحليل هذه المفاهيم وغيرها من المفاهيم المهمة من الناحية الفلسفية، مثل "المعرفة" و"اليقين" و"السبب"، الشروط الضرورية والكافية لتطبيقها. هم نظروا إلى هذا الإجراء كما لو أنه الوريث الشرعي للمشروع الفلسفي التقليدي، لكنه وريثٌ مُطهّر من اللامعنى الميتافيزيقي والغموض اللذين أفقدا المشروع الفلسفي التقليدي مصداقيته.
إذا ربطنا الافتراض بأن الفلسفة هي أساسا مشروع مفاهيمي وتحليلي بالافتراض الذي يقول إن مهمتها تأسيسية - أي توفير تأسيسات آمنة لأشياء مثل المعرفة - فإن النتيجة بالنسبة إلى الوضعيين هي أن التحليل الفلسفي يميل بشكل واسع إلى أن يكون ردّيا reductive. بمعنى أن هدف التحليل هو أن يبين، على سبيل المثال، كيف تقوم المعرفة التجريبية على معطيات تجربتنا، وترد في النهاية إلى ما يسمى بالمعطيات الحسية sense data. (تسمى هذه الوجهة من النظر "الظاهرانية phenomenalism"). ومن قبيل ذلك، تقوم العبارات المتعلقة بالعقل على عبارات متعلقة بالسلوك الخارجي، ولذا ترد في النهاية إليها(النزعة السلوكية behaviourism). بالمثل تقوم الحقيقة الضرورية على اتفاقات اللغة كما يعبّر عنها في التعريفات (المواضعاتية conventionalism)؛ وتقوم الرياضيات على المنطق، بخاصة نظرية المجموعات (logicism النزعة المنطقية). في كل حالة، تبين أن للظاهرة الأكثر إرباكا من الناحية الفلسفية تأسيس متين في ظاهرةٍ أقل إرباكا، وبالفعل كان المقصد الأمثل من هذا التحليل هو إظهار أنه يمكن كليا رد الظواهر المربكة إلى ظواهر أقل إرباكا. فمن المفترض أن "الظاهرانية" قد منحت العلم تأسيسًا متينًا لأنه يمكن تبيان أنه يقوم على معطيات حواسنا. ولأن شكل الرد كان تحليليًا أو تعريفيًا، فقد ترتب على ذلك أن العبارات المتعلقة بالواقع التجريبي يمكن أن تُترجم إلى عبارات متعلقة بالمعطيات الحسية. من قبيل ذلك، وفقًا للنزعة السلوكية، يمكن ترجمة العبارات المتعلقة بالظواهر العقلية إلى عبارات متعلقة بالسلوك.
يوجد تياران كبيران ضمن جماعة الفلاسفة التحليليين الذين اعتقدوا أن هدف الفلسفة هو التحليل المفاهيمي. بينما ذهب التيار الأول إلى أن اللغة العادية ملائمة عموما، سواء كأداة أو كموضوع للتحليل الفلسفي، اعتقد التيار الثاني وبشكل ميؤوس منه أن اللغة العادية غير ملائمة للأغراض الفلسفية، بل وغامضة بشكل لا مردّ له. ذهب فلاسفة هذا التيار الثاني إلى أنه يجب استخدام أدوات المنطق الرياضي الحديث لتحليل المشكلات الفلسفية التقليدية، والأهم من ذلك، لإبداع لغة ملائمة تماما، من الناحية المنطقية، لأغراض علمية وفلسفية، حتى أنه لا يمكن أن تنشأ عنها بعض الغوامض التقليدية. لم يكن هناك أبدا تمييز صارم بين هذين التيارين،

ولكن قطعا كان هناك اتجاهان عريضان. أحدهما ركز على فلسفة اللغة العادية والآخر ركز على المنطق الرمزي. ومع ذلك، قبل كلا التيارين بالرأي المركزي القائل إن هدف الفلسفة هو التحليل المفاهيمي، تبعا لذلك فهي تختلف اختلافًا جوهريًا عن أي مجال بحثي آخر؛ اعتقدا أنها مجال بحث ثانوي، يُحلل البنية المنطقية للغة عمومًا، لكنه لا يتناول الحقائق الأولية المتعلقة بالعالم. كانت الفلسفة كونية في موضوعها لأنه لم يكن لديها موضوع خاص بالضبط ما عدا خطاب المجالات البحثية الأخرى وخطاب الحس المشترك.
ومما نتج عن هذا التصور أن أصبحت الفلسفة في صميمها مشروعًا لغويًا أو مفاهيميًا. ولهذا السبب، كانت فلسفة اللغة قطعا محوريةً في المهمّة الفلسفية. بمعنى ما، إن فلسفة اللغة لم تكن فقط "فلسفة أولى"، بل كل الفلسفة أصبح شكلًا من فلسفة اللغة. بشكل مبسط كانت الفلسفة تعني البحث المنطقي لبنية اللغة كما كانت مستعملة في العلوم المتعددة وفي الحياة اليومية.

2- رفض هذين التمييزين ورفض النزعة التأسيسية

أدت أعمال أُنجزت في خمسينيات القرن الماضي وستينياته إلى تجاوز هذين التمييزين؛ وظهر مع رفضهما، تصور جديد للفلسفة التحليلية - برز في سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته وما يزال قيد التطوير. أدى رفض هذين التمييزين وبرنامج البحث التأسيسي إلى انقلاب هائل في مفهوم المشروع الفلسفي وفي ممارسة الفلاسفة التحليليين. تمثلت أبرز مشكلة في الفلسفة التحليلية التقليدية في فشل المشروع الردّي reductionist. على كل حال باءت محاولات توفير تحليلات ردّية من النوع المقترح من قبل الظاهريين والسلوكيين بالفشل، وبحلول سنة 1960 كان الفشل واضحًا. وقد حدثت في هذا الوقت أيضًا سلسلة من التطورات النظرية الهامة، ولكن ابتغاء للتبسيط سوف أكتفي بالتركيز على خمسة منها: رفض كواين Quine للتمييز تحليلي-تركيبي، ونظرية أوستن Austin في أفعال الكلام speech acts، ونقد فيتجنشتاين للنزعة التأسيسية، وعمل رولز Rawls في الفلسفة السياسية، والتغيرات في فلسفة العلم بسبب كوهن Kuhn وغيره.

2.1 نقد كواين للتمييز تحليلي-تركيبي

لعلّ أهمّ نقد للتمييز تحليلي-تركيبي هو ما أنجزه كواين W. V. O. Quine في مقال مشهور عنوانه: "عقيدتان في التجريبية" (كواين 1953) 'Two dogmas of empiricism'. في هذا المقال، زعم كواين أنّه لم يتم مطلقا تقديم تعريف كافي وغير دائريّ للتحليلانية analyticity. كل محاولة لتعريف التحليلانية قد تمت دوما باستخدام أفكار من ضمن عائلة التحليلانية نفسها، مثل الترادف synonymy والتعريف definition، وعليه، كانت محاولات تعريف التحليلانية دائريةً على منوال ثابت. بيد أن مقال كواين تضمن اعتراضا أكثر أهمية وهو: يُفترض أن تكون فكرة قضية تحليلية فكرة لقضيةٍ مُحصّنةً من المراجعة، أي غير قابلة للدحض irrefutable. زعم كواين أنه لا توجد قضايا محصّنة من المراجعة، وأنه يمكن مراجعة أية قضية إزاء أدلة مستعصية، وأنه يمكن تناول أية قضية إزاء أدلة مستعصية شريطة أن يكون المرء مستعدًا لإجراء تعديلات على قضايا أخرى اعتُبرت في الأصل صادقة. وجادل كواين بأنه ينبغي أن ننظر إلى لغة العلم كما لو أنها شبكة معقدة لا يؤثر التحقق التجريبي سوى على أجزائها. يمكن للتجارب المستعصية في حواف العلم أن تُحدث تغييرات في أية لحظة، لكن هذه التغييرات لا تُفرض علينا عبر اعتبارات منطقية بحتة؛ بل نُجري تعديلات براغماتية أو عملية متنوعة في شبكة جملنا أو معتقداتنا لتتناسب والطابع المستمر لتجاربنا. بناء على هذه النظرة، ليست اللغة ذرية atomistic. فهي لا تتكون من مجموعة من القضايا، حيث يمكن تقويم كل واحدة على حدة. بل تتكون من شبكة كلية holistic، وفي هذه الشبكة، تكون القضايا، بوصفها مجموعات، في مواجهة التجربة؛ أما بشكل منعزل فلا يتم تقويمها على أنها صادقة أو كاذبة هكذا ببساطة. (تأثرت كلانية holism الخطاب العلمي هذه بالفيلسوف الفرنسي دوهام Duhem ، وكثيراً ما يشار إلى هذه النظرة باسم "أطروحة دوهام- كواين" Duhem-Quine thesis).

يقبل معظم الفلاسفة اليوم صيغة معينة أو أخرى من رفض كواين للتمييز تحليلي-تركيبي. فالجميع لا يتفق مع حجته الواقعية (وأنا شخصيًا لا أتفق معه)، ولكن هناك الآن نزعة شكية scepticism عامة في قدرتنا على القيام بتمييز صارم بين تلك القضايا التي هي صادقة بالتعريف وتلك التي تكون صادقة بكونها حكم واقع matter of fact. إن لرفض التمييز تحليلي-تركيبي نتائج عميقة على الفلسفة التحليلية، كما سنفصل أكثر لاحقًا.
الآن، من الهام أن نذكر أنه إذا لم تكن هناك فئة من القضايا التحليلية معرفة بشكل جيد، فإن قضايا الفيلسوف نفسها لا يمكنها بذاتها أن تُعرّف بوضوح على أنها تحليلية. لا يمكن تمييز نتائج التحليل الفلسفي بوضوح عن نتائج البحث العلمي. في المشهد الوضعي، لم تكن الفلسفة علما من بين العلوم الأخرى؛ هي بالأحرى كانت تقف خارج إطار الخطاب العلمي، وكانت تحلل العلاقات المنطقية بين هذا الخطاب ومفردته vocabulary من جهة، وبين التجربة والواقع من جهة أخرى. أما الفلاسفة، فكانوا يحللون، إن جاز التعبير، العلاقة بين اللغة والواقع، ولكن من جانب واحد فقط. إذا قبلنا رفض كواين للتمييز تحليلي-تركيبي، فإن الفلسفة ليست شيئا يمكن تمييزه demarcated بوضوح عن العلوم الخاصة. بل هي، بالأحرى، مجاورة لتخصصات أخرى ومتداخلة معها. وعلى الرغم من أن الفلسفة أعم من المجالات البحثية الأخرى، إلا أن قضاياها ليس لديها وضع منطقي خاص أو أولوية منطقية خاصة مقارنة بالمجالات البحثية الأخرى.

2,2 نظرية أفعال الكلام لأوستن

كان الفيلسوف البريطاني ج. ل أوستن J. L. Austin شاكا في التمييزين معا، بين القضايا التحليلية والتركيبية، وبين المنطوقات التقويمية والوصفية. إبان الخمسينيات، طور تصورًا بديلًا للغة (أوستن 1962). تمثلت ملاحظته الأولى في أن هناك فئة من المنطوقات من الواضح أنها ذات معنى على نحو تام، ولكنها ليست حتى مُعدة لأن تكون صادقة أو كاذبة. مثال على ذلك رجل يقول: "أعدك بالقدوم لزيارتك" أو سلطة مؤهلة تقول لعريسين، "أعلنكما زوجًا وزوجة"، كلتا العبارتين على التوالي لا تنقلان وعدا أو زواجا ولا تصفانه. يجب ألا يُنظر إلى مثل هذه المنطوقات على أنها حالات توصيف أو تقرير، بل كقيام بشيء doing، كفعل acting. أطلق أوستن على هذه المنطوقات اسم "المنطوقات الإنجازية performatives" وضادها بـ "المنطوقات التقريرية constatives". كان من المفترض أن يتضمن التمييز بين المنطوقات التقريرية والمنطوقات الإنجازية ثلاث خصائص: تقريرية لكنها ليست إنجازية، يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة؛ هذا من جهة، من ناحية أخرى، إنجازية على الرغم من أنها لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، إلا أنها قد تكون مؤاتية felicitous أو غير مؤاتية infelicitous ، اعتمادًا على ما إذا كانت قد أنجزت بشكل صحيح وكامل وناجح أم لا؛ وأخيرًا، كان من المفترض أن تكون المنطوقات الإنجازية أفعالًا أو قياما بأشياء doings actions أو إنجازات performances ، تتعارض مع مجرد الأقوال أو التقريرات. ولكن، كما رأى أوستن بنفسه، فإن التمييزات المشكّلة على هذا النحو غير موفقة. فقد تبين أن العديد مما يُسمى الإنجازية يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة؛ على سبيل المثال، يمكن أن تكون التحذيرات صادقة أو كاذبة. كذلك التصريحات statements، شأنها شأن المنطوقات الإنجازية ، يمكن أن تكون غير مؤاتية. على سبيل المثال، إذا أدلى أحدهم بتصريح ليس لديه دليل كافٍ عليه، فسيكون قد أدلى ببيان غير مؤاتي. وأخيرًا، فإن التقرير هو بالقدر نفسه إنجاز لفعل مثل الوعد أو الأمر أو الاعتذار. وقد قاد التخلي عن التمييز إنجازي- تقريري أوستن إلى نظرية عامة لأفعال الكلام. فالمنطوقات التواصلية بشكل عام هي أفعال من نوع أسماه "الأفعال القولية illocutionary acts ".
تمثل الاستحقاق الواسع لنظرية أفعال الكلام لأوستن في أنها مكّنت الفلاسفة اللاحقين من أن يفسروا فلسفة اللغة كفرع من فلسفة الفعل. وبما أن أفعال الكلام هي بالقدر نفسه أفعالٌ كأية أفعال أخرى، فإن التحليل الفلسفي للغة يعد جزءا من التحليل العام للسلوك البشري. وبما أن السلوك البشري القصدي هو تعبيرٌ عن ظواهر عقلية، فقد تبين أن فلسفة اللغة وفلسفة الفعل هما في الواقع مجرد جانبين مختلفين من مجال أوسع، أي فلسفة العقل philosophy of mind. بناء عليه، ليست فلسفة اللغة "فلسفة أولى first philosophy"؛ بل هي فرع من فلسفة العقل. على الرغم من أن أوستن لم يعش ليُكمل برنامج البحث الموجود ضمنيا في اكتشافاته الأولية، إلا أن أعمالًا لاحقة، بما فيها أعمالي، قد دفعت بهذا البحث قُدما.
من خلال التعامل مع الكلام كنوع من الفعل القصدي يمكننا تقديم معنى جديدًا للكثير من الأسئلة القديمة.

على سبيل المثال، فإن السؤال القديم: "كم عدد أنواع المنطوقات الموجودة؟" غامض جدا ولا يمكن الإجابة عنه. ولكن إذا سألنا: "كم عدد أنواع الأفعال القولية الموجودة؟"، فيمكننا تقديم إجابة دقيقة، لأن السؤال يقول: "كم عدد الطرق الممكنة لدى المتكلمين لربط المضامين القضوية بالواقع في إنجاز الأفعال التي تعبر عن مقاصد قولية illocutionary intentions؟" يكشف تحليل بنية تلك المقاصد عن خمسة أنواع أساسية من الفعل القولي illocutionary act: نخبر الناس كيف تسير الأمور (التقريرات Assertives)، ونحاول أن نجعلهم يقومون بأشياء (التوجيهات Directives)، ونلزم أنفسنا بالقيام بأشياء (الإلزاميات Commissives)، ونعبر عن مشاعرنا ومواقفنا (التعبيريات Expressives) ونحدث تغييرات في العالم من خلال منطوقاتنا، بحيث يتغير العالم ليتناسب مع المضمون القضوي للمنطوق (التصريحات Declarations). (للتفاصيل، أنظر سيرل 1979 و1983.)

2,3 رفض فيتجنشتاين للنزعة التأسيسية

إن الفيلسوف التحليلي صاحب التأثير الأكبر في القرن العشرين، وبالفعل الفيلسوف الذي يعتبره معظم الفلاسفة التحليليين أعظم فيلسوف في القرن هو لودفيغ فتجنشتاين Ludwig Wittgenstein.

إبّان حياته لم ينشر فيتجنشتاين سوى كتابا واحدا صغيرا يمثل أعماله المبكرة، ولكن مع كتاب التحقيقات الفلسفية Philosophical Investigations المنشور بعد وفاته عام 1953، بدأت سلسلة من كتاباته المتأخرة في الصدور. والآن، بحوزتنا بنيانا كبيرا من أعماله المنجزة في السنوات العشرين الأخيرة من حياته. من خلال تحليل مثابر لاستخدام اللغة، وخاصة من خلال تحليل المفاهيم النفسية، حاول فيتجنشتاين دك فكرة أن الفلسفة مهمّة تأسيسية a foundational enterprise. وعلى العكس من ذلك أكد أن الفلسفة مهمة وصفية بحتة، وأن دورها لا يكمن في إصلاح اللغة ولا في محاولة إقامة استخداماتها المختلفة على تأسيس متين. بالأحرى من شأن الفهم الصحيح لكيفية عمل اللغة أن يزيل المشكلات الفلسفية.

من المفاهيم الأساسية في تصور فيتجنشتاين للغة مفهوم اللعبة اللغوية language game. ينبغي أن نفكر في كلمات اللغة كما لو أنها قطع لعبة. لن تُفهم عبر البحث عن فكرة مرتبطة بها في الذهن، أو باتباع إجراءات تحقق، أو حتى بالبحث في الشيء الذي تُمثله. بل علينا بالأحرى أن نفكر في الكلمات من حيث استخدامها، وليست الإحالة إلى الأشياء في العالم سوى واحد من بين الاستخدامات العديدة التي تمتلكها الكلمات. يُعطى معنى كلمة بواسطة استخدامها، ويشكل مجموع الاستخدامات التي تمتلكها مجموعة من الكلمات لعبة لغوية. تتضمن الأمثلة على ذلك لعبة اللغة التي نلعبها عند وصف أحاسيسنا الخاصة، أو لعبة اللغة التي نلعبها عند تحديد أسباب الأحداث. هذا التصور للغة يقود فيتجنشتاين إلى رفض فكرة أن مهمة التحليل الفلسفي ردّية أو تأسيسية foundationalist. أي أنه يرفض فكرة أن ألعاب اللغة إما أن يكون لديها تأسيس أو تحتاج إلى تأسيس في شيء آخر، ويرفض فكرة أن بعض ألعاب اللغة يمكن اختزالها إلى بعض أنواع أخرى من ألعاب اللغة. هو يقول إن أثر التحليل الفلسفي ليس تغيير ممارساتنا اللغوية القائمة أو الطعن في صلاحيتها validity؛ بل هو ببساطة وصفها. فاللغة ليس لها تأسيس بالمعنى التقليدي ولا تحتاج إليه. قلتُ إن فيتجنشتاين كان الفيلسوف الوحيد صاحب التأثير الأكبر في الإرث التحليلي، ولكن لدي إحساس يتبدى لي من خلاله أنه لم يُفهم بعد بشكل صحيح، ولم يستوعب الفلاسفة التحليليون دروسه استيعابًا كاملًا. سيكون لدي المزيد لأقوله عن تأثيره لاحقًا.

2,4 نظرية العدالة لرولز

كان تصور conception الفلسفة الأخلاقية في المرحلتين الوضعية وما بعد الوضعية للفلسفة التحليلية ضيقًا لدرجة كبيرة. بشكل دقيق، ووفقًا للوضعيين لا يمكن للمنطوقات الأخلاقية، أن تكون صادقة أو كاذبة، وبالتالي لا شيء يمكن للفيلسوف، بصفته فيلسوفًا، قوله من خلال إصدار أحكام أخلاقية. كانت مهمة الفيلسوف الأخلاقي تكمن في تحليل الخطاب الأخلاقي، وتحليل معنى المصطلحات الأخلاقية واستخدامها مثل الخير 'good'، و"الواجب 'ought'، والحق 'right'، والإلزام 'obligation'، إلخ. ومن المهم أن ندرك أن هذا التصور للفلسفة الأخلاقية كان عبارة عن نتيجة منطقية صارمة عن قبول التمييز بين المنطوقات التقويمية والمنطوقات الوصفية. لأنه إذا كان لا يمكن للملفوظات التقويمية أن تكون صادقة أو كاذبة، وإذا كان الخطاب الأخلاقي من المرتبة الأولى يتمثل في منطوقات تقويمية، وإذا كانت مهمة الفيلسوف هي قول الحقيقة،فيتبع من هذا أن الفيلسوف،بوصفه فيلسوفًا، لا يمكنه إصدار أية أحكام أخلاقية من المرتبة الأولى.كل ما يمكنه (ها) فعله

بوصفه فيلسوفًا، هو مهمة تحليل من المرتبة الثانية للمفاهيم الأخلاقية.
رفض بعض فلاسفة الفترتين الوضعية وما بعد الوضعية هذا التصور الضيق للفلسفة الأخلاقية، فتصاعدت سلسلة من الانتقادات للتمييز بين المنطوقات التقويمية والمنطوقات الوصفية، بما في ذلك بعض الانتقادات التي أبديتها أنا نفسي في منتصف الستينيات (سيرل 1964). لكن على الرغم من ذلك بقي لجون رولز أن يستأنف التصور التقليدي للفلسفة السياسية والأخلاقية بنشر كتابه نظرية العدالة A Theory of Justice سنة 1971. ولمقتضيات المناقشة الحالية، الشيء المهم في عمل رولز، لم يكن يتمثل في دحض الثنائية التقليدية بين المنطوقات الوصفية والمنطوقات التقويمية، بل بكل بساطة في كونه قد تجاهلها، وشرع في تطوير نظرية للمؤسسات السياسية من النوع الذي يمتلك تقليدا فلسفيا ممتدا، والذي اعتقد الوضعيون بأنهم قد تجاوزوه. بالفعل، أعاد رولز إحياء نظرية العقد الاجتماعي، التي اعتقد لفترة طويلة بأنها ميتة تمامًا؛ لكنه فعل ذلك بآلية مبدعة؛ هو لم يحاول، كما فعل بعض المنظرين التقليديين، أن يبين إمكان وجود عقد اجتماعي أصلي، كما لم يحاول أن يبين أن مشاركة الأفراد في المجتمع تنطوي على عقد ضمني. بدلا من ذلك، استخدم التجربة الفكرية التالية كأداة تحليلية؛ خمّن في نوع من المجتمع ستوافق موجوداته العاقلة rational beings عليه إذا لم تكن تعرف أي وضع ستحتله هي نفسها فيه. إذا تخيلنا موجودات عاقلة، متوارية خلف حجاب من الجهل a veil of ignorance، يُطلب منها انتقاء أشكال من المؤسسات الاجتماعية تكون منصفة بالنسبة إلى الجميع والاتفاق عليها، فحينئذ يمكننا تطوير معايير لتثمين المؤسسات الاجتماعية على أسس عقلية صرفة.
لا تكمن أهمية رولز بالنسبة إلى مناقشتنا الحالية في النظر ما إذا وفق في تطوير أسس جديدة للنظرية السياسية، بل في كون أعماله قد ولدت اهتمامًا متجددًا بالفلسفة السياسية، والذي سرعان ما رافقه اهتمام متجدد بالمسائل التقليدية للفلسفة الأخلاقية. قام الفلاسفة الوضعيون بحصر مجال الفلسفة الأخلاقية والسياسية في مجال ضيق جدا، ما جعلها تبدو عقيمة ورتيبة. ما أنجز في هذا المجال ضئيل جدا، لكنه يتنامى بقدر هائل منذ السبعينيات، وأصبح الآن فرعًا مزدهرًا من الفلسفة التحليلية.

2.5 فلسفة العلم مابعد الوضعية

طوال الفترة الوضعية، مثلت العلوم الفيزيائية نموذج المعرفة التجريبية، وكان التصور العام يتمثل في أن العلوم التجريبية تعمل عبر نمو تدريجي ولكن تراكمي للمعرفة التجريبية من خلال التطبيق النظامي systematic للمنهج العلمي. كانت هناك صيغ مختلفة للمنهج العلمي، بحسب فلاسفة تلك الفترة، لكنهم جميعهم يتقاسمون فكرة أن القضايا العلمية التجريبية "قابلة للاختبار ’testable‘" بالضرورة. مبدئيا، كان يُعتقد أن القضية قابلة للاختبار إذا أمكن إثباتها، لكن الصيغة الأعظم تأثيرًا لهذه الفكرة هي ادعاء بوبر Popper بأن القضايا التجريبية قابلة للاختبار إذا كانت من حيث المبدأ قابلة للدحض. أي أنه لكي تخبرنا قضية ما كيف هو العالم بمقابل كيف يمكن أن يكون might be أو كيف كان يمكن أن يكون might have been، يجب أن يكون هناك وضعٌ معين للأشياء ممكنُ التصور conceivable من شأنه أن يجعل هذه القضية كاذبة. إن قضايا العلم، ليست بصفة أدق قابلة للتحقق verifiable البتة- هي بكل بساطة تصمد أمام محاولات دحض falsification متكررة. وبهذا المعنى فإن العلم غير معصوم من الخطأ fallible، ولكنه في الوقت نفسه عقلي وتراكمي.
تعرضت هذه اللوحة عن تاريخ العلم إلى نقد دراماتيكي في كتاب توماس كوهن Thomas Kuhn بنية الثورات العلمية The Structure of Scientific Revolutions (1962). بحسب كوهن، لا يظهر تاريخ العلم تراكمًا تدريجيًا وثابتًا للمعرفة، بل انقلابات ثورية دورية لتصورات سابقة عن الواقع reality. إن الانتقال من الفيزياء الأرسطية إلى الفيزياء النيوتونية، والانتقال من الفيزياء النيوتونية إلى الفيزياء النسبية، كلاهما مثالان عن كيف يستبدل "نموذج ’paradigm‘" بآخر. عندما يصبح عبء الحالات المعضلة ضمن أحد النماذج صعبا تحمله، ينبثق نموذج جديد، لا يوفر مجموعة جديدة من الحقائق فحسب، بل طريقة جديدة تمامًا للنظر إلى الموضوع. تعمل "العلوم العادية Normal sciences" بشكل دائم من خلال حل المعضلات ضمن نموذج، ولكن بدلا من ذلك تتعلق الانفتاحات الثورية بمسائل إزالة نموذج وتعويضه بآخر.
مثلما تحدى كوهن لوحة العلم باعتباره في جوهره مسألة تراكم مستمر للمعرفة، تحدى بول فايرابند Paul Feyerabend تصور وجود "منهج علمي" عقلي rational مُوحِّد (فايرابند 1975). حاول فايرابند أن يبين أن تاريخ العلم

لا يكشف عن منهج عقلي واحد، بل بالأحرى عن سلسلة من المحاولات الانتهازية والمشوشة واليائسة (وحتى غير النزيهة أحيانًا) للتعامل مع المشكلات المباشرة. إن الدرس الذي يستخلصه فايرابند من هذا هو أنه ينبغي علينا التخلي عن الفكرة المقيدة التي مفادها أن هناك شيء مثل منهج عقلي واحد ينطبق على كل مجالات العلم؛ بل ينبغي أن نتبنى وجهة نظر "فوضوية anarchistic'، حيث إن "كل شيء وارد anything goes". بشكل غير مستغرب تختلف ردود الفعل بشأن كوهن وفايرابند اختلافًا كبيرًا ضمن الفلاسفة التحليليين. أحيانًا يبدو كوهن وكأنه يحاجج بأنه لا يوجد أي شيء من قبيل عالم حقيقي موجود بمعزل عن نظرياتنا العلمية، عالم تهدف نظرياتنا العلمية إلى تمثّله. باختصار، يتبدى كوهن منكرا للواقعية realism. إن معظم الفلاسفة لا يحملون بتاتا هذا الإنكار للواقعية على محمل الجد. حتى لو كان كوهن محقًا بشأن بنية الثورات العلمية، فإن هذا لا يبين بأي حال من الأحوال عن عدم وجود واقع مستقل يبحث فيه العلم. مرة أخرى، سيقبل معظم الفلاسفة اعتراف فايرابند بتنوع المناهج المستخدمة في تاريخ العلم، لكن قلة قليلة منهم تأخذ على محمل الجد فكرة عدم وجود قيود عقلية على أيما بحث. على الرغم من ذلك، فإن تأثير هذين الفيلسوفين هام على الأقل فيما يتعلق بالآتي. إن تصور الوضعيين للعلم كتراكم مستمر للمعرفة الوقائعية factual، وتصورهم لمهمة الفيلسوف كتحليل مفاهيمي للمنهج العلمي، أفسح الطريق لظهور موقف تجاه العلم أكثر تشككًا ونشاطًا في الوقت نفسه. إنه متشكك أكثر بمعنى أن قلة من الفلاسفة يبحثون عن المنهج الوحيد الأوحد الذي يتخلل كل مشروع يُسمى "علمًا"، ولكنه نشط أكثر بمعنى أن فلسفة العلم تتفاعل بشكل مباشر أكثر مع النتائج العلمية. على سبيل المثال، تكشف النقاشات الفلسفية الراهنة حول ميكانيكا الكم quantum mechanics، أو حول أهمية مبرهنة بيل Bell's theorem ضمن ميكانيكا الكم، أنه من المستحيل الآن القول بدقة أين تنتهي المشكلة في الفيزياء وأين تبدأ المشكلة في الفلسفة. هناك تفاعل وتعاون مستمرين بين الفلسفة والعلم في مثل هذه الأسئلة المعضلة فلسفيا.

3- بعض التطورات المستجدة

من نتائج التغييرات التي أوجزتها للتو أن جعلت الفلسفة التحليلية من جهة مجالا بحثيا لافتا جدا، ومن جهة أخرى مشروعًا بحثيًا غير محدد بكثير. بالنظر إلى الطريقة التي شكّل بها مبدأ التحقق جوهر أيديولوجية الوضعيين المنطقيين، وبالنظر إلى الطريقة التي شكّل بها التحليل المفاهيمي جوهر مشروع البحث للفيلسوف التحليلي ما بعد الوضعي، أقول لم يعد هناك اليوم أية مرجعية أيديولوجية متفق عليه بشكل عام؛ ولا برنامج بحثي مقبول عالميًا. على سبيل المثال، اعتبر التحليل المفاهيمي قبل ثلاثين سنة خلت صلب الفلسفة التحليلية، لكن العديد من الفلاسفة اليوم سينكرون أنه العنصر المركزي في المشروع الفلسفي. بالفعل سيقول بعض الفلاسفة إن المشروع التقليدي المتمثل في محاولة إيجاد شروط ضرورية وكافية من الناحية المنطقية لقابلية تطبيق applicability مفهوم ما هو مشروع مضلل من حيث المبدأ. يعتقدون أن إمكانية مشروع كهذا قد أبطلها رفض كواين للتمييز تحليلي-تركيبي، وكذلك ملاحظة فتجنشتاين أن العديد من المفاهيم المعضلة فلسفيًا ليس لها جوهر مركزي أو ماهية المعنى، إنما هي تشكيلة من استخدامات مختلفة موحدة بواسطة "تشابه عائلي family resemblance" فقط. سيقول العديد من الفلاسفة الآخرين إن التحليل المفاهيمي ما يزال جزءًا أساسيًا من المهمّة الفلسفية، كما كان بالفعل منذ زمن محاورات أفلاطون Plato، ولكنه لم يعد يُعتبر كلُّ المهمّة. أعتقد إن الفلسفة الآن هي موضوع لافت بكثير مقارنة بما كانت عليه قبل جيل حيث لم يعد ينظر إليها كشيء منفصل عن المجالات البحثية الأخرى وحصين. بشكل خاص، ينظر معظم الفلاسفة التحليليين اليوم إلى الفلسفة على أنها مجاورة للعلوم ومتداخلة معها. إن وجهة نظري الخاصة، والتي أعتقد أنها مشتركة بشكل مقبول وواسع، هي أن كلمات مثل "فلسفة" و"علم" مضللتين في كثير من النواحي، إذا فُهمتا على أنهما تستلزمان على نحو متبادل وجود أشكال معرفية إقصائية. بالأحرى يتبدى لي أن هناك معرفة وحقيقة فقط، وأننا في المشاريع الفكرية إنما نهدف إلى المعرفة والحقيقة قبل كل شيء. قد يتأتى ذلك في أشكال متنوعة، سواء في التاريخ أو الرياضيات أو الفيزياء أو علم النفس أو النقد الأدبي أو الفلسفة. تتجه الفلسفة إلى أن تكون عامة أكثر من المواضيع الأخرى، وشمولية أكثر في نظرتها، ومُوجَّهة مفاهيميا أو منطقيا أكثر من المجالات البحثية الأخرى، ولكنها ليست مجالا بحثيا حصينا بشكل محكم عن المواضيع الأخرى. والنتيجة هي أن أصبحت

الآن العديد من مجالات البحث التي تجاهلها الفلاسفة التحليليون إلى حد كبير قبل جيل مضى فروعاً فلسفية مزدهرة، بما في ذلك العلوم المعرفية cognitive science وفلسفة البيولوجيا philosophy of biology وفلسفة علم الاقتصاد philosophy of economics. فيما يلي، سأكتفي بمناقشة خمسة مجالات رئيسية للبحث الفلسفي: العلوم المعرفية، ونظرية السببية للإحالة causal theory of reference ، والنظريات القصدية للمعنى intentionalistic theories of meaning ، ونظريات الصدق المشروط للمعنى truth-conditional theories of meaning، وتصور فيتجنشتاين للغة والعقل وردّه على النزعة الشكية.

3/1 الفلسفة والعلوم المعرفية

لم تتجلى حقبة جديدة للتعاون بين الفلسفة والمجالات البحثية الأخرى كما تجلت في الموضوع الجديد المتمثل في العلوم المعرفية. فمنذ بداياتها الفعلية، اتسمت العلوم المعرفية بطابعها "المتعدد التخصصات interdisciplinary'"، وهو في الواقع خاصية مشتركة بين علم النفس واللسانيات والفلسفة وعلوم الحاسوب والأنثروبولوجيا. بالتالي يوجد تنوع كبير في مشاريع البحث المختلفة ضمن العلوم المعرفية، إلا أن محورها الرئيس، أي أيديولوجيتها المتينة، ترتكز على افتراض أن العقل يُنظر إليه بشكل أفضل على أنه مماثل لحاسوب رقمي digital computer. تكمن الفكرة الأساسية للعلوم المعرفية في أن التطورات الحديثة في علم الحاسوب والذكاء الاصطناعي artificial intelligenceذات أهمية كبيرة جدا في تصورنا للموجودات البشرية. تمثل الاستلهام الرئيسي للعلوم المعرفية فيما يشبه فكرة أن الموجودات البشرية تقوم بمعالجة المعلومات. ولقد صُممت الحواسيب خصيصًا لهذه المعالجة. وبالتالي فإن إحدى طرق دراسة الإدراك cognitionالبشري - وربما أفضلها - هي دراسته كمسألة معالجة معلومات حاسوبية. يعتقد بعض العلماء المعرفيين أن الحاسوب ليس سوى تعبيرا مجازيا metaphor عن العقل البشري؛ بينما يعتقد آخرون أن العقل البشري هو حرفيا برنامج حاسوبي. ولكن من المنصف أن نقول إنه بدون النموذج الحاسوبي لم يكن من الممكن أن يوجد علم إدراكي كما نفهمه الآن.

كان هذا التصور للإدراك البشري مُناسبًا بشكل مثالي للتقليد التحليلي في فلسفة العقل للقرن العشرين، وذلك بسبب ماديته الصارمة. كان مضادا للعقلية anti-mentalistic ومضادا للثنائية anti-dualistic. لم يُؤدِّ فشل النزعة السلوكية المنطقية logical behaviourismإلى إحياء الثنائية، بل إلى صيغ من المادية متطورة أكثر. سألخِّص الآن بإيجاز بعض التطورات الراهنة في فلسفات العقل المادية التي أسفرت عن النظرية الحاسوبية للعقل.

كانت أطروحة السلوكيين المنطقيين موضوع اعتراضات عديدة، أهمها على الإطلاق الاعتراض القائل بكونها تتجاهل الظواهر العقلية الداخلية. في العلم والحس المشترك، يبدو من الطبيعي أكثر التفكير في السلوك البشري على أنه ناتج عن حالات ذهنية داخلية بدلاً من التفكير في أن الحالات الذهنية مكونة فقط من السلوك. وقد تم تصحيح هذا الضعف في النزعة السلوكية بواسطة أطروحة الهوية المادية materialist identity thesis، المسماة أحيانًا "النزعة الفيزيائية 'physicalism'". ووفقًا لنظرية الهوية الفيزيائية physicalist identity theory، فإن الحالات الذهنية متطابقة مع حالات الدماغ. لا نعرف بالتفصيل ماهية هذه الهويات، لكن يتبدى من خلال التقدم المحرز في علوم الأعصاب neurosciences أنه من المحتمل وبشكل كبير أن كل حالة ذهنية سيكتشف بأنها متطابقة مع حالة دماغية معينة. في الصيغة المبكرة لأطروحة الهوية كان من المفترض أن كل نوع من الحالات الذهنية سيُكتشف بأنه متطابق مع نوع من الحالات الفيزيائية، ولكن بعد بعض النقاش بدأ يتبدى وبشكل متزايد أن هذا غير معقول. لا يوجد سبب للافتراض أن الأنظمة التي تحتوي على خلايا عصبية neurons مثل نظامنا يمكن وحدها أن يكون لها حالات ذهنية؛ بالفعل لا يوجد سبب لافتراض أن موجودين بشريين لديهما الاعتقاد نفسه وتبعا لذلك يجب أن يكونا في الحالة العصبية الفيزيولوجية neurophysiological نفسها. لذا، إن "نظرية هوية النوع-النوع type-type identity theory" أفسحت الطريق بشكل طبيعي لـ "نظرية هوية الرمز-الرمز token-token identity theory". ادعى منظرو هوية الرمز أن كل حالة ذهنية معينة تتطابق مع حالة عصبية فيزيولوجية neurophysiological معينة، حتى لو لم يكن هناك ترابط نوعي type correlation بين أنواع الحالات الذهنية وأنواع الحالات الفيزيائية. لكن هذا يدع السؤال: "ما الذي تشترك فيه حالتان عصبيتان فيزيولوجيتان مختلفتان إذا كانتا الاثنتين تمثلان حالة ذهنية واحدة؟" مطروحًا. بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة التحليليين، بدا واضحًا أن الجواب عن سؤالنا يجب أن يكون: تكون حالتان عصبيتان فيزيولوجيتان من نفس نوع الحالة الذهنية إذا كانتا تؤديان الوظيفة نفسها في البيئة العامة للعضوية organism. يمكن وفقًا لهذه النظرة أن نعرف الحالات الذهنية من حيث علاقاتها السببية بمثيرات مدخلية input stimuli، وبالحالات الذهنية الأخرى، وبالسلوك الخارجي. تدعى هذه الوجهة من النظر "النزعة الوظيفية 'functionalism'"، وهي تطور طبيعي لنظرية هوية الرمز-الرمز.

الآن العديد من مجالات البحث التي تجاهلها الفلاسفة التحليليون إلى حد كبير قبل جيل مضى فروعاً فلسفية مزدهرة، بما في ذلك العلوم المعرفية cognitive science وفلسفة البيولوجيا philosophy of biology وفلسفة علم الاقتصاد philosophy of economics. فيما يلي، سأكتفي بمناقشة خمسة مجالات رئيسية للبحث الفلسفي: العلوم المعرفية، ونظرية السببية للإحالة causal theory of reference ، والنظريات القصدية للمعنى intentionalistic theories of meaning ، ونظريات الصدق المشروط للمعنى truth-conditional theories of meaning، وتصور فيتجنشتاين للغة والعقل وردّه على النزعة الشكية.

3/1 الفلسفة والعلوم المعرفية

لم تتجلى حقبة جديدة للتعاون بين الفلسفة والمجالات البحثية الأخرى كما تجلت في الموضوع الجديد المتمثل في العلوم المعرفية. فمنذ بداياتها الفعلية، اتسمت العلوم المعرفية بطابعها "المتعدد التخصصات interdisciplinary'"، وهو في الواقع خاصية مشتركة بين علم النفس واللسانيات والفلسفة وعلوم الحاسوب والأنثروبولوجيا. بالتالي يوجد تنوع كبير في مشاريع البحث المختلفة ضمن العلوم المعرفية، إلا أن محورها الرئيس، أي أيديولوجيتها المتينة، ترتكز على افتراض أن العقل يُنظر إليه بشكل أفضل على أنه مماثل لحاسوب رقمي digital computer. تكمن الفكرة الأساسية للعلوم المعرفية في أن التطورات الحديثة في علم الحاسوب والذكاء الاصطناعي artificial intelligenceذات أهمية كبيرة جدا في تصورنا للموجودات البشرية. تمثل الاستلهام الرئيسي للعلوم المعرفية فيما يشبه فكرة أن الموجودات البشرية تقوم بمعالجة المعلومات. ولقد صُممت الحواسيب خصيصًا لهذه المعالجة. وبالتالي فإن إحدى طرق دراسة الإدراك cognitionالبشري - وربما أفضلها - هي دراسته كمسألة معالجة معلومات حاسوبية. يعتقد بعض العلماء المعرفيين أن الحاسوب ليس سوى تعبيرا مجازيا metaphor عن العقل البشري؛ بينما يعتقد آخرون أن العقل البشري هو حرفيا برنامج حاسوبي. ولكن من المنصف أن نقول إنه بدون النموذج الحاسوبي لم يكن من الممكن أن يوجد علم إدراكي كما نفهمه الآن.

كان هذا التصور للإدراك البشري مُناسبًا بشكل مثالي للتقليد التحليلي في فلسفة العقل للقرن العشرين، وذلك بسبب ماديته الصارمة. كان مضادا للعقلية anti-mentalistic ومضادا للثنائية anti-dualistic. لم يُؤدِّ فشل النزعة السلوكية المنطقية logical behaviourismإلى إحياء الثنائية، بل إلى صيغ من المادية متطورة أكثر. سألخِّص الآن بإيجاز بعض التطورات الراهنة في فلسفات العقل المادية التي أسفرت عن النظرية الحاسوبية للعقل.

كانت أطروحة السلوكيين المنطقيين موضوع اعتراضات عديدة، أهمها على الإطلاق الاعتراض القائل بكونها تتجاهل الظواهر العقلية الداخلية. في العلم والحس المشترك، يبدو من الطبيعي أكثر التفكير في السلوك البشري على أنه ناتج عن حالات ذهنية داخلية بدلاً من التفكير في أن الحالات الذهنية مكونة فقط من السلوك. وقد تم تصحيح هذا الضعف في النزعة السلوكية بواسطة أطروحة الهوية المادية materialist identity thesis، المسماة أحيانًا "النزعة الفيزيائية 'physicalism'". ووفقًا لنظرية الهوية الفيزيائية physicalist identity theory، فإن الحالات الذهنية متطابقة مع حالات الدماغ. لا نعرف بالتفصيل ماهية هذه الهويات، لكن يتبدى من خلال التقدم المحرز في علوم الأعصاب neurosciences أنه من المحتمل وبشكل كبير أن كل حالة ذهنية سيكتشف بأنها متطابقة مع حالة دماغية معينة. في الصيغة المبكرة لأطروحة الهوية كان من المفترض أن كل نوع من الحالات الذهنية سيُكتشف بأنه متطابق مع نوع من الحالات الفيزيائية، ولكن بعد بعض النقاش بدأ يتبدى وبشكل متزايد أن هذا غير معقول. لا يوجد سبب للافتراض أن الأنظمة التي تحتوي على خلايا عصبية neurons مثل نظامنا يمكن وحدها أن يكون لها حالات ذهنية؛ بالفعل لا يوجد سبب لافتراض أن موجودين بشريين لديهما الاعتقاد نفسه وتبعا لذلك يجب أن يكونا في الحالة العصبية الفيزيولوجية neurophysiological نفسها. لذا، إن "نظرية هوية النوع-النوع type-type identity theory" أفسحت الطريق بشكل طبيعي لـ "نظرية هوية الرمز-الرمز token-token identity theory". ادعى منظرو هوية الرمز أن كل حالة ذهنية معينة تتطابق مع حالة عصبية فيزيولوجية neurophysiological معينة، حتى لو لم يكن هناك ترابط نوعي type correlation بين أنواع الحالات الذهنية وأنواع الحالات الفيزيائية. لكن هذا يدع السؤال: "ما الذي تشترك فيه حالتان عصبيتان فيزيولوجيتان مختلفتان إذا كانتا الاثنتين تمثلان حالة ذهنية واحدة؟" مطروحًا. بالنسبة إلى العديد من الفلاسفة التحليليين، بدا واضحًا أن الجواب عن سؤالنا يجب أن يكون: تكون حالتان عصبيتان فيزيولوجيتان من نفس نوع الحالة الذهنية إذا كانتا تؤديان الوظيفة نفسها في البيئة العامة للعضوية organism. يمكن وفقًا لهذه النظرة أن نعرف الحالات الذهنية من حيث علاقاتها السببية بمثيرات مدخلية input stimuli، وبالحالات الذهنية الأخرى، وبالسلوك الخارجي. تدعى هذه الوجهة من النظر "النزعة الوظيفية 'functionalism'"، وهي تطور طبيعي لنظرية هوية الرمز-الرمز.

ولكن على الفيلسوف الوظيفي أن يجيب عن سؤال بديهي آخر: "ماهي الخاصية التي تمنح الحالات العلاقات السببية التي لديها؟" إذا عُرِّفت الحالات الذهنية من حيث علاقاتها السببية، فما الذي يربط بنية التكوينات العصبية الفيزيولوجية المختلفة بالعلاقات السببية نفسها؟ هنا تحديدًا يتلاقى تقليد المادية في الفلسفة التحليلية مع تقليد الذكاء الاصطناعي. يزودنا الحاسوب بإجابة واضحة عن السؤال الذي طرحته للتو. يزودنا التمييز بين البرمجيات software والأجهزة hardware، بين البرنامج والنظام المادي الذي ينفذ البرنامج، بنموذج لتحقيق عناصر متكافئة بشكل وظيفي وعلى مستوى أعلى، أو تنفيذها بواسطة أنظمة فيزيائية مختلفة على مستوى أدنى. وكما يُمكن تنفيذ البرنامج نفسه بواسطة أجهزة حاسوبية فيزيائية مختلفة تمامًا، كذلك يُمكن تنفيذ مجموعة العمليات الذهنية نفسها في تطبيقات عصبية فيزيولوجية مختلفة أو أشكال أخرى من إنفاذات الأجهزة الحاسوبية. بالفعل، وفقًا للصيغة الأكثر تطرفًا من هذا الرأي، يكون العقل بالنسبة إلى الدماغ بمثابة البرنامج بالنسبة إلى الأجهزة الحاسوبية. وقد أطلق على هذا النوع من النزعة الوظيفية اسم "النزعة الوظيفية الحاسوبية computer functionalism" أو "النزعة الوظيفية لآلة تورينج Turing machine functionalism"، وهو يتزامن مع النسخة القوية من "الذكاء الاصطناعي" (Strong AI) ، وهي النسخة التي تقول إن امتلاك العقل يعني ببساطة امتلاك نوع معين من البرامج.

لقد انتقدت نظرية الذكاء الاصطناعي القوي في سلسلة من المقالات (سيرل 1980a, 1980b). ويمكن تلخيص الفكرة الأساسية لهذا النقد بكل يسر فيما يلي: إن العقول لا يمكن أن تساو البرامج، لأن البرامج محددة شكليًا أو نحويًا بشكل صرف، بينما للعقول مضامين ذهنية. وأسهل طريقة لفهم قوة هذا النقد هي أن نرى أن نظامًا، ولنقل أنا، يمكنه أن يتعلم التلاعب بالرموز الشكلية بغرض فهم لغة طبيعية من دون فهمها فعليًا. قد يكون لديّ برنامج يُمكّنني من الإجابة عن الأسئلة باللغة الصينية بمجرد مطابقة الرموز الواردة incoming symbols مع الإجراء المناسب والرموز المخرجة output symbols ، لكنني على الرغم من ذلك سأظل لا أفهم اللغة الصينية. لكن بالرغم من أن مهمّة النزعة الوظيفية الحاسوبية تكاد يقينا أن تكون فاشلة، إلا أن نتائجها مفيدة جدا من نواح عديدة. ويمكن تعلم أشياء هامة عن العقل من خلال اتباع مجازية الحاسوب، وهكذا حتما لن يضيع جهد البحثُ سدىً. والتطور المثير جدا للانتباه مؤخرًا هو التفكير في العمليات الذهنية ليس على نموذج الحاسوب الرقمي التسلسلي التقليدي، بل بدلا من ذلك التفكير في عمليات الدماغ على نموذج حواسيب المعالجة الموزعة المتوازية parallel distributed processing. في اعتقادي، التطور المثير جدا للانتباه مؤخرًا في العلوم المعرفية يتمثل في تطوير "نماذج الشبكات العصبية neural net models " للإدراك البشري.

في نهاية هذا القسم، أود الإشارة إلى أن مكمن الضعف الرئيسي في فلسفة العقل التحليلية، والذي تتقاسمه مع فلسفة العقل على مدى 300 سنة، يتمثل، في اعتقادي، في افتراضها وجود عدم اتساق inconsistency بين النزعة العقلية mentalism والنزعة المادية materialism. وبشكل فارق افترض الفلاسفة التحليليون، إلى جانب من تبقى من الفلاسفة من ذوي التقليد الديكارتي Cartesian tradition، أن "العقلي 'mental'" يعني "غير مادي non-material" أو "لا مادي 'immaterial'"، وأن "المادي 'material' " أو "الفيزيائي 'physical'" يعني "غير عقلي non-mental". ولكن إذا تفكّرنا كيف يشتغل الدماغ، فسيتبدى بوضوح أن كلا الافتراضين خاطئين. وما يتبين من هذا هو أن مفردتنا vocabulary بأكملها، وكل مصطلحيتنا terminology العقلية والفيزيائية تحتاج إلى مراجعة شاملة.

2 النظرية السببية للإحالة

منذ فريجه كان السؤال المحوري في الفلسفة التحليلية للغة (وهو في الواقع مطروح في الفلسفة منذ زمن أفلاطون) هو كيف ترتبط اللغة بالعالم؟ كيف تعلُق الكلمات words بالأشياء things؟ إجابة عن هذا السؤال، وجد التقليد التحليلي، وبشكل مميز، رابطة connection بين فكرة الإحالة reference وفكرة الصدق truth. تشير عبارة مثل اسم العلم، إلى شيء ما أو تحيل إليه أو تدل عليه لأن مضمون وصفي معين يرتبط بهذا الاسم، أو مفهوم معين حول الشيء المقصود، وهذا الأخير يُلبي أو يُناسب هذا المضمون الوصفي. تشير العبارة إلى الشيء فقط لأن الوصف ينطبق عليه. هذه هي القراءة المقياسية standard

reading لتمييز فريجه الشهير بين المعنى sense والإحالة reference، بين Sinn وBedeutung. تشير التعابير إلى الأشياء بحكم معناها، والمعنى يوفر وصفًا، أو "نموذج تقديم mode of presentation" الشيء المقصود. وبطريقة مماثلة ينطبق هذا على الحدود terms العامة، حيث تنطبق الحدود العامة على شيء ما لأن كل حد عام ترتبط به جملة من الخصائص، وسيكون الحد صحيحًا بالنسبة إلى الشيء إذا كان الشيء المقصود يمتلك تلك الخصائص.
في سبعينيات القرن العشرين، عارض عدد من الفلاسفة هذا التصور للعلاقة بين اللغة والواقع، أبرزهم دونيلان Donnellan (1970) وكريبك Kripke (1972) وبوتنام Putnam (1975). تصاعدت موجة من الحججُ المتنوعة ضد التصور التقليدي للمعنى والإحالة، لكن الخيط الجامع لهذه الحجج هو أن المضمون الوصفي المتعلق بلفظ ما لا يوفر شروطا ضرورية ولا كافية لتطبيقه. فقد يشير المتكلم إلى شيء ما حتى ولو لم يكن الوصف الذي لديه (ها) المتعلق بذلك الشيء صحيحًا؛ وقد يكون لدى المتكلم وصفٌ مقبول لشيء ما حتى ولو لم يكن هو الشيء الذي كان يشير إليه. ويمثل مثال "توأم الأرض twin earth" لبوتنام الصياغة المشهورة جدا عن هذه الحجة. تخيّل كوكبًا في مجرة بعيدة يشبه مجرتنا تمامًا من جميع النواحي، باستثناء أن ما يُسمونه "ماءً water" على هذا الكوكب له تركيبة كيميائية مختلفة. فهو لا يتكون من H2O، ولكنه يشتمل على تركيبة معقدة جدا سنختصرها في "XYZ".
قبل سنة 1750، وقبل أن يعرف أحد التركيبة الكيميائية للماء، كان في عقول سكان الأرض التوأم التصور نفسه للماء كما لدى سكان الأرض. على الرغم من ذلك، فإن لفظ "ماء" الذي نستخدمه لا يشير إلى المادة الموجودة على الأرض التوأم. إن لفظنا "ماء"، سواء آكنا نعرف أنه في سنة 1750 كان يشير إلى H2O أم لا يشير، هو مسألة علاقات سببية موضوعية في العالم مستقلة عن الأفكار التي في عقول الناس. من هنا فإن المعاني ليست مفاهيم في عقول الناس، بل علاقات موضوعية في العالم. حسنًا، إذا لم تكن الأفكار المترابطة كافية للدلالة على المعنى، فماذا تكون؟ تتمثل الإجابة التي قدمها المؤلفون الثلاثة الذين ذكرتهم في أنه لا بد من وجود نوع معين من الترابط السببي بين استخدام اللفظ والشيء أو نوع من الوجود في العالم ينطبق عليه. بناء عليه، إذا استخدمت كلمة "سقراط 'Socrates'"، فإنه يشير إلى فيلسوف يوناني معين فقط لأن هناك سلسلة سببية تربط ذلك الفيلسوف واستخدامي الحالي للكلمة. إن كلمة "ماء" لا يتم تعريفها بواسطة أية قائمة فحص للخصائص؛ بدلا من ذلك يشير "الماء" إلى أي شيء في العالم كان مرتبطا بشكل سببي باستخدامات أصلية معينة لكلمة "ماء"، وفيما بعد قُبلت هذه الاستخدامات من قبل الجماعة ثم انتقلت عبر قناة تواصل سببية.
هناك طريقة طبيعية جدًا لربط التصور الوظيفي الحاسوبي للعقل بالنظرية السببية للإحالة. إذا كان العقل برنامجًا حاسوبيًا، وإذا كان المعنى مسألة ترابطات سببية مع العالم، فإن الطريقة التي يكتسب بها العقل المعاني هي أن يكون النظام الذي ينفذ البرنامج الحاسوبي منخرطا في تفاعلات سببية مع العالم.

3.3 نظريات قصدية للمعنى

إن الكثير من أجود الأعمال في نظرية أفعال الكلام speech act theory، والتي استكملت بعد نشر كتاب أوستن كيف ننجز أشياء بالكلمات How to Do Things with Words سنة 1962، وكتابي الموسوم أفعال الكلام Speech Acts سنة 1969، حاولت التوليف بين استبصارات بول غرايس Paul Grice في عرضه عن المعنى والإطار الذي توفره نظرية أفعال الكلام. في سلسلة مقالات بدءا من أواخر الخمسينيات (غرايس 1957، 1968)حاجج غرايس بوجود ترابط وثيق بين مقاصد المتكلم في أداء لفظ ما ومعنى ذلك اللفظ. في صياغته الأصلية لوجهة نظره، حلل غرايس معنى المتكلم من حيث قصده إحداث أثر effect في المستمع من خلال جعله يدرك قصده لإحداث ذلك الأثر نفسه. وعليه وفقًا لغرايس، إذا قصد المتكلم على سبيل المثال إخبار المستمع بأن المطر يتهاطل، فإن في تلفظ المتكلم لجملة "إنها تمطر" سيكمن المعنى المتمثل في قصده إحداث اقتناع لدى المستمع بأن المطر يتهاطل، وذلك من خلال جعله يدرك قصده (ها) في إحداث هذا الاقتناع. أجرى غرايس في أعماله اللاحقة تغييرا في تفاصيل هذا الطرح، لكن المبدأ العام بقي هو نفسه: المعنى هو مسألة قصد ذاتيٌّ المرجع self-referential intention لإحداث أثر في المستمع من خلال جعله يدرك قصده في إحداث هذا الأثر. وقد ركّب غرايس هذا التحليل للمعنى مع تحليل مبادئ معينة للتعاون التحادثي conversational cooperation. في المحادثة، يقبل الناس مبادئ ضمنية معينة، يسميها غرايس "قواعد المحادثة Maxims of Conversation " - هم يقبلون المبادئ التي تقول إن ملاحظات المتكلم ستكون صادقة ومخلصة (قاعدة النوع the maxim of quality)، وأنها ستكون مناسبة لأغراض

المحادثة القائمة (قاعدة المناسبة the maxim of relation)، وأن المتكلم سيكون واضحًا (قاعدة الكيف the maxim of manner) وأن المتكلم لن يقول أكثر أو أقل مما هو ضروري بالنسبة إلى أغراض المحادثة (قاعدة الكم the maxim of quantity).حصل جدل كبير حول تفاصيل تحليل غرايس للمعنى، ولكن الفكرة الأساسية القائلة بوجود رابطة وثيقة بين المعنى والقصد قد تم قبولها وأثبتت فائدتها الكبيرة في تحليل بنية بعض ظواهر أفعال الكلام النوعية. أعتقدُ أن غرايس يخلط بين ذلك الجزء من المعنى الذي يتعلق بتمثّل بعض أوضاع الأشياء states of affairs وأنماط قولية illocutionary modes معينة، وذلك الجزء من المعنى الذي يتعلق بإيصال تلك التمثّلات إلى المستمع. باختصار غرايس يخلط بين التواصل communication والتمثّل representation. لكن التوليف بين العرض القصدي للمعنى والمبادئ العقلية للتعاون خصيب جدا في تحليل مشكلات مثل تلك المتعلقة بـ "أفعال الكلام غير المباشرة indirect speech acts " والاستخدامات المجازية للغة مثل الإستعارات metaphors. لهذا في فعلٍ الكلام غير المباشر، على سبيل المثال، سيعني المتكلم، وبشكل مميز، شيئًا أكثر مما يقوله (ها) بالفعل. مثلاً في طاولة عشاء، لما يقول المتكلم: "هل يمكنك تمرير الملح؟"، فإنه عادةً لا يطرح سؤالاً حول قدرة المستمع على تمرير الملح فحسب؛ بل يطلب منه (ها) تمريره. تكمن المعضلة الآن فيما يلي: كيف يتواصل المتكلمون والمستمعون بلا جهد يذكر في حين هناك فجوة كبيرة بين ما يعنيه المتكلم وما يقوله (ها) فعلياً؟ في حالة الاستعارة، يُطرح سؤال مماثل: كيف يوصل المتكلم بلا جهد يذكر معناه المجازي في حين أن المعنى الحرفي للجملة المنطوقة لا يُشفّر هذا المعنى المجازي؟ لقد أحرز تقدم كبير في هذه المسائل وغيرها باستخدام التجهّز apparatus الذي أسهم به غرايس في نظرية أفعال الكلام.

إحدى علامات التقدم في الفلسفة هو توجه مجالات بحثية أخرى نحو الاستحواذ على نتائج التحليل الفلسفي، وهو ما حدث بالفعل مع نظرية أفعال الكلام. تُعدّ هذه النظرية اليوم فرعًا مزدهرًا في مجال اللسانيات، وأعمال أوستن وغرايس، بالإضافة إلى أعمالي، معروفةٌ جدا في أوساط اللغويين والفلاسفة على حد سواء.

3,4 نظريات الصدق المشروط للمعنى

لطالما رأى فلاسفة مثل كواين وتلميذه السابق دونالد ديفيدسون Donald Davidson أن النظريات القصدية للمعنى، من النوع الذي اقترحه غرايس وسيرل، غير كافية من الناحية الفلسفية، لأن الأفكار القصدية تبدت ملتبسة بالقدر نفسه مثل فكرة المعنى نفسها، ولأنها قد تتضمن بالضرورة معنى لغويًا في تحليلاتها النهائية. لذا حاول كواين وديفيدسون تقديم طروح للمعنى تكون لا تستخدم الآلية المعتادة للقصدية. وتمثلت النسخة الأكثر تأثيرًا لهذه المحاولة في مشروع ديفيدسون لتحليل المعنى من حيث شروط الصدق. الفكرة الأساسية هي أن يعرف المرء معنى الجملة إذا كان يعرف في أية ظروف تكون صادقة أو كاذبة. وهكذا يعرف معنى الجملة الألمانية "الثلج أبيض" "Schnee ist weiss" إذا كان يعرف أنها صادقة إذا وفقط كان الثلج أبيض. وبما أن نظرية المعنى بالنسبة إلى اللغة يجب أن تكون قادرة على بيان معنى كل جملة من جمل اللغة، وبما أن معاني جمل اللغة تُعطى من خلال شروط الصدق، وبما أن شروط الصدق يمكن تحديدها بشكل مستقل عن التجهز القصدي، يتبدى لديفيدسون أن نظرية صدق (أي نظرية شروط صدق الجمل) اللغة ستوفر نظرية المعنى لتلك اللغة.

لإنفاذ مشروع تفسير المعنى من حيث الصدق، يستخدم ديفيدسون آلية تارسكي Tarski في التحديد الدلالي للصدق، وهو تحديد وضعه في الثلاثينيات. يشير تارسكي إلى أن شرط الكفاية adequacy condition لأي اعتبار للصدق يكون بالنسبة إلى أية جملة س وإلى أية لغة ص، يجب أن يكون للاعتبار نتيجة مؤداها:

أن س صحيحة في ص إذا وفقط إذا كانت ق،

حيث يمكن استبدال التوصيف الهيكلي لأية جملة كانت بـ س، واستبدال اسم اللغة التي تُعد س جزءًا منها بـ ص، واستبدال الجملة نفسها أو ترجمة لها بـ ق. على سبيل المثال، في اللغة الإنجليزية، تكون الجملة "الثلج أبيض" صادقة إذا وفقط كان الثلج أبيضا. يُطلق على هذا الشرط عادةً اسم " مواضعة T convention T " وتُسمى الجمل المطابقة "الجمل T sentences-T".

الآن يلاحظ ديفيدسون أن مواضعة T توظف واقع أن الجملة المسماة بـِ س تحمل المعنى نفسه للجملة المعبر عنها بـ ق، وبالتالي يستخدم تارسكي فكرة المعنى لتحديد فكرة الصدق. ويقترح ديفيدسون قلب هذا الإجراء وذلك باعتبار فكرة الصدق أمرًا مسلمًا به، وباعتباره مقدمة primitive، واستخدامه لتفسير المعنى.

وفيما يلي تفصيل ذلك. يأمل ديفيدسون في الحصول على نظرية المعنى لمتكلم لغة ما تكون كافية لتفسير أيا من منطوقاته من خلال الحصول على نظرية توفر مجموعة من المسلمات التي تستلزم جميع الجمل T صادقة بالنسبة إلى متكلم تلك اللغة. وبالتالي، إذا كان المتكلم يتكلم الألمانية، واستخدمنا الإنجليزية كميتا-لغة meta-language حيث نذكر نظرية لغة المتكلم، يدّعي ديفيدسون أنه سيكون لدينا نظرية كافية للغة المتكلم إذا تمكنا من الحصول على مجموعة من المسلمات التي تستلزم جملة T صادقة، مذكورة بالإنجليزية، بالنسبة إلى كل جملة ينطق بها المتكلم بالألمانية. وهكذا، على سبيل المثال، يجب أن تتضمن نظريتنا للمعنى مسلمات تستلزم أن يكون منطوق المتكلم "الثلج أبيض" "Schnee ist weiss" صادقا في لغة المتكلم إذا وفقط إذا كان الثلج أبيضا. أكثر من هذا يدعي ديفيدسون أنه يُمكننا تحويل هذا إلى نظرية تجريبية للغة المتكلم من خلال ربط منطوقاته بالشروط circumstances حيث تتوفر أدلة تجريبية على افتراض المتكلم بأن تلك المنطوقات صادقة. فإذا سمعنا المتكلم ينطق جملة إنها تمطر "Es regnet"، فقد ننظر حولنا ونلاحظ هطول المطر في الجوار، وعندئذ يُمكننا صوغ فرضية مفادها أن المتكلم يعتبر الجملة إنها تمطر صادقة عندما يكون المطر يهطل في جواره (ها) القريب. سيوفر هذا نوعا من المعطيات التجريبية بناء عليها يُمكننا بناء نظرية الصدق بالنسبة إلى لغة المتكلم.

من المهم ملاحظة أنه ينبغي علينا اعتبار هذا تجربة فكرية، وليس كإجراء فعلي علينا استخدامه عند محاولة تعلم الألمانية مثلا. تتمثل الفكرة في الإعراض عن تحليل فكرة المعنى في حدود شروط الصدق، ومن ثمة الإعراض عن فكرة شروط الصدق من حيث نظرية صدق اللغة، وهي نظرية تستلزم كل جمل T الصادقة للغة. إن الأساس التجريبي الذي يقوم عليه النظام بأكمله يتعلق بالدليل على الشروط التي بموجبها يعتبرُ المتكلم الجملة صادقة. لو تمكنا مبدئيا من إنفاذ هذا المهمة، حينها سنتحصل على طرح عن المعنى يستخدم فكرة قصدية واحدة فقط، ألا وهي فكرة التمسك بصدق الجملة.

طوال العشرين سنة الماضية، كانت هناك كتابات كثيرة حول طبيعة هذا المشروع وإمكان تطبيقه على أنواع مختلفةٍ من الجمل الصعبة والمُعضلة، مثل الجمل الإرشادية indexical sentences ، والجمل المتعلقة بالحالات الذهنيةً sentences about mental states أو الجمل الناقصة modal sentences. ويبدو أن الحماس لهذا المشروع قد خفت حدته في السنوات الأخيرة.

أعتقد أن نقطة الضعف الرئيسية في مشروع ديفيدسون تكمن فيما يلي: يجب على كل نظرية للمعنى أن تفسر ليس فقط ما يتمثله المتكلم من خلال منطوقاته (ها)، بل أيضًا كيف يتمثلها، وتحت أية مناحي ذهنية يتمثل المتكلم شروط الصدق. لهذا السبب، لا يمكن لنظرية المعنى أن تكتفي بربط منطوق المتكلم بأوضاع الأشياء في العالم فحسب؛ بل يجب أن تفسر ما يدور في ذهن المتكلم، ما يُمكّنه من تمثّل تلك الأوضاع وفقا لمناحي معينة بواسطة المنطوقات التي يؤديها. لنفترض مثلا أن الثلج يتكون من جزيئات ماء H2O في شكل بلوري، ولنفترض أن اللون الأبيض يتكون من انبعاث موجات ضوئية بكل الأطوال الموجية، فإن الجملة "الثلج أبيض" تكون صحيحة إذا وفقط كانت جزيئات الماء H2O في شكل بلوري تبعث الضوء بكل الأطوال الموجية. الآن، هذه الجملة T الثانية مُثبتة تجريبيًا تمامًا مثل المثال السابق، "الثلج أبيض" صادقة إذا وفقط كان الثلج أبيضا. بالفعل إنها مسألة ضرورة علمية أن يكون وضع الأشياء الذي يصفه المثال الأول متطابق مع وضع الأشياء الذي يصفه المثال الأخير. لكن المثال الأول، بكل بساطة، لا يقدم المعنى الذي يقصده المتكلم. ربما يعتبر المتكلم الجملة "الثلج أبيض" صادقة في ظل هذه الشروط وفقط ولا يعرف أدنى شيء عن جزيئات H2O وأطوال موجات الضوء. توفر الجملة T شروط الصدق، لكن تخصيص شروط الصدق لا يقدم بالضرورة معنى الجملة، لأن التخصيص لا يخبرنا بعد كيف يتمثّل المتكلم شروط الصدق هذه. هل يتمثلها/تتمثلها من جانب كون الثلج أبيض، أو ما هو الواقع المماثل في العالم، أو هل يتمثلها/تتمثلها من جانب بلورات H2O المجمدة التي تبعث الضوء بكل الأطوال الموجية؟ كل نظرية تعجز عن تقديم هذه المعلومات لا تعدّ نظرية معنى.

توجد محاولاتٌ عديدةٌ للرد على هذه الاعتراضات، لكنها، في اعتقادي، غيرُ موفقة. في المتمة، كل طروحات الصدق التعريفيةِ للمعنى، مثل طروحات السلوكيين التي سبقتها، تنتهي بنوع من "لا تحديدِ 'indeterminacy' " المعنى. فهي لا تستطيعُ أن تفسر كل ما يتعلق بالتفاصيلِ الذاتيةِ للمعنى في حدود موضوعية، ولقد أقرَّ كلٌّ من ديفيدسون وكواين بأنَّ آراءهما تُفضي إلى لاتحديد.

3,5 إرث فيتجنشتاين

بعمقٍ وتبصر كبيرين يضم عمل فيتجنشتاين مجموعة كبيرة من الثيمات، من علم الجمال aesthetics إلى الرياضيات، وهو عمل ما يزال منبعا للأفكار والإلهام بالنسبة إلى الفلاسفة التحليليين، ومن المتوقع أن يستمر على ذلك المنوال لسنواتٍ عديدة مقبلة. سأكتفي بذكر ثلاثة مجالاتٍ.

3,5,1 علم النفس الفلسفي

تتعلق أحد أهم مجالات بحث فيتجنشتاين بالمفاهيم النفسية كالاعتقاد والأمل والخوف والرغبة والحاجة والتوقع ، ومفاهيم الإحساس sensation كالألم pain والإبصار seeing. ولعلّ ادعاؤه المنفرد الأكثر إثارةً للجدل في هذا المجال هو ذلك المتعلق باللغة الخاصة private language. هو يدّعي أنه سيكون من المستحيل منطقيًا أن يكون هناك لغة خاصة، بمعنى أن كلماتها لا يفهمها سوى المتكلم، لأنها تُشير إلى أحاسيسه الداخلية الخاصة، وليس لها تعريف خارجي. وقال إن مثل هذه اللغة ستكون سخيفة، لأن لدى تطبيق مثل هذه الكلمات فسوف لن يكون هناك تمييز بين ما يبدو صائبا للمتكلم وما هو صائب بالفعل. لكن ما لم نتمكن من وضع تمييز بين ما يبدو صائبا وما هو صائب بالفعل، فلن نتمكن من الحديث عن الصواب أو الخطأ البتة، وبالتالي لا يمكننا الحديث عن استخدام اللغة البتة. يقول فيتجنشتاين (1953): "العملية الداخلية تعوزها معايير خارجية". هاهنا ينتقد فتجنشتاين التقليد الديكارتي بأكمله، والذي يقول بوجود مجال الأشياء الداخلية الخاصة، أي ظواهرنا العقلية الداخلية، وبأن معاني الكلمات التي تُمثل هذه الكيانات مُحددة بالكامل بواسطة تعريفات ظاهرية خاصة. لم يُثِر أي ادعاء آخر لفيتجنشتاين جدلاً واسعاً مثل "حجة اللغة الخاصة". ما تزال هذه الحجة تستحوذ اهتمام الفلاسفة المعاصرين، وقد كُتبت مجلدات عديدة حول تحليل فيتجنشتاين للمفاهيم النفسية.

3,5,2 اتباع قاعدة

ينتمي فيتجنشتاين إلى إرث عريق يركز على التمييز بين أنماط تفسير العلوم الطبيعية وأنماط تفسير السلوك البشري والظواهر الإنسانية الثقافية والنفسية عمومًا. ويتناول تحليله لهذه المشكلة بشكل رئيسي ظاهرة السلوك البشري التي تتأثر أو تتحدد بالمضامين العقلية، والأهم من ذلك، بظواهر اتباع الموجودات الإنسانية قاعدة ما. فما معنى أن يتبع كائن إنساني قاعدة ما؟ يؤكد تحليل فيتجنشتاين الفرق بين الطريقة التي تُوجه بها القواعد السلوك البشري والطريقة التي تكون بها الظواهر الطبيعية نتائج لأسباب. يؤكد فتجنشتاين دوما على الفرق بين الأسباب والمبررات causes and reasons ، كما يؤكد أيضا على وظيفتي التأويل واتباع قاعدة. بخصوص التأويل الأكثر تطرفًا لملاحظات فيتجنشتاين حول اتباع قاعدة، فهو يُؤيد نمطا مُعينًا من نزعة الشك. ووفقًا لإحدى وجهات نظره، هو يُجادل بأن القواعد لا تُحدد تطبيقها الخاص، وبأن أي شيء يُمكن تأويله بما يتوافق مع القاعدة، وبالتالي أي شيء يُمكن تأويله بما يتعارض مع القاعدة. إذا أُخذت هذه الحجة إلى أقصى مداها، فستكون نتيجتها منطقيًا أن القواعد لا تُقيّد السلوك البشري بتاتا. وإذا كان هذا صحيحًا، فإنّ المضامين العقلية، كمعرفة معاني الكلمات أو مبادئ الفعل أو حتى الاعتقادات والرغبات، لا تُقيّد السلوك البشري، لأنها حيثما كان هي موضوع لتشكيلة غير محدودة من التأويلات المختلفة. يتمثل حلّ فيتجنشتاين لهذه النزعة الشكية في اقتراح أن يصل التأويل إلى منتهاه عندما نقبل الممارسات الثقافية للجماعة التي نحن فيها منغرسون. يصل التأويل إلى منتهاه ونحن نفعل فقط وفقا لقاعدة، والفعل وفقا لقاعدة هو ممارسة، وهي الممارسة التي تربّينا على أدائها في ثقافتنا. تُحلّ التبعات الشكّية لطرح فيتجنشتاين عن اتباع قاعدة بالاحتكام إلى حل طبيعاني naturalistic: نحن بكل بساطة نوع من الموجودات التي تتبع ممارسات مشروطة conditioned ثقافيا وبيولوجيا.

يعود تأويل فيتجنشتاين هذا إلى حد بعيد إلى سول كريبك Saul Kripke(1982)، وقد استثار جدلاً معتبرا. أعتقد أن كريبك قد أساء تأويل فيتجنشتاين في جوانب معينة حاسمة، ولكن سواء كان تأويله صائبا أو غير صائب، فهو ما يزال مصدر نقاش متواصل في الفلسفة المعاصرة.

3,5,3 الشك الفلسفي

إن أعمالا قيمة عن نزعة الشك الفلسفية استأنفَها فلاسفةٌ إما استلهمهم فيتجنشتاين أو استفزهم، بخاصة تومسون كلارك Thomson Clarkeوباري ستراود Barry Stroud. يذكر هذان الفيلسوفان أن التحليل الجاد بالفعل لاستخدامنا للخطاب الابستيمي يبين أن مشكلة نزعة الشك لا يمكن ببساطة تجاوزها بواسطة المناهج

التحليلية المعتادة للفلاسفة في لفتهم الانتباه إلى أن المتشكك يطرح طلب التبرير بما يجاوز ما هو مناسب منطقيًا. ويزعم كلارك وستراود أن مشكلة الشك تغوص أعمق مما يجعله هذا الحل متاحا. واقتفاءً بفيتجنشتاين في البحث في القواعد العميقة للغة، وجدا أن أي حل لمأزق المتشكك - بمعنى أيّ تبرير لادعاءاتنا بامتلاك معرفة عن العالم - تقوم على فهم عميق جدا للفرق بين الخطاب العادي أو البسيط والخطاب الفلسفي. وما يزال العمل في هذا المجال من البحث مستمرا اليوم.

4- التقويم العام

لم أسعى إلى فحص كل مجالات النشاط الرئيسية في الفلسفة التحليلية المعاصرة. والأهم من ذلك، أنني لم أتطرق إلى الأعمال المعاصرة في مجال الأخلاق. وبالقدر نفسه من الأهمية ربما، لم أقل شيئا عن الأعمال التقنية المحضة في مجال المنطق. إضافة إلى ذلك، يوجد فرع خصيب في الفلسفة التحليلية يسمى "نظرية الفعل" action theory، والتي كان ينبغي على الأقل التوقف عندها. إن الهدف العام لنظرية الفعل التحليلية هو تحليل بنية الأفعال البشرية من حيث العلاقات السببية بين الحالات الذهنية مثل الاعتقادات والرغبات والمقاصد، والحركات الجسدية التي بمعنى ما مُهيكلة للأفعال. وختاما، من الجدير لفت الانتباه إلى أنه يوجد لدى الفلاسفة التحليليين انبعاث كبير للاهتمام بتاريخ الفلسفة. واعتقد التقليديون منهم أن تاريخ الفلسفة في معظمه إن هو إلا تاريخ الأخطاء. ربما يكون بعض تاريخها مفيدًا لممارسة الفلسفة الحقة؛ لكن المفهوم العام كان أن تاريخ الفلسفة لم يعد له أهمية خاصة بالنسبة إلى الفلسفة أكثر مما لتاريخ الرياضيات من أهمية بالنسبة إلى الرياضيات، أو أكثر مما لتاريخ الكيمياء بالنسبة إلى الكيمياء. وقد تغير هذا الموقف مؤخرًا، وهناك الآن شعور بالديمومة التاريخية للفلسفة التحليلية مع الفلسفة التقليدية، على نحو يتضاد بشدة مع النظرة الأصلية للفلاسفة التحليليين، الذين اعتقدوا أنهم أحدثوا قطيعة جذرية، بالأحرى ثورية، مع الإرث الفلسفي.

من المبكر جدا تقديم تقويم عن المساهمة التي ستقدمها الأعمال الفلسفية المنجزة اليوم، أو حتى في العقود القليلة الفارطة. أعتقد أن فلسفة العقل والفلسفة الاجتماعية ستصبحان مركزيتين أكثر فأكثر في المشروع الفلسفي ككل. إن فكرة أن دراسة اللغة قد تحل محل دراسة العقل، هي في حد ذاتها ستتحول إلى فكرة أن دراسة اللغة هي في الواقع فرع من فلسفة العقل. في فلسفة العقل، ربما الفكرة الرئيسية التي ستتطلب تحليلا هي القصدية intentionality - خاصية العقل تلك التي يتم بواسطتها توجيهه إلى الأشياء وأوضاعها أو ما حولها أو عنها في عالم مستقل عن ذاته. تميل معظم الأعمال المنجزة من قبل الفلاسفة التحليليين في فلسفة العقل إلى الالتفاف حول المشكلة التقليدية العقل والجسد. أعتقد نحن في حاجة إلى تقويض هذه المشكلة: ففي صيغتها التقليدية، كانت قائمة على افتراض أن الخصائص العقلية والخصائص الفيزيائية تختلف بطريقة ما عن بعضيها بعضا، وبالتالي، طرحت مشكلة خاصة تختلف بشكل ما عن المشاكل المطروحة في البيولوجيا، وهي كيف يمكن أن تكون الاثنتين من مميزات الشخص البشري. ولكن ما أن ندرك أن ما يُسمى الخصائص العقلية ما هي إلا خصائص فيزيائية عالية المستوى لأنظمة بيولوجية معينة، ندرك أن هذه المشكلة ممكن حلها. على الرغم من ذلك، ما إن تحل، يبقى أمامنا مهمة تحليل ما هي المشكلة المركزية في فلسفة اللغة وفي العلوم المعرفية، وكذلك في فلسفة العقل، ألا وهي الطريقة التي تربط بها القدرات البشرية التّمثّلية العضوية البشرية بالعالم. ما يُسمى "لغة" و"عقل" و"تفكّر" و"تكلم" و"رسم" ليست سوى جوانب مختلفة من هذا النمط من الارتباط بالواقع.

أعتقد أن النظرية السببية للإحالة causal theory of reference ستُعتبر فاشلة عند الاعتراف بأن جميع التمثّلات يجب أن تحدث في نطاق جانب معين أو آخر، وأن ماصدقيات العلاقات السببية غير ملائمة للإمساك بالطابع الجانبي للإحالة. والنوع الوحيد من السببية الذي يمكن أن يكون ملائما لمهمة الإحالة هو السببية القصدية أو السببية العقلية، لكن النظرية السببية للإحالة لا يمكنها الإقرار بأن الإحالة في النهاية تتحقق بواسطة أداة عقلية ما، مادام الإجراء الكامل من وراء نظرية السببية هو محاولة إبعاد العقلية التقليدية لنظريات الإحالة والمعنى لصالح علاقات سببية موضوعية في العالم. أتوقع أن النظرية السببية للإحالة، على الرغم من أنها في الوقت الراهن أكثر نظريات الإحالة تأثيرًا، ستثبت فشلها لهذه الأسباب.

لعلّ الخاصية الوحيدة المثيرة للانزعاج في الفلسفة التحليلية خلال فترة الخمسين سنة التي أنا بصدد مناقشتها هو انتقالها من كونها وجهة نظر أقلية ثورية رُفعت في وجه اعتراضات تقليدية، إلى كونها موقف مؤسساتي ومتعارف عليه. لم تعد الفلسفة التحليلية مهيمنة فحسب، بل أصبحت أيضًا محترمة فكريًا، ومثل جميع الحركات الثورية الناجحة، فقدت بعضًا من حيويتها بفضل نجاحها ذاته. وبسبب مطالبتها الدائمة بالمعقولية والذكاء والوضوح والصرامة والنقد الذاتي، فمن المستبعد أن تنجح بشكل غير محدود، لأنه ببساطة ثمن هذه المطالب باهظ جدا بالنسبة إلى الكثيرين. إن الحثّ على التعامل مع الفلسفة كتخصص يُلبي الحاجات العاطفية أكثر مما يلبي الحاجات الفكرية يشكل دوما تهديدًا للإصرار على المعقولية والذكاء. لكن لا أعتقد أننا رأينا في تاريخ الفلسفة شيئا يُماثل تاريخ الفلسفة التحليلية من حيث صرامتها ووضوحها وذكائها، وعلاوة على ذلك مضمونها الفكري. لدي إحساس يتبدى لي من خلاله أننا نعيش في واحد من أعظم عصور الفلسفة.

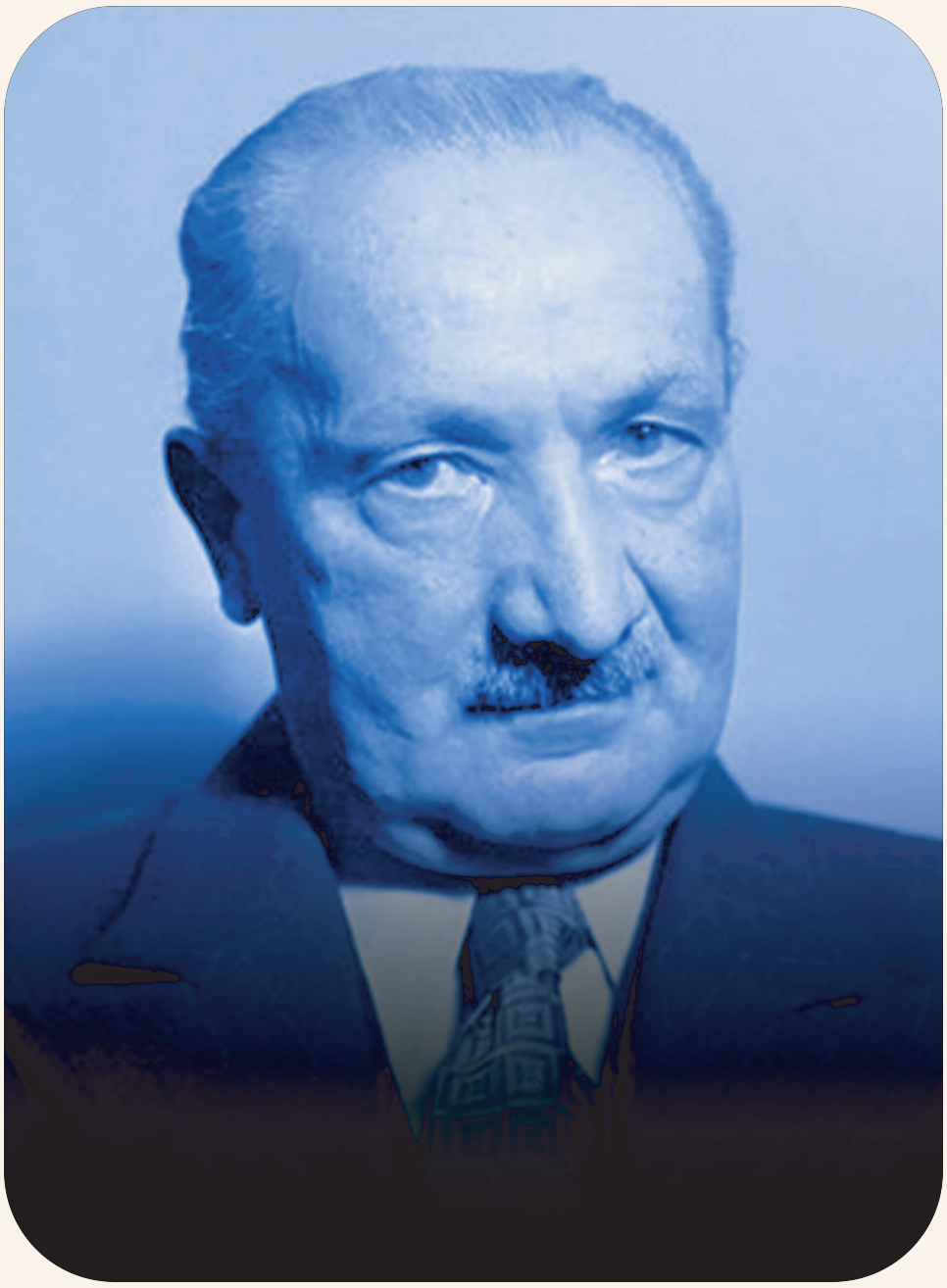
المراجع

Austin, J. L. 1962: How to do Things with Words. Oxford: Clarendon Press.
Donnellan, K. 1970: Proper Names and Identifying Descriptions. Syntheses, 21, 335–58
Feyerabend, P. 1975: Against Method. London: Humanities Press.
Grice, H. P. 1957: Meaning. Philosophical Review. Contemporary philosophy in the United States 21
- 1968: Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning. Foundations of Language, 4, 1–18.

Kripke, S. 1972: Naming and Necessity. In G. Harman and D. Davidson (eds) Semantics of Natural Language, Dordrecht: Reidel.
- 1982: Wittgenstein on Rules and Private Language. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kuhn, T. 1962: The Structure of Scientific Revolutions . Chicago: University of Chicago Press.
Putnam, H. 1975: The Meaning of 'Meaning'. In his Philosophical Papers, Vol. 2: Mind, Language and Reality, Cambridge: Cambridge University Press.
Quine, W. V. O. 1953: Two Dogmas of Empiricism. In his From a Logical Point of View, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rawls, J. 1971: A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Searle, J. R. 1964: How to Derive 'Ought' from 'Is'. Philosophical Review, 73.
- 1969: Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1979: Expression and Meaning. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1980a: Minds, Brains and Programs. Behavioral and Brain Sciences, 3, 417–24.
- 1980b: Intrinsic Intentionality. Behavioral and Brain Sciences, 3, 450–6.
- 1983: Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. 1953: Philosophical Investigations (translated by G. E. M. Anscombe). Oxford: Blackwell.



ثمانينية مارتين هايدغر. بقلم حنة أرندت
ترجمة وتقديم: د. حميد لشهب، النمسا[1]

■ ترجمة مهداة إلى روح والدتي فطومة، التي علمتني أن الحب شهادة، إن لم نؤمن به في القلب، فلن يكون حبا.

1 - تندرج هذه الترجمة في إطار إيماننا العميق بواجبنا تشجيع الجيل الجديد من المهتمين بالفلسفة في العالم العربي والاسلامي، ليحملوا المشعل ويطوروا البحث الفلسفي العربي، ليرقى إلى مستوى العالمية ويمر من مرحلة استهلاك الفلسفة الغربية إلى مرحلة إبداع بحوث عربية أصيلة، تأخذ من الإرث الفلسفي العالمي، ولا تسجن نفسها في فلسفة واحدة. والمجلة الموريتانية للفلسفة، هي -طبقا لتصورنا- جسرا للباحثين العرب من الجيل الأول (أي بعد استقلال الأقطار العربية) والجيل الذي أتى بعده. مسؤوليتها في هذا الإطار هو تحد بمعنى الكلمة، ولن تكون هناك فلسفة عربية في غياب مثل هذه التحديات.

ألقت هانا أرينت هذه الكلمة في حفل نظم على شرف هايدجر بمناسبة بلوغه سن الثمانين1. تحملت عناء السفر من نيويورك إلى ميسكيرخ لتكون بين الحاضرين، على الرغم من مشاكلها الصحية آنذاك وطول المسافة. وكما سيلاحظ القارئ والقارئة الكريمان، فإن الخطاب غني وكثيف ومُفكر فيه بطريقة عميقة. وهو إلى هذا تكثيف وتلخيص لفلسفة هيدجر منذ بداياته الفلسفية الأولى. وقد واكبت أرينت تطور هيدجر الفكري والفلسفي منذ لحظاته الأولى كذلك، ذلك أنها تتلمذت على يده عندما بدأ تدريس الفلسفة وتابعت إنتاجاته الفلسفية حتى عندما اضطرت لمغادرة ألمانيا واللجوء إلى أمريكا بعدما وصل هيتلر للحكم. كل هذا وغيره كثير متضمن في هذا الخطاب. لكن ما يهمنا منه هو ما لم تكتبه أرينت على الورق، على الرغم من أنه كان مكتوبا على روحها وقلبها. ما لم تقله صراحة، عبرت عنه بأساليب غير مباشرة، كلمات مشفرة، لا يفهمها إلا من اهتم بتفاعل أرينت وهيدجر كشخصين، لم تجمعهما الفلسفة فقط، بل وأيضا -ولربما قبلها- علاقة حب، ربطتهما منذ أول لحظة لمحها بين الطلبة والطالبات وهو يلقي دروسه. اندلعت شرارة هذا الشعور الإنساني الصادق ولم تفتر إلا بعد موتهما، على الرغم من كل الظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية التي مرا بها وعلى الرغم من مدة الفراق والبعد الجغرافي بينهما، عندما هاجرت أرينت إلى أمريكا.

وثقت حياتهما الغرامية كتابيا على شكل رسائل بينهما، جمعت واحتفظ بها في الأرشيف الأدبي الألماني في مدينة مارباخ، تحت طابع من التحفّظ والسرّية، حتى وإن كانت العلاقة العاطفية التي جمعتهما معروفة في الأوساط الفكرية. نشر ابنه هيرمان هايدجر43 هذه الرسائل في بداية ثمانينيات القرن الماضي، وبهذا خرجت قصة حب بعضهما من "غياهب" الأرشيف إلى نور الحياة العامة5 .

---

1 - تندرج هذه الترجمة في إطار إيماننا العميق بواجبنا تشجيع الجيل الجديد من المهتمين بالفلسفة في العالم العربي والاسلامي، ليحملوا المشعل ويطوروا البحث الفلسفي العربي، ليرقى إلى مستوى العالمية ويمر من مرحلة استهلاك الفلسفة الغربية إلى مرحلة إبداع بحوث عربية أصيلة، تأخذ من الإرث الفلسفي العالمي، ولا تسجن نفسها في فلسفة واحدة. والمجلة الموريتانية للفلسفة، هي -طبقا لتصورنا- جسرا للباحثين العرب من الجيل الأول (أي بعد استقلال الأقطار العربية) والجيل الذي أتى بعده. مسؤوليتها في هذا الإطار هو تحد بمعنى الكلمة، ولن تكون هناك فلسفة عربية في غياب مثل هذه التحديات.

2 - احتفل مارتن هايدغر بعيد ميلاده الثمانين في السادس والعشرين من سبتمبر عام 1969، في مسقط رأسه ميسكيرخ. واغتنمت بلدية هذه المدينة هذه المناسبة لتكريمه ودعوة ثلة من أصدقائه ومعارفه لتقديم خطابات ومداخلات اهتمت بشخصية هايدجر أو بفلسفته. جمعت النصوص المقدمة ونشرت في كتاب تحت عنوان: "مارتن هايدغر في عيد ميلاده الثمانين من مسقط رأسه ميسكيرخ."Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch". توفي يوم 26 ماي 1976بمدينة هذه ودفن بها.

3 - ازداد هيرمان هايدغر عام 1920 بمدينة فرايبورغ وتوفي عام 2020. مؤرخ وضابط ألماني. بيولوجيا كان ابن فريديريك سيزار، الذي كان صديق والدته إلفريدا هايدغر. احتفظت هذه الأخيرة بهذه الصداقة، حتى بعدما تزوجت بهايدغر، والظاهر أنها كانت أكثر من صداقة عادية، ذلك أنها حملت منه (أي من سيزار) وأنجبت هيرمان. وحتى وإن لم يكن هايدغر راض على هذه الخيانة الزوجية، فإنه قَبِلَ "ستر العار"، كما نقول في بلداننا، ومنح هيرمان اسمه العائلي، بل عينه مسؤولا عن إدارة تركته الفلسفية بعد وفاته. وهذا ما قام به هيرمان بالفعل ابتداء من 1976، وأشرف على نشر الأعمال الكاملة (Gesamtausgabe) بتفان واحترام للوصية. وبهذا يعدُّ بحق شخصية رئيسة في الحفاظ على الإرث الفكري الغني لهايدغر، والمصدر الرئيس للمعلومات عن حياته الشخصية.

4 - "حوار مع هيرمان هيدجر ابن مارتين هيدجر"، ترجمة حميد لشهب، الحوار المتمدن، العدد 4525، 27 يوليوز 2014.

1 - تُرجمت هذه الرسائل إلى العربية أيضا، انظر: هانا أرينت ومارتين هيدجر: رسائل 1925 - 1975 ـ ترجمة د. حميد لشهب. جداول، بيروت، لبنان، 2014.

يتضمن كتاب الرسائل 119 رسالة وبطاقة بريدية أو ملاحظات مقتضبة كتبها هيدغر إلى أرنت، مقابل 33 رسالة منها إليه، فضلا عن بعض النصوص الثانوية التي لا تحمل أهمية فكرية تُذكر، ومن بينها عدد من الأشعار التي نظمها هيدغر. والمفارقة اللافتة أن أيًّا من أعمال الفيلسوفين لم يحظَ بالانتشار والاهتمام الواسع الذي حظي به هذا الكتاب الذي جمع مراسلاتهما؛ إذ سرعان ما استقطب اهتمامًا عالميًا واسع النطاق، تجاوز المجال الأكاديمي ليشمل السينما والمسرح والندوات الفكرية وحلقات البحث، فضلًا عن الصحافة الثقافية الموجهة إلى جمهور عريض من القراء.

ما دفع هانا أرينت[6] Hannah Arendt إلى التوجّه إلى جامعة ماربورغ سنة 1924 هو عطش فلسفي حاد، غذته الشائعات التي كانت تتداولها الأوساط الجامعية آنذاك حول إمكانية "تعلّم التفكير" على يد فيلسوف شاب أخذ نجمه في الصعود، هو مارتين هايدغر. ولم تكن تدرك، في تلك اللحظة التأسيسية، أن لقاء الفكر بالحب سيصوغ بينهما علاقة استثنائية ستظلّ، على الرغم من الانقطاعات التاريخية والسياسية، ممتدة في الزمن حتى يفصل بينهما الموت. فقد كان صعود النازية وما رافقه من انقسام فكري وسياسي سببا في افتراقهما، فكريا وجغرافيا، لسنوات طويلة. وفي هذا السياق هناك سؤال يفرض نفسه؛ وحتى وإن كان هذا السؤال بسيطا في صيغته، فإنه عميق في دلالته: ما هي القوة التي مكّنت هذه العلاقة من استعادة خيطها بعد انقطاعها؟ كيف لمفكرة ذات التزام صهيوني واضح، وذات حساسية سياسية نقدية حادة، أن تعيد وصل علاقتها بمفكر كان قد رأى في النازية مشروعا تربويا قادرا على إحداث قطيعة مع الإنسان القديم وإنتاج إنسان جديد؟ أكان الرابط الذي أعاد جمعهما هو الحب؟ أم الفكر؟ أم الفلسفة؟ أم أن الأمر يتعلق بأفق أعمق يتجاوز هذه التعريفات المباشرة؟

إن ما جمع بين الفيلسوفين، حسب الكثير من الباحثين، هو الحب في تعدد وجوهه وتحوّلاته الوجودية: الإيروس، الدهشة، الوفاء والخيانة، الشغف والرتابة، المصالحة والنسيان، التذكّر، وحبّ العالم. لكن هذا التفسير، على الرغم من وجاهته الجزئية، لا يكفي للإحاطة بالبنية العميقة لهذه العلاقة. فما يختبئ وراء هذا "الاستئناف المتأخر" للعلاقة بين فيلسوفة كانت ترى في التجربة السياسية الأمريكية نموذجا ممكنا لتجديد الحياة السياسية في أوروبا، وبين فيلسوف اختار لاحقا طريق العزلة والتأمل بعد أن فقد، لا حبيبته فحسب، بل أيضا جزءا كبيرا من محيطه الفكري، وفي مقدمتهم صديقه كارل ياسبرس، الذي جمعته به صداقة فكرية وإنسانية مثّلت أحد الأعمدة الأساسية للفلسفة الوجودية، يكمن في وعيهما المشترك بأن المأساة الأوروبية في القرن العشرين، والتي تجلّت في حربين عالميتين مدمّرتين، لم تكن حدثا عرضيا في التاريخ، بل نتيجة مناخ فكري وسياسي متأزم، تصادمت فيه التصورات الفلسفية الكبرى مع رهانات السلطة والمصالح السياسية.

---

6 - نحتفظ بكتابة اسم هانا أرينت بهذه الطريقة، لأنه ينطق هكذا بالضبط بالألمانية.

من هذا الوعي المشترك نشأ لدى الاثنين أفق فكري يتجه نحو إمكان بداية جديدة للفكر. ما جمعهما، في العمق، هو هذا الوعي بضرورة القطع مع التراث الفلسفي الموروث، حتى إن سلك كل منهما سبيلا مختلفا لتحقيق ذلك. دافعت أرينت عن ضرورة إنزال الفكر من أبراجه الميتافيزيقية إلى العالم الإنساني الملموس، بحيث يصبح التفكير منخرطا في التجربة الإنسانية، بما تتضمنه من هشاشة ومحنة وتعدّد. ومن هذا المنظور بلورت مشروعها في تأسيس فلسفة سياسية جديدة تنطلق من تجربة الفعل الإنساني في الفضاء العمومي.

أما هيدغر فقد اختار مسارا آخر، تمثل في إعادة مساءلة التقليد الميتافيزيقي الغربي في جذوره، والدعوة إلى نمط من التفكير يقوم على التخلّي والتأمل الذي عبّر عنه بمفهوم السكينة[7] Gelassenheit، في محاولة راديكالية لتحرير الفلسفة من أسر الميتافيزيقا التي رأى أنها استنفدت إمكاناتها التاريخية وأفضت إلى نسيان السؤال الجوهري عن الكينونة. وفي هذا السياق نفسه اندرجت دعوته إلى إعادة التفكير في وظيفة الجامعة ودورها في إنتاج المعرفة الفلسفية.

تُعتبر العلاقة بين مارتن هايدغر وهانا أرينت أكثر من رابط شخصي أو عاطفي؛ إنها فضاء معقد، يمتزج فيه الفكر العميق بالشغف الإنساني، وتتقاطع فيه الرغبة بالوعي، حيث يتحرك الإنسان بين مناطق الوعي واللاوعي، بين الالتزام الأخلاقي والانجراف الغريزي، كما لو أن هذه العلاقة نفسها تحاكي صراع الإنسان الوجودي مع ذاته ومع العالم المحيط به. فمن جهة، يمثل هايدغر الفكر الفلسفي النقي، القوة العقلانية التي تسعى إلى كشف البنية العميقة للوجود، ومن جهة أخرى، يظل جسده وروحه رهينين بشغف لا يمكن السيطرة عليه، لإيروس يُهيمن على الفعل والفكر، ليصبح الحب ليس تجربة شخصية وحسب، بل قوة تحرك العقل والإبداع، وتعيد تعريف حدود الذات الإنسانية، حيث تتداخل التجربة الفكرية بالانفعال العاطفي في فضاء وجودي واحد، لا يمكن فصله دون فقدان جوهرهما معا.

حاولت أرينت، في بدايات العلاقة، الانفصال والابتعاد، محاولة مقاومة الجاذبية النفسية التي فرضها هذا الشغف، والحفاظ على مسافة بين عالمها الفكري المستقل وبين قوة الانجذاب الغريزي، لكنها كانت تجد نفسها دائما مجبرة على العودة، كمن يتأرجح بين الحرية والالتزام، بين اختيار الذات والافتتان بالآخر. أما هايدغر، فقد كان مأسورا بشغف، مدفوعا بقوة تحركه بعيدا عن القيود الاجتماعية والتقليدية للزواج، معتمدا على فلسفته الخاصة التي ترى في الحب قوة كونية أزلية، قوة تتخطى الأخلاق، تتحرك في أعماق الإنسان لتشكّل الفكر والسلوك، وتغذي الإبداع الفلسفي، وكأن شغفه العاطفي كان المحرك الخفي للفلسفة التي كان يؤسسها.

---

7 - من بين المفاهيم الهايدغيرية المعقدة والحمالة لمعان كثيرة: الهدوء، الرزانة، راحة البال، التوازن، المرونة إلخ. تشير في عمقها النفسي إلى القدرة على التحكم في النفس والحفاظ على التوازن الداخلي، خاصة في المواقف الصعبة والمجهدة، وهي عكس الانفعال، والتوتر والعصبية، لأنها تعبير عن حالة من التخلص والتجاوز والسمح أو المسامحة أو حتى التسامح. بكلمة مختصرة هي توصيف للشخص الذي لا ينال منه القلق شيئا.

أضاف حضور إلفريدا، زوجة هايدغر، بعدا آخر إلى هذه الشبكة المعقدة، لم تكن عائقا شخصيا أو شعورا بالغيرة، بل كانت رمزا للسلطة الاجتماعية والأخلاقية، مثلت القواعد والقيود التي تحاول الحضارة فرضها على الرغبة الفردية، ليصبح الصراع ليس فقط صراعا بين شخصين، بل بين الإنسان والفوضى الغريزية التي تسكن داخله، وبين المجتمع الذي يحاول ضبط هذه الفوضى من خلال القوانين والالتزامات الزوجية. إن هذا التوتر بين الشغف والالتزام، بين الحب والواجب، بين الرغبة والقيود الاجتماعية، يخلق ديناميكية فريدة، حيث تتحول العلاقات العاطفية والخيانة والوفاء إلى عناصر تحليلية لفهم طبيعة الإنسان نفسه، لطريقة تحركه بين الحرية والمسؤولية، بين الفكر والانفعال، بين الإبداع والرغبة.

من زاوية فلسفية أوسع، تكشف هذه العلاقة عن الإنسان المعاصر ككائن مزدوج: كائن يفكر ويبدع، لكنه في الوقت ذاته عاجز عن الانفصال عن رغباته الغريزية، عن شغفه وإيروسه الداخلي الذي يوجه كل قرار، ويشكّل تجربة الحياة والفكر على حد سواء. إن تجارب أرينت وهايدغر العاطفية، مع كل تناقضاتها وخياناتها، تُظهر كيف يمكن للانفعال الشخصي أن يكون جزءا لا ينفصل عن النشاط الفكري، وكيف أن التجربة الفكرية نفسها تُغذّى بالعاطفة، ليصبح الحب والفكر والسياسة والتاريخ نسقا متكاملا يعكس صراع الإنسان مع ذاته، صراعا يتسم بالتوتر الدائم بين الحرية والإغراء، بين الواجب والرغبة، بين ما يفرضه المجتمع وما تفرضه الطبيعة الغريزية. وهكذا، تصبح العلاقة بين هايدغر وأرينت نموذجا حيا لفهم التعقيدات الوجودية والفلسفية للإنسان، حيث لا يمكن تفسير الفكر بمعزل عن العاطفة، ولا العاطفة بمعزل عن الفكر، ويصبح كل موقف شخصي، وكل تجربة وجدانية، انعكاسا حيا للصراع الأزلي بين الحرية وقوة الحب والإيروس الذي يظل يتردد في أعماق كل روح، مؤثرا في كل فكرة وكل قرار وكل خطوة على درب الحياة والفكر.

تجسدت العلاقة بين مارتين هيدجر وهانا أرينت في فضاء متعدد الأبعاد، حيث تتقاطع العاطفة بالفكر، والحضور بالغياب، والسرية بالعلانية، لتصبح تجربة وجودية حية، لا مجرد التقاء عاطفي أو التزام اجتماعي. فاللقاءات المعلنة واللقاءات الخفية تتشابك مع الغيرة والالتزام، لتكشف عن الحب كاختبار للكينونة ذاتها، حيث يصبح حضور الآخر في حياتنا حدثا غير متحكم فيه، يتجاوز الإرادة البسيطة أو الانفعال العاطفي العابر. وفي هذا السياق، يظهر هيدجر كفيلسوف يسعى إلى ترسيم هذه العلاقة بطريقة تحافظ على التوازن بين استقرار الزوجة، الذي يمثل مكوّنا ثابتا في حياته، وبين أرينت، التي تمثل إشراقة الفكر وعمق الوعي، وكلاهما موضوع لحب متعدّد الأبعاد ومتداخل مع المشروع الوجودي للفكر.

تكشف رسائل هيدجر إلى أرينت أن الحب عنده ليس شعور أو تعلق عاطفي فقط، بل تجربة معرفية وجودية، تتجاوز الذات لتصبح وسيلة لفهم الآخر واستدعاء أصالة الكينونة، بما يشمل السماح للآخر بأن يكون. الحب عنده إرادة عارفة، تفهم الآخر دون محاولة امتلاكه، وحدث، أي لحظة دخول الآخر في فضاء وجود الذات، لحظة تتجاوز أي سيطرة عقلية أو أخلاقية. يصبح الحب كارتباط بالكينونة وسيلة لتحرير الآخر من قيود الوجود غير الواعي، وكفعل السماح Gelassenheit، يسمح للآخر بالوجود طبقا لذاته الخاصة، دون تدخل أو ضغط. وفي هذا الإطار، يستمد هيدجر مفاهيمه من أرسطو وأغسطين، لكنه يتجاوز الميتافيزيقا التقليدية، ليجعل من الحب أداة فلسفية لتهذيب الذات، وتحقيق "اللامبالاة الميتافيزيقية"، حيث لا يسعى الحب إلى احتواء الآخر، بل إلى السماح أن يكون كما هو، أي في أصالته الذاتية واختياراته الشخصية.

تنظر أرينت، من جهتها، إلى الحب باعتباره وجودا بين البشر، تجربة تتجاوز البعد الشخصي المحدود لتصبح حدثا وجوديا معرفيا وجدانيا. فالحب عندها ليس محاولة لتشكيل الآخر وفق صورة مثالية أو أداة للسيطرة، بل فضاء للتنوير، يسمح للذات أن ترى نفسها وتدرك وجودها من خلال الآخر. الحب عندها غير مسيَّس، بل أقوى من كل القوى المضادة للسياسة، لأنه يفتح المجال لوعي حقيقي بالوجود الإنساني. وبذلك يصبح الحب ممارسة فكرية ووجدانية، وسيلة للاختبار الذاتي ولتحقيق تناغم بين الذات والآخر، مما يجعل تجربة الحب عندها غير موجهة للإشباع النفسي، بل للتحقق الإنساني الكامل.

إذا كان الحب عند هيدجر اختبارا للكينونة، فهو عند أرينت فضاء للوعي والوجود الإنساني. وفي كلتا الحالتين، يتجاوز الحب الإيروس التقليدي، ليصبح تجربة معرفية ووجودية تُعيد تعريف العلاقة بالآخر، وتكشف عن الذات في ضوء هذا اللقاء. الحب إذن ليس الآخر كموضوع امتلاك، بل الآخر ككينونة حرة، والذات ككائن يعيد اكتشاف وجوده من خلال هذا الحضور. وما يجمع هيدجر وأرينت هو الطموح لإعادة تأسيس الحب كأداة فلسفية، وجسر نحو فهم أعمق للكينونة، بينما يختلفان في توجيه هذه التجربة: يركز هيدجر على الحب كارتباط بين الوجود والكينونة، وتركز أرينت على الحب كحدث إنساني وجودي يحرر الذات والآخر معًا.

لا يمكن اختزال الحب، كما يراه هيدجر، في شعور أو فعل جسدي أو تجربة اجتماعية محدودة فقط، بل إنه فعل وجودي شامل يتطلب من الإنسان مواجهة العدمية في أعماقها، مواجهة غير سطحية ولا عابرة، بل مواجهة تتطلب إدراك الذات في علاقتها بالآخر وفي علاقتها بالكينونة بأسرها، بحيث يصبح كل فعل للحب وكل إدراك للآخر وكل موقف من الذات والعالم، مرآةً لكشف العدمية وموضع اختبار لحدود العقل وحدود اللاعقل، لأن العقل في عالم اليوم، في أدواته التنظيمية والنفعية، عاجز عن رؤية ذاته، عاجز عن رؤية جوهره ومصدره، عاجز عن إدراك حدود قدراته، محكوم بمنطق إما-أو، إما العقل أو اللاعقل، إما الفعل أو الجمود، إما الأمن الزائف أو الهدم، وفي نفس الوقت يصبح اللاعقل مرآة لنفس القصور وعلامة على غياب المعنى، خرافة تتلبس بالمظاهر.

كما تسجن الخرافة الدينية الثيولوجيا في جهل أصلها، فإن الخرافة العقلانية تسجن العقل في جهل مصيره وقدره، بحيث يصبح كل إدراك وكل معرفة وكل محاولة للفهم انعكاسا للعجز عن رؤية الكينونة في حدودها، عن رؤية الذات في علاقتها بالعالم، عن رؤية العلاقة بين الحب والعدمية، بين التجربة والفهم، بين الممكن والموجود، وتصبح كل لحظة على الخط الفاصل تجربة فلسفية وجودية متكاملة، تجربة للكشف عن المعنى والحب والعقل والعدمية، والكينونة والتساؤل المستمر عن كل شيء وعن كل حدود. يصبح كل فعل وكل تأمل وكل مواجهة مع العدمية ممارسة فلسفية وجودية تستحضر كل جوهر الفعل البشري، ويصبح النص كله[8] ، أثناء قراءته، تيارا واحدا من التجربة الفكرية.

---

8 - نعني هنا نص الرسائل المترجم.

. تجربة يتدفق فيها الوعي مع كل كلمة وكل جملة وكل فكرة، ويصبح القارئ مشاركا في خلق الفعل الوجودي ذاته، لا مجرد متلقٍ ومستهلك للنص، بل شريكا في كشف المعنى واختباره، وكل لحظة على هذا الخط الفاصل الذي لا يمكن الهروب منه، لأنه يشكل حافة الوعي والتجربة، موقعًا يلتقي فيه الماضي بالمستقبل، العالم القديم بالعالم الجديد، العقل باللاعقل، الممكن بالموجود، الفعل بالمعنى، بحيث يصبح كل فعل للحب، وكل إدراك للعقل، وكل تجربة للكينونة، وكل مواجهة للعدمية جزءًا من حركة مستمرة للتأمل، للتساؤل، ، إلى درجة أنه لا يمكن اختزال أي لحظة في مفهوم واحد.

النص المترجم

"تزامنا مع بلوغه الثمانين من عمره، يحتفل مارتين هيدجر أيضا بالذكرى الخمسين لانخراطه في الوظيفة العمومية كأستاذ. قال أفلاطون ذات مرة: "لأن البداية هي إله أيضا؛ ما دام يوجد بين الناس، فإنه يخلص كل شيء" (القوانين، الكتاب الرابع 775).

اسمحوا لي إذن أن أبدأ بهذه البداية العمومية، ليس بعام 1889 في ميسكيرش، بل بعام 1919، العام الذي انضم فيه الأستاذ إلى الأوساط الأكاديمية الألمانية في جامعة فرايبورغ. إن شهرة هايدغر أقدم من نشر كتاب الوجود والزمان في عام 1927؛ في الواقع، من المشكوك فيه ما إذا كان النجاح غير العادي لهذا العمل – ليس فقط الضجة التي أحدثها على الفور، ولكن قبل كل شيء تأثيره الدائم بشكل استثنائي، والذي لا يمكن إلا لعدد قليل جدا من مؤلفات القرن أن يضاهيه – كان ممكنا بدون ما يسمى بنجاحه في التعليم.

كانت هذه الشهرة المبكرة نادرة، وربما كانت أندر من شهرة كافكا في أوائل عشرينيات القرن العشرين أو شهرة راك Rraques وبيكاسو في العقد السابق، اللذان كانا أيضا غير معروفين عند ما يُعرف عادة بالجمهور، ومع ذلك مارسوا تأثيرا استثنائيا. لأنه في هذه الحالة لم يكن هناك شيء يمكن أن تستند إليه الشهرة، ولا شيء مكتوب، باستثناء نصوص المحاضرات التي تم تداولها من يد إلى يد؛ وتناولت المحاضرات نصوصا معروفة بشكل عام، ولم تتضمن أي عقيدة يمكن تكرارها ونقلها. لم يكن الأمر يتجاوز اسما، لكن هذا الاسم انتشر في أرجاء ألمانيا كشائعة عن ملك متستر/مخفي. كان هذا الأمر مختلفا تماما عن "الدوائر" التي تتمحور حول "سيد (مايستر)" وتُدار من قِبَله (مثل دائرة جورج)، والتي، رغم شهرتها عند العامة، تميزت عنهم بهالة من السرية، يُفترض أن أعضاء الدائرة فقط هم من يعرفونها. لم تكن هناك لا أسرار ولا عضوية؛ فأولئك الذين وصلت إليهم الشائعة كانوا يعرفون بعضهم البعض، لأنهم كانوا جميعا طلبة، وكانت هناك صداقات عرضية بينهم، وربما تشكلت جماعات لاحقة هنا وهناك، ولكن لم تكن هناك دائرة أبدا، ولم تكن هناك باطنية[9] Esoterik .

---

9 - إضافة المترجم: أو الروحانيات الخفية، وتعني المعارف والعقائد والعلوم الغامضة والمخفية التي لا يفهمها أو يطلع عليها إلا فئة قليلة متخصصة. تركز على الأمور الروحية غير المادية والجوهر الداخلي للإنسان والتصوف، بعيدا عن الظواهر المعتادة، وتشمل السحر، الفلك، وتأمل الذات.

لمن وصلت إليه الشائعة، وماذا كانت تقول؟ في ذلك الوقت، بعد الحرب العالمية الأولى، لم يكن هناك تمرد في الجامعات الألمانية، ولكن كان هناك استياء واسع النطاق من ممارسات التدريس والتعلم الأكاديمي في جميع الكليات التي كانت أكثر من مجرد مدارس تكوين مهني، وبين جميع الطلبة الذين كانت الدراسة بالنسبة لهم تعني أكثر من مجرد الإعداد للمهنة. لم تكن الفلسفة مادة تضمن لقمة العيش، بل كانت دراسة لأشخاص فقراء ذوي عزيمة قوية، ولذلك كانوا كثيري المطالب. لم يكن لديهم أي اهتمام بالحكمة الدنيوية أو حكمة الحياة، وكان لدى أولئك الذين انصبّ اهتمامهم على حلّ جميع الألغاز خيارات واسعة من تصورات العالم وأحزاب سياسية ذات تصورات خاصة للعالم؛ ولم تكن دراسة الفلسفة ضرورية للاختيار من بينها. لكنهم لم يكونوا يعرفون ما يريدون. كانت الجامعة تقدم لهم عموما إما مدارس فكرية - الكانطيون الجدد والهيغليون الجدد والأفلاطونيون الجدد وما إلى ذلك - أو المنهج القديم، حيث لم تكن الفلسفة، المقسمة بدقة إلى مواضيع مثل نظرية المعرفة، وعلم الجمال، والأخلاق، والمنطق، وما شابه ذلك، تُدرَّس بقدر ما تُستكمل من خلال ملل لا نهاية له. في مقابل هذه المؤسسة المريحة إلى حد ما والراسخة بطريقتها الخاصة، كان هناك عدد قليل من المتمردين في ذلك الوقت، حتى قبل ظهور هايدغر؛ كان هناك، من الناحية الزمنية، هوسرل ودعوته إلى "الرجوع إلى الأشياء نفسها": والتي تعني "بعيدا عن النظريات، بعيدا عن الكتب" وتأسيس الفلسفة كعلم صارم يمكنه أن يصمد جنبا إلى جنب مع التخصصات الأكاديمية الأخرى. بالطبع كان هذا مقصودا بطريقة ساذجة وغير متمردة تماما، ولكنه كان شيئا استند إليه شيلر أولا، ثم هايدغر بعد ذلك. ثم كان هناك كارل ياسبرز في هايدلبرغ، متمردا بوعي، ومنتميا إلى تقليد مختلف عن التقليد الفلسفي، والذي كان، كما هو معروف، صديقا قديما لهايدغر، وبالخصوص لأن العنصر المتمرد في مشروع هايدغر استهواه باعتباره شيئا فلسفيا جوهريا وسط الثرثرة الأكاديمية حول الفلسفة.

ما كان يجمع هؤلاء القلة هو - على حد تعبير هايدغر - أنهم يستطيعون التمييز "بين موضوع التعلم وشيء مفكَّر في" (من تجربة التفكير، 1947) وأنهم كانوا غير مبالين إلى حد ما بالموضوع الذي تتم دراسته.

وصلت الشائعة في ذلك الوقت إلى أولئك الذين كانوا على دراية صريحة أو ضمنية بالقطيعة مع التقاليد و"الأوقات المظلمة" التي بدأت؛ والذين اعتبروا بالتالي أن البحث العلمي، وخاصة في مسائل الفلسفة، هو لعبة عاطلة ولم يكونوا مستعدين للخضوع للانضباط الأكاديمي إلا لأنهم كانوا مهتمين بـ "موضوع التفكير"، أو كما يقول هايدغر اليوم، بـ "حول موضوع التفكير" (حول موضوع التفكير، 1969). كانت الشائعة التي جذبتهم إلى فرايبورغ، ثم إلى ماربورغ لاحقا، هي وجود شخص يُدرك تماما ما أعلنه هوسرل، شخص يعلم أنها ليست مجرد مسائل أكاديمية، بل هي هموم المفكرين - ليس في الآونة الأخيرة فحسب، بل منذ القدم - والذي، وبسبب انقطاع خيط التقاليد بالضبط، كان يُعيد اكتشاف الماضي.

ومن الناحية الفنية، كان من الأهمية بمكان، على سبيل المثال، أنه لم يتم ببساطة مناقشة أفلاطون وعرض نظريته عن المُثُل بطريقة مُعقدة، بل تم اتباع حوار ومناقشة خطوة بخطوة طوال فصل دراسي كامل، حتى لم يعد هناك أي مذهب عمره ألف عام، بل مشكلةُ معاصرةُ للغاية. ربما يبدو هذا مألوفا لنا اليوم لأن الكثيرين يقومون بذلك الآن؛ قبل هايدغر، لم يكن أحد يفعله. تقول الشائعة ببساطة: لقد عاد التفكير إلى الحياة، وعادت كنوز المعرفة التي ظُنّ أنها ميتة من الماضي إلى الظهور، كاشفة تقديمها لرؤى مختلفة تماما عما كان متوقعا. هناك أستاذ، قد يستطيع المرء أن يتعلم منه التفكير.

ليس فلسفة هايدغر، التي يمكن التشكيك بحق في وجودها أصلا (كما قال جان بوفريه)، بل فكر هايدغر هو الذي شكّل بشكل حاسم الملامح الفكرية للقرن. يتميز هذا الفكر بطابع استقصائي فريد، والذي، إذا أردنا فهمه وتوضيحه لغويا، يكمن في الاستخدام المتعدي للفعل "يفكر". لا يفكر هايدغر "حول über " شيء ما؛ بل يفكر في شيء ما. في هذا النشاط غير التأملي تماما، يغوص في الأعماق، ولكن ليس من أجل اكتشاف أو حتى إظهار أرضية نهائية وآمنة في هذا البعد - والتي يمكن القول إنها كانت غير مكتشفة تماما من قبل بهذه الطريقة وبهذه الدقة - بل بالبقاء في الأعماق، لرسم مسارات ووضع "علامات" (هذا هو عنوان مجموعة من النصوص من السنوات 1929-1962). قد يضع هذا النوع من التفكير لنفسه مهاما، وقد ينشغل بـ "المشاكل"، ومن الطبيعي أن يكون لديه دائما شيء محدد يشغله حاليا أو، بتعبير أدق، شيء يثير حماسه حاليا؛ ولكن لا يمكن القول إن لديه هدفا. إنه نشط باستمرار، وحتى تصميم الطرق يخدم بشكل أكبر في فتح بُعد جديد بدلا من تحقيق هدف محدد مسبقا. قد تكون هذه الطرق "طرق حطب" (على غرار عنوان مجموعة مقالات من الأعوام 1935-1946)، والتي، على وجه التحديد لأنها لا تؤدي إلى وجهة خارج الغابة و"تنتهي فجأة في منطقة لم تُطأ"، فهي أكثر ملاءمة لشخص يحب الغابة ويشعر وكأنه في بيته فيها، وأكثر ملاءمة بكثير من الشوارع المصممة بعناية والتي تعاني من مشاكل، والتي تتسابق فيها دراسات الفلاسفة وعلماء العلوم الإنسانية المعروفين ذهابا وإيابا. إن استعارة "طرق الحطب" تجسد شيئا أساسيا للغاية، ولكن ليس كما يبدو للوهلة الأولى، أن شخصا ما قد سلك طريقا مسدودا، بل أن شخصا ما، مثل الحطاب الذي يعمل في الغابة، يسير على مسارب أنشأها بنفسه، وبالتالي فإن إنشاء المسارب لا يقل أهمية عن قطع الخشب.

في هذا البُعد العميق، الذي لم يتكشف إلا من خلال فكره المُتعمّق، وضع هايدغر شبكة واسعة من هذه الطرق الفكرية؛ والنتيجة المباشرة الوحيدة، التي حظيت باهتمام كبير وأثّرت في الآخرين، هي أنه أسقط صرح الميتافيزيقا التقليدية، التي لم يشعر أحدٌ بالراحة التامة فيها لفترة طويلة، تماما كما تُسقط الممرات الجوفية والحفريات، التي لا تُرسى أسسها بشكل كاف. هذه مسألة تاريخية، وربما من الدرجة الأولى، لكنها لا تهمّنا، فنحن خارج جميع النقابات، بما فيها النقابات التاريخية. إن وصف كانط، من منظورٍ مُحدد، بأنه "مُحطِّم كل شيء" لا يُشير بالضرورة إلى حقيقة شخصيته، بمعزل عن دوره التاريخي. أما إسهامٌ هايدغر في الانهيار الحتمي للميتافيزيقا، فهو وحده من يُدين بأن هذا الانهيار قد حدث على نحو يليق بما سبقه؛ أي أن الميتافيزيقا كانت مدروسة بعمق، لا مُجرد مُتأثرة بما تلاها. فـ"نهاية الفلسفة"، كما يقول هايدغر في كتابه " Zur Sache des Denkens فيما يتعلق بموضوع التفكير "، لكنها نهاية تُجلّ الفلسفة وتُعلي شأنها، وقد أعدّها من كان أكثر الناس التزاما بها. طوال حياته، اعتمد في ندواته ومحاضراته على نصوص الفلاسفة، ولم يُقدم على عقد ندوة حول أحد نصوصه إلا في أواخر حياته. يتضمن كتاب " فيما يتعلق بموضوع التفكير" "تقرير ندوة حول محاضرة "الزمان والوجود"، والذي يُشكّل الجزء الأول من الكتاب.

قلت إن الناس تبعوا الشائعات ليتعلموا كيف يفكرون، وما تعلموه بعد ذلك هو أن التفكير كنشاط خالص، أي أنه لا يحركه عطش للمعرفة ولا دافع للفهم، يمكن أن يصبح شغفا، لا يتقن جميع القدرات والمواهب الأخرى بقدر ما يأمر بها ويحكمها. لقد اعتدنا كثيرا على التناقضات القديمة بين العقل والعاطفة، بين العقل والحياة، لدرجة أن فكرة التفكير العاطفي، الذي يصبح فيه التفكير والوجود الحي واحدا Eins، تبدو غريبة بعض الشيء بالنسبة لنا. وقد عبّر هايدغر نفسه ذات مرة عن هذا التحول إلى واحد - وفقا لحكاية موثقة جيدا - في جملة واحدة موجزة عندما قال في بداية محاضرة عن أرسطو، بدلا من تقديم السيرة الذاتية المعتادة لأرسطو: "وُلد أرسطو، اشتغل، ومات". إن وجود مثل هذا الشيء، كما أصبح واضحا لنا الآن، هو شرط أساسي لإمكانية وجود الفلسفة عموما. لكن يبقى من المشكوك فيه ما إذا كنا سنختبر هذا الوجود الفكري لولا الوجود المفكر لهايدغر، لا سيما في عصرنا هذا. هذا التفكير، الذي ينشأ كشغف من مجرد الولادة في هذا العالم، والذي "يتأمل في المعنى الذي يحكم كل ما هو موجود" (Gelassenheit ، 1959، ص 15)، لا يمكن أن يكون له غاية نهائية - سواء كانت رؤى أو معارف - تماما كما هو الحال مع الحياة نفسها. فغاية الحياة هي الموت، لكن الإنسان لا يعيش من أجل الموت، بل لأنه كائن حي؛ وهو لا يفكر من أجل أي نتائج، بل لأنه "كائن مفكر" (المرجع نفسه، ص 16).

ينتج عن ذلك سلوكٌ فكريٌّ هدّامٌ أو نقديٌّ تجاه نتائجه. ولا شكّ أن الفلاسفة، منذ المدارس الفلسفية القديمة، قد أظهروا ميلا خطيرا نحو بناء الأنظمة، ونحن اليوم نكافح في كثير من الأحيان لتفكيك هذه الصروح من أجل اكتشاف عملية التفكير الحقيقية. لكن هذا الميل لا ينبع من الفكر نفسه، بل من احتياجات مختلفة تماما، وهي بدورها مشروعة تماما. فلو قاس المرء حيوية الفكر الفورية والعاطفية بنتائجه، لكان مصيره كمصير حجاب بينيلوب Penelope - إذ كان سيبدأ من تلقاء نفسه في فك ما نسجه نهارا ليلا، ليبدأ من جديد في اليوم التالي. على الرغم من الإشارات العرضية إلى الأعمال التي سبق وأن نشرها، فإن كل كتابات هايدغر تبدو كما لو أنه بدأ من الصفر واعتمد فقط اللغة التي صاغها بالفعل، والمصطلحات، حيث تكون المفاهيم مجرد " علامات الطريق Wegmarken "، يتم من خلالها توجيه خط فكري جديد. يشير هايدغر إلى هذه الخصوصية في التفكير عندما يؤكد أن "السؤال النقدي حول ماهية موضوع التفكير ينتمي بالضرورة وبشكل دائم إلى التفكير"؛ وعندما يتحدث، في إشارة إلى نيتشه، عن "قسوة التفكير المتجددة باستمرار"؛ وعندما يقول إن للتفكير "طابع التراجع". وهو يمارس التراجع عندما يخضع كتاب الوجود والزمان لـ "نقد داخلي" أو يصرح بأن تفسيرا معينا للحقيقة الأفلاطونية "غير قابل للدفاع" عنه، أو يتحدث بشكل أعم عن "التأمل" في عمله الخاص، "الذي يصبح دائما تراجعا"، ليس تراجعا retractatio، بل إعادة تفكير فيما تم التفكير فيه بالفعل (في كتابه "حول موضوع التفكير"، الصفحات 61، 30، 78).
على كل مفكر، إن بلغ من العمر ما يكفي، أن يسعى إلى تفكيك نتيجة تفكيره، بمجرد إعادة النظر فيها. (سيقول مع ياسبرز: "والآن، في اللحظة التي كان المرء على وشك البدء فيه حقا، يُفترض به أن يرحل!") إن الذات المفكرة خالدة، ومن محاسن المفكرين ونعمهم في آن واحد، طالما أنهم يفكرون حقا أن يتقدموا في السن دون أن يهرموا. وينطبق الشيء نفسه على شغف الفكر كما ينطبق على أنواع الشغف الأخرى - ما نعرفه عادة بصفات الشخص، والتي تشكل مجموعها، المنظمة بالإرادة، شيئا مثل الشخصية، لا يمكنها الصمود أمام هجوم الشغف الذي يستولي على الشخص، وبمعنى ما، يستحوذ عليه. إنّ الذات التي، كما يقول هايدغر، "تقف" في العاصفة العارمة، مفكرة، والتي يتوقف الزمن عندها حرفيا، ليست خالدة فحسب، بل إنها أيضا، وإن كانت دائما مختلفة تماما، بلا صفات. إنّ الذات المفكرة ليست سوى ذات الوعي.

علاوة على ذلك، وكما لاحظ هيجل ذات مرة عن الفلسفة (في رسالة إلى زيلمان عام 1807)، فإن التفكير هو "شيء انفرادي"؛ وهذا ليس فقط لأنني، كما يقول أفلاطون، وحيد في "الحوار الصامت مع نفسي" (السفسطائي 263 هـ)، ولكن لأن شيئا "لا يمكن التعبير عنه" يتردد صداه دائما في الحوار، والذي لا يمكن التعبير عنه بالكامل، أو التحدث به فعليا، باللغة، وبالتالي لا ينقل نفسه ليس فقط إلى الآخرين، ولكن أيضا إلى الشخص المتأثر. لعلّ هذا العنصر "الذي لا يُوصف"، الذي يتحدث عنه أفلاطون في الرسالة السابعة، هو ما يجعل التفكير انفراديا، ومع ذلك فهو يُشكّل أرضا خصبة دائمة التغير ينشأ منها ويتجدد باستمرار. يمكن للمرء أن يتخيل بسهولة - مع أن هذا ليس هو الحال مع هايدغر - أن شغف التفكير قد يستحوذ فجأة حتى على أكثر الناس اجتماعية، ويدمرهم نتيجة لعزلتهم.

أول من تحدث عن التفكير باعتباره باطوس Pathos، شيء يجب تحمله من خلال المعاناة التي تصيب المرء، هو أفلاطون، الذي يسمي الدهشة بداية الفلسفة في محاورة ثيائيتيتوس (155د)، وهذا بالطبع لا يعني بأي حال من الأحوال مجرد الدهشة التي تحدث لنا عندما نواجه شيئا غريبا. إن الدهشة، التي تعدّ بداية الفكر - كما أن التعجب هو بداية العلم - موجهة نحو الحياة اليومية، والبديهي، والمعروف والمألوف تماما؛ وهذا أيضا هو السبب في أنه لا يمكن تهدئتها بأي معرفة. يتحدث هايدغر، بروح أفلاطون تماما، عن "القدرة على التعجب من البسيط"، لكنه على عكس أفلاطون، يضيف: "وقبول هذا التعجب كمكان للسكن" (في المحاضرات والمقالات، 1957، الجزء الثالث، ص 55). أرى أن هذه الإضافة جوهرية للتأمل في شخصية مارتن هايدغر. فكثير من الناس، كما نأمل، على دراية بالتفكير والعزلة المصاحبة له؛ لكنهم بلا شك لا يعيشون في عزلة، وعندما يغمرهم الذهول من البساطة، ويستسلمون لهذا الذهول، وينخرطون في التفكير، يدركون أنهم قد انتُزعوا من موطنهم الأصلي في سلسلة الأعمال والمهن التي تتكشف فيها شؤون البشر، وأنهم يعودون إليه بعد فترة وجيزة. لذا، فإنّ المسكن الذي يتحدث عنه هايدغر يقع، مجازيا، بمعزل عن مساكن الناس؛ ورغم أن الأمور قد تكون عاصفة في هذا المكان أيضا، فإنّ هذه العواصف أكثر مجازية من عواصف الزمن. فمقارنة بأماكن أخرى في العالم، أماكن شؤون البشر، يُعدّ مسكن المفكر "مكانا للصمت" (في مسألة التفكير، ص 75).

في الأصل، الدهشة نفسها هي التي تخلق الصمت وتنشره، ومن أجل هذا الصمت يصبح الانعزال عن كل ضجيج، حتى صوت المرء نفسه، شرطا لا غنى عنه لكي ينطلق الفكر من الدهشة. وهذا في حد ذاته ينطوي على تحول فريد يطرأ على كل ما يدخل في نطاق هذا الفكر. في عالمه المعزول، لا يتعامل الفكر إلا مع الغائب، مع الأشياء التي تتجاوز الإدراك المباشر. إذا وقف المرء وجها لوجه مع شخص، فإنه يدركه في حضوره المادي، لكنه لا يفكر فيه. وإن فكر فيه، فإن جدارا قد بُني مسبقا بينهما، فينسحب المرء سرا من اللقاء المباشر. ولكي يقترب المرء من شيء أو حتى من شخص في فكره، لا بد أن يكون هذا الشخص بعيدا عن الإدراك المباشر. يقول هايدغر إن التفكير هو "الاقتراب من البعيد" (السكينة، ص 45). يمكن توضيح ذلك بسهولة من خلال تجربة مألوفة. نسافر لزيارة معالم بعيدة قريبة؛ وكثيرا ما يحدث أنه عند استرجاع الذكريات، عندما نتخلص من تأثير الانطباع، تتضح لنا الأشياء التي رأيناها حقا، وكأنها تكشف معناها الآن فقط لأنها لم تعد حاضرة. هذا الانعكاس للظروف والعلاقات: إن حقيقة أن التفكير يُبعد ما هو قريب، أو يبتعد عما هو قريب، ويُقرب ما هو بعيد، أمرٌ بالغ الأهمية إذا أردنا فهم جوهر التفكير. وقد لعبت الذاكرة، التي تتحول في التفكير إلى تذكر، دورا بارزا في تاريخ التفكير في التفكير كملكة عقلية، لأنها تؤكد لنا أن القرب والبعد، كما يُدركان بالحواس، قابلان لهذا الانعكاس.

لم يتحدث هايدغر إلا نادرا وبشكل غامض، وفي الغالب بشكل سلبي، عن "موطن" التفكير، موطن الفكر - على سبيل المثال، عندما يقول إن التساؤل عن الفكر "لا يقع في النظام العادي للحياة اليومية"، وليس "في مجال الاهتمام الملح وإشباع الاحتياجات السائدة"، بل إن "التساؤل نفسه خارج النظام" (مقدمة في الميتافيزيقا، 1953، ص 10). لكن هذه العلاقة بين القرب والبعد، وانعكاسها في الفكر، تتخلل العمل برمته كنغمة أساسية تُضبط عليها جميع العناصر. فالحضور والغياب، والإخفاء والكشف، والقرب والبعد - ترابطها والعلاقات التي تحكمها - لا علاقة لها تقريبا بالمسلّمة القائلة بأنه لا وجود للحضور دون تجربة الغياب، ولا قرب دون بعد، ولا كشف دون إخفاء. من منظور مسكن الفكر، في الواقع، في جوار هذا المسكن، في "النظام المعتاد للحياة اليومية" والشؤون الإنسانية، يسود "انسحاب الكينونة" أو "نسيان الكينونة": إن الانسحاب من شيء ما يُعنى به الفكر، الذي بطبيعته مُتعلّقٌ بالغائب، هو أمرٌ جوهري. ودائما ما يُدفع ثمن إزالة هذا "الانسحاب" بالانسحاب من عالم الشؤون الإنسانية، حتى عندما يتأمل الفكر هذه الشؤون تحديدا في عزلته الصامتة. وهكذا، نصح أرسطو، متأثرا بمثال أفلاطون العظيم الذي لا يزال ماثلا أمام عينيه، الفلاسفةَ بإلحاح ألا يحاولوا لعب دور الملوك في عالم السياسة.

إن القدرة على الشعور بالدهشة، ولو من حين لآخر، أمام البساطة، هي على الأرجح فطرية في جميع الناس، والمفكرون الذين نعرفهم من الماضي والحاضر يتميزون على الأرجح بأنهم يطورون من هذه الدهشة القدرة على التفكير، أو بالأحرى، نمط التفكير المناسب لهم. أما القدرة على اتخاذ هذه الدهشة مسكنا فهي مسألة أخرى. إنها نادرة للغاية، ولا نجد لها توثيقا جيدا إلا عند أفلاطون، الذي عبّر مرارا، وبشكل قاطع، عن مخاطر هذا المسكن في محاورة ثيائيتيتوس Theaetet (173د إلى 176). وهناك يروي أيضا، على ما يبدو كأول من يروي، قصة ثايس Thaies وفتاة المزرعة التراقية التي شاهدت "الرجل الحكيم" وهو ينظر إلى أعلى ليتأمل النجوم وسقط في البئر، وضحكت قائلة إن من أراد أن يعرف السماء لم يعد يعرف ما يكمن تحت قدميه. إذا صدقنا أرسطو، فإن تايس شعر بالإهانة الشديدة على الفور، خاصة وأن مواطنيه اعتادوا السخرية منه بسبب فقره، وأراد أن يثبت من خلال المضاربة واسعة النطاق في معاصر الزيتون أنه سيكون من السهل على "الحكماء" أن يصبحوا أغنياء إذا كانوا جادين في ذلك (السياسة، 1259 أ 6 وما بعدها). وبما أنه من المعروف أن الكتب لا تكتب من طرف الفتيات البدويات، فقد اضطرت الطفلة التراقية الضاحكة إلى أن تسمع من هيجل أنها ببساطة لا تملك أي إحساس بالأشياء السامية.

كان أفلاطون، الذي اشتهر برغبته في وضع حد ليس فقط لأنشطة الشعراء في الدولة، ولكن أيضا لمنع الضحك على المواطنين، على الأقل على طبقة الحراس، كان يخشى سخرية مواطنيه أكثر من العداء الذي تبديه الآراء تجاه ادعاء الحقيقة المطلقة. لعلّه، أكثر من غيره، كان يعلم أن مسكن المفكر، من الخارج، يُشبه إلى حد كبير عالما خياليا أشبه بعالم أريستوفان.

نعلم جميعا أن هايدغر أيضا استسلم ذات مرة لإغراء تغيير "محل سكناه" و"التدخل" في شؤون البشر، كما كان يُقال. وبالنسبة للعالم، فقد ساءت الأمور بالنسبة له أكثر بكثير مما ساءت بالنسبة لأفلاطون، لأن الطاغية وضحاياه لم يكونوا في الخارج، بل في بلده . أما بالنسبة له شخصيا، فأعتقد أن الوضع مختلف. كان لا يزال صغيرا بما يكفي ليتعلم من صدمة الاصطدام، التي دفعته للعودة إلى منزل أجداده بعد عشرة أشهر قصيرة ومضطربة قبل 35 عاما، وليدمج هذه التجربة في تفكيره. ما اكتسبه من ذلك هو اكتشاف الإرادة بوصفها إرادة الإرادة، وبالتالي بوصفها إرادة القوة. كُتب الكثير عن الإرادة في العصر الحديث Neuzeit، ولا سيما في العصر الحديث، على الرغم من حديث كانط ونيتشه عنها، لم يُولَ جوهرها إلا القليل من الاهتمام. على أي حال، لم يدرك أحد قبل هايدغر مدى معارضة هذا الجوهر للتفكير ومدى تأثيره المدمر عليه. يتطلب التفكير "حالة من الهدوء"، ومن منظور الإرادة، لا يحتاج المفكر إلا أن يقول، على نحو يبدو متناقضا: "أريد عدم الرغبة"؛ لأنه فقط "من خلال هذا"، فقط عندما "نفطم أنفسنا عن الإرادة"، يمكننا "الانخراط في جوهر التفكير المنشود، وهو ليس إرادة" (السكينة، ص 32–33).

نحن، الذين نرغب في تكريم المفكرين، رغم أن موطننا يقع في قلب العالم، لا يسعنا إلا أن نجد من اللافت، بل وربما المزعج، أن أفلاطون، مثل هايدغر، عندما وجّها اهتمامهما إلى الشؤون الإنسانية، لجآ إلى الطغاة والقادة. ويرجع ذلك على الأرجح ليس فقط إلى ظروف عصرهما، وبالأخص ليس إلى شخصية سابقة، بل إلى ما يسميه الفرنسيون "التشويه المهني". إذ يمكن نظريا إثبات الميل إلى الاستبداد لدى جميع المفكرين العظماء تقريبا (كانط هو الاستثناء الأبرز). وإذا لم يكن هذا الميل واضحا في أفعالهم، فذلك فقط لأن قلة قليلة منهم، حتى من بينهم، كانوا مستعدين لتجاوز "القدرة على التعجب من البسيط" و"اتخاذ هذا العجب ملجأً لهم".

بالنسبة لهذه القلة، لا يهم في نهاية المطاف أين قد تجتاحهم عواصف عصرهم. فالعاصفة التي تجتاح فكر هايدغر – كتلك التي لا تزال تهب علينا بعد آلاف السنين من أعمال بياتو – لا تنبع من هذا العصر، بل من القديم، وما تخلفه وراءها هو شيء مكتمل، وككل شيء وصل إلى نهايته الكاملة، يعود إلى القديم.

---

10 – هذه المغامرة، التي يُشار إليها اليوم – بعد أن خفتت حدة المرارة، وقبل كل شيء، بعد تصحيح التقارير الكاذبة الكثيرة – بـ "الخطأ"، لها جوانب عديدة، بما في ذلك جانب من حقبة جمهورية فايمار، التي لم تكن بأي حال من الأحوال تبدو لمن عاشوا فيها بالصورة الوردية التي تُرى بها اليوم في ظل الخلفية المروعة لما تلاها. وقد اختلف مضمون هذا الخطأ اختلافًا كبيرا عما كان يُعتبر شائعا آنذاك فيما يتعلق بـ "الأخطاء". مَنْ مِن غير هايدغر توصل إلى فكرة رؤية "لقاء التكنولوجيا المحددة كوكبيا والإنسان الحديث" في الاشتراكية الوطنية؟ إلا إذا كان قد قرأ، بدلا من كتاب هتلر "كفاحي"، بعض كتابات المستقبليين الإيطاليين، الذين أشارت إليهم الفاشية أحيانا، على عكس الاشتراكية الوطنية. يتضاءل هذا الخطأ أمام الحماقة الأكبر المتمثلة في تجاهل حقيقة أقبية الجستابو وغرف التعذيب في معسكرات الاعتقال التي انتشرت فور حريق الرايخستاغ، وذلك بالتوجه إلى مناطق يُفترض أنها أكثر أهمية. ما حدث فعلا في ربيع عام 1933 خُلّد في أربعة أبيات من قصيدة روبرت جيلبرت، شاعر الأغاني الشعبية الألمانية: "لم يعد أحد بحاجة إلى طرق الأبواب، فالفأس تخترق كل باب – لقد انفجرت الأمة كدمّل وباء". أدرك هايدغر هذا "الخطأ" بعد فترة وجيزة، ثم خاطر بأكثر بكثير مما كان معتادا في الجامعات الألمانية آنذاك. لكن لا يمكن قول الشيء نفسه عن عدد لا يحصى من المثقفين ومن يُسمّون أنفسهم باحثين، الذين ما زالوا، ليس فقط في ألمانيا، يُفضّلون، عوض الحديث عن هتلر وأوشفيتز والإبادة الجماعية و"الإبادة" كسياسة دائمة لتقليص عدد السكان، التشبث، وفقا لأهوائهم وميولهم، بأفلاطون ولوثر وهيغل ونيتشه، أو حتى هايدغر ويونغر وستيفان جورج، لإضفاء طابع فكري وتاريخي على هذه الظاهرة المروعة التي انبثقت من الحضيض. يمكن القول إن تجنب الواقع أصبح مهنة، وليس هروبا إلى روحانية لم يكن للوحل علاقة بها أبدا، بل إلى عالم شبحي من المفاهيم و"الأفكار" التي انزلقت بعيدا جدا عن أي واقع ملموس وقابل للتجربة إلى مجرد "تجريد" لدرجة أن أفكار المفكرين العظماء فقدت كل اتساق داخله، ومثل تشكيلات السحب التي تندمج فيها واحدة باستمرار مع الأخرى، تتدفق في بعضها البعض.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

الترجمـــــات
Translations

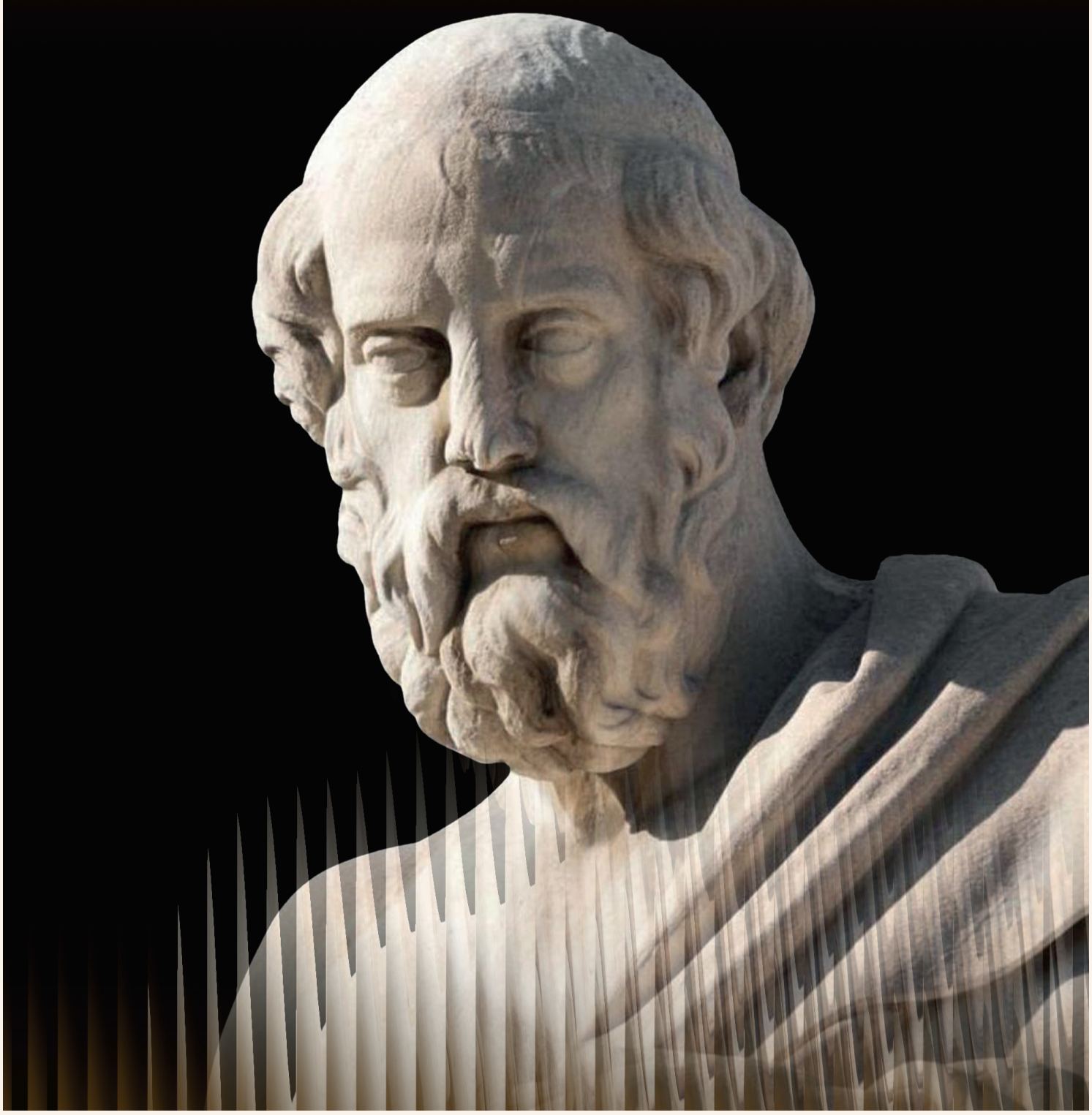
العدد: 05

مأدبة أفلاطـــــون في التّراث العـــربي

لـــــــ: ديمتري غوتاس، جامعة كريت، ريثمينـو.

ترجمة: د. مصطفى العليمي

(مدرّس وباحث أكاديمي بكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ٩ أفريل، تونـــــس)



لذكرى هيلموت ريتر، قطرة من محيطه.

لم تكن مأدبة أفلاطون معروفة في التّاريخ العربي الوسيط، ومن المؤكّد أنّ النّصوص الإغريقيّة الكاملة للمحاورة لم تنقل إلى العربيّة نقلا مباشرا أبدا، بحيث لم يُدْلِ فهرس النّاقلين العرب بأيّ شيء من ذلك، مثلما أنّه لا يوجد اقتباس لأيّ نصّ يشي بوجود نقل حرفي. يضاف إلى ذلك أنّ عنوان المحاورة ذاته بالكاد يكون مغيّبا تماما من القائمات العربيّة التي تحتوي على المدوّنة الأفلاطونيّة. ففي الصّيغة الأولى التي بلغتنا لفهرست ثيون السمرني ضمن الفهرست لابن النّديم، ووفي ملخّص الزّوزني لكتاب تاريخ الحكماء لابن القفطي لا نجد ذكرا للمحاورة(1). بيد أنّ ابن أبي أصيبعة حين قدّم قائمة كاملة للمحاورات طبقا للتّرتيب "الثراسيلي" لمجموعة أفلاطون خلاف الرّسائل، قد كشف أنّ العنوان قد ورد منقولا عن طريق السّماع فحسب دون أيّ ترجمة له، ممّا يشي أنّ المحاورة لم تكن معروفة لديه ولا لمصادره(2).
يضاف إلى ذلك أنّ الأجزاء الأربع من مصنّف جالينوس صفوة محاورات أفلاطون (مجمل كتب أفلاطون) التي نقلها إسحاق بن حنين إلى العربيّة لم تتضمّن خلاصة لمحاورة المأدبة ولا مجرّد ذكر لعنوانها(3). وختاما فحتى القائمة التي أوردها الفارابي للمحاورات، التي لا تعتمد فيما يبدو على قائمات ثيون ولا على ترتيب ثراسيلوس، فإنّها تذكر عنوانا فرعيّا فحسب وهو في اللّذة المتعلّق بسقراط، وهو عنوان يُعتقد أنّه يتضمّن إشارة إلى المأدبة(4).
يمثّل هذا النّزر اليسير من الإشارات ملخّص الحكم الرّسمي الصّادر عن تقليد المدرسة الفلسفيّة العربيّة(5) بشأن هذه المحاورة. لكنّ محاورة المأدبة لم تتسرّب إلى الأدبيّات العربيّة بصورة مباشرة أو رسميّة، بل بصورة غير مباشرة إن صحّ القول وعن طريق مسلكين مستقلّين: أحدهما انطلاقا من ملخّص ذا صبغة فلسفيّة وطبّية ينسب إلى الكندي، والآخر انطلاقا من شذرات رائجة حول الحكمة في الأدبيّات الإغريقيّة والعربيّة.

---

1 ابن النّديم، الفهرست، منشورات فلوجل، ليبزج، 1871ـ 72، 1، 246. 4 ـ 14 = الزّوزني، ابن القفطي، تاريخ الحكماء، منشورات ج. ليبارت، ليبزج 1903، ص 19/17 ـ 18.
2 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، طبعة أوغسطس مولر، القاهرة، كونيجسبرس، 1882 ـ 4، 1، 53، وسط، 54. 1.
3 ب. كراوس و ر.فالزر، صفوة محاورات أفلاطون، (أفلاطون العربي الأوّل)، لندن، 1951، مندوب نيندلن 1973، شهادة 1، ص 35 عربي، ص 97 لاتيني، أنظر المراجع في المصادر المذكورة.
4 ف. روزنتال و ر. فالزر، فلسفة الفارابي لأفلاطون، [أفلاطون العربي الثّاني]، لندن 1943، طبعة نيندلن، 1973، ص 12 (عربي)، ص 9 (لاتيني)، راجع ص 21 (رقم 15)، وقارن ص 15. وستتمّ مناقشة هذه المشكلات الخاصّة المتّصلة بهذه القائمات لأعمال أفلاطون باللّسان العربي، مع ترجمة وتحليل كلّ النّصوص ذات الصّلة في مصنّف د. غوتاس، حياة أفلاطون وأقواله في التّراث العربي، [ملحق أفلاطون. نصّ: عقيدة أفلاطون المباشرة، تأليف: ك. غايزر، المجلّد 2]، شتوتغارت / باد كانشتات، بصدد النّشر.

5 أنظر: دراسة شاملة حول الأفلاطونيّة والأرسطيّة في تراث المدرسة اليونانيّة العربيّة. وعلى الرّغم من عنوانه، ف. إي بيترز، "أصول الأفلاطونيّة الإسلاميّة: تراث المدرسة"، ضمن اللاّهوت الفلسفي الإسلامي، تأليف، ب مورويدج، ألباني، 1979، ص 14 ـ 45. وتولّى روزنتال لأوّل مرّة تقديم تفسير موجز لأساليب ترجمة الأفلاطونيّة في الإسلام في مصنّفه حول "معرفة فلسفة أفلاطون في العالم الإسلامي"، ضمن مجلّة الثّقافة الإسلاميّة 14 (1940)، ص 387 ت 422، و 15 (1941)، ص 397 ـ 398. كلاين فرانكه، "التّأمّل في النّصوص الأفلاطونيّة في الإسلام"، ضمن مجلّة الدّراسات الشّرقيّة الإسرائيليّة 3 (1973)، ص 120 ـ 139، وخاصّة صفحتي 126 ـ 127.

وضمن نصّ طبّي وفلسفي نشر حديثا حول الحبّ ينسب إلى الحكيم أبي سعيد عبيد اللّه بن بختيشوع (المتوفّى بعد سنة 450 هجريّة / 1058 ميلاديّة) وهو أحد أفراد الأسرة البختيشوعيّة التي اشتهرت بفيزيائيّيها(6) نقرأ المقطع التّالي:

الشّذرة أ1: ذكر بعض العلماء من الصّابئة أنّ النّاس لمّا خلقوا أوّل مرّة كان بعضهم متّصل ببعض عبر موضع عند السرّة، وأنّ زوس قد أمر بقطعهم لفصل بعضعهم عن بعض حين شاهد قوّة بطشهم وما كانوا يقترفونه في الأرض. وعندئذ من كان منهم ذكرا متّصل بذكر آخر كان ميله إلى حبّ الذّكور، ومن كانت منهم أنثى متّصلة بأنثى مثلها كان ميلها إلى حبّ الإناث، ومن كانت منهم أنثى متّصلة بذكر كان ميلها إلى حبّ الذّكور، ومن كان منهم ذكرا متّصلا بأنثى كان ميله إلى حبّ الإناث. وهكذا فكلّ من وقع في شراك الحبّ فإنّما يحبّ الشّخص الذي كان في الأصل متّصلا به، والذي تشكّل من مادّته وجوهره(7).

المقطع (ت 2. 3): وقد أحال الكندي إلى فحوى هذه النّظريّة في رسالة خصّصها لهذا الغرض. إنّما نذكر ذلك ليدرك المرتاب أنّ القدماء قد خاضوا فعلا في هذا الشّأن ودوّنوه، فيكفّ عن زعمه أن لا أحد منهم قد تعرّض لهذا الأمر(8).

وعن أصل هذا المقطع المذكور من المأدبة تنشأ بعض المشكلات المهمّة. وقد صرّح أبو سعيد أنّه استقى جوهر هذه القصّة (لا في حرفيّة نصّها بل في معناها(9)) من رسالة ألّفها الفيلسوف الكندي (توفّي بعد سنة 256 هجريّة / 870 ميلاديّة) في هذا الموضوع بالتّحديد أي في الحبّ، أي موضوع الفصل الذي ورد ضمنه هذا المقطع(10). ونحن نعلم من فهارس الكندي أنّ له رسالة بعنوان "اتّفاق الفلاسفة حول رموز العشق" (المقطع 1. 3(11))، ربّ عنوان يصف بدقّة مضمون المأدبة ومن المحتمل أن يكون هو ذاته الكتاب الذي أشار إليه أبو سعيد. وإلى ذات الرّسالة ينسب أيضا مقطع آخر من المأدبة أورده الكندي في حديثه عن خطاب ألسيبياد (219d ـ 217a)، وقد عرف هذا النصّ منذ مدّة من الزّمن في أحد المخطوطات الجنوبيّة كوبرولي، عدد 1068: (12)

---

6 أنظر: م. أولمان، الطبّ في الإسلام، لايدن / كولن 1970، ص 108 ـ 111.
7 تينا = "مادّة". ولمراجعة استعمال الكندي للفظ القديم أنظر: س. م. أفنان، المعجم الفلسفي، بيروت، 1969، ص 166.

8 قارن التّرجمة الألمانيّة لهذا المقطع لدى ف. كلاين فرانكه، أبو سعيد بن بختيشوع، في شفاء أمراض النّفس والجسد، بيروت 1977، ص 86. لم يبلغ كلاين فرانكه القصد من الملاحظة الأخيرة لأبي سعيد لذلك يرجى النّظر إلى استدراكات مراجعات هـ. هـ. بيسترفلد واقتراحاته ضمن مجلّة المكتبة الشّرقيّة، المجلّد 38 (1981)، ص 772. وقد أقحمت كلّ الإحالات البيبليوغرافيّة إلى الشّذرات والشّهادات التي قدّمت في الملحق.
9 بعض لآثار الأصل اليوناني مازالت واضحة في هذه النّسخة من القصّة، وتجدر الملاحظة أنّه تمّ الاحتفاظ باسم زوس (أنظر الجهاز النّقدي للنصّ الوارد في الملحق، الشذرة أ 1)، وإذا مثل ذلك إعادة صياغة من أبي سعيد لنسخة الكندي، فهل كان من المفروض أن تكون نسخة الكندي وفيّة أكثر للأصل اليوناني؟ أنظر: أسفله الملاحظة 13.
10 عنوان هذا الفصل من كتاب أبي سعيد وهو الأخير هو "في الردّ على من زعم أنّ الحبّ مرض" (أنظر: النصّ 2,3 في الملحق). كلاين فرانكه، ابن بختيشوع، ص 21 ـ 48 (النصّ العربي).
11 "في خبر اجتماع الفلاسفة على الرّموز العشقيّة" (الفهرست1، 259، 25 ـ 26). وقام الزّوزني / ابن القفطي (374. 1) بحذف لفظتي "خبر" و "العشقيّة" (أنظر جهاز النصّ 1,3). وأرجّح أن تكون القراءة الصّحيحة للعنوان كالتّالي: "اجتماع الفلاسفة في رموز العشق"، بمعنى: اجتماع الفلاسفة في موضوع رموز (أو استعارات) الحبّ، مثلما في عناوين بعض فصول كتاب إسحاق بن حنين نوادر الفلاسفة (أنظر: د. غوتاس، الأدب اليوناني الحكمي في التّرجمة العربيّة، [سلسلة الاستشراق الأمريكيّة 60]، نيوهافن 1975، ص 44)، لا "اجتماع على" (= إتّفاق على) مثلما أورده مفهرسو المصنّفات. ولكن أنظر كذلك النصّ 3,3 والملاحظة 18 أسفله، إذ يعكس مؤلّف متأخّر عنوان الكتاب الشّائع. في حين أنّ لفظ "رموز" في العنوان أي "الرّموز / الاستعارات" أنظر أسفله والملاحظة 42.
12 ف. روزنتال، "من الكتب والمخطوطات العربيّة 6"، ضمن مجلّة الجمعيّة الشّرقيّة الأمريكيّة، 76 (1956)، ص 27 أ، وقارن غوتاس، الحكمة اليونانيّة، ص 307.

الشّذرة أ2: أشار الكندي أنّ فتى إغريقيّا يافعا من الأعيان يسمّى ألسيبياد قال: "كنت أحبّ الحكمة، وكنت شديد الارتباط بسقراط، بيد أنّه كان يحدّق فيّ أثناء تعليمه للنّاس، فاعتقدت أنّه يرغب منّي في ما يريده النّاس من الغلمان اليافعين. فمكرت لأنزوي به فقال لي: ما الذي دفع بك إليّ يا ألسيبياد؟ فأجبت: حبّي لحكمتك. فقال: فماذا تأمل من حكمة تكون غاية صاحبها مثل هذا الفعل الدّنيء؟ يا بني من يدعو إلى الفضيلة وهو يقترف الفسق لا يعدّ حكيما. إنّ وسامة محيّاك هو صنيع غيرك في حين أنّ جمال روحك فهو من صنيعك أنت، فلا تفسد ما يكون صنيعك حتى لا تهدر فضل كلّ خصالك". قال الفتى: "ما زلت أذكر هذه العبرة في خلوتي حتى أزداد إحساسا بالحياء وتنفذ بصيرتي إلى نبل روح سقراط، ولولا يقيني أنّ من يصغي إلى هذه الحكاية سيحبّ سقراط أكثر لما أشرت إلى دناءة تصرّفي"(13) .

من الرّاجح أنّ رسالة الكندي "اتّفاق الفلاسفة حول رموز العشق" قد تضمّنت مختصرا كاملا لمحاورة المأدبة وببعض التّفاصيل الشّائعة والمعلومة في القرن الخامس للهجرة، وربّما في الأوساط الطبيّة مثلما يدلّ الاقتباس الخاصّ بأبي سعيد بن بختيشوع، وأنّها استعملت كذلك (في كم من حقبة؟) من طرف النّاقلين والمفسّرين للمختارات الأنطلوجيّة والقنومولوجيّة. مثل هذا الاستنتاج تؤيّده محاولة عثر عليها في شهادة أخرى تفيد ـ إن كانت تشير إلى الكتاب نفسه ـ أنّ تلك الرّسالة تقدّم لنا معطيات تفصيليّة تسمح بإدراج أسماء المشاركين في المحاورة. وفي شذرة من عمل مفقود حول "الحبّ" لأحد الفيزيائيّين والصّيدلانيّين الذين تمّ إهمالهم وهو محمّد بن أحمد التّميمي (توفّي سنة 370 للهجرة / 980 ميلاديّة)(14) نقرأ ما يلي:

الشّذرة 3،3: قال التّميمي في كتاب اختلاط الأرواح: "إنّ آراء أفلاطون ومعلّمه، وأرسطو وأريستيد وإيريكسماكس وأرسطوفانس وألسيبياد متّفقة حول {الحبّ}: بوصفه تجانسا للاستعدادات الطّبيعيّة، وتشابه في المشاعر والأهواء(15)، وشوق تبديه كلّ روح إلى شبيهها ونظيرها وشريكها الذي كان معها في أصلها العلوي قبل وقوعها وحلولها بالأجساد(16). ويبدو أنّ التّميمي قد أقحم هذا الاقتباس في كتابه من أجل الردّ على من ادّعى أنّ أرسطو لم يعترف بالحبّ حين وصف له ، فكان ردّه إنّما ينشأ الحبّ عن هشاشة تكوين العقل.

---

13 للتشابه بين هذه الصّيغة والنّص اليوناني أنظر: إلى الجهاز الوارد بالملحق وإلى الملاحظة 9 أعلاه. كما توجد نسخة مغايرة مختلفة ومستقلّة حول هذه القصّة مترجمة في علم الكونيّات (الكوسمولوجيا) واردة في ذات الملحق، الشذرة ب 2. وللإطّلاع على ترجمتها للانجليزيّة أنظر: د. غوتاس، الحكمة اليونانيّة، 101، رقم 7.

14 رسالة امتزاج الأرواح / الأنفس، التي أخذت عنها الفقرة المقتبسة التّالية قد صحّت نسبتها وأعيدت إلى صاحبها عن طريق أولمان ميديزين، ص 270. وهذه المنطقة المعتمة التي وجد فيها هذا المؤلّف الهامّ بدأت تنجلي شيئا فشيئا. وتمّ نشر جزء من أعماله أخيرا من تحقيق شونفيلد (حول الأحجار، الفصل الرّبع عشر من كتاب الفصل من المرشد لمحمّد بن أحمد التّميمي [الدّراسات الإسلاميّة 38]، فرايبورغ / ب ر، 1976.

15 "محبّات"، يبدو أنّ صيغة الجمع هذه غير مستعملة، راجع: ر. بلاشير، م، شوومي، س. دونيزيو، القاموس العربي ـ الفرنسي ـ الانجليزي، باريس 1967. وما بعدها، ج3، ص 1996 أ.

16 ابن القيّم الجوزيّة، روضة المحبّين، القاهرة، 1956، ص 140، وقد أعاد إنتاج النصّ دون أن يسمّي المصدر صراحة، ويستبدل عبارة "الفلاسفة المشّائيّين" بـ "قائمة الأسماء".

يبدو أنّ التّميمي يقحم هذا القول في كتابه من أجل إنقاذ أرسطو من التّقريع ليبرهن أنّه لم يكن منكرا للحبّ مثلما ادّعى البعض، فيورده ضمن سياق دفاعي. بيد أنّ النصّ يمثّل ـ بالنّسبة إلينا ـ شهادة ثمينة على وجود المأدبة في التّراث العربي، وأنّ الأسماء الواردة في القائمة لا تسمح بأي ريب: باستثناء أرسطو ـ الذي أضيف على الأرجح بهدف التّوفيق من قبل التّميمي ـ وأفلاطون باعتباره المؤلّف، فهي أسماء للمشاركين في محاورة المأدبة نفسها. ذلك يدلّ على أنّ المصدر الذي أخذ عنه التّميمي نصّه كان دقيقا بما يكفي ليسرد أسماء المتحاورين (إضافة إلى أنّ ذكر اسم زوس في رواية أبي سعيد يؤيّد ذلك شذرة أ1).

يضاف إلى ذلك أنّ الفكرة المذكورة في النصّ تعبّر تعبيرا وفيّا عن فحوى أسطورة أريستوفانس(17) عن أصل الحبّ، الأمر الذي يؤكّد أنّ المرجع هو نصّ المأدبة. والذي يجلب الشكّ أكثر هو ما إذا كان مصدر التّميمي هو النسخة التي اعتمدها الكندي من المأدبة؟ من المحتمل أن يكون ذلك واردا، أوّلا: يقول التّميمي أنّ الفلاسفة "اتّفقوا" (اتّفقوا على) تعريف الحبّ، وهي عبارة تعكس صدى عنوان رسالة الكندي "إجماع الفلاسفة على رموز العشق"(18). وثانيا: لأنّ التّميمي كان طبيبا يكتب حول موضوع الحبّ، مثلما فعل أبو سعيد بن بختيشوع تماما، وكلاهما يورد نصّا من المأدبة، الأوّل يذكر الكندي صراحة، والثّاني لا يذكره بالاسم. وبما أنّ بعض الكتب كانت تجول بين أوساط مهنيّة محدّدة، فمن المعقول أن تكون رسالة الكندي رائجة بين الأطبّاء والحكماء المولعين بالطبّ النّفسي. وثالثا: أنّ التّميمي كان مطّلعا على مؤلّفات الكندي الأخرى: حيث ينقل في فصل منشور من كتابه المرشد عن رسالة مفقودة للكندي(19). وتبعا لذلك يمكن الجزم أنّ الكندي هو مصدر كلّ هذا النّقل.

إذا صحّ احتمال فرضيّة أنّ مقطع أبي سعيد (القطعة أ1) قد نقل عن رسالة الكندي "إجماع الفلاسفة على رموز العشق"، والتي كانت ملخّصا مفصّلا كفاية للمحاورة الأفلاطونيّة باحتوائها لأسماء المتحاورين، فإنّ الاستفسار الذي سيطرح عندئذ هو: فيم تتمثّل مصادر الكندي ذاتها؟ فالجملة التي يفتتح بها المقطع (الشذرة أ1) وهي "قال بعض العلماء الصّابئة"، تتضمّن الدّليل الوحيد على ذلك. ومن المحتمل أن تكون لفظة "الصّابئة" غير صائبة. فالنصّ العربي قد تمّ تنقيحه حتى يفيد الضّيافة (المأدبة) عوضا عن الصّابئة، ولو صحّ ذلك لقرأ النصّ كالتّالي: "يعتقد بعض العلماء في المأدبة أنّ ..."، وإذا قبلنا بذلك فهذا يعني أنّ الكندي قد ذكر عنوان المحاورة نفسها ضمن رسالته. فالمشكل الذي سنواجهه ههنا بغضّ النّظر عن التّعديل الأصلي للنصّ سيتمثّل في أنّ هذا العنوان (الضّيافة) بالنسبة للمأدبة ليس هو المشار إليه في البداية أو الذي تمّ توثيقه في فهارس مصادرنا(20).

---

17 بمعنى تفسير كثير التّداول في العالم العربي، وللإحالة إلى نظريّة "التّآلف" في المصنّفات العربيّة عن الحبّ أنظر الملاحظة 60 أسفله.

18 إذا كانت قراءة "اجتماع على" في عنوان رسالة الكندي تعدّ تصحيفا مثلما ذكر أعلاه (الملاحظة 11)، فلا بدّ أنّ هذا التّصحيف قد تمّ في وقت سابق جدّا نظرا إلى أنّ التّميمي قد رواه بهذه الصّيغة.

19 شونفيلد ستين 23.

20 رغم ذلك فإنّ عدم الإثبات غالبا ما يكون غير قطعي في الموادّ اليونانيّة العربيّة، وللإطّلاع على التّعديلات المحتمل اقتراحها أنظر: الشّذرة أ 1 الواردة بالملحق.

إذا كانت العبارة "الصّابئة" صائبة، فإنّه من الواضح أنّها تحيل إلى قائمة الأسماء الجماعيّة المشاركة في المحاورة الأفلاطونيّة التي ذكرها التّميمي في نصّه (المقطع 3،3). وبما أنّ أبي سعيد قد تجنّب التّناصّ مع الكندي ولم يذكره حرفيّا، فإنّه ليس من الواضح مَن مِن هذين الكاتبين قد أحال إلى المأدبة ناعتا المتحاورين بالصّابئة. ولمّا كان أبو سعيد يترجم بالمعنى لا بالنصّ فمن المحتمل أن يكون هذا اللّفظ من وضع الكندي لا من وضع أبي سعيد، والسّؤال المطروح عندئذ: ما الذي دفعه إلى استعمال نعت الصّابئة لتعيين المشاركين في المحاورة؟

بعد قرنين سيستعمل أبو سعيد وابن القيّم الجوزيّة اللّفظ "الفلاسفة الرحّالة" لنفس الغرض(21)، ومن المؤكّد أنّ أبو سعيد هو من استعمل هذا النّعت نظرا لكونه كان عالما واسع الاطّلاع، فلا يجوز لهذه الأسباب(22) أن يخلط بين فلاسفة الإغريق وبين الصّابئة. فضلا عن ذلك فإنّ آلهة اليونان هم أكثر الحكماء تبجيلا لدى الصّابئة، ولم يعتبروهم قطّ من أسلافهم، ولم يقع ذكر أحد من هذه الأسماء في القائمة التي أوردها التّميمي، ممّا يجعل احتمال الخلط غير وارد. ولاعتبار أخير يجنّبنا الخلط بين الأسماء اليونانيّة والصّابئة، فإنّ هذا الأمر قد يكون محمودا لدى الكندي وعصره أكثر من أن يكون كذلك لدى أبي سعيد وعصره. ولئن عمد الكندي إلى استعمال لفظ الصّابئة لتعيين جمع المتحاورين في المأدبة فإنّ المشكل كان لغرض تفسير هذه التّسمية وللتّحقّق من إمكانيّة ربط الكندي بين الصّابئة وبين الأدبيّات الصّابئيّة، وبين أهمّيتهم في المحاورات الأفلاطونيّة السّقراطيّة وبالتّحديد في المأدبة. وقد أفضى تحقيق جيرمان إلى البداهة التّالية: أوّلا: يقال أنّ أبو الحسن السرخسي تلميذ الكندي (توفّي 286 هجريّة / 899 ميلاديّة)، قد نعت العقيدة الصّابئيّة في مصنّفه الذي يحمل نفس العنوان عن الصّابئة نقلا عن معلّمه الكندي(23)، رغم أنّ الكندي لم يؤلّف مصنّفا مستقلا حول ديانتهم، لذلك لا يمكن تكذيب شهادة السّرخسي، فقد يكون استقى معلوماته من ملاحظات شفويّة أو مدوّنة(24) للكندي. ومن المرجّح أن تكون مصادر الكندي في ذلك هي من علماء الصابئة ذاتهم وربّما من ألمعهم ثابت بن قرّة (219 ـ 288 هجريّة / 834 ـ 901 ميلاديّة)، حيث ألّف عددا من الرّسائل حول ديانته(25) .

---

21 أنظر أعلاه، الملاحظة 16، وجهاز الاختبار 3،3 ضمن الملحق.
22 لم يتردّد في أخذ شواهد بأعماله بالأسماء اليونانيّة القليلة التي عثر عليها في مصادره. أنظر فهرس الأسماء لكلاين فرانكه بختيشوع.
23 ف. روزنتال، أحمد بن الطيّب السراخسي [السّلسلة الشّرقيّة الأمريكيّة 26]، نيوهافن 1943، ص 41 ت 42، 51.
24 لم يذكر أصحاب التّراجم هذا الكتاب الذي ينسب إلى الكندي، وقد اقترح منذ مدّة طويلة د. شولسون أنّ المقاطع المنسوبة إلى الكندي، والتي ذكرها السراخسي مأخوذة عن مصنّف الكندي في افتراق الملل في التّوحيد (الصّابئة والصّابئيّة ، سانت بطرسبورغ 1856، 2، الحاشية 14)، وتظلّ مسألة مفتوحة لأنّ تأكيد أنّ المؤلّفين ألّفا مصنّفيهما في نفس الوقت، أو أنّ التلميذ قد اقتبس مادّة من معلّمه هو شأن يصعب في الغالب تأكيده؛ قارن: روزنتال، السراخسي، 17.
25 عن عناوين الأعمال السريانيّة لثابت حول ديانة الصّابئة أنظر الزوزني / ابن القفطي 14. 120 ـ 18، وبالأخصّ سولشون 2 ـ 3، 2، وللإطّلاع على القائمة المقدّمة من قبل بارهبراوس. يواجه الافتراض القائل أنّه يوجد اتّصال بين ثابت والكندي مشكلة من جهة التّسلسل الزّمني، وإن كان الأمر غير مستحيل، فقد توفي الكندي بعد سنة 256 / 870، ويذكر الفهرست (8 ـ 10. 278) أنّ ثابتا جلب إلى بلاط المعتضد (زمن حكمه 279 / 892 ـ 289 / 902) على يد محمّد بن موسى. لو أنّ هذا الشخص هو محمّد موسى الذي ذكر في الفهرست لابن النّديم، فإنّه كان رياضيّا وفلكيّا، وقد أشار كلّ من شوولسن وويدمين (أنظر: صابي، ص 489)، وتبعهم في ذلك إيرلانغر و بيتراج زور العربي، ج 2 (ليدن، 1970)، ص 525، إلى أنّ الخليفة المقصود ليس المتوكّل (تولّى الخلافة سنة 198 هـ / 813 م ـ توفّي سنة 218 م / 833 هـ). ممّا يجعل من غير المرجّح ـ بل من المستحيل ـ أن يكون قد قدم إلى بغداد بوفاة الكندي وفي عهد المتوكّل. وتجدر الملاحظة أنّ سارتون (سارتون، ج 1، ص 524) لا يشير إلى ذلك، لأنّه لم يكن على اطّلاع أنّ الكندي كان فعلا قد استعمل مصدرا مستخلصا من الصّابئة في كتابه. فإنّ رواية ثابت بن قرّة (طبقا لما تمّ حفظه من شذرات) تحسم ذلك قطعيّا وبعد فحص دقيق. وتعدّ خسارة كبرى حقّا أن تفقد كلّ أعمال ثابت في العلوم الإنسانيّة، في حين تخصّص المقالة الحديثة نسبيّا لكلّ من روزنفيلد وغريغوريان (نيويورك، 1976، ص 288 ـ 295) فقرة سطحيّة واحدة فحسب. في حين قدّم ك. الملك في مقاله عن ثابت في معجم السّيرة الذّاتيّة العلميّة، ج 13، ص 288 ـ 295 فقرة محدودة ومختصرة عن أعماله حول "الفلسفة والعلوم الإنسانيّة". أنظر: أدناه كذلك، الحاشية 44.

ثانيا: يرد في فهرس كتابات الكندي عنوان ملتبس وهو: "ما جرى بين سقراط والحرّانيّين"(26)، وقد فسّر المستشرق غوستاف فلوجل ذاك العنوان تفسيرا صائبا لمّا كشف أنّ عبارة "الحرّانيّين" تدلّ على "الوثنيّين"(27)، ويؤيّد ذلك البيروني (توفي سنة 440 هجرية / 1048 ميلادية) صراحة وفي نفس الآن ليؤسّس للرّبط الشّائع بين الحرّانيّين والصّابئة(28)، حيث يكشف أنّ نعت الصّابئة كان يطلق كذلك على الحرّانيّين، بوصفهم أحد الفروع المتبقية بعد تغير اليونان القديمة(29)، الذين اعتبروا من مخلّفات وأتباع الدّيانة الوثنيّة الغربيّة القديمة(30) بعد تنصّر اليونانيّين. وقد نسب هؤلاء أنفسهم إلى آلهة وفلاسفة أسطوريين مثل أغاثوديمون وهرمس ووااليس ومابا وسوار (صولون؟)(31)، وآمنوا بنبوّة هؤلاء الحكماء وأمثالهم. وقد نعتوا بالصّابئة رسميّا سنة 228 هجريّة / 842 ميلاديّة وصاروا يعاملون معاملة أهل الذمّة في الدّولة العبّاسيّة سنة 228 هجرية / 842 ـ 3 ميلادية(32)، لحماية حقوقهم وواجباتهم طبقا لحماية الأقليّات. واتخذوا فيما بعد تسميّات رسميّة عدّة كالحنيفيّين والوثنيّين والحرّانيّين. وقد نعت سعيد الأندلسي المعاصر الأصغر للبيروني (توفّي سنة 462 هجريّة / 1070 ميلاديّة الوثنيّين الإغريق بالصّابئة(33)، فالجمع الطّائفي الإغريقي (أمّة اليونانيّين على عكس النخب العالمة من الفلاسفة) كانوا الصّابئة الذين يعبدون النجوم ويمارسون أوثانهم.

---

26 ما جرى بين سقراط والحرّانيّين : الفهرست 260. 6 وللإشارات الأخرى أنظر: ج. ر العمل نفسه، أنظر: ماكارتي، التساني المنسوبة إلى فلاسفة العرب، بغداد 1382 / 1962، القراءة 179، رقم 32. والأقرب بالتّأكيد هي الحرانيين وليس الحرّاس كما اقترح دودج في ترجمته للفهرست لابن النّديم، نيويورك، 1970، كما أعاد طبع ص 236 رقم 623 في الطّبعة الجديدة لرضا تجدد (طهران، الفهرست، ص 12 ـ 319، 1971).

27 أنظر: الكندي الملقب بفيلسوف العرب، رسائل في أخبار الصّباح، لاندس 1/2 ، ليبزج 1857، ص 31، الحاشية 77. وقد وجدت استنتاجات مشابهة حول معنى الصّابئة توصل اليها بيدرسن (طالصابئة" ضمن إسم عجيب ، مجلّد من الدراسات الشرقية المقدمة إلى براون، كامبريدج 1922، ص 383 ـ 391)، ومؤخّرا ج هجارب، تحليلات نقديّة لعوائد العرب حول الصّابئة الحرّانيين، أطروحة أوبسالا، 1972)، وقد ناقش شاوولسن متبعا بيدرسون في القول أن "صابئي" هو اصطلاح عامّ يدل على "غنوصي" (وإنّني مدين إلى اندرس لتنبيهي إلى أطروحة هجارب).

28 الآثار الباقية، تحقيق ساشو، 1876. 78، (مع إظهار 14 ـ 19. ص 318 من النص). قارن الترجمة في الطبعة ساشو الانجليزيّة، "كرونولوجيا الأمم القديمة"، لندن 1879، وكذلك بيدرسون،"الصّابئة" 314 ـ 15، ص 389، و "الصابئيّة" لهجارب.

29 الرّوم اليونانيين، أي الإغريق القدامى، وليس اليونانيّين البيزنطيين، ساشو، كرونولوجيا... ص 314.

30 هم بقايا أهل الدّين القديم الغربي البائنون أنّه بعد تنصّر الرّوم، وهم بقيّة أتباع دين الغرب القديم والذين ارتدّوا عنه بعد اعتناق الرّوم واليوان للمسيحيّة، وهذا المعنى الهام يسيء المترجمون الثلاثة تفسيره (تمّ ذكرهم في الحاشية 28 أعلاه)، إذ يترجمون وفق العبارة "المنصرفون عنه"، أي "اليونانيون القدامى"، وهذا يناقض المقصود كليّا.

31 يضيف البيروني في مقطع مواز من الآثار (21. 205) أنذ سوار هو الجد لأفلاطون. قارن الصابئية لهجارب ص 165، الحاشية 3، وتقرير السرخسي ضمن روزنتال، السرخسي، ص 42 ت 43.

32 يبدو أنّ هذا القول هو الوحيد لتاريخ دقيق لدينا لهذه الحادثة الشّهيرة (أنظرك الفصل الخاص بالصابئة لشوولسن، 139 ـ 57)، وهو لا يتفق مع التاريخ السّابق 215 / 830 الذي قدّره شوولسن استنادا الى تقرير الفهرست (ص 320 ـ 21)، (سنة 228 بيدرسون) (= 830 [؟])، فهو يتبع تقدير شوولسون، لكنه يقدّم تاريخا ميلاديا مخطئا لدلالة الحدث ممّا يحتاج على دراسة أكثر عمقا لا سيما فيما يتعلّق بثابت بن قرّة: حيث إذا قبل التّاريخ المتأخّر 228 / 842 ـ 3 فذلك يعني أنذ لثابت تجربة شخصيّة بالحدث وجّه اهتمامه بالدراسات الصابئيّة. أنظرك الحاشية 25 أعلاه، وانظر هذا القسم من المقالة أدناه.

33 تنبيه الأنام، تحقيق لويس شيخو، بيروت، 1912، ص 20، ترجمه إلى الفرنسيّة، ر. بلاشير، ضمن سعيد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، منشورات معهد الدّراسات المغربيّة العليا، الرّباط، الجزء 28، باريس 1935، ص 58.

وأخيرا وبشكل أكثر إقناعا لأنّه الأقرب زمنيّا إلى الكندي، نجد شهادة المسعودي (توفّي سنة 345 هجريّة / 956 ميلاديّة) الذي استعمل عبارة الصّابئة حصريّا في معنى المشركين الوثنيّين. ففي مقطع وحيد حول مختلف الطّوائف يحيل إلى المشركين الصّينيّين (السومريّين)، المصريّين، الحرّانيّين، واليونانيّين بوصفهم صابئة الصّين، صابئة المصريّين، صابئة الحرّانيّين، وصابئة اليونانيّين(34) . يتّضح انطلاقا من جميع هذه المعطيات أنّ عبارة "الصّابئة" قد استعملت من طرف الفقهاء المسلمين للإشارة إلى غير الموحّدين، أي إلى هؤلاء المغايرين "لأهل الكتاب"، وذلك بطريقة لاهوتيّة محايدة لتمكينهم من تفادي إدانة الشّرك كحكم مسبق. وإذا كانت الحرّانيّة تعني الشّرك وبالتّحديد المشركين اليونانيّين في مقابل المسيحيّين اليونانيّين، فإنّه حسب البيروني يكون عنوان شهادة الكندي تلك دالّة على ما حصل بين سقراط وبين الوثنيّين اليونانيّين من إعادة صياغة واضحة لمدح سقراط(35) . وبنفس القياس يمكن أن نسجّل أنّ استعمال أبو سعيد للفظ في نصّه المقتبس عن المأدبة (الشّذرة أ1) يعني "الوثنيّين اليونان"، وأنّه يمكن تأويل الجملة الافتتاحيّة "يعتقد الفقهاء أنّ بعض الوثنيّين اليونانيّين..." تعني" بعض العلماء من اليونانيّين الوثنيّين القدامى"، وتحديدا المشاركين في المأدبة كصابئة. ومن المحتمل أن يكون الكندي قد اتّبع في ذلك عبارة صابئيّة شائعة، إذ أنّ الصّابئة كانوا يقدّمون أنفسهم بوصفهم ورثة الحكماء اليونانيّين(36) وحملة ديانتهم القديمة، لذلك سمّوا أنفسهم تيمّنا بهؤلاء القدماء كذلك. لكن يبدو أنّ الأمر لم يكن مجرّد افتخار إثني أو شعور بالانتماء الثّقافي، بقدر ما هو مطلب هووي للتّعيّن: فقد وجدوا في أسطورة أرسطوفانس الواردة في المأدبة ما يتّفق مع عقيدتهم الهرمسيّة في الخلق(37) . وطبقا لنصّ بويماندرس الذي يعود إلى المدوّنة الهرمسيّة فإنّ الإله "نوس" قد خلق الإنسان على هيئته مذكر ومؤنث في نفس الآن (المأدبة 189 E)، وقد تمّ قطعه نصفين فنشأ الذّكر والأنثى، ومثل هذه العقيدة تتطابق بوضوح مع أسطورة أرسطوفانس حول الكائن البشري الذي انشطر شطرين(38) وكل شطر يبحث عن شطره الآخر عن طريق الحبّ. ولئن وجد الصّابئة في مدخل المأدبة صدى لعقيدتهم الخاصّة بهم، فإنّ أبي سعيد قد اقتبس منه المعنى (سمع أنّ الصّابئة يقولون)، "بعض سلفنا ـ ونحن أيضا ـ نعتقد أنّ...".

---

34 المسعودي، التّنبيه والإشراف، تحقيق م. ج. جيوج، (المكتبة الجغرافيّة العربيّة)، لايدن 1908، ص 161 ـ 162، والترجمة الفرنسيّة لكارا دي فو ضمن المسعودي، كتاب التّنبيه والإشراف، باريس 1896، أعيد طبعه بفرانكفورت، 1986، ص 221 ـ 222. ويترجم م. تارديو ضمن مقال جديد مصطلح المسعودي "صابئة اليونانيّين" بوصفه يعني "الأفلاطونيّين"، ونظرا لهذا التّفسير الذي لا يقبل الدّفاع عنه، يسعى إلى إثبات وجود أكاديميّة أفلاطونيّة في حرّان أين كان يدرّس مذهب أفلاطون، في مقال: "صابئة القرآن وصابئة حرّان"، الجريدة الآسيويّة، 274، 1986، ص 15 ـ 16. ومن المؤكّد أنّ صابئة حرّان في العصور الإسلاميّة كانوا على دراية بالمذهب الأفلاطوني (كما بغيره من التيارات الفلسفيّة والدّينيّة)، وكانت لهم مصنّفات تنتسب إلى التّقليد الأفلاطوني ـ وتوجد شواهد كافية على ذلك، غير أنّ واقع الحال أنّ نص المسعودي لا يمكن في هذه الحالة ليّ عنقه ليسند نقطة بعينها يودّ تارديو إثباتها.
35 قارن ذلك بعنوان تقريض سقراط مثلما أورده الفارابي (روزنتال ووالزر، الفارابي، 18. 2، أنظر النص العرب)، وكذلك ابن أبي أصيبعة، (ج. 1، ص 16 ـ 35). يمثل احتجاج سقراط على أهل أثينا تقليدا مستخلصا من العنوان اليوناني، حيث لا يمكن المرور عن طريق صيغ وسيطة كما هو الشّأن لدى الكندي، إذ أنّ لفظ "الحرّانيّين" قد تمّ استبداله تقريبا في عنوانه (ما قرأه سقراط للحرّانيّين) بأهل أثينا.

36 ومثال ذلك قارن استخدام عبارة "القدماء" عند اليونانيّين في رسالة في العقل، بعبارة "الحكماء القدامى من اليونانيّين" في رسالة في ماهية أسماء الحكمة، وعبارة "الحكماء القدامى من اليونانيّين" في رسالة في العلّة الأولى... إلخ؛ أنظر: رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة 1369 ـ 1372 هـ / 1950 ـ 1953 م، الجزء الأوّل ص353، والجزء الأوّل ص 295، والجزء الثّاني ص 72 ترتيبيّا.
37 في ما يتعلّق بالهرمسيّة عند الصّابئة، وهو أمر جليّ في الرّوايات المتوفّرة (أنظر مقال "هرمس" في EI1، ج 3، ص 464 لـ م. بليسنر)، وقد أردف ماسينيون الملاحظة الآتية: كان صابئة حرّان مهدّدين بلإبادة باعتبارهم وثنيّين، رأوا في نبوّة هرمس ـ إدريس وسيلة غير متوقّعة تمكّنهم من القبول ضمن العبادات التوحيديّة المعترف بها رسميّا في الدّولة الإسلاميّة"، وذلك في: أ. ج، فيستوجيار، ثورة هرمس صاحب العظمة الثلاثيّة، باريس، 1944، ص 385. ويحسن في هذا السّياق استحضار النّظريّة التي طرحها هيجارب بمعقوليّة (الصّابئة، ص 35 ـ 43، 164 ـ 168)، ومختصرها: أنّ قادة صابئة بغداد ـ وجميعهم من المثقّفين (ثابت بن قرة وأتباعه) ـ قد شكّلوا جماعة انفصاليّة عن الصّابئة المقيمين في دار مضر، عن طريق تطوير لاهوتيه رمسي ـ أفلاطوني محدثي، وإعلان تخلّيهم عن العبادات الوثنيّة التّقليديّة لقراهم. ومثل هذه النّظريّة ـ طعن فيها تارديو في ("الصّابئة"، أنظر الحاشية 34 أعلاه) ـ تفسّر كثرة المصنّفات المتعلّقة بتبنّي شخصيّات يونانيّة على اعتبار أنّها "أنبياءهم"، وإحالاتهم إلى المصنّفات اليونانيّة. بيد أنّ ما يعرف مثلا بـ "دورة التسعمائة سنة" (روزنتال، السرخسي، ص 42)، إذ يعاقب الإله الصّابئي الجانين، فالمرجّح أن يكون قد أخذ ـ عن طريق شروح الأفلاطونيّة المحدثة ـ من محاورة أفلاطون فيدروس 249أ ـ 248 س، و 257أ ـ 256ب (هيجارب، الصّابئة، ص 163).
38أ. د. نوك و أ. ج. فيستوجيار، المدوّنة التّأويليّة، باريس 1960، الجزء الأوّل، ص 9 ـ 13. وانظر: الجهاز النّقدي للشكل أ1 ضمن الملحق.

ثالثا: وبالإضافة إلى رسالته حول سقراط والحرّانيّين ـ التي يمكن عدّها إعادة صياغة لمحاورة الدّفاع (Apologia)، يورد الفهرست لأبي الفرج ابن النّديم (ص 260، سطر 4 ـ 6) قائمة لأربعة مصنّفات للكندي حول سقراط وهي:

1ـ خبر موت سقراط، والمرجّح أن تكون ترجمة أو ملخّصا لمحاورة الفيدون(39) .

2ـ خبر فضيلة سقراط(40).

3ـ أقوال سقراط، وهو عبارة عن جمع لحكم وأقوال تنسب إليه (نوع من القنومولوجيا)(41).

4ـ محاورة حدثت بين أرخيجانس وسقراط، مثّلت تفسيرا رمزيّا لأقوال فيثاغورس المعروفة بـ "الرّموز" (42).

من المحتمل أن تكون أعمال الكندي هذه مستمدّة من مصادر صابئيّة؛ ذلك أنّ ولع الصّابئة بالحكم الرّمزيّة والتأويل الباطني، إضافة إلى ولعهم بالمحاورات السّقراطيّة المتموضعة حول الأخلاق والرّوح، يجعلهم أقدر من غيرهم على توفير هذه الموادّ للكندي. ولهذه الأسباب أشار ابن القفطي أنّ ثابت بن قرّة ألّف مصنّفا بعنوان تأويل رموز السّياسة لأفلاطون وآخر بالسريانيّة حول العقيدة الصّابئيّة بعنوان السّبب الذي من أجله يتكلّم النّاس بالرّموز(43).

---

39 سبق أن اقترح ذلك ج. بيلوسكي في "فيدون في نسخه العربيّة ورسالة الطّفحان" ضمن م. بارّال (محرّر)، Oriotalia Hispanica (كتاب تكريم ف. م. باريجا)، ليدن 1974، ص 122 ـ 134. ومن المحتمل أنّ رواية سقراط عند المبشر وابن القفطي وابن أبي أصيبعة وربما كذلك في رسائل إخوان الصّفا ترجع أصليّا إلى عمل الكندي (أنظر كذلك الحاشية التّالية). ولغاية هذه الرّوايات أنظر: المناقشة لدى رسالة أ. ك. روسن، الأميري في ما بعد الحياة، رسالة دكتوراه، جامعة ييل 1982، ص 47 ـ 49. ومن المهمّ أن نشير إلى أنّ العمل المجهول "التّفاحة" قد كتب عن طريق أحد الصّابئة في إطار فكرهم المنعوت لأرسطو، ضمن مجلّة المجتمع الملكي الآسيوي، 1892، ص 190. وقد افترض كذلك ماسينيون رغم أنّ جورج كرايمر لم يعثر على دليل بأنّ الكندي هو مؤلّف كتاب التّفاحة، بيد أنّ نظره ـ في سياق بحثنا ـ موجّه إلى نفس ملاحظة مارغوليث (جورج كرايمر، المنابع شبه الأرسطيّة لكتاب التفّاحة، دراسات استشراقيّة تكريما لجورجيو ليفي ديلا فيدا، الدّراسات الشرقيّة، روما 1956، ص 505 ـ 506.

40 يمكن طبعا أن يحيل ذلك إلى أي محاورة من المحاورات السّقراطيّة المنسوبة إلى أفلاطون. بيد أنّ محاورات سقراط لدى الكندي والصّابئة الحرّانيّين ـ في كلّ الاحتمالات ـ كانتى مبنيّة على دفاع سقراط وقصّة موت سقراط في الفيدون. ويغري افتراض ـ بهدف استكمال القصّة ـ أن مصنّف قصّة فضيلة سقراط وتميّزه مؤسّس أصلا على كريتون، مع الإشارة إلى المنحى الأخلاقي لرفض سقراط الفرار من السّجن انصياعا إلى قوانين المدينة. وتوجد كذلك أجزاء محفوظة من كريتون إضافة إلى روايات عن موت سقراط وذلك في مؤلّفات مبشّر وابن القفطي وابن أبي أصيبعة (أنظر الحاشية السّابقة).وعلى أيّة حال يحسن التّنبيه إلى أنّ رواية ابن القفطي ـ مثل مصنّف الكندي إجماع الحكماء في رموزهم ـ قد حفظت أسماء الأفراد المشاركين في الحوار (قارن: بيلاوسكي، الفيدون، ص 124 ـ 126).

41 عبّر جورج كرايمر عن رغبته في نشر هذه الأقوال مستندا إلى مخطوط مكتبة اسطنبول كوبرولو رقم 1608، الورقة 51 ر، 48 ف، بيد أنّ ذاك المشروع لم يكتمل (كرايمر، في التفّاحة، ص 506، الحاشية 1).وقد تمّ نشرها بعدئذ عن طريق (م. فخري، "الكندي وسقراط"، الأبحاث 16 (1963)، ص 23 ـ 34. وانظر كذلك: د. غوتاس، الحكمة اليونانيّة، ص 279 ـ 81، 284 ـ 5، 328 ـ 31.

42 ضمن الرّايات التي يرويها الكندي، وكثير منها لدى المبشّر والمقدسي وابن القفطي (ص 120 ـ 7)، والن أبي أصيبعة (ص 96 ـ 8): "كان سقراط يرمز في كلامه كما يفعل فيثاغورس، فمن كلامه المرموز له قوله..." ("كان سقراط يتحدّث برموز / استعارات، وبعض أقواله الرمزيّة / التّمثيليّة هي...").

43 في الحلول رموز كتاب السياسة لأفلاطون وفي السّبب الذي من أجله ألغاز النّاس في كلامهم، الزّوزني / ابن القفطي 120 ـ 7، و 16 على التّوالي.

فضلا عن ذلك تكشف رسالة هندسيّة منسوبة إليه بعنوان "البرهان السّقراطي في المربّع وقطره" أنّه كان على اطّلاع على حوار مينون(44) وأفلاطون. وقد ركّز ثابت بن قرّة في تأويله الخاصّ بالمحاورات الأفلاطونيّة على الاستعارات نظرا لمعرفته المحدودة بهم ،التي تعود إلى اهتماماته العلميّة والإثنيّة والدّينيّة لليونانيّين القدامى عموما (الإشارة 37)، وكذلك إلى شعوره بالقرابة بين الصّابئة والسّقراطيّين: فقد تعرّض الصّابئة الحرّانيّين للاضطهاد مثل سقراط بسبب نظريّاتهم الهرمسيّة التي تفسّر بعض تصوّراتهم. وهو درس كان ينبغي استيعابه من المحاورات الأفلاطونيّة السّقراطيّة. ولهذه الأسباب لم يكن الكندي يشاطر اهتمامات الصّابئة، ورغم ذلك كان يستقي أفكاره منهم؛ فكتاباته حول سقراط تحيلنا إلى منوال مصادرهم.

من شأن مجموع هذه الشّواهد أن ترجّح احتمال قراءة "الصّابئة" في نصّ أبي سعيد، وتعزّز فرضيّة انتقالها من المأدبة (وبعض المحاورات السّقراطيّة) إلى التّراث العربي عبر المسارات المقترحة. ورغم ندرة الأدلّة فإنّنا ندرك بجلاء من خلال رسالة الكندي "إجماع الفلاسفة على رموز العشق" وكذلك أسطورة أرسطوفانس صحّة أنّ هذه الرّواية لم تكن فقط واسعة الانتشار، بل محدودة ومهجورة في أدبيّات العرب. وفي واقع الحال يبدو من تعليق أبي سعيد عن "الرّيبيّ" (المقطع: 3⁄2)، أنّ أسطورة أرسطوفانس طبقا لرواية الكندي قد أثارت انطباعات سلبيّة، هيّأت القرّاء لتجنّبها بوصفها عنوانا لا قيمة له. ويعود السّبب في ذلك إلى السّياق الذي وجدت فيه الأسطورة نفسها وإلى الصّيغة التي صيغت وفقها. فنظريّة صابئيّة حول اتّصال البشر شطروا إلى نصفين بأمر إله غريب، حتى وإن رواها الكندي لن تجد استساغة في الثّقافة الإسلاميّة. وفي النّقاشات حول الحبّ عادت هذه الرّواية عن طريق إسحاق بن حنين في وجوديّته الشّهيرة "نوادر الفلاسفة" واستمرّت بعد ذلك(45). سئل بطلميوس عن الحبّ فأجاب: "خلق اللّه كلّ روح في شكل كرة مستديرة، ثمّ قطعها إلى شطرين، ووضع نصفا في كلّ جسد. وكلّ جسد يصادف جسدا يحتوي النّصف الآخر (من روحه) يقع في حبّه(46) نظرا للقرابة الأصليّة بينهما(47) . بيد أنّ النّاس يتباينون في درجة هذه المحبّة(48) طبقا لاختلاف استعداداتهم الطّبيعيّة(49) .

---

44 لا يعرف العنوان الكامل لهذه الرّسالة إلا من خلال تقاليد المخطوطات: في الحجّة المنسوبة إلى سقراط في المربّع والقطر، يقدّم الفهرست النّصف الأوّل من العنوان فحسب (14. 272)، في حين يذكر الزّوزني / ابن القفطي النّصف الثاني لوحده (1. 117). وقد حقّق أ. ساييلي هذه الرّسالة وترجمها استنادا إلى المخطوطة الشّهيرة آيا صوفيا 4832، التي تضمّ الكثير من أعمال الكندي وثابت (أنظر: [1958] بطاقة 22، ص 527 ـ 49، و [1960] ايزيس 51، ص 35 ـ 37). ولا تزال قيمة هذه الحقيقة ـ وقيمة تقليد المخطوطات بالنسبة للأسئلة المطروحة هنا ـ بحاجة إلى تقييم. وقد حفظت المخطوطات الخاصّة بهذه الرّسالة عن طريق ثابت، أنظر: زيسجين (غاسن المجلّد الخامس، ص 296 و 402). وفي علاقة بالمقطع في المينون يصف سقراط خادمه كـ "فتى"، حيث تقول رواية ثابت: "أعتقد أنّ سقراط قد استعمل هذا المنهج لأنّ من كان يخاطبه ليس إلاّ طالبا مبتدئا، أراد سقراط أن يجعله يقترب شيئا فشيئا ممّا يريده، أو لأنّه أراد استعمال هذا الأسلوب كمثال تقريبي"، سييلي، ص 54)". ويدلّ كلّ من هذين الاحتمالين بنحو ما أنّ ثابت لا يشير إلى نموذج سقراط الخاصّ في المينون ـ ذاته مهما كانت الصيغة المختزلة التي عرف بها ثابت ـ وإنّما إلى مفهوم يعيد تطبيق براهين سقراط المنطقيّة، وليس إلى برهان مقتبس من كتاب في الهندسة، ممّا يدلّ ببساطة أنّ ثابتا كان يحيل إلى "البرهان السّقراطي".

45 مخطوطة مكتبة الاسكوريال 760، الورقة 51، (نسخة بيس)، نشرها أ. بداوي، إسحاق بن حنين، أدب الفلاسفة، الجزيرة، الكويت 1985 / 1406، ص 128، سطر 5. وقد وجد نفس النص في نوادر كتاب الزهرة، أ. نيكل، شيكاغو 1932، 15، والمسعودي، مروج الذّهب، نشر بيلات، بيروت 1973، 4، 242.

46 يضيف نص المسعودي "ضرورة".

47 بالنّسبة لمفهوم "العلاقة الأصليّة" (المناسبة القديمة)، الذي صار واسع الانتشار لاحقا بين نظريّات الحبّ، أنظر: هـ. ريتر، بحر الرّوح، ليدن 1955، ص 408 ـ 13، 505 ـ 11، وبالتّحديد مقطع صدر الدّين القونوي المقتبس آنفا، ص 506. والنصّ العربي لابن حنين هو محرج حسب ما تظهر التّرجمة هنا في رواية النوادر لابن حنين، روزنتال، "فلسفة أفلاطون"، 419.

48 تلك هي قراءة ابن داوود والمسعودي وابن حنين التي تتقارب بعضها بعضا، رغم أنّ بدّاوي يكتب "متغيّر" (تتفاوت)، دون الإعلان عن مصدرها (ظاهر الشذرة ب 1⁄1).

49 يشير نص ابن داوود "طبقا للرقّة" (الرّهافة، اللّطافة، الاحساس) في استعداداتهم الطبيعيّة. قد يكون ذاك هو الأصل في القراءة، قارن نص الجاحظ (الذي أحال إليه ريتر في بحر الروح، ص 409، وهو معاصر لحنين، إذ يبدو أنّه في تناصّ مع هذا المقطع: "بعض النّاس أسرع من غيرهم إلى تصوّر ميل (شغف) في قلوبهم حسب رقّتها أو قساوتها، وسرعة استعدادها لقبول بعض الميول...". وذاك يتناغم مع بعض تعاليم الجاحظ بخصوص "نزوع الأرواح" والاقتراب المتبادل بين الطبائع والأهواء والإئتلاف أو التّنافر بين طباع الأرواح. رسائل الجاحظ من كتابه في النّساء، ترجمة ونشر أ. ف. ل. بيستون، وارمنستر 1980، الفقرة 45. بيد أنّ ذلك لا يسمح باحتمال أن يكون أسلوب الجاحظ الحرّ غير مستقل عن مثيله لدي حنين.

"لقد ذكرنا من أشعار القوم ما يكفي للدّلالة على أنّ الحبّ يكون من نظرة أو كلمة. وسنذكر الآن ـ إن شاء اللّه ـ حقيقة هذا الشّيء الذي ينشأ عن النّظرة أو عن الكلمة، ولماذا يحدث؟ وكيف يحدث؟، ولئن كان وجوده يعرفه عامّة النّاس، فإنّ سببه مجهول عند أهل الاختصاص. وقد روي لنا(52) أنّ النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم قال: الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تنافر منها اختلف(53) . وفي ذات المعنى قال طرفة ابن العبد(54) : أرواح قوم تلاقت حين أبصرت***بعضهم بعضا، فمنهم عدوّ وحميم
وزعم أحد الحكماء أنّ اللّه ـ جلّ جلاله ـ خلق كلّ روح على هيئة كرة وقسّمها شطرين، وجعل كلّ شطر في جسد، فإذا التقى الجسد الذي يتضمّن الشطر الآخر من الرّوح الأولى وقع بينهما الحبّ بسبب الصّلة الأولى، بيد أنّ النّاس قد اختلفوا في حجم ذلك طبقا لطبائعهم. وقد قال جميل(55) :

روحي وروحك قد تعانقا قديما***ونحن نطاف نثار في الأرحام
فنشأنا معا وما زال حبّنـــــــا***يزداد فينا إلى انقضاء الأيّـــام
فإن نمت نمنا(56) ، وإن متّ متنا***على عهدنا في ظلمة الأجداث والتّراب

يسبق النّصّ الذي ترتبط به أسطورة أرسطوفانس عصر إسحاق بن حنين: والحديث النّبوي الموجود في معظم كتب الحديث الرّئيسيّة في أواخر القرن الثّاني للهجرة (800 ميلاديّة)(57) ، أين تمّت الإشارة إلى الشّاعرين في ذاك المقطع، فأحدهما كان في ما قبل الإسلام، والآخر عاش في القرن الإسلامي الأوّل. فقد وجدت أسطورة أرسطوفانس نفسها في حيّز مقدّس لتفسّر الزّواج على قاعدة التّآلف، اتّحاد للمتآلفين خارج المعتاد وفي نفس الآن يعرض أفضل فنون الرّواية التي مارسها أبو داوود. وقد كان لهذا التّآلف المحمود نتائج هامّة على الآداب العربيّة، حيث احتلّ مكانة هامّة في التّقاليد الأدبيّة "للحبّ العذري" و "الحبّ الدّنيوي"، كما احتلّ مكانة هامّة في المناظرات اللاّهوتيّة التي جرت على مدى قرون بين المدارس الفقهيّة للظّاهريّة والحنبليّة؛ فقد كانت توجد عقيدة غريبة وعلنيّة تفيد في معناها الأساسي أنّ النّفوس (الأرواح) ذات وجود يسبق الأبدان التي ستستوطنها بعدئذ، وقد تمّ تأييد ذلك بحديث نبوي(58) . لقد كانت صيغة الخلاف الظّاهرة متمثّلة في تأويل أسطورة أرسطوفانس، التي صدمت(59) العقائد اللاّهوتيّة. وقد نوقش حديثا هذا الخلاف ولا داعي هنا(60) للخوض فيه، بيد أنّ نتيجته كانت تهدف إلى ضمان اقتباس أسطورة أرسطوفانس في عدد من المصنّفات أو الفصول التي تطرح موضوع "الحبّ الدّنيوي"(61) .

---

52 بالإمكان مقارنة الإسناد الذي قدّمه ابن داوود بما ورد في مصادر الحديث، ويحال إلى بعضها أدناه ضمن الحاشية 54.
53 نقلت ترجمة هذا الحديث عن أ. ج. آربري، حلقة الحبّ، لندن 1953، ص 27.
54 للمقارنة، راجع: سيزغين، تاريخ التراث العربي، GAS 2، 115 ـ 118. ضمن طبعة م. سيلغسوهن (ديوان طرفة بن العبد البكري، باريس 1901، ملحق رقم 26).
55 جميل بثينة المشهور بروميو جولييت، توفي حوالي 700 م، (أنظر: سيجغين 406 ـ 408، GAS 2). وانظر كذلك طبعة وترجمة هذه الأبيات ضمن: إ. غابيل، ديوان جميل العذري، دراسة نقديّة وجمع شذرات، مجلّة الدّراسات الشرقيّة 17، (1937 ـ 38) 134 (رقم 33) و 50. وقد أسند ابن قتيبة في (هيون الأنباء 4، 145) هذه الأبيات إلى رجل آخر لزوج شهير وهو قيس بن الجريح وليلى، توفي حوالي 687 م، أنظر: سيجغين 411 ـ 412، GAŞ 2). وقد شغل ذلك اهتماما كافيا لكتاب ابن داوود الزّهرة ضمن مخطوطة تورنتو (مكتبة رييل ، م. س. أور 68، ف. 11 ر)، وأعلن كلا الشاعرين: "وقد قال جميل أو قيس". فهل هذا تدخّل مكتوب؟ (أودّ أن أثني على و. رافن، أمستردام، و هـ هـ بيسترفيلد، بوشوم، عن هذه المعلومة حول مخطوطة تورنتو).
56 توجد اختلافات عميقة في قراءة العبارة "متفاوتة"، رغم أنّ المعنى يبدو واضحا كفاية (ابن داوود، المسعودي، مروج الذّهب 243، 4، بلاغة، عيون الأخبار 145، 4)، منصرم، (الأغاني 120، 5).
57 اقتبس هذا الحديث في رواية ابن داوود عن صحيح البخاري (333. 2 كريهل) توفي سنة 256 هـ / 870 م، وكان معاصرا لإسحاق بن حنين. كما توجد عبارة تشبه كثيرا هذا الحديث تنسب إلى سقراط، ويقال أنّها ترجمت عن طريق إسحاق بن حنين ضمن مخطوطة اسطنبول، كوبرولو 1608، الورقة 22 ر، تحت عنوان :بعض نوادر سقراط"، ترجمة إسحاق بن حنين. قال سقراط: " النّفوس مختلفة الأصناف، فبعضها منسجم مع بعض، في حين تضل النّفوس المتنافرة على اختلافها". وترد هذه العبارة بصيغة أخرى كذلك: "تتماهى النّفوس مع ما يتناسب معها، وتنافر ما يخالفها". ويبدو أنّ هذا المصدر ذاته هو الذي نقل عنه المبشر المختار (ص 93) هذا القول. وإذا كان مصدر الحديث والقول واحد، فمن الصعب تأكيد العلاقة التّاريخيّة بينهما، وتأكيد أسبقيّة أي منهما على الآخر.
58 ابن الجوزي، ذمّ الهوى، القاهرة 1962، ص 297. وذلك في إشارة واضحة إلى ابن حزم (طوق الحمامة، القاهرة 1970، ص 23، آربري، 27. وقد أعلن عن ذلك صراحة: "أحد الفلاسفة ذكر أنّ الحبّ لا يقع إلاّ بين الطّبائع المتجانسة [إقرأ المؤانسة كما وردت في نصّ ابن حزم] وأنّ شدّته تزداد وتنقص [قارن رواية حنين] بحسب مقدار الألفة بين الإثنين". وقد أسّس حجّته على [استدلّ بـ] الحديث النّبوي "الأرواح جنود مجنّدة".
59 يبدو أنّه هكذا بدا الأمر لا سيّما لدى ابن القيّم الجوزيّة في روضة المحبّين، إذ ركّز جهوده ضدّا عن ابن داوود. أنظر مقال "ابن داوود" ضمن EI2 (ج ـ س. فادات).
60 ج. ن. بل، نظريّة الحبّ في الإسلام الحنبلي المتأخّر، ألباني 1979، ص 107 ـ 129.
61 قارن بين E.Iفي مقال "أرسطوفانس" (ب. كار)، وبين الإحالة إلى النّصوص العربيّة التي ذكرها.

لقد سلكت أسطورة أرسطوفانس مسلكا متنكّرا وغير متوقّع نحو أدب الحديث ثانية، ويبدو أنّ ذلك كان نتيجة المقطع الوارد بمختارات ابن داوود مثلما سبق الذّكر، حيث كان يميّز بين الأدب وبين علوم الحديث في القرنين الثّالث والرّابع للهجرة / التّاسع والعاشر للميلاد(62) . ومن بين علماء الحديث الذين اتّبعوا هذا المسلك الدّقيق كان الخطّابي (توفّي سنة 388 ميلاديّة / 998 هجريّة)، وقد كان هو نفسه شاعرا وناقدا أدبيّا(63) ، وبلا ريب أنّه كان مطّلعا على كتاب "الزّهرة" لابن داوود، وفي تعليقه عن الحديث "الأرواح جنود مجنّدة ..." يصرّح(64) أنّ الأرواح تتآلف مع بعضها(65) في النّعيم أو الشّقاوة التي قدّرها اللّه منذ خلقهم الأوّل(66) . بالنسبة للأرواح المؤلّفة من طرفين متقابلين، فإنّ الأبدان لمّا تلتقي ببعضها في هذا العالم فإنّها إمّا أن تتآلف معا ألفة أو تتنافر طبقا للحالة التي أنشئوا عليها. فالأفاضل يميلون إلى الائتلاف مع الأفاضل والأراذل مع الأراذل. وبصرف النّظر عن التّفسير الخاصّ بالحديث وما ينجرّ عنه من معاني تيولوجيّة، فبلا ريب أنّ مفهوم الرّوح الأولى المنقسمة إلى نصفين في تعليق الخطّابي يمثّل انعكاسا باهتا لأسطورة أرسطوفانس. وبعد أن صار هذا المفهوم مدرجا ضمن أدبيّات الحديث دون أن ينسب إلى أحد بعينه، فإنّه قد ظهر مجدّدا وبانتظام في شروحات هذا الحديث نفسه (67). وقد التمست هذه الأسطورة سبيلها إلى الأدب الصّوفي سواء عن طريق التّقليد الأدبي (الأدب) أو عن طريق كتب الحديث، وبالإمكان أن نمثّل بشاهدين مستخلصين من صياغة مبسّطة لرواية إسحاق بن حنين:

شذرة ب 1⁄3: الدّيلمي (حوالي 1000 ميلاديّة): قال أفلاطون: "إنّ اللّه خلق الأرواح في جملة واحدة في شكل كرة وقسّمها على جمع خلقه وأسكنها في الأبدان التي أراد من خلقه(68)" .

شذرة ب 1⁄4: ابن الدبّاغ (توفّي سنة 696 هجريّة / 1296 ميلاديّة): قال بعض العلماء: "خلقت الأرواح في شكل دائرة، وقسّمت كلّ دائرة بين شخصين، وكلّ بشر في هذا العالم يفتّش عن الطّرف الذي تكتمل به دائرة روحه(69)" .

انطلاقا من شروحات الحديث مثل شرح الخطّابي آنف الذّكر تحوّلت هذه الأسطورة إلى أبي طالب المكّي (توفّي سنة 386 هجريّة / 996 ميلاديّة) فاستعملها في شرحه للحديث "الأرواح جنود مجنّدة...".

---

62 بخصوص هذه القضيّة أنظر: إبراهيم، أدب العشق، ص 37 ـ 43.
63 راجع الخطّابي: س. فان دن برينك، "الخطّابي"، ضمن موسوعة الإسلام (طبعة جديدة).
64 حول العلاقة بين الأدب والحديث في تلك المرحلة أنظر: ج. روبنسون، علوم الحديث المبكّرة، كامبريدج، 1966، ص 214 ـ 219.
65 يستعمل الخطّابي الحديث بصيغ مختلفة مثل: "تتعارف الأرواح" أو "تتآلف الأرواح" مثلما يكشف عن ذلك في شرحه.
66 في المبتأ، "في البداية" / في الدّنيا، "في هذه اللفظة" يضاف التوكيد.
67 أنظر: القسطلاني، الاسراد، 5، 325.
68 أنظر: روزنتال، "فلسفة أفلاطون"، 420. نعت أفلاطون هنا ـ إذا صحّ الإسناد المذكور آنفا، أنّه مقتبس من نصّ حنين ـ يبدو عرضيّا فكثيرة هي الأقوال المجهولة أو غير المنسوبة أصلا قد أسندت إلى أفلاطون في التّقاليد العربيّة. أنظر: د. غوتاس، الحكمة اليونانيّة، 379.
69 أنظر: ريتر، بحر الأرواح، 409. فاستطراد ابن الدباغ تفرضه الدلالات اللاّهوتيّة للأسطورة مرّة أخرى، فهو يتابع بالقول: "ينبغي فهم معنى هذا القول مجازيّا، إذ يستحيل تقسيم الارواح البشريّة إلى أقسام: إنها ليست ماديّة، في حين يكون التّقسيم من خاصيّات الأبدان... إلخ. أنظر: بيل، نظريّة الحبّ 112.

شذرة ب 1/5: بعد أن خلق اللّه الأنفس وقسّم بعضها إلى شطرين ومنح بعضها مقادير متفاوتة، ثم جعلها تدور حول عرشه، فكلّ روحين من بين التي قسّمت إلى شطرين تعارفا والتقيا فإنّهما يأتلفان معا ويترافقا عند النّزول إلى الدّنيا. فكلّ روحين هنا في هذا العالم من بين [أولئك الذين] كانوا يتألّفون من مقدارين مختلفين أو من شطر ومقدار متغيّر كانوا متنافرين ولا يعلم أحدهما الآخر هناك في الأعلى ـ وحينئذ كان لهم طواف مختلف [حول العرش] ـ فإنّهم يكونوا متنافرين ومتعارضين حين يبرزون [هنا] اليوم.

يبدو أنّ ما أعدّه أبو طالب في هذا المقطع من تفاصيل هي من صنعه الخاصّ، في حين أنّ الغزالي الذي كان أمينا في تتبّع أبا طالب في الإحياء قد اختزل هذه الصيغة بحذر بالغ، فهو يحذف العبارة "بينما منح الآخرين مقادير مختلفة" إضافة إلى كامل الجملة الأخيرة "وأيّهما كان..."(70). وقد تمّ تداول صيغة مغايرة ومختلفة حتى الآن في الأوساط الصّوفيّة وتختصّ بمحاولة استعمال شكل الكرة المنقسمة لغاية لغويّة اشتقاقيّة.

شذرة ب 1/6: قال الدّيلمي: قال أحد الحكماء: "إنّ اللّه خلق نفوس فردين متحابّين على كونها نفس واحدة ثمّ قطعها [قطعا] إلى شطرين وجعل كلّ شطر يمكث في بدن، حتى إذا انفصل شخصان حنّ النّصف المنفصل إلى الآخر. وسمّيت "الشّهوة" بهذا الاسم بسبب اشتهاء الجزء المنفصل إلى مثيله (71).

وتظهر أخيرا أسطورة أرسطوفانس في مصنّف الاعتقادات والآراء للفقيه اليهودي سعدي الفيّومي (توفّي سنة 942 ميلاديّة). واستنادا إلى كتاب الزّهرة(72) لابن داوود يورد سعدي هذه الأسطورة ضمن نظريّات غير مقبولة عن الحبّ.

شذرة ب 1/7: خلق اللّه نفوس مخلوقاته مستديرة مثل الكرات، ثمّ شطرها شطرين، وجعل كلّ شطر في بشر، من أجل ذلك تتعلّق النّفس بجزئها [الآخر](73) حين تجده.

يكشف هذا النّزر اليسير من الأمثلة في اعتقادي عن عيّنة تمثيليّة ضافية عن مسارات انتقال نسخة إسحاق بن حنين عن أسطورة أرسطوفانس إلى الكتابات العربيّة. وعلى النّقيض من ذلك فإنّ خطاب ألسيبياد في كلا النّسختين (الشّذرة أ2 و ب 2)، أو ما تبقّى من محاورة المأدبة في ما روي أنّها نسخة الكندي، فإنّه لم يجرّ إلاّ استجابة زهيدة في وسطه الجديد. غير أنّ الرّمز الأساسي في أسطورة أرسطوفانس قد اكتسب انتشارا واسع النّطاق لأنّه تمّ تفسيره منذ البداية في ضوء تمثّل عربي أصليّ لطبيعة الحبّ، وهو تمثّل ساعد أيضا على نشأة النّظريّة التي تقول أنّ الحبّ هو ألفة بين نفسين كانتا في البداية مشكّلتين على هيئة واحدة.

---

70 كامل الفصل من مؤلّف الغزالي إحياء علوم الدّين، حيث جاء فيه هذا الاقتباس، ترجمه ه. ريتر، الغزالي، إكسير السّعادة، دوسلدورف، كولونيا 1959، [ينا 1923]. بيد أنّ ريتر فيما يبدو كان بصدد ترجمة نصّ مختلف سيئا ما عن النصّ المذكور آنفا.

71 ذكر شحوردي مقتول أنّه يوجد اشتقاق جموعي مغاير لكلمة عشق، حيث تشتقّ العبارة من اسم نبتة الكرمة (أنظر معجم لين)، وهي نبات يلتفّ حول الأشجار ويكتمها: دلالة العشق، ترجمة هنري كوربان، الملاك المضطهد، باريس، 1976، ص 315.

72 ينبغي بالمناسبة أن تترجم عبارة سعدي في هذا الفصل عن العشق إلى "حبّ عاطفي" وليس إلى "إيروسيّة" أو "شذوذ". هو كتاب س. روزنبلات، كتاب الاعتقادات والآراء، نيوهافن، 1948، ص 373، والحاشية 26، وقد أشار إليه منذ زمن بعيد ج. فاجدا في مقال "مصدر عربي لسعدي"، مجلّة: الدّراسات اليهوديّة، 92، 1932، ص 146 ـ 150، ومؤخّرا في كتابه سعدي الفيّومي والحبّ المهذّب، ضمن دراسات في علم الإسلاميّات، مهداة إلى ذكرى أ. آبل، بروكسل 1977، ص 415 ـ 420. وأنظر كذلك: ج. غوتمن، الفلسفة الدّينيّة لسعدي، غوتنغن 1882، إعادة طبع هيلدسهايم 1981، ص 270، حاشية 4، وذلك للإشارة إلى أصداء أسطورة أرسطوفانس في المدراش.

73 يعدّ من المثير مقارنة اعتراضات سعدي الشّديدة على أسطورة أرسطوفانس (أنظر: روزنبلات، كتاب الاعتقادات، ص 375) مع إقحام فيلون الجميل لرمزيّتها في رواية الخلق في سفر التّكوين (في خلق العالم، الفقرة 53، ترجمة كولسون وويتكر بمكتبة لوب الكلاسيكيّة]).

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

سجـالات

العدد: 05

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

سجـــــــــــالات

العدد: 05

ناقض معرفي لنظريـــــــة التحسين والتقبيح عند الأشاعرة

نادر الصمعاني

ترجمـــة : أحمد شكري مجاهد



في هذا المقال، أسوق حجتين ضد النظرية الأشعرية في أصول الأخلاق(1) (مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح) فيما تتعلق بأفعال الله تعالى. الحجة الأولى، أقول إن مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح يستلزم ضعف احتمال صدق الوحي الإلهي. غير أن بعض الأشاعرة قد يقررون أن هذا الاحتمال يزداد إذا نُظر إلى جوانب أخرى من المذهب الأشعري، وهو ما يُفضي إلى إبطال الحجة الأولى. ثم أبيّن في الحجة الثانية أن مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح يفضي إلى التشكيك في موثوقية قدراتنا الإدراكية. وأقرر أن هذا يجعل مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح متناقض داخليًا. ثم إني أورد صيغة أخرى من الحجة الثانية تتجنب الإحالة إلى الاحتمال الشرطي(2) في محاولة لمنع أي اعتراض مداره على استعمال الاحتمال الشرطي في الحجة الثانية.

أستهدف في هذا المقال بناء ناقض معرفي لمذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح من جهة تعلقه بأفعال الله تعالى. في علم الكلام الإسلامي ثلاثة مذاهب رئيسة يتبعها أكثر المسلمين، وهي الأشعرية والماتريدية والأثرية. ويرى أتباع تلك المذاهب الثلاثة أنها المذاهب الثلاثة المرضية بين مذاهب المسلمين دون ما عداها من المذاهب الكلامية. وتفترق هذه المذاهب في مسائل كلامية عدة ولا سيما بين الأشعرية والماتريدية من جهة والأثرية من جهة. بيد أن المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح يختلف عن المذهبين الماتريدي والأثري. إذ يرى المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح أن كل ما يفعله الله تعالى (أو يأمر به) فهو حسن، وأنه تعالى لو شاء غيره لفعله أو أمر به، ولكان حسنًا أيضًا. بل وكان في الإمكان، على حد علمنا، أن يفعل (أو يأمر) بغير ما وقع فعلاً. في هذا المقال، سأدلل أولاً على أن احتمال G (صدق الوحي الإلهي) على فرض T (افتراض صحة مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح) هو احتمال ضعيف. ومن ثم، ينهض هذا ناقضًا للمذهب الأشعري في التحسين والتقبيح، إذ إنه، من حيث ما هو مذهب إسلامي، يقوم على صدق الوحي الإلهي (القرآن والحديث). ثم أتناول عددًا من الإشكالات المحتملة على هذه الحجة، بحيث أخلص إلى أن المذهب في هذه المسألة على التحقيق فيه خلل. ومدار كل الاعتراضات على الحجة على أمر واحد، وهو: على الرغم من أن احتمال G على فرض T احتمال ضعيف، إلا أنه ليس ضعيفًا إذا وُضع في الاعتبار سائر الأدلة المقررة المعتبرة في البناء العقدي للمذهب الأشعري. فيكون هذا نقضًا للناقض المقترح. ثم أنتقل إلى بناء حجة أخرى ضد المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح، أقرر فيها أن المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح يلزم منه، على التحقيق، ضعف احتمال موثوقية قدراتنا العقلية والإدراكية. وأبين أن هذه الحجة تقوض العقيدة الأشعرية برمتها، بما فيها مذهبهم في التحسين والتقبيح. ومن ثم أخلص إلى أن المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح متناقض ذاتيًا. ثم أتناول عددًا من الاعتراضات المحتملة على هذه الحجة، وأبين ضعفها جميعًا. وأختم ببناء صيغة بديلة من هذه الحجة لا تتوقف على مفهوم الاحتمال الشرطي. وأقرر أن التناقض الذاتي في المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح يمكن إثباته حتى من دون التعويل على هذا المفهوم.

---

1 اختلفت القواميس والمعاجم العربية في ترجمة مصطلح metaethics، وبالفرنسية métamoral؛ فمنها ما ترجمها "ما بعد الأخلاق"، ومنها ما ترجمها "ميتا-أخلاق"، ومنها ما ترجمه "ما وراء الأخلاق"، ومنها ما ترجمها "الأخلاقيات الفوقية". وقد اخترت هنا ترجمتها ترجمة تتسق مع نظام تسمية العلوم العربي، واخترت تسميته "مبحث أصول الأخلاق". فالمقصود بالمصطلح الأسس النظرية التي تحدد ما يكون خيرًا أو شرًا وما يسمى أخلاقيًا أو يوصم بعدم الأخلاقية. وقد درجت العلوم الإسلامية على جعل مثل تلك العلوم التأسيسية النظرية باسم "الأصول" مثل علم "أصول الفقه" ففيه الأسس النظرية لما يسمى دليلاً فقهيًا والبحث في حجيته. ومبحث أصول الأخلاق هذا في التراث الإسلامي مبحث واسع يُعرف باسم مسألة التحسين والتقبيح، أي المعيار الذي يوصف به الشيء بالحسن أو بالقبح، ومعنى الحسن والقبح. (المترجم)

2 يُقصد بـ"الاحتمال الشرطي" تقديرُ احتمال وقوع أمرٍ ما على فرض وقوع أمرٍ آخر، أي إنه احتمال نسبي لا مطلق؛ يربط بين حادثتين أو قضيتين بحيث يكون احتمال إحداهما منوطًا بثبوت الأخرى. وهو مفهوم أساسي في نظرية الاحتمالات، وله حضورٌ متزايد في مباحث المعرفة الحديثة، حيث يُستعمل لتقويم قوة الحجج الاستقرائية، ولبحث معقولية التصديقات في ضوء المعطيات أو الفرضيات المسبقة. ويُعبَّر عنه رمزيًّا بـ: P (A B)، أي احتمال A على فرض B. ومن أمثلته: إذا ثبت أن الدخان قرينة على وجود نار، فإن احتمال وجود النار يكون عاليًا إذا رأينا دخانًا؛ غير أن هذا الاحتمال قد يكون منخفضًا إن لم نر دخانًا — أي إن الاحتمال هنا يتغير بحسب الشرط السابق. (المترجم)

1 نظرية الأمر الإلهي والمذهب الأشعري في التحسين والتقبيح

نظرية الأمر الإلهي نظرية في الأخلاق تقول بأن الخيرية منوطة بالله تعالى، وأن المسؤولية الأخلاقية على المكلفين لا تتجاوز حدود الامتثال بأوامر الله وطاعته. وقد واجهت النظرية، عبر تاريخها، اعتراضًا شهيرًا يُعرف باسم "معضلة يوثيفرو"، وهو سؤال عزاه أفلاطون إلى سقراط: "إن المسألة التي ينبغي أن أفهمها أولًا هي هل تستحسن الآلهة الخيرَ لأنه حسن؟ أم أن الخير صار حسنًا لاستحسان الآلهة له؟"(3) (Plato 1892, 2: 84). يكمن بيت القصيد من المعضلة في أن القول بالاختيار الأول الذي يطرحه سقراط، يجعل الإله غير ضروري في تأسيس الأخلاق، بينما القول بالاختيار الثاني فيجعل الأخلاق تبدو اعتباطية. وقد سلك أنصار نظرية الأمر الإلهي مسالك مختلفة للجواب عن هذه المعضلة، وتمثل هذه المسالك صيغًا متباينة لنظرية الأمر الإلهي. ولا عجب أنه لم يقل بالاختيار الثاني إلا فئة قليلة من أنصار نظرية الأمر الإلهي. ولعل من أبرز من يُذكر منهم، في التراث المسيحي، الفيلسوف وليم الأوكامي (انظر مثلًا، Ockham 1967–1988, 5:352).

وقد بحث المتكلمون المسلمون الصلة بين الأوامر الإلهية والفضيلة في معرض حديثهم على مسألة التحسين والتقبيح. وقد ذهب الأشاعرة إلى نصرة نظرية الأمر الإلهي. خلص الأشاعرة، ومثلهم وليم الأوكامي، إلى أن كل ما يأمر به الله تعالى فهو حسن بإطلاق وكل ما ينهى عنه فهو قبيح. واعتمدوا القول بأن الأمر الإلهي هو مصدر الفضيلة مطلقًا، وأن الله تعالى لو شاء أن يأمر أو ينهى بخلاف ما أمر به ونهى عنه فعلًا، وهو أمر ممكن عقلًا، لكانت تلك الأمور موصوفة بالحسن أو القبح تبعًا لذلك. وعلى هذا لو كان الله أمر بالسرقة أو الزنا أو الخيانة، لكانت أفعالًا حسنة.(4) وإن شئت فقل، ليس لأي فعل وصف بالحسن أو القبح الذاتي، بل إن هذه الأوصاف متعلقة بإرادة الله وحدها.

ويستتبع هذا القول سؤالًا لازمًا: ماذا عن أفعال الله تعالى؟ فإذا كانت القيمة الأخلاقية لأفعال العباد منوطة بأمر إلهي سابق، فماذا عن أفعال الله تعالى؟ فإن أفعال الله ليست منوطة بأمر إلهي سابق، خلافًا لأفعال العباد، فما مقياس خيرية أفعاله تعالى؟ يقرر الأشاعرة أن الله تعالى حقًا لا يجب عليه شيء، ولا يتقيد بقيد سابق، فيفعل سبحانه ما يشاء. وما يجعل أفعال الله حسنة هو كونها فعلًا لله تعالى. فكل ما يفعل الله خير، ولو شاء أن يفعل نقيضه لكان خيرًا أيضًا. ومن ثم فلو شاء الله سبحانه أن يكذب أو أن يُنزل عذابًا ظالمًا بالناس لكان ذلك أيضًا من جملة الحسن.(5)

---

3 لا يخفى ما في ترجمة مثل هذه النصوص من صعوبة خاصة عن لغات وسيطة، وقد آثرت ترجمتها بما يتصل بقضية الأصول النظرية للأخلاق (الميتا-أخلاق) على الترجمة المنشورة التي قام عليها الأستاذ شوقي داود تمراز ونصها: "تعال إذن، ودعنا نختبر ما نقول، وهو أن الشيء أو الشخص الذي يكون عزيزًا على الآلهة يكون تقيًا، وأن الشيء أو الشخص المكروه منهم يكون عاقًا." (محاورات أفلاطون الكاملة، الجزء الثالث، ص. 260، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، الدار الأهلية للنشر والتوزيع). وأجد أن ذكر "التقوى" أو "القداسة" في هذا السياق في مقابل الكلمات الإنجليزية المستعملة في التعبير عن المعضلة Holy – Pious، لا يعبر عن المفهوم، فإن مفهوم التقوى والقداسة في العربية لا يطابق المعنى المقصود في الأصل، وإنما المقصود الخيرية والحسن. (المترجم)

4 الظاهر أن المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي (1149–1210) يخالف إجماع الأشاعرة على هذه المسألة خصوصًا (الرازي 1984، 93).

5 للاستزادة عن أصول الأخلاق عند الأشاعرة (التحسين والتقبيح)، انظر الباقلاني 2000، 46–477؛ الجويني 2009، 210–217؛ الغزالي 2004، 89–108؛ الشهرستاني 2009، 368–409؛ الإيجي 1999، 323–327؛ الجرجاني 1998، 8: 201–221.

وينبغي التنبيه إلى أن مفهومي الحُسن والقُبح، في المنظور الأشعري، أمران معنويان محضان؛ أي إن الفعل يُوصَف بالحُسن أو القُبح من حيث كونه موجبًا للمدح أو الذم الشرعيَّيْن (الجرجاني 1998، 8: 202-203). وقد صرّح الأشاعرة بأن هذا التعريف يستبعد من الحُسن والقُبح المعنويَّين ما لا يتعلق بهما من الأوصاف العُرفية أو الحسيّة، كما في قولهم: "عجلةٌ حسنة" (الجرجاني 1998، 8: 203). غير أنني في هذا المقال أخصص النظر في الجوانب المتعلّقة بأفعال الله تعالى من نظرية أصول الأخلاق، أي في مبحث التحسين والتقبيح. وأقصد بالحجتين اللتين سأسوقهما فيما يلي من المقال الإشكال على هذا الجزء من نظريتهم.

2 الحجة الأولى ضد النظرية الأشعرية في أصول الأخلاق

في كتابه أين موضع الصراع على الحقيقة: العلم والدين والطبيعانية (Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism, 2011)، يقدّم ألڤِن لانتينغا حجة مبتكرة ضد المذهب الطبيعي، تُعرف باسم "الحجة التطورية ضد الطبيعانية" (EAAN). يقرّر فيها أن من يجمع بين الإيمان بالطبيعانية والإيمان بنظرية التطور يلتزم بناقض لا سبيل إلى دفعه لكل معتقداته، بما في ذلك اعتقاده نفسه في "الطبيعانية التطورية"(6). وفي هذا القسم والذي يليه، أسلك مسلكًا شبيهًا، وأبني حجتي على نحو بنية حجته لأقيم حجتين ضد المذهب الأشعري في أصول الأخلاق. وأهدف إلى إثبات أن القائلين بالمذهب الأشعري في أصول الأخلاق (التحسين والتقبيح) يلزمهم الإقرار بناقض يطال المذهب الأشعري كله، بما فيه أصل قولهم في التحسين والتقبيح. ومن ثم أقرر أن المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح مناقض لنفسه. سنرمز بـ G لصدق الوحي الإلهي (القرآن والحديث)، وبـ T لفرض صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح من حيث تعلقه بأفعال الله تعالى. وسأرتب حجتي على النحو التالي:

1. احتمال P (G/T) منخفض.
2. كل من يؤمن بـ T ويرى أن احتمال P(G/T) منخفض، يمتلك ناقضًا معرفيًا لـ G.
3. كل من يمتلك ناقضًا معرفيًا لـ G يمتلك ناقضًا معرفيًا لـT.
4. فإذا كان من يؤمن بـ G و T يلتزم بناقض معرفي لـ T، فإن T تنقض نفسها، ولا يمكن قبولها عقلًا.
النتيجة: ما لم يُدفع ناقض G، لا يمكن أن قبول T.

الحجة التطورية ضد الطبيعانية EAAN (أو بعض صيغها): طُرحت كذلك في بعض كتابات لانتينغا السابقة على هذا الكتاب مثل (Plantinga 1993, 216-237; 2000, 227-240; and 2002a, 1-12). بافتراض أن R ترمز لكون قدراتنا الإدراكية موثوقة، وترمز N للطبيعانية الوجودية (أو الطبيعانية الميتافيزيقية كما تُسمى أحيانًا)، و E ترمز للقول بنظرية التطور، يقدم لانتينغا حجته كما يلي:
(1) احتمال P(R|N&E) منخفض.
(2) كل من يؤمن بـN&E ، ويرى أن P(R|N&E) احتمال منخفض يملك ناقضًا معرفيًا لـ R.
(3) كل من يملك ناقضًا معرفيًا لـ R يملك ناقضًا يشكك في أي اعتقاد يُظن أنه يؤمن به، بما فيه N&E في ذاته.
(4) إذن من كان يقر بـN&E يلزمه الإقرار بناقض لـ N&E، وعلى هذا فإن N&E تنقض نفسها، ومن ثم لا يمكن القبول بها عقلًا باعتبارها مقدمة منطقية.
النتيجة: N&E لا يمكن أن تُقبل عقلًا. (344-345).

وفيما يلي أفصّل النظر في هذه المقدمات.

2.1 المقدمة الأولى

تنص المقدمة الأولى على أن احتمال G (صدق الوحي الإلهي) بافتراض T (افتراض صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح من حيث تعلقه بأفعال الله) احتمال ضعيف. ولكن لماذا؟ كما بينتُ في القسم الأول، يرى المذهب الأشعري في باب التحسين والتقبيح أن الله تعالى يفعل ما يشاء، وأن كل ما يفعله الله فهو حسن، وكل ما يقضي به فهو خير، ولو كان قضى بضده لكان خيرًا (من دون أن يخضع فعله تعالى لقيد أخلاقي سابق على هذا التغيير). وهذا يقتضي منطقيًا أن احتمال كونه تعالى ظالمًا أو باطشًا مساو لاحتمال أن يكون عادلاً ورحيمًا. والأوثق صلة بكلامنا هنا هو تطرق احتمال الكذب في الوحي الإلهي. بل إن احتمال أنه تعالى قد أخبرنا الصدق في وحيه (القرآن والحديث) يستوي مع احتمال أنه تعالى قد كذب. وبطبيعة الحال إذا كان في الإمكان أنه - تعالى - قد كذب في وحيه، ففي الإمكان أنه كذب في قوله إن وحيه صدق. بل إن الأمر ليس محض إمكان وقوع ذلك منه تعالى؛ بل إن احتمال أنه فعل ذلك يستوي مع احتمال أنه لم يفعله، بحسب لوازم المذهب الأشعري. وعليه، لا يمكن للمتمسك بالمذهب الأشعري الوثوق في أن الله تعالى أخبر بالصدق في وحيه في الواقع. وهو ما يضعف احتمال صدق الوحي الإلهي (القرآن والسنة) الذي رمزنا له بـ G.

2.2 المقدمة الثانية

يسهل شرح هذه المقدمة، فإن من يلتزم بالمذهب الأشعري في التحسين والتقبيح، ويرى أن احتمال صدق الله تعالى في وحيه مساو لاحتمال كذبه - على اعتبار أن ذلك من لوازم المذهب الأشعري - يلزمه أن يقر بناقض معرفي لاعتقاده بأن الله قد صدق في وحيه. وإن شئت فقل، لا يمكن لهذا المرء أن يبرر إيمانه بصدق ما أخبر الله به في القرآن والحديث، إذا كان يعتقد أن احتمال هذا الصدق منه تعالى منخفض.

2.3 المقدمة الثالثة

صدق القرآن والحديث شرط ضروري لصحة المذهب الأشعري من حيث كونه مذهبًا كلاميًا إسلاميًا. وعليه، فإذا لزم الأشعري الإقرار بناقض لصدق القرآن والحديث، لزمه أيضًا الإقرار بناقض للمذهب الأشعري برمته، بما فيه مذهبهم في التحسين والتقبيح (T).

2.4 المقدمة الرابعة

إذا ترتب على الإيمان بـ T، وهو ما عليه أكثر الأشاعرة، الإقرار بناقض معرفي لـ T نفسها، فإن T متهافتة مناقضة لنفسها.

2.5 النتيجة

إذن، ما لم يُدفع الناقض الموجه إلى T، فلا يمكن قبول T عقلًا. والسؤال الآن: هل يمكن نقض هذا الناقض أو رده؟ هذا ما سنتناوله في القسم التالي 2.6.

2,6 الاعتراضات الواردة

أول الاعتراضات الواردة على الحجة السالفة هو أن الاحتمال المقدر عدديًا ليس الخصيصة المثلى التي تبنى عليها العقائد، وهو المقرر في مفارقة يانصيب كيبورغ، وتقريرها كما يلي: فلنفترض وجود 5000 تذكرة يانصيب. لكل تذكرة الفرصة نفسها في الفوز. واحتمال فوز التذكرة الواحدة منخفض جدًا (1\5000). فإذا تمسك المرء بالقيمة العددية في بناء معتقده في هذه المسألة، سيعتقد أن التذكرة رقم 1 لن تفوز بما أن احتمال فوزها ضعيف. ومع ذلك، فإن الاعتقاد نفسه ينطبق على التذاكر رقم 2 و3 و4 وصولاً إلى 5000، إذ أن لكل تذكرة الاحتمال المنخفض نفسه. بيد أن هذا سيفضي بهذا المرء أن يظن ألا تذكرة رابحة، وهو باطل يقينًا لأننا نعلم وجود تذكرة واحدة رابحة على الأقل. وعليه، يقرر هذا الاعتراض أن اعتمادي على الاحتمال في الحجة السالفة لا يُعول عليه.

وقد طُرح هذا الاعتراض نفسه على حجة لانتينغا التطورية ضد الطبيعانية" (EAAN) (Fitelson and Sober 1998, 126) وأنا أتابع لانتينغا (Plantinga 2003, 297) في عدم اشتراط نسبة احتمال مرتفعة في بناء المعتقدات. إنما أدافع عن القول بأن رؤية احتمال اعتقاد ما ضعيفًا، تُحصل للمرء ناقضًا معرفيًا لهذا الاعتقاد خاصة؛ وبطبيعة الحال يمكن أن تُنقض النواقض المعرفية هي الأخرى. ونزيد أن الأشاعرة، كسائر المسلمين، يلزمهم وضع احتمال مرتفع لصحة القرآن والحديث لكي يُقبلا. بل ويُطلب في ثبوت قراءات القرآن خصوصًا نسبة احتمال غالية جدًا (وهي التواتر) حتى تُعد عند المسلمين "قرآنًا". والقراءة القرآنية التي لا تستوفي نسبة احتمال الثبوت العالية تلك (التواتر) تُعد قراءة "شاذة". كذلك فالحديث الذي لا يستوفي نسبة احتمال ثبوت مرتفعة لا يُقبل عند المسلمين. لذا، فمع عدم اشتراط نسبة احتمال عالية في تكوين المعتقد عمومًا، إلا أن في حالتنا هذه لتقدير نسبة احتمال الثبوت أهمية بالغة. وعليه، فالاعتراض الأول مردود.

وبالرجوع إلى كتب الأشاعرة نجد ثلاثة إجابات ممكنة على حجة شبيهة بالحجة التي عرضتها، وذلك لدى ثلاثة من أعلام المتكلمين الأشاعرة: وهم فخر الدين الرازي وأبو حامد الغزالي وأبو بكر الباقلاني.

أما الفخر الرازي (1984) فيقرر أن تجويز العقل الكذب على الله(7) لايُعتد به، إذ هو محض تجويز عقلي لا يُعتبر في باب الاعتقاد. وشبه هذا التجويز العقلي باحتمال عقلي أن يكون الرجل الذي تعرفه معرفة وثيقة - صديقًا أو قريبًا -استُبدل به آخر يطابقه شكلاً بعد آخر لقاء بينكما. فهذا الشخص الجديد يطابق الرجل الذي تعرفه في المظهر والذكريات(8). فيقول الرازي إن أحدًا لا ينظر لهذا الاحتمال العقلي بعين الاعتبار. وعلى هذا النحو لا يُنظر إلى تجويز الكذب على الله [سبحانه] بعين الاعتبار، كما يرى الرازي (1984، 106). والظاهر أن الرازي يقرر أننا نعتقد ضرورة في أن الله تعالى صادق يستحيل عليه الكذب، وأن هذا الاعتقاد لا يزعزعه مجرد التجويز العقلي للكذب عليه سبحانه. ويسترعي الانتباه أن روبرت ميرييو أدامز (1987) ينسب رأيًا مقاربًا إلى وليم الأوكامي (99). وإذا صحت دعوى الرازي، فإنها ناقض لناقض T. بيد أن الأمر بخلاف ذلك.

---

7 هذه ترجمة لكلام الباحث، لكنه ليس نقلاً دقيقًا لكلام الرازي، وإنما تصرف أو إلزام من الباحث للرازي، فإن الرازي يقول "قد يكون الشيء جائزًا في نفسه مع أن العلم الضروري يكون حاصلاً بأنه لا يقع." (المصدر نفسه). فصاغ الباحث العبارة بأن الرازي يقول بجواز أن يكذب الله. وسيأتي الرد التفصيلي في مقالي في نقض هذا المقال المنشور في هذا العدد نفسه. (المترجم)

8 كذا في المقال الإنجليزي (memories) أي الذكريات، لكن الرازي يقول "في الصورة والخلقة"، ولم يذكر الذكريات. (المترجم)

الإشكال في كلام الرازي أن الأشاعرة لا يقتصرون على تجويز أن يفعل الله خلاف ما فعل. بل يذهبون أبعد من ذلك، إذ يقررون أن احتمال تحقق أي من الفعلين (الذي أراد الله وقوعه والذي لم يرده) متساو قبل تحقق أحدهما. فاحتمال اختيار الله لأمر يستوي مع احتمال اختياره لغيره. وعلى هذا فإن القياس الذي ساقه الرازي غير دقيق. فإن الناس لا يعتقدون أن احتمال أن يُستبدل بالشخص الذي يعرفونه شبيهُ مطابق له يستوي مع عدمه. فاحتمال الاستبدال عندهم محض تجويز عقلي. وعليه أرى أن إجابة الرازي قاصرة.

أما الغزالي (1058–1111) فيقرر أنه برغم أن الكذب جائز من جهة الحكم الأخلاقي(09) فإنه مستحيل على الله، فإن كلام الله بلا حرف أو صوت، فهو مطابق (لا ينفك) عن علمه (2004، 107). وقد عُلم أن علم الله مطلق لا يتطرق إليه الخطأ، فكذا كلامه النفسي الأزلي المنزه عن الحرف والصوت. بعبارة أخرى، يستحيل كذب الوحي من الجهة العقدية الإلهية لأن الوحي الإلهي في حقيقته تجل أو تنزل لعلم الله المنزه عن الخطأ.

وعلى هذا، فلو رمزنا لرأي الغزالي فيما يتعلق بكلام الله بـ H، فإننا وإن سلمنا بأن P(G/T) قد يكون منخفضًا، إلا أن P(G/T&H) مرتفع. وهذا القول الأخير، وليس الأول، هو الذي يمثل البنية العقدية الأشعرية المرتبطة بهذه المسألة. وعلى هذا يمكن أن يجيب الأشاعرة بأنه حين تُوضع المنظومة الاعتقادية الأشعرية في الحجة القائمة على الاحتمال الشرطي، يبطل الناقض المقترح.

بيد أن مطابقة كلام الله بعلمه، كما يقول الغزالي، فيه نظر. فإن كلام المرء تعبير عن أفكاره، بينما علم المرء لا يستلزم بالضرورة التعبير الإرادي. ونزيد، أن كلام المرء قد يكون كذبًا ومناقضًا لما يعلمه عن المسألة، وهو ما يجعل الكذب ممكنًا(10). وعلى هذا فإن تعريف الكلام بالعلم، كما فعل الغزالي، دعوى أقل ما يقال فيها إنها تحتاج دليلًا. ومع ذلك، فإني لا أرى أن هذا الإشكال يضعف إجابة الغزالي على حجتي خصوصًا، إذ أنها استهدفت تقرير أن T تناقض نفسها. أي أن إضافة رأي الغزالي في مسألة كلام الله (المرموز لها بـ H) وضم منظومة الاعتقاد الأشعري للمعادلة يمنع T من مناقضة نفسها. وعليه، تقصر حجتي.

أما الباقلاني (950–1013)، فزعم أنه برغم من تجويز الكذب عقلًا على الله(11) ، فإنه قد قام الدليل لدينا على صدقه (الباقلاني 1987، 362). وأفترض أن مقصود الباقلاني أنه يمكن الاستدلال على صدق الله تعالى. فإن الله قد أخبر عباده بكثير من الحقائق ووعدهم وعودًا متعددة عبر القرون المتعاقبة، وقد صدق كل ما أخبر به تعالى وكل ما وعد به. وهذا يفيد الإيمان بأنه تعالى صادق، وأن كلامه المنزل صادق أيضًا، حتى لو جاز له تعالى عقلًا أن يختار وقوع غير ما وقع. وبناء عليه، إذا رمزنا لهذه القضية (كان الله صادقًا دومًا) بـ B، ووضعناها في الاعتبار إلى جانب G و T، فإن احتمال G في وجود T و B لن يكون منخفضًا. وعليه، تبطل مقدمتي الأولى.

---

9 يكرر الباحث في نقله عن الغزالي ما وقع في نقله عن الرازي، فإنه يصيغ ما قرره الغزالي على لسان الخصم من الإشكالات، وكأنه تقرير الغزالي واعتقاده. فيقول الغزالي على لسان من يشكل عليه: "فإن قيل ... فبم نعلم صدقه [أي الله تعالى]؟ فإن الكذب ليس عندكم قبيحًا لعينه، وإن كان قبيحًا فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم، وما فيه هلاك الخلق أجمعين." ثم يشرع في الجواب. فعبر الباحث عن تقرير الغزالي لشبهة خصمه بأنه رأي الغزالي، وعبر عن قوله "ليس قبيحًا بعينه" بأنه جائز أخلاقيًا morally permissible، والمقصود أن قبحه يتعلق بسياقه وليس قبحًا ذاتيًا. وسيأتي تفصيل المقصود بالقبح عند الغزالي في مقالي. (المترجم).

10 أشكر أحمد العنيزان على هذه النقطة. وقد أقام ابن تيمية (199، 641–646) اعتراضًا مشابهًا.

11 يتكرر مرة ثالثة التصرف المتعسف في كلام المنقول عنه، وهنا عن الباقلاني، فنص كلام الباقلاني في مصدر الباحث: "فإن قالوا [أي المخالفين وهم أساسًا المعتزلة القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين]: فإذا أجزتم فعل القديم لجميع ما يقبح منها، وإن لم يقبح ذلك منه، فأجيزوا عليه الكذب في خبره، ولا يكون ذلك منه قبيحًا. قلنا: إنما نُحيل عليه [أي الكذب]، كما نُحيل عليه العجز والسهو، لقيام الدليل على أنه لم يزل متكلمًا قادرًا صادقًا، لا لقبح ذلك منه. فبطل ما قلتم". فتأمل، كيف جعل الباحث كلام الباقلاني يفيد تجويزه الكذب على الله! (المترجم)

وأعتقد أن ردّي الغزالي والباقلاني شافيان، وأنهما - منفردين أو مجتمعين - يقوضان المقدمة الأولى من الحجة، أو على الأقل يضعفان الناقض المعرفي المورد على T. وبناء عليه، فإن حجتي الأولى غير ناجحة. بيد أني سأبني، فيما يلي، حجة أخرى (أكثر موافقة لبنية الحجة التطورية ضد الطبيعانية التي وضعها لانتينغا) تمكنني من الخلوص بنتيجة أشد على النظرية الأشعرية في أصول الأخلاق (المذهب الأشعري التحسين والتقبيح). وتهدف الحجة التالية أيضًا إلى البرهنة على أن المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح ينقض نفسه.

3. الحجة الثانية ضد النظرية الأشعرية في أصول الأخلاق

سنرمز إلى موثوقية قوانا الإدراكية بـ R، وإلى فرضية صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح فيما يتعلق بأفعال الله صحيح بـ T.

فستكون صيغة الحجة كما يلي:

1. **P (R/T) منخفض.**
2. **كل من يقر بـ T ويرى أن P (R/T) منخفض، يلزمه ناقض لـ R.**
3. **كل من يلزمه ناقض لـ R ، يلزمه ناقض لأي اعتقاد آخر بما فيه T.**
4. **إذا كان المعتقد في T، يلزمه ناقض لـ T، فإن T تنقض نفسها، ولا يمكن قبولها عقلًا.**

إذن، لا يمكن قبول T عقلًا.

والآن سأشرع في التفصيل في هذه المقدمات.

3.1 المقدمة الأولى

تقرر المقدمة الأولى أن احتمال أن موثوقية قدراتنا الإدراكية، بافتراض صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح فيما يتعلق بأفعال الله تعالى، احتمال منخفض. فكما بيّنا سابقًا، يقرر الأشاعرة أن الله يفعل ما يشاء، وله أن يفعل عكس ما فعل، لا معقب أخلاقيًا لحكمه. وعليه، فإن احتمال أن يكون قد منحنا قدرات إدراكية موثوقة، كما يرى الأشاعرة، مساو لاحتمال أن يكون قد منحنا قدرات إدراكية غير موثوقة. وينبغي الانتباه إلى أنه تعالى لو كان قد فعل هذا، لما اختلفت تجاربنا عما نجده الآن، بما فيه شعورنا الحدسي القوي بأن لدينا قدرات إدراكية موثوقة. ولكن إذا صح هذا، فإن احتمال أن تكون قدراتنا الإدراكية موثوقة احتمال منخفض.

3.2 المقدمة الثانية

يسهل شرح المقدمة الثانية بتقرير أن كل من يعتقد في مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح، ومن ثم يقبل بالمقدمة الأولى، سيلزمه ناقض لكون قدراتنا الإدراكية موثوقة.

3.3 المقدمة الثالثة

من الواضح أنه إذا أقر المرء بعدم موثوقية قواه الإدراكية، فإن ذلك يلزمه بناقض لجميع معتقداته، بما فيها اعتقاده صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح، إذ إن كل المعتقدات نتاج قدرات المرء الإدراكية (مثل الذاكرة والاستدلال والإدراك الحسي).

3.4 المقدمة الرابعة

شرح هذه المقدمة مباشر: إذا ترتب على القول بـ T، ناقض لـ T، فإن T تنقض نفسها، فيلزم من ذلك أن الاعتقاد في T غير مقبول عقلاً.

النتيجة

بما أن المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح يناقض نفسه، إذن لا يمكن قبوله عقلاً.

3.6 اعتراضات محتملة

في هذا القسم، سأعرض لخمسة اعتراضات محتملة على حجتي الثانية ضد المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح، وأجيب عنها.

الاعتراض الأول: قد يقال إن الحجة لا تثبت سوى أن P(R/T)= 0.5، وهذا ليس احتمالاً بالغ الانخفاض(12). فبعض الناس قد لا يرى أن القدرات الإدراكية التي ينتج عنها 50٪ معتقدات صائبة (و50٪ معتقدات مخطئة) غير موثوقة مطلقًا(13).

بيد أن مدار هذا الاعتراض على فهم مغلوط للاحتمال الرقمي المذكور في الحجة. فإني لا أزعم في حجتي أن أي مقدرة إدراكية تنتج 50٪ معتقدات صائبة (و50٪ معتقدات مخطئة) غير موثوقة بالضرورة. وإنما احتمال R منخفض في حجتي، لأن بافتراض T، احتمال صحة كل معتقد على حدة 0.5. وعلى الرغم من أن الإحصاء النهائي لمعتقدات المرء في هذا التصور سيكون من جهة الاحتمال 50٪ معتقدات صائبة و50٪ معتقدات مغلوطة، فإن الفاعل المعرفي محل النظر لا يمكنه تمييز أيهما الصواب وأيهما الخطأ. وذلك لأنه كلما اعتقد في أمر، فإن احتمال أن يكون هذا المعتقد على وجه الخصوص صوابًا 0.5. فبافتراض أن موثوقية قدرات المرء الإدراكية 50\50، فإذا رأى سيارة فإن احتمال أن يكون يراها حقًا هو 50٪، واحتمال ألا يكون كذلك هو 50٪ أيضًا. والمسار الطبيعي لمن في مثل هذا الموقف هو اتخاذ موقف لا أدري. وقد أورد لانتينغا (2003) المثال التالي، في تفسيره لنقطة مماثلة:

أعتمد على مقياس حرارة T، لقياس درجات الحرارة. ثم إنك تخبرني بأن صاحب المصنع قد صمم T بحيث تكون 50٪ من قراءاته صائبة و50٪ من قراءاته خطأ. فإذا صدقتك، ولم يكن لي من مصدر آخر للمعلومات، فإني أقر بناقض معرفي لكل معتقد اعتقدته بناء على قراءات مقياس الحرارة، حتى وإن كنت أعتقد أن نصفها صحيح (295).

وعليه، فإن هذا الاعتراض مردود.

الاعتراض الثاني، بأن يقال إن مجرد انخفاض P(R/T) وحده ليس كافيًا لنقض اعتقاد المرء في R. فلا تنقض R إلا إذا كان احتمال R منخفضًا حين يؤخذ النسق الأشعري العقدي الكامل المتعلق بالمسألة في الاعتبار، وليس T وحدها. فإن احتمال أن يملك مالكُ سيارة فارهة لمجرد أنه يحب القهوة منخفض، لكن ذلك وحده لا يكون ناقضًا لاعتقاد أن مالكًا يملك سيارة فارهة(14).

---

12 أشكر مراجعين لم أعرف أسماءهم على إثارة هذه النقطة.

13 أثير اعتراض مشابه، ولا عجب، لحجة لانتينغا التطورية ضد الطبيعانية (Fitelson and Sober 1998, 125)

14 أشكر مراجعًا لم أعرف اسمه على إثارة هذه النقطة. وقد أورد إشكال مشابع على حجة لانتينغا التطورية ضد الطبيعانية. انظر Merricks 2002، 165–168، ورد لانتينغا (2002b، 247–251؛ 2011، 342–343).

وأرى أن عدم وضع النسق الاعتقادي الأشعري كاملاً في الاعتبار كان موضع الإشكال في حجتي ضد المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح. إلا أن الأمر يختلف حيال الحجة الثانية. فحتى مع ضم النسق الأشعري الكلامي كاملاً، فإن احتمال R يظل منخفضًا. بل يمكن وضع المذهب الكلامي الأشعري بدلاً من مسألة التحسين والتقبيح في معادلة الاحتمال الشرطي، وسنخلص إلى النتيجة نفسها. ولقد انتقيت مذهبهم في التحسين والتقبيح خصوصًا لأنها المسألة التي تسبب انخفاض احتمال R. والحق أن لو ترك الأشاعرة مذهبهم في التحسين والتقبيح، لارتفع احتمال R بناء على سائر مذهبهم. وعليه، فإن هذا الاعتراض لا يقوم.

الاعتراض الثالث، قد يشكل البعض بأنه وإن لم يكن على الله موجب أخلاقي، كما يقول المذهب الأشعري، يمنعه من منح عباده قوى إدراكية موثوقة، لكن قد توجد أسباب لا تتعلق بالأخلاق (بالحسن والقبح). وقد يمنح الله عباده قوى عقلية موثوقة لأن ذلك فيه مصلحة أو لحكمة أو لأي سبب محمود آخر(15).

بيد أن المذهب الأشعري يمنع هذا الاختيار. فإنهم يصرون على أن كل أفعال الله تصدر عن محض مشيئته وإرادته. وأن أفعال الله تعالى لا يقيدها اعتبارات أخلاقية أو مراعاة مصلحة أو غير ذلك. (الغزالي 2004، 99؛ الرازي 1984، 104–105؛ الآمدي 1971، 24–230). وعليه، فلا تندفع الحجة بهذا الإشكال.

الاعتراض الرابع، أن الأشاعرة يمكن أن يحاولوا نقض حجتي بإعادة استعمال رد الغزالي الذي سبق ذكره في الحجة الأولى. فقد يقولون، إذا صح أن الوحي الإلهي تنزل من علمه الذي لا يتطرق إليه الخطأ، وأن مذهبنا الكلامي مبني على الوحي، فلا تقوم علينا هذه الحجة، فإن مذهبنا يقوم على مصدر معصوم.

بيد أن هذا الاعتراض به خلل جوهري. فقد قررنا أن احتمال P(R/T) منخفض، ومتى شككت في موثوقية القدرة الإدراكية لامرئ، تقوضت كل مسوغات معتقداته، ومنها بطبيعة الحال اعتقاد الأشاعرة في أن الوحي الإلهي تنزل من علمه المحيط. فبما أن احتمال موثوقية القدرات الإدراكية لدى الأشاعرة منخفض، فمن الممكن جدًا ألا يكون ثم وحي إلهي على الإطلاق، لكن بسبب الاضطراب الإدراكي، ظن الأشاعرة أن ثم وحي، بل وربما وجد فعلاً وحي إلهي صادق لكن بسبب اضطراب الإدراك، سمع الأشاعرة وقرأوا أمرًا آخر. وليس للأشاعرة من سبيل في منع هذه الاحتمالات المربكة.

وبرغم من بعض النواقض يمكن أن دفعها أو نقضها، إلا أنه إذا نقض R فلا سبيل إلى نقض هذا الناقض أو إبطاله أو رده. يوضح لانتينغا (2011)، في سياق آخر، الاستدلال المنطقي وراء هذه المشكلة، فيقول:

ألا يمكنك أن تأتي بناقض لهذا الناقض [أي ناقض لـ R] – أي ناقض للناقض؟ ... ألا يمكن أن يذهب [ذلك الذي لديه ناقض لـ R] إلى معمل الموثوقية الإدراكية في MIT للفحص؟ من الواضح أن هذا لن يجدي. لأن هذا المسار سيفترض ابتداءً أن قواه الإدراكية موثوقة؛ وسيعتمد على دقة قواه الإدراكية في اعتقاد وجود مكان اسمه MIT، ... وأنهم أعطوه تقريرًا بصحة قواه الإدراكية، وهلم جرًا. (345)

وإن لم يوجد نقضٌ لناقضِ R، فكل معتقدات المرء ستُنقض على نحو غير قابل للتدارك. وسيُستهلك، من أسف، في دوامة مفرغة حتمية من اللاأدرية.

---

15 أشكر مراجعًا لا أعرف اسمه على إثارة هذه النقطة.

الاعتراض الخامس والأخير، أن الأشاعرة قد يتخذون مسلكًا مغايرًا في الرد على حجتي. فقد يزعمون أنه كل المؤمنين يؤمنون بأن الله تعالى مطلق القدرة، ومن ثم فلا بد أن يقبلوا أنه تعالى قادر على خلق عباد بقوى إدراكية غير موثوقة. ولأنه قادر على ذلك، فاحتمال أنه سبحانه فعل ذلك يظل قائمًا. وعليه قد يخلص الأشاعرة إلى أن هذا الإشكال والتشكيك يطول كل المؤمنين، بمن فيهم غير الأشاعرة.
وقبل تناول هذا الاعتراض، ينبغي التنبيه إلى أنه حتى ولو كان اعتراضًا ناجحًا، فإنه لا يُنجي المذهب الأشعري من الناقض المعرفي المقدم. وإنما يمكنه أن يجر غيره من المذاهب الكلامية إلى المأزق نفسه. ومع ذلك، فإني أرى أن الرد غير ناجح. فكل إنسان - سواء كان مؤمنًا أو ملحدًا أو بينهما - لديه اعتقاد فطري في قواه الإدراكية. بيد أن كثيرًا منهم، ومن ضمنهم غير الأشاعرة من المسلمين، لا يلزمهم الإقرار بناقض هذا الاعتقاد الفطري. فإن مجرد الاحتمال العقلي أن الله تعالى قد جعل للعباد قوى عقلية غير موثوقة لا يكفي لنقض هذا الاعتقاد الفطري في أنه تعالى لم يفعل ذلك. فهذا الاحتمال يشبه مشكلة "دماغ في وعاء"، ووحدة الأنا(16)Solipsism ، ومشكلة الأذهان الأخرى، التي لا يرفع بها الفاعلون المعرفيون رأسًا. وعليه فهذا الاعتراض لا ينهض.

4. ناقض معرفي من دون استعمال الاحتمال الشرطي

كما قد يُفهم من الاعتراضات المذكورة في القسم 3/6، قد يستشكل البعض العلاقة بين المعتقدات والنواقض المعرفية من جهة، وبين الاحتمال الشرطي من جهة. لكن من الحسن أنه يمكن الخلوص إلى نتيجة مشابهة لما ورد في الحجة الثانية ضد المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح، من دون الحاجة إلى استعمال الاحتمال الشرطي. وهذا غرض هذا القسم.
افترض هذا المثال: مكث جمال عشرة أيام في مركز أبحاث الأعصاب. ووضعت في دماغه رقاقة متقدمة تقنيًا. يتحكم في هذه الرقاقة على مدار الساعة مجموعة من العلماء من الفضاء. يمكن إعادة ضبط هذه الرقاقة على واحد من ثلاثة أوضاع تشغيل. وضع التشغيل الأول يجعل الرقاقة ترسل عشوائيًا إشارات معينة لدماغ جمال، تسبب له تجربة حسية زائفة لا يمكن تمييزها عن الحقيقة. لكن حين تتوقف الرقاقة عن إرسال الإشارات، سيجد جمال تجارب حقيقية عادية. وأما حين يُنشّط وضع التشغيل الثاني، فإن الرقاقة لا تحول دون تجارب جمال الحسية مطلقًا، كل التجارب ستكون طبيعية أصيلة. وأخيرًا، حين يُنشط وضع التشغيل الثالث، فإن الرقاقة تتحكم في كل تجارب جمال الإدراكية. ومن ثم تكون كل تجاربه الحسية زائفة، ومع ذلك فلا يمكن تمييزها عن الحقيقة. ولا ننس أن اختيار وضع التشغيل يعتمد حصرًا على الإرادة المطلقة لأولئك العلماء الفضائيين. بلا قيد خلقي أو عملي أو أي منطق يمكن أن يؤثر على ما يختارونه.
ولنفترض أن جمال بعد أن أدرك كل هذا، خرج من المعمل، وبدا أنه يجد تجربة حسية بمبرد ماء أمامه. فكيف يفعل بهذه التجربة؟ الظاهر لي بناء على ما يعلمه جمال، أنه سيكون لاأدريًا حيال هذه التجربة وغيرها من التجارب الحسية. ولن يتغير ذلك حتى ولو جاء إليه العلماء الفضائيون وأكدوا له أنه أنهم اختاروا وضع التشغيل الثاني، وأن كل تجاربه أصيلة حقًا، وذلك لأن حتى هذه المقابلة قد تكون زائفة إذا كانوا قد اختاروا وضع التشغيل الأول أو الثالث.

---

16 وحدة الأنا Solipsism: مصطلح معناه في نظرية المعرفة [الابستمولوجيا] القول بأن الإنسان لا يعرف إلا ذاته وأحوال ذاته، لأن العلم بالأشياء دائمًا من أعمال العقل. (المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص. 212). (المترجم)

ويمكن أن نضيف طبقة أخرى لهذا المقال، فلنفترض أن هؤلاء العلماء الفضائيين، يمكنهم من خلال الرقاقة ثلاثية أوضاع التشغيل أن يتحكموا في ذاكرته كذلك. فإذا اختاروا الوضع الأول، سترسل الرقاقة أحيانًا إشارات عشوائية إلى دماغ جمال ستنشئ ذكريات زائفة لا يمكن تمييزها من الحقيقة. وإذا اختاروا وضع التشغيل الثاني، فإن الرقاقة لن ترسل أي إشارة، مما يترك لجمال ذكرياته الحقيقية فقط. وإذا اختاروا الوضع الثالث، فلن تكون أي من ذكريات جمال حقيقية، إذ أن كل ذكرياته ستكون محاكاة من الرقاقة. فإذا عرف جمال هذا، فالظاهر أن بيده ناقض لكل معتقداته، بما فيها اعتقاده بوجود نظام عمل العلماء الفضائيين أنفسهم. ومن ثم يكون اعتقاده بعمل العلماء الفضائيين مناقضًا لنفسه.

وعلى نحو مشابه، فإن الأشعري الذي يقول بمذهبهم في التحسين والتقبيح، يقرر على مستوى وجودي ما، أن لله تعالى اختيار أن يخلق بشرًا قواهم الإدراكية موثوقة، واختيار أن يخلقهم بقوى إدراكية غير موثوقة (جزئيًا أو كليًا)، وأن ليس من علة أخلاقية أو عملية توجب على الله ترجيح اختيار على الآخر. واختيار الله تعالى لا يتوقف إلا على إرادته المطلقة غير المحدودة. ومن ثم، فكان لله أن يختار أن يخلق أناسًا قواهم الإدراكية غير موثوقة جزئيًا أو غالبًا، أو أن يختار أن يخلقهم بقوى إدراكية موثوقة. ولكن، ومع الأسف، فإن مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح، لا يمكن للعبد أن يعرف ما الذي اختاره الله. والأشعري، كجمال في مثالنا، يلزمه ناقض، بسبب ما يعتقده، لاعتقاده بأن قواه الإدراكية موثوقة، ومن ثم تلزمه نظرة لاأدرية للأمر. ومن ثم، فيلزمه ناقض معرفي لكل معتقداته بما فيها اعتقاده في مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح أو أصول الأخلاق. وعليه فإن المذهب الأشعري فيها مناقض لنفسه.

5. الخلاصة

بنيت في هذه المقالة حجتين ضد المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح من حيث تعلقهما بأفعال الله تعالى. الأولى، إذا كان احتمال صدق القرآن والحديث منخفضًا، بافتراض صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح، فإن المذهب الأشعري مناقض لنفسه ما لمم يُبطل ناقض T بنجاح. وتناولت عددًا من الاعتراضات الممكنة على حجتي، من كتابات الغزالي والباقلاني والرازي، وخلصت إلى أن بعض تلك الإجابات ناجح في تقويض حجتي الأولى. ثم بنيت حجتي الثانية ضد المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح، بتقرير أن احتمال موثوقية قوانا الإدراكية ضعيف، بافتراض صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح. وبينت أن ذلك يؤول إلى نقض كل المعتقدات الأشعرية، بما فيها مذهبهم في التحسين والتقبيح. وتناولت بالفحص عددًا من الاعتراضات الممكنة على حجتي وبينت عدم نجاح أي منها. ومن ثم خلصت إلى تأكيد أن المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح مناقض لنفسه. وختمت بتقديم صيغة من الحجة الثانية تتجنب استعمال الاحتمال الشرطي. وسقت حجتي بإمكان تقرير ناقض للمذهب الأشعري في التحسين والتقبيح بدونها.

نادر الصمعاني
قسم الدراسات الثقافية
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة القصيم
بريدة، المملكة العربية السعودية

المراجع

Adams, Robert Merrihew. 1987. The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology. New York: Oxford University Press.
الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد. 1971. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
الباقلاني، محمد بن الطيب. 1987. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.
الباقلاني، محمد بن الطيب. 2000. الإنصاف. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. 2004. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق عبد الله محمد الخليلي. بيروت: دار الكتب العلمية.
الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. 1999. المواقف. بيروت: دار الكتب.
الجرجاني، علي بن محمد. 1998. شرح المواقف. تحقيق محمود عمر الدمياطي. بيروت: دار الكتب العلمية.
الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. 2009. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق أحمد السايح وتوفيق وهبة. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. 1984. معالم أصول الدين. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الكتاب العربي.
الشهرستاني، محمد. 2009. كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق ألفريد جيوم. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

Fitelson, Branden and Elliott Sober. 1998. "Plantinga's Probability Arguments Against Evolutionary Naturalism." Pacific Philosophical Quarterly 79 (2): 115–129. https://doi.org/10.1111/1468-0114.00053.
ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم. 1999. التسعينية. تحقيق محمد إبراهيم العجلان. 3 مجلدات. الرياض: مكتبة المعارف.
Merricks, Trenton. 2002. "Conditional Probability and Defeat." In Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism, edited by James Beilby, 165–175. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Ockham. 1967–1988. Opera philosophica et theologica. Edited by Gedeon Gál et al. 17 vols. New York: The Franciscan Institute of St. Bonaventure.
Plantinga, Alvin. 1993. Warrant and Proper Function. New York: Oxford University Press.
Plantinga, Alvin. 2000. Warranted Christian Belief. New York: Oxford University Press.
Plantinga, Alvin. 2002a. "Introduction: The Evolutionary Argument Against Naturalism." In Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism, edited by James Beilby, 1–12. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Plantinga, Alvin. 2002b. "Reply to Beilby's Cohorts." In Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism, edited by James Beilby, 204–275. Ithaca, NY: Cornell University Press. Plantinga, Alvin. 2003. "Probability and Defeaters." Pacific Philosophical Quarterl 84 (3): 291–298. https://doi.org/10.1111/1468-0114.00174.
Plantinga, Alvin. 2011. Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. New York: Oxford University Press.
Plato. 1892. The Dialogues of Plato translated into English with Analysis and Introductions. 3rd edn., edited by Benjamin Jowett. 5 Vols. New York: Oxford University Press.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

سجـــــــــــالات

العدد: 05



بيان تهافت الناقض المعرفـــــــي المدعى على أصول الأخلاق الأشعرية

أحمد شكري مجاهد

يهدف هذا المقال إلى بيان طبقات من الخلل المنهجي في بحث د. نادر الصمعاني الذي حاول فيه بناء ناقض معرفي للمذهب الأشعري في التحسين والتقبيح باستعمال الاحتمال الشرطي في حجتين مختلفتين. أدلل في هذا المقال على أن الحجتين تقومان على تقرير مغلوط للمذهب الأشعري أدى إلى أن تكون المقدمة الأولى في كلا الحجتين فاسدة. وأبين قصور المقال عن تقرير المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح خصوصًا في تعلق تلك المسألة بأفعال الله، وخلط المقال بين عموم مسألة التحسين والتقبيح وخصوص مسألة مراعاة الصلاح والأصلح. ثم أفصّل في بيان خطأه المحض في نسبته تجويز الكذب على الله للمذهب الأشعري من كتب المذهب المعتبرة. ثم أعرج على نقده تعيين احتمال شرطي من دون ضبطه بمبرهنة بايز، وأنه مع التنزل جدلًا نجد أن الاحتمال الشرطي لا يسعفه. وأعقب ببيان الخطأ في تأويله لما أورده من ردود محتملة على حجته الأولى. وهو ما يهدم حجته الأولى بما يتجاوز نقده هو لها. ثم أعرج على حجته الثانية وأبين تهافت بنائها المنطقي، وإغفالها للنسق المعرفي الأشعري، وأن لا فرق بينها وبين الدعاوى اللاأدرية غير المعتبرة مثل دعوى "الدماغ في الوعاء". وأعيد نقد معادلة الاحتمال الشرطي في الحجة الثانية بمبرهنة بايز بما يبين خطأ تعيين الاحتمال فيها. ثم أختم بنقض النموذج التمثيلي الذي ختم به محاولة إثبات حجته.

1. تمهيد

لا يُظن في مذهب فكري أو فلسفي نشأ وتطور عبر ما يزيد عن الألف عام، ونقحت مقولاته عشرات العقول أن يُدعى نقضه في مقال من بضع عشرة صفحة. قد لا يخلو المذهب من أقوال ضعيفة أو عليها إشكال أو فيها نظر، أما أن يُقال إن حجة ما، تصاغ في بضعة سطور قادرة بعد ألف عام على هدم المذهب وجعل اتخاذه غير مقبول عقلًا فهذا أقل ما يقال فيه إنه غريب. وهو ما ادعاه صاحب مقال "ناقض معرفي للمذهب الأشعري في التحسين والتقبيح" (Alsamaani, 2022)(1) وإن شئت فقل "في أصول الأخلاق(2)" إذ أنها الكلمة التي استعملها الباحث Metaethics ويقصد بها الأصول النظرية التي تحدد ما يكون خيرًا أو شرًا وما يسمى أخلاقيًا أو يوصم بعدم الأخلاقية. لا يهدف هذا المقال إلى الدفاع عن المذهب الأشعري، وإنما بيان ما أجده طبقات من الأخطاء المنهجية في المقال المذكور.

---

1 حاولت في ترجمتي لمقال د. نادر الصمعاني أن تكون الترجمة أمينة قدر الإمكان في تبليغ صوت الباحث، ولم أعقب عليها إلا في المواضع التي وجدت فيها نقلًا غير دقيق عن المصادر الأشعرية. وجعلت ردي في هذا المقال المستقل. والشكر موصول للأخ الكريم أ. إبراهيم الحيمر على إتاحته الفرصة لمثل هذا السجال الفكري في هذه المجلة المباركة الواعدة.

2 اخترت مصطلح "أصول الأخلاق" مقابلًا عربيًا لمصطلح Metaethics بدلًا من المصطلحات الشائعة مثل ميتا-أخلاق (لعدم الحاجة لاستعمال لفظ أعجمي)، و"ما بعد الأخلاق" إذ أن البعدية هنا تناقض المعنى، بل الأولى أن يقال "ما قبل"، و"ما وراء الأخلاق" إذ أن التعبير بوراء هنا أيضًا موهم. ولأن العلوم التي تعنى بالتنظير الفكري للعلوم في سياقنا الإسلامي تُدعى أصولًا مثل "أصول الفقه" و"أصول الدين" و"أصول النحو". إذ المقصود هنا المعيار المجرد لوصف أمر ما بالخيرية أو الشر، أو الأخلاقية أو عدم الأخلاقية، أو الحسن والقبح. ومصطلح "التحسين والتقبيح" المعروف في كتب أصول الفقه وكتب علم الكلام شديد التعبير عن المسألة، إذ أن المسألة تُعنى بتقرير ما المقصود بالتحسين والتقبيح وهل هما أمران ذاتيان أم عرضيان، وكيف يكون الاستدلال عليهما.

2. تلخيص المقال محل النقد

يورد الباحث حجتين يحاول بهما تقديم ناقض معرفي للمذهب الأشعري في التحسين والتقبيح - بل ويرى ذلك الناقض يطول المذهب كله. وتدور حجته على تقرير أن الأشاعرة يقولون بالتحسين والتقبيح الشرعيين، وألا تعلق للحسن والقبح بأفعال الله، وأن أفعاله سبحانه لا يقيدها علةٍ موجبة أو غرض أو حكم أخلاقي عقلي بشري، فهذا - في الحجة الأولى - يجعل الأشاعرة يجوزون الكذب عقلاً على الله تعالى، ومن ثم فاحتمال صدق الوحي لديهم مساوٍ لكذبه، ويستعمل الاحتمال الشرطي لبيان ذلك، ومن ثم فإن ذلك ينقض إيمانهم بالوحي، ثم يقرر أن ذلك قد أجيب عنه ببعض الإجابات التي لا يراها شافية في نفسها، لكنها على الأقل تمنع احتجاجه هنا بالاحتمال الشرطي طالما كان الأمر داخل النسق الأشعري العقدي المتعلق بالمسألة كاملاً. لكنه يعود بأساس المقدمة الأولى، وهي أن قول الأشاعرة بعدم تقيد أفعال الله سبحانه وتعالى بقيد أخلاقي، وأن له تعالى أن يفعل الأمر ونقيضه وكلٌ منه حسن، أن ذلك يُلزم الأشاعرة بعدم الوثوق في قواهم الإدراكية، إذ إنهم يجوزون على الله أن يكون قد خلقهم بقوى إدراكية معيبة، ومن ثم فإنهم لا يثقون في مدركاتهم، وهذا يلزمهم بمأزق لاأدري. ويستعمل فيه كذلك الاحتمال الشرطي، ويُعيد صياغة الحجة نفسها لكن بالتمثيل من دون استعمال الاحتمال الشرطي. فهذا ملخص المقال.

3. بيان مجمل لأوجه الخلل في مقولات الباحث وخطة هذا المقال في نقدها

يمكن تلخيص أهم عناصر الخلل في المقال محل النقد في: 1. المطابقة بين نظرية الأمر الإلهي ومذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح، وكان الصواب أن يقارن بين النظرية وخصوص مسألة مراعاة الأصلح. 2. الخطأ في تقرير مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح 3. الخطأ في نسبة تجويز الكذب على الله للمذهب الأشعري، ومن ثم الخطأ في بناء المقدمة الأولى من حجته الأولى 4. الخطأ في تعيين درجة الاحتمال في معادلة الاحتمال الشرطي، وتكرر ذلك في موضعي استعمال الاحتمال الشرطي 5. تكرر الأخطاء الواقعة في الحجة الأولى مع إغفال النظر إلى النسق الأشعري العقدي كاملاً في الحجة الثانية. 6. توابع هذا التصور المغلوط في النموذج التمثيلي الذي اختتم به المقال.
وفيما يلي تناول تفصيلي لهذا المسائل.

4. الخلل في تقرير المسألة ابتداءً

بدايةً، كان كلام الباحث على ما يمكن ترجمته "أصول الأخلاق وتعلقها بأفعال الله"، ويصرح في القسم الأول بعد التمهيد أن المتكلمين المسلمين يبحثون هذه المسألة في باب التحسين والتقبيح، وأن الأشاعرة ذهبوا فيها مذهبًا قريبًا من نظرية الأمر الإلهي. وهذا يفسر تصريحه بعدها بأن هذه المسألة محل افتراق بين المذاهب الثلاثة المرضية عند أهل السنة وهم الأشعرية والماتريدية والأثرية، وأن الأشاعرة خالفوا المذهبين الآخرين فيها.
وهنا إشكالان:
الأول: أن الناظر في الكتب التي تبحث مسألة التحسين والتقبيح لا يكاد يجد ذكرًا لمذهب كلامي يسمى "الأثري"، وعادة ما يسمى المذهب الثالث عند أهل السنة بالحنابلة، وحتى وإن سُمي إشارة بالأثرية فهو منسوب دومًا للإمام أحمد بن حنبل. ولم يخالف جمهور الحنابلة من الأصوليين المذهبَ الأشعري في التحسين والتقبيح. وإنما انفرد بهذا الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي وتبعه كالعادة تلميذه الشيخ ابن قيم الجوزية ومن نقل كلامه بحذافيره كالشيخ السفاريني، وقد تبعوا مذهب المعتزلة ونقلوا احتجاجتهم وإشكالاتهم كما هي(3) ، وقد نُص على مخالفة ابن تيمية لسائر الحنابلة في كتب الأصول الحنبلية مثل المرداوي (ت.885هـ\1480م) في "التحبير شرح التحرير"(4) وابن النجار الفتوحي (ت. 972هـ\1564هـ) في "شرح الكوكب المنير"(5). غير أن مصطلح الأثرية عند السلفية المعاصرة تعني أساسًا اختيارات الشيخ ابن تيمية في العقائد.

---

3 وسنبين أن هذا عين ما فعله الباحث هنا، إذ أخذ إشكالاً معروفًا أكثر الأشاعرة من إيراده على لسان خصومهم المعتزلة، وأطالوا في الإجابة عنه. واعتبره هو مذهب الأشاعرة، وبنى عليه حجته الأولى، رغم إطباق الأشاعرة على إنكاره والرد عليه واعتباره محض إشكال أو إلزام من خصم.
4 المرداوي، علاء الدين. التحبير شرح التحرير. دراسة وتحقيق د. عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، ود. عوض بن محمد القرني، ود. أحمد بن محمد السراج. (الرياض، مكتبة الرشد. 1421\2000). 2\715-716.
5 الفتوحي، تقي الدين ابن النجار. شرح الكوكب المنير المسمى بـ"مختصر التحرير" أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه. تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1413\1993). 1\300-303.

الإشكال الثاني، وهو الأهم: أن الباحث لم يبين مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح، بل أشار عرضًا بعدها بصفحة بأن الحسن والقبح عند الأشاعرة أمر معنوي محض، وأن معنى الحسن ما يترتب عليه الثناء أو الذم، هكذا من دون قيد المدح والذم الشرعيين، وهو ما سيأتي ذكره. ولم يذكر كيف يتعلق هذا التفسير بأفعال الله سبحانه، **وإنما يلحقه إجمالاً بمسألة أخرى هي مسألة الصلاح والأصلح، وهي وإن اتصلت من جهة بمسألة التحسين والتقبيح، لكنها مسألة أخص**، وليست هي محل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية وابن تيمية، وإن شئت فسمهم الأثرية كما يريد الباحث.

فكان ينبغي على الباحث أن يقرر المذهب الذي ينقده ويبني على هذا التقرير أو الفهم حججه الناقدة - أو الناقضة كما يشير إليها بلفظ defeater، ويبين وجه تفرده. وسيرى القارئ أن تقرير المذهب، في القسم التالي، يُزيل جانبًا كبيرًا من التشوش الذي يسببه هذا الإجمال. ولكن الباحث شرح في بيان أن الأشاعرة يقولون إن الله لا يجب عليه شيء وأنه يحكم ما يريد، ولا يقيد مشيئته شيء، وأن كل فعل الله سبحانه حسن، ولو شاء سبحانه أن يفعل نقيض ما فعل لكان حسنا منه سبحانه.

والناظر هنا يجد أن مفهوم الحسن والقبح هنا لم يتبين، إلا من الإشارة العبارة المذكورة عرضًا.

5. تقرير المسألة على وجهها

ولتلافي هذا الخطأ الذي أربك مقولة الباحث، يحسن تقرير مفهوم الحسن والقبح كما ورد في كتب الأصول الأشعرية، وهي أن الحسن والقبح يأتي لمعان منها: 1. ما يلائم الطبع أو ينافره (كإنقاذ الغرقى واتهام الأبرياء)، أو قيل ما يلائم الغرض أو يخالفه 2. ما هو صفة كمال أو نقص (نحو: العلم حسن والجهل قبيح) 3. كونه موجبًا للمدح أو الذم الشرعيين، أو الثواب والعقاب في الآخرة. فأما المعنيان الأولان فهما عقليان باتفاق الفرق (بما فيهم الأشاعرة)، وأما ترتب المدح أو الذم الشرعيين فهو شرعي لا يُعلم ولا يثبت إلا بالشرع. فما أمر الله به فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح. فرع سيف الآمدي مسألة التحسين والتقبيح في كتابه الإحكام في أصول الأحكام: على الأصل الأول في "الحاكم" فقال:

" اعْلَمْ أَنَّهُ لَا حَاكِمَ سِوَى اللَّهِ تَعَالَى، وَلَا حُكْمَ إِلَّا مَا حَكَمَ بِهِ، وَيَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ أَنَّ الْعَقْلَ لَا يُحَسِّنُ وَلَا يُقَبِّحُ وَلَا يُوجِبُ شُكْرَ الْمُنْعِمِ، وَأَنَّهُ لَا حُكْمَ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ".

ثم فصل المقصود بالحسن والقبح على معان ثلاث: 1. موافقة الغرض أو مخالفته، وقرر أن ذلك لا يجعل الحسن والقبح ذاتيين وإنما يختلف باختلاف الأغراض. 2. الحسن ما أمر الشارع بالثناء على فاعله، والقبح ما أمر الشارع بذم فاعله. وهو كذلك مما يختلف باختلاف ورود أمر الشارع في الأفعال. أقول: فالمحرم في الشرائع السابقة علينا قبيح عندهم يعاقبون بفعله (كاعتداء بني إسرائيل في السبت)، ولا يكون قبيحًا عند المسلمين إن لم يأت الشرع بتحريمه. والثالث: **" إِطْلَاقُ اسْمِ الْحُسْنِ عَلَى مَا لِفَاعِلِهِ مَعَ الْعِلْمِ بِهِ وَالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ أَنْ يَفْعَلَهُ، بِمَعْنَى نَفْيِ الْحَرَجِ عَنْهُ فِي فِعْلِهِ، وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الِاعْتِبَارِ الْأَوَّلِ ... وَلَا يَخْفَى أَنَّ ذَلِكَ أَيْضًا مِمَّا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَحْوَالِ فَلَا يَكُونُ ذَاتِيًّا، وَعَلَى هَذَا فَمَا كَانَ مِنْ أَفْعَالِ اللَّهِ تَعَالَى بَعْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ فَحَسَنٌ بِالِاعْتِبَارِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ، وَقَبْلَهُ بِالِاعْتِبَارِ الثَّالِثِ، وَمَا كَانَ مِنْ أَفْعَالِ الْعُقَلَاءِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ فَحَسَنُهُ وَقَبِيحُهُ بِالِاعْتِبَارِ الْأَوَّلِ وَالثَّالِثِ، وَبَعْدَهُ بِالِاعْتِبَارَاتِ الثَّلَاثَةِ."**

---

6 وهو الذي قصر عليه الشيخ تقي الدين ابن تيمية مفهوم الحسن والقبح، ورأى أن كل المعاني يعود له، كما نقل عنه في المرجعين السابقين.

7 لاحظ أن المدح والذم هنا مقيدان بالشرعيين، أي مدح الشارع سبحانه وترتب ثوابه أو عقابه، وهو ما لم يكن في أصل المقال الإنجليزي إذ اكتفى بكلمة praiseworthy (يستحق المدح) وblameworthy (يستحق الذم)، لكن تقييدها بأن ذلك من الله سبحانه وتعالى لا يستغنى عنه، فعليه مدار كون التحسين والتقبيح هنا "شرعيين"، وإلا فالكلام لا يقصد كل مدح وكل ذم، وقد ترجمت التعريف في ترجمتي للمقال بزيادة القيد لاعتقادي أن هذا مقصود الباحث وأنه لم يتعمد بتر الكلام وتصويره للقارئ بأنه أي مديح أو ذم.

8 الآمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1402). ط2. 1\79-80. ومن اللطيف أن المحقق يعلق على هذا الجزء في الحاشية بما يصفه "بالصحيح" وهو بطبيعة الحال النقل عن الشيخ تقي الدين ابن تيمية والشيخ شمس الدين ابن قيم الجوزية.

يصرح الآمدي هنا أن "أفعال الله تعالى حسنة قبل ورود الشرع بالاعتبار الثالث" وهو نفسه ما عُبر عنه في كتب أخرى "بما هو من صفات الكمال أو النقص"، وقد سبق وذكرنا أنه عقلي باتفاق.

وعلى هذا يقول الأشاعرة بعدم تعلق التحسين والتقبيح بأفعال الله سبحانه، فكل فعله سبحانه وتعالى حسن. فإما هي من أفعاله سبحانه قبل ورود الشرع، فهي أفعال ترجع إلى علمه سبحانه المحيط، وقدرته سبحانه التي لا يحدها شيء، والكمال الثابت له سبحانه، ويثبت به كل صفة ترجع لمفهوم الكمال، ومنها الصدق، إذ يرجع إلى العلم والقدرة والكمال، وسبحانه وتعالى ذو الكمال مطلق العلم والقدرة. وأما ما كان بعد ورود الشرع، فهو عين الحسن، بالاعتبارات التي تقدم تفصيلها.

وقد أشكل المعتزلة، على الأشاعرة القائلين بعدم ذاتية الحسن والقبح - وهو محل النزاع هنا - بالإلزام بتجويز الكذب على الله سبحانه. وربما كان سبب هذا الخلط عند الباحث، أن الأشاعرة أوردوا في كتب الأصول عند بحث مسألة التحسين والتقبيح هذا الإشكال على لسان المعتزلة، وهو نفسه الإشكال الذي أورده الباحث، وهو إشكال لِم لا تجوزون على الله الكذب؟ والناظر يجد أن الإشكال في نفسه ينفي أن يُنسب إلى الأشاعرة تجويز الكذب على الله تعالى، ويجد ذلك صريحًا في كلام الأشاعرة. وهو ما سنفصله في قسم نقض حجة الباحث الأولى. ينسب الباحث للأشاعرة أنهم يقولون إنه لو أمر الله سبحانه بالسرقة أو الزنا أو الخيانة لكانت حسنة. وفي هذا خلط بالغ. إنما يقولون إن هذه الأمور لا يثبت أن قبحها ذاتي عقلا، ولا يثبت العقاب وذم الشارع لها إلا بالشرع. وهذا ظاهر لمن يتأمله. فإن قبح هذه الأمور متأصل في نفوس المسلمين بسبب ذم الشرع له، وبسبب نشأة المسلم في منظومة قيمية شرعية. لكن الزنا ليس قبيحًا في عقول المجتمعات غير المتدينة أصلا، بل قد يكون الزواج عندهم قبيحًا، فيظل الرجل مع المرأة سنين، ينجب منها ولا يتزوجها، ويرى أن زواجه منها خطأ وخطر على ثروته إذ لو طلبت الطلاق لفقد نصف ثروته، فيرى الزنا حسنًا والزواج قبيحًا. وفي المنظومة المكياڤيللية الغاية تبرر الوسيلة، وحينئذ ستحسن لديه الخيانة في مواضع والسرقة في أخرى. وباب الخلط عند الباحث هو محاولة إثبات قبح ذاتي عقلي من داخل سياق شرعي لا من خارجه لا يؤمن بإله ولا ثواب ولا عقاب.

على أن هذا التقرير لم يكن سببًا لجعل الأشاعرة والماتريدية بل وابن تيمية وابن القيم على جهات مفترقة فيما يتعلق **بإثبات الحاكمية المطلقة** لله سبحانه. وألا واجب عليه سبحانه - وهو المقابل لما يعبر عنه الباحث بالقيد الأخلاقي - يقول ابن تيمية، وهو المعول عليه عند السلفية المعاصرة أو الأثرية كما آثر أن يسميها الباحث: " وأمَّا الإيجابُ عليه سُبحانَه وتعالى والتَّحريمُ بالقياسِ على خَلقِه؛ فهذا قولُ القَدَرِيَّةِ، وهو قولٌ مُبتدَعٌ مُخالِفٌ لصحيحِ المنقولِ، وصريحِ المعقولِ، وأهلُ السُّنَّةِ مُتَّفِقونَ على أنَّه سُبحانَه خالِقُ كُلِّ شيءٍ وربُّه ومليكُه، وأنَّه ما شاء كانَ، وما لم يَشأ لم يَكنْ، وأنَّ العِبادَ لا يوجِبونَ عليه شيئًا، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه، وحرم على نفسه لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئا، كما يكون للمخلوق على المخلوق" .

9 ابن تيمية. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. ت. ناصر عبد الكريم العقل (بيروت: دار عالم الكتب. 1419\1999). 2\310.

6. تفصيل أوجه خلل الحجة الأولى

بنى الباحث حجته الأولى على نسبة مغلوطة نسب فيها للأشاعرة تجويز الكذب على الله تعالى، ومنها بنى مقدمته الأولى وتقريرها: فلنرمز لصدق الوحي الإلهي بـ G، ولصحة مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح بـ T. فعندها سيكون احتمال P(G/T) منخفض. أي أن احتمال صدق الوحي الإلهي بافتراض صحة مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح سيكون منخفضًا. وذلك، كما يرى الباحث، لأنهم يجوزون الكذب على الله! وجعل ذلك لأنه يرى أن قول الأشاعرة إنه لا يجب على الله شيء وأنه سبحانه يفعل ما يشاء، يفيد أن عندهم احتمال صدقه سبحانه وعدم الصدق - تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا - متساو! ومن ثم فإن P(G/T)عنده تساوي 0,5. فاحتمال الصدق والكذب سواء.

وهذه المقدمة متهافتة من وجهين، سوى ما سلف في القسم السابق:

1. إطباق كتب الأشاعرة على القول بأن الكذب مستحيل على الله تعالى وإثباتهم الصدق صفة ذاتية وإيرادهم الأدلة المختلفة على ذلك.

2. تعيين نسبة 0,5 اعتباطًا من دون اختبارها بمبرهنة بايز Bayes' theorem التي تحدد بها نسبة الاحتمال الصحيحة في الاحتمال الشرطي.

وفيما يلي تفصيل هذين الوجهين:

6,1 إطباق الأشاعرة على إحالة الكذب على الله تعالى، خلافًا للباحث

تواترت كتب الأشاعرة على التصريح بإحالة الكذب على الله تعالى، وسلكوا في التدليل على ذلك مسالك مختلفة، وأكثرها من غير مسلك التحسين والتقبيح أصلًا. وكثيرًا ما أوردوا في معرض عرض إشكال من مخالفيهم (وهم المعتزلة دومًا وليسوا "الأثرية")، أن ذكروا محاولة خصومهم إلزامهم تجويز الكذب على الله إذا أنكر الأشاعرة وجوب شيء على الله تعالى، فأخذ الباحث هذا الأمر المعروض إشكالًا، واعتبره مقولة المذهب، بل وبنى عليه قياسًا منطقيًا!

وفيما يلي بيان كلام أساطين الأشاعرة متقدمهم ومتأخرهم في المسألة:

6,1,1 قول إمام المذهب أبي الحسن الأشعري في المسألة

فبداية من إمام المذهب أبي الحسن الأشعري (ت. 324هـ\936م) - رحمه الله تعالى- فينقل عنه تلميذه أبو بكر بن فورك (ت. 406هـ\1015م) في كتاب مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري: "وكان يقول في جواب من يسأله عن جملة ذلك [أي قول الأشاعرة أن الله يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء وكل ما يفعله تعالى حسن] "إذا جوزت هذه المعاني كلها ورأيت جميع ذلك عدلاً منه فهلّا جوزت عليه الكذب، وأن يكون ذلك منه عدلاً وحكمة كما كان في اختلاف هذه الأفعال؟" [فيجيب أبو الحسن الأشعري]: بأن الكذب ليس مما لم يجز عليه لأنه لو فعله كان منه قبيحًا، ولكن طريق استحالته عليه كطريق استحالة الجهل عليه، لأجل أن نقيضه من صفات الذات [أي الصدق، في حالة الحكم باستحالة الكذب على الله تعالى، والعلم في الحكم باستحالة الجهل] ولا يجوز عليه العدم والبطلان. فإذا كان علمه من صفات ذاته لم يجز عليه الجهل، لا لقبح الجهل، ولكن لاستحالة عدم ما يجب عدمه بوجود الجهل له. كذلك الصدق من صفات ذاته، ويستحيل عليه العدم"(12). تأمل أن الحكم باستحالة الكذب على الله تعالى مقرر في أصل صفات الذات، ولا يُحتاج فيه إلى طريق الحكم بالتحسين والتقبيح الذي يُحكم به على أفعال العباد. وتأمل أن المسألة جاءت في معرض الإلزام الجدلي من الخصم، فكيف للباحث أن يجعلها قولًا منسوبًا للمذهب ومن ثم أساسًا لمقدمته الأولى!

---

12 ابن فورك. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري. تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، 1987). ص. 142-143.

6.1.2 قول أبي حامد الغزالي في المسألة

ذكر أبو حامد الغزالي (ت. 505هـ\1111م) هذه المسألة أيضًا باعتبارها من شبهات المخالفين، في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" (أما الشبهة الثالثة: وهو تصور الإغواء من الله والتشكك بسبب ذلك)، ثم يشرع في الإجابة عن الشبهة(13)، بما أورده الباحث بعد أن قرر أن الغزالي يجوز الكذب من جهة الحكم الأخلاقي على الله، وليس في كلام الغزالي شيء يفيد ذلك البتة! وإنما أوردت المسألة باعتبارها شبهة يوردها الخصم [المعتزلي] ثم يورد الباحث إجابة الغزالي بأن الكذب محال على الله تعالى، واستدلاله باستحالة الكذب في الكلام النفسي لمطابقته للعلم القديم، والباحث وإن سلم أن ذلك يُبطل حجته من جهة استعمال الاحتمال الشرطي - وسيأتي التفصيل في ذلك - لكنه يُشكل عليه بأن كلام المرء تعبير عن أفكاره، وأن علم المرء لا يلزم يقيد الكلام الإرادي، ومن ثم فمازال تجويز الكذب قائمًا. وهذا الإشكال الذي أورده الباحث إنما يبين أن الباحث لم يدر جهة الاستدلال بالكلام النفسي، رغم شيوع التفصيل فيه في كتب علم الكلام الأشعري المعروفة. وجملة القول فيها باختصار شديد أن الكلام اللفظي لا يُتصور إلا مسبوقًا بالكلام النفسي، والكلام النفسي قديم مطابق لعلم الله تعالى، ومن ثم فإن تجويز الكذب في الكلام اللفظي يلزم منه الكذب في الكلام النفسي ومخالفة العلم القديم، وهو محال، وإلا كان الكذب قديمًا.

6.1.3 قول الرازي في المسألة

اختار الباحث من كل كتب الرازي كتاب معالم أصول الدين شديد الاختصار، رغم توسع الرازي في المسألة في كثير من كتبه وفي تفسيره الكبير(14) ، وحشده الأدلة على استحالة الكذب على الله تعالى، وقد ذكر دليل الغزالي السابق بتفصيل أوسع، يجيب عن إشكال الباحث عليه، في كتابه نهاية العقول(15) ، وفي كتابه المحصلّ(16) ، والمحصول في أصول الفقه(17)، وزاد شراح المحصول في التفصيل في شرح الأدلة كالقرافي والأصبهاني في شرحيهما. ولا حاجة للإطالة بإعادة ذكر الأدلة فإن المراد بيان خطأ الباحث في نسبته هذا القول للأشاعرة ومن ثم حجته الموردة في المقال الذي ننقده.

كذلك تعاقب أساطين الأشاعرة من بعد الرازي على إثبات الصدق لله تعالى بمسالك شتى، وذلك في أشهر كتبهم، وبعضها مما أحال عليه الباحث في غير هذه المواضع، مثل المواقف للعضد الإيجي وشرحه للشريف الجرجاني وحاشيتيه. وأطبق على ذلك أيضًا شراح مختصر ابن الحاجب الأصولي. وكذلك شرح المقاصد للسعد التفتازاني وهلم جرًا. بل التحقيق عند السعد التفتازاني أن المسألة أصلًا في محل الاتفاق لا محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة(18)، فقد مر معنا أن الحسن والقبح إذا أتيا بمعنى صفات الكمال والنقصان، فهما عقليان اتفاقًا، والكذب صفة نقص تناقض إثبات الكمال لله تعالى، فمن هذه الجهة، يستحيل الكذب عقلًا على الله تعالى، إذ لا نزاع في أن التحسين والتقبيح بمعنى الكمال والنقصان عقليان. وقد سبق لنا النقل عن الآمدي بما يفيد ذلك، وقد حرر ذلك الفاروقي في حاشيته على شرح المقاصد، ونقل كلام السعد الكمال بن الهمام في المسايرة وفصّله الكمال بن أبي الشريف في شرحه(19).

---

13 الغزالي، أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 348 وما بعدها.
14 الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير. (بيروت: دار الفكر، 1981) 10\223 وما بعدها، المسألة السادسة: قوله تعالى "ومن أصدق من الله حديثًا"
15 الرازي، فخر الدين. نهاية العقول في دراية الأصول. تحقيق د. سعيد فودة (بيروت: دار الذخائر، 2014)، 2\326 وما بعدها، فصل "في كونه تعالى صادقًا".
16 الرازي، فخر الدين. المحصل مع نقد المحصل لنصير الدين الطوسي (بيروت: دار الأضواء، 1985)، ص, 310.
17 الرازي، فخر الدين. المحصول في أصول الفقه. تحقيق د. طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 4\273 وما بعدها.
18 التفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد. تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001) 3\116-117.
19 الكمال بن أبي الشريف. المسامرة شرح المسايرة. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002) ص. 173-175.

وعلى هذا فلا وجه لنسبة الباحث القول بتجويز الكذب عقلاً أو أخلاقيًا أو بأي وجه للأشاعرة(20)، ومن ثم مقدمته الأولى التي تجعل نسبة احتمال صدق الوحي الإلهي عند الأشاعرة 0,5 كما رصدها.

6,2 بيان الخطأ في استعمال الاحتمال الشرطي

إذا تجاوزنا مسألة الخطأ في نسبة القول بتجويز الكذب على الله سبحانه إلى المذهب الأشعري، فما زال الإشكال قائمًا في كيفية تعيين الباحث نسبة احتمال صدق الوحي بافتراض صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح. فإن معادلة الاحتمال الشرطي ينبغي أن تقاس بمبرهنة بايز Bayes' Theorem لتتبين دقة نسبة الاحتمال المرصودة في معادلة الاحتمال الشرطي(21). وبيانها كالتالي:

$$P(A/B)=\frac{P(B/A).P(A)}{P(B)}$$

يرمز بـ P إلى نسبة الاحتمال، وبـ A و B إلى الجهتين اللتين يقاس احتمال إحداهما بافتراض صحة الآخر.
فحتى نقول نرصد نسبة احتمال لصحة A بافتراض صحة B ينبغي أن تُحسب من خلال هذه المبرهنة.
فإذا عدنا لمعادلة الباحث، حيث رمز لصدق الوحي الإلهي بـ G، ولصحة مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح بـ T. فنقول إن

$$P(G/T)=\frac{P(T/G).P(G)}{P(T)}$$

فينتج لدينا أن P(T/G) أي صحة مذهب التحسين والتقبيح الأشعري بافتراض صحة الوحي الإلهي ستكون قريبة من 1 [≈1] (وهنا الكلام عن النسق الأشعري إذ إن الباحث يحاول إلزام الأشاعرة من خلال نسقهم). و P(G)≈1 و P(T) ≈1. أي أن مبرهنة بايز ترصد لاحتمال صدق الوحي الإلهي بافتراض صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح تقترب من 1 أي 100٪.
أما أن ترصد النسبة من دون نظر إلى النسق الاحتمالي العام فهو خلل في استعمال الاحتمال الشرطي (هذا من دون إضافة عناصر أخرى كما فعل الباحث وأثبت قصور حجته الأولى).

---

20 وللدكتور سعيد فودة كتاب كامل في المسألة، استرشدت به في هذا القسم، بعنوان "بحث في مسألة نسبة الكذب إلى الله سبحانه وتعالى" (عمان: دار الأصلين، 2023). وفيه مناقشة طويلة وجمع مستوعب لكثير من النقول المفيدة في هذا المقام.

21 Gigerenzer, G. (2002). Calculated Risks: How to Know When Numbers Deceive You. Simon & Schuster. خصوصًا الفصل الثاني والثالث:
"Why Most People Don't Understand Probabilities," and Chapter 3, "From Medical Doctors to Lawyers: How to Communicate Risks,"

الخلاصة:

أثبتنا في القسم الماضي أن الحجة الأولى مردودة من أوجه، أهمها القصور عن تقرير مذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح، والخطأ في نسبة تجويز الكذب على الله للمذهب الأشعري، والتعيين الاعتباطي لنسبة الاحتمال في معادلة الاحتمال الشرطي.

7. بيان الخلل في الحجة الثانية

في الحجة الثانية، ينسج الباحث على منوال "الحجة التطورية ضد الطبيعانية"، ويستعمل قالبها الشرطي نفسه، إلا أنه يوازي بين احتمال خلق الإله لقدراتنا الإدراكية بحيث تكون غير موثوقة (في نموذجه)، وذلك لقول الأشاعرة أن العقل ليس له أن يحكم على أفعال الله سبحانه بالحسن أو القبح، وأنه سبحانه يفعل ما يريد ولا راد لمشيئته، يوازي هذا باحتمال أن تأتي الطبيعة بقدرات إدراكية غير موثوقة (في حجة لانتينغا) وذلك لأن التطور إنما يتقيد بالبقاء وصلاحية التناسل، ولا يكفيان في ضمان أن تكون سائر قوانا الإدراكية موثوقة. فيوازي بوجه ما بين لوازم ألا يكون على فعل الله ومشيئته سبحانه قيد عقلاني بشري بسلوك الطبيعة العشوائي عند الملاحدة الطبيعانيين. بيد أن حجة لانتينغا تتقيد بضبط مبرهنة بايز، وله فيها وجاهة، أما إذا تناولنا حجة المقال محل النقد فإننا سنجد للمرة الثانية تعيينًا جزافيًا لعناصر المعادلة من دون ضبطها بمبرهنة بايز.
فإذا بدأنا بهذا الوجه من النقد، لقرب عهدنا باستعماله في الحجة السابقة سنجد ما يلي:
رمز الباحث في حجته بـ R لموثوقية قوانا الإدراكية، وبـT لافتراض صحة المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح في تعلقه بأفعال الله سبحانه، وجعل مقدمته الأولى P(R/T) منخفض، أي أن احتمال أن تكون قوانا الإدراكية موثوقة منخفض إذا صح المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح في تعلقه بأفعال الله، وذلك لأنه يلزم منه أن له سبحانه أن يجعلنا بقوى إدراكية موثوقة أو أن يجعلنا بقوى إدراكية غير موثوقة، ومن ثم تزعم هذه الحجة أن ذلك يُلزم الأشعري أن تكون ثقته في قواه الإدراكية 50٪. ويبني الباحث سائر حجته بطريق اللزوم من هنا.
فإذا استعملنا مبرهنة بايز فستكون كما يلي:

$$P(R/T) = \frac{P(T/R).P(R)}{P(T)}$$

أما P(T/R) فهو يقارب ≈ 1، أي أن لدى الأشعري صحة مذهبه في التحسين والتقبيح (T) بافتراض موثوقية قواه الإدراكية تقارب 100٪، وموثوقيته في قواه الإدراكية ابتداء P(R) كذلك يقارب 1، واحتمال صدق المذهب الأشعري في التحسين والتقبيح ابتداء لديه كذلك يقارب 1، أي أن نسبة الاحتمال الصادرة من المعادلة P(R/T) ≈ 1، أي يقارب 100٪. فتعيين الباحث لنسبة الاحتمال الشرطي هنا غير صحيح، فالمقدمة الأولى باطلة، ومن ثم كل ما استدل عليه منها.

ثم إن الحجة متهافتة من جوانب أخرى، أولها هو إغفال الترتيب البرهاني للبناء الكلامي الأشعري الذي يبدأ بالاستدلال من الضرورات العقلية على وجوب وجود خالق، ثم يُثبت له صفات الكمال عقلاً، وينزهه عن كل صفات النقص عقلاً، ثم يُثبت النبوات ومن ثم السمعيات. فمن هذا البناء لا يعدو التشكيك في القوى العقلية تحت أي دعوى أن يكون مثل النماذج التي ذكر الباحث أن علماء نظرية المعرفة لا يرفعون بها رأسًا ولا يقيمون لها وزنًا مثل قصة الدماغ في الوعاء، بيد أن الباحث أنكر أن تكون حجته مماثلة لما اعترف هو نفسه في بحثه بأنه لا يُعبأ به في سياق البحث الابستمولوجي، لكن لم يبين أدنى بيان وجه الاختلاف. ولن يرى الأشعري في اعتقاده بأن أفعال الله تعالى لا تتقيد بأحكامه العقلية، ولا يحدها وصف العباد بالحسن والقبح، إذ أنه يؤمن أن ربه خلق الحسن والقبح وخلق هذه النسب وهذه التعلقات، أقول، لا يرى الأشعري أن في ذلك أدنى داعٍ لأن يظن أن ربه قد خلقه بقوى إدراكية تجعله يشكك في رسالته التي آمن بها بل واستدل على صحتها عقلاً بداية من إثبات وجوب وجود إله، إلى إثبات صدق الرسالة والنبوات.

الوجه الثالث في تهافت الحجة الثانية، عدم وضوح مفهوم الحكمة في كلام من أحال الباحث على مصنفاتهم من الأشاعرة، مثل الآمدي. وتقتضي قواعد البحث بيان المقصود بالحكمة في السياقات الكلامية المختلفة، فإن الأشاعرة نزهوا أفعال الله أن يكون لها علة موجبة أو غرض تعود فائدته على الخالق سبحانه لأنه سبحانه لا ينتفع بخلقه. أما الحكمة فبمعنى "تحقق ما يتقنه من صنعته ويخلقه على وفق علمه به وبإرادته"(22). فموقف الأشعري هنا موقف عبد عاقل ثبت لديه بالأدلة العقلية وجود إله خالق حكيم، وأنه أرسل له رسولاً وأنزل على رسوله كتابًا، وهذا في إطار نسقه العقلي الذي يعلق التكليف بالإيمان بما مضى بأصل العقل الذي ثبت به وجود الخالق وصدق الرسول وعلق به الخالق التكليف بالإيمان والشرائع. أما ما حاول الباحث أن يفعله هو خلط ترتيب المقدمات، بحيث لا ينبني بعضها على بعض، وذلك في قلب سبب عدم اعتداد علماء نظرية المعرفة بأمور مثل فكرة "الدماغ في الوعاء" .

والعجيب أن يصادر الباحث على قدرة الأشعري على أن ينقض ناقضه المعرفي! وربما كان ذلك تبعًا لفعل لانتينغا في ورقته، لكن شتان بين القياس على تصور طبيعاني عشوائي لصيرورة الكون، والمؤمن بخالق عليم حكيم فعال لما يريد لا معقب لحكمه، لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون.

وفي التفصيل الماضي غناء عن الكر على النموذج التمثيلي الذي حاول الباحث به بناء حجته من دون استعمال للاحتمال الشرطي، فقاس البنية المعرفية الأشعرية واعتقادهم في عدم محدودية مشيئة الله تعالى، على تصور أن يتحكم علماء من الفضاء في القوى العقلية لبشري من خلال رقاقة توهمه بتجارب إدراكية بعضها حقيقي وبعضها غير حقيقي، وأن الحاكم الوحيد على عمل هذه الرقاقة هو "مشيئة" هؤلاء العلماء الفضائيين، فأني لهذا الرجل المسكين الثقة في قواه الإدراكية! فإذا اكتشف هذا الرجل حقيقة تلك الرقاقة وقابل العلماء الفضائيين سيؤول به الحال إلى دوامة من اللاأدرية. ويرى الباحث أن الأشعري - المسكين في نظره - يلزمه إذا قال أن أفعال الله تعالى لا يتعلق بها التحسين والتقبيح العقلي البشري، وأنه ليس للعبد إلا أن يرى فعل ربه حسنًا، أن يكون بمثابة رجل الرقاقة هذا لا يثق في قواه الإدراكية، إذ ربما خلقه ربه بقوى غير موثوقة فلا يعود يثق فيما يراه أو في ذاكرته أو في أحكامه! ثم يرى أن هذا الافتراض يختلف عن الافتراضات التي لا يُعبأ بها في أي سياق علمي محترم مثل افتراض الدماغ في الوعاء!

---

22 الآمدي، سيف الدين. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق حسن محمود عبد اللطيف(القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1971) ص. 233.

خاتمة

بيننا في هذا المقال طبقات من الخلل المنهجي في مقال د. الصمعاني "ناقض معرفي للمذهب الأشعري في التحسين والتقبيح"، ونقضنا مقدماته الأساسية التي ابتنى عليها مقالته، وبيننا الخطأ في نسبته تجويز الكذب على الله سبحانه إلى المذهب الأشعري، وحشدنا النقول التي تبين هذا من عيون كتب الأشاعرة، والخطأ في استعماله الاحتمال الشرطي خصوصًا تعيينه الجزافي للاحتمال، ثم بيننا تهافت الحجة الثانية من وجه الخطأ في استعمال الاحتمال الشرطي، ومن جهة ضعف تصور البنية المعرفية الأشعرية. وختمنا ببيان تهافت التمثيل برجل الرقاقة وعلماء الفضاء. وعلى هذا، ندعي نقض الناقض المعرفي المقترح.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

حـــوارات

العدد: 05

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

حـــــــــــوارات
حـــــــــــوارات
حـــــــــــوارات

العدد :
05



ما هو تاريخ الفن حين تكـون الحاسّة الأساسية هي القلب[1]

حوار مع وندي شو

ترجمة سيرين الخضراوي
مراجعة محمد الصالح الخضراوي

نشرت أستاذة تاريخ الفن وندي شو[2] **Wendy M.K. Shaw** كتابها " ماهو الفن "الإسلامي؟" [3] بين الدين والإدراك ، الصادر 2019 عن جامعة كامبردج، حصل على تنويه شرفي من قِبَل جائزة ألبرت حوراني للكتاب لعام 2020 ، وكانت هذه المرة الثانية فقط التي يحصل فيها مؤرخ فن على اعتراف كهذا في حقل دراسات الشرق الأوسط. هذا الحوار أجراه الباحث في مرحلة الدكتوراه فيليب قايزلر **Philip Geisler**. بجامعة برلين الحرّة.

---

[1] **Philip Geisler, What is Art History when the primary sensory organ is the Heart? A conversation with Wendy M.K. Shaw, Editorial Board, 2 March 2020.**

[2] وندي شوو مفكرة أمريكية تشغل حاليا أستاذة تاريخ الفن في الثقافات الإسلامية بجامعة برلين الحرة، هي مؤرخة فن وهي تكتب في الفن الإسلامي من منظور ديكولونيالي، وتفكر في تصفية استعمار متاحف الفن الإسلامي. المترجمة

[3] **Wendy M. K. Shaw. What Is "Islamic" Art? Between Religion and Perception, Cambridge University, 2019.**

فيليب قايزلر: كتابك الجديد يدرس إعادة التفكير في مفاهيم الفن، أو بالأحرى الإدراك من خلال تراث ثقافي إسلامي عابر للزمن وعابر للجغرافيا، أنت تتابعين السؤال الأساسي: "ما معنى صورة؟" من خلال خطاب يشمل الشعر والفلسفة ونظرية الموسيقى والروحانية. وفي السنوات الأخيرة بدأ عديد الباحثين بمن فيهم جولرو نجيب أوغلو GülruNecipoglu وأولغا بوش Olga Bush وكيشوار رضويKishwar Rizvi، في التحقيق حول ما نطلق عليه عادة "الفن والعمارة الإسلامية"، من منظور الإدراك وبالتالي من المنظور الذاتي. هل أنّ مجال تاريخ الفن الإسلامي بصدد التحول نحو الروحانية المهتمة من جديد بمسألة الذاتية والبدء في إزالة الحدود بين مختلف أشكال الفن؟

وندي شو: إذا أردنا البداية بالأسماء فسوف أضيف خوسيه ميغيل بويرتا فيلتشيز، José Miguel Puerta Vílchez وسينثيا روبنسون، Cynthia Robinson وسامر أكاش، Samer Akkach وكريستيان جروبر، Christiane Gruber ومارغريت جريفزMargaret Graves....وهذا ما يُعدّ قليلا في تاريخ الفن. أشعر كأننا في وقت مثير للغاية في مجالنا حيث يحدث الكثير. فإن كان ذلك روحانيا كما تراه فهو حقّا موضوع جدل. هناك حرص شديد على تجنب الانخراط في الروحانية داخل تاريخ الفن بعامة، بما في ذلك مجالنا، إذ يوجد تخوف من التعميم وتركيز على المقايسة. وهذا ما يشير إلى إمكانية توسيع تاريخ الفن عالميا باستعمال طريقة موحدة لجمع أنماط من البيانات. والطريقة تعطي أكلها إذا كان عملنا هذا يفتح لنا بابا من التخصّص الواسع، ولكني أرى أننا لم نصل بعد إلى تلك الدرجة.

وأرى أنّه بالنسبة إلى العديد من مؤرخي الفن الإسلامي فإننا نجتنب الجدل حول معالم مجالنا لأنها معقّدة، فهل يُعزى ذلك إلى الجغرافيا؟ فهل أن أشياء مثل السجاد هي "فنّ" حقيقي؟ وماذا عن غير المسلمين حين يصنعون أشياء تنسب جماليا إلى الفئة التي نسميها "إسلامية"؟ وبدلاً من ذلك، كان التركيز العلمي منصباً على التركيز الحقيقي على الوثائق عند إعادة التفكير في المعاني المنسوبة إلى الأشياء.

أمّا في ما يتعلق بالروحانية، فأن المرء مُحِقٌّ في قوله إن العديد من الأعمال الحديثة هي بصدد الاعتراف بذاتية بديلة عن نوع المسافة والتنظيم المادي لتاريخ الفن التقليدي. يحاول عملي معالجة هذا الأمر ألا وهو كيف التعامل مع العالم لا من منظور عقلاني وضعي حديث، بل من منظور مستوحى من الخطابات الإسلامية؟ كيف نُثري الأفكار التي تُلهمها هذه الأعمال من خلال الخطابات التي مكّنت من إبداعها وتداولها؟ لا أطلق على هذا تحوُّلا روحياً، بل أراه اهتمامات جديدة لدى جيل برز بعد نقد التنوير الوضعي. بالنسبة إلى البعض منا هذا انخراط في الروحانية، وأما البعض الآخر فانخراطهم بدرجة أقل. وأعتقد أن هذا هو ما ينبغي أن يكون عليه الأمر، وأيّ مجال يحتاج إلى مدى واسع من الأصوات، وأنا متحمسة لكوني جزء من هذا الحوار.

فيليب قايزلر: ولكني أفترض أنك لا تعتبرين نفسك تفهمين الماضي من خارج هذه النظرة العلمانية أو الحداثية أيضا.

وندي شو: أنظر، أنا حداثية، ولي خلفية مركبة، واهتمامات متنوعة، بما في ذلك كوني مؤرخة للفن، ويمكنني العودة دائمًا إلى هذا الموقف، وهو ما يمنحني طريقة قيّمة لفهم العالم، وجهة نظري في الحقيقة، ليست هي الأفضل ولا هي الوحيدة. يمكن لموقفنا أن يكون متحركا. وأرى أنّ تاريخ الفن الذي أريده هو تاريخ يسمح لي بتبني أو تأييد، إن صح التعبير، مواقف الناس على اختلافهم. ولذا فإن تاريخ الفن الإسلامي هو مقاربة لما نسميه فنًا نابعا من منظور إسلامي. لا يسعني التخلي عن كوني مؤرخة حداثية للفن، تلقت تعليمها في الغرب، ولكن بإمكاني الإضافة إلى مناهجنا منظورا مستوحى من الخطابات الإسلامية.

فيليب قايزلر: هل كان نقد الدراسات العلمانية هو الدافع الرئيسي لتأليف الكتاب؟

وندي شو: إحدى بداياتي كانت مقالا نشرته سنة 2012 (4)، والذي بيّنت فيه كيف صار الإسلام على مايبدو خارج اهتمامات مؤرخي الفن. وأعني بذلك أن الناس يعتقدون أنّ المرء يعمل في مجال اللاهوت، ولكن داخل هذا المجال، كانت المسائل التقليدية حول المعنى تتعلق أكثر بأشياء مثل الرعاية والتجارة. وهذا الإقصاء للدين له تاريخٌ راسخٌ في نماذج تاريخ الفن الأوروبية. ولكن هذا النقد أثار السؤال التالي: ما البديل المتاح لنا؟ لا أحبذ تفكيك كل شيء دون اقتراح حل للمشكلة. البديل عندي هو النظر إلى الإسلام لا كصنف جمالي أو زماني أو جغرافي، بل كعنصر محوريٍّ في تشكيل المعنى في الفنون الإسلامية: كيف يمكننا استخدام القطع الأثرية لإعادة النظر في كيفية تعاملنا مع العالم؟ كيف يمكننا اجتناب تكرار تحيزاتنا من خلال التصنيفات التخصصية؟ إذا أردنا التفاعل مع الثقافة الإسلامية، فعلينا أن نفعل ذلك بالاستماع إلى أولئك الذين تفاعلوا مع العالم من خلال الخطابات الإسلامية والتي تشمل المسلمين على سبيل المثال لا الحصر. إذًا، ما معنى اتباع منهج إسلامي وفهم شروط تفاعلنا من خلاله؟ تكمن المفارقة بالنسبة إلي في أن تاريخ الفن الإسلامي لن يكون "تاريخًا فنيًا" على الإطلاق. فكما هو الحال مع كلمة "إسلام"، وهي مصدر مشتق من الجذر "س-ل-م" في اللغة العربية، والتي تشير إلى التحية (الإلهية)، ستكون هذه التجربة فعلًا تستوعب العالم أو تُدركه كما هو مُستنير بالخطابات الإسلامية تمامًا كما نستوعب العالم من خلال الحداثة، بما في ذلك تاريخ الفن. ولذا فبمجرد أن أصل إلى موقع الذات الإسلامية، فإنني أستوعب الخلق والإبداع بطريقة تطمس الحدود بين الذات/الموضوع، والمادة/الخيال، والعمارة/اللغة، والموسيقى/الصورة، وحتى الكيان المخلوق (بما في ذلك البشر)/الإلهي. وكما يصرف تاريخ الفن نظره عن الإسلام يصرف الإسلام نظره أيضًا عن تاريخ الفن. فهما يتبادلان صفة اللامرئي، لكن المرء لا يزال يشعر بهما هناك بإدراك هامشي. إنهما يُثنيان على بعضهما البعض أكثر بكثير مما يمحو أحدهما الآخر.

فيليب جيسلر: قد يجادل الكثيرون بأن قرارك المنهجي، الذي تصفينه أيضًا بأنه بإعادة السحرRe-enchantment للممارسة أكاديمية يُصعّب النقاش العلمي لدى الذين يرغبون في البقاء علمانين تماما. كيف تتصالحين مع تصنيفات مجال التخصص فيما يتعلق بفكرة المعرفة العلمانية؟

وندي شو: ان الذات الكانطية لها هذا التوجه الاستثنائي المتمثل في كونه موجودًا، يحكم على الأشياء ولا يدرك وجودَه. ومن الواضح أن عقدة الإله يربطها خيط مشترك مع العديد من فروع فكر ما بعد التنوير. فالمزيد من التفصيل لا يجلب لنا بالضرورة مزيدًا من الفهم؛ بل إنه غالبًا ما يخلق مزيدًا من التشييء ومزيدًا من الاغتراب. وهذا لا يعني أنني ضد الحقائق، فما يمكننا قياسه لا يشكل كل الحقائق. فمشاعرنا وأحلامنا وعلاقاتنا الحميمية وإثارتنا هي أيضًا حقائق. نتواصل إلى حد كبير من خلال هذه الأنماط من الريطوريقا الجسدية والخيالية والروحية. ويتجلى تفاعلنا مع العالم من خلال مجاز الفنّ المنبثق من هذه الأنماط.. إن الفن الكانطي المجرد تمامًا يشبه الوضعية الكانطية فهو يفشل في التواصل، وإذا تواصل كفنّ فإنه يفشل في أن يكون مجردًا تمامًا من التجسيد، حتى لو ادّعى ذلك.

فيليب :إذن، كيف توصلت إلى نظرتك للشعر؟

ووندي شو: كان الشعر أحد أهم الوسائط الأساسية التي تسلي وتنشر عديد الأفكار المتعلقة باللاهوت والفلسفة، وكذلك عن تعميم المواقف العامة تتبعها تقريبا في نفس الوقت الذي كتبت فيه مقالا عن اجبارية العلمانية داخل مجالنا، أزعجتنا الحوارات حول تحريم الصورة في الإسلام، ومثال على ذلك، الجدل الذي وقع بعد الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية. الحقيقة العالم الإسلامي فيه الكثير من الصور. هل يعني ذلك أن كل المسلمين سيئون؟

---

(4) Wendy M.K. Shaw, The Islam in Islamic art history: secularism and public discourse,Journal of Art Historiography Number 6 June 2012.

من الواضح أنّ هذا إختزالي إلى حدّ الجنون. ولكن مفارقة الإقرار على أنّ الصورة محرمة كقاعدة، لذلك انطلقت من فرضية مختلفة: ماهية الصورة؟ كيف تتحدث النصوص عن الرسوم؟ ماذا تفعل الرسوم داخل هذه الثقافة؟ هل أن داخل النصوص هناك تداول لفهم متكرر للصورة؟ وهذا ماقادني إلى القصائد التي تستخدم الصور كأسلوب استعارة، وفي أحيان كثيرة تتشكل هذه القصائد من خلال نصوص دينية. ماهو مهم بالنسبة لي هو عديد النقاط التي تنظر إلى فاعلية الأشياء بدلا من مسألة تحريمها المملة نسبيا.

فيليب: إذن، فما الذي تفعله الصورة؟

ووندي شو: حسنًا، إنه يختلف عن مفهومنا الحديث للصورة. فهو ليس خادعًا فحسب، كالمفهوم الحديث لتمثيل شيء غائب، بل قد يكون أيضًا شيئًا يُجسّد وجوده في داخلك. قد يكون موسيقى، أو حتى أشياء نراها في الأحلام. ما هو تاريخ الفن حين يكون القلب هو الحاسّة الأساسية؟ عندما تتغير حدود الإدراك بهذا الشكل، يتضح أن مصطلحًا مثل "تاريخ الفن" يحدّ من الإطار المرجعي لفهم الثقافة. في الكتاب، أروي قصصًا شهيرة تُعتبر أمثالاً عن التمثيل. فهناك قصة عن فيلسوف أفلاطوني يعزف على مزمار يُغيّر مشاعر الناس. وهناك معرض صور في الصين - في الواقع معرضان مختلفان، في قصصٍ مختلفة - مليء بصور تحاول، لكنها تفشل، في تمثيل الإلهي. وهناك قصة عن منافسة بين فنانين، تُقدّم حلاً مختلفًا تمامًا عن قصة أخرى عن المنافسة الفنية التي تُشكّل جوهر التقاليد الأوروبية الحديثة. وهناك العديد من القصص المتشابكة مع الأحلام وصور عن الحب المتجاوز والمتعالي. تشير هذه القصص إلى أن الثقافات التي أناقشها تشترك في فهم الذات والصور والمادية، وأن هذا الفهم المشترك كان مختلفا تمامًا عن ذلك الذي نعتبره نحن، كمشاركين في الحداثة، معيارا في تاريخ الفن وكذلك في الحياة اليومية الحديثة العالمية.

فيليب: لقد ذكرت استبعاد الإسلام من تاريخ الفن، ولكن كيف توفقين بين وجهة نظرك حول تاريخ الفن العلماني المزعوم والظروف التي تجعل الإسلام، على الأقل في رأيي، يتم اختزاله نظرياً بشكل أساسي في الدين، ولم يُنسب إليه أي إنجاز فكري أو ثقافي يتجاوز الإطار الديني - وهو ما أفهمه على أنه إحدى الحجج المركزية لإدوارد سعيد في كيفية إنتاج "الآخر" في أوروبا باعتباره مختلفًا وذلك فيما يتعلق بالاستشراق؟

وندي شو: لا يُمكن فصل نظرية الإسلام التي تشمل الفن عن هرميات الحداثة الأوسع التي هي حلول العلمانية محل التدين وهيمنة الغرب على بقية العالم، والنماذج الحديثة للنوع الاجتماعي والعلاقات الحميمية. ففي هذا الإطار عمل العالم الإسلامي على إثبات حداثته - جزئيًا بفصل علم الكلام عن الثقافة، وإثبات مشاركته في العقلانية الحديثة بتهميش جوانب الفكر الإسلامي التي لا "تتلاءم معها". إن جزءًا من الديكولونيالية decolonialty هو النظر إلى هذه الأطر المقدمة بشكل نقدي، لأن الحداثة ليست أقل توجهًا أيديولوجيًا من أي عصر آخر.

إنّ الفصل بين العلمانية والتدين أمر عفى عليه الزمن لدى المجتمعات ماقبل الحداثة. نحن ننسى أن ديكارت حينما عبر عن فكرته الشهيرة " أنا أفكر إذن أنا موجود" إنما هي مستوحاة من حلم، كجزء من دليل فلسفي على وجود الله. وتدرب هيقل ليكون قِسًّا. فحين تقرأ النصوص الإسلامية التي تعتبر علمية من وجهة نظر الحداثة مثل كتاب البصريات لإبن الهيثم والتي بالأساس طورت الهندسة في العالم الإسلامي وكذا الآفاقية perspectivalism في أوروبا، فإنما هي تتناول قضايا روحية مثل سبل التوفيق بين القدرة الإلهية والطريقة التجريبية.

ان الكثير من تاريخ الفن الإسلامي قد استخدم التوثيق كوسيلة لإيجاد المعنى في مايتعلق بالرعاية والتجارة والثقافات الإسلامية والأسلوب وما إلى ذلك. هذا جيد، ولكن لا أعتقد بوجود حدود للمعنى هناك. وحيث اني أستطيع الربط مع المسيحية عن طريق تاريخ الفن الأوروبي، فإني أريد فهم كيف تتفاعل الصور والنصوص للتعبير عن تداول الأفكار الإسلامية والتي لا ينتدرج معظمها في تخصّصاتنا أو في مقولاتنا الحداثية. كما أن (تفاعل تلك الصور والنصوص) لا يندرج في كثير من الأحيان ضمن مفاهيمنا الحداثية السائدة عن الإسلام، والتي شكلتها أيضا العقلانية الحداثية والاستعمارية colonialislism، كيف كان أناس ما قبل الحداثة يعيشون عالمهم؟ كيف كانو يكتبون حول ذلك؟ لا أريد استخدام نصوصهم للإجابة على الأسئلة التي شكلتها المقدمات الحداثية، بقدر ما أريد أن أرى كيف تشكل نصوصهم فهمًا للعالم غالبًا ما يكون مختلفًا تمامًا عن أنظمة المعرفة الحداثية لدينا.

فيليب: أليس الاعتقاد التاريخي الفني بالتمثيلية representationalism جزءًا من هذا الفهم؟

ووندي شو: أرى عملي تدخُّلا في فكرة أن الأشياء يمكن أن تُمثّل الثقافة. ولا يُمكنها ذلك إلا إذا أخذنا العالم الفكري والروحي والعاطفي الذي تعمل فيه هذه الأشـــياء على محمل الجد، دون فرض فرضياتنا الخاصة عليها. لذا، كنتُ أحاول في الأســـاس معرفة كيفية تحرّك مجازات التمثيل عبر أنـــواع مختلفة من النصوص، غالبًا عبر فتـــرات زمنية وجغرافيات طويلة. إنّ التكرار الدائم للمجـــازات في أنواع مختلفة من النصوص يعني أنها تُوحي بنظام فهم يتجاوز الســـياق الواحد. بعض هذه المجازات تظهر في مناقشـــات تاريخ الفن، وقد ناقشها زملائي؛ والبعض الآخر اكتشفته في النصوص.

فيليب: ومن هنا جاء قرارك بالحديث عن الثقافة الإدراكية بدلا من الفن؟

ووندي شـــو: فيما يتعلق الأمر بالثقافة الإدراكية، فإن ما أحاول وصفه هو هذا: بصفتنا موضوعًا، فإنّ كلًّا منا كالماء الساخن الذي يمكنك أن تضع فيه أي كيس شاي فسيكتسب نكهة. فنصبح نحن تلك النكهة، ذلك الطعم؛ إنها ثقافتنا الإدراكية. تاريخ الفن كما نمارســـه الآن هو اســـتعماري - إنه يستعمر الماضي بقدر مايستعمر أماكن أخرى. أقترح بديلًا لهذا، وهو تغيير ذاتيتنا إلى ذات الآخر. أجد هذه العملية مُبهجة - إنها نوع من ســـفر العقل الذي لا يمكن لأي تفاعل جســـدي أن يبدأ في محاكاته. ومثل الســـفر، يمكننا العودة إلى الوطن - نأمل أن نكون منتعشـــين وآفاقنا أوسع. وهكذا تعاملت مع الدراسات الحديثة، من خلال إخراج هذه المصادر من مصفوفة matrix تُركز على السياسة والجغرافيا، ووضعها في مصفوفة من الفكر والشعر الإسلامي.

فيليب: ماهو الفرق بين هاتين المصفوفتين؟

ووندي شو: يُقرأ الكثير من تاريخ الفن في أواخر القرن العشرين كروايات تجسس، مستوحاة إلى حد كبير من أيقونات بانوفســـكي، حيث تُعدّ الأدلة بمثابة أدلة على معانٍ خفية. تكمن المشكلة في أنه على الرغم من أن شيئًا ما قد يكون مقنعًا منطقيًا، إلا أن هذا المعنى قد لا يُمثلً الحقيقة أو الحل الوحيد الممكن لمسألة المعنى كما اختبره الناس في الثقافات التاريخية مع انتقال المواقع والأشـــياء عبر الزمن. لا يقتصر المعنى على الأصول، وعندما "نكتشـــف" معنىً أصليًا ونجد أنه أكثر دقة من كيفية إنتاج ذلك الشيء للمعنى أثناء تنقله عبر العالم، فإننا نفترض إعادة تعريف العالم. خطر ببالي أن الأشياء التي نعمل عليها وُجدت في مصفوفات مُستنيرة بعمق بالخطابات الإسلامية، والتي أعرّفها بشـــكل فضفاض بأنها مجموعة حية من النصوص والممارسات المتفاعلة التي يُعرّفها الإسلام، ولكنها ليســـت بالضرورة مُقيدة به، تتراكم وتتلاشى على مدى فترات طويلة. وقد عبّر عن هذا التعريف على أفضل وجه عمل شـــهاب أحمد، الذي يُشير عنوان كتابي إليه إشارة مباشرة وذات مغزى. حتى الآن، ابتعدت مجالاتُ كثيرة عن هذا النموذج، غالبًا من خلال أبحاثٍ أوليةٍ مُفصَّلةٍ بشـــكلٍ مُذهلٍ وعميقةٍ للغاية. وهو ما يدعم عملي هذا.

بناءً على عمل زملائي في تاريخ الفن والدراســـات الإسلامية والدراسات الدينية، أردتُ تقديم مصفوفة فكرية، وسيلةً لإعطاء معنى للأشـــياء لا ترتكز على السلالات أو الفترات الزمنية، مما ينتج عنه معانٍ مرتبطة بالمصالح السياســـية أو تتبع التفاعلات التجاريـــة. أريد تطوير بدائل للنظرة العامة التقليديـــة التي، رغم كل الانتقادات، تحافظ على النظام من خلال الخطية liénality الجغرافية-الزمانية. بالنسبة لي، هذا الأمر ذو معنى يُشبه تعريفي بأنني أعيش في ألمانيا في عهد أنجيلا ميركل. هذا صحيح، لكنه لا يُخبرك شيئًا عن طرق فهمي للعالم، والتي تُستمد معلوماتها بشـــكل أكبر من الأفلام والروايات والأغاني... والآن الأدب الإسلامي والفلسفة الأفلاطونية. إن طريقة تفكيري مُتأثرة بمكانتي في التاريخ والجغرافيا، ولكنها لا تقتصر عليها. هويتنا هي ما نســـتهلكه، وهذا ينطبق على الفكر كما ينطبق على الطعام.

فيليب: وبالفعل لم يقتصر أشتغالك على البحوث في تاريخ الفن.

وندي شـــو: كما هو الحال مع عدم الاكتفاء بتناول الخضراوات، احتجتُ إلى الكثير من المُدخلات من مجالات أخرى. لجأتُ إلـــى الكم الهائل من النصوص المترجمة من العالم الإسلامي، والتي قُرئ الكثير منها بتفصيل كبير، ولكن في كثير من الأحيان مـــن خلال منهج تناصّي intertextual. وكما هو الحال في تاريخ الفن، فإن الكثير مـــن أفضل الأعمال هي الأكثر غموضًـــا في المعرفة العامة، والتي لا تزال غارقة في فرضيات قديمة مشـــبعة بالاســـتعمار والعنصرية. وبينما كنتُ أقارن الترجمات كثيرًا وأســـتخدم معرفتي باللغات لتحليلها نقديًا، كان من المهم بالنسبة لي أن أشير إلى كمية المواد المتاحة لدينا بسهولة لدخول هذا الفضاء الذهني الآخر من الماضي، ومدى قلة اســـتخدامنا لها. دفعتني الدراســـات الإسلامية إلى دراسة الفلســـفة الأفلاطونية، لا سيما من خلال المناهج التي تُركّز عليها الكلاســـيكيات بدلاً من الفلســـفة، والتي تُركّز على السياق بدلاً من القراءات التقليدية التي أصبحت تُعرّف التراث "الغربي".
وبالمثل، وفّرت الدراسات الدينية نهجًا ديناميكيًا لإعادة النظر في التصنيفات.

فليب: ضمن هذا الإطار الأوســـع للثقافة الإدراكية، كيف يمكنك النظر إلى الموســـيقى بإعتبارها جزاء لا يتجزء من تقيم الثقافة البصرية؟

وندي شـــو: الجميع يتحدث عن الصورة المحظورة ولكن خلال القرون الاولى ومع توســـع السيطرة الإسلامية إقلمياً ونشأة مؤسساتها، لم يناقش الباحثون على الإطلاق جواز الصورة بالقدر الذي تم به نقاش جواز الموسيقى ومـــا راتبط بها من نبيذ وجنس، حيث يمكن للموســـيقى أن ينجم عنها ســـلوكيات خاطئـــة، ولكن تجاوزاتها transgressions يمكن أن تكون متعالية أيضا transcendent وهذه المواقف ليست معيارية في الشريعة الإسلامية إلّا أنها منتشرة في العديد من أشكال التعبير عن الثقافة الإسلامية.

نشـــأ الإسلام في آخر فترة مـــن الثقافة القديمة، بما في ذلك ثقافة شـــبه الجزيرة العربيـــة والامبراطوريتين الساسانية والرومانية والشرقية. وكما وضّح الكلاسكي ستيفان هاليوال Stephan Halliwell أنّ هذه الثقافة تفضل المحاكاة الداخلية على المحاكاة الخارجية، فإني أفســـر الثقافة الإسلامية من خلال تلك الرؤية. أعتقد أن هذا قد يكون مفيدًا أيضًا لدراســـة أوروبـــا ما قبل الحداثة؛ ففي العصر الحديث فقط، أصبحت نزعة التجســـيد والموضوعية والمســـافة أســـاليب مفضلة للتفاعل الجمالي هنا أيضًا. وفي العالم الإسلامي، ارتبط هذا ارتباطا وثيقًـــا بإرث الأفلاطونية، بفضل حركة الترجمة في القرن التاســـع. وكما هو الحـــال عند أفلاطون، فإنّ الأحلام والموسيقى والفلسفة غالبًا ما تكون متلازمة.

فيليب: تظهر هذه المواضيع أيضا، بشكل بارز في روايات كل من الشعر والرسوم التي تناقشينها، بما في ذلك يوســـف وزليخة وكذا " منطق الطير " للعطار. كيف تفكرين في مثل هـــذه الروايات متعددة الطبقات من حيث الثقافة الإدراكية؟

وندي شو: بدأت كتابي بالبحث في الســـرد حول الصورة في الشعر الفارسي. أكتشفت أن المجاز في الصورة غالبا مايعمل بشـــكل مشابه للمجاز في صورة الحلم، وكذلك في صورة المرآة. في هذه المرحلة أعتقد أنه أصبح من الواضح أنني لا أتحدث عن الصورة بالطريقة التي نفعلها عادة، بل على نطاق أوسع من الإدراك المعلوماتي. وأكشفت أيضا أن "الشعر الفارسي" فئة ضعيفة لهذه القصص، حيث تم تداولها عبر نصوص متعددة بالعديد من اللغات عبر عدّة قرون. تشـــير هذه الحركة إلى مركزيتها الثقافية، الأمر الذي ما جعلني أفسرها على أنها تعابير عن الفهم الأساسي للإدراك في الخطابات الإسلامية، فهي عناصر لنظرة عامة.

فيليب قايزلر: من المؤكد أن دراستك توضح كيف يمكن للخطاب والتفكيك أن يُتّخذا كأدة نقدية منتجة في مجال تاريخ الفن ما بعد الاستعماري، ومع ذلك فمن الواضح أن منهجيتك لا تتوقف عند فوكو ودريدا.

وندي شـــو: أود أن أقول إن هؤلاء المفكرين فتحوا أسئلتي وربما استقبالي، ولكن مع مرور الوقت أصبحتُ أكثر انغماسًا بالمفكرين الإسلاميين وأيضًا بالأفلاطونية، ثم أيضًا بشخصيات مثل برغسون وفرويد الذين يبنون على المفكرين الســـابقين ويؤثرون على الفكر اللاحق؛ إنها مصفوفة متعـــددة الأبعاد. غالبًا ما تتوقع ثقافتنا منا أن نعتبر هؤلاء المفكرين "آباءً"، ونقتبس منهم كما لو كان فكرهم ثابتًا وحقيقيًا بحكم ســـلطتهم. لكن مناقشـــة أفلاطون للانزلاق بين الكلام والكتابة والرســـم في فايدروس تشير إلى فهم مختلف تمامًا، حيث تكون المعرفة آمنـــة فقط كحركة تدور مثل البذرة التي تولد نباتًا، وتولد بذرة جديدة. إن الخطابات الإسلامية تتضمن أفلاطون بهذه الطريقة - حيث نرى الجوانب الجوهرية أكثر من الاقتباس المباشـــر، لأن هذا ليس ما يشكل جوهر المعرفة الفلسفية.

انطلقـــت طريقتي من قراءة النصوص ورصد تقاطعاتها بأفضل ما أســـتطيع، وهو ما أدى في النهاية إلى أمرين. تخلّيت عن الكثير من فرضياتي. ومع تعلّمي دخلتُ في نمطها الخطابي، وهو نمط المعرفة الأفلاطوني الحي، ليس من خلال الاقتباس بقدر ما هو من خلال الدمج الداخلي. بالطبع، ما زلتُ أدوّن كل شيء في الحواشي، فأنا ما زلتُ حداثية. ومن إدراكي الجوهري أيضًا أن معظم التجارب الإنســـانية كانت ولا تزال تُعاش من خلال القصص التي تُشـــكّل مجالات خطابية، بما في ذلك ما نُسمّيه الأديان. نحن نفهم عالمنا من خلال البنى البلاغية، لا من خلال المعلومات. لفهم مجال خطابي، بل وحتى المشاركة فيه، لسنا بحاجة إلى الإيمان بحقيقة القصص بقدر ما نحتاج إلى التفكير في كيفية انعكاسها وإنتاجها للمعنى. إن الانخراط في الإسلام كمجال خطابي يُحقق هذا بالضبط: إنه يكتشـــف المعاني قدر الإمكان دون القيود التي تفرضها علينا الفئات التي نُدخلها، كذوات، كإطار معرفي.

فيليب: مع ذلك، في هذا التوجه الجديد نحو الخطابات والحساســـيات الروحية ما قبل الحداثة، والذي ترتكز عليه في أســـاس نظري اكتسبته جزئيًا من خلال التصوف، أتســـاءل عن المساحة المتبقية لإمكانية ما هو غير روحي: الأصوات والأفكار والروايات التي تجاوزت أو تجاوزت الديني حتى في عصور ما قبل الحداثة. على ســـبيل المثال، كيف ستتعاملين مع رسومات الواسطي(5) لهجاء الحريري الاجتماعي في مقاماته(6) وهو رسام لا نعرف عنه الآن إلّا القليل ؟ أو مع الســـخرية اللادينية، التي تكاد تكون تجديفية، من المعري؟ ألا يجب أن نشـــك في الواقع المزعوم للتدين الشـــامل في عصور ما قبل الحداثة بقدر ما نشـــك في حقيقة العلمانية كواقع حديث مترابط، من أجل تكوين صورة كاملة لعالم ما قبل الحداثة المتنوع ومتعدد الأوجه؟

ووندي شـــو: تتضمن الدراســـات الدينية نقاشـــات عديدة حول كيفية التفكير في الدين، وكيف عولم هذا المفهوم، وهو ما أتطرق إليه في كتابي. وكما هو الحال في تاريخ الفن، يفشـــل هذا المفهوم كتصنيف عالمي. وكثيرًا ما يُفسَّر المتجاوز من خلال المتعالي - كما ذكرتُ سابقًا، هذه ثقافةٌ يكون فيها الإسلام كلمة، وهو تحيةٌ للـــه في العالم، أو حتى إمكانية تحيـــة الله حتى في أماكن قد لا نتوقعها، وربما ليس دائمًا. أي أنه لا شـــيء إسلامي في حد ذاته، ولكن كل شيء يمكن أن يكون كذلك. الشيء هو ما نُضيفه إليه. هل المقامات مجرد هجاء اجتماعي؟ أم أنها تتناول أيضًا مراحل - مقامات - مسار صوفيّ، وهو ما يوحي به العنوان أيضًا؟ ا يمكننا تحديد ذلك إلا من خلال كيفية إبلاغ موقفنا من القراءة.

فيليب قايسزلر: من خلال قصص مثل "شيرين وخسرو" و"يوسف وزليخة"، تتناولين أيضًا سرديات الرومانسية والإثارة. كيف تظهر هذه السرديات في الخطاب الفكري الشامل والثقافة الإدراكية الإسلامية التي تقترحينها؟

---

(5) الوسطي هو رسام عراقي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي لحوالي 1225م أشتهر بأنه أنجز رسومات توضيحية لمخطوط المقامات للحريري . المترجمة
(6) المقامات: هي نصوص أدبية كتبها الحريري البصري 1054-1122م وهي قصص مليئة بالســـخرية، تنتقد المجتمع، مثل مظاهر النفاق، الطمع، الفساد الاجتماعي. المترجمة

وندي شـــو: في هذه القصص، أحاول تجاوز حدودي، إذ تســـتخدم اســـتعارات الصورة وصورة الحلم، مقدمةً معلوماتٍ عن كيفية إدراك الصور. أنا مهتمة بالجوانب العابرة للثقافات في كلتا القصتين. أنا مفتونة ببطلاتهن اللواتي يمارســـن السلطة السياسية ويتحكمن تمامًا برغباتهن الجنسية واستقلاليتهن الزوجية. والأهم من ذلك، أنني مفتونة أيضًا بتصوير الجنســـانية، هنا وفي قصائد أخرى، على أنها إيجابية، وليست سلبية كما هو الحال في التراث المسيحي، الذي يُركز على الخطيئة الأصلية.

في حين أن الجنسية في هذه القصص قد تكون متجاوزة، إلا أنها طبيعية، وإنسانية في الصميم، وربما متعالية. تشير هذه الاســـتخدامات للصورة إلى ثقافة إدراكية تعتمد على تجارب كالأحلام والجنس، وهي أمور متجسدة وذاتية بعمق. مســـتلهمة من الخطابات النسوية التي تضع الكاتبة في تجربة متجسدة، ولا سيما خطاب هيلين سيكســـو وقراءاتها لأفلاطون، أرى أن هذا النوع من الذاتية العميقة جوهري في المشـــروع الديكولونيالي the decolonial project الذي يكمن في جوهر الاعتراف بالثقافة الإدراكية. نعم، هذا خروج عن نطاق الخطابات الإسلامية – لكنها أيضًا تعيش عبر الزمن، متضمنة أفكارًا وتفسيرات متنوعة. أرى نفسي جزءًا من هذا التدفق.

فيليب: بمراجعتك لكتاب "الفـــن الإسلامي"، تقترحين في النهاية نموذجًا بديلًا لهذا المجال. ومع ذلك، لفت انتباهـــي أن بعض عناصره تبدو وكأنها تتواصل مجددًا مع المجازات الاستشـــراقية التـــي فككها نقد ما بعد الاســـتعمار. أفكر في آراء مثـــل ثقافة إسلامية ما قبل حداثية ذات طابع دينـــي متأصل ودائم، ونقدك لتفادي الجوهريـــة في فهمنا للإسلام، والتركيز على الإثارة الجنســـية، وعودتك إلى المصادر النصية بروح الدراســـات الإسلاميـــة التقليدية، ودعوتك إلى إعـــادة النظر في المادة. إذن، كيف تُنظّرين لهذه الأمور كجزء من ممارســـة تاريخية فنية، ليس فقط ما بعد استعمارية، بل أيضًا مُزيلة للاستعمار، كما يتصورها كتابك؟

ووندي شو: أرى أن الخطاب المناهض للاستشراق، الذي يُحرِج عن الواقع، مُنفِّرٌ بقدر ما يُثيره. إن قمع الروحانية والإثارة والذاتية في العصر الحديث لإثبات هوية حديثة صحيحة يُكرِّر فرضية الاستشراق القائلة بأن الثقافة أقل شأناً بمخالفتها لمعايير الحداثة كما حددتها القوى الاستعمارية. بدلًا من اتباع غطرسة الحداثة هذه، أسعى إلى الإنصات إلى أصوات الماضي، ليس فقط للتعرف عليها، بل أيضاً للتعلم منها.

لا تعنـــي الديكولونيالية decoloniality محو آثار الحداثة، والعودة بطريقة ما إلى ماضٍ موحد ومثالي. بل أرى أن إنهاء الاســـتعمار يعيد اكتشاف آثار ما فُقد في سياق مُشـــبع حتمًا بالحداثة. بدلًا مَن أن يكون مُلزمًا بإعادة صياغة المصطلحات الاستعمارية للحداثة، فإنه يسمح بتَعدد ما فُقد ليتعايش فينا. إنه استعادة، وليس محوًا.

إنَّ إنهاء الاســـتعمار يُحرِّرنا جميعنـــا، أينما كنا، ومهما كانت معتقداتنا الدينيـــة أو اللادينية، لنتعلم من بعضنا البعض ونُقدِّم الاحترام من خلال هذا الدمج. عندما أذكر "إعادة الســـحر" في الكتاب، أودّ التطرُّق إلى هذا التعلُّم متعدد الأشكال من بعضنا البعض، الذي يتجاوز حدود "العلمية" كما تُفهَم في العلوم الإنسانية الوضعية، ولكنه ربمـــا يقترب من نماذج المعرفـــة العلمية الأكثر معاصرة، والتـــي تتضمَّن أنظمةً أكثر تعقيـــدًا من التصنيفات والتفاعلات. لكن لا يمكننا فعل ذلك حيث لا نســـتطيع مواجهة الآخر بشـــروطه الخاصة. أحاول توفير وســـيلة للوصول إلى هذا، في سياق واحد. هذا يُنمّي معانيَ جديدة تُكمّل تلك المُقدّمة في مصفوفة تاريخية. لا أتصور أنه ســـيمحو تلك المصفوفة، أو ينبغي له ذلـــك، أو يُمكنه محوها. إنه يُحرّرنا فقط مـــن وهم أنها المصفوفة التفسيرية الوحيدة. لا يمكن أن يكون هدف الديكولونيالية decoloniality إزالة الاستعمار، وهو أمرٌ مستحيل – حتى لو فعلنا ذلك، سنُكرّره – بل زعزعة استقرار حياده المزعوم.

فيليب: كيف تســـاهم دراســـتك إذن في فهمنا لما هي المقاربات العابرة للحـــدود وما يمكن أن تحققه في الممارسة الأكاديمية المناهضة للاستعمار؟

ووندي شو: من الصعب الجزم بذلك. أنا من بلدين، عشـــت وعملت في أربعة بلدان. لا أعرف معنى ألا أكون عابـــرةً للحدود. لســـتُ وحدي في هذا. أعتقد أن هذه تجربة شـــائعة - حتى في العالـــم التاريخي الذي كنتُ أستكشـــفه وبالتأكيد الآن. إنّ فكرة الهويات الثابتة، بالنســـبة إليّ، هي جزء من وهم الموضوعية هذا، وجزء من فـــرض القومية كنموذج لجميع أنواع الهوية، بما في ذلك الدين والنوع الاجتماعيgender . أعتقد أنه في كل مرة نتمكن فيها من الدخول في إمكانية رؤية العالم بشكل مختلف، ندرك ما أشار إليه بارت بوضوح - أن الأساطير تجعل الثقافة تبدو وكأنها طبيعية. إن إظهار هذه الأســـاطير يسمح لنا بالتنقل بينها وإزالة الامتياز الاستعماري الذي يجعل بعض الأساطي تبدو أكثر معيارية من غيرها.

فيليب: يبدو أن أحدى الطرق التي يمكن من خلالها القيام بذلك في كتابك، هي إدراج نفســـك بوضوح في التحليل.

ووندي شو: إحدى الطرق التي تعالج بها الأنثروبولوجيا التفاوتَ الضمني في القوة بين الذات والموضوع هي وضع الذات كجزء من التجربة التحليلية. يرتبط هذا بالعديد من طرق المعرفة: النســـوية، والتعلم الحواري عند سقراط، وشمول الذات في العديد من النصوص الإسلامية أيضًا. أضمّن نفسي لأننا جميعًا حاضرون في تفكيرنا، والتفكير بطريقة أخرى هو تحديدًا الاغتراب الذي أجده، مثل الكثيرين من غيري، إشـــكاليًا للغاية في فكر التنوير. كذلك، وبناءً على الخطابات الإسلامية، فـــإن الموقف المثالي ليس موقفًا خارجيًا عن الذات المعنية، بل موقفًا منخرطًا فيها بعمق من خلال تهيئة القلب للتلقي. الموقف الخارجي، الذي يُفترض أنه "موضوعي"، غير مناسب تمامًا لفهم هذا الموقف الثقافي.

الاندماج يُدخل في اتفاق ضمني بأن خلفياتنا ليســـت بذات شأن (في مرحلة ما)، وأن بإمكاننا جميعًا أن ندخل في هذا الموضوع المحايد. لم تكن هذه تجربتي، سواءً من حيث نوعي الاجتماعي أو خلفيتي العرقية أو الدينية. على عكس الافتراض السائد بأن اسمي أبيض مســـيحي، أحترم جذوري الإسلامية واليهودية. لقد بذلتُ جهدًا أكبر في معرفة الإسلام، لكنني أكنّ احترامًا مماثلًا لليهودية؛ لو لم أذكر أن والدي يهودي، وأصبح أمريكيًا من خلال العنف الذي خلق الشـــتات اليهودي الحديث، لكان ذلك بمثابة إخفاء. ســـيكون ذلك قلة احترام. كل هذا جزء من كوني موضوعًا متجســـدًا - امرأة، أم عزباء عاملة، ذات عمر محـــدد وتاريخ معين غالبًا ما يُربك تصنيفات الهوية المتوقعة للناس. نعم، هذا التجســـيد أساسي في عملية إنهاء الاستعمار. كلنا بشر، نتحدث من منطلق تجاربنا. لا ينبغي أن يكون هناك موقف واحد يدّعي الحياد، ولكن يجب أن نكون قادرين على التحدث من حيث نحن، كما نحن، وندع حججنا تُعبّر عن ســـلطتنا بدلًا من الاختباء وراء حياد زائف. في وقتٍ يحشد فيه الكثيرون جهودهم لتأكيد السلطة المهيمنة، ويصبح من المهم للغاية أن نتحدث وفقًا لتجسيدنا في العالم.

فيليب: وهذا، في نهاية المطاف، يســـمح لك بتحديد الخطوط العريضة لممارســـة أكاديمية متغيرة الشكل: تاريخ الفن "خارج المنظور"، كما تكتبين.

ووندي شو: هناك نقاش حول كيف يضع تاريخ الفن الشخص العارف بالموضوع، كأنه ينظر إلى العالم أجمع من منظور تاريخي شاسع.
الهندســـة التي تُمكّن من المنظور هي استخدام مختلف لنفس الرياضيات في الهندسات الإسلامية، والفرق هو أنها تُركز على العمق، بينما يُركز الاستخدام الإسلامي السائد على اللانهاية الجانبية.
فبينما يُجبر المنظور على وضع رؤية ثابت خارج الصورة، تُزعزع هندســـة الســـطح اللانهائية استقرار الموضوع. فبدلاً من الاضطرار إلى الوقوف في وضعية مُحددة لرؤية ما وراء المنظور بشكل صحيح، كما هو الحال في التقليد الأوروبي للرسم الواقعي، لا يُوفر النمط للمشاهد أي وضعية ثابتة.
في كل مرة يركز فيها النظر، يركز مجددًا على نقطة التقاء أخرى. فينزلق النظر.
وكما اســـتُخدمت الآفاقية perpectivialism كاســـتعارة للتاريخانية historicim، أستخدم هذا النمط من الأنماط كاستعارة لتاريخ الفن ما بعد الاستعماري. هذا يعني أننا نُغيّر الذاتيات، وننتقل بين أطر خطابية مُختلفة بدلاً من تفضيل إطار واحد كمكان صحيح للنظر. عملي ليس مُعارضًا فهو لا يسعى إلى خلع التاريخية التي يُصبح من خلالها عملي نفسه ممكنًا. إنه لا يُجادل بأن المسلمين مُتدينون طوال الوقت، أو أن الإسلام بالضرورة روحاني. إنه لا يُســـتبدل نظام رؤية بآخرى، بل يُقر بإمكانية وجود مواقف مُتعددة. ليس بالضرورة أن تكون هذه منافسة، ولا ينبغـــي أن تكون كذلك، فهذه الفكرة تعكس قصة المنافســـة التي تُروى كثيـــرًا بين فناني الروم والفنانين الصينيين، والتي أقترحها كنموذج للإدراك في الكتاب.
أقول إن مواقفنـــا دائمًا ما تكون مؤقتة بالضرورة، وتتأثر بما نعرفه. كلمـــا زادت معرفتنا بأنظمة التحليل، زادت حريتنا في التنقل بينها والعيش فيها.
أجد هذه الحرية جميلة للغاية، بل وربما مُفعمة بالأمل في هذا العالم المُعقد والمُنقسم الذي نجد أنفسنا فيه. الفوز الوحيد هو عندما نفوز جميعًا.

مزيد من المعلومات:

ويندي إم كيه شـــو هي أستاذة تاريخ الفن للثقافات الإسلامية في جامعة برلين الحرة. تعمل على التقاطع بين الحداثة والاستعمار وما بعد الاستعمار والفلسفة والفن في العالم الإسلامي من خلال المتاحف وتأريخ الفن وعلم الآثار والدين والســـينما والتصوير الفوتوغـــرافي والإنتاج الفني المعاصر. يتميز عملهـــا بالتركيز الإقليمي على الإمبراطوريـــة العثمانية والجمهورية التركية ضمن وجهات نظر مقارنة مـــع مناطق أخرى من الجنوب العالمي والموروثات الثقافية للأغلبية الإسلامية.

فيليب جايسلر هو مرشح للدكتوراه في كلية الدراسات العليا للثقافات والمجتمعات الإسلامية في برلين وزميل مؤسســـة جيرداهنكل. في أطروحته، يســـعى إلى نقد التمثيلية من خلال صياغة نظرية للوكالة عبر الثقافية للأشكال التراثية القائمة على الأشياء والمنفذة والتي يتم عرضها من خلال متاحف الفن الإسلامي.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

مراجعات الكتب

العدد: 05



قراءة في كتاب فلسفة الموسيقى عند الفارابي للدكتور سالم العيادي

إعداد: نادرة معمر القاسمي
طالبة وباحثة دكتورا في الفلسفة بين الحداثة والحداثة المغايرة

تحتلّ الموسيقى موقعا فريدا في تاريخ الفلسفة، لما تحمله من طابع مزدوج يجمع بين الحسي والعقلي، وبين الجمالي والمعرفي. وهي من أكثر الفنون ارتباطا بالفكر الفلسفي لما تحمله من أبعاد: معرفة، فنية-جمالية، وأخلاقية-اتيقية.

وإذا كانت الفلسفة التقليدية، ونخص بالذكر **فلسفة أفلاطون وأرسطو(1)** قد منحت الموسيقى مكانة معتبرة ضمن مجالي: التربية والأخلاق، فإنّ الفكر الإسلامي الكلاسيكي، لا سيّما مع الفارابي، قد أعاد صياغة هذه العلاقة في سياق ثقافي ومعرفي مختلف.

في هذا السياق، يندرج كتاب: **فلسفة الموسيقى عند الفارابي(2)** للأستاذ **د.سالم العيادي(3)** ، باعتباره دراسة نقدية معمّقة تستكشف أبعاد هذه الرؤية الفلسفية البناءة، فتستعيد قراءتها من منظور راهني، وتستوضح البنية المعرفية والجمالية لهذا التصور الموسيقي، محللا في ذلك دلالاتها الأخلاقية والأنطولوجية. إذ يكتب صاحب المؤلف في هذا السياق:" فالموسيقى ليست عالما قائما بذاته ينفعل به الانسان انفعالا أو يتلقاه على سبيل الإلهام والألقاء في الروع، كما ذهبت إلى ذلك الميثولوجيا الإغريقية التي عمل أفلاطون على مفهمة مقولاتها الأساسية. وإنما الموسيقى ألحان بركبها الإنسان ويصوغها دونما حاجة إلى نموذج مسبق...بل هي آداء إنشائي يحاكي فيه المؤدي مايركبه الملحن بفضل ملكة الخيال لديه."**(4)** والموسيقى عند الفارابي، وفق تعبير الكاتب، ليست مجرد صنعة أو لهو، بقدر ماهي ضرب من الفهم العميق لانفعالات النفس ووسيلة لتربيتها وتهذيبها، بما يجعلها تتجاوز المجال الفني إلى أن تكون من وسائل الفلسفة ذاتها. من هنا، تأتي أهمية هذه الدراسة في إعادة الاعتبار للفكر الموسيقي عند الفارابي، من حيث بنيته النظرية، وأيضا من حيث إمكاناته التربوية والمعرفية في آن.

يمثّل هذا الكتاب إسهاماً نوعياً في إعادة فتح ملف فلسفة الموسيقى في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، لا سيما وأنه يتعامل مع نصوص الفارابي كمنظومة فكرية متكاملة، لا كمجرد تعبيرات جزئية عن ذوق موسيقي. ومن خلال هذه القراءة، ينجح المؤلف في استعادة الراهنية الفلسفية لهذا الفكر، ويُقدّم للمكتبة العربية عملا مؤسّسا يمكن البناء عليه في أبحاث لاحقة.

---

(1) يشير الأستاذ د. سالم العيادي إلى هذه الفكرة في قوله:" وقد قادنا النظر في موقف الفارابي من الفلسفة إلى الوقوف على مايكنه المعلم الثاني من احترام شديد للحكيمين أفلاطون وأرسطو المنطقي، بل يذهب الفارابي إلى الإقرار بأن الفلسفة قد اكتملت مع هذين للحكيمين وصارت صناعة...غير أن الحكيمين لم يؤلفا في الموسيقى تأليفا مستقلا ولا كتبوا فيها كتابة نسقية على النحو الذي تجلى في الموسيقى الكبير" (فلسفة الموسيقى عند الفارابي، سالم العيادي، الناشر مكتبة علاء الدين، ط1، 2018، ص 29.)

(2)فلسفة الموسيقى عند الفارابي: كتاب للأستاذ د. سالم العيادي، صدرت طبعته الأولى سنة 2018 بمطبعة قوبعة- صفاقس، ونشرتها مكتبة علاء الدين ، صفاقس- تونس سنة 2018.

(3) سالم العيادي أستاذ الفلسفة بجامعة صفاقس في تونس، متخصص في فلسفة الفارابي، ألّف عدة كتب وبحوث تركّز على علاقة الموسيقى بالفلسفة، خاصة في فكر الفارابي. فيما يلي أبرز أعماله في هذا المجال:

* الموسيقى ومنزلتها في فلسفة الفارابي، تاريخ النشر 2001 .

يتناول الكتاب مكانة الموسيقى في المنظومة الفلسفية للفارابي، مع تحليل لدورها في تشكيل الرؤية الميتافيزيقية والأخلاقية. يُعتبر من أبرز أعمال العيادي المبكرة التي أسست لدراساته اللاحقة.

* فلسفة الموسيقى عند الفارابي، نشر بدار الوسام للنشر سنة 2018.

ناقش الأبعاد المعرفية (الأبستيمولوجية) والجمالية للموسيقى في فلسفة الفارابي، مع التركيز على ارتباطها بالعقل البشري وقدرته على الاستدلال. يتضمن الكتاب على 432 صفحة، ويُعد توسيعًا لأفكار العيادي السابقة.

إن ما تراهن عليه هذه الدراسة كونها دراسة تحليلية تأويلية تُعيد طرح الموسيقى ضمن الحقل الفلسفي الإسلامي مع توظيف أدوات تحليلية حديثة تقرّب هذا الفكر إلى القارئ اليوم، وتبرز وجوه الإبداع فيه، وتكشف عن عمق الفكر الجمالي لدى الفارابي. يوضح العيادي هنا أن الموسيقى عند الفارابي ليست ترفا حسّيا، بل هي ضرب من ضروب الحكمة التي تتوسّل النغمة سبيلا إلى المعرفة والسمو الأخلاقي. فهي "ليست محاكاة لنموذج متعال، ولا هي انعكاس إنساني لتناغم كونية. وإنما هي ظاهرة إنيانية بحت مرت بلحظات مختلفة من العقلنة اجتماعياً وتقنيا..."**(5)** . فأبو نصر الفارابي، بوصفه أوّل من قدّم تنظيرا فلسفيا ممنهجا للموسيقى، جمع بين الفلسفة، المنطق والفن في مشروع متكامل.
يرى الفارابي، كما يُحلّل العيادي، أنّ الموسيقى ليست علما يدرّس من باب التسلية أو المهارة التقنية، بل هي مدخلا لتكوين النفس الإنسانية وفق توازنها الطبيعي. فهي تعبير عن انسجام كوني ونفسي، يشبه انسجام المدينة الفاضلة. ولذلك نجد في نصوص الفارابي وصفا دقيقا لوظيفة الموسيقى في التربية الأخلاقية. ويعلّق العيادي على ذلك مشيرا إلى أن الفارابي يجعل من الموسيقى صورة مصغّرة عن الكوسموس، حيث التناغم والتناسب يعبّران عن النظام الأخلاقي والعقلي للوجود.

ويذهب مؤلف الكتاب إل مسألة العقلي والترييض الموسيقي، فيبين أن الفارابي يؤسّس لرؤية معرفية للموسيقى، تجعل منها أداة من أدوات التفكير الفلسفي. بما أن "الأمر يتعلق لدى الكارابي بتصور تناسبي لمعرفتنا بالوحدة من حيث هي معرفة قابلة للتعلم والتعليم...والأمر في تقديرنا لا يتعلق بالمعرفة من جهة ماهي هيئة الذات العارفة، وإنما يتعلق بالمعرفة من جهة التواصل الذي يجعل من العارف ممتحنا لآراء غيره(المغالط) أو معلما لغيره(المتعلم)*."**(6)** فالموسيقى، عنده، تمكن من التعبير عن المعقولات الأولى بلغة حسية، وبذلك تصبح وسيطا بين العالم الحسي والعالم. ويستند الفارابي في ذلك إلى مفاهيم مثل: التناسب والهارمونية بوصفها أسسًا للجمال الطبيعي والفني، وهو ما يجعل من الموسيقى علماً في خدمة الفلسفة.
من هذا المنطلق، تكون الموسيقى أداة لتوجيه الانفعالات، وتربية الإرادة، وتحقيق الانسجام الداخلي بين قوى النفس الثلاث: الشهوانية، الغضبية، والعاقلة.

---

* سياسة الحقيقة في فلسفة الفارابي: الميتافيزيقا والموسيقا، نشر سنة 2016 بدار مكتبة علاء الدين للنشر.
يربط بين الميتافيزيقا والموسيقى في فكر الفارابي، مع تحليل لإشكالية الحقيقة وكيفية تجاوز الموسيقى للتناسب السياسي نحو حرية جوهرانية. يقع الكتاب في 278 صفحة، وينقسم إلى أربع مقالات تدرس العلاقة بين العمارة الفكرية للمدينة والفنون.
* . مقالات وبحوث ذات صلة: نشر العيادي مقالات ابرزها:
"في الخيال المتعالي بوصفه مبدأ الإنشاء الموسيقي عند الفارابي" (2010) .
وأيضا: "عقل (النطق) وهيئاته في نظرية الموسيقى عند الفارابي".
و "الموسيقى والأخلاق عند أبي نصر الفارابي" (2024) .
--السمات المشتركة في أعماله:
- تركيزه على دور الموسيقى كـ"مقاومة جذرية للسياسي" .
- تحليل العلاقة بين الفنون والوجود الإنساني في المدينة الفاضلة وفقًا للفارابي.
- الربط بين الجوانب الجمالية والميتافيزيقية في الموسيقى.

(4) سالم العيادي، فلسفة الموسيقى عند الفارابي، مكتبة علاء الدين ، صفاقس 2018، ط1، صفاقس-تونس، ص117.

(5) نفس المصدر السابق، خاتمة الكتاب الثاني من الفصل التاسع عشر: مدخل الموسيقى في الإنسانية، ص414.

(6) نفس المصدر السابق، ص409.

* نظر نفس المصدر، الهامش صفحة 409 حول مفهوم التناسب:"فمفهوم التناسب مردود إلى مبدأ المعروفية كما أبان عنها محمد محجوب في كتابه المدينة والخيال.ص8 ..." د.سالم العادي.

ومن المحاور التي يعالجها الكتاب بإسهاب، تصنيف الفارابي للألحان إلى ثلاثة أنواع، أولها الانفعالية التي تؤثّر مباشرة في المشاعر، وتُستعمل في السياقات الدينية أو السياسية. ثانيا الملذّة وتُستهدف للراحة والمتعة السمعية. وأخيرا المخيّلة تُثير التصورات والخيالات، وتخاطب عالم الصور الذهنية(7)

ويُشير العيادي في هذا الإطار إلى أن هذا التصنيف يبرز البعد السيكولوجي العميق في نظرية الفارابي، حيث أن الموسيقى تتدخل في مختلف مستويات الشعور البشري، ويقر بأنه في في تصنيف الفارابي، نجد وعيا مبكرا بوظائف الموسيقى النفسية والتمثيلية، وهو ما يجعله قريبا من نظريات الموسيقى المعاصرة. فالوسيقى عند الفارابي - وفق قراءة العيادي - هي فلسفة عملية تجمع بين العقل ونعني بذلك الرياضيات والمنطق، الروح أي التأثير الوجداني، والمجتمع من خلال البناء الأخلاقي والسياسي.

في خضمّ الجدل الدائر حول دور الفنون في المجتمعات العربية، تبرز قراءة سالم العيادي لكتاب الموسيقى الكبير للفارابي كصرخة فكرية تعيد الاعتبار للموسيقى ليس كفنّ ترفيهي فحسب، بل كـمنظومة معرفية تربط بين العقل والروح. حيث يرى أن الفارابي - الفيلسوف الموسوعي - قد أسس لفهم ثوري للموسيقى، يجعلها جزءا من مشروعه لبناء مايسميه: المدينة الفاضلة، وهنا تُصبح الموسيقى أداة لتحرير النفس من الانفعالات السلبية وترسيخ القيم الأخلاقية.

هذه القراءة تكتسب أهميتها اليوم في مواجهة الخطابات التي تحاول اختزال التراث الإسلامي في نصوص فقهية جامدة، متجاهلة ثراءه الفلسفي والعلمي.

فهذا المفهوم يعيد تعريف الموسيقى من فنّ هامشي إلى ركن أساسي في المشروع الحضاري الإسلامي، ويقدّم إجابة على الجدل المعاصر حول شرعية الفنون، مؤكدا أن التراث الإسلامي زاخر بأسس فلسفية تدعم دور الموسيقى في بناء الإنسان والمجتمع.

يقدم الفارابي في فلسفته الموسيقية رؤية ثورية تربط بين الموسيقى والرياضيات، مُؤسسا لفهم علمي يجعل من الموسيقى نظاما رياضيا قائما على القوانين الكونية والنسب العددية.

يناقش الكتاب مفهوم الخيال الموسيقي بوصفه مرحلة متقدمة من الإبداع عند الفارابي. فالخيال لا يقتصر على إعادة تركيب الصور الحسية، بل يتجاوز ذلك إلى خلق أنساق موسيقية جديدة تعبّر عن مثل عقلية. ويُشير العيادي إلى أن الفارابي يربط بين الإبداع الموسيقي وبين الوظائف العليا للعقل، أي إنه لا يفصل بين الفن والعقل، بل يرى أن أعظم الألحان هي تلك التي تعبّر عن مفاهيم عقلية بصيغة حسية متقنة.

وفي هذا الإطار، يطرح العيادي قراءة حداثية للفارابي، تقرّب رؤيته من مفاهيم الإبداع المعاصر، مثل التمثيل الصوتي للمعنى، والبنية الرمزية للألحان، والخيال التأويلي.

يُولي د. سالم العيادي أهمية خاصة لمفهوم الخيال عند الفارابي، باعتباره محورا في الإبداع الموسيقي. فالمؤلف الموسيقي عند الفارابي لا ينقل النغمة فحسب، بل يخلق عالما صوتيا متخيّلا، يُعيد تشكيل التجربة الوجدانية في بنية نغمية متناسقة.

ويُبرز العيادي هذا التصور بقوله: "الخيال الموسيقي عند الفارابي ليس قدرة على التصوير فحسب، بل هو ملكة فلسفية تربط بين الحس والمعقول، بين المتعة والمعرفة." وبهذا المعنى، يصبح العمل الموسيقي تجليا للإبداع العقلي، لا مجرّد محاكاة حسية.

---

(7) سالم العيادي، فلسفة الموسيقى عند الفارابي، الناشر مكتبة علاء الدين، ط1، 2018،ص121.

وقد رأى الفارابي، كما يستنتج العيادي، أنّ الموسيقى تشكّل ضربا من ضروب المعرفة؛ فهي وسيلة لتمثّل النظام الكوني، وتذوّق التناسق العقلي في العالم. ويربط الفارابي بين الجمال الموسيقي والمعايير الرياضية، حيث التناسب والانسجام هما أساس الجمال.
ويذكر العيادي بأن الجمال عند الفارابي عقل متجسّد في النغمة، ونسقٌ منطقي يُعبّر عنه الحس، ومن ثمّ، فإنّ الموسيقى تُعلّمنا كيف نفكّر عبر السمع.
فلسفة الموسيقى عند الفارابي تُعتبر ركيزة أساسية في الفكر الفلسفي الإسلامي، حيث جمع بين البعد النظري والبعد العملي للموسيقى، وربطها بالعلوم الأخرى مثل الرياضيات والأخلاق وعلم النفس.
فأبرز جوانب فلسفته الموسيقية تمت بناء على: التصنيف الثنائي للموسيقى النظرية والعملية. الأولى تبحث في المبادئ والقواعد التي تحكم الألحان والنغمات، مثل الرياضيات التي تحدد التناغم والإيقاع. حيث يرى الفارابي أن هذه الجوانب تبنى على تصورات صادقة سابقة في النفس البشرية، وتشمل دراسة العلاقة بين النغم والكون، متأثرا بالفلسفة اليونانية خصوصًا فيثاغورس. أما الثانية فتتعلق بتأليف الألحان وآدائها، حيث تُترجم النظريات إلى ممارسة فنية. وهنا يعتبر الفارابي أن هاتين الصناعتين متكاملتان، فلا انفصال بين فهم القواعد وتطبيقها، مشبها العلاقة بينهما بالصلة بين العلم الطبيعي وعلم النجوم.
ومن المحاور البارزة التي تناولها العيادي، في هذا السياق، هو تصنيف الفارابي للألحان وفق وظائفها النفسية، وهو تقسيم يعكس فهما فلسفياعميقا للموسيقى بوصفها خطابا. إذ يحدّد الفارابي ثلاث وظائف رئيسية للألحان: المُلِذة تمنح النفس شعورًا بالراحة واللذة المباشرة، الألحان المخيلة تُثير صورًا ذهنية وتخيلات، تشبه تأثير التماثيل الفنية على البصر ، والألحان الانفعالية تُسهم في تخفيف الانفعالات أو تعزيزها، مثل الحزن أو الفرح.
يرى أن لكل انفعال نغمًا موسيقيًّا مرتبطًا به، مثل النغم الحزني أو الفرحي، مما يجعل الموسيقى أداةً لتنظيم المشاعر. ويبرز الكاتب كيف أن هذا التصنيف يضع الفارابي في طليعة المفكرين الذين فهموا الموسيقى كوسيط معرفي ونفسي، يتجاوز مجرد اللذة، ليدخل في صميم البناء العقلي للإنسان.
وقد اعتبر الفارابي أن الموسيقى جزء من الفطرة الإنسانية، حيث نشأت كتعبير عن الحالات الداخلية للإنسان، مثل الألم أو الفرح، ثم تطورت لتصبح فنا منظّما.
كما ربط بين الموسيقى والطبيعة، مشيرا إلى أن الإنسان سعى لتقليد الأصوات الطبيعية كالرياح أو خرير الماء عبر الآلات الموسيقية لتعزيز الجمال والفخامة.

وفي هذا الإطار تتجلى لنا العلاقة بين الموسيقى والعلوم الأخرى مثل الرياضيات، حيث درس الفارابي الإيقاعات والنسب الرياضية للألحان، متأثرًا بفيثاغورس، حيث رأى أن التناغم الموسيقي يعكس تناغم الكون، والطب فذكر أن الموسيقى يمكن أن تُستخدم في العلاج النفسي، وهو ما تبناه لاحقًا فلاسفة مثل ابن باجة. وكذلك اللغة، في كتابه الموسيقى الكبير**(8)** ، أوضح كيف تُعزز الموسيقى معاني الكلام في الشعر والخطابة، مما يجعلها أداة تعليمية وأخلاقية.

---

(8) الكتاب:كتاب الموسيقى الكبير أشهر أعمال الفارابي في مجال الموسيقى، وهو موسوعة شاملة تجمع بين النظرية الفلسفية والعلمية للموسيقى. ويُعتبر مرجعا أساسيا في تطور النظرية الموسيقية العربية، حيث جمع بين الفلسفة والعلم .
وقد نقلت أفكاره إلى أوروبا عبر الترجمات، مما ساهم في تطوير الموسيقى الكلاسيكية الغربية .
ملاحظة: تُعد أعمال العيادي مرجعًا مهمًا لفهم البُعد الموسيقي في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، خاصةً مع تركيزه على الفارابي الذي وصفه بـالموسيقار الذي يلحن فلسفة . يمكن العثور على بعض كتبه للتحميل عبر منصات مثل طbooks-library.com.

وتتجلى اسهاماته العملية في الموسيقى العربية من خلال ما يُنسب إليه اختراع آلات مثل الربابة والقانون، رغم أن بعض المصارج تشكك في ذلك، والتدوين الموسيقي والذي طوّر نظاما للتسجيل الموسيقي باستخدام الحروف الأبجدية، متأثرا بالكندي، مما ساهم في حفظ التراث الموسيقي العربي. كذلك كان له تأثير على الموسيقى الغربية، فتُرجم كتاب الموسيقى الكبير إلى اللاتينية، وكان له أثر كبير في تطور الموسيقى الأوروبية، خاصة في قطعها مع الغناء الكنسي.

و في السياق الاجتماعي والسياسي، رأى الفارابي أن للموسيقى دورا في بناء المدينة الفاضلة، حيث يمكن للحاكم استخدامها لتوجيه المواطنين نحو الفضيلة عبر تنمية الذوق الفني وضبط الانفعالات. وهذا يتوافق مع فلسفته السياسية التي تجعل الفن أداةً لتحقيق الانسجام الاجتماعي. وهنا يرى العيادي أن الفارابي يُدمج الموسيقى في فلسفته الكونية والأخلاقية، حيث أنها تربط بين الميتافيزيقا -ما وراء الطبيعة- السياسة والأخلاق.

في كتاب موسيقى الفارابي يقدَّم مفهوم الموسيقى عند الفارابي كـمشروع فلسفي متكامل، لا يقتصر على الجوانب الفنية أو الترفيهية، بل يرتبط بأسئلة الوجود والأخلاق والسياسة.

فالموسيقى ليست مجرد فنّ ترفيهي، بل أداة لـتهذيب النفس وتحقيق التوازن الروحي، وهي جزء من مشروعه لبناء المدينة الفاضلة التي تسعى للسعادة عبر العقل والفن .

تكشف قراءة سالم العيادي لفلسفة الفارابي الموسيقية عن مشروع فكري ثري ومعقّد في آن، حيث أنه يربط بين الموسيقى والعقل، بين الانفعال والمعرفة، وبين الجمال والخير. فالفارابي لا ينظر إلى الموسيقى بوصفها فنا ترفيهيا، بل باعتبارها علما دقيقا يُخاطب النفس ويدخل ضمن النظام العقلي الذي تنتظم فيه قوى النفس الإنسانية، كما جاء في تحليل العيادي. ومن خلال هذا التأويل المعمّق، يُعيد الأستاذ تقديم الفارابي بوصفه فيلسوفا للفن بامتياز، منفتحا على النظريات الإغريقية ومتجاوزا لها في كثير من المواضع.

ويقر العيادي أن المشروع الفارابي الموسيقي لا يعد ترفا فكريا، إنما بالأحرى يمثل جزءا من رؤيته للمدينة الفاضلة، حيث تُصبح الموسيقى أداة لترقية النفس، وتزكية الخيال، وتنظيم الأهواء. فيتأكد أن فلسفة الفارابي الموسيقية تجسّد التكامل بين العقل والروح، حيث تُعد الموسيقى جسرا بين المادي والميتافيزيقي، وتُظهر دور الفن في بناء الحضارة الإنسانية. كما ينتقد العيادي إهمال الدراسات المعاصرة لهذا الجانب، داعيا إلى إعادة اكتشاف التراث الفلسفي العربي بمنظور أكثر شمولية .

وعليه، فإنّ هذا الكتاب لا يقدم فقط دراسة حول الفارابي، بل يسهم في بلورة خطاب جمالي عربي أصيل. يربط بين التراث والتفلسف، ويؤسّس لتقاليد جديدة في فهم الموسيقى كمنظومة فكرية شاملة.

ويبرز كتاب فلسفة الموسيقى عند الفارابي للأستاذ د. سالم العيادي كيف استطاع الفارابي أن يقدّم نظرية فلسفية متكاملة للموسيقى، تتجاوز الطابع الفني إلى الأبعاد النفسية، الأخلاقية، والمعرفية.

ومن خلال قراءة تأويلية دقيقة، يكشف العيادي عن قدرة هذا الفيلسوف على توظيف الموسيقى كأداة للتفكير الفلسفي وتشكيل الذات الإنسانية.

لئن كان التراث الموسيقي الفلسفي في العالم العربي والإسلامي يعاني من الإهمال، فإنّ هذا العمل يشكّل خطوة جادّة نحو إعادة الاعتبار لهذا المجال الحيوي، ويمهّد لمقاربات جديدة في فهم العلاقة بين الفلسفة والفن في الفكر العربي الكلاسيكي. وعليه، يُعدّ الكتاب مرجعا مهما لكل دارس لعلم الجمال أو الفلسفة الإسلامية أو نظرية الموسيقى.

ففلسفة الفارابي الموسيقية لم تكن مجرد تنظير أكاديمي، بل جمعت بين العمق الفلسفي والتطبيق العملي، مما جعلها جسرا يصل التراث اليوناني بالحضارة الإسلامية، ويربط بين الشرق والغرب. ولا تزال أفكاره تُدرس في الأوساط الأكاديمية الغربية، خاصة في سياق إعادة اكتشاف تأثيره على المنطق والفنون.

يكشف كتاب فلسفة الموسيقى عند الفارابي عن عمق الرؤية الجمالية والمعرفية التي صاغها الفارابي في مقاربته للموسيقى، بوصفها علما وفنا في آن واحد. ومن خلال قراءة تأويلية دقيقة، ينجح صاحب الكتاب سالم العيادي في إظهار تماسك هذه الرؤية داخل المشروع الفلسفي للفارابي، معتمدا على أدوات تحليل حديثة تُعيد إحياء هذا الفكر التراثي ضمن أفق معاصر. ولعلّ أبرز ما يميّز هذا العمل هو قدرته على إبراز أهمية الموسيقى كوسيط فلسفي وأداة تربوية، ما يمنح للفارابي مكانة رائدة في تاريخ الجماليات والفكر الفني. وقد ختم العيادي مؤكدا أن الموسيقى في فكر الفارابي ليست سوى مرآة للروح، ولسان حال الفلسفة حين تغنّي.

تكمن إذن أهمية قراءة العيادي في كشفها عن الأبعاد المنسية لفكر الفارابي، الذي حوّل الموسيقى إلى مشروع حضاري يعيد تعريف دور الفن في المجتمع. فـالموسيقى الكبير ليس كتابا تقنيا فحسب، بل هو بيان فلسفي يدعو إلى تحرير الإنسان عبر الجمال.

ففي سياق الجدل الحالي حول الفنون في العالم العربي، تقدم قراءة العيادي سلاحا فكريا ضدّ النزعات التكفيرية، مؤكدة أن الموسيقى ليست ترفا، بل ضرورةٌ لإحياء الوجدان الجمعي وبناء مستقبل أكثر إنسانية.

يبقى كتاب فلسفة الموسيقى عند الفارابي أكثر من مجرد دراسة في الموسيقى؛ إنه استكشاف فلسفي لرؤية إنسانية شاملة، ترى في الفن وسيلة للمعرفة، التربية، والتحرر. ومن خلال هذا العمل، يعيد الأستاذ سالم العيادي صياغة أسئلة جوهرية حول الجمال، الإبداع، والأخلاق، مستعينا بتراث فلسفي عريق، وقادرا على فتح آفاق جديدة للتفكير في الموسيقى ضمن سياق ثقافي وفكري معاصر.

لقد كشفت قراءة العيادي أيضا أن الفارابي لم يكن مجرّد فيلسوف نظرية بل يعد مصلحا اجتماعيا، استخدم الموسيقى كجسر بين المثالية والواقع. اليوم، يمكن لهذا التراث أن يكون مصدر إلهام لـلتربية الفنية، ودمج الموسيقى في المناهج التعليمية كوسيلة لتنمية الذكاء العاطفي.

تعتبر هذه الدراسة الموسعة المعمقة ربطا للتراث بالمعاصرة، مع إضافة أبعاد فلسفية وتاريخية مجالا يفتح نقاشات حول إمكانية تطبيق نموذج الفارابي في ظلّ تحديات العولمة، أو مدى تشابه الأزمات التي عاصرها كالتشرذم السياسي مع واقعنا الحالي.

لذا يقدم العيادي رؤية مُستقبلية، مُقترحا أن أفكار الفارابي قد تساهم في مواجهة اغتراب الإنسان الحديث. ففي عصر الهواتف الذكية، تحوّلت الموسيقى إلى سلعة استهلاكية، يمكن إعادة اكتشافها كـفن منقذ للانسانية ومحقق للتوازن الروحي.

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

العدد: 05

مقـــــالات بلغات أخـرى

العدد: 05

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

أبحاث بلغات أخرى

العدد: 05

Montesquieu et la pensée politique moderne : SÉPARATION DES POUVOIRS, RELATIVISME CULTUREL ET DÉFENSE DES LIBERTÉS INDIVIDUELLES

• Noureddine Mbarki
nourphilo@gmail.com

Résumé:

Montesquieu, penseur majeur du XVIIIe siècle, a profondément influencé la pensée politique moderne à travers son œuvre principale, De l'Esprit des lois (1748). Ce travail explore trois aspects clés de sa philosophie : la séparation des pouvoirs, le relativisme culturel et la défense des libertés individuelles. Montesquieu propose une division du pouvoir en trois branches distinctes (législatif, exécutif et judiciaire) pour prévenir l'abus de pouvoir et garantir la liberté des citoyens. Cette théorie a inspiré les constitutions modernes, notamment celle des États-Unis. Par ailleurs, Montesquieu défend l'idée que les lois et les institutions doivent être adaptées au contexte culturel, géographique et historique de chaque société, rejetant ainsi l'universalisme des Lumières. Enfin, il critique les régimes despotiques et plaide pour la protection des droits individuels, soulignant l'importance des institutions pour limiter le pouvoir des gouvernants. Ce travail montre comment les idées de Montesquieu continuent d'influencer les débats contemporains sur la démocratie, les droits de l'homme et la gouvernance.
Mots clefs : Séparation des pouvoirs, Relativisme culturel, Libertés individuelles, Critique sociale, De l'Esprit des lois
Abstract:
Montesquieu, a key thinker of the 18th century, profoundly influenced modern political thought through his major work, The Spirit of the Laws (1748). This paper explores three central aspects of his philosophy: the separation of powers, cultural relativism, and the defense of individual liberties. Montesquieu advocates for dividing power into three distinct branches (legislative, executive, and judicial) to prevent abuses of power and ensure citizens' freedom. This theory has inspired modern constitutions, particularly that of the United States. Additionally, Montesquieu argues that laws and institutions must be adapted to the cultural, geographical, and historical context of each society, thereby rejecting Enlightenment universalism. Finally, he critiques despotic regimes and emphasizes the importance of institutions in limiting the power of rulers and protecting individual rights. This paper demonstrates how Montesquieu ideas continue to influence contemporary debates on democracy, human rights, and governance.
Keywords: Separation of powers, Cultural relativism, Individual freedoms, Social criticism, The Spirit of the Laws

Montesquieu, penseur du XVIII siècle, a exercé une influence déterminante sur la philosophie politique moderne, principalement à travers son œuvre maîtresse, De l'Esprit des lois (1748). Cet ouvrage fondateur établit les conditions nécessaires à l'émancipation de l'individu face aux tutelles politico-religieuses. Pour préserver son autonomie en tant qu'être rationnel, chaque personne doit pouvoir s'appuyer sur des institutions garantissant ses libertés fondamentales.

Le premier apport majeur de Montesquieu réside dans sa théorie de la séparation des pouvoirs. Il postule que les fonctions législative, exécutive et judiciaire doivent être exercées par des organes distincts afin de prévenir tout abus autoritaire. Ce principe constitutionnel, exposé au Livre XI de son œuvre, a profondément marqué les démocraties modernes, comme en témoigne son influence sur la Constitution américaine de 1787.

Parallèlement, Montesquieu développe une conception novatrice du relativisme culturel. Rejetant l'universalisme abstrait, il affirme dans De l'Esprit des lois que les systèmes juridiques doivent s'adapter aux particularités géographiques, historiques et sociales de chaque nation. Cette approche contextualisée ouvre la voie au pluralisme institutionnel contemporain.

L'ombre portée de Montesquieu sur la pensée politique contemporaine se mesure à ce paradoxe fondateur : son œuvre, profondément enracinée dans le XVIIIe siècle, continue de structurer les débats constitutionnels les plus actuels. Lorsque le philosophe publie De l'Esprit des lois en 1748 après vingt ans de travail, il ne se doute pas qu'il est en train de forger les instruments conceptuels qui façonneront les démocraties des siècles suivants.

La puissance de sa réflexion tient à cette alchimie rare entre observation empirique des systèmes politiques et construction théorique rigoureuse, entre relativisme culturel assumé et recherche des principes universels du bon gouvernement. Ce qui frappe aujourd'hui à la relecture de ce texte monumental, c'est moins son analyse des monarchies européennes ou des despotismes orientaux que sa capacité à dégager des lois générales du fonctionnement du pouvoir , ces "rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses" qui donnent son titre à l'ouvrage.

La théorie de la séparation des pouvoirs, exposée dans le Livre XI, ne surgit pas ex nihilo mais s'inscrit dans une longue maturation intellectuelle. Déjà dans les Lettres persanes (1721), le regard fictif d'Usbek et Rica[1] sur les institutions françaises révélait cette conviction fondamentale : tout pouvoir concentré tend inévitablement à dégénérer en abus. Ce qui fait la nouveauté radicale de De l'Esprit des lois, c'est la transformation de cette intuition en véritable science constitutionnelle. Lorsque Montesquieu affirme que "pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses,

1. L'utilisation du regard fictif d'Usbek et Rica dans les Lettres persanes (1721) est une prouesse littéraire et philosophique qui permet à Montesquieu de déployer une critique radicale des institutions européennes sous couvert d'exotisme.

le pouvoir arrête le pouvoir",il ne propose pas une simple maxime morale mais un principe d'ingénierie institutionnelle dont la mise en œuvre concrète modifiera durablement la carte politique mondiale. La postérité américaine de cette théorie est bien connue - Madison s'en inspire directement dans le Fédéraliste n°47 - mais son influence s'étend bien au-delà, jusqu'aux débats contemporains sur l'indépendance des autorités de régulation ou les contre-pouvoirs médiatiques.

Ce qui rend la pensée de Montesquieu particulièrement actuelle, c'est son refus de tout dogmatisme institutionnel. Contrairement à certains théoriciens du contrat social, il ne croit pas à l'existence d'un modèle politique universellement valable. Sa célèbre formule selon laquelle "les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre" (Livre I) annonce les approches contemporaines du multiculturalisme et du pluralisme juridique. Cette sensibilité aux contextes culturels spécifiques n'aboutit pourtant pas à un relativisme absolu : le critère de différenciation entre bons et mauvais régimes reste la capacité à garantir les libertés fondamentales. C'est dans cet équilibre délicat entre universalisme des principes et particularisme des applications que réside une des grandes leçons de Montesquieu pour notre époque.

La modernité de sa réflexion apparaît avec une particulière acuité lorsqu'on examine sa conception dynamique des institutions. Loin de les envisager comme des structures figées, il les analyse comme des organismes vivants qui doivent évoluer avec la société qu'elles régissent. Son attention aux "causes morales et physiques" qui façonnent les systèmes politiques - du climat aux traditions religieuses en passant par le développement commercial - préfigure les approches systémiques contemporaines en science politique. Lorsqu'il note que "le commerce guérit des préjugés destructeurs" (Livre XX) ou que "plus on approche des pays du Midi, plus on quitte l'esprit de liberté" (Livre XVII), il esquisse une véritable sociologie historique des mentalités politiques dont nous sommes encore les héritiers.

Le génie de Montesquieu tient peut-être enfin à sa compréhension profonde de la nature paradoxale de la liberté politique. Contrairement aux conceptions naïves qui y voient une simple absence de contraintes, il la définit comme "le droit de faire tout ce que les lois permettent" (Livre XI) - formule qui souligne le rôle constitutif du cadre juridique. Cette intuition sera reprise et développée par toute la tradition libérale, de Tocqueville à Hayek, mais elle prend aujourd'hui une résonance particulière à l'heure où les démocraties doivent concilier sécurité collective et respect des libertés individuelles.

La pertinence contemporaine de Montesquieu ne réside donc pas dans des solutions toutes faites, mais dans cette méthode rigoureuse pour penser les tensions constitutives du politique - entre pouvoir et liberté, unité et diversité, stabilité et changement. C'est peut-être cette leçon méthodologique, plus encore que ses thèses substantielles, qui fait de De l'Esprit des lois un texte toujours vivant et fécond pour quiconque s'interroge sur les conditions institutionnelles de la liberté au XXIe siècle.

La théorie de la séparation des pouvoirs développée par Montesquieu dans De l'Esprit des lois ne se réduit pas à un simple mécanisme institutionnel, mais constitue une véritable philosophie de la modération politique dont la profondeur se révèle à l'examen minutieux de ses implications . Lorsque le philosophe affirme que "tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser", il énonce moins une maxime morale qu'une loi anthropologique du politique, fondée sur une observation historique rigoureuse des régimes despotiques.

Cette intuition fondamentale - que la concentration du pouvoir corrompt nécessairement ceux qui l'exercent - trouve sa traduction institutionnelle dans le modèle des trois pouvoirs distincts, non pas comme une simple division technique des compétences, mais comme un système organique de régulation mutuelle où chaque branche devient le gardien des limites des autres.

La force révolutionnaire de cette conception réside dans son réalisme politique. Montesquieu ne fait pas appel à la vertu des gouvernants - toujours aléatoire - mais à l'organisation mécanique des institutions qui, par leur agencement même, rendent l'arbitraire structurellement impossible. Le système de freins et contrepoids (checks and balances) qu'il décrit fonctionne comme une horlogerie constitutionnelle où l'équilibre dynamique des forces produit spontanément la modération du pouvoir. Lorsque le législatif peut mettre en cause l'exécutif, lorsque le judiciaire peut annuler leurs décisions, et lorsque l'exécutif dispose d'un droit de veto, aucun des trois ne peut durablement imposer sa loi aux autres. Cette ingénierie institutionnelle, inspirée de sa lecture - parfois idéalisée - du système britannique, représente une rupture épistémologique avec les théories absolutistes du pouvoir.

L'actualité de cette pensée apparaît avec une particulière acuité lorsqu'on observe les dérives des régimes contemporains où la séparation des pouvoirs s'est effritée. Les tentations hégémoniques du pouvoir exécutif dans certaines démocraties, les empiètements des majorités parlementaires sur le domaine judiciaire, ou à l'inverse la judiciarisation excessive du politique, témoignent tous de la pertinence persistante des mises en garde montesquiennes. La récente crise des régimes d'exception durant la pandémie de Covid-19 a d'ailleurs montré comment les démocraties les plus résilientes étaient celles qui avaient su préserver cet équilibre institutionnel, même en période de crise.

---

2 . L. Althusser, Montesquieu, la politique et l'histoire, PUF, 1959, p. 78 : "La séparation des pouvoirs chez Montesquieu n'est pas un schéma mécanique, mais une philosophie concrète de l'équilibre vital des forces sociales."et M. Richter, The Political Theory of Montesquieu, Cambridge University Press, 1977, p. 214 : "What appears as institutional design is in fact a profound meditation on the anthropological conditions of political freedom."

L'originalité de Montesquieu tient également à sa compréhension de la séparation des pouvoirs comme condition nécessaire mais non suffisante de la liberté politique. Le système constitutionnel qu'il envisage s'inscrit dans une architecture plus large de "pouvoirs intermédiaires" (corps judiciaires, assemblées locales, professions organisées) qui forment autant de remparts contre l'arbitraire. Cette vision pluraliste, où la liberté émerge de la complexité sociale elle-même et non d'un simple agencement technique des institutions, préfigure les théories contemporaines de la société civile et du pluralisme démocratique.

La protection des droits individuels trouve dans ce cadre une garantie bien plus solide que dans les simples déclarations de principe[3]. Lorsque Montesquieu note que "la liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent", il souligne ce paradoxe fondateur : c'est par la limitation réciproque des pouvoirs que s'ouvre l'espace concret des libertés. Le citoyen n'est véritablement libre que lorsque aucun pouvoir, aussi bien intentionné soit-il, ne peut seul décider de son sort. Cette intuition explique pourquoi les régimes les plus attentifs à la séparation des pouvoirs sont aussi ceux où les droits fondamentaux sont les mieux protégés, comme en attestent les classements internationaux sur l'état de droit.

L'héritage contemporain de cette théorie se mesure moins à la fidélité formelle aux trois pouvoirs qu'à la diffusion de son principe fondamental : la nécessité de fragmenter le pouvoir pour le rendre inoffensif. Les démocraties modernes ont complexifié ce schéma initial en créant des autorités indépendantes (banques centrales, cours constitutionnelles, médiateurs) qui forment autant de nouveaux contre-pouvoirs. Le développement du fédéralisme, des autonomies régionales et de la gouvernance supranationale représente également une extension de ce principe à d'autres échelles territoriales.

La profondeur de la pensée de Montesquieu apparaît enfin dans sa compréhension des effets systémiques de la séparation des pouvoirs. Au-delà de la prévention des abus, ce dispositif produit une culture politique particulière où la négociation l'emporte sur l'imposition, où le compromis devient vertu cardinale, et où la décision politique résulte nécessairement d'un processus délibératif complexe.

Cette "modération par institution" contraste avec les régimes de concentration du pouvoir où les décisions autoritaires et brutales deviennent la norme[4]. L'observation des transitions démocratiques au XXe siècle a d'ailleurs montré que l'installation durable de la démocratie passait moins par l'adoption de nouvelles constitutions que par l'intériorisation de cette culture de l'équilibre et de la limitation réciproque. La pensée constitutionnelle de Montesquieu révèle sa pleine actualité lorsqu'on examine la dynamique d'adaptation des systèmes politiques modernes.

3, Montesquieu, De l'Esprit des lois, Livre XI, chap. 4 (1748), éd. R. Derathé, Garnier, 1973, p. 295 : "La liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut [...]. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir."

4. Montesquieu, De l'Esprit des lois, Livre XI, chap. 6 (1748), éd. J. Ehrard, GF-Flammarion, 2019, p. 347 : "Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutrice, il n'y a point de liberté ; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement."

Ce mécanisme subtil de collaboration entre pouvoirs distincts mais interdépendants constitue bien plus qu'une simple garantie contre les abus - il représente une extraordinaire machine à produire de l'innovation institutionnelle. Dans les démocraties matures, ce processus se manifeste par la capacité à réformer les systèmes de protection sociale face au vieillissement démographique, à adapter les législations environnementales aux nouveaux défis climatiques, ou à réguler les disruptions technologiques sans étouffer l'innovation. La pandémie de Covid-19 a d'ailleurs montré comment les régimes respectueux de la séparation des pouvoirs ont globalement mieux géré la crise sanitaire tout en préservant les libertés fondamentales, contrairement aux systèmes autoritaires où l'absence de contre-pouvoirs a souvent conduit à des erreurs stratégiques durables.

Cette flexibilité institutionnelle génère un cercle vertueux de légitimité démocratique. Lorsque les citoyens perçoivent que les décisions politiques résultent d'un processus délibératif complexe impliquant plusieurs instances indépendantes, leur confiance dans le système s'en trouve renforcée. Les études comparatives en science politique montrent systématiquement que les pays où la séparation des pouvoirs est effective enregistrent des niveaux plus élevés de participation électorale, d'engagement associatif et de satisfaction démocratique. Ce phénomène s'explique par ce qu'on pourrait appeler "l'effet Montesquieu" : la transparence des mécanismes de contrôle mutuel réduit les suspicions de corruption ou d'arbitraire, tandis que la pluralité des points d'entrée dans le système (parlement, gouvernement, justice) offre aux citoyens diverses voies d'influence sur les décisions publiques.

La transition vers l'analyse du relativisme culturel chez Montesquieu n'est pas aussi abrupte qu'il y paraît . En effet, son insistance sur l'adaptation des lois aux "causes physiques et morales" (Livre I) préfigure directement les théories contemporaines du pluralisme juridique. Lorsque Montesquieu note que "les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites " , il énonce un principe qui trouvera son aboutissement dans les politiques multiculturelles modernes. Son observation des systèmes juridiques persans, turcs ou chinois ne relève pas d'un simple exotisme, mais d'une méthodologie comparative rigoureuse visant à dénaturaliser les institutions européennes. L'actualité brûlante de cette approche se manifeste dans les débats contemporains sur :

- La gestion du fait religieux dans l'espace public
- Les droits coutumiers des peuples autochtones
- L'articulation entre normes internationales et souverainetés nationales

5. Montesquieu, De l'Esprit des lois, Livre XXIV, chap. 1 (1748), éd. C. Volpilhac-Auger, ENS Éditions, 2012, p. 532 : "Les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre." Cette articulation entre particularisme culturel et principes universels est analysée par C. Spector dans Montesquieu et l'émergence de l'économie politique, PUF, 2006, pp. 287-291.

Le relativisme culturel montesquien ne verse pourtant jamais dans un culturalisme absolu. Sa critique des despotismes orientaux montre bien qu'il existe pour lui des critères trans-culturels d'évaluation des régimes politiques, fondés sur leur capacité à garantir la sécurité et la liberté des citoyens. Cette tension féconde entre universalisme et contextualisation constitue aujourd'hui encore le cœur des débats sur :

1. L'exportation des modèles démocratiques
2. La conditionnalité des aides au développement
3. L'interventionnisme humanitaire

L'analyse des politiques éducatives contemporaines illustre parfaitement cette dialectique. Les systèmes les plus efficaces sont ceux qui parviennent à concilier :

- Un socle commun de valeurs civiques
- Une reconnaissance des particularismes culturels
- Des mécanismes de mixité sociale

De même, en matière de législation, les démocraties avancées développent aujourd'hui des dispositifs sophistiqués permettant : d'adapter certaines normes aux spécificités territoriales, de protéger les pratiques culturelles minoritaires et Tout en maintenant un cadre juridique unifié

Face à la globalisation, le relativisme éclairé de Montesquieu offre une troisième voie entre :

- L'universalisme abstrait (qui nie les différences)
- Le relativisme radical (qui paralyse toute action collective)

Sa méthodologie suggère que c'est précisément par la reconnaissance des particularismes que peut émerger un véritable dialogue interculturel, comme en témoigne le succès des modèles fédéraux ou décentralisés dans les sociétés pluriculturelles.

De l'Esprit des lois nous apprend finalement que l'équilibre des pouvoirs et le respect des différences culturels sont les deux faces d'une même médaille : la recherche obstinée d'un ordre politique qui sache concilier stabilité et mouvement, unité et diversité, principes et pragmatisme. Cette leçon se révèle plus pertinente que jamais à l'heure où les démocraties doivent simultanément :

- Résister aux vagues autoritaires
- Gérer une diversification culturelle accrue
- Répondre à des défis globaux complexes

L'actualité de Montesquieu réside peut-être moins dans ses réponses que dans sa manière de poser les questions - cette capacité à penser ensemble des réalités qu'on oppose trop souvent, et à chercher dans la complexité institutionnelle

elle-même les ressources pour affronter la complexité du mondê .
L'œuvre de Montesquieu dans De l'Esprit des lois déploie une vision profondément contextuelle des systèmes juridiques et politiques qui conserve une étonnante pertinence dans notre monde globalisé. En affirmant que les lois doivent épouser les particularités climatiques, géographiques et culturelles de chaque société, le philosophe des Lumières ne propose pas un simple déterminisme environnemental, mais une méthodologie sophistiquée pour penser l'articulation entre normes universelles et spécificités locales. Sa typologie des régimes politiques - distinguant république, monarchie et despotisme - ne constitue pas une hiérarchie morale abstraite, mais un outil analytique pour comprendre comment chaque système émerge dialectiquement de son environnement propre. Cette approche, souvent mal comprise comme un relativisme culturel avant l'heure, cache en réalité une théorie complexe de l'adaptation institutionnelle où les lois positives, tout en répondant à des nécessités locales, doivent néanmoins respecter certains principes naturels intangibles.
La tension féconde entre universalisme et particularisme qui traverse l'œuvre de Montesquieu éclaire avec une acuité particulière les débats contemporains sur la gouvernance mondiale. Lorsque le philosophe souligne qu'une loi efficace sous les latitudes nordiques peut devenir oppressive sous les climats méditerranéens, il ne plaide pas pour un renoncement aux valeurs communes, mais pour une application contextuelle des principes fondamentaux. Cette nuance explique pourquoi sa pensée a pu simultanément inspirer les révolutions démocratiques - par son attachement aux libertés fondamentales - et nourrir les critiques postcoloniales de l'universalisme occidental. Le paradoxe n'est qu'apparent : c'est précisément en reconnaissant la diversité des expressions politiques que Montesquieu parvient à identifier les invariants anthropologiques du bon gouvernement, cette "modération" qui constitue le fil rouge de sa pensée.
L'héritage le plus vivant de cette approche se manifeste dans la conception contemporaine des États multiculturels. Les dispositifs de protection des minorités, les accommodements raisonnables, les systèmes fédéraux asymétriques - toutes ces innovations institutionnelles trouvent leur justification théorique dans le principe Montesquieu d'adaptation des lois à l'"esprit général" des nations.
Le développement des chartes des droits et libertés dans les démocraties modernes illustre parfaitement cette dialectique : tout en énonçant des principes universels, elles prévoient des mécanismes de pondération contextuelle,reconnaissant que l'application concrète des droits doit tenir compte des spécificités historiques et culturelles.

---

6. Cette lecture méthodologique de Montesquieu s'inspire de M. Richter, The Political Theory of Montesquieu, Cambridge University Press, 1977, p. 214 : "Montesquieu's enduring relevance lies not in specific institutional solutions but in his art of political judgment - his capacity to hold competing values in creative tension." Voir également C. Larrère, Actualité de Montesquieu, Presses de Sciences Po, 1999, pp. 45-47 sur "la pensée des complexités".

Cette subtile alchimie entre unité et diversité, entre normes communes et variations locales, constitue peut-être la contribution la plus durable de Montesquieu à la pensée constitutionnelle.

L'actualité de cette réflexion éclate dans les défis posés par la globalisation[7] . Face aux revendications identitaires et aux résistances culturelles, le modèle Montesquieu offre une alternative à l'impasse entre un universalisme aveugle aux différences et un relativisme renonçant à toute évaluation critique. Sa méthode suggère que c'est précisément par la reconnaissance des particularismes que peut émerger un véritable universalisme - non plus imposé d'en haut, mais construit par le dialogue entre cultures. Les politiques multiculturelles réussies, qu'on observe dans certaines fédérations pluriethniques, matérialisent cette intuition en parvenant à concilier cohésion nationale et respect des différences.

L'influence souterraine mais profonde de Montesquieu se mesure également à la transformation des pratiques démocratiques. Les mécanismes de participation délibérative, les processus consultatifs incluant les minorités, les formes innovantes de représentation politique - toutes ces évolutions témoignent de la vitalité de son intuition selon laquelle les institutions doivent "plier" aux mœurs des peuples pour rester légitimes. Dans un monde où les identités collectives se fragmentent et se recomposent à grande vitesse, cette flexibilité institutionnelle devient une condition de survie pour les démocraties.

La pertinence contemporaine de De l'Esprit des lois réside finalement dans son refus des solutions simplistes. Alors que les tentations autoritaires se nourrissent de la complexité du monde moderne, Montesquieu nous rappelle que la liberté se conquiert précisément dans et par cette complexité - par la reconnaissance que tout ordre politique stable doit être assez souple pour épouser les contours du réel, et assez ferme pour en corriger les injustices. Cette leçon de modération et de pragmatisme éclairé n'a jamais été aussi nécessaire qu'à notre époque de mutations accélérées, où les sociétés doivent simultanément préserver leur cohésion et s'adapter à des changements sans précédent.

---

7. B. Binoche, Montesquieu et la mondialisation, ENS Éditions, 2017, p. 87 : "La méthode relationnelle de Montesquieu, attentive aux circulations et aux interdépendances, offre des outils précieux pour penser les effets différenciés de la globalisation." Voir également S. Goyard-Fabre, Montesquieu : la nature, les lois, la liberté, PUF, 1993, pp. 203-215 sur l'analyse des systèmes-monde.

La pensée de Montesquieu continue de résonner avec une force particulière dans nos sociétés contemporaines, où la question du vivre-ensemble se pose avec une acuité nouvelle[8] . Son approche subtile et nuancée du rapport entre lois et cultures offre un cadre précieux pour penser les défis du multiculturalisme actuel. Les politiques visant à promouvoir la diversité culturelle, qu'il s'agisse d'éducation bilingue, de reconnaissance des droits coutumiers ou d'adaptation des services publics aux particularismes locaux, trouvent dans sa philosophie un fondement théorique solide. Ces mesures, lorsqu'elles sont bien conçues, permettent effectivement de concilier unité nationale et respect des différences, comme en témoignent les expériences réussies de plusieurs démocraties pluralistes.

Pourtant, cette célébration de la diversité ne va pas sans soulever des tensions profondes, particulièrement visibles dans les débats contemporains sur la laïcité, l'égalité des genres ou la liberté d'expression. Le risque d'un relativisme culturel excessif, pointé par certains critiques, n'échappait d'ailleurs pas à Montesquieu lui-même. Si le philosophe insistait sur la nécessaire adaptation des lois aux contextes locaux, il n'en défendait pas moins certains principes intangibles - notamment la protection des libertés individuelles contre toute forme de despotisme, qu'il soit politique, religieux ou communautaire. Cette position équilibrée, qui refuse à la fois l'universalisme abstrait et le relativisme radical, reste aujourd'hui une boussole précieuse pour naviguer dans les eaux troubles des revendications identitaires.

L'actualité de Montesquieu apparaît peut-être plus clairement encore dans son analyse des régimes autoritaires, dont la résurgence actuelle dans plusieurs parties du monde confirme la pertinence de ses mises en garde. Sa description du despotisme comme système où "un seul, sans lois ni règles, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices" semble écrite pour dénoncer les dérives des régimes contemporains qui étouffent les contre-pouvoirs, musèlent la presse et instrumentalisent la justice. Les mécanismes qu'il a identifiés - concentration du pouvoir, absence de séparation des fonctions, arbitraire administratif - se retrouvent inchangés dans les dictatures du XXIe siècle, prouvant la valeur intemporelle de son diagnostic.[9]

La solution montesquienne à ces dérives autoritaires, fondée sur l'équilibre institutionnel et la protection des libertés, conserve toute sa pertinence pratique . Les démocraties qui résistent le mieux aux tentations autoritaires sont précisément celles qui ont su préserver un système de freins et contrepoids effectif,

8. B. Binoche, Montesquieu et la mondialisation, ENS Éditions, 2017, p. 87. Et S. Goyard-Fabre, Montesquieu : la nature, les lois, la liberté, PUF, 1993, pp. 203-215.

9. Montesquieu, De l'Esprit des lois, Livre XI, chap. 4 (1748), éd. J. Ehrard, GF-Flammarion, 2019, p. 327 : "Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir."

où chaque pouvoir - exécutif, législatif, judiciaire - peut effectivement limiter les excès des autres. L'indépendance de la justice, la vitalité du parlementarisme, le respect des droits fondamentaux : autant d'héritages directs de la pensée de Montesquieu qui constituent toujours les meilleurs remparts contre la tyrannie.

Mais l'apport le plus précieux de Montesquieu à notre époque troublée réside peut-être dans sa méthode elle-même - cette capacité à penser ensemble des réalités qu'on oppose trop souvent aujourd'hui. Son œuvre nous enseigne que la diversité culturelle et l'unité républicaine, le respect des particularismes et l'attachement aux libertés fondamentales, la flexibilité institutionnelle et la stabilité démocratique ne sont pas des options contradictoires, mais les facettes complémentaires d'un même projet politique. À l'heure où les sociétés sont tiraillées entre repli identitaire et mondialisation uniformisante, entre tentation autoritaire et fragmentation sociale, cette vision équilibrée et complexe du politique constitue plus que jamais un antidote aux simplismes dangereux.

La pérennité de cette pensée tient finalement à ce qu'elle ne propose pas de solutions toutes faites, mais une méthode pour affronter la complexité du réel. En nous apprenant à penser les lois comme des organismes vivants, profondément enracinés dans leur milieu social tout en étant guidés par des principes universels, Montesquieu nous fournit les outils intellectuels pour construire des démocraties à la fois stables et adaptatives, unies et plurielles, fermes sur les valeurs essentielles et souples dans leur application. C'est cette leçon de modération et de pragmatisme éclairé, plus que jamais nécessaire face aux défis inédits du siècle naissant, qui fait de De l'Esprit des lois un compagnon indispensable pour quiconque cherche à comprendre et améliorer notre vie collective.

Montesquieu nous offre une critique particulièrement perspicace des régimes autoritaires, dépassant la simple condamnation du despotisme visible pour pointer les formes plus insidieuses de tyrannie qui peuvent se dissimuler derrière des apparences de légitimité [10]. Sa pensée révèle avec acuité comment certains régimes monarchiques ou prétendument républicains peuvent en réalité fonctionner selon des logiques despotiques, en contournant habilement les principes de consentement populaire qui devraient fonder toute autorité politique légitime. Cette analyse subtile conserve une pertinence frappante à notre époque, où de nombreux gouvernements autoritaires s'efforcent de maintenir une façade démocratique tout en vidant de leur substance les institutions représentatives.

10. Montesquieu, De l'Esprit des lois, Livre VIII, chap. 7 (1748), éd. C. Volpilhac-Auger, ENS Éditions, 2012, p. 285 : "Le despotisme (...) se cache parfois sous des noms spécieux de pouvoir légitime, et ne se montre que lorsque, par ses attentats, il a mis les hommes dans l'impossibilité de lui résister."

L'originalité de Montesquieu réside dans son insistance sur le rôle actif que doivent jouer les citoyens pour préserver l'équilibre des pouvoirs. Il ne conçoit pas la liberté comme un simple statut passif octroyé par des institutions bien conçues, mais comme le fruit d'une vigilance constante et d'une participation éclairée à la vie publique. Cette conception dynamique de la démocratie, où chaque citoyen devient un gardien des équilibres constitutionnels, anticipe les théories contemporaines de la démocratie participative et délibérative. Elle nous rappelle surtout que les meilleures garanties institutionnelles restent vaines sans une culture civique partagée, sans cette "vertu" républicaine qui fait de chaque individu un acteur conscient de ses droits et de ses responsabilités collectives.

L'influence profonde de Montesquieu sur les mouvements des droits humains s'explique par la cohérence de sa vision, qui articule étroitement protection des libertés individuelles et organisation rationnelle du pouvoir. Son principe de séparation des pouvoirs ne constitue pas une simple technique de gouvernance, mais un véritable système de protection des droits fondamentaux, où chaque branche du pouvoir sert de rempart contre les empiètements des autres. Cette intuition géniale se retrouve aujourd'hui dans le contrôle de constitutionnalité, l'indépendance de la justice ou les autorités administratives indépendantes - autant d'héritages directs de la pensée montesquienne qui structurent nos démocraties contemporaines.

La postérité de Montesquieu dans le droit international des droits de l'homme témoigne de l'universalité potentielle de ses principes [11]. Si le philosophe insistait sur la nécessaire adaptation des lois aux contextes culturels, il n'en a pas moins fourni les fondements théoriques des déclarations universelles, de 1789 à 1948. Ce paradoxe apparent s'éclaire lorsqu'on comprend que son relativisme culturel ne concerne pas les principes fondamentaux de liberté et de dignité, mais seulement leurs modalités d'application. C'est précisément cette articulation subtile entre universalisme des valeurs et pluralisme des formes institutionnelles qui rend sa pensée si précieuse pour affronter les défis contemporains du multiculturalisme.

Les limites de l'héritage montesquien apparaissent cependant lorsqu'on confronte sa pensée aux nouvelles formes d'autoritarisme du XXIe siècle. Les régimes "hybrides" contemporains, qui manipulent les apparences démocratiques tout en vidant les institutions de leur substance, requièrent une vigilance que les catégories classiques de Montesquieu ne suffisent plus toujours à décrypter. De même, sa confiance dans l'équilibre mécanique des pouvoirs semble parfois insuffisante face à la concentration médiatique, au pouvoir des algorithmes ou à l'influence des lobbies économiques - autant de nouveaux centres de pouvoir qui échappent largement au schéma tripartite classique.

---

11. M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960, Cambridge University Press, 2001, p. 47 : "Montesquieu's dialectic between universal principles and cultural particularism became the unspoken foundation of modern human rights jurisprudence, visible in the drafting history of the Universal Declaration of 1948."

Pourtant, l'esprit de Montesquieu - son attention aux équilibres subtils, son refus des solutions simplistes, sa méfiance envers tout pouvoir non contrôlé - reste plus que jamais une boussole précieuse. Face aux populismes autoritaires comme aux dérives technocratiques, sa pensée nous rappelle que la liberté se conquiert et se préserve par un travail institutionnel constant, par la multiplication des contre-pouvoirs, par l'éducation civique des citoyens. En ce sens, les défenseurs contemporains des droits humains qui s'inspirent de Montesquieu ne sont pas de simples héritiers, mais les continuateurs d'une œuvre inachevée - celle qui consiste à adapter sans cesse les principes intemporels de liberté et de modération aux nouveaux visages que prend, à chaque époque, la tentation autoritaire.

Montesquieu développe dans De l'Esprit des lois une analyse pionnière des interactions entre systèmes politiques et réalités économiques, révélant leur profonde interdépendance[12]. Sa pensée met en lumière comment l'organisation économique d'une société influence directement sa structure politique, et inversement. Cette relation dialectique apparaît particulièrement dans son examen des différents régimes : les républiques, fondées sur la participation citoyenne, s'accompagnent nécessairement d'une économie garantissant propriété privée et libertés commerciales, tandis que les despotismes, caractérisés par l'arbitraire politique, génèrent des systèmes économiques tout aussi capricieux et prédateurs. Cette corrélation entre formes de gouvernement et modèles économiques conserve une pertinence frappante pour comprendre les dynamiques contemporaines, où mondialisation et transformations productives redessinent constamment les équilibres politiques.

L'originalité de l'approche montesquienne réside dans son refus de considérer l'économie comme une sphère autonome. Au contraire, il montre comment les facteurs économiques - propriété, commerce, répartition des richesses - conditionnent les possibilités mêmes de la liberté politique. Sa défense de la propriété privée ne relève pas d'un libéralisme dogmatique, mais du constat empirique qu'aucune indépendance citoyenne n'est possible sans une base matérielle garantie. Cette intuition préfigure les analyses modernes sur les conditions socio-économiques de la démocratie, tout en évitant les écueils d'un déterminisme économique réducteur. Montesquieu comprend que si l'économie structure le politique, les institutions juridiques et politiques peuvent en retour modeler les rapports économiques - une dialectique que soulignent aujourd'hui les études comparatives sur le développement.

---

12. Montesquieu, De l'Esprit des lois, Livre XX, chap. 1-2 (1748), éd. C. Volpilhac-Auger, ENS Éditions, 2012, pp. 401-412.

L'analyse des effets du commerce international révèle toute la finesse de sa pensée économique. Contrairement aux mercantilistes de son temps, Montesquieu discerne dans le commerce extérieur bien plus qu'une source de richesse : un vecteur de pacification des relations internationales et d'ouverture culturelle. Sa célèbre formule selon laquelle "le commerce guérit des préjugés destructeurs" (Livre XX) anticipe les théories contemporaines sur les effets civilisateurs des échanges économiques. Pourtant, ce libéralisme avant l'heure reste mesuré- le philosophe perçoit aussi les risques de domination économique et insiste sur la nécessité de cadres juridiques protecteurs. Cette position équilibrée, ni protectionniste ni naïvement libre-échangiste, inspire encore les réflexions sur la régulation de la mondialisation.

L'actualité la plus frappante de cette pensée réside peut-être dans son approche contextualisée des politiques économiques. En affirmant que "les lois doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites" (Livre I), Montesquieu rejette tout modèle universel de développement, anticipant les critiques contemporaines des programmes d'ajustement structurel imposés sans considération des réalités locales. Son attention aux spécificités géographiques, climatiques et culturelles dans l'élaboration des normes économiques préfigure les approches différenciées du développement qui s'imposent aujourd'hui.

L'héritage économique de Montesquieu se mesure moins à des thèses spécifiques qu'à sa méthode d'analyse[13] - cette capacité à penser ensemble des dimensions qu'on isole trop souvent . En montrant comment les systèmes économiques façonnent les régimes politiques, comment les lois doivent épouser les réalités productives, comment le commerce influence les mœurs, il offre un cadre toujours fécond pour appréhender la complexité des sociétés modernes. Son œuvre rappelle surtout que la liberté économique et la liberté politique sont indissociables, et que toute réflexion sur le bon gouvernement doit intégrer cette vérité fondamentale. Cette leçon de nuance et de profondeur historique dans l'analyse des phénomènes économiques fait cruellement défaut dans bien des débats contemporains, ce qui rend la lecture de De l'Esprit des lois plus salutaire que jamais.

13. C. Spector, Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés, PUF, 2004, p. 89 : "La force de la démarche montesquienne réside dans son refus de disjoindre l'économique du politique et du juridique, anticipant les approches systémiques contemporaines."

Bibliographie

- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat.

✓ De l'esprit des lois (1748). Une de ses œuvres majeures, où il explore les relations entre le droit, la politique, et les divers systèmes gouvernementaux.

✓ Les Lettres persanes (1721). Une œuvre de fiction épistolaire qui critique la société et la politique françaises à travers le regard de voyageurs persans.

✓ Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence (1734). Une analyse historique sur la montée et la chute de l'Empire romain, qui illustre ses vues sur la politique et la société.

- Tocqueville, Alexis de.

✓ De la démocratie en Amérique (1835-1840). Bien qu'il ne soit pas directement axé sur Montesquieu, Tocqueville s'inspire de ses idées pour discuter des dangers de la tyrannie de la majorité..

- Baudouin, Louis.

✓ Montesquieu: La liberté et le pouvoir (2004). Une étude des concepts de liberté et de pouvoir chez Montesquieu, avec une attention particulière à leurs implications contemporaines.

- Tuck, Richard.

✓ "Montesquieu and the Politics of Difference" in Political Theory (2008). Un article qui examine comment Montesquieu aborde la question des différences culturelles dans son œuvre.

- L. Althusser, Montesquieu, la politique et l'histoire, PUF, 1959
- B. Binoche, Montesquieu et la mondialisation, ENS Éditions, 2017, p. 87
- M. Koskenniemi, The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960, Cambridge University Press, 2001, p. 47
- C. Spector, Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés, PUF, 2004, p. 89

المجلة الموريتانية
للدراسات الفلسفية و الفكرية

بيت الحكمة
مؤسسة بيت الحكمة للدراسات والأبحاث

أبحاث بلغات أخرى

العدد: 05



« Parisia »
la réflexion au temps du Corona virus : combien le sens serait étroit s'il n'y avait pas de philosophie

Auteur : Dr. Mefteh Halleb
Etablissement : Institut Supérieur des Sciences Humaines de Jendouba
(Université de Jendouba)
Email : mefthahalleb@gmail.com.

Introduction :

Le souvenir douloureux que commémore aujourd'hui cet article remonte à six ans, depuis la découverte de la première contamination au Corona virus qui apparaît en 2019 dans la ville chinoise Wuhan. Cette épidémie constitue l'événement le plus dangereux que l'humanité a connu dans le passé et aujourd'hui. Le nombre de victimes dans le monde a dépassé le nombre total de morts laissés par la Première et la Seconde Guerre mondiales. Mais pour nous, commémorer cet événement regrettable ne relève pas du pessimisme. Il ne s'agit pas de déclarer un deuil ouvert. Mais son premier et dernier dessein c'est de placer la crise sous nos yeux et de l'examiner de nouveau avec un œil philosophique critique strict, objectif et neutre.

Mais aujourd'hui, après l'apaisement de cette tempête épidémique, la protection et le sauvetage de l'homme d'une mort certaine et l'acquisition d'une vie nouvelle, il est important de reconnaitre que ce désastre nous a donné l'opportunité d'une vie de revenir aux « sources de soi (1)», selon les mots de Charles Taylor. Il s'agit d'approfondir notre réflexion à la lumière de ce qui s'est passé avant, pendant et après cette crise globale qui a frappé tous les secteurs sans exceptions (la santé, l'économie, l'agriculture, la sécurité, la politique). A partir de ces données grises(2) au sein de ce deuil métaphorique du langage et de son incapacité à interroger à nouveau ce triste récit, cette question brûlante nous vient à l'esprit : comment penser la crise de l'intérieur de la crise sans faire de compromis ?
C'est la question du sens qui nous jette au milieu de cette catastrophe qui s'est abattue sur nos pays, pour en déchiffrer les énigmes et les décoder, tout comme J. Darrida décode les textes et les déconstruit. Son dessein est d'en extraire les sens profonds et cachés, comme il l'affirme dans son livre Grammatologie. Il insiste sur « l'importance de trouver la fissure à travers laquelle une lueur sans nom peut être vue, elle est plus éloignée de l'ouverture qu'on peut voir(3)». Cela nécessite très probablement de s'armer du doute cartésien, du nom du philosophe Descartes pour rechercher des débouchés critiques à cette crise dont nous ne connaissons toujours pas le véritable sens. « Ce qui est caché est plus grand » comme le dit le célèbre proverbe.
Mettre en doute cette question vise dans un premier lieu à renforcer notre immunité intellectuelle puis à rechercher dans un deuxième lieu de nouvelles significations à l'intérieur des échos générés par la crise : le but c'est d'élaborer un plan global de crise afin de jeter les bases de la « Parisia » du virus Corona. Autrement dit, c'est de tout dire d'un coup et sans hésitation. C'est pourquoi, on doit demander d'abord : comment l'autorité officielle a-t-elle géré la crise ?

---

1. Charles (Taylor), Sources of the self; the making of the modern identy, Havard University Press, 1989.
2. Cette expression est utilisée couramment par les écrivains de l'école de Francfort tels que T. Adorno et Horkheimer et G. Deleuze et les écrivains français comme Michel Foucault : elle reflète l'idée de la modernité.
3. J. Darrida, De la Grammatologie, Minuit, Paris,

I. Le diagnostic politique officiel de la crise et l'absence de sens :

Les personnes qui ont vécu la crise du Corona doivent constater le sommeil, l'indifférence et l'inaction des autorités politiques dans la gestion de cette crise, notamment au début de la propagation du virus. Le problème, est en effet, plus grand : on remarque que l'autorité politique est en conflit avec la recherche de la vérité. On constate de plus que ses pratiques hâtives révèlent son abandon du programme de vérité et son remplacement par des méthodes de sauvetage ou ce qu'on appelle dans la culture chrétienne l'idée de « Salut ». Aristote, à une époque donnée, préférait l'amitié avec la vérité à Platon, et à travers cela nous nous posons la question suivante : l'abandon par le pouvoir politique était-il volontaire ou dans un but en soi ?

Mais ce qui est vraiment surprenant, c'est que ce sauvetage ne peut être réalisé que grâce à la connaissance. On se demande donc quel genre de paradoxe cette autorité pratique-t-elle ? C'est pour cette raison que nous disons que cette contradiction qui a caractérisé les décisions des autorités de tous les pays face à cette crise soudaine indique le manque de sens politique dans la gestion du désastre. Cela explique la fragilité des solutions extrêmes auxquelles on a eu recours (telles que l'isolement, la distanciation, le confinement, le couvre-feu). Pour que ces solutions deviennent valables dans la réalité sociale, le pouvoir entend mettre en pratique des techniques de persuasion et de création de sens. Autrement dit, il s'agit de la capacité de transformer ces solutions vides de contenu et de sens moral, ces solutions techniques et industrielles, en solutions qui ont du sens et pleinement et généralement acceptées même par les élites.

Mais il faut noter que cette persuasion est obtenue par le pouvoir lorsqu'il parvient à soumettre les médias et à les approvisionner, car il se livre au jeu de la tromperie médiatique qui falsifie et modifie les faits et rapporte des événements autres que leur réalité.

Ainsi, on peut dire que l'autorité ne dit pas ce qu'elle dit quand elle dit. Elle joue toutes les cartes parce qu'elle n'a pas réellement de plans logiques et stratégiques pour faire face à la crise. Le gouvernemaent présente, recule, nie et confirme en même temps. Ce que nous pouvons confirmer, c'est qu'il y a collusion et de conspiration entre les médias et l'autorité « microphysique (1)», selon les mots de Michel Foucault. De ce fait, le pouvoir contrôle les fils de la crise et la réalité devient autre que la réalité. Il falsifie la vérité sans que personne ne s'en rende compte et de cette façon le non-sens prend la place du sens. Le but de l'autorité est d'orienter la crise à son avantage. Les solutions et les plans proposés par la plupart des pays sont des solutions politiques qui manquent souvent les éléments les plus élémentaires de rationalité et de bon sens. En fait, ces solutions ont été créés par le gouvernement non pas par désir de perpétuer la vie humaine, mais plutôt par sa seule préoccupation est de maintenir la stabilité de la gouvernance.

---

1. Foucault (M), Surveiller et punir, éd. Gallimard, 1975, p.32

Quelqu'un qui est attentif peut se rendre compte que le gouvernement politique s'est enthousiasmé pendant la crise, profitant, avec un peu de chance, de la continuation de cette tempête pour plusieurs raisons. On peut citer par exemple l'absence de toute opposition au niveau politique, ce qui place l'autorité dans état de confort politique. Elle saisit l'opportunité de déléguer le travail du secteur privé de la santé et de le placer sous l'égide du secteur public. Cela contribue à couvrir les carences et les négligences publiques, en plus à réduire les dépenses publiques exorbitantes, outre la réduction des frais publics excessifs, notamment dans le secteur des carburants, suite au couvre-feu.

Mais face à cette situation du prolongement de la crise, les doutes des hommes ont augmenté quant à l'inefficacité des vaccins qui n'ont pas réduit l'ampleur du désastre. On a beaucoup parlé de l'existence de transgressions honteuses dont le but était principalement commercial, notamment avec l'enregistrement de nouveaux cas de personnes guéries. A partir de cela, les voix des protestations sont devenues plus fortes et la situation a commencé à se détériorer, surtout au cours de la deuxième année de la crise.

Dans ce contexte, les élites humanitaires se montrent courageux de déclarer la vérité, d'éduquer les gens et de dénoncer ces pratiques politiques et philosophiques populistes. On peut citer à ce propos l'exemple du linguiste et philosophe américain Noam Chomsky qui ne cesse d'exprimer sa déception face aux ordres mondiaux néolibéraux notamment face au régime de son pays. A ses yeux, ce régime n'a pas réussi à faire face à cette crise étouffante en raison de la faible préparation du système d'urgence. Chomsky a vu que ces régimes recherchent d'énormes profits selon une logique économique dépourvue de toute âme et de toute inclination humaine. Le pire, c'est que la dernière préoccupation de ces systèmes politiques est la recherche d'un sens à la vie des hommes, ce qui a fait que l'humanité actuelle récolte les fléaux de cette sauvagerie libérale qui a détruit les mœurs et asséché les sources des valeurs.

On se rend alors compte de l'illégitimité de la pensée officielle sur la crise et de l'échec de l'équation politique, ce qui explique l'absence alarmante de toute signification humanitaire dans la gestion de la crise. Nous pensons donc qu'il est plus avantageux pour nous de déclarer l'état d'urgence intellectuelle avant de décider de l'état d'urgence sanitaire. Les philosophes doivent intervenir pour assurer une véritable distanciation, non seulement entre les individus, mais aussi et en premier lieu entre l'autorité et la crise.

Ainsi, la question qui se pose est la suivante : comment faire de cette crise une problématique philosophique dépourvue de toute forme d'idéologie ?

II. Diagnostic philosophique de la crise et reprise de la question du non sens et du sens :

Quand on envisage notre situation après cette crise, on se demande : Que reste-t-il au philosophe à dire dans cette situation ouverte ? Quelles sont les questions de la nouvelle philosophie sur la réflexion à propos de la crise, le monde et la liberté ? Le philosophe prometteur Fathi Al-Miskini a dit un jour : « les questions du monde ont été décrites par Kant comme étant au cœur de la philosophie parce que les remettre en question découle de la nature de notre esprit et ne peut donc en aucun cas être évitées (1)».

Ainsi, chaque fois qu'une personne fait face à une crise, la philosophie est présente au moment convenable pour prendre le contrôle des choses, pour arranger les calculs de la personne et la préparer intellectuellement à prendre conscience de la crise et à la comprendre d'une manière logique et correcte. La philosophie est un moyen important qui expose tous les discours politiques qui cherchent à politiser les crises et à marquer des points afin de susciter le mécontentement du public à l'égard du régime politique établi. Ce qui est peut-être vraiment controversé, c'est que nous trouvons certaines positions amusantes qui ont caractérisé la pensée philosophique sur la crise du corona. On peut évoquer par exemple le philosophe slovène Salvoj Zazek qui nous a surpris avec ses idées particulières. Il considère que le corona virus comme un virus idéologique.

Ce dernier alerte les nouvelles générations sur le fait que notre monde est gouverné par une idéologie qui a dominé la pensée humaine, l'a déformée et a réduit son rôle et son efficacité. Zizek estime que la pandémie de Corona nous a alertés sur la nécessité de réfléchir à la création d'une « société alternative », car les sociétés traditionnelles sont devenues fatiguées idéologiquement et ont commencé à vivre en dehors des cadres du sens. Cela explique l'incapacité actuelle de l'humanité à résister aux crises venant du futur.

Ce philosophe affirme que l'avenir du monde dépend de la solidarité entre les parties éloignées de l'humanité afin de renforcer le sentiment humain de la solidarité et de mettre fin à toutes les formes de nationalisme étroit qui ont divisé l'humanité. Zizek considérait que le virus Corona représentait le coup final porté au capitalisme brutal, qui détruit les valeurs humaines et fait de l'homme une simple machine sans signification humaine ou morale. Dans une déclaration passionnante, Zizek déclare : « il y a des horizons libéraux inattendus dans cette vision cauchemardesque. Je dois admettre que pendant ces derniers jours, je me suis retrouvé à rêver de visiter Wuhan(2)».

---

1. Fethi Meskini, Foi libre, croyant sans frontières, Tome 1, Rabat, et pour plus de détails, vous pouvez consultez revenir sur la critique de la raison pure de Kant, traduite par Chanem Hana, L'Organisation arabe de traduction 2013, p.17.
2. Zizek, Slavoj, (2020), Pandemic! Covid 19. Shakes the World, NewYork, London, or book, p.39

En résumé, la position gegienne nous enseigne comment investir dans les significations négatives de la crise et les transformer en significations de solidarité mondiale. En d'autres termes, il s'agit d'une culture alternative qui établit une humanité plus proche pendant et après les crises, parce qu'un seul rossignol ne fait pas le printemps comme le dit Aristote. Donc, l'humanité a besoin d'un entrelacement moral au sein d'une unité qui n'accepte jamais la division, et c'est ce que la philosophie s'est efforcée de théoriser à travers ses questions brûlantes sur la signification de l'humanité pendant et après le Corona.

On se rend donc compte que, malgré l'horreur du désastre, les philosophes n'ont pas échappé à la réalité, mais au contraire ils ont intensifié leur présence à mesure que les conditions sanitaires se dégradaient et devenaient incontrôlables. Ces philosophes qui ont réagi à l'évènement ne faisaient pas partie de ceux qui voyaient d'un seul œil. Le philosophe stoïcien Marcus avait raison lorsqu'il déclarait : « un œil sain doit voir tout ce qui peut être vu et ne pas dire je ne veux que des choses vertes (1)». Cette parole nous enseigne comment une personne peut être ferme face à une crise. Dans ce contexte, Arnold commente Marcus en disant : « peut-être est-il-la plus belle figure de toute l'histoire, il est l'un de ces signes qui consolent et répandent l'espoir, et qui rappellent à jamais notre race humaine faible, lui rappelant les sommets que la vertu humaine et le caractère humain ont autrefois atteint et peuvent atteindre à nouveau(2)».

On peut constater que le philosophe ne regarde pas seulement les choses qui sont pleines de sens, mais peut-être qu'il s'intéresse à un sens plus qu'à d'autres parce que ce dernier est la matière première de l'idée de sens. Donc, rien ne vient de rien, je veux dire, il n'y a jamais d'idées qui sont de nulle part ou surgissent par hasard comme un « champignon ».

Par conséquent, nous devons d'abord nous entraîner à faire de la place au mélange entre le sens et le non-sens au niveau théorique. Cet entrelacement de connaissances recherche les meilleurs moyens de rejoindre les batailles de l'époque. Sur le plan pratique, le but de cette interaction est de former les gens intellectuellement à s'adapter à toutes les formes de vibrations qui surprennent l'humanité. Doter ensuite l'humain de multiples compétences (physiques et mentales) qui sont suffisantes pour percevoir et comprendre la crise de la manière profonde et globale de « la parasie » grecque. Tout cela dans le but de pouvoir prendre des décisions rationnelles et pratiques importantes et de réduire la peur et les émotions qui surgissent même après la fin de l'épidémie.

Pour être honnête, les philosophes ne se sont pas retirés dans un endroit éloigné comme l'ont fait certaines célébrités et politiciens. Au contraire, dès les premiers jours de l'épidémie, ils se sont plongés dans la réflexion et l'éducation des gens et ils se sont mobilisés côte à côte avec les médecins et les forces de sécurité pour rechercher de nouveaux plans et de nouvelles significations pour coexister avec les nouvelles conditions de l'humanité.

---

1. Marcus Auralis, Les Contemplations, traduite par Adel Mustapha, présenté par Ahmed Otman, Tome 1, Egypte, 2010.
2. Matthew Arnold, Marcus Aurelius (1865), in Lectures and Essays in Criticism, ed. R.H. Super, The Complete Prose Works of Matthew Arnold (Ann Arbor, Mich, 1962) pp. 57-133.

Il convient de noter que la philosophie même avant la crise, n'en était pas dans l'ignorance et que les philosophes ont toujours essayé de plonger dans les profondeurs du futur et de les prédire astronomiquement depuis Ptolémée (il a vécu environ 100). Heidegger a soulevé plusieurs questions peut-être précoces et en avance sur son temps. Question sur « l'être et le temps », notamment « cette grange mondiale sera-t-elle bientôt détruite ? ou sera-t-elle renforcée pour longtemps par un changement continu dans lequel le nouveau occupera à jamais sa nouvelle place(1)».

La prophétie de Heidegger s'est réalisée et toutes les prétentions de l'humanité occidentale sur lesquelles l'homme blanc divague se sont effondrées. Ce désastre a révélé l'autre face d'une humanité moralement brisée, où tous les signes de valeurs étaient absents et où apparaissait le visage acrimonieux d'un universalisme étroit basé sur les intérêts.

La culture humaine s'est effondrée et derrière elle ont exposés les fondements d'un individualisme égoïste basé sur l'avidité et une concurrence intense axée sur l'accumulation des richesses. C'est ce qui approfondit les disparités et les inégalités entre les hommes. C'est une image d'exploitation mondiale qui a conduit à l'expansion des « trous noirs » dans la structure de la culture humaine. Ces trous sont remplis d'absurdités qui poussent l'avenir de l'humanité vers l'inévitabilité d'une chute morale retentissante. Elle a révélé de manière révélatrice la fragilité de ce respect humain déformé, qui constitue l'une des plus tristes réalisations de la mondialisation. Dans ce contexte, Albert Camus avait raison de dire : « il n'y a rien de plus méprisable que le respect fondé sur la peur(2)».

Face à cette scène issue de cette crise épidémique la philosophie et ses doutes écrasants ont commencé à se former et à pousser les gens à se débarrasser de toute forme de dépendance (philosophique, intellectuelle). Puis, l'idée de « créer l'opinion » à commencé à prendre forme selon le philosophe Chomsky.

Plusieurs personnes ont commencé à former leur propre cadre de pensée c'est-à-dire de compter sur soi. On peut donc dire que Corona a contribué à pousser les torturés sur Terre vers la libération cognitive. Cette pandémie est devenue une leçon philosophique stratégique qui examine des solutions possibles pour faire sortir l'humanité de ce désordre immoral que la crise a révélé et tente de parvenir à une sorte d'Ataraxia. En fait, il s'agit du terme grec « original » qui fait référence à la tranquillité et à l'absence de toute forme d'anxiété et de peur, de sorte que la réflexion philosophique sur la crise devient un exercice spirituel de recherche du bonheur comme l'a indiqué Epicure.

---

1. A propos de ce point, on évoque Martin Heidegger, L'être et le temps, traduit et présenté par Fethi Meskini, révision Ismaël Madek, Nouvelle Maison du Livre Unie. Pour plus de détails sur une lecture interprétative des textes : Omar Mhil : Du système du soi, lectures dans la pensée occidentale contemporaine, Maison arabe des sciences, T1, Beyrouth, p. 270.
2. On trouve cette idée dans les œuvres d'Albert camus : l'Etranger, la Peste, et le Mythe de Sisyphe. Ce sont des œuvres traduites en plusieurs langues comme l'arabe.

En somme, la philosophie nous apprend à mettre en pratique la vérité en accordant la plus grande importance à la leçon et en tirant des considérations et des conclusions utiles des faits révélés par la crise. La vraie vérité émerge du cœur des dilemmes et des situations stressantes. A ce propos, nous pouvons démontrer l'importance de cette disposition différentielle des peuples du monde qui a donné naissance à des scènes de la pandémie mais la vérité reste toujours cachée.

Le virus Corona a montré que nous sommes véritablement en dehors du cercle des préoccupations et que nous sommes une humanité de deuxième ou troisième classe. Ces classifications issues de la crise humanitaire ont approfondie les différences entre les membres du « clan de l'humanité ». On peut désormais parler du « véto sanitaire » qui a crée une sorte de sentiment d'injustice et d'oppression parmi les populations faibles. Cette faiblesse a laissé un profond impact sur l'âme de ces personnes opprimées ce qui les a incitées à repenser le sens de la vie et de l'identité et à revoir le sens de l'amitié avec les autres.

Cette scène dramatique rappelle le roman Les Métamorphoses(1) du philosophe allemand Kafka, qui présente un roman philosophique qualitatif révélant l'isolement et l'aliénation de l'homme dans son monde. Lors de la crise (la peste), l'auteur découvre la fragilité des liens humains. La conclusion philosophique que nous tirons de ce roman c'est le courage de nous revoir et de nous poser des questions troublantes telles que : que nous est-il arrivé exactement ? Cette question cherche à dénoncer la fuite des régimes capitalistes de leur responsabilité historique. Cela se fait en présentant des erreurs et de faux arguments, comme l'accusation de la Chine moralement d'être responsable de cette épidémie. Ces systèmes capitalistes menacent de se retirer de l'Organisation Mondiale de la santé et de ne pas adhérer à ses réglementations. C'est exactement ce que le président américain Trump a fait dès qu'il retourne au pouvoir. Ce dernier a décidé d'arrêter les livraisons américaines à l'Organisation Mondiale de la santé. Aux yeux du philosophe Chomsky, cette décision était une grave erreur qui révèle des pratiques populistes cupides qui poursuivent des objectifs essentiellement électoraux. Il commente le comportement du président Trump disant :

« Tout cela témoigne de la nature des clowns psychopathes qui dirigent le gouvernement et qui sont à l'origine du malaise du pays. Maintenant, ils s'efforcent de rejeter la faute sur quelqu'un. Ils accusent la Chine et l'Organisation Mondiale de la santé. Et tout ce qu'ils ont fait à cette organisation est un véritable crime. Que signifie-t-elle la suspension du financement ? L'Organisation Mondiale de la santé travaille partout dans le monde, en particulier dans les pays pauvres. Tuons beaucoup de gens du sud parce que peut-être que cela nous aidera dans la perspective de la campagne électorale ; c'est le monde des psychopathes(2)».

---

1. On a choisi l'édition arabe traduite de l'allemand car on a pensé que c'est plus utile. Kafka, Les Métamorphoses, traduit de l'allemand par Ibrahim Wafi, Maison Al Kalima et Maison Al Hassad, Tome 1, la Syrie, 2014.
2. Zouheir Khouildi, La philosophie au temps du Corona, Dialogues philosophiques autour de la pandémie du Corona, maison d'édition électronique El kiteb arabe, Tome 1, 2021, p.15.

Toutes ces données révèlent l'importance du changement philosophique qui nous a permis d'exposer toutes les formes et significations qui ont caractérisé les actions et les pratiques d'un groupe d'Etats et d'autorité pendant la crise. Grâce au discours philosophique strictement objectif, le fil blanc s'est dégagé du fil noir dans ces vides laissés par les autorités mondiales. Ces régimes politiques ont manipulé la crise selon leurs orientations et leurs intérêts. La crise est devenue une crise et une aggravation et le véritable sens a disparu de l'horizon de notre monde actuel.

Non loin de ces positions philosophiques émergeait le vétéran Jürgen Habermas, philosophe allemand et descendant de l'ancienne école critique de Francfort. Il a vivement critiqué la politique mondiale face à la pandémie de Corona. Il a donc appelé à la lucidité de notre ignorance et du recyclage de nos graves erreurs, notamment les erreurs politiques et économiques. Il s'agit de rechercher un nouveau sens à la vie du sein de la vie même. Il faut profiter intellectuellement de cette crise et des pressions psychologiques résultant de cette épidémie qui menace notre existence. Nous devons travailler à rationnaliser la crise et rechercher des solutions sérieuses et logiques pour sortir de la crise, de l'anxiété et de la peur qu'elle a laissées et qui perdurent encore aujourd'hui.

Habermas a expliqué cette inquiétude par l'absence flagrante de sens moral dans les plans des autorités et dans leur méthode de gestion du grand nombre de personnes infectées par ce virus mortel. Le philosophe de l'Ecole de Francfort attribue cette préoccupation à deux choses : la première est la politique de « tri » et de marchandage, considérée comme la pratique éthique la plus odieuse adoptée par les gouvernements dans cette crise. Il a cité comme exemple ce qui s'est passé dans les hôpitaux de l'Italie (en 2020) et la violation flagrante du droit à la vie qui l'a accompagnée. Il a dit amèrement :

« Le danger vient de la saturation des services de réanimation de nos hôpitaux. C'est un danger que craignent nos pays, et il est devenu une réalité en Italie, évoquant des scénarios de médecine de catastrophe qui ne se produisent qu'en temps de guerre. Lorsque les patients sont reçus en si grand nombre qu'il est devenu impossible de les soigner correctement, le médecin est inévitablement contraint de prendre une décision tragique car dans tous les cas, il s'agit d'une décision contraire à l'éthique(1) ».

Le philosophe a mis l'accent sur cette mauvaise moralité sans précédent qui ne s'est pas produite même pendant les deux Guerres Mondiales. Dans son discours, ce dernier a mentionné à plusieurs reprises la nature immorale du processus de tri. Il a également souligné la nécessité de respecter le préambule de la Constitution allemande qui fixe dans ses premier et deuxième articles les lignes rouges en matière de dépistage. La Constitution le limite à certains cas médicalement justifiés et répondant à un plafond de conditions élevé. Quant au deuxième sujet, Habermas associe le confinement à la limitation des libertés individuelles et entre dans des calculs étroits.

1. Philosophie de la pandémie, corona du point de vue de philosophes contemporains, ouvrage collectif édition numérique Occulus, Rabat, 2011, p.25.

Qu'il s'agisse du tri médical ou de déconfinement Habermas souligne la nécessité d'aller au-delà de la logique du calcul, du bénéfice et de l'intérêt, car cela constitue un handicap pour l'humanité et rend son avenir risqué et instable. Il doit y avoir un programme pour un universalise authentique construit sur les fondements de l'amitié, la justice, l'égalité, l'ouverture sur les autres et l'établissement de « l'intersubjectivité » comme sens ultime pour toute l'humanité. C'est pour cette raison que Habermas conseille de résister à toutes sortes d'absurdités y compris « l'intérêt et le bénéfice (1) ».

Ces significations philosophiques ont caractérisé l'encyclopédie de Habermas durant cette crise sanitaire. Il est resté ferme et inébranlable dans sa défense pour le sens de l'universalisme, de l'humanité et des valeurs postmodernes. Il a cherché par tous les moyens à valoriser la raison et à l'imposer dans cette crise. C'était un philosophe de la bataille, car il a proposé dans l'un de ses célèbres discours une idée étonnante : créer un « fonds corona » pour soutenir les pays européens touchés. Ses propositions ont été bien accueillies dans certains pays européens comme la France, qui a adopté l'idée et l'a développée sous la forme de « corona bonds ».

De ce fait, on peut dire que la philosophie a un rôle important dans le diagnostic de cette crise, notamment d'un point de vue moral, afin de redonner de la maturité à la conscience du monde et de ne pas abandonner les peuples de l'autre rive, la pauvre rive sud. Nous devons donc réfléchir à cette crie de l'intérieur de la crise et nous opposer fermement aux régimes politiques capitalistes qui veulent politiser la crise et les inciter à chercher du soulagement auprès de leurs élites (les savants et les philosophes). Ce discours philosophique a contribué au retour du carré de Platon, qui recommandait souvent que « les philosophes gouvernent et que les dirigeants philosophent(2) ».

Ainsi, nous pouvons dire que la philosophie prépare et motive la mentalité des gens. Elle attire leur attention sur l'importance de se relever et de surmonter la crise par tous les moyens. Cela implique de prendre des mesures préventives telles que (le confinement, l'isolement, la distanciation, la fermeture), de motiver et de persuader les gens, puis de prendre conscience de cette culture de la santé mentale. Il s'agit d'accepter ses significations nouvellement nées et de les ajouter au lexique quotidien.

1. Habermas, La connaissance et l'intérêt, traduit par Hassan Sfar, révision par Brahim Hidri, édition Chameau, T1, Allemagne, 2001, l'introduction.
2. Platon, Entretiens complets, traduit en arabe par Chaouki Daoued Tamraz, édition et districution d'Al Ahlia, Tome 1, La République.

Edgar Morin signale que la philosophie contribue à aider les individus à « changer le cours(1) » de leur comportement quotidien. Ce dernier mentionne que malgré son évolution, la vie des gens conserve encore sa caractéristique distinctive, qui est « l'incertitude de nos vies(2) ». Autrement dit, il n'y a pas de sens permanent à une vie éphémère. C'est pour cette raison que le non sens est bien plus important que le sens surtout qu'il s'agit du domaine humanitaire. Morin évoque l'importance de la leçon épidémiologique pour changer notre lucidité et notre vision de l'existence et de la civilisation ainsi que notre relation avec la mort.

De plus, cette crise a contribué à remettre au premier plan les significations de la solidarité humaine(3) . Il est utile de mettre l'accent sur l'importance des signaux et des avertissements que Morin a stipulés et qu'il a recommandé d'éviter. C'est à travers les leçons qu'il a présentées dans ce livre unique qu'il transmet le point de vue du philosophe au sein de la crise contrairement à ce qui est habituel. En d'autres termes, une fois les crises finies, il faut laisser les philosophes réfléchir à cette réalité. C'est d'ailleurs le cas de la philosophie hégélienne. Le philosophe apparaît à l'image de l'oiseau Minarva qui ne vole qu'au coucher du soleil. Morin a prouvé que le philosophe ne peut pas être simplement un gardien de la réalité mais il est plutôt celui qui présente des projets philosophiques à travers ses leçons. Ces leçons constituent des exercices blancs pour s'entrainer à la crise et se préparer à y faire face intellectuellement.

C'est peut-être ce qui a motivé Morin à s'arrêter sur les réactions, voire les révolutions qu'elle pourrait susciter chez les peuples opprimés qui ont pris conscience, à travers cette crise, qu'ils se trouvaient en dehors du domaine des significations humaines.

Le philosophe du siècle actuel a mis en évidence le danger de l'entente entre les scientifiques et les médecins d'une part et les autorités d'autre part. A ses yeux, cela conduit à une crise de l'intelligence humaine et à une exacerbation de la dépendance scientifique, selon laquelle certains pays sont venus à contrôler l'avenir de l'humanité. Morin cite la « Chine » qui a acquis la plus grande part des produits préventifs. Ce qui est étrange, malgré tout cela, c'est que ce philosophe n'est pas très enthousiaste quant à l'exigence d'une révolution. Cela appelle plutôt à changer notre manière de vivre et de traiter avec les autres et à revoir le sens de l'amitié, le sens de la politique nationale, le sens de la coexistence et le sens de l'ouverture aux autres. Cela signifie « imaginer l'unité du multiple et la multiplicité de l'un(5) » et rejeter les significations de la violence, de l'égoïsme, de l'individualisme et du racisme ainsi que l'importance de soutenir et de valoriser les significations du différent.

---

1. Morin (E.), Abou Essalem (S.), (2020) Chan geonsde voie, Les leçons du Coronavirus, Donël: Paris, 2020, p18.
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Pour développer cette idée on peut s'appuyer sur l'ouvrage de Paul Dizan, Les chiens de surveillance, l'Egypte, Tome 1, 2020.
5. Morin (E.); Une politique de civilisation, éd. Erléa, Paris, 1997, p 118.

Morin insiste de même sur l'importance de revoir nos calculs civilisationnels en révisant les significations du matérialisme économique qui dominent tous les détails de la vie humaine et qui ont renversé les valeurs de l'homme.
Le philosophe français Edgar Morin s'est rendu compte que la lucidité de « l'incertitude » et de « l'absurdité » suffit pour triompher et contrôler cette crise. C'est ce que nous pouvons appeler la « science des crises » d'après lui. D'ailleurs, ce dernier appelle notre époque « le siècle des crises». Nous sommes confrontés à des crises sociales généralisées et multiples qui concernent l'ensemble de l'humanité.
Quoi qu'il en soit, la crise est considérable puisqu'il ne s'agit pas d'un concept simple mais plutôt d'un concept complexe. De plus, cette crise ne représente pas un obstacle au développement humain, mais plutôt un stimulant ou une motivation, il faut juste en être conscient et de le représenter.
On déduit que les hommes ne souffrent pas simplement d'une crise épidémique qui a jeté son ombre sur notre monde, mais ils souffrent à vrai dire de la crise généralisée du sens. En d'autres termes, la crise de la vérité qui a balayé notre monde contemporain et l'a placé au-dessous du niveau de la conscience.
En conséquence, on remarque que ce monde est devenu un monde plein d'ignorance. Aux yeux de Morin, pour surmonter toutes ces adversités et toutes ces désastres, nous devons incarner « la sagesse du vivre ensemble ». Pour cette raison, nous devons reconnaître l'universalisme et incarner son idée. C'est ce que démontre le philosophe français Malebranche qui affirme : « il faut donc reconnaitre l'existence d'un esprit universel qui m'éclaire et éclaire tous les esprits existants. L'esprit que je consulte n'est pas le même que celui qui répond aux chinois. Alors, il est évident que je ne serais pas complètement et aussi sûr qu'aujourd'hui(1)».
Afin de répondre à l'exigence d'universalité, Edgar Morin appelle à l'importance d'accroître la « conscience d'appartenance » de l'humanité par l'éducation et d'œuvrer au rapprochement des sociétés. Cela signifie peut-être que les nouvelles générations ne devraient pas avoir honte de revoir leurs convictions à mesure que le sens de la civilisation se développe. « Pour parvenir à une humanité renouvelée, nous devons reconnaître la complexité humaine, reconnaître notre animalité et notre lien fort avec la nature, et reconnaître notre spécificité spirituelle et culturelle. Cela prouve à la fois la clarté de notre pensée et son aveuglement(2)».

1. Morin (E.); Une politique de civilisation, éd. Erléa, Paris, 1997, p 118.
2. Malebranche (N), Eclaircissements sur la recherche de la vérité, éd. Gallimard, Paris ;1979, pp 302-903.

III. Solutions philosophiques à la crise et retour du sens théorique :

La recherche philosophique de sens nous oblige à chaque fois à intensifier le ton de la pensée à travers l'évaluation, l'analyse et la critique. La question philosophique sur le sens de la crise nous oblige à la vivre à deux niveaux interconnectés. D'une part, il faut la vivre physiquement(1), ce qui crée en nous une conscience phénoménologique qui transforme nos corps épuisés en corps spéciaux à la manière du Merleau-Ponty. M. D'autre part, nous devons vivre cette crise mentalement c'est-à-dire la réaliser y réfléchir et agir en conséquence. Pour cette raison, il ne faut pas rester passif face à tout ce qui se passe autour de nous à cause de cette épidémie. Il faut plutôt rechercher un deuxième départ dans la vie, car il n'y a pas de reprise de la vie comme avant, car la situation après le Corona n'est plus la même qu'avant.

De la sorte, la philosophie et ses questions pointues représentent ce vaccin intellectuel spécifique contre toute absurdité c'est-à-dire contre la peur, contre la mort, contre la terreur, contre l'égoïsme, contre l'ignorance etc. Il s'agit d'un vaccin qui renforce le terrain des âmes humaines épuisées par des scènes de mort qui ont fait la Une des journaux partout dans le monde et qui sont devenues effrayantes à la suite de cette grande crise.

On n'exagère pas si on considère que la philosophie est le seul refuge pour dissiper cette peur amplifiée avec et après le Corona. A ce propos, le philosophe français contemporain André Comte Sponville a lancé un appel alarmant dans tous les médias et sur les réseaux sociaux. Son objectif était de dissiper cette peur collective et cette grande panique résultant de cette pandémie en insistant sur le fait qu'il n'y a plus lieu d'avoir peur. Il explique cette peur comme un état d'appréhension exagéré qui s'est niché dan l'esprit des gens et les fait sortir de leur condition humaine en les plaçant hors de l'histoire et hors des cadres du sens. A sons avis, la pandémie n'est pas un point sombre ou une preuve de la fin du monde. Cela devrait plutôt être un point de départ solide. En d'autres termes, c'est un point positif pour une nouvelle vie et un nouvel espoir. C'est l'espoir du salut, qui en tout cas est moins mauvais que d'échapper à l'enfer du Corona et du confinement.

Ce philosophe a expliqué que le virus n'est pas aussi grave que certain nous le présentent. Il dit à ce propos :

« Cette maladie reste bénigne dans 80% des cas et mortelle dans seulement 1 ou 2% voire 5 ou 6% pour les personnes de mon âge. La possibilité la plus grande est que même si je suis infecté par le virus j'y survive car un jour, il faudra mourir de quelque chose. Personnellement, je préfèrerais mourir du COVID 19 et ne pas passer le reste de ma vie souffrant d'Alzheimer ou alité comme beaucoup de personnes autour de moi(2).

1. Merleau-Ponty (M.), Phénoménologie de la perception, éd. Gallimard,Paris ; p 31.
2. Philosophie de la pandémie, op.cit ; p. 89.

Spoonnville a démontré la capacité du philolosophe à créer la vie à partir de la détresse et l'aisance face aux difficultés. C'est la transformation artificielle et philosophique des significations et la capacité de les changer, de les altérer, de les faire pivoter et de les inverser.
Ainsi, on peut se rendre compte que seule la philosophie est capable de supporter le fardeau de cette modification linguistique provoquée par cette pandémie qui a donné naissance au lexique de la détresse. La philosophie devient alors une sorte d'entrainement aux exercices de génération de sens à la manière socratique, ainsi qu'au jeu avec « les mots et les choses » selon les plans de Foucault. L'objectif est d'en briser les barrières et de les transformer en refuges moraux sûrs pour la réflexion, après qu'elles n'étaient au début de la crise que des cellules dormantes linguistiques et épidémiques.
Spoonville mentionne avec étonnement[12] que l'humanité a passé par des épidémies plus dangereuses et plus graves, comme la peste, alors pourquoi toute cette exagération qui a accompagné cette crise ? Ce dernier appelle donc à oublier cette pandémie et ses douleurs et à ne pas négliger la vie. Ce philosophe appelle les hommes à l'oubli qui est un phénomène philosophique sain qui fait qu'une personne se renouvelle constamment sans se soucier des dangers de chute parce que le fait de penser à tomber est plus dangereux que de tomber.
L'amour et l'attachement à la vie nous font l'embrasser avec beaucoup d'enthousiasme et d'énergie. La philosophie peut donc être considérée aujourd'hui comme l'un des vaccins les plus importants contre le désespoir, la peur et l'aliénation existentielle.

IV.Solutions philosophiques et retour du sens moral pratique :

Le virus Corona a détruit toutes les significations de tranquillité que le rêve représentait à un moment donné. Le déterminisme et la certitude ne sont plus possibles. Cela ouvre la voie au doute sur tout ce qui nous entoure. Qu'il soit partiel ou complet, l'évènement de clôture a représenté une occasion importante pour les gens de s'arrêter sur eux-mêmes et de se poser des questions d'une plus grande signification dans un monde où l'impact de cette pandémie est devenu dénué de tout sens notamment moral.
Afin d'accomplir la prophétie de Montaigne, le philosophe tunisien Fethi Triki propose le programme « Symbiose » qui incarne l'éthique de la coexistence.

Après ces détails théoriques, nous pouvons dire que les significations ne naissent pas par hasard ou dans les bons moments, mais naissent plutôt du sein des temps difficiles. Dans ce contexte, nous rappelons les conseils du philosophe français Montaigne, pionnier de la philosophie moderne en Europe. Il a déclaré dans l'un des magazines français en disant : « profitez de la pandémie pour voir le monde et vous-même un peu différemment(1)». Ce dernier a écrit cela lorsque « la mort avait la mainmise sur le peuple ». Il fut attristé par la mort de son meilleur ami (La Boitier 1663) lors de la peste qui a tué plus de la moitié de la population de sa ville Bordeaux. Cette leçon philosophique nous apprend les fondements de la résistance afin de sécuriser la vie et de la protéger de toute forme de douleur. A notre avis, cela nécessite une révision majeure et urgente des principes de coexistence que Montaigne a posé les bases.

Afin d'accomplir la prophétie de Montaigne, le philosophe tunisien Fethi Triki propose le programme « Symbiose » qui incarne l'éthique de la coexistence.

Une bonne réflexion ne vise pas à revenir en toute tranquillité à la vie d'avant Corona ou à revenir à notre situation initiale comme si de rien n'était. L'objectif est plutôt d'ouvrir une nouvelle page de vie et d'établir un horizon humain solide et pur, fondé sur la justice, l'égalité et la liberté au sein d'un espace humain grand et ouvert. Il faut se soumettre au principe d'engagement et de respect d'autrui, comme l'indique Kant. C'est le philosophe vers lequel reviennent les allemands chaque fois qu'ils sont frappés par des crises spirituelles. Il dit à ce propos : « la Terre est la patrie de tout le monde ».

Sur la base de ces données, nous attirons l'attention sur l'importance de la conscience philosophique de ces crises et sur la capacité supérieure à façonner les caractéristiques d'une nouvelle morale pour l'humanité après le virus Corona.

Le devoir moral selon la méthode kantienne est une nécessité inévitable qui nous est dictée par le désir de pérennité de l'humanité actuelle. Mais vivre n'est pas le même mode de vie naturel qui a prouvé son échec et son manque de résilience pendant la crise. Il n'y a rien de naturel sauf comme métaphore.

Le véritable problème révélé par cette pandémie réside dans le sens de la vie morale habituelle que nous vivions avant ce désastre, dans la terrifiante fracture des valeurs qu'elle véhicule et dans l'absence totale de responsabilité. Nous mentionnons également l'éthique conditionnelle qui a dominé les traits de l'humanité. Il s'agit d'une morale basée sur l'intérêt et le bénéfice. Ainsi, les conséquences de cette crise nous imposent aujourd'hui un ensemble de significations morales qui doivent caractériser l'humanité ou ce qu'il en reste dans le futur. Il doit s'inscrire dans le cadre du « devoir moral catégorique » dont les conditions ont été fixées par le philosophe engagé Auguste Kant.

---

1. Domentano a écrit, les tentatives ou aussi les Essais, rassemblées dans des livres. Nous apprécions la traduction pionnière es articles de Farid al-Zahi, Maani publication et distribution, Saoudite, tome 1, 2021. Traduite du Français : Michel de Montaigne, Essais, Traduction en Français moderne de texte de l'édition de 1595 par Guy Pernon

L'engagement moral envers les autres est devenu une nécessité inévitable que nous impose l'actualité de notre monde chaotique, et nous devons travailler dur pour le changer. Marx n'a–t-il pas dit un jour « jusqu'à présent, les philosophes se sont concentrés uniquement sur la tentative d'expliquer le monde de différentes manières alors que ce qui est important, c'est ce qui doit être changé ».
Cette déclaration nous incite à faire bon usage des anciennes leçons de morale philosophique dans le cadre du programme humanitaire post-académique. Nous proposons donc de reconsidérer le stoïcisme comme une leçon philosophique consacrée à l'art de vivre, à la beauté et au bonheur et de l'examiner d'une autre manière qui ressemble à la nôtre.
Il faut donc se rappeler son histoire ancienne puisqu'elle est née envers 300 avant J.C. Il est important de comprendre l'essence de cette philosophie à laquelle toute l'humanité opprimée a eu recours à travers les âges. Dans ce contexte, il suffit de s'arrêter à la sagesse stoïcienne qu'Epictète mettait en avant en disant : « il est important de comprendre que ce qui dérange les hommes, ce ne sont pas les choses elles-mêmes. Mais leurs jugements sont contre elles ».
Cette sagesse nous pousse fermement à la nécessité d'adopter le stoïcisme comme mode de pensée pratique. Cela s'inscrit dans un domaine éthique qui reflète les significations du courage, de la résistance et de la confrontation. Je veux dire la capacité de faire face aux rumeurs qui remplissent les espaces virtuels comme : « le milliard d'or », les « caillots », et la peur de « la mort rapide et soudaine ». Le stoïcisme incite les gens à contrôler leur peur et à ne pas penser à la mort, car celui qui y pense meurt avant même de mourir.
Nous affirmons l'importance de s'appuyer sur l'approche stoïcienne pour abattre la crise de l'intérieur, étudier ses causes immédiates et à long terme, s'attaquer à ses symptômes et examiner ses résultats aux niveaux à court, moyen et long terme. Je veux dire la capacité de bien se préparer aux imprévus car nous n'avons pas encore déterminé les conséquences du virus Corona. « Ce qui est caché est plus grand », comme le dit le célèbre proverbe arabe. A cet égard, on peut rappeler la célèbre œuvre publiée par Albert camus intitulé le Mythe de Sisyphe 1942.
Sisyphe est condamné à rouler un gros rocher jusqu'au sommet d'une montagne. Il doit le faire sans interruption, mais les efforts déployés sont en vain, car le rocher tombe sans relâche. Camus affirme qu'il n'est pas important d'énumérer l'évocation de ces crises. Le plus important est la capacité de prédire « à quel point Sisyphe sera heureux ». En effet, dans la Peste, l'auteur prouve que le sort de toute personne ne concerne que lui et il est inutile de se concentrer sur le sort de Sisyphe.
Ce texte nous oblige sans nous rendre compte à lire le roman la Peste qui a rempli le monde de curiosité et occupé les gens (il a remporté le prix Nobel de littérature). La vérité est que le roman de Corona est une copie du roman de Camus. L'œuvre d'Albert camus se passe dans la ville algérienne d'Oran lorsque le Dr Rieux tombe sur une souris morte, premier signe sémiotique de l'émergence de l'épidémie de peste, tout comme la ville chinoise de Wuhan qui est devenue le signe symbolique de la pandémie de Corona.

En fait cet incident n'a pas reçu l'attention, la réflexion et l'action nécessaire. Pendant ce temps, la peste se propageait, ce qui accentuait cette surprise. Il en résulte une multiplicité et une diversité de positions parmi les héros du roman. Le père Panelo a expliqué cette épidémie comme une punition collective importante. Tandis que le protagoniste le Dr Rieux essayait de se confronter et de faire de son mieux pour chercher des solutions pour sortir de ce désastre épidémique et sauver la vie des personnes impuissantes.
Le Dr Rieux a estimé que le père Panelo n'avait pas bien compris le problème sinon il ne l'aurait pas pris à la légère. Camus mentionne également un autre personnage actif du roman, c'est Jean Tarot, qui s'empressait d'organier des interventions sanitaires, de sensibiliser les gens et de les alerter sur l'importance de prévenir que guérir. Il semble que l'inclusion par Camus de ce personnage dynamique ait d'autres objectifs : délimiter les frontières entre le bien et le mal et évaluer les actions des gens afin de les classer. Ce roman nous amène à rouvrir le grand débat moral et à repenser la question de la bonté de l'homme dont nous a souvent parlé le philosophe des Lumières Rousseau.
Il et donc juste pour nous de raviver cette approche rationnelle et morale pour comprendre cette crise, réécrire le sens de l'existence et rechercher un refuge spirituel libre de toute forme de dépendance, de contrôle et de domination. Par conséquent, le chemin vers nous-mêmes après Corona est le chemin vers la liberté afin de nous débarrasser de tout ce qui ne ressemble pas à ce que nous ressentons.

Conclusion :

En guise de conclusion, notre étude sur la pensée de la crise se termine par une grande question : comment pouvons-nous améliorer la transition de la réflexion sur les crises à la réflexion sur-nous-mêmes ?
La philosophie nous apprend qu'il est inutile de chercher des réponses définitives et décisives à toutes les questions auxquelles nous sommes confrontées. Ce qui est plus important, c'est d'éveiller les esprits et de susciter le doute et l'étonnement face à notre situation. Dans ce sens, le philosophe allemand Karl Jaspers a déclaré que « en philosophie, les questions sont plus importantes que les réponses. Chaque réponse devient une nouvelle question ».
Pour cette raison, le philosophe ne doit pas s'engager dans des batailles métaphysiques ultimes. Il doit plutôt mener la bataille du sens à travers des questions de douleur, d'anxiété et de tristesse, des questions de joie et de vie, des questions de liberté et des questions d'avenir.
Seule la philosophie nous apprend le sens du courage, c'est-à-dire qu'il ne faut pas avoir peur des crises. Même si nous devons avoir peur, nous devons avoir peur d'une seule chose c'est la peur.

La philosophie est capable à travers des questions vitales selon l'expression de Bergson, de gérer notre crise puis d'élaborer des plans pour y remédier et y survivre. « La question est celle du désir de pensée », explique Morris. A partir de cela, nous réalisons que la seule chose humaine universelle est notre esprit. Il faut donc remettre la pensée au centre de nos préoccupations et résister à toute forme de bêtise, comme le dit Gilles Dolors.

Tous les sens naissent du sein de la crise. La question est en fait une question sur nous-mêmes et sur notre existence. Tant que nous vivons, pourquoi s'inquiéter ? Cette confusion montre que l'homme ne vit pas la vie, mais attend plutôt la vie jusqu'à ce qu'elle se termine. La folie de l'homme est qu'il se prépare constamment à la vie, et c'est là la véritable crise. Nous voyons donc la nécessité de reprendre la question philosophique du sens, à partir de la rationalisation de la crise. Nous devons donc comprendre que le véritable sens de la santé de l'esprit, capable de résister à la force de la crise, malgré la force et sa gravité. Un esprit sain est dans un corps sain. Cela ne peut être réalisé que si les humains pensent librement et indépendamment afin d'assurer une coexistence humaine partagée selon la logique de justice et d'égalité.

Cette conjoncture épidémiologique (la pandémie de Corona) a mis en lumière toutes les formes de manipulation politique des crises et l'ampleur de l'avidité de l'investissement et de l'exploitation idéologique, ce qui a plongé l'humanité dans l'absurdité.

Pour sortir de ce dilemme, la philosophie est aujourd'hui tenue de déclarer un état d'urgence intellectuelle, qui doit dans tous les cas précéder l'état d'urgence sanitaire.

La seule garantie d'une véritable distanciation doit être entre l'autorité et la crise avant d'atteindre la distanciation entre les individus. Pour cela, ce dont nous avons réellement besoin aujourd'hui, c'est le retour d'une véritable acculturation qui établit le sens humain d'une nouvelle manière morale pour un projet de paix durable, comme le recommande Kant.

Mais comment y parvenir dans un monde où le bruit des armes est plus fort que la voix des enfants ou ce qu'il en reste ?

Cela ne nous appelle-t-il pas à rechercher de réponses précises à des questions telles que : comment retrouver notre identité et notre liberté dans un monde sans sens ? Faut-il s'arrêter à la volonté du tunisien Ahmed Abi-Al-Diyaf : « il y a une différence entre nous et eux ? C'est un autre sujet... et une autre question... »

Bibliographie :

المصادر العربيّة :

أفلاطون :
- المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربيّة شوقي داود تمراز، الأهليّة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، سنة 1994 .

دومنتانيو ميشال :
- المقالات، دار معنى للنشر والتوزيع، ط 1، السعوديّة، سنة 2021 .

كافكا :
- الانمساخ، ترجمة إبراهيم وطفي، دار الكلفة ودار الحصاد، ط1، دمشق - سوريا ، سنة 2014.

كانط (ايمانويل) :
- نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظّمة العربيّة للترجمة ، ط 1، بيروت، سنة2019 .

ماكوس (أوريلوس):
- التأمّلات، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة وتقديم أحمد عثمان، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة - سنة 2010 .

نيزان (پول) :
- كلاب الحراسة، دار النشر صفحة سبعة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2020.

هابرماس (يوغن) :
- المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ط 1، كولونيا - ألمانيا، 2001.

- هايدغر (ماتن) :
- الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدّق، دار الكتاب الجديد المتحّدة ، ط1، بيروت، 2012 .

المراجع العربيّة :

خويلدي (زهير) :
- التفلسف في زمن كرونا، حوارات فلسفيّة حول الجائحة المستجدّة، دار نشر رقمنة الكتاب العربي، ط1، ستوكهولم، 2021 .

عنيّات (عبد الكريم) :
- مقال، فلنغيّر السبيل، دروس في الكرونا، مجلّة عمران للعلوم الاجتماعيّة، عدد 36، قطر، 2021 .

مسكيني (فتحي) :
- الإيمان الحرّ، مؤمنون بلا حدود، ط1، الرباط، 2016.

مهيبل (عمر) :
- من النسق إلى الذات : قراءات في الفكر العربي المعاصر، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، 2007

المصادر والمراجع و الأجنبيّة :

Darrida (J):
- **De la Grammatologie,** Minuit, Paris, 1967.

Montaigne (Michel)
- **Essais,** Traduction en Français moderne de texte de l'édition de 1595 par Guy Pernon.

Foucault (M.):
- **Surveiller et punir,** éd. Gallimard, Paris, 1975.

Merleau-Pounty (M.)
- **Phénoménologie de la perception,** éd, Gallimard, Paris.

Malebranche (N.)
- **Eclaircissement sur la recherche de la vérité,** éd., Gallimard, Paris, 1979.

Morin (E.):
- **Une politique de civilisation,** éd. Erolia, Paris, 1997.
- **Changeons de voie, les leçons du Corona Virus,** Ed. Donël, Paris, 2020.

Taylor(Ch.)
- **Sources of the self; the making of the modern Identy**, Harvard University, Press, 1989.

Zizek (Slavoj)
- **Covid 19 shakes the world,** Newyork, London or book.