مجلة سداسية محكمة تهتم بالدراسات الفلسفية تصدرعن مخبر الفينومينولوجيا
وتطبيقاتها - جامعة تلمسان -

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
قطعة بودغن عين النجار تلمسان – الجزائر
هاتف / فاكس: 60 - 40 - 38 - 43 (0) 213+
e-mail : kkounouz@yahoo.fr

SOMMAIRE

- **BENSAFI Kheira 03**

Le traducteur professionnel face aux exigences de la rédaction spécialisée

λόγος
لـــوغـــــــــوس

مجلة تهتم بالدراسات الفلسفية issn:2070-1474 تصدر عن مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها

العدد الثالث والرابع سبتمبر 2015

رئيس التحرير

عبد القادر بودومة

لجنة القراءة

محمد محجوب - تونس
نتالي دوبـــراز - فرنسا
فتحي انقزو - تونس
اسماعيل مصدق - المغرب
معزوز عبد العالي - المغرب
عبد الحليم عطية - مصر
فرانسواز داستور - فرنسا
عبد الله البريمي - المغرب
رشيد بوطيب - ألمانيا
مهنانة اسماعيل - الجزائر
كمال بومنير - الجزائر
بوقاف عبد الرحمن - الجزائر
أحمد عطار - الجزائر
محمد شوقي الزين - الجزائر

لجنة التحرير

بخضرة مونيس
بن دوخة هشام
دليل محمد بوزيان
بلقناديل عبد القادر
بن دوخة هشام

مراسلات:
البريد الالكتروني : logosrevu@gmail.com
جامعة تلمسان

تعبر المقالات و الأبحاث الواردة في المجلة عن آراء أصحابها و عليهم وحدهم مسؤوليتها
ولا ترد إليهم هذه المقالات نشرت أو لم تنشر.

« Le traducteur professionnel face aux exigences de la rédaction spécialisée »

Maître BENSAFI Kheira/Université de Tlemcen

Résumé :

Dans cet article , nous montrons , en premier lieu , les points de divergence et de convergence entre le rédacteur unilingue et le traducteur des textes spécialisés , les compétences de rédaction dont dispose le bon traducteur professionnel spécialisé , et enfin, les outils d'aide à la rédaction et leur exploitation pour le service de la traduction spécialisée.

Mots-clés : traduction spécialisée , rédaction spécialisée , traducteur professionnel , rédacteur unilingue , compétences de rédaction , outils de rédaction .

ملخّص :

يعالج هذا المقال إشكالية التحرير في الترجمة المتخصصة ، فيحاول أولا أن يكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين المحرر المتخصص الأحادي اللغة و المترجم المتخصص ، ثم يعرض لكفاءات التحرير التي ينبغي أن تتوفر في المترجم المتخصص الجيد، لينتقل أخيرا إلى عرض أهم الوسائل التي من شأنها أن تساعد المترجم في التحرير بلغة الاختصاص و طرق استغلالها.

Introduction :

Le thème du présent article s'inscrit dans le domaine de la traduction spécialisée . Traiter ce sujet c'est , en fait , être amené à traiter une phase incontournable dans le processus de traduction « la rédaction » , plus précisément , la rédaction spécialisée .

Le traducteur professionnel fait quotidiennement de la traduction spécialisée qui englobe les textes propres à une science , à une discipline: juridiques (contrats , actes notariés , jugements , conventions…) , médicaux (certificats médicaux, ordonnances, rapports d'expertise médicale) ,administratifs (actes de naissances , casiers judiciaires, cartes d'identité , documents fiscaux …) , techniques , voire même des textes en mathématiques (travaux universitaires des étudiants : mémoires

, résumé de la recherche , ouvrages qu'ils utilisent dans leur recherche). Il vise dans son travail deux objectifs , à savoir : la prestation rapide et la qualité , mais une qualité première du produit final en traduction spécialisée exige le talent de rédacteur .

En fait , nous remarquons ,à partir de notre propre expérience en tant que traductrice professionnelle , que la difficulté de la traduction spécialisée réside au niveau de la phase de la rédaction dans la langue de spécialité plus que dans celles de la saisie du sens et de sa déverbalisation .

L'objectif premier de cet article est de déceler , d'abord , les origines de la difficulté de la rédaction pour le traducteur spécialisé et de montrer quelles sont les compétences qu'il doit avoir pour être un bon rédacteur ainsi que les outils d'aide à la rédaction et comment les exploiter .

Avant d'en arriver là cependant , essayons de définir ce qu'est une rédaction spécialisée .

1. Définitions des notions :

1.1.La rédaction spécialisée : La rédaction spécialisée (technique) c'est-à-dire la médiation linguistique entre les informations techniques et les différents types d'utilisateurs [(1)]. Et là , le traducteur /rédacteur joue le rôle médiateur entre le document (l'exemple du texte juridique) ou le produit (mode d'emploi d'un appareil) et les personnes qui s'en sert .

La rédaction technique, appelée aussi communication technique, consiste à transmettre par écrit une information claire , précise et exploitable sur un produit ou un service [(2)]. Selon cette définition, le traducteur/rédacteur participe à la communication et en est un intermédiaire passant un message entre l'émetteur (le producteur ou le juriste) et le récepteur (l'utilisateur du produit ou du document).

1.2.Le discours spécialisé : on ne peut parler de rédaction spécialisée sans parler du discours spécialisé . Fabienne CUSIN le définit à partir de sa spécificité par rapport au discours ordinaire , il soutien qu'elle n'est pas d'ordre énonciatif ni thématique

, elle est plutôt d'ordre lexical , et cela a un rapport avec le fonctionnement morpholexical et morphosémantique des vocabulaires spécialisés[3] . Ce qui signifie que le traducteur/rédacteur spécialisé est censé travailler sur les unités lexicales et les relations qu'elles tissent entre eux .

1.3.La langue de spécialité : le rédacteur spécialisé doit savoir qu'est ce qui distingue la langue de spécialité de la langue ordinaire . « Outre leurs particularités lexicales , les langues de spécialité ont une façon d'exposer les idées qui se distingue de la langue générale et qui varie selon le genre textuel et la discipline. »[4] Il est ,donc, important de savoir que le texte juridique , à titre d'exemple, diffère d'un texte médical dans son agencement et son exposition des idées , et que cette différence existe même entre les textes de la même discipline , par exemple , entre le jugement et le contrat.

En outre , dans les langues de spécialité , le lien étroit entre la norme sociale , le système culturel et la structure textuelle se réalise par l'intermédiaire des normes et des conventions de rédaction [5]. De ce fait , le rédacteur doit concevoir que le texte spécialisé n'est pas comme le texte ordinaire du fait de son lien étroit avec des éléments extralinguistiques .

2. A quoi est due la difficulté de la rédaction en traduction spécialisée ?

La difficulté est liée ,d'abord , à la compétence du traducteur ; s'il ne dispose pas des compétences traductionnelles , communicatives et créatives requises –ainsi qu'on va les aborder ci-après - , il ne peut pas exploiter les ressources expressives de la langue cible , et donc , ne peut pas réécrire un texte spécialisé dans une autre langue .

Par ailleurs , le manque d'expérience en est un autre facteur ; le traducteur débutant , qui n'a pas l'habitude de traiter des textes spécialisés , va effectivement recourir à la traduction littérale , ce qui l'empêche d'exploiter ,à bon escient ,les outils disponibles d'aide à la rédaction spécialisée .

البيان التأسيسي

"ليس لزماننا من شوق أعظم من رؤية الأصول الحقيقية تعبر عن نفسها أخيرا، وتبلغ بالمعنى الأرفع، عباراتها الأخص: لوغوس...."

" Notre temps n'a pas de plus désir que celui de voir les véritables origines s'exprimé enfin et parvenir alors au sens le plus élevé, à leur expression propre au : logos ".

1 لوغوس عنوانا:

...إنه مورد الفيلسوف والفلسفة واللانهائي والمتخفي في باطن الدين والحكمة، حل بين الناس في صور الفهم من اجل تعقب الحق والحقيقة، وبث فيهم قيم الصدق والحق والعلم، فكان منذ البدء عمل كوني بحجم الوجود عمل مكنه الخلود، وليبقى أهم المفاهيم وأكثرها غموضا في الفكر البشري مفهوم يحمل دلالات متعددة، ويرد في سياقات متنوعة، كالخطاب، اللغة العقل الكلي، الكلمة، اللامتناهي، الإله ....انه مفهوم اللوغوس

الكل يتذكر أن هيرقليطس في عصر تحول الكلمة قال: " إن كل القوانين تتغذى من قانون إلهي واحد لأن هذا يسود كل من يريد و يكفي للكل و يسيطر على الكل"، نفس الموقف نجده عند الرواقيون الذين قالوا أن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم فهو القوة الباطنية التي تنشأ منها الأشياء و تربط بينها و يتدخل في تكوين أجزاء العالم، و بالتالي مصدرا للفلسفة و ينبوعا للحقيقة، اللوغوس هو المرجعية الثانية التي يحال إليها كل شيء يحررونا من كل شيء، و يطلق عنان البحث في تتبع حنين الفلسفة إلى قصد الثابت الميتافيزيقي حتى و إن كانت نكهته في بعض الأحيان مادية محضة، و هكذا يصبح لوغوس إرثا إنساني، تتحمله المنظومة الفكرية الإنسانية، فهو في رأي الفلاسفة المرجع النهائي وراء هذا التغير الكوني المتدفق.....

2 لوغوس حيرة

الحيرة الأولى:

لوغوس جمع وفرق: إنه عين التسمية، التي تسمي ذلك المشترك بين البشر، وفي الآن معا تنزع نحو الإشارة إلى ذلك الذي يحدث تفريقا بينهم، فقد يجمعنا العقل، لكن قد تفرقنا الأهواء والمشاعر، إن لوغوس هو هذه الإرادة التي تنجز تجميعا بين اللحظتين، لحظة الجمع ولحظة الفرق في آن معا.

الحيرة الثانية:

لوغوس صدفة و ضرورة: لعبة هيرقليطية و ممارسة نيتشوية، قد فرضها واقع فكري جزائري بائس يعاني من شح و عياء مثقفيه و باحثيه اتجاه وطن غني بثقافته المتعددة إلى مالا نهاية، فقد يكون ضروريا الدفاع عن إرث هذا الوطن، لكن سيكون دفاعنا عن اللوغوس أكثر ضرورة، لأن الإرث جزئي في حين لوغوس أوسع منه. إنه الأرض المشتركة بين الأرواح الحرة، إنه أرض الوحدة و التوحد، إنه أرض المحبة و الغفران .

الحيرة الثالثة:

لوغوس فضاء للمحبة و العطاء: المكان الذي سنبحث سويا عن إمكان فلسفة عربية متنوعة، تنوع دال على تسامي أقلامها عن كل دوغمائيات تتورط في التبجيل أو التدجيل، أصولية فكرية تدعي قول الحق و الحقيقة.

الحيرة الرابعة:

لوغوس نقد و حرية: صحيح أننا ننتمي إلى تراث حضاري، ديني، و فكري عريق، لكن هذه العراقة لا تغنينا البتة عن أعمال النقد، و السعي لأجل معاودة التأسيس لتراث مغاير يعيش راهنيته بتواضع و حياء، يعرف حدوده و إمكاناته، متصالح مع ذاته، و متعاون مع الأخر.

الحيرة الخامسة:

حيرة....!!!

3 لوغوس فضاءا

هو لوغوس: لكن ليس عقلا متناهي الإرتسام ولا متعالي الإطلاقية ولا متألها ولا مرتهن اللحظية ، بل عقلا مدركا لانخراطه في لعبة تحركها اشراطات السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي واللغوي ...متحررا من مكر الشبكات الرمزية، التي تسعى إلى فرض إرادات ورغبات القوة الممارسة عليه ، ومع ذلك فلوغوس لم يقل كل ما لديه ، مادام يسكن ذاته "فعالية النقد " التي تبعثه من كل سبات انطولوجي ، توقد فيه التأمل القلق للمعرفة المتوجس من الدغمائية والركودية، إنه "لوغوس تفاعلي" مرتحل في فضاء التاريخ المسكون بهاجس الحقيقة.

3. Rédacteur unilingue et rédacteur /traducteur :points de divergence et de convergence

On constate d'importants points de divergence . D'abord , le rédacteur travaillant en langue maternelle , son besoin relève de l'unilingue alors que le traducteur travaille sur deux systèmes linguistiques différents . De plus , le rédacteur est généralement proche de la source des données et informations qui lui sont nécessaires : il travaille au contact des créateurs ou concepteurs des produits , ces derniers peuvent lui fournir les désignations et représentations dont il a besoin . Il est à noter également que le rédacteur crée son texte , tandis que le traducteur explore les corpus .(6)

En ce qui concerne les points de convergence , le rédacteur/traducteur et le rédacteur unilingue visent les mêmes objectifs, « deux besoins plus ou moins ...à satisfaire : les aspects liés à la compréhension et les aspects liés à l'exploitation ultérieure des textes »(7) De ce fait, il leur appartient d'écrire un texte qui va être non seulement compris par le lecteur , mais également utilisé , par la suite, par un autre utilisateur ou chercheur . Cela aboutit à viser la clarté , la justesse et la précision .

D'un autre coté , le traducteur comme le rédacteur doit rechercher ses propres solutions aux problèmes terminologiques que lui pose l'exécution de sa tâche particulière pour le compte d'un donneur d'ouvrage particulier dans des conditions particulières . (8)

Il est à noter que le rédacteur/traducteur est soumis à des contraintes (fidélité au sens du texte source , à l'intention de l'auteur et le balancement entre deux systèmes linguistiques et extralinguistiques différents)contrairement au rédacteur unilingue , ce qui lui rend la tâche plus difficile .

4. Compétences du traducteur/rédacteur spécialisé :

On dit qu'un bon traducteur est un bon rédacteur , mais qu'est ce qu'un bon rédacteur ? Quelles compétences doit-il posséder ?

4.1.Compétence linguistique et extralinguistique(traductionnelle) :

Tout traducteur qui est un lecteur intelligent et qui possède donc une bonne compétence linguistique et extralinguistique (c'est-à-dire encyclopédique et contextuelle) est en mesure de comprendre et de traduire un texte même s'il est très spécialisé , comme en mathématiques ou en médecine , grâce à sa compétence traductionnelle . De même , la connaissance des éléments stylistiques propres aux langues de spécialité constitue une valeur ajoutée pour la traduction de tout type de texte [9]. Cela veut dire que le bon rédacteur traducteur spécialisée d'une discipline donnée ne doit pas obligatoirement en être spécialiste : il est en mesure de traduire un contrat sans être juriste , ce qui fait qu'une spécialisation aux études supérieures en droit n'est pas utile.

Cette opinion est soutenue par la position structuraliste , contrairement à la position cognitive , qui démontre que le traducteur qui n'a aucune connaissance spécialisée d'un domaine de spécialité donné est en mesure de traduire parfaitement un texte technique qui admet que seul un traducteur doublé d'un spécialiste d'un domaine donnée peut produire une bonne traduction dans ce domaine . [10]

Il reste une question à poser en ce sujet :Est-ce que la langue cible doit être sa langue maternelle pour qu'il puisse être un bon rédacteur/traducteur ?

David LINDSAY & Pascal POINDRON répondent à cette question disant que le fait que l'anglais ne soit pas votre langue maternelle ne devrait pas constituer un obstacle majeur en rédaction [11]. De ce fait , être un locuteur natif de la langue cible n'est pas une exigence pour le traducteur spécialisé .

4.2. Compétence communicative :

Comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessous , le traducteur spécialisé participe efficacement dans le processus de communication jouant le rôle de l'intermédiaire entre le document ou le produit et les utilisateurs.

La clarté et la justesse en rédaction impliquent la compétence communicative, ce qu' il convient d'appeler rédacteur technique de posséder des talents de rédaction

4 لوغوس أفقا:

جاءت هذه المجلة وهي تعلم جيدا أنها لن تصل إلى ما لم تصل إليه الفلسفة بعد، و إنما إلى خدش مشاعر الباحث المتأمل لكي تجدد "إرهافاته" من جديد، حتى يبقى على الدوام متشبثا بإرهاصاته التي وجدت من اجلها صفحات هذه المجلة، وتبقيه متمسكا ببريق النور الذي تارة يستعر بحرارة، وتارة يخبوا بحسب الظروف والمتغيرات، تحت هذا الأمل تفتح المجلة صفحاتها لكل من انخرط ولمن سينخرط في هذا الإرث العظيم، بكتاباته وتأملاته وآراءه واقتراحاته، ويريد أن يحفر اسمه في جدار لوغوس.

"لوغوس"

lui permettront de communiquer le même contenu de manière adaptée aux destinataires [12]. Ce qui nous mène à dire que le traducteur spécialisé est tenu d'adapter le contenu du texte source aux besoins des destinataires du texte cible à travers la connaissance des conventions sociales qui régissent une certaine situation.

Pour Federica SCARPA , la communication est plus facile dans le cas des textes spécialisés puisqu'ils ont tendance à adhérer rigoureusement aux canons de la rédaction propres aux genre discursif auquel ils appartiennent , donc , à répondre aux attentes des destinataires[13] .

En effet ,le traducteur spécialisé , durant la phase de rédaction , ne doit pas oublier sa position de médiateur et prendre en compte son destinataire pour réaliser un texte clair et intelligible.

4.3.Compétence créative :

La créativité en traduction apparaît , notamment , dans la phase de rédaction , là où le traducteur donne le libre cours à son imagination et invente ses propres solutions nées de sa propre interprétation du document à traduire .

Selon Elisabeth LAVAULT , le traducteur technique fait preuve de créativité , que ce soit : par la création de terminologie , par la création discursive (puiser dans ses connaissances et ses expériences passées et explorer toutes les possibilités d'expression de la langue cible pour trouver une formulation propre au contexte qui l'a rendue possible) , par la réécriture de textes défectueux dans la langue source (texte mal écrit soit parce qu'il a été rédigé par un technicien qui n'est pas spécialiste de la rédaction, ou parce qu'il a été écrit en anglais par des chercheurs qui ne sont pas anglophones) ou par adaptation[14] . En effet , elle exige une bonne connaissance profonde de la langue cible pour pouvoir explorer ses ressources expressives.

4.4.Compétence de relecture-révision :

Personne ne peut nier que la révision est une démarche indispensable dans la traduction et que la relecture-révision sont des compétences indispensables du traducteur spécialisé .

Réviser en traduction c'est examiner un texte dans la langue cible afin de déterminer son caractère approprié à l'objectif (vérification de l'orthographe , de la grammaire , de la ponctuation , de la terminologie , du registre du style ....).De ce fait ,le réviseur est un lecteur efficace[15]. En effet , le traducteur est censé écrire un premier jet avant le texte définitif qui est , en fait , une retraduction de la première traduction .

5. Outils d'aide à la rédaction spécialisée

5.1. Les dictionnaires encyclopédiques spécialisés :

Les dictionnaires aident-ils à la rédaction des textes spécialisés ?Une question que l'on pose fréquemment .

En effet , les dictionnaires encyclopédiques spécialisées aident mieux que les dictionnaires ordinaires , c'est ce que admet Jeanne DANCETTE qu'on elle parle de l'intérêt et de la faisabilité d'un dictionnaire combinant les traits d'une encyclopédie et d'une ontologie . Elle a même analysé des articles de dictionnaires existants du point de vue de leur valeur comme outil de connaissance , de même que la gestion des connaissances des dictionnaires encyclopédiques , leur partage et leur exploitation en situation de traduction /rédaction [16].

Linguee est un outil de traduction et de rédaction unique en son genre. Il combine un dictionnaire rédactionnel et un moteur de recherche permettant de chercher la traduction d'un mot ou d'une expression parmi des milliards de textes bilingues.

Or ,les dictionnaires spécialisés présentent des lacunes selon Alexandra LICZNER qui voit que cette déficience est due à l'absence des données concernant les relations sémantiques que les termes entretiennent avec d'autres termes et aux renseignements sur les combinaisons lexicales typiques dans lesquelles les termes se trouvent [17].

En effet , les ressources terminologiques destinées aux traducteurs ne répondent pas à tous les besoins de leurs utilisateurs , notamment à celui de l'autonomie discursive et la plupart des dictionnaires spécialisés en glossaires auxquels a recours le traducteur dans son travail quotidien , ne fournissent pas suffisamment d'informations sur le fonctionnement des termes dans leur univers discursif . De ce

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الأساتذة والباحثين المتخصصين في الفلسفة، ونقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة والترجمات في الفلسفة الهادفة، وفقا للقواعد التالية:

1- أن يكون البحث **مبتكرا أصيلا** ولم يسبق نشره.

2- أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها، وخاصة فيما يتعلق بالتوثيق، والمصادر مع إلحاق **المصادروالمراجع في نهاية البحث**، و الإحالات تكون آليا.

3- يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين 6 آلاف كلمة أو 10 آلاف كلمة.

4- تقبل المواد المقدمة للنشر بنسختين، على آلة الكومبيوتر بالإضافة إلى القرص المرن ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

5- تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري من قبل الهيئة العلمية.

6- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد لأصحابها لإجراء تعديلات المطلوبة قبل النشر .

7- أن يكتب البحث على آلة الكمبيوتر بخط Traditionnel arabic 14 .

- ذكر عنوان العمل وملخصين بالعربية والانجليزية مع اتباعه بالكلمات الافتتاحية.
- اسم ولقب المؤلف واسم المؤسسة لتي ينتمي إليها.
- العنوان الالكتروني.
- النص.

تعبر المقالات والأبحاث الواردة في المجلة عن آراء أصحابها وعليهم وحدهم مسؤوليتها ولا ترد إليهم هذه المقالات نشرت أو لم تنشر

كل المراسلات توجه إلى السيد المدير التحرير على العنوان المشار إليه.

logosrevu@gmail.com

التحرير

fait , il est tenu d'explorer d'autres ressources.

5.2.Les corpus ciblés(textes-types) :

Les corpus ciblés sont des documents de même objet et/ou de même type dans la langue de rédaction , nomenclatures et catalogues accessibles sur internet , normes techniques et linguistiques , dictionnaires unilingues spécialisés , textes réglementaires modèles rédactionnels que le traducteur explore afin d'y trouver des modèles de mise en œuvre , des désignations ou représentations pertinentes et justes(18). Ces textes-types rédigés dans la langue cible sont un outil indispensable dans la rédaction spécialisée , notamment pour la traduction des textes juridiques ,à titre d'exemple les actes notariés , puisqu'ils adhèrent à des canons de rédaction spécifiques au discours juridique.

Actuellement , il n' y a pas un problème de disponibilité, des corpus étendus sont disponible sur le Web , il suffit de les savoir exploiter .

5.3. La documentation sur le Web:

Nul ne songerait à prétendre que le traducteur « perd de temps » lorsqu'il effectue une recherche d'information à la fois technique et linguistique. Gouadec Daniel soutient cette opinion disant que le fait d'interroger un moteur de recherche à partir du mot-clé que constitue le terme que l'on projette d'utiliser , conduit à recueillir des contextes immédiats qui, dans la majorité des situations, correspondent à autant d'entités phraséologiques parmi lesquelles il est rare que ne se trouve pas la perle rare que l'on recherche(19).

De ce fait, une bonne rédaction et bonne documentation vont de pair , et le meilleur moyen pour mener une bonne documentation est l'exploitation des moteurs de recherche .

Par ailleurs , une spécialisation aux études supérieures en littérature n'est pas plus utile que la lecture ou l'étude des matières technologiques et scientifiques(20) . En effet ,le traducteur n'a qu'explorer tout le contenu du Web dans la langue de rédaction du document à traduire.

P

الرقم	المقال	الكاتب
	افتتاحية	
	ملف العدد الثالث **الفلسفة الألمانية**	
17	**غادامير في ضيافة دريدا: إنصاتاً/ تفكيراً/ إعترافاً.**	بلال كوسة
31	**المنعطف الهيدغري وفينومينولوجيا اللا-تجلي**	د عبدالقادر بودومة
51	**مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت**	د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق
59	**الفينومينولوجيا التأويلية عند مارتن هايدغر**	احمد معاريف
69	**فينومينولوجيا الاغتراب و الآنية في الفن عند هانزجورج غادامير**	رحال محمد الأمين
87	**هابرماس والإرث الكانطي أو من إيتيقا الأنوار إلى إيتيقا التواصل**	سمير بلكفيف
111	**طرق فيشته بحث في أسس الحداثة الممكنة**	د. بخضرة مونيس
123	**الهامش التأويلي ضمن فلسفة نيتشه الشابّ**	فوزية ضيف الله
135	**في إنصاف الجنون**	أ. لوكيلي حسين
153	**نزعة الأنسنة باعتبارها تعقلا و قدرة على الفعل.(الجزء الأول)**	د.مصطفى غوزي
165	**فينومينولوجيا موريس ميرلوبونتي Merleau-Ponty**	أ.محمد بن سباع
	ملف العدد الرابع **الفكر العربي الإسلامي**	
177	**اشكالية التجريد في الفن الإسلامي**	أ حشلافي أمحمد
199	**الجمال والمحبة عند أبي حامد الغزالي**	بن سهلة يمينة

5.4. Les stéréotypes

En traduction spécialisée , les stéréotypes constituent une véritable matière première sous la forme de la terminologie et de la phraséologie et contribuent à la rédaction des textes spécialisés.Les stéréotypes participent à l'écriture en traduction en tant que figements linguistiques , notamment dans les textes pragmatiques où leur usage n'est pas condamné et témoigne de la mise en conformité avec le discours social , condition de sa lisibilité et son acceptabilité . Ils tissent la trame d'intelligibilité , du lisible , il n'en demeure pas moins une part d'invention , tant dans l'agencement du discours que dans l'intention initiale de l'auteur [21] . En conséquent , il appartient au traducteur de savoir utiliser cette monnaie courante grâce à sa compétence en rédaction.

5.5. Contacter les experts et les spécialistes du domaine :

Le traducteur qui n'a aucune connaissance spécialisée d'un domaine de spécialité donné est en mesure de traduire parfaitement un texte technique à condition qu'il dispose des conseils d'un expert du secteur. D'autre part, Il n'existe aucune compétence de traduction spécialisée qui puisse être tenue pour acquise , par exemple la capacité de traduire une lettre ou un contrat commercial sans l'aide d'un expert[22].

Etre en contact permanent avec les experts du domaine de spécialité donné et les consulter à chaque difficulté attribue au traducteur plus d'expérience et de son savoir-faire dans la résolution les obstacles qui l'empêche d'avancer que ce soit au niveau linguistique ou extralinguistique.

6. Recommandations

D'abord , la constitution de logiciels d'aide à la rédaction est une exigence professionnelle , ces logiciels doivent se doter d'une banque de corpus par domaines spécialisés et de dictionnaires de domaines spécialisés[23] .

Prenant l'exemple de « Linguee » qui est un dictionnaire rédactionnel en ligne impeccable , mais il reste plus généraliste et sa banque de corpus n'est pas classée

209	الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون	د. بن عون بن عتو
225	المنهج الفلسفي في تفاسير الصوفية «التفسير المديد لابن عجيبة أنموذجا».	أجـدير نصرالدين
237	التسامح و الضيافة؛ إعادة صياغة تفكيكية في فلسفة دريدا	أ. لوكيلي حسين
257	نزعة الأنسنة باعتبارها تعقلا و قدرة على الفعل.(الجزء الثاني)	د.مصطفى غوزي.
267	مقاربة بناء الدولة في ظل العولمة؛ قراءة في جدل الحقيقة الكونية وثقافة الخصوصية	أ.محمد أمين بن جيلالي
285	حوار مع الفيلسوف الايطالي انطونيو نغري	نورالدين علوش

par domaines spécialisés .

D'autre part , la rédaction doit être au cœur de la formation du traducteur [24]. C'est ce qu'on ne trouve pas dans l'enseignement supérieur en Algérie , la formation universitaire des étudiants en traduction n'attribue aucune place à la rédaction spécialisée , alors que la rédaction est une partie intégrante de l'acte de traduire et la formation du traducteur ne saurait se concevoir sans un apprentissage poussé de la rédaction .

Par ailleurs, la disponibilité des ressources et des outils impose une formation complète de tout traducteur et de tout rédacteur à des pratiques terminographiques éclairées par une meilleure perception et maitrise des principes de l'ingénierie linguistique permettant de construire les requêtes et parcours d'interrogation les plus directs et les plus efficaces . Au Canada , par exemple , la formation universitaire des étudiants langagiers attribue une place aux outils informatiques d'aide à la traduction , à la rédaction et à la terminologie[25] .

Dans les LEA de Lorient , on ne forme pas des traducteurs –la spécialité reste le commerce international – mais en L3 une option rédaction /traduction a été ouverte pour ceux qui souhaitent se préparer à un Master en traduction ou rédaction[26] .

Par ailleurs , Louise BRUNETTE insiste sur la nécessité de former les étudiants dans la révision unilingue du texte spécialisé[27], puisque elle est une compétence indispensable du traducteur spécialisé et aide à améliorer le texte final .

Il convient , donc , de revoir le cursus des études en traduction dans l'université algérienne et de consacrer des modules complémentaires assurant les techniques de rédaction , de révision et de maîtrise des outils au service de la traduction/rédaction spécialisées.

Conclusion :

Pour conclure , on dit que le traducteur professionnel doit avoir le talent de rédacteur , mais sa tâche se révèle plus difficile que ce dernier puisqu'il est soumis à plusieurs contraintes : à l'intention de l'auteur du texte , aux destinataires du texte

cible et à deux systèmes linguistiques et extralinguistiques totalement différents.

Il convient ainsi de signaler que le savoir-faire et la compétence du traducteur restent , bien entendu , son premier et dernier recours , voire même le meilleur outil qui l'aide dans son travail , un savoir-faire qu'il développe grâce à la pratique quotidienne de la traduction et de la rédaction spécialisées.

Notes et références :

(1) Federica SCARPA , Marco A.Fiola , « La traduction spécialisée : une approche professionnelle à l'enseignement de la traduction », University of Ottawa Press , 2011
(2)Alain CHARRIER, « la rédaction technique :expertise , métier et formation » , article de « la rédaction technique :actes du séminaire de Bruxelles » des 24 et 25 novembre 1997, p139
(3)Fabienne CUSIN –Breche , « Exploration des caractéristiques des langues de spécialité », article de « la rédaction technique :actes du séminaire de Bruxelles » des 24 et 25 novembre 1997, p60 -65 -70
(4) Federica SCARPA, Op.cit.
(5) Ibid .
(6)Gouadec Daniel , « Terminologie ,traduction et rédaction spécialisée » , Revue Langages 1/2005 n°157, p 21
(7)Alain FRAYSSE ,« Les besoins d'aide à la rédaction de texte de langage naturel », article de « la rédaction technique :actes du séminaire de Bruxelles » des 24 et 25 novembre 1997, p183
(8) Gouadec Daniel , Op.cit , p21.
(9)Federica SCARPA, Op.cit
(10) Ibid.
(11) David LINDSAY & Pascal POINDRON , « Guide de la rédaction scientifique » , éditions Quae , 2011, p 155
(12) Federica SCARPA, Op.cit.
(13) Ibid.
(14) Elisabeth LAVAULT –Olléon , « Créativité et traduction spécialisée », revue ASP , 11-1996 , 14.

كلمة مدير المختبر

تبدو العناية الفلسفية بالتراث الفلسفي اقتضاءا يتنزل من خلاله الحوار مع عيون المسائل التي طرحها العقل و التجربة الفلسفيتين ،حوار ساهم فيه عبر التاريخ العديد من الفلاسفة بالأخص ذلك الذي تشكل مع التجربة اليونانية و باقي التجارب الإنسانية إلى درجة بإمكاننا القول إن الحوار هذا قد ابتكر راهنية تؤسس لصيرورة دائمة الإبداع و الخلق، وعليه فضلنا أن تصدر مجلة اللوغوس الفلسفية اليوم على شكل مجلد يضم عددان : العدد الثالث والعدد الرابع ، وكأنهما يعلنان من البداية أنهما سيكونا إسهاما متواضعا في الحوار الحاصل تحديدا بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الألمانية ، طبعا يبدو الأمر كذلك على المستوى الشكلي و الصوري لا غير.

خصصنا العدد الثالث للفلسفة الألمانية وفيه شارك العديد من الأساتذة في إثرائه بمقالات علمية جادة وهو ملف يبرز أهم التوجهات التي ميزت الفلسفة الألمانية المعاصرة على وجه الخصوص. فمن المثالية إلى التواصلية مرورا بالفينومينولوجيا و التأويلية كانت بمثابة عيون القضايا التي حاول فلاسفة الألمان تناولها بالبحث و الدراسة.

أما العدد الرابع فخصصناه مثلما اشرنا للفلسفة الإسلامية و الفكر العربي المعاصر بالإضافة إلى بعض القضايا المرتبطة بالأنسنة و العولمة ، بحيث ركز الأساتذة المساهمين في هذا العدد على بيان الإمكانات المتعددة التي قد تمنحها الفلسفة الإسلامية للباحث و بالأخص الإمكان الصوفي في كل تجلياته سواء تعلق الأمر بالجانب المنهجي أو بالجانب الجمالي والجوانب الأخرى المختلفة .

إذا مثلما أشرنا إن عدم القطع مع التراث لا يعني أبدا الذوبان فيه ، وإنما علينا أن نجد له مكان ومكانة في تأسيس راهنية تلتفت باستمرار إلى ابتكار المستقبل لا غير.

(15) Louise Brunette , Elisabeth LAVAULT « Traduction spécialisée : pratiques , théories , formations » , Peter Lang , 2007 , p226
(16) Jeanne DANCETTE , « un dictionnaire encyclopédique plurilingue sur thésaurus », Passeurs de mots , passeurs d'espoir , Réseau de chercheurs , Lisbone ,2009 .
(17) Alexandra LICZNER , « Pour un dictionnaire spécialisé orienté vers la mise en discours », Clillac -ARP , 2013 , p7
(18) Gouadec Daniel , Op.cit. , p21
(19) Ibid. , p 21- 31
(20) Federica SCARPA, Op.cit.
(21) Freddie PLASSARD , Lire pour traduire , Presses Sorbonne Nouvelle , 2007, P 163- 164
(22) Federica SCARPA, Op.cit.
(23) Alain FRAYSSE , Op.cit. , p185-186
(24) Jacques FLAMAND , « Ecrire et traduire : sur la voie de la création » , éditions du Vermillon , 1983 , p 67
(25) Geneviève MARESCHAL , « la formation à la traduction professionnelle » , University of Ottawa Press , 2003 , p153.
(26) Geoffrey Williams , « traduction et corpus , corpus et recherche » , revue l'APLIUT , vol XXVII n °1, 2008 .
(27) Louise Brunette, Op.cit. , p 228.

ملف العدد الثالث

الفلسفة الألمانية

- **كما فهمنا فكل ذات في الدول الغربية تعاني من الانفصام: تستفيد من السوق الذي يستغلها. حيث نجد بالتزامن لجمهور والإمبراطورية كيف نتجاوز هذا التناقض؟**

فهذا التناقض قديم قدم الرأسمالية نفسها. فماركس شبه قديما العمل بعصفور حر: مع بنائه للعش يطير من هنا إلى هناك. فهذا بالتحديد عندما نحس باننا أحرار أكثر مع إنتاجيتنا ,من عبد محروم من حريته . مع تزايد العمل اللامادي والعقلي تتزايد حرية التفكير لتصبح ضرورة لنصبح منتجين. عليك ان تتحلي بقدر من التعليم , لتكون لك الاستقلالية في اتخاذ القرار. هناك سبب للأمل الحرية دخلت إلى عقل الجماهير.

/ ماذا تقولون حول الانتخابات الأخيرة بايطاليا؟

نتيجة الانتخابات غير واضحة على الأقل تسمح لنا بالتكهن بالمخاطر الحادقة بالديمقراطية بايطاليا. فبيرلسكوني يمثل كل ما هو اكرهه في السياسة , لكن علينا ان نقبل بالدور البيو سياسي المتلفز من جهته, كشف عن عدمية التيار ما بعد الشيوعي الايطالي. فايطاليا أصبحت حقلا لتجارب اليمين الشعبوي كما كانت في العشرينات, لكن يجب ان نحترس الآن لان المظاهرات العنيفة من الممكن أن تظهر.

- **أنت تنظر الى الجمهور كسلطة مضادة للإمبراطورية . كيف يمكن لمجموع من الأفراد المشتتين أن ينتظموا ويعيشوا عيشا مشتركا؟**

هنا نقيس المشكل الكبير في التقليد الفلسفي الغربي الذي حدد مع الحداثة الذي يسلم بهيمنة الفرد وقوة تكيفه. فالعلاقات الاجتماعية تم تنظيمها والتفكير فيها على قاعدة واحدة العقل الاداتي. مصدرها يكمن في الفرد أو في الفرادة المعزولة . في الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز وروسو إلى هيغل نجد نفس المسلمة الفرادة التي تهيكل كل العلاقات الاجتماعية.وتصور السيادة والشرعية الدستورية. فكرنا قديما بان الفرادة تعبر لان لها علاقة قوية مع الله والطبيعة او مع الفن. لكن هذا خطأ فكل فرد لن يؤمن حاجته من الغداء وتحولاته الا عن طريق الآخرين. يمكن لطفل ان يموت اذ لم يرعه شخص ما. روبنسون غير موجود ولن يوجد. لا احد يمكنه العيش لمفرده فالافراد في علاقة مع الآخرين تحت مظلة العيش المشترك. نحن نعيش في فضاء مشترك تلقائي نجدده باستمرار. ضد تعالي مفكرين العصر الحديث . فاهمية الفضاء المشترك جاءت من طرف فلاسفة اعتبرهم اكثر اهمية :اسبينوزا وميكيافيلي وماركس. حيث نجد عند ميكيافيلي تاكيد على دور الفقراء في في بناء جمهورية عادلة وقوية , هناك امتداد قوي بين اسبيونزا وميكيافيلي في هذه النقطة ؛ بحيث أوضح اسبينوزا بان الجمهور ليس معطي بل يبنى .بالنسبة لماركس فالطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي يتارجح بين البعد الاقتصادي وانفتاح تحرري. فهؤلاء يدفعوننا الى التساؤل عن قضية إدارة الفضاء المشترك باعتباره كذلك مصدر الثراء.فنحن الآن نشهد على استغلال الجمهور من طرف الإمبراطورية التي علينا مقاومتها. فانا اقول دائما معركة سياسية واحدة تستحق التضحية وهي معركة الحب ضد الأنانية.

- **هل يحملون المعارضين للعولمة مشروعا سياسيا حقيقيا؟**

أنا متعاطف مع أولئك المعارضين للعولمة المتوحشة ويطالبون بعولمة بديلة وانا قريب من المجموعة التي تحركت في جنوة عام 2001 , أثناء انعقاد القمة الصناعية الثمانية . لكن مع ذلك أرى بان الحركة الاجتماعية المطالبة بعولمة بديلة ,دخلت في أزمة عميقة بسبب عجزها عن إبداع أشكال دائمة لحضورها . فوراء هذا المشكل هناك مشكل التمثيلية. في الدول الغربية النخب ذات الانتخاب العالمي لا تمثل مصالح المواطنين. فالتمثيل الممارس اليوم ليس له طابع توسط اجتماعي ولا يتناسب مع ما طرحه منظري الديمقراطية اللبرالية . تطور وسائل الإعلام المقومة الجديدة للتأثير الممارس من طرف وسائل الإعلام يمنع من عمله الجدي.

فالتحدي الكبير للمعارضين لعولمة هو الدخول إلى هذا الميدان واقتراح إصلاحات مؤسساتية.

غادامير في ضيافة دريدا: اِنصاتاً/ تفكيراً/ اِعترافاً.

بلال كوسة (باحث في الدكتوراه، جامعة سطيف2)

يتحاكم عمل الباحث في هذه المقاربة، إلى بحث إمكانية بناء حوار مستقبلي بين الهيرمينوطيقا والتفكيك، في إطار ما يسميه دريدا وبول ريكور بمشروع «الضيافة» التي يرتضيها دريدا بديلا للصراع، إذ اللقاءات المنتظمة التي جمعت ممثل اِستراتيجية التفكيك جاك دريدا بآخر أقطاب فلسفة التأويل المعاصرة هانز جورج غادامير، بينت المخاض العسير الذي مرّ به هذا الحوار، حيث اِستحال في البداية شرط الانصات والقبول والانفتاح، نتيجة لسوء تفاهم حول مسألة المعنى، ما دفع بجون غراندان إلى نعت هذا الحوار بأنه «حوار طرشان».

لكن غادامير اِلتفت بعدها إلى الآخر، وعرّف الهيرمينوطيقا «هي إمكانية أن يكون الآخر على حق»، وفي المقابل اِنفتح دريدا على لغة الآخر اِنصاتًا وتفكيرًا واِعترافًا، أي الحوار مع الآخر في إطار هيرمينوطيقا الذات. هذه الأخيرة تدرك ذاتها من خلال الحوار والتواصل مع الآخر.

الكلمات المفتاحية: جاك دريدا،غادامير، التفكيك، الهيرمينوطيقا، الضيافة، الذات، الآخر، الغريب،الاعتراف.

Gadamer hôte de Derrida : écoute, pensée, reconnaissance.

BilelKoussa (Doctorant, Université de Sétif)

Le travail de cette approche consiste dans la possibilité d'édifier un futur dialogue entre l'herméneutique et la déconstruction, dans le cadre de ce que Derrida et Ricoeur ont nommé le projet de l'hospitalité, celle-ci étant privilégié par Derrida comme substitution au conflit. Les rencontres organisées entre le représentant de la déconstruction Jacques Derrida et l'un des derniers herméneutes contemporaines Hans-GeogGadamer ont montré la difficulté particulièrement accrue à laquelle a fait face le dialogue entre eux. Ce dialogue nécessitait dès le départ les conditions de l'écoute, de l'accord et de l'ouverture, en raison de la mésentente autour de la question du sens, ce qui a amené Jean Grondin à le qualifier de "dialogue de sourds".

Mais Gadamer était soucieux de prêter attention à l'autre en définissant l'herméneutique comme étant « la possibilité que l'autre ait raison ». De son côté, Derrida a su s'ouvrir à la langue de l'autre par écoute, réflexion et reconnaissance, c'est-à-dire le dialogue avec l'autre dans le cadre d'une herméneutique de soi. Celle-ci se voit mise en valeur à travers le dialogue et le rapport à l'autre.

Mots-Clés : Jacques Derrida, Hans-GeogGadamer, Déconstruction. Herméneutique, Hospitalité, Soi-même, Autre, Etranger, Reconnaissance

المداخلة: غادامير في ضيافة دريدا: إنصاتاً/ تفكيراً/ إعترافًا.

إن المتتبع للخطاب النقدي المعاصر في مرحلة مابعد الحداثة الغربية، يجد أن فكرة الحوارات قد لاقت اِهتماما كبيرا من قِبل الدارسين، لما لهذه الاجتهادات من أهمية في بناء المعرفة وتثويرها، ولعل أبرز هذه الحوارات هي حوار التفكيك مع التأويل الذي كان حوارا صعبا، إن لم نقل مستحيلا، بينته اللقاءات التي جمعت دريدابغادامير في باريس سنة 1981م بمعهد غوته، تلتها لقاءات أخرى. قدم غادامير آنذاك محاضرة حول رؤيته «للهيرمينوطيقا والبنيوية الجديدة»، وحينما اِنتهى غادامير من محاضرته، قدم له دريدا جملة أسئلة، لكنه لم يفهم أسئلة ونوايا دريدا، ما اِستدعى تأجيل الإجابة إلى يوم الغد.

ومن العوائق التي صعبت الحوار بين غادامير ودريدا كما ذكر غادامير نجد:[1]

أولا: عائق اللغات: فليس من السهولة بمَكان أن نقيم حوارا بين متحاورين كل منهما يتكلم بلغته الخاصة الأجنبية، أو ينتمي إلى ثقافة معينة، والتي يعسر في بعض الأحيان فتح أقفالها والإحاطة بمصطلحاتها ومفاهيمها، ولهذا اِعتقد دريدا أن تقنية «الفهم» التي تكلم عنها غادامير هي الرغبة في تملّك المعنى، والقبض عليه، وهذا ما لم يفهمه دريدا في تصور غادامير. إذ كل محاولة في مسار الفهم لا تعدو أن تكون إلا إضاءة في جوانب النص، ودروبه، لا تصل إلى برّ اليقين، فالفهم فهوم في فضاء النص، وكل فهم هو قراءة داخل الحلقة التأويلية، فمهمة الهيرمينوطيقا هي الكشف عن آفاق جديدة غير مطروقة، ولا يعني البتة تملّك المعنى، وتقديم إجابات مطلقة عن الأسئلة المطروحة، ولهذا يتصور

1 - ينظر: هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل- الأصول، المبادئ، الأهداف- ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، المركز الثقافي العربي، (المغرب)،(لبنان)، ط2، 2006م، ص 193، 194، 202.

- **انتم تؤكدون على أن السوق العالمية هي «كل بدون خارج»؟**

روزا لكسميورغ أوضحت أن توسع الرأسمالية مرتبط دائما بما هو خارج. اي انه ينطلق من المركز ليمتص الأطراف .هذه الظاهرة تسمح للرأسمالية بالتوسع خارج أسوار الغرب. فمنذ فالاستعمار الاروبي لباقي مناطق العالم في القرن التاسع عشر واستيطان أمريكا للغرب الامريكي حتى نهاية والحرب الباردة كانت الرأسمالية لها مركز جاذب.(مندفع نحو المركز)

لكن منذ سقوط الاتحاد السوفياتي لم يتبقى له هامش او أطراف يمكن امتصاصها. فهذه الظاهرة تهني على المستوى الفلسفي فالرهان هو فهم الحقيقة الجديدة لوحدة السلطة الامبريالية من اجل الكشف عن نقاط ضعفها. اية سلطة ليس لها طابعا مطلقا بل

تتعرض في بعض الأحيان للهزات : لكن الهزة الكبيرة لن تأتي من الخارج بل من الداخل وهذا المشوق

- **تمارس الإمبراطورية الهيمنة على الجمهور. فهذا الأخير يرجع**

الى الفيلسوف اسبينوزا: يعني مجموع الأفراد او الفرادات الإنسانية .فأنت توصي باستعمال مصطلح الجمهور عوض المصطلح القديم البروليتاريا الذي تم تجاوزه؟

فمصطلحات من قبيل الشعب والبروليتاريا والطبقات الاجتماعية أصبحت في خبر كان.فالشعب ارتبط بفكرة الدولة – الامة ,اما البروليتاريا فمرتبطة بالتقدم الصناعي في القرن التاسع العشر , اذ أن الدول الأمم اضعفت وان استغلال قوة العمل اخذ شكلا مختلفا. حيث بدا المبدأ الجديد يكمن في العمل اللامادي. والقطاع الثانوي في طريقه إلى الاندثار في الدول الصناعية لصالح قطاع الخدمات. مادام ان العمل اصبح ياخذ طابعا معرفيا وثقافيا فلا يمكننا أن نكممه . علىسبيل المثال مصورتك وهي تاخذ صورا نمطية ماذا تفعل؟ كيف نقدر هذا؟ ممكن ان يكون جميلا او انه بالكامل غير موفق؟ كيف نقيس ونعدد هذا العمل؟ فاللايقن يسيطر على العمل اللامادي ,فهذه المقولة لا يمكن اختزالها الى الأنشطة الثقافية أو الإبداعية. اذن لابد من ادماج المجال الوجداني الذي تطور جيدا. يتعلق الأمر بالممرضة التي تعنتي بمرضاها ومضيفة الطيران التي تهتم براكبي الطيارة .. في السابق كان الاستغلال الرأسمالي يركز على قوة العمل الخامة للعمال ومكان الاستغلال هو المعمل. فاليوم القدرات المعرفية والحاجات العاطفية هي التي تستغل .فلا يتعلق الأمر بالمعامل بل بالمتربولات – حيث يعيش اكثر من نصف البشرية – التي تمثل الآن النسيج الصناعي. فالاستغلال الذي نتعرض له الآن اكثر قساوة من السابق حيث ألان الراحة منعدمة. فعندما تشتغل بقدراتك العقلية أو بعواطفك فانت في الخدمة أربع وعشرون ساعة على أربع وعشرين ساعة.

الاعتقال الاحتياطي. المشكل ليس السجن والحرمان من الحرية بل الاعتباطية. ان تخضع في كل لحظة لقاعدة مجردة وتجري مفاوضات بدون فائدة مع المراقبين ؛ هذا ما لا يحتمل. مثلا لم يسمح لي بقراءة أكثر من كتابين في اليوم. لمواصلة أبحاثي قدموا لي أصدقائي الكثير من المراجع؛ لكن كنت انتظر الكثير من الوقت للسماح لي بالاستفادة مها.بفضل تلك المراجع تعمقت في كتب الفيلسوف اسبينوزا . فانا اهتم به منذ مراهقتي وتمكنت من حفظ الكثير من كتبه على ظهر قلب.فكتابات اسبينوزا قريبة مني لكن لم ادرسها جيدا. ومادامكان الوقت متاحا في السجن فقد انكببت على قراءة كتب اسينوزا وكتابة كتاب الشذوذ المتوحش .

فالانطولوجيا السبينوزية استرعت انتباهي .تمكننا من فهم العالم كأفق لايمكن تجاوزه ومسكون من طرف فرادا ت لاتمت بصلة لأي تصور متعالي ولا توجه إلى أية غائية. فالفيلسوف اسبينوزا اول فيلسوف يعطي الإطار المادي للوجود الإنساني. عل عكس عما هو موجود عند هوبز فالرغبة في الحفاظ على حياته كما يترقبها ليست انانية ولا فجائية, حيث يصبح محبا للآخرين ولإنتاج الحقيقة.

- **في عام 2000 سجنت بعد عودتكم إلى ايطاليا وفي نفس الوقت أخرجت كتابكم المشترك مع هاردت « الامبراطورية» الذ لقي رواجا عالميا رحبت به الجريدة الأمريكية نيويورك تايمز . هل ممكن ان تعرفنا بالمفهوم المركزي «الإمبراطورية «الوارد في تأملكم الفلسفي؟**

نحن نعيش الآن في سوق دولي لم تمر البشرية بمثله في السابق. بعض المؤرخين مثلا بروديل يعتبرون بان العولمة هي ظاهرة قديمة ,حيث كانت تجارة دولية في نهاية عصر النهضة ؛ممكن لكن هذا السوق كان محدودا فقط في الفضاء المتوسطي ولم يصل الى

ماوراء طريق الحرير إلى الشرق . لكن اليوم السوق فهو عالمي .بالإضافة إلى البعد البيو سياسي: اي أن الأسواق العالمية والبنيات الاقتصادية والمؤسسات السياسية وأنماط العيش مندمجة .فمفهوم البيو سيساي روجه الفيلسفو الفرنسي فوكو من اجل الفهم الى اي حد حياتنا اصبحت مستتمرة ومنظمة من طرف ما هو بيو سياسي. بالفعل انتقلنا من المجتمع التقليدي السلطوي الى مجتمع المراقبة حيث أصبحت المعايير متماثلة مع الأفراد وأدمجت في سلوكاتهم. بالنسبة للسوق العالمي طرحت هذا السؤال؟ ما هو شكل السيادة الذي يمارس على الكل بدون خارج؟ العولمة اثرت على طبيعة السلطة . الان هناك انتقال في السلط حيث نجد ان الحكومات الوطنية لا تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية ومن الان فصاعدا فالأجهزة الأممية والفرق الوطنية هي من ستضمن السيادة. فهذا المنطق الجديد للسلطة هو ما أصفه بالإمبراطورية .

غادامير أن «كل قراءة تسعى إلى الفهم ليست سوى خطوة في هذا الطريق الذي لا يبلغ أبدا منتهاه، فكل من يختار هذا الطريق يدرك جيدا بأنه لا «ينتهي» أبدا من نصه: فهو يتعرض إلى الضربة عندما يمسه نص شعري في العمق حتى «يلج» في أعماقه ويتعرف عليه أن يستسلم (إلى هذا النص)»[1]

ثانيا: الاختلاف بين دريداوغادامير هو اِختلاف نتشوي بالأساس، لأن قراءة دريدالنيتشه ليست هي قراءة غادامير، فكل فهمه حسب منطلقاته وأدواته في القراءة؛ إذ يرفض دريدا كل محاولة تهدف إلى فهم نيتشه بطريقة أحادية، وعليه ينكر دريدا المحاولة التي يمثلها التأويل الهيدغري لآثار نيتشه، فهو يتهم كل تأويل أحادي لأثر نيتشه على أنه أسير العقل المركزي للميتافيزيقا، بيد أن غادامير يعتبر أنه رغم كل القساوة التي يستعملها هيدغر في قراءاته للنصوص الفلسفية أو الشعرية هي تأويلات مقنعة.

لكن قد يقول قائل: هناك نوع من العنف والقسوة في أسئلة دريدا، هل هذا يعني أنه ضد غادامير؟.دريدا ليس مع غادامير، وليس ضدّه فهو يختلف عنه. «أنا لست معك، أنا لست ضدّك، أنا أختلف عنك» هكذا أجاب دريداغادامير بعد نهاية الملتقى حينما سأله غادامير: سيد دريدا، هل توافقني فيما ذهبت إليه، ومن ثمة فدريدا يختلف مع غادامير ومع الآخرين، بل قُل يختلف مع ذاته، فهو يعيش دائما في حرب مع نفسه، «فأنا لست أنا، أنا مختلف عني، إذًا؛ أنا لا أنا. هكذا تكلم دريدا. وبذا فذات دريدا تسكنها ذوات أخرى تختلف معه وتتغاير فيما بينها، فهو الذات التي تسكنه.

واللافت من كلام دريدا، أن الغاية من الحوار ليس الوصول إلى تفاهم كلي، وإنما أن نتحاور لا لكي نصل إلى أرض واحدة، أن نتحاور من أجل التعدد والاختلاف، وهذا ما يراه غادامير حينما يقول: «يبدو لي هذا غير مبرر لكي ننطلق من مسار الاتفاق الذي يتشكل ويغيّر من شكله، عندما نسعى إلى وصف اللغة وتثبيتها المحتمل بالكتابة»[2]هذه النقود التي قدمها دريدالغادامير لا تحاول نفي خطابه، وإنما الاختلاف معه، لأن في التعدد والاختلاف نشدانا للانهائي،واللامكتمل، و اللامحدود.

وخيبة الحوار هي في الوصول إلى فهم كلي للآخر، ففهم الآخر في مقاصده يعني تملّكه، ومن ثمة تجاهل غيريته، خصوصا إذا كان «الآخر سر لأنه آخر»[3]،وبذا فالحوار المعوّل عليه هو الحوار

1 - المرجع نفسه: ص 190، 191.
2 - المرجعالسابق: ص 189
3 - جاك دريدا: الآخر سر لأنه آخر، ضمن كتاب: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة: حسن عمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2005م، ص 63

اللامتناهي في الزمن، والمنفتح على تجربة الكائن(الكينونة). هو حوار تعمل فيه الذات على مساءلة ذاتها، ولهذا يرى غادامير بأنه «ينبغي بلورة حوار لانهائي بين الشركاء وبين الذات وذاتها بالنسبة للحوار الداخلي للنفس مع نفسها (المونولوج)»[1]

وإذا قرأنا التفكيك في علاقته مع التأويل، نجد بأن التفكيك يرتبط بالعرفان، إذا قلنا في المقابل بأن التأويل له حدود، ومن ثمة يرتبط بالانسجام والمعيار الذي يحكمه، أي هناك نوع من المعقولية تحتكم إليها فنيات التأويل، وهذا ما يرفضه دريدا الذي يعتبر أن المعقولية ترتبط بالثبات والتعالي «فالهيرمينوطيقا بالنسبة للتفكيكية تبدو غير مقبولة من الناحية المبدئية بما أنها تفترض مزيدا من المعقولية ... وما الحديث عن فن للفهم في واقع الأمر، إلا محاولة لإيصال مشروع المعقولية إلى حده المرسوم، وبتعبير هايدغر نقول إن الهيرمينوطيقا نسيان للكائن(الكينونة)، نسيان يحمل معه من الآلام والأهوال ما لا يمكن وصفه»[2]

و في حوار أجريته مع الأستاذ محمد شوقي الزين ولم ينشر بعد حول هذه الفكرة، اِعتبر هذا الأخير أن التأويل برهاني قائم على التفسير العقلاني، والتنسيق السميائي مع الرغبة في بلوغ المعنى، فإذا كان ذلك كذلك فإن التفكيك ما هو سوى عدول التأويل نحو مستويات متعرّجة من الجغرافيا النصية. ما التفكيك إذًا؛ إلا مقاطعة من أرض التأويل، فهو يبتدأ بالتأويل اِنتهاءً، أي يجعل من الإواليات التأويلية عضدا في رحلة القراءة، لكن قراءته باروكية/ غرائبية لا تستند إلى مركز، تقرأ المهمش والمنسي داخل النصوص، ما يشدّ الأنظار ويلفت الانتباه.

كما أنهما ضد المتعاليات. فالتأويل يدعو إلى الحوار الذي قوامه السماع والتفاهم، والإعراض عن سلطة رأي وعلوّه على الآخر، وكذا مهمة التفكيك البارزة هي التشويش على المركزيات، ورفض كل ما هو مطلق وأحادي، ودريدا هاهنا أراد أن يفكر بأرض مخالفة لأرض التفكيك، وهي أرض الهيرمينوطيقا، ليفعّل اِستراتيجيته داخل الأرض الجديدة، أي البحث عن ملامح التفكيك من خلال الانفتاح على التأويل، لأن معرفة الذات تتطلب معرفة بالآخر، من خلال اِستضافته ومعرفته، فهو شرط ضروري لقراءة الذات، ولهذا يقول غادامير في كتابه الحقيقة والمنهج فيما نقله جان غراندان«إنني لا أفهم إلا بمقدار ما أتعرف إلى ذاتي في الآخر، وأن أعرف هذا الآخر في الوقت ذاته، أي أن أترجمه إلى

1 - هانز جورج غادامير: فلسفة التأويل- الأصول، المبادئ، الأهداف- تر: محمد شوقي الزين، ص 190
2 - جانغراندان: المنعرج الهيرمينوطيقيللفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون،(بيروت)، ط1، 2007م، ص 176

حوار مع الفيلسوف الايطالي انطونيو نغري

ترجمة نورالدين علوش- المغرب

- واجه العديد من الفلاسفة منذ القديم السلطة. سقراط تعرض للإعدام من طرف الأثينيين , اسبينوزا طرد من جماعته اليهودية, جيوردانو برونو حرق من طرف محاكم التفتيش , روسو هدد بالسجن, فكذلك انتم اتهمتم بالتواطؤ في قتل البرلماني الدو مورو بدون اي دليل. من 1979 الى 1983 كنتم في إقامة جبرية محروسة جيدا.

كيف تموقع نفسك بالعلاقة مع تقليد الفلاسفة المنشقين؟

تقليد ماهو هذا التقليد؟ لا احد يموقع نفسه في تقليد ما. نحن نحيا ونصير (من الصيرورة) . فتاريخ الفلسفة هو نوع من اللاهوت باعتباره بناء مجرد. فما يتعرض له الإنسان هو مجرد حوادث لا غير. من الصعب إقامة روابط بينها. بالنسبة لي أجريت لقاءات وناضلت ونشرت كتبا عديدة : فهي صيرورة بالكامل ملموسة.

- **كيف تجمع بين العمل النضالي والتأمل الفلسفي؟**

انا اعمل على المستويين النضالي والفلسفي منذ مدة . فلدي وجهين :الاول أكاديمي وجامعي حيث اترجم كتب هيغل إلى الايطالية. والثاني نضالي حيث اقوم بنشر كتب مبسطة للعمال مثلا التخريب في المعامل.

- **إذن طبعك الشرير هو يشبه إلى حد كبير السيد هيد بالنسبة للدكتور جيكيل..**

ليس صحيحا . فالدكتور جيكيل طيبا والسيد هيد شريرا. في حين انا دائما يعتبروننني شريرا على الأقل عند أعدائي. من جهة انا انطونيو نغري العقل المدبر للأعمال المسلحة اليسار المتطرف في سنوات الرصاص ؛ من جهة اخرى انا طوني نغري الأستاذ الذي يضلل التلاميذ اديولوجيا. نعم كنت في تلك الحركات المسلحة قياديا, لكن كنت دائما ضد العنف كممارسة. ولم اخلط بين الأعمال الموجهة ضد أدوات الاستغلال وتلك الموجهة إلى الأفراد. لكن لانكن منافقين: فالعنف حتى اللاشرعي منه يوجد في المؤسسات والعلاقات الاجتماعية. من حقنا التساؤل حوا هذه القضية.

- **كيف عشت مرحلة الاعتقال؟**

إذا كانت لك القدرة على تحمل العذاب والألم فلن يقهرك السجن. قضيت أربع سنوات ونصف في

41 - **مرجع نفسه**، ص8.

42 - أمحند برقوق، «العولمة والأمن الإنساني»، **محاضرات منشورة**، كلية الإعلام والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2009-2010. ص8.

لغتي الخاصة»[1] .

وما يبتغيه التفكيك هو السامي أو الجليل(le sublime). فيما يبحث التأويل عن الجميل(le beau). الجميل هو الجميل، والجليل هو الجميل جدا، ولهذا اِستضاف الجليل (التفكيكي) الجميل (التأويلي)، وبذا فالتفكيك يستضيف التأويل.

يحتكم الجمال إلى الحكم وتدبير العقل(بالمعنى الذي درسه اِيمانويل كانط) لأنه يقوم على التوازن والانسجام والحكم الحصيف، فإن الجلال يلجأ إلى الخيال وفائض الصورة والخطاب كما تصور الأستاذ محمد شوقي الزين .

ومن ثمة فالاختلاف يكمن في الرؤية والمنهج، والغاية التي يتغياها كل منهما، والتفكيك لا يقرّ بوجود معنى مطلق أو حقيقة قارة أو ذات متعالية، حاله حال التأويل، لكن هذا الأخير في حدود، أي غايته ملامسة المعنى، ومعرفة الذات ذاتها في إطار هيرمينوطيقا الذات، وهذا ما يراه الأستاذ محمد شوقي الزين حينما يقول: «في الحقيقة لا يمكن الفصل بين التفكيك والتأويل إلا على سبيل التمييز النظري والانتماء المذهبي قد يعترض علينا بأن التفكيك لا يعترف بوجود المعنى أو الحقيقة أو الذات. بينما التأويل هو فلسفة في المعنى، وخطاب في الحقيقة، وتفكير منهجي في الذات كما فعل غادامير وبول ريكور»[2]

واِتجهالحوار بعد ذلك نحو الانفتاح والانفراج، «فغادامير» في العشرين سنة الأخيرة أعلن مراجعته للخطاب التأويلي في دائرةالحوار والتسامح، وعرّف الهيرمينوطيقا قائلا:«هي إمكانية أن يكون الآخر على حق»[3]، ومن ثمة الانفتاح على تجربة الآخر/ الغريب عن طريق تأويل مشروعه،فمحاولة الانفتاح هذه من قِبل «غادامير» تفتح سبيلا للحوار بين الأطياف الفكرية، بعدما كان «غادامير» قد رفض أن تقتحم التفكيكية صروح التأويل، ومن ثمة هناك اِستحالة للانفتاح والتوافق في البداية، لكن فيه اِحتمال وإمكانية للحوار، هذا الأخير يكون صامتا في المناطق المتوارية البعيدة عن الأنظار، وهذا ما يتصوره الأستاذ محمّد شوقي الزّين حينما يقول :«الحوارهو أيضا الجدال بين النصوص،أو السياقات

1 -المرجعالسابق: ص 180

2 - محمد شوقي الزين: الذات والآخر- تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع- منشورات الإختلاف، الجزائر، ومنشورات ضفاف، بيروت، ودار الأمان ، الرباط ، ط1، ص239

3- محمّد شوقي الزّين: الإزاحة والاحتمال – صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص151.

أوالثقافات،هو أيضا الصمت الذي تقبع في طياته الهمسات أو النداءات»[1]

وأعلن «دريدا « هو الآخر مراجعته للخطاب التأويلي الغادامري في دائرة الاعتراف؛الاعتراف بهذا الآخر الذي تنكّر له في البداية وحاول أن ينساه، إذ في سنة 2003م نظمت جامعة هايدلبيرغ بألمانيا ملتقى بمناسبة الذكرى الأولى لرحيل «غادامير»، قدم من خلاله «دريدا» مداخلة بعنوان»حُملان» «béliers»* ،تكلم فيها عن علاقته بغدامير، و «اصطلح دريدا على هذا الحوار الصعب بينهما اسم « الانقطاع» «interruption « دون أن يكون مقاطعة قصدية من أحدهما أو من الآخر أو قطيعة بين منهجيهما في القراءة والفحص»[2] إذ القطيعة هاهنا ليست بمعنى الحد، وإنما بمعنى الاستمرار والديمومة والتواصل التي ينبثق عنها حوار القبول، أي حوار منتج فعّال، يتبدى في الحمل الذي يعتبر معاناةً ومأساةً، والتحمُّل عند «بول ريكور» « يعني أن يقع المرء طوعًا أو غصبًا عنه تحت قدرة تصرف الآخر، والتحمل يصبح معاناةً والمعاناة تبلغ حدود التألم»[3] .

واللافت للنظر ، والحال هذه، أن الاعتراف يولد من رحم المعاناة، فكأن الغريب هاهنا يقول للغريب: أيها الغريب لقد أثقلني الشقاء، شقاء الحمل والتحمّل والمعاناة، إذ عليَّ اِستضافتك والاعتراف بك عن طريق معرفتك والتعرّف عليك، من خلال قراءة مشروعك.

كتب «دريدا»عن «غادامير» معتبرًا إياه مدرسة فكرية، قدمت أفكارا نقدية بناءة ، و أقرَ بأن القرن العشرين هو قرن غادامير، وهذا ما يؤكده محمّد شوقي الزّين الذي يذهب إلى القول : «جاء نص دريدا لتفنيد هذه المزاعم وكثناء على غادامير حيث كتب إن القرن العشرين هو قرن غادامير ...، وغادامير هو في ذاته «مدرسة فكرية» أنارت القرن العشرين بقراءات نقدية جادة وأفكار معرفية خارقة، وطلعت على الفكر المعاصر بمنهج تتقاطع فيه الفلسفة والأدب والقانون واللاهوت، وهو

1 -محمّد شوقي الزّين : الإزاحة والاحتمال ، ص 316

2* Béliers» le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème est la retranxripition d'une conférence prononcée à la mémoire de Hans- GeorGGadamar ,à l'université de Heidelberg, le 5 fevrier 2003, p 76 voir : Jérémie Majoral, Points d'intersection et de déconstruction, lorsqu' il rend hommage à Hans GorgGadamer, le philosophe reformule en miroir son idée de la «déconstruction» concept auquel on a abusivement résumé sa méthode, le Magazine littéraire juin 2010 N° 498 , p 76.

* «الحملان»، الحوار غير المنقطع بين لا محدودين/ سرمدين، الشعر واللغة الواصفة في الخطاب المتلفظ في ذاكرة غادامير بجامعة هايدلبيرغ، في 05 فيفري 2003، ص 76

- محمّد شوقي الزّين: الإزاحة والإحتمال – صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، ص313.

3- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005م، ص320.

العمليات ، مؤشرات قياس نوعية الحكم «، **مذكرة ماجيستير**، كلية الحقوق، قسم العلوم السياسية، جامعة باتنة، 2009، ص.22.

تعرف «الباتريمونيالية» بأنها منظور استخدم في علم الاجتماع والنظرية السياسية لفهم طبيعة الدولة في افريقيا وخصائص الحياة السياسية الافريقية. للتفصيل أنظر:

- المرجع نفسه، ص45.

34 -Marcus J. Kurtz**, Latin American State Building in Comparative Perspective: Social Foundations of Institutional Order**, New York: Cambridge University Press, 2013, P.

35- Tony Day, **Fluid Iron :State Formation in Southeast Asia**, Hawai: University of Hawai'i Press,2002, p. P2. AND P6. AND P7.

36 - مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع شبكة من العلاقات الاجتماعية**، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، ط.2، 1974، ص.34.

37 - ترتبط هذه الفكرة بمصطلح «البيلدونغ» Bildung الألماني والمقصود بها صورة وتكوين في المذاهب العرفانية في نهاية العصر الوسيط واكتسب المصطلح دلالة ثقافية وتربوية مع عصر الانوار، ليرتحل المصطلح من التصوير الطبيعي الى التشكيل الثقافي، حيث اتخذ المفهوم التالي: السيرورة التي يسلكها الفرد أو المجتمع في تكوين تصور معين حول العالم وتكوين بعض القيم المحلية التي يتداولها في معيشه وفي علاقته بذاته وغيره. للمزيد من التفاصيل ارجع الى:

- محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، منشورات دار الأمان-الاختلاف-ضفاف، الرباط-الجزائر-بيروت، ط1، 2014، ص368.

38 - مختار عريب، **الفلسفة السياسية: من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا**، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص177.

39 - محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.2، 1999، ص166

40 - أمحند برقوق، **مرجع سابق**، ص-ص. 4-3.

1992، ص. ص.474-475.

23 - حسن أبشر الطيب، **الدولة العصرية: دولة المؤسسات**، القاهرة : د.د.ن، 2000، ص.10.

24 - أندرو قنست، **نظريات الدولة**، تر . مالك ابوشهيوة، محمود خلف، ط.2، طرابلس : دار الرواد ، 2001، ص.129 وص.137 وص.142.

25 -International Peace Academy Report**, op. cit** , p.4

26 - وضع «تشارلز تيلي» في هذا المجال نظرية العلاقة بين الحرب وبناء الدول، فبناء الدولة حسب « تيلي» داخليا تتعلق بالتوسع في المنطقة من خلال الغزو والقدرة على السيطرة على السكان، وخارجيا هي عبارة عن تسهيل إستخراج الموارد الإقتصادية، وقد تبنى «تيلي» في نظريته شعار: «جعل الحرب على الدولة وجعل الدولة الحرب .» . للمزيد أنظر:

-Michael Rear, Intervention, Ethnic Conflict and State-Building in Iraq: A Paradigm for the Post-Colonial State, New York / London : Routledge, 2008**,** p23.

27 -**Ibid,** p.30

28 -Victoria Tin- bor hui, **War and State Formation in Ancient China and Early Modern Europe**, New York: Cambridge University Press, 2005, p.47

29 **-Ibid**, p.38.

30 **-Ibid,** p.41.

31 -Christian Krohn-Hansen, and Knut g. Nustad, **State Formation: Anthropological Perspectives**, London: Pluto Press, 2005, , p.235, and p237..

32 - عبد القادر عبد العالي، «بناء الدولة من خلال السياسات العامة، دراسة حالة : فرنسا، إسرائيل والجزائر»، _**ورقة مقدمة في الملتقي الوطني حول: السياسات العامة ودورها في بناء الدولة والمجتمع**، جامعة سعيدة، 26 – 27 أبريل 2009 .

33 - رضوان بروسي، « الدمقرطة والحكم الراشد في إفريقيا : دراسة في المداخل النظرية: الآليات و

المنهج التأويلي أو الهيرمينوطيقا »[1]، وهذا يعد شهادةً وتسليمًا وتقديرًا للآخر، بوصفه معلمًا وعريفًا وبصيرًا، وبذا يعترف دريدابغادامير شهادةً وثناء ووعدًا وتذكّرًا ،وهي وجوه من وجوه الاعتراف، إعتراف بالجهد والفضل والجميل ، إذ يتحصّر دريدا على رحيل غادامير كمفكر أنار القرن العشرين بأفكاره، حيث قام بسحب المقاربة التأويلية على كل ميادين علوم الفكر، ولهذا أثنى عليه دريدا بتأبينه وكتابة شهادات إعتراف في حقه، وهنا يقول «غادامير» فيما نقله بول ريكور: «إن هيبة الأشخاص لا يكون أساسها الأقصى فعل إذعان واستسلام للعقول، إنما فعل اعتراف ومعرفة، معرفة بأن الآخر أفضل حكما وبصيرة »[2].

ومما تقدم سلفا، يتبين أن العلاقة بين «دريدا»و»غادامير»، أضحت علاقة صداقة ومودة وعرفان بما هو شكر وامتنان، هذا الأخير كما يتصوره بول ريكور فيما نقله محمّد شوقي الزّين هو أن «الامتنان في ثقافة الاعتراف يفيد التبادل والهدية وأساليب التقدير، فهو يضع الاعتراف في مستوى المشاركة ،وليس فقط على صعيد الانفعال»[3].

رحل غادامير عن دريدا في صمت، والصمت حوار بين النصوص وطريق إلى المعرفة، والسرمد هو الشيء المستمر الذي لا ينقطع، هو حوار داخلي خفي تحت النصوص وطبقاتها التكتونية، تحتاج إلى التحريك والخلخلة لكي تفصح عن نفسها، وتنتج الآخر وتفرزه، ولهذا يتصور الأستاذ محمّد شوقي الزّين أن «الانقطاع هو نهاية عالم وليس نهاية (ال)عالم :نهاية عالم توارى عن الأنظار ولكن الحوار لا يزال يشتغل في التكتونيات الفكرية من قراءة أو نقد أو تأويل أو فحص أو تمحيص»[4] ، فالعالم مفتوح على التأويل، وتحقيق فكرة الانقطاع تتم على مستوى العوالم الصغيرة، لأن العملية التأويلية هي عملية داخل العالم باعتبار هذا الأخير سرمديا طويلا يغشي العالم، ومن ثمة ينتهي عالم هو عالم الكتابة /المؤلف بوفاته وتواريه خلف اللغة، وتبدأ عوالم جديدة هي عوالم القراءة/ الكتابة بما هي عوالم تتعدد وتتنوع، بتعدد القراء وآلياتهم، التي تختلف حسب درجة التكوين الفكري (الحذاقة ،الدربة ..)، إذ القراءة تضمن التواصل مع مشاريع الكتاب، بوصفها حاملة لأرشيفات معرفية ، وهذا ما يراه محمّد شوقي الزّين حينما يقول:«انقطعت بلا شك أعمال غادامير أو دريداأوسارتو ،

1 محمّد شوقي الزّين : الإزاحة والاحتمال ،ص 313

2- بول ريكور: سيرة الاعتراف، ترجمة: فتحي إنقزوّ، مراجعة: محمّد محجوب، دار سيناترا (تونس)، ط1، 2010م، ص260.

3- محمّد شوقي الزّين: الإزاحة والاحتمال، ص 126.

4- المرجع نفسه: ص 316.

ولكن الحوار معهم لا يزال قائما ما دامت القراءة لا تنتهي بزوال القراء أو الكتّاب»[1]، فالقراءة هي حملُ النصوص وتحمّلها، مخالطةً / مجالسةً/ مجاورةً / مطاوعةً / محاورةً ، ما يخلق علاقة حميمية بين القارئ والنص الذي أودعه أصحابه عند الآخرين /الغرباء /القراء، كما أنَ الكتابة ينكتب عبرها صاحبها ويتستر وراءها لتصبح هي الناطق باسمه، وهي تحيا بفعل القراءة والحوار، ولهذا يتصور محمّد شوقي الزّين أن «الحوار هو نداء حسب غادامير anspruch »، فما دام النص ينادينا بقوته المفهومية أو البلاغية (رغم موت المؤلف) فالحوار لا ينقطع ، والنداء يقتضي الإصغاء كما كان يقول غادامير»[2]، هذا النداء يأتي من النص الذي يحمل داخل طياته وطبقاته التحتية أصواتا خافتة تحتاج لمن يسمعها، ولهذا «فالتأويل مفتاحه الحوار، مادام أن اللغة لم تقل ما تريد»[3]، فاللغة تقول كل شيء ولا تقول أي شيء، فهي تُـمَنِّيك، تغريك، لكنها لا تفتح ذراعيها لك، إنّها متمنِّعة غير طيِّعَة، تحمل المعنى ونقيضه أو أثر المعنى « الذي نجد بموجبه أن أي تعبير له أبعاد متغيرة، فهو إذ يعني شيئا، فإنه يعني في الوقت نفسه شيئا آخر»[4]

و لهذا أنصت «دريدا» «لغادامير» عن طريق حوار داخلي بين «دريدا» وذاته من خلال قراءة مشروعه، والإنصات إليه بالمحاورة ومحاولة الفهم وسماع كلمته، ولهذا يتصور محمّد شوقي الزّين مشايعة لغادامير، أن الحوار هو من يؤسس للفهم من خلال سماع آراء الآخرين ، ولهذا نجده يقول:«والحوار حسب غادامير هو أعلى مستويات التأويل ،لأنه يتيح للمؤول، الدخول في عالم النص لا لفضحه أو التشهير به أمام الملأ، وإنما لفهمه والبحث في أغواره عن إمكانات تخدم أيضا قضايا المؤول»[5]، وبهذا يكون «دريدا» حاملا لغادامير في ذاكرته طيفًا/ غيابًا عن طريق التفكير فيه، «وعندئذ تكون مهمة التفكير نوعا من الفعالية الذاكرية ، وتذكّر ما نسي، وكشف ما هو متخفّ، أو مطمور ضمن الموروث الفلسفي الغربي نفسه»[6]، أي تذكّره واِستحضار أثره الذي اِندثر بفعل النسيان، وهنا يتصور الأستاذ محمّد شوقي الزّين أن «الاعتراف هو أساسا التذكّر لأن الذكرة بوصفها آلية الاعتراف تغترف

1- المرجع نفسه ،ص 316
2- المرجع السابق: ص 317.
3- غادامير: فلسفة التأويل –الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمّد شوقي الزّين، ص 22.
4- بول ريكور: صراع التأويلات –دراسات هيرمينوطيقية- ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2005م، ص99.
5 - محمّد شوقي الزّين : الازاحة والاحتمال ، ص 314
6 - ج. هيو. سلفرمان : نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية ، ترجمة : حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (المغرب) ، بيروت(لبنان) ، ط1 ، 2002 ، ص307

مكتبة مدبولي، القاهرة، ط.1، 2004، ص10.

16 -Philippe Hugon, **les économies en développement à l'heure de la régionalisation**, Paris : Karthala, 2003,p20-21.

17 - Zaki Ladi, l'Etat mondialisé, in : **Esprit, revue internationale**, paris, octobre 2002, p.156.

18 -International Peace Academy Report, **The Future of UN State-Building: Strategic and Operational Challenges and the Legacy of Iraq** , New York: The Pocantico Conference Center , 2003 P..3

19- للمزيد من التفاصيل أنظر:

- محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.6، 1994، من ص. 254، إلى ص. 259.

20- رياض عزيز هادي، «مفهوم الدولة ونشوءها عند ابن خلدون»، **مجلة العلوم السياسية**، العدد: 57، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ص.99.

إن «ابن خلدون» ينجذب لواقعيته السياسية في هذا الميدان لدرجة أنه لا يكرس إلا سطور قليلة من مقدمته للحديث عن الدولة المثالية أو المدينة الفاضلة هذه المدينة التي هي عند الحكماء بعيدة عن الواقع وإنما يتكلمون عليها من جهة الفرض والتقدير على حد تعبيره، في حين أن معظم الأجزاء المتعلقة بالدولة عنده إنصب على تحليل نماذجها الواقعية في المغرب العربي خلال القرون الوسطى. لقد درس « ابن خلدون « الدولة كما هي، لا كما ينبغي أن تكون عليه. أنظر:

- **المرجع نفسه**، ص260.

21- الإستخلاف مفهوم طرحته الرؤية الإسلامية والتي تناولت الظاهرة الإنسانية عامة وظاهرة بناء الدولة بنظرة شمولية مؤكدة على مصادر المعرفة (الوحي، والعقل، والواقع) للوصول إلى الحقيقة العلمية الثابتة دون إغفال لأحد جوانبها.

22 - برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، بيروت: دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر،

عن معنى مختلف كلية، وتضمر في الواقع علاقة أخرى. أي الدلالة على البناء المنطقي المتضارب. أنظر:

- بيير بورديو، **الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هايدغر**، تر. سعيد العليمي، مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحي، المشروع القومي للترجمة والمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط.1، 2005، ص29.

-8 جحيش يوسف، «إشكالية القطيعة الابستيمولوجية للإسلام السياسي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 في العالم العربي الاسلامي»، **المجلة الجزائرية للسياسات العامة**، العدد الأول، سبتمبر 2011، جامعة الجزائر، ص-ص.132-133.

-9 نصر محمد عارف، **التنمية من منظور متجدد: التحيز، العولمة، ما بعد الحداثة**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ط.1، 2002، ص-ص.45-47.

-10 أمحند برقوق، **مرجع سابق**، ص-ص.4-5.

11 -»واستفاليا» Westphalieهي المعاهدة تم التوقيع عليها في 24 أكتوبر 1648 والتي وضعت حدا نهائيا لحرب الثلاثين عاما بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا، أما التسمية فترجع إلى المدن الألمانية الواقعة في وستفاليا التي جرت فيها المفاوضات مثل: «مونستر»، «أوسنابروك». أنظر:

- عبد العزيز ركح، **ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس**، منشورات الاختلاف ودار أمان، الجزائر – الرباط، ط.1، 2011، ص-ص. 21-22.

-12 مـاهر عـبد مولاه، «تأملات في كونية حقوق الإنسان"، أنظر الرابط: **http://www.marocdroit.com/photo/art/default/5662733-8445643.jpg**، ص3، تاريخ الدخول: 06.05.2014 .

13-OECD,» Concepts and Dilemmas of State Building in Fragile Situations : From Fragility to Resilience» , **the Journal on Development** Vol, 9, No. 3, 2008, p70.

-14 هذا العنوان هو محاكاة لكتاب الفيلسوف الألماني «فريدريك نيتشه» الموسوم **بأفول الأصنام**، وأقصد في هذا السياق بالأفول التحطم النسبي للموقع التحليلي للدولة كفاعل مركزي وحيد في العلاقات الدولية نظرا لبروز فواعل جديدة كالشركات المتعددة الجنسيات، والمنظمات غير الحكومية، والأفراد، والمجتمع المدني العالمي...إلخ.

-15 سمير أمين، العولمة ومفهوم الدولة، في: **الدولة الوطنية وتحديات العولمة في الوطن العربي**،

من الخيال»[1]، فالذاكرة تنطوي على فجوات من النسيان، لأن النسيان من الذاكرة، فكل طرف ينطوي على الطرف الآخر، إذ النسيان ينطوي على ذاكرة ضمنية كشيء خفي شبه شعوري أو لا شعوري، فلا نسيان كلي ولا ذاكرة كلية، كما أن النسيان جزء من الذاكرة، وطبقة من طبقاتها الجيولوجية، فهو يسكنها من الداخل كنسيان اِحتفاظ،وهنا يقول بول ريكور: «هناك صور إيجابية من النسيان الذي أدعوه النسيان الاحتياطي بالفعل فمن كنز النسيان هذا أنهل حين يطيب لي أن أتذكر ما كنت ذات مرة قد رأيته أو سمعته أو أحسست به أو تعلمته أو اِكتسبته»[2]، فهذا النوع من النسيان هو نسيان رمزي وليس نسيان محو كلي، أو قُل نسيان نكران، فدريدا تنكّر في البداية لغادامير، لكن صورته بقيت حية خالدة في ذاكرته، وهذا راجع إلى الانطباع والبصمة والأثر الذي تركته اللقاءات الأولى في ذاكرة «دريدا»، لاسيما وأن الانطباع له مقدرة على البقاء والمكوث والدّوام «فالانطباع – التأثير يمكث كما يرى ريكور»[3]، ومن ثمة فلقاءات «دريدا» و»غادامير» تركت اِنطباعا في نفسية «دريدا» وذاكرته ، ولهذا كان هذا النسيان نوعا من التنكّر للآخر، إذ ننسى لإنكار حقيقة معينة وإقرارها، فالصدمة نريد أن ننساها ولا نتذكرها، لكننا لا ننساها، فهي حاضرة كنسيان اِحتياط، وبذا نحاول أن نتذكر الآخر لكي نحييه في ذاكرتنا، لذلك نجد «دريدا» يتنكّر لشبح «غادامير» لكن هذا الأخير يلازمه في ذاكرته، فالغاية إذًا ليس نسيانه، وإنما من أجل نكرانه لمخالفته وإعطاء خصوصية للذات.

ومن ثمة فالتفكيك عليه أن ينصت للآخر، لأن أساس الحوار حسب «هايدغر»، فيما نقله عبد الكريم شرفي هو «الإصغاء وليس الكلام»[4]، إذ الآخر مختلف عن «دريدا» في اللغة والهوية والوطن، ولا يمكن اِتخاذ أي قرار اِتجاهه إلا بعد قراءة مشروعه والتعرّف عليه.

فالعلاقة بين التأويل والتفكيك هي علاقة إنصات وحوار، هذا الإنصات والتفكير أوصل «دريدا» إلى الاعتراف بغادامير، وهذا يعني» أن أفكر فيك، هو أن أعترف بك وأستدعيك، ومن ثمة أعرفك ثم أعترف بك ،كآخر غيري ومختلف عني أرى فيك صورتي «، فالحوار بين دريدا والطيف الغادامري الذي يسكنه هو حوار صامت.

ولكن بعد وفاة «دريدا» أمكننا أن نتكلم عن حوار الأطياف، إذ هناك أطياف فكرية تتحاور

1 - محمّد شوقي الزّين :الازاحة والاحتمال ، ص ،128.
2- بول ريكور: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، دار الكتاب المتحدة الجديدة (بيروت)، ط1، 2009م، ص607.
3 - المرجع نفسه، ص 624.
4 - عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 108.

همسا بعيدا عن صخب الوجود، وكي نسمع هذا الحوار لابد من إعمال فكرة الإنصات تماما كما أعملها «دريدا»، أي بفعل القراءة التي تنتج خطابا فوق خطاب. فصلب العلاقة بين التفكيك والتأويل هو أن كليهما يتبنى ثقافة الإنصات، فأطياف «غادامير» تلازم ليالي «دريدا»، إذ يبقى -غادامير- في ذاكرة «دريدا» حيا محجوبًا، فهو يحمله في ذاكرته شبحًا/ طيفًا/ نسيانًا/ غيابًا /ترحلاً ليؤسس لخطاب الضيافة.هذه الأخيرة «هي جهد مستمر للخروج من ذاتي والإقامة عند الآخر، كيأصحح رؤيتي لنفسي ومعرفتي لذاتي»[5]، فالضيافة الدريدية من هذا المنطلق هي «ضيافة لغوية»، وخدمة وزيارة إلى بيت الغريب، هذا الحملُ يتجلى في صورة طفل صغير، إذًا كل طفل هو حمل .

فالطفل الصغير «béliers» هو رمز «غادامير» حمله «دريدا» في ذاكرته ، فدريدا اِنفتح على ذات الغريب / العائد/ الطيف الغدميري الذي يسكنه، ولهذا يرى بول ريكور « إن داخل كل جسد هناك جسد خاص، جسد ينتمي إلى حلقة ما يخصني أنا بالذّات»[6]، فمن منظور تأويلي «إذا أردت أن تعرف ذاتك فعليك أن تنفصل عنها لتراها في مرآة الآخر بما يحقق المباعدة أو التماسف* « ، بمعنى تحقيق مسافة معنوية بين الذّات وذاتيتها، ففهم الذّات** يتحقق من خلال التماسف «إذ هذا الأخير هو شرط كل معرفة»[7]، وبذلك أقرأني كآخر، لاسيما وأن كل فهم هو فهم من بعيد كما يتصور «ريكور»، ولهذا أراد «دريدا» أن يتأول ذاته لكي يعرفها، وذلك عن طريق التقليل من سلطة الذّات المركز لاكتشاف المحجوب داخل الذّات، (ذات دريدا) التي هي جزء من التأويل.

ولهذا فالغريب/ العائد مغيّب في الذّات، ولا يأتي من خارجها، وهو نتاج اِنفصال الذّات عن ذاتيتها، أو نتاج حركة تباعد الذّات عن نفسها، فكل ذات تسكنها ذوات أخرى تحتاج إلى الكشف عنها عن طريق التأويل، ولهذا تتحقق فكرة «رامبو» «أنا هو الآخر» «le je c'est l'autre» « . فرامبو حينما تأول ذاته قال فيما نقله بول ريكور « لقد تعرفت إلى نفسي شاعرا »[8]

5- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ص 22.
6- المرجع نفسه ، ص51.
* التماسف : يعني أننا نستطيع في الوقت عينه أن نظل تابعين إلى حضارة معينة، وأن نضع في الوقت عينه مسافة (distance) بيننا وبين هذا الانتماء، تعني أيضا المباعدة أو ترك مسافة بين الذات وذاتيتها ، أو بين الذات والوقع الجمالي (الأثر). يُنظر: بول ريكور: الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، ص47.
** الذات مصطلح فينومينولوجي تأويلي مع بول ريكور « وكيف أن الإنسان هو حيوان يؤول ذاته بذاته كما قال تشارلز تايلور »، ينظر: بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص358.
7- المرجع نفسه ، ص47.
8- بول ريكور: سيرة الاعتراف، تر: فتحي إنقزّو، ص 109.

- بناء الدولة ما بعد الحرب العالمية الثانية، توازيا مع موجة الإستقلال وإنطفاء نير الإستعمار ركزت هذه العملية على إقامة مؤسسات مستقرة ودساتير وهياكل سياسية لتحقيق التنمية بأشكالها والتحرر من التبعية والإستعمار الجديد وتوفير الأمن .

- بناء الدولة ما بعد الحرب الباردة، توازيا مع إنهيار الدولة وفشلها في مناطق عدة من العالم، بؤرة التركيز كانت حول الإصلاح السياسي والإقتصادي، وإعادة بناء الدولة الفاشلة والتركيز على الديمقراطية وحقوق الإنسان والمشاركة. للمزيد من التفاصيل أنظر:

- عبد السلام صغور، «بناء الدولة الحديثة في الجزائر: دراسة تقييمية»، **أطروحة دكتوراه**، كلية الاعلام والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر، 2008، ص-ص.15-16.

-4 أمحند برقوق، «الكوننة القيمية وهندسة عالم ما بعد الحداثة»، **العالم الإستراتيجي**، الجزائر: مركز الشعب للدراسات الإستراتيجية، العدد السابع، نوفمبر 2008، ص2.

-5 نلاحظ هذا الفرق عند "هيبياس الايلي" عندما يتحدث عن الانسان الكلي الذي يؤكد من خلاله على المواطن العالمي الكوني Cosmopolisme المبني على فكرة الطبيعة، على خلاف نسبية "بروتاغوراس" المطلقة التي تحاول التأسيس للحدود والتخوم في المدينة على مبدأ القانون.

-6 إن الترعة الإنسانية، و الأنسنة، و الإنسانوية... تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي Humanisme والذي يشتق من الجذر اللاتني Humanistas والتي تعني: "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات».

وينسب ظهور الأنسنة أو الإنسانية إلى «بترارك 1304" Petrarque-1374 و»ك. سلوتاتي» .C. Salutati 1331-1406 لتعني من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين. للمزيد أنظر:

- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الفلسفية**، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط 1، عام1986 ، ص 71.

-Michel Blay, **Dictionnaire des concepts philosophiques**, Larousse, CNRS. 2006, p375.

-7 يعود اشتقاق كلمة الالتباس الى ما هو ملتبس/ مبهم Louche ويستعمل هذا المصطلح في النحو، ليشير إلى الأقوال التي تبدو لأول وهلة كأنها تفيد معنى معين علاقة ما ولكنها تنتهي إلى أن تفصح

وأيضا حطمت العولمة مبادئ «واستفاليا» ونسفت روح الثورة الفرنسية في الواقع الدولي الراهن مما أدى إلى الحديث عن إنسداد في الأفق البنائي للدولة .

ونرى أن الحل الإبستيمولوجي ليس في التمسك بالمعايير ولا التركيز فقط على متغير الحضارة ولا حتى تبني توليفة بين ما هو معياري وما هو حضاري ولكن الإرتداد إلى المفهوم الحقيقي للكونية الذي يجعل الإنسان هو المحرك الحيوي للدولة من خلال أنسنة العملية السياسية.

هوامش الدراسة:

1 - أستاذ مساعد صنف "ب" قسم العلوم السياسية بجامعة أمحند بوقرة / بومرداس، وباحث في تخصص الفلسفة والتنوع الثقافي/ ماستير، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

هذا المقال هو في الاصل مداخلة ألقيت في اليوم الدراسي الموسوم بـ: "الفلسفة السياسية المعاصرة: قضايا واشكالات" والذي نظمه مختبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها يوم الخميس 22 ماي 2014 بقاعة الاجتماعات – كلية العلوم الإنسانية، جامعة تلمسان، بحضور أساتذة من شعبة الفلسفة وقسم العلوم السياسية. حيث وسمت مداخلتي بـ "إشكالية بناء الدولة بين الكوني والخصوصي". وطورت هذه الاخيرة في شكلها الحالي.

وكانت كلمة افتتاحها كالتالي: "هذا اللقاء بين الفلسفة والعلوم السياسية نرجو أن يكون لحظة مفعمة بمنطق التلاقح المعرفي بين الحقلين، ولأن هناك علاقة ملغزة بين الفلسفة والسياسة - أسوة بما قاله الفيلسوف "ألان باديو" 2011 - كان هدف هذا اليوم الدراسي هو كشف حجب هذه العلاقة، خاصة وأنه يمكن للفلسفة أن تصبح علما صارما على حد تعبير الفينومينولوجي "إيدموند هوسرل"، وفي إعتقادي أن الفلسفة تسلح الدارس والباحث عن الحقيقة بالصرامة المنهجية وقوة الإنتباه خاصة وأن الإشكاليات المعاصرة المرتبطة بالفلسفة السياسية مبطنة بالإلتباس والمفارقات والفهومات الغامضة. وإشكالية بناء الدولة واحدة من تلك المواضيع الهامة التي ينطبق عليها هذا الإعتقاد."

2- محمد أمين بن جيلالي، «مشكلة بناء الدولة: دراسة إبستيمولوجية وفق أدبيات السياسة المقارنة»، **مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية**، تخصص سياسات مقارنة، كلية الحقوق، قسم العلوم السياسية، جامعة تلمسان، 2014، ص-ص.41-42.

3- فمثلا خاصية النسبية يمكن أن نلاحظها في المؤشرات التالية:

ولكن قد يقول قائل: تُرى كيف اِحتمل التفكيك التأويل ؟

يتبدى هذا الاهتمام أو لنقل «التحمّل» في قراءة «دريدا» لشعر بول سيلان على خطى غادامير خصوصا في المقطع الأخير: [1]

«لقد ذهب العالم، وينبغي عليّ أن أحملك»

«لقد زال العالم، ويجب أن أحتملك»

«إنها نهاية العالم، وحملي لك واجب»

«العالم آفل، وأنا لك حامل...»

فلقاء «دريدا» «غادامير» هو في الشاعر بول سيلان حينما يقول «دريدا» «لغادامير»«Le monde est parti , il faut que. Je te porte »[2]« العالم آفل، ويجب عليّ أن أحملك».

نفهم من هنا إدراك «دريدا» من خلال تفكيكيته، العبء التأويلي وضرورة حمله واِحتماله، وحمله هو فداء له، فهي معاناة ومكابدة كحمل الأم لوليدها، وهذا ما يتصوره محمّد شوقي الزّين حينما يقول:«فهاهودريدا «يحملُ» غادامير في «ذاكرته وقلبه « ويحتمله، وعيا منه ووعدا عليه ، أي عندما «يحتمل» التفكيك موضوعات التأويل، أي أنه يستبطنها ويدرك المشاق المترتّبة عن هذا الحمل (معاناة شبيهة بحمل الطفل في بطن الأمّ) »[3]. فالتفكيك هو تعرية للآخر (التأويل) الذي يسكنك، ولهذا عليك أن تتغير عما أنت عليه لكي تعرف طيفك، أو ترتد على نفسك لتصبح آخرا، فهو وعد من طرف «دريدا» على تحمّل الآخر/ الغريب و« عظمة الوعد هي صدقه »[4]، فلا بد أن نكون مجتمعات الصداقة بما هي «فضيلة من أجل الغير»[5]، ومن ثمة فالتسامح والصداقة والصفح والحمل صفات إيتيكية تساهم في إرساء ثقافة الاعتراف، في ظل الوضع المأزوم الذي تعيشه البشرية اليوم، إذ أفلس العالم على مستوى الأخلاق.

ولهذا حمل التفكيكُ التأويلَ وتحمَّله، كما حمل دريداغادامير وتحمَّله في ذاكرته طيفًا/نسيانًا/

1 - جاك دريدا : نقلا عن : محمّد شوقي الزّين : الإزاحة والاحتمال ، ص 319 ، 318

2- voir : Jérémie Majoral, Points d'intersection et de déconstruction, lorsqu' il rend hommage à Hans GorgGadamer, le philosophe reformule en miroir son idée de la «déconstruction» concept auquel on a abusivement résumé sa méthode, le Magazine littéraire juin 2010 N° 498 , p 76.

3 - محمّد شوقي الزّين : الازاحة والاحتمال ، ص 318

4- بول ريكور : سيرة الاعتراف، ص 173.

5- بول ريكور: الذات عينها كآخر، ص 609.

غيابًا، لكي يؤسس لحوار لا ينتهي، فدريدا يحمل غادامير في الجلاء والخفاء، أي هناك آثار لغادامير في أرشيف دريدا، إذ اللغة الغادامريية في ضيافة دريدية دائمة، مثّلها الحوار غير المنقطع بين سرمدين (دريدا، غادامير)، فالضيافة هي شقاء ومعاناة في الفهم الذي تتيحه الترجمة، هذا ما دفع بدريدا إلى أخذ وعد بعدم اِنقطاع الحوار بين الصفيحة التأويلية والصفيحة التفكيكية، وهذا ما يراه محمّد شوقي الزّين حيث يقول:«هاهودريدا يعترف إذن بأن تفكيكاته «تحمل» التأويل أو تحتمله كلحظة ضمنية، أو لنقل «تكتونية»، أي كصفيحة متشابكة مع صفيحة التفكيك»[1]، إذ يعترف دريدا بالحضور التأويلي في التفكيك عن طريق جدل النصوص واِشتغالها في الخفاء بدون دراية، فالتفكيك إذًا؛ هو سكنى الأغيار، هو سكن في المناطق المتوارية البعيدة عن الأنظار، وهذا هو معنى أن نسكن منفى الآخر/الغريب /البعيد عنا كل البعد في اللغة والهوية والوطن، هذا الحوار الظاهر أنه حوار بين شخصين لكنه حوار بين الصفيحة التأويلية والصفيحة التفكيكية، فهو حوار متضايفين، سرمدين لا ينقطعان .

فالتفكيك يستضيف الهيرمينوطيقا على أرضه، توافقا مع المقولة الهيغلية «الأوفبونغ»، التي من بين ما تعنيه أن الأمر الذي يشتغل على ذاته، يمكنه أن ينطوي على أمر يختلف عنه، ولهذا يعترف دريدا باللحظات التأويلية في التفكيك، كما أن العلاقة بينهما هي علاقة كياسميةchiasme، والتي هي بالمفهوم الفينومينولوجي عند موريس ميرلوبونتي، تحيل على التفاعل والتقابل والتصالب والتقاطع، إذ هناك وحدة ضمنية بين المعارف في صلب اِختلافهما المذهبي والمعجمي.

كما أن مشروع الضيافة الذي اِقترحه «دريدا» يتم على مستوى اللغة، إذ تحاول هذه الأخيرة أن تخلق بداخلها فضاء للنقاش والحوار، وعالما معيشا قوامه التسامح والضيافة والاعتراف، كما أن هذا الحوار يتم في عالم يسوده « صمت صاخب يقول أكثر مما يريد قوله حسب جيل دولوز »[2]، هذا العالم هو عالم اللغة التي يتخلّق داخلها الإنسان بما هو كائن لغوي، فكل تفكير هو تفكير داخل اللغة، وكل ضيافة هي ضيافة داخلها.

سار الحوارإذًا؛ بخلق وسط للتفاهم حول لغة ومساحة مشتركة، إذ اِعترف كل منهما بحدود الآخر، وإمكانية الاستفادة منه، عن طريق الانصات والتواصل، من خلال فعل القراءة الذي يتيح لنا معرفة لغة الآخر، لغة الغريب، لغة الضيف، ومن ثمة فالقراءة هي تواصل وحوار مع الآخر الذي

1 - محمّد شوقي الزّين : الازاحة والاحتمال ، ص 319
2_محمّد شوقي الزّين: الذات والآخر، ص83.

بشكل يجعل من الصعب بمكان على أية دولة أن تقاوم هذه الحتمية التاريخية وغير الجدلية[40].

وبالتالي يمكن أن نرسم ملامح التصور الأنسنوي لبناء الدولة في المرحلة الراهنة وذلك نجده موسوم في الميكانيزمات التالية:

- التحول من "الدولة السيدة" في مجالها تعترف لها المجموعة الدولية بحق تبني نظامها السياسي والاقتصادي والقانوني الذي تراه مناسبا إلى "دولة منطقية" قائمة على تصور توافقي للنظام السياسي والمجتمع يدورحول تخطي الخصوصية والنسبية للإندماج في العولمة، دون فقدان الذات الحضارية. ثم محاولة بلوغ "الدولة الذكية" لتعميق الأداء الوظيفي للأنظمة السياسية بما يحقق مستويات عليا من الشفافية والعقلانية، الرقابة، والفعالية والتمكين الكلي لحقوق الإنسان وحاجاته.

- حماية حقوقية لمنطق ذات الإنسان قبل الدولة، بتوفير الشروط الأفضل لتحقيق أكبر قدر من التمكين الفعلي للإنسان من حقوقه بإشباع أكبر قدر من الحاجات المرتبطة ليس فقط بالوجدان أو الكرامة ... ولكن أيضا بالارتقاء الاجتماعي أو الاقتصادي والسياسي حسب منطق العدالة[41].

- أنسنة العولمة وضرورة النظر اليها ليس فقط كوحش قادم أو طوفان زاحف بل ايضا كمجموعة حركيات منتجة لفرص التلاقح الفكري المبدع للحوار لا التصادم الحضاري والديني... ولكن أكثر من ذلك لمحاولة جعل الإنسان المحور لا الدولة... وجعل حاجاته المشتركة أولى من المصالح الوطنية الأنانية المنتجة للحروب ...[42].

في إعتقادي الحل الأنسب هو أنسنة بناء الدولة نظرا لأنه منطق الانسنة قائم على التخوم لا على المركز، بمعنى أنه يمكن للدولة أن تحقق عملية البناء كمحصلة لتقديس إحتياجات الإنسان الكونية مع إحترام خصوصياته المتفردة، وبذلك يمكن أن نتجاوز مفارقة العولمة المتنكرة في ثوب الكونية مما يخلق أطر متوازنة لعملية بناء الدولة.

الخاتمة:

تأسيسا على ما تقدم يمكن التأكيد على أن تعذر حقيقة بناء الدولة مداره الإلتباس المفتعل من قبل جهاز الإمبريالية المفهومية، أي هناك ضبط وتوجيه غربي لمفهوم الكونية بما يخدم مصالح الأيديولوجية الغربية، مما يستدعي إعتبار أن الكوني هو بمثابة تقنين للخصوصي في مسألة بناء الدولة، عكس ما اعتقده «جورج فيلهايم فردريك هيجل» من أن الكوني إحترام للخصوصيات الأخرى، الأمر الذي يفضي للإشارة إلى عولمة بناء الدولة بمنطق الغربنة.

وبناء الفرد الانسان لا يكون إلا بتشكيل وتكوين ثقافته[37] التي تعد بمثابة الارتكاز وليس الارتكاس في تعزيز هوية المجتمع ومقومات الدولة، من خلال بناء الثقافة بالجمع المبنية على الحوار والتشاور ونبذ الثقافة بالخلاف القائمة على التطرف والتعصب.

خامسا: أنسنة بناء الدولة: تفكيك لسؤال الكوني والخصوصي

إن الميزة الكبرى للفلسفة السياسية منذ نهاية عصر الأنوار إلى بداية الستينيات من القرن العشرين هي التخلي عن المذاهب الكبرى والأنساق الفلسفية، والإلتفات إلى الإنسان ككائن يعيش في مجتمع يتفاعل معه . وهذا ما أدى بالفلاسفة والمفكرين إلى الإبتعاد عن الأطروحات التجريدية بما تعنيه من تفلسف حول طبيعة الإنسان الميتافيزيقية وما تحمله من مصطلحات مثل: الجوهر والماهية، والإهتمام بالإنسان كوجود واقعي[38].

اذن يدل هذا الطرح على تجاوز النزعة الإنسانية إلى نزعة الأنسنة، فالأولى ركزت على الإنسان كفكرة مجردة ترنستندالية متعالية، أما الثانية فمحورها المحايثة لواقعه المعاش.

وكمرجعية فكرية يرتد الحديث عن الأنسنة والسياسة إلى المفكر الجزائري «محمد أركون» بما يعرف عنده «أنسنة السياسي» والذي كان يقصد به فك الارتباط بين البشري والمقدس في أشكال التنظيم البشري المختلفة، ورد الفاعلية فيها إلى الإنسان، فالإنسان هو الحاكم و هو المحكوم، أي التوقف عن التفكير في شؤون الدولة من منطلقات ميتافيزيقية، والتعامل مع الظاهرة السياسية واقعيا بهدف فهمها واستخراج القواعد العامة التي تحكم الفعل السياسي[39].

حاولت المقاربات النقدية والكوسموبوليتانية الجديدة التنطير لموضوع الأنسنة من خلال كتابات العديد من الرواد مثل: «مارك هوفمان»، «دافيد هالد»، «طوني ماك غرو»، «هايبرماس» .

حيث تقوم هذه الطروحات الما بعد حداثية على فرضية المنطق التفاعلي بين البيئات الداخلية الخاصة بالدول (تاريخيا، حضاريا، ثقافيا، دينيا .... نفسيا ...) والتوجهات المنمذجة للعولمة. وهذا ما جعل بهؤلاء يلحون على ضرورة التفكير كونيا والعمل محليا "think globally, act locally" وذلك من خلال القول بأن الدولة لم تعد سيدة عندما يتضارب مصالحها مع حاجيات الإنسان المواطن .... لأن الإنسان هو المكون الحيوي لحياة الدولة و ليس العكس وهذا يعني أن قدسية الدولة التي تأسست في "وستيفاليا" لم تعد مجدية في ظل حراك إنساني يتميز بالنمو التماثلي سواءا بالمناقضة بفعل الاندماج الإعلامي والتدفق المعلوماتي اللذان أنتجتهما الثورة غير المعهودة في تكنولوجيا الإعلام والاتصال، أوعن طريق الإذعان والإرغام بفعل تشابك حركيات العولمة الاقتصادية ،السياسية والثقافية

نرغب في معرفته، وبذا هناك اِستحالة للحوار لكن فيه اِحتمال للتعايش والانفتاح.

فالضيافة الدريدية هي ضيافة لغوية تجعل من قراءة دريدالغادامير ترجمة وكتابة حول هذا الأخير، وهذا ما يمثله نص دريدا بعنوان «حُملان» béliers هذا النص يجعل غادامير ضيفا على الفكر الفرنسي.

ومن ثمة اِنطلق دريدا من مسألة الاغتراب اللغوي، حيث عبّر عن الشرخ الذي يعيشه، بين ذات ينتمي إليها من الناحية اللغوية، وذات ينتمي إليها من الناحية التاريخية والثقافية والاجتماعية والدينية، إذ شعر بأنه غريب عن اللغة الفرنسية التي أحبها وتعلمها، لكنه في آن محروم من اِنتماءه المزدوج العربي والعبري، ما دفعه إلى البحث عن ذاته ومعرفتها داخل أرض بديلة، لاسيما إذا كانت اللغة؛ أيّ لغة تستضيف الغرباء، فنقطة اللقاء بين دريداوغادامير تكمن في اللغة، بما هي نقطة الانطلاق لأي بناء معرفي. «فالحوار بين دريداوغادامير لم يكن حوار طرشان كما لو قلنا إن حوارا حقيقيا معينا قد يخلف الصمم، فكل حوار ومهما بدا من المتحاورين في مواقفهم، لا بد أن يترك آثارا في نهاية المطاف، إنه بالتعريف» انفتاح على الآخر، وبحث عن لغة أخرى غير لغتي أنا»[1]فدريدا لا يملك لغة أم أصلية، فهو يتكلم لغة الآخرين، وهذا حال الشعب اليهودي المهاجر الذي يتكلم لغة الضيف، ومن ثمة أعلن دريدا اِنتماءه إلى اللغة، فكل إقامة هي إقامة داخلها، «إذ لا سكن إلا سكن اللغة «كما قال الأستاذ عبد الغني بارة، ولا ضيافة إلا ضيافة اللغة، فكل غريب/ مهاجر هو في ضيافتها، ولهذا تساءل دريدا هل الانتماء يكون للأرض، أم للديانة، أم للغة؟.

1 - جان غراندان: المنعرج الهيرمينوطيقيللفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، ص 183

الأركيولوجي الفرنسي «ميشال فوكو».

- توظيف مفهوم النسبية الثقافية كبراديغم في العلوم الإجتماعية يقوم على رصد المسار الخصوصي للدولة وطريقة بنائها بواسطة مرجعيتها النوعية، بمعنى التركيز على مسألة التمايز الحضاري في خصوصية بناء الدولة. فبناء الدولة في الحالة الفرنسية يجسد تجربة بارزة لدور الدولة في تشكيل الأمة، وبناء الدولة في إسرائيل قام على أساس الدعم الإستعماري لمشروع إستيطاني إحلالي منظم من الناحية المؤسسية ليشكل دولة، هذه الدولة تبني المجتمع. أما في الحالة الجزائرية فهناك بحث عن بناء دولة مع عدم وضوح لسياسات بناء الأمة[32].

- إعتماد مقاربة سوسيولوجيا المعرفة، فعلم السياسة وأفكاره تتجد بشكل عام مع التغير الحاصل في الواقع المتشابك من الظواهر كما يؤكد على ذلك الباحث «جيوفاني سارتوري»، ذلك أن متطلبات بناء الدولة دفعت نحو إتجاه يدعو إلى ضرورة إعداد مداخل نظرية تكون مناسبة لتحليل خصوصية المشاكل السياسية للدولة، وهذا في إطار ما يسمى دراسات المناطق كحقل جديد . فالتأسيس المشترك للسلطة السياسية في الدولة الإفريقية مثلا مركزه الباتريمونيالية (patrimonialism) [33]، في مقابل السلطة الديمقراطية الجيدة في الدولة الأوروبية القائمة على إحترام الحقوق والحريات، والمكرسة للمصلحة العامة، أما عن بناء الدولة في أمريكا اللاتينية فيؤكد الباحث «ماركوس كورتز» على الأسس الإجتماعية والسياسية لعمليات بناء الدولة [34]، وهناك دراسات قام بها «ستيدلي» عام 1999 حول الدولة والثقافة المعاصرة في جنوب شرق آسيا، بالإضافة إلى أعمال «كليفورد»، «غيرتز» ،»ولترز»، و»بنديكت»، «أندرسون» فيما يخص دور الثقافة في تشكيل السلوك السياسي في السياقات التقليدية، بالرغم من هؤلاء توصلوا إلى عدم وجود تناسب بين النظرية الغربية للدولة والممارسات السياسية في جنوب شرق آسيا [35].

فالملاحظ أن المنظور البيئي الحضاري أهمل الإنسان في الوقت الذي يعتبر فيه الإنسان كائن معقد ينتج حضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج الحضارة، وعليه يجب التفكير في بناء الإنسان والمجتمع قبل بناء الدولة.

يذهب المفكر الجزائري «مالك بن نبي» في هذا الصدد إلى أن الانسان دعامته الفكرة، فإذا حدث في الوقت ذاته أن فقد المجتمع «عالم الأفكار» كان الخراب ماحقا، أما إذا إستطاع أن يينقذ أفكاره فإنه يستطيع بناء «عالم الأشياء»، وقد مرت الدولة الألمانية بتلك الظروف ذاتها إبان الحرب العالمية الثانية، ولقد رأت ألمانيا تدمر عالم الأشياء فيها، ولكنها سرعان ما أعادت بناء كل شيء بفضل رصيدها من الأفكار [36].

على البلدان ذات التراث السياسي والمؤسساتي، التاريخي والثقافي، الأخلاقي والديني المختلف تماما عن النموذج الغربي، وتجربة الولايات المتحدة في العراق تسلط الضوء على هذه التحديات، ولا سيما عدم التوافق بين الوسائل والغايات[25].

من هذا المنطلق وجب تطوير براديغم او نموذج معرفي يراعي الحقيقة الكونية وثقافة الخصوصية كمرتكزات في التعامل مع مفهوم بناء الدولة.

2. نحو ابستيمولوجية حضارية لتأسيس الدولة:

برزت في هذا السياق مجادلات علمية بين أنصار المعيارية من أمثال: «روبرت جاكسون»و«كارل روزبرغ» الذين إعتقدوا بأن إستمرار الجوانب القانونية للدولة ضرورية للحفاظ على مرحلة ما بعد الإستعمار[26]، ويبدو أن ذلك في حالة كل من الدول الأفريقية وبعض دول ما بعد الشيوعية.

وأنصار التجريبية على غرار «ماكس فيبر»، «ديفيد إيستون»، «باري بوزان» و«تشارلز تيلي» يؤكدون على دور سياسات القوة في بناء الدولة [27]. والنتيجة الأكثر ترجيحا من هذا الوضع هو عملية بناء الدولة الحرب [28]. لأن فكرة وجود الدولة في الأصل حسب «يندت» ، «جيرفيس»، «بأول» يتحكم فيها المتغير التاريخي والحضاري [29].

بالإضافة إلى أن التمايز الحضاري لديناميات تشكيل الدولة خضع إلى منطقين متعارضين: منطق التوازن ومنطق الهيمنة، أما الهيمنة في عملية بناء الدولة فتتعلق بزيادة القدرات العسكرية والإقتصادية، وإحتكار وسائل الإكراه، وتأميم الضرائب، والبيروقراطية. في مقابل ذلك التوازن الذي يعد أساسا لحقوق المواطنة والتمثيل الديمقراطي، ومثال ذلك تشكل الدولة من الهيئات التمثيلية والبرلمانات بإسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا وبعض الأجزاء من أمريكا اللاتنية [30].

وبنظرة موضوعية سنحاول تجاوز هذه المجادلات النظرية من خلال تجذير مفهوم الحضارة والثقافة كمتغيرين تفسيريين لعملية بناء الدولة، وذلك بإقتراح الشروط الإبستيمولوجية التالية :

- إن تشكيل الدولة هو الثورة الثقافية ذاتها، فهي عملية إجتماعية مستمرة وليس فقط عملية هيكلية وهذا يتطلب منا أن نأخذ متغير الثقافة بأكثر جدية في محاولاتنا لفهم تكوين الدولة[31]، فلم تعد النظرة الكلاسيكية لـ«ماكس فيبر» كافية لفهم عصري للدولة، إذا أردنا أن نفكر في الدولة، فنحن بحاجة إلى إعتماد مفاهيم أوسع من الشرعية والإكراه، فالدولة ليست مجرد مجموعة من المؤسسات بل إنها تشتمل على الأشكال الثقافية والسياسية والتصورات والخطاب، الممارسات والأنشطة، والتكنولوجيات، والهويات الإجتماعية كما يرى في ذلك

المنعطف الهيدغري وفينومينولوجيا اللا-تجلي

د عبدالقادر بودومة/جامعة أبو بكر بلقائد- تلمسان -الجزائر

يقف «هيدغر» في كتاباته الأساسية عند ضرورة الدخول في حوار مفتوح مع الإغريق، موضحا الكيفية التي يصير من خلالها البعيد قريبا و الأكثر قربا غريبا . فالإغريق يمثلون بالنسبة إليه تحد عظيم ، خاصة عندما ننخرط في البحث عن الكيفية المناسبة التي نتمكن من خلالها التعامل مع تجربتهم الفلسفية بمرونة ، إذ مثلوا في نظره «المواقعيون «Topologistes الأوائل للوجود. إشارة كثيرا ما يعبر عنها داخل اللغة :» هذا ما جعل هيدغر ينفتح جذريا على سؤال- الوجود Seinfrage من موقع اللغة ، ولم يكن أبدا من موقع مؤرخ للفلسفة مشدودا إلى معاودة تأسيس النظام المعرفي، و إنما ارتبط تحديدا بفكر مشدود إلى معاودة التأسيس مفهوم الميتافيزيقا»[1].فالحضارة الكونية القائمة على العلم و التقنية لا تترك الميتافيزيقا وراءها بل على العكس من ذلك إن الحضارة العلمية و التقنية ونظام المجتمع لهم من الشكل الذي تتخذه الميتافيزيقا اليوم . إن الاهتمام بأفلاطون من طرف هيدغر :»لا يمثل نهائيا الهروب من الواقع الذي يحدد حياتنا اليوم. بقدر ما هو مساهمة ضرورية لفهم ما يحدث في عصرنا ، لهذا كانت العودة إلى الإغريق بمثابة تخطي «[2] dépassement للفلسفة الإغريقية نفسها بحيث لا نعني بقول هيدغر بالتخطي انجاز أحسن ما أنجزه الإغريق ، وإنما محاولة الولوج إلى غاية السكن الأكثر سرية لفكرهم الخاص ، أي البحث عن ذلك الذي لم يظهره التفكير منذ زمن الإغريق .

لقد حاول هيدغر تخطي الفلسفة الإغريقية من موقع أو من مقام البدء / Commencement arkhé بدء الفلسفة عينها. لهذا أقر بضرورة العودة إليها . و لقد كان هوسرل أول مهندس لمثل هكذا العودة على الرغم من انه لم يكن لحظتها يرغب في الإعلان عن تخطي للفلسفة الإغريقية ، وإنما أراد العودة إليها باعتبارها كذلك ، دون محاولة تخطيها و هذا ما صرح به هوسرل بالفعل في إحدى مراسلاته إلى صديقه « رودولف أتو « Otto مؤكدا : « ليس لزماننا من شوق أعظم من رؤية الأصول

1 - هيدغر | م | : ما الميتافيزيقا ؟ عن الكتابات الأساسية، ترجمة: إسماعيل مصدق. المجلس الأعلى للثقافة / مصر . الطبعة الأولى – 2003 ص 10

2 - هيدغر | م | : تخطي الميتافيزيقا عن الكتابات الأساسية ،ترجمة : إسماعيل مصدق . المجلس الأعلى للثقافة / مصر . الطبعة الأولى – 2003 ص 113 إلى ص 136 كتب هيدغر نص تخطي الميتافيزقيا في الفترة الممتدة بين 1936 – 1946 ونشره ضمن مؤلف محاضرات ومقالات سنة 1954

الحقيقية تعبر عن نفسها أخيرا ، وتبلغ المعنى الأرفع عبارتها الأخص « اللوغوس « Logos »[1] إلا أن هوسرل قد ألمح إلى هيدغر الفكرة التي سيقدم من خلالها على تقديم الكيفية الأخرى لتخطي تراث الإغريق على خلاف ما فعله كل من هيغل و نيتشه.

إن هوسرل أول من أكد أن الفلسفة لم تبلغ بعد اكتمالها أو نهايتها الحقيقية ، بل لم يحصل لها أصلا وان بدأت. فالقول أن الإغريق لم يبلغوا ملامسة الحقيقة المطلقة مثلما يؤكد» هيغل» يعتبر موقف مؤقت سابق لأوانه ، لهذا كان لزاما حسب اعتقاد هوسرل الالتفات إلى الأشياء عينها ، يدل القول بنهاية لا تمت بصلة إلى الفلسفة باعتبارها علما صارما. هذا ما أشار إليه هوسرل في مقالة اللوغوس 1911م وفي دروسه حول الفلسفة الأولى -1923 1924 . الفلسفة لم يحدث بدؤها بعد فكيف بإمكاننا الإعلان عن نهايتها؟ إن هيغل و نيتشه حاولا تخطي الفلسفة الكلاسيكية،من موقع الاكتمال لهذا عجلا القول بنهايتها فالثورات الحاسمة بقول هوسرل :» بالنسبة إلى تقدم الفلسفة إنما هي تلك التي يتم فيها هدم إدعاء الفلسفات السابقة إنها علم عن طريق نقد طريق سرها العلمي المزعوم وعندئذ تنهض الرغبة الواعية تماما لتنشئ من جديد وعلى نحو جذري ،الفلسفة بمعنى العلم الصارم»[2].

إن حوار هيدغر مع الإغريق ارتبط تحديدا من خلال معاودة تفكير الأصل، أصل الفلسفة الأولى باعتباره مبدءا و أساسا principe et fond و لقد تمت العودة تحديدا إلى فترة قبل- السقراطية و مع فلاسفة أمثال : «هيراقليطس» Héraclite و»بارمنيدس» Parménide و»انكساندر»Anaximandre ...إلخ فلفظ الإغريق في نظر هيدغر « يعني المجابهة الضرورية مع هيراقليطس و بارمنديس كما لو أن هيدغر يحرص على أن يشير بأنه من المستحيل أن نكتب وان نتحدث عن هذا (هيراقليطس) دون أن نكتب أو نتحدث عن ذاك (بارمنديس)،فهما يتموقعان داخل الفلسفة الهايدغرية ،باعتبارهما الفيلسوفين الذين مهدا الطريق لظهور انفتاح الوجود الفلسفي .

من هذا المنطلق سيكون الانفتاح على الإغريق من طرفه بمثابة البحث عن الأسس و الأصول لا غير ،عن كيفية تجلي المتعذر عن الظهور طوال تاريخ الفلسفة لأنها أقامت نسيا منسيا من قبل الفكر عموما.

1 - Husserl E / Logique formelle et logique transcendantale traduit par Bachelard S PUF Paris 1965 p27 et 28 §01 .

2 - هوسرل «إ»: الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب / المجلس الأعلى للثقافة – مصر. القاهرة الطبعة الأولى 2003

- العصبية التي لعبت دورا أساسيا في عدم إستقرار الحكم في تاريخ الإسلام وقصر أمد الدولة فيه. إن التاريخ الإسلامي في نظر «ابن خلدون»، كان تاريخ صراع عصبيات، إكتسى في معظم الأحوال غطاءا دينيا، لكن في العمق كان يحركه «النحلة المعاشية».
- مما يدل على حضور العامل الاقتصادي بقوة في تفسير هذه الظاهرة، بالإضافة إلى تأثير الطبيعة والمناخ «الخصب والجدب» كما يسميه.

من خلال هذه العوامل الفاعلة والمتداخلة، التي نظر إليها «ابن خلدون» على أنها عوامل ثابتة تشكل ما أسماه **طبائع العمران**، تبدو حركة التاريخ الإسلامي في شكل حركة دورية تشخصها عملية قيام الدول وسقوطها، وتتحكم فيها تلك العوامل مجتمعة إلى حد بعيد.

إن مفهوم « ابن خلدون» للدولة والعوامل التي تسهم في بنائها قد اعتبر العصبية بقوتها محورا للدولة ومحركا لصيرورتها، وهو بنظريته هذه يندرج ضمن ما نسميه اليوم بالمدرسة السياسية الواقعية في دراسة الدولة والتي ترى في هذه المؤسسة تعبير عن القوة أو السلطان[20].

وعلى هذا الأساس فإن المنظور الحضاري يمكن أن يسهم في وضع أسس لدولة تبنى على مقومات حضارية أصيلة، فإمكانية تحقيق ذلك تتطلب تضافر للجهود وإبتعادا عن التبعية والتنميط والإستيلاب من خلال رؤية معرفية ثاقبة وبوسائل علمية أصيلة يكون قاعدتها التأسيس على مبدأ حركة الإستخلاف[21]، فيجب إعادة بناء الدولة على أخلاقية عامة تعيد إستلهام فكرة الجماعة، وتعيد تشغيل الطاقة الروحية للإنسان والمجتمع، وتنمية مجال سياسي متوازن [22].

يلتقي «ابن خلدون» في هذا السياق مع المفكر الاقتصادي «ألفرد مارشال» الذي يتحدث عن دولة المؤسسات والتجديد الحضاري، حيث يقول: « **... أن دولة المؤسسات تبنى... ، في إطار محددات المكان ومستوجبات الزمان.**» والمتأمل لهذه المقولة يمكن أن يخلص إلى مايلي: النظام المؤسسي خيار عقلاني لبناء الدولة تؤكده الهوية الحضارية [23]. بمعنى آخر ان بناء مؤسسات الدولة يتحقق وفق حافز الإنجاز الحضاري.

هذا ما يفضي بنا إلى الحديث عن المحددات التاريخية، الثقافية والمؤسساتية والأخلاقية الرئيسية لهذه الظاهرة، والتي تختصرها النظرية البنائية في: العرف – طبيعة الدستور - القانون الطبيعي[24].

إن عملية بناء الدولة وفقا لهذه النظرية يمكن أن تنجح في دول ومن الممكن أن تواجه العملية تحديات رئيسية يجب أن تؤخذ بعين الإعتبار كصعوبة تطعيم قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان

السوق، من جهة لأن العقلانية العمومية توجد في إطار عقلانية خاصة أكثر قوة : لهذا فإن العولمة لا تؤدي إلى إختفاء الدولة الوطنية ولكن إمكانية حدوث تحول القيم التي تجعل من القاعدة العمومية استثناء أمام القاعدة الخاصة . ومن جهة أخرى لأنه توجد فواعل ورهانات أخرى تتقاطع بين الدولة والسوق، لتصبح الدولة فاعلا من بين الفواعل الأخرى. بهذا فإن الدولة هي في نفس الوقت الكل لأنها حامي الصالح العام، وجزء من كل إجتماعي يخضع لمظاهر العولمة أكثر فأكثر[17].

وما أشار إليه «صامويل كيرستي» و»سيباستيان اينسيدال» في «التقرير الأكاديمي للسلم العالمي» حول جدول أعمال بناء الدولة في نوفمبر عام 2003 يدل على أن بناء الدولة ظاهرة معولمة، حيث أكد كل من الخبيرين توسيع نتائج النمط الغربي من خلال تعزيز القيم الليبرالية لعملية بناء الدولة، مثل: الديمقراطية والعلمانية، وسيادة القانون والقيم الدستورية، وإحترام حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين [18]. وكأن مفهوم عملية بناء الدولة إرتبط كليا بالغرب، في حين أن تأسيس الدولة هو نتيجة تراكمات حضارية متعددة امتدت من الشرق (بلاد الرافدين، الصين، مصر القديمة) إلى الغرب وحضارته الاوروبية.

فإلى أي مدى اذن أصبحت هذه القيم مقبولة على نطاق واسع، خاصة مع تزايد أهمية الديمقراطية وحقوق الإنسان وهل هي مرغوب فيها وممكنة الإستيراد المطلق دون النظر بعناية في السياق المحلي ورغبات السكان المحليين؟، ما مدى ملائمة النماذج القيمية المعيارية للمتغيرات الحضارية في عملية بناء الدولة؟.

ثالثا : المحددات البيئية والحضارية لعملية بناء الدولة:

يرتكز المنظور البيئي الحضاري في هذه المحاولة على المزاوجة بين مراعاة خصوصية عملية بناء الدولة وأبعادها التاريخية والثقافية، وبين التواصل والإستفادة من المداخل المعرفية التي سادت في الأدبيات الغربية دون الوقوع في تحيزاتها.

1. **قراءة في فكر ابن خلدون: تأصيلا للمنظور الحضاري**

يبرز إسهام «ابن خلدون» في التنظير لعملية بناء الدولة من خلال تحديد العوامل الفاعلة ذات الأثر الحاسم في التجربة الحضارية الإسلامية عموما، وتشكل الدولة تحديدا فهذه العوامل هي[19]:

- الأيديولوجيا، مما يقصده في هذا المجال الدين، الذي يعتبر شرطا ضروريا لقيام دولة العرب، ولكن غير كافي لأن الدعوة الدينية نفسها، وهي تستهدف تغيير الأوضاع القائمة، لا تتم إلا عندما تتبناها جماعة قوية بعددها، ملتحمة بعصبيتها.

إن العودة إلى الإغريق[1] هو بمثابة العودة المؤسسة بدء جديد للفلسفة ليكون بذلك هيدغر قد حاول طرق وبصورة جذرية الأرض التي وقف عليها هوسرل دون أن يعمق هذا الأخير النظر في أساسها .وما كان عليه إلا إتمام المسألة الجوهرية داخل الفلسفة ، التي غفل عنها هوسرل ولن يحصل هذا الطرق إلا عبر الفينومينولوجيا. طبعا لا يمكن: « للنهاية أن تعطي بدءا و إنما وحده البدء بالنسبة إلى هيدغر قادرا على منحنا بدء في تجدده ،البدء الدائم، فالعودة إلى الإغريق لم تكن مجرد إحالة أو رجوعا يجب العودة عليه ،فإذا كان البدء الإغريقي هو ضرب من الابتداء للبدء الفلسفي الأول المتمثل في الميتافيزيقا فإن هذا البدء سيمثل الفكر الجديد[2]».

فالأمر عند هيدغر يتعلق بضرورة تخطي الإغريق أنفسهم ذلك لأنهم فهموا الوجود باعتباره ما يوجد حقا من موجود بداخل الموجود ،بالإضافة إلى ذلك فكروا الاختلاف القائم بين الوجود و الموجود. « لكنهم لم يكونوا على قدر نفسه من سمو حقيقة الوجود و لم يثبتوا بأن النسيان كملمح أساسي لتجليه وظهوره الخاص به[3]» فالإغريق من وجهة النظر هذه ليسوا أبدا من وراءنا ،بقدر ما هم أمامنا.

ومن هذا المنطلق فإنه لما سئل «بوفريه» Beaufret لماذا هذه العودة الدائمة إلى الإغريق داخل فكر هيدغر؟ أجاب قائلا :لأن الإغريق كانوا دون علم منهم ، المهندسون الأوائل للوجود و بالفعل فمن خلال لغتهم فقط أمكن لهيدغر أن يفهم قرابة الكينونة ويدركها وبصفها موطنا للموجود ذاته.

ليس هيدغر إذا مجرد مؤرخ للفلسفة حاول قراءة مساراتها و إعادة ترميم التصدعات التي طالت النظام الفلسفي عموما . وإنما فكره منصب أساسا على أسس متجددة فأنزلها من عالم المجرد كما دأبت على ذلك إلى معترك الحياة بكل ما تحمله من تناقضات و ليس غريبا أن نجد « فينك Fink»يعلن في مقدمة حواره مع هيدغر حول «هيراقليطس» قائلا : « من خلال حوار مارتن هيدغر مع الإغريق في العديد من مؤلفاته ،يمكننا أن نتعلم كيف أن الأشد بعدا يصبح قريبا وأن الأكثر ألفة يصبح غريبا، وكيف أنه سيكون من الصعب علينا الوصول إلى نهاية تأويل أكده الإغريق و الاستئناس

1 - من الضروري الإشارة إلى إن هيدغر يرفض الصورة الكلاسيكية للإغريق ،فإغريقه هم الإغريق الذين تحدث عنهم نتيشه ،إغريق البربرية فمع أفلاطون سيتم جعل الميتافيزيقيا نموذجا للفكر الإغريقي في صيرورة ستعرف اكتمالها مع هيغل ونيتشه

2-Vaysse (J-M) Heidegger in Vocabulaire des philosophes et philosophie contemporains Philosophe contemporaine XXème siècle coordonné par Zarader J—P paris. Ellipses .2003 p332

3 - Vaysse (J-M) Heidegger in Vocabulaire des philosophes ibid. p333

إليه فالإغريق بالنسبة إلينا عبارة عن تحد هائل ومرعب[1] «

إن هيدغر هو الفيلسوف الأول الذي منح وجاهة للتراث الإغريقي من خلال جعل الاشتغال عليه ذا أهمية جليلة، وهذا ما ميزه عن باقي أو لنقل عن جميع الفينومينولوجين منذ وقت مبكر . لم يكن المنعطف «الهايدغري» المنجز من خلال العودة إلى الإغريق انقطاعا في فكره وهذا ما سنحاول الوقوف عنده بصورة معمقة في دراستنا هذه . إنما كان تعبيرا عما واجهه من عدم ملائمة في تأويل الذات المنجزة من قبل هوسرل المتأخر. وما موضوعة تخطي الميتافيزيقيا إلا نتيجة لتوجهه نحو البدايات الإغريقية ،فالفكر الإغريقي ككل يقول غادمير[2]: « يتمتع بالإبداع الأصيل و على الرغم من أن سؤاله المتعلق بالوجود ظهر حتى ذلك الوقت على أنه دائما سؤال يتعلق بوجود الموجودات فقط ،فإن هذا السؤال مع ذلك لم يكن قد سيق بعيدا عن الخبرة الأصيلة للـ « وجود – هنا» Da-sein و الحقيقة«A-Léthéa» فلقد حاول هيدغر تدمير الجانب المنطقي المحايث لوعي الذات الترسندنتالية المؤسسة من قبل هوسرل ، و ذلك عبر الفكر الإغريقي باعتباره فكر خصبا و أصيلا شمل تساؤلات متنوعة عن البدء الأصل الوحدة الواحد التعدد الوجود الكلام و اللوغوس وإنها محاولة تتجه نحو انتزاع طريقة الإغريق من قبضة أعرافنا الفكرية الحديثة و التي أضاعت أصالتها .»[3]

هنا تكمن أصالة الفينومينولوجية الهيدغرية في انعطافها على التراث الفلسفي الإغريقي لفهم الفينومينولوجيا نفسها في الموضوعية. و من ثمة إنها لا تجد مصدرها في ال»دازين» وإمكانات ال»دازين «وثانيتها : أنها تمنع نفسها من الولوج إلى داخل الإشكالية الفلسفية للوجود الحاسم إلى الدارين الذي منه وإليه توجد الفلسفة[4]». و عليه من خلال وقوفنا عند دلالة كل من مفهوم الظاهرة Phanomen ومفهوم اللوغوس ،فإنه بإمكاننا القول بأن الفينومينولوجيا هي الميدان المعرفي و الأنطولوجي الذي لم يكن فهم دلالته من خلال تجزيء أو تقسيم وحداته إلى ظاهرة و علم « لوغوس « ذلك لأن الفينومينولوجيا ليست من نفس دلالة ومعنى السيكولوجية ، السوسيولوجيا ، البيولوجيا و الثيولوجيا .بحيث أمكننا القول بأنهم : علم المجتمع ،علم النفس ،علم الحياة ،وعلم الدين .

1 - Heidegger(M) et Fink (E) :Héraclite,Séminaire du semestre d'hivers 1966-1967 .Traduit de l'Allemand par Launay (J)et Lévy (P),Gallimard Paris 1978 P09

2 - غادامير غيورغ هانس» G.H Gadamer من ابرز تلامذة هيدغر و الأكثر وفاءا لمساره الفلسفي.

3 - غادمير « ه.غ « : طرق هيدغر . ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح دار الكتاب الجديد / بيروت – لبنان / الطبعة الأولى 2007 ص302-301

4 - فتحي المسكين : نقد العقل التأويلي أو الفلسفة الإله الأخير . مركز الإنماء القومي بيروت / لبنان – الطبعة الأولى 2005 ص69

إلى انتهاك للإنسان ذاته وتحوّل الديمقراطية إلى وصفات غربية تكرّس حالات الاغتراب والاستبداد.

3. العولمة كتحطيم لصنمية الدولة[14]: الإتجاه إلى الأفول النسبي

مع ظهور العولمة (Mondialisation (بدأت أركان الدولة الوطنية كفاعل مركزي في العلاقات الدولية تهتز وتضطرب نظرا للتحولات العميقة التي صاحبت هذه الظاهرة، فالإنسانية اليوم أمام وضع معقد ومركب من ثلاث حدود هي عولمة التبادلات، و كونية القيم وخصوصية الأشكال الثقافية، بالإضافة إلى الثورة العلمية والتكنولوجية، وترابط الأسواق المالية وتدويل الحياة الاقتصادية...إلخ .

فالدولة المعولمة يمكن أن يعبر عنها بما يصفه المفكر المصري «سمير أمين» على أنه: «**... تآكل الدولة من الأعلى ومن الأسفل، فالدولة تتآكل من أعلى من خلال جهود القوى العالمية التي تعمل على إضعاف سلطة الدولة المركزية القوية، ومن الأسفل تتآكل الدولة نتيجة تبلور مطالب إقتصادية محلية لاوطنية ولا تتم بالتماسك أو الإرتباط الوطني**[15]**»**.

إن العولمة الحالية تعيد النظر في الفلسفة السياسية الواقعية من «هوبز» إلى «ريمون آرون» مرورا بـ:» كلوزويتز، وولتز، فيبر»، الفلسفة التي تفترض أن الدولة فاعل وحيد في العلاقات الدولية وقائمة على القوة والسلطة والعنف المادي المشروع. فالوضعية اليوم تغيرت، حيث أن الساحة العالمية إنقسمت ما بين نظام دولي قائم على منطق الدولة الوطنية وشبكات من التدفقات فوق القومية [16].

في هذا المنحى يمكن الحديث عن عولمة بناء الدولة وليس كونية مبادئ «واستفاليا» وروح الثورة الفرنسية، وما يثبت ذلك المؤشرات التالية:

- السياسات المنتهجة من طرف المؤسسات الدولية (ذات الخلفية الرأسمالية متعددة الأطراف) الرامية إلى تحجيم دور الدولة، وتقوية دول معينة وإضعافا لدول أخرى، لتكريس التبعية والتخلف بين الدول.
- الثالوث الإقتصادي (أوروبا بقيادة الإتحاد الاقتصادي الأوروبي، ومنطقة التجارة الحرة لشمال أمريكا بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والتكتل التجاري لجنوب شرق آسيا وغرب الباسيفيكي بقيادة يابانية) الذي يشكل هيكلا أكثر تمييزا مع غير شركائها. وهذا يعني زيادة التباعد وإقصاء الدول الأخرى غير المشاركة في عضوية أي من هذه التكتلات الثلاث.

وعليه فالعولمة هي تحطيم لصنم الدولة بالرغم من أن هذا التحطيم لا يفضي إلى أفول كلي للدولة الوطنية. وهذا يجعلنا نعيد النظر في الفكرة القائلة بإستمرارية الدولة كبناء يتعذر تجاوزه من طرف

2. «واستفاليا»: قدسية مبادئ الدولة:

إرتبط تاريخ الدولة القومية بأوربا والتحولات البارزة التي مرت بها، فتزامن ظهورها مع الإكتشافات الجغرافية وإنهيار الإقطاعية في مقابل صعود الرأسمالية الذي ترافق مع ضعف نفوذ الكنيسة وتراجع سلطة البابا، مما أدى بعد ذلك للإنقسام إلى دويلات وظهور دول ذات سيادة، وظلت الدولة القومية النموذج السائد في العالم وليس فقط في أوروبا.

وبغض النظر عن الظروف المتعددة التي كانت وراء نشأة الدولة القومية وبروزها تبقى كل من معاهدة «واستفاليا» 1648 [11] والثورة الفرنسية أهم المحطات التي تجسدت من خلالها العديد من مبادئ الدولة القومية الحديثة، فمبادئ «واستفاليا» أقرت ما يخدم الأساس الجديد للدولة في تلك المرحلة:

- مبدأ السيادة والإستقلال الذاتي.
- عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول.
- مبدأ التوازن السياسي في العلاقات الدولية.

أما روح الثورة الفرنسية سنة 1789، فنجد إعلان حقوق الإنسان والمواطن متمخضا عنها. ويتضمن هذا الإعلان (الذي تجاوز حدود فرنسا)، أربعة مبادئ أساسية تنبني عليها الدولة :» الحرية، المساواة، حقوق الإنسان، التوازن بين الحق الخاص والحق العام . « [12]

في هذا السياق هناك الطرح الذي يسوغ لمثالية الدولة والذي نجده ضمن فكرة الدولة المنصوص عليها في إتفاقية «مونتيفيديو» 29 ديسمبر 1933، وفحواها الأغراض والإلتزامات التي تمثل تشكل كامل لسيادة الدولة التي يمكن أن يسمها أمن ونظام وعقد إجتماعي وبنية تحتية قوية وتوازن في القوى وإستثمار في رأس المال البشري[13]. بالإضافة الى مبادئ «ويلسن» الأربعة عشر المأسسة للعلاقات الدولية ما بعد الحرب العالمية الأولى في جزء منها نلاحظ أنها مرتبطة بالسلام الكانطي.

قراءة نقدية راديكالية للواقع الدولي الراهن تثبت أن هذه المبادئ والمعايير التي تأسست عليها الدولة الحديثة وظفت في إثبات الفرضية القائلة بكونية بناء الدولة من خلال آلية العولمة، فالعولمة حسب «جون بودريان»: «ليست شيء آخر غير الخصوصية المدعية للكونية». مما يدل على أن هناك في حقيقة الأمر عولمة بناء الدولة لأن الثقافة الغربية فقدت قيم الكونية كالحرية، الديمقراطية، حقوق الانسان...والتي تعد المرتكزات الأساسية لدولة الحق، فالكوني إذن يذوب في العولمة، ولعلّ ما نلمسه اليوم في العراق أو أفغانستان يُبيّن كيف تحوّلت الحريّة إلى استعمار وهيمنة وتحوّلت حقوق الإنسان

إن الفينومينيولوجيا هي متعذرة عن كل ترجمة لهدا حافظت على كتابتها الصوتية و فضلنا الإبقاء عليها بدون ترجمة، فهي لا تحتمل التقسيم ،ذلك لأن الفينومين لاينكشف عن إنحجابه إلا بداخل اللوغوس»[1]. بما أنه يمثل الأساس لكل ما يظهر وراء الانحجاب.

إن هيدغر يفهم الظاهرة فهما إغريقيا مبتعدا بعض الشيء عن مفهومها الكانطي .فهي لا تتحدد في أصولها الإغريقية بالكشف و الانكشاف، و التجلي .و لأن الظواهر لا تكون منكشفة بصورة مباشرة فإن ظهورها لا يتحقق إلا نتيجة مدى قدرتنا على الاقتراب منها وهذا بتقدير هيدغر يحتاج إلى جهد كتفسير الظاهرة و كشف المعنى المتواري و المختفي ، القادر على الانكشاف في كل لحظة. ومنه التمكن من إيضاح قدراتها الفائقة التي لا تقف عند حدود فحص و البحث عن حقيقة ما يتماثل أمامنا أي في الحضور من ظواهر. و إنما تبرز حتى قدرتها على اكتشاف ذلك المتعذر عن الحضور و الظهور، و الذي يفضل الإقامة داخل الغياب.

فالفينومينولوجيا الهيدغرية على خلاف كل العلوم و المعارف الأخرى أكدت قدرتها على جلب المنسحب من الوجود و إلحاقه بالوجود ذاته أي قدرتها على جعل ما لا يتجلى in-apparent يتجلى ويحضر إلى ميدان الحضور . من هذا المنطلق سيفكر هيدغر القول الإغريقي باعتباره قولا بدئيا initial مبينا أصالة الفينومينولوجيا، بأنها تمتد لتتواصل مع الإغريق قبل أن يقوم مؤسسها هوسرل من تدشينها . إنها «الفلسفة الأولى «التي ألمح إليها الإغريق لكنهم للأسف لم يتمكنوا من إقامتها و بالتالي التمكن من تحقيق الأمل في أن تكون الفلسفة المنطق الكلي الذي تقوم عليه كل العلوم دون استثناء.

هنا يكمن الدور الهيدغري في معاودة تقويضdestruction القول Parole الإغريقي وهذا ما أبانه من خلال وقوفه عند مصطلح الفينومين Phénomène اللوغوس logos الحقيقة /alethéa Vérité ، يقر هيدغر بأن الانطولوجيا الحديثة ومن خلال انبثاق الفينومينولوجية منحت لها قاعدة الإشكال الأمينة إلا أنه وفي الوقت نفسه نجده يسارع إلى إبانة وإسقاط الضوء على النقائص الأساسية التي ما تزال تؤرق مفهومها « رب نقائص تعود عنده إلى اثنتين : أولهما أن المبحث الأول لهذه الأنطولوجية الحديثة هو وجود -الموضوع و البحث. و لتقريب صورة انكشاف الظاهرة وتجليها يرى هيدغر أن الفينومينولوجيا لا تفهم من الخارج وحده و لأن اللوغوس هو الأساس الذي يجعلنا نرى

1 - إن الفقرة السابعة من الوجود و الزمان sein und zeit قامت بإستشكال مفصل و صارم لعبارة « الفينومينولوجيا» بوصفها تتكون من فينومين « و « لوغوس «

ماكان محتجبا، لما يحمله من قدرة على جعل المنحجب يخرج عن صمته ووحدته أي أن يخرج إلى انكشافه[1]».

طبعا لا يمكن أن نستثني في فهم الظاهرة محاولات هوسرل للإشارة إليها حتى وإن اكتفى بالكشف عن ماهيتها من خلال وصفها و لقد مكنت إضافة هيدغر الهيرمينوطيقية من استكمال تعريف الظاهرة كتجلي لما يظهر دائما في ذاته .ف»هيدغر» لم يحدث تفسيرا للظاهرة و إنما قدم إمكان لفهمها من داخل تأويل «حدثي» Facticielle للحياة.

مع أخذ فينومينولوجيا هوسرل وجهة هيرمينوطيقية تكون قد مكنت الفينومينولوجيا ذاتها من أن يكون لها امتياز مساءلة الانطولوجيا الأساسية وخاصة أثناء المرحلة الأولى مرحلة دروس «فرايبورغ» ذلك ومثلما يؤكد هيدغر: « تحتاج هذه الانطولوجيا الأساسية حضور الفينومينولوجيا كي تتمكن من طرح أسئلتها الجذرية[2]»

علينا يقول هيدغر أن نحرر :»الظاهرة من ميتافيزيقا الشيء في ذاته وأن نعود إلى الوجود موضوعا أساسيا بعد أن كان الشيء في ذاته فرضا ميتافيزيقيا فرض على الظواهر ضربا من الاختفاء و لقد كان هوسرل أبرز مؤيدي ومريدي هذا التصور لما اهتدى بموقف ميتافيزيقي لازم الفلسفة الغربية منذ ديكارت ،كانط وفيخته[3]» فلما انفتح هيدغر في الفقرة السابعة من عمله « الوجود و الزمان « على مفهوم الظاهرة لم يكن قصده عرض في العموم الفينومينولوجيا بوصفها منهجية méthodologie ولا تقديم تفسير صوريا للظاهرة بل كانت مهمته مقتصرة على خلاف ذلك تماما . ارتبطت بتقديم مفهوم الفينومينولوجيا الظاهرة phénoménologie du phénomènes في مضمونها الواقعي، ومنه تمكنت من الانفلات من المفهوم الصوري والساذج للظاهرة .هذا مايعتبره» فرانسوا كورتين» Courtine بمثابة التحديد العيني concret لقضية الفينومينولوجا» [4].

إن لفظ الظاهرة لدى هيدغر لا ينعت موضوع البحث، لكن يشير إلى الكيفية التي تمنح لنا إمكان الوصف ، و تمكننا بدورها من موضعة thématisé الموضوع : « فعلم الظواهر لا يعني أبدا أن المواضيع الوحيدة التي يهتم بها هذا العلم هي الظواهر و إنما تشير إلى الكيفية التي تكون من

1- Heidegger (M) Etre et temps op.cit. p 51
2 Heidegger (M) Etre et temps op.cit. p 63.
3 - Heidegger (M) qu'est ce que la philosophie in question 02 traduit par Beaufret Paris Gallimard 1976.
4 - Courtine (J-F) : Heidegger et la phénoménologie Paris Vrin (J) 1990 op.cit.p 174.

دول الهامش.

1. الغرب: بدء لوغوس التمركز:

شكلت العقلانية الأوروبية في عصر النهضة والإصلاح الديني البروتستانتي مصدر تمجيد للإنسان وفردانيته، فالبرجماتية والنظرة الاداتية (Instrumentalisme) عند "جون ديوي، وليم جيمس و تشارلز ساندرز بيرس"، التي أسست لسلوك الفرد الغربي المتفوق وفقا لنظرة الانسان الأعلى (Super man) بمنطق الفيلسوف الألماني "فردريك نيتشه".

إنعكست هذه الحالة الفكرية على سياسات الدول الغربية في الهيمنة على العلاقات الدولية، وما جسد ذلك الخطاب الغربي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، والذي نعت العالم العربي والإسلامي بالتخلف الحضاري والتعصب الإرهابي وأيضا دعى إلى ضرورة إحداث قطيعة مع الموروث العربي الإسلامي وتبني قيم الحضارة الغربية [8].

وعليه بنى الغرب مقولات كبرى ونظريات علمية ترى أن النموذج الأوروبي هو النسق القياسي للبشرية الذي يقوم على الأسس التالية[9]:

- إختزال البشرية إلى ثنائية "الأنا" و"الآخر": الأنا مركز العالم، يمثله الغرب (أوروبا وأمريكا)، في مقابل الآخر هامش العالم أي الدول التي تنتمي إلى الحضارات الشرقية (العرب والمسلمين، الآسيوين).

- دراسة المجتمعات الشرقية طبقا لمؤشرات النظريات الغربية: بهدف الإلحاق الحضاري بالدول المتقدمة.

هاتين الركيزتين جعلت من بناء الدولة الحديثة تتمتع بخاصية المركزية الثقافية التي تدعي كونية قيمية.

في الواقع هذه الكونية لا تعكس مجال جيو-حضاري بعينه ولكن تعبر عن رغبة ملحة لقوى عالمية وحضارية لغربنة الدولة في العالم ليس فقط بالمعنى الحدي عند «روبرت كايغن» أو الصراعي لدى «صامويل هانت كغتن» ولكن أيضا بالمعنى البنائي لـ»ستيفن ولت»... إنه منطق مركب وهادف للتحكم في السيرورة التاريخية لمنع بزوغ فجر جديد اسمه حضارة شرقية أسيوية ..إسلامية ...غير غربية ...إنه منطق الغربنة كما سماه في الخمسينيات من القرن الماضي المفكر الإيراني «جلال الدين علي أحمد» ....إنه أيضا منطق الهيمنة البنيوية كما أشار إليه «روبرت كوكس» [10].

وسيادة القانون، التعليم والصحة، والرفاه ... إلخ [2]. لكن ما ينزع صفة الكونية عن هذه العملية هو أنها تخضع للتصدعات الداخلية والضغوطات الخارجية، مما يجعل هذه الظاهرة تتأرجح بين العالمي (universal) والنسبي (Relative) في ظل سياق العولمة [3]، فهي تحدث في كل المجتمعات والنظم السياسية، وفي نفس الوقت هي ذات مضامين متباينة بتباين البيئات الثقافية والحضارية ونسق القيم السائد.

وبين هذين الحدين هناك سيطرة للنظرة الأحادية الخصوصية لعملية بناء الدولة. بالرغم من أن الكوني (Cosmic) في حقيقته يعد الفضاء الإنساني الذي يحمل الخصائص المشتركة التي تُوحّد البشر رغم تنوّع وإختلاف خصوصيّاتهم، أما الخصوصي فهو التفرّد والتميّز بتحصيل الخصائص المادية والمعنوية التي تمكن مجموعة بشرية من اختلافها عن باقي الخصوصيات.

فهناك ما يعرف بـ»الكوننة القيمية» التي تعنى بمحاولات تطوير عدد من الأنساق المعيارية والقيمية التي يمكن أن تطبع العالم وتحكم باسمه... ومركزها الفرد الانسان المواطن، وقيمها غير معروفة بجنس أو دين أو عرق أو لغة أو ثقافة أو تاريخ [4]. في تقديري هذا النوع يمكن أن نسمه بالكونية المفتوحة عكس الكونية المغلقة التي تؤكد الاشتغال الأيديولوجي الموجه على هذه القيم والمعايير.

والأنسنة(Humanization))، فلسفيا تعني الاهتمام بالإنسان، «الإنسان الفرد المتغير وليس الإنسان المطلق» [5]، فالأنسنة تحرير للذات الإنسانية في وعيها لذاتها وللعالم، من خلال فك قيود الرؤية اللاهوتية بإحلال الإنسان في المركز من الوجود، وجعل عقله الحاكم الأول وصاحب السلطة كما يعتقد المفكر الجزائري «محمد أركون»[6].

أما الأنسنة في العلوم السياسية فتعني أن الإنسان – الفرد – المواطن بحقوقه وإحتياجاته هو محور العملية السياسية (Political process)، ووظف المصطلح في هذه الدراسة على أنها تحرير للدولة من نزعة التمركز.

اذن تحاول هذه الورقة تفكيك إشكالية الكوني والخصوصي في عملية بناء الدولة، بالتركيز على ثلاث لحظات أساسية: اللحظة المعيارية، اللحظة الحضارية ثم لحظة الأنسنة كمخرج ابستيمولوجي لانسداد حاصل على مستوى الأفق البنائي للدولة.

ثانيا: معيارية النموذج الغربي لعملية بناء الدولة: كونية مغلقة

يتمظهر الإلتباس[7] في إدعاء دول المركز لفلسفة سياسة كونية تتبنى معايير خصوصية غربية لمفهوم بناء الدولة وتعكس فكرة التمركز حول الذات (Eurocentrisme) المصدرة للنمط البنائي الغربي إلى

خلالها المواضيع مدركة ومفهومة أي حسب : إظهارmonstration مشروعية مباشرة، فمن وجهة نظر صورية بإمكاننا نعت الفينومينولوجيا كإظهار للموجود مثلما يظهر إلى ذاته . لكن فقط داخل المفهوم الصوري و المفهوم القائم للظاهرة وهذا ما يتضمن أن مثل هذا التحديد للفينومينولوجيا هو في حد ذاته شائع وعام[1]»

فالفينومين هو ما يتوارى و يختفي ويتستر على خلاف ما ألف و اعتاد التقليد الفلسفي تعريف الظاهرة باعتبارها النظر الحسي أو العقلي. فإذا سلمنا بأن الأشياء في ذاتها ليست معطاة فإنه يجب تحريرها عن طريق منهج أو طريق تهدف إلى إلغاء كل حجب وكل تنكر ومن هذا المنطلق نجد هيدغر يعرف في عمله الوجود و الزمان الفينومينولوجيا باعتبارها «رئاية» apophantique/faire-voir ما يظهر انطلاقا من ذاته بالكيفية التي يظهر بها انطلاقا من ذاته «[2]هو ذا المعنى الصوري الذي يمنحه هيدغر للفينومينولوجيا.

إن الفينومينولوجيا لا تسمي الأشياء و لا يمكن أبدا التأشير على المواضيع بحثها وإنما تعلمنا وببساطة الكيفية أو الطريق الذي من خلاله يتم تناول بالمعالجة الذي يحضر إلى الفينومينولوجيا. لهذا كانت تمثل طريق كل الطرق إنها «جامع طرق» méta-chemin . فالمراد من علم الظواهر هو الكيفية التي من خلالها ندرك ونفهم مواضيعها.

،لقد حاول هيدغر لحظة وقوفه على مفهوم الفينومين بيان كيف أن معنى هذا الأخير:»يتضمن في جذره على معنى النور و الضوء pha phos داخل اللغة الإغريقية تعني كذلك كما حاول من جهة أخرى أن يبين طبيعة العلاقة بين الوقائع و الألفاظ أي بين المنار وما ينير وأن أرسطو بالإضافة إلى ذلك قد استبصر هذا التواشيح المطمور بين الفينومين ومعنى الضوء وذلك حين حاول أن يصرف إدراكا للعالم على شاكلة الإبصار. فالذي يقرن بين هذه المطالب هو مفهوم النور lumière فالظاهرة هي ما يظهر أي ما تم إنارته بنور ما. كذلك فالوقائع لا تصبح مشارا إليها بالألفاظ إلا بقدر ما تكون ظاهرة للعيان أي منارة بنور ما هنا يبرز أرسطو بوصفه الموجود بوصفه مثولا هو معنى أن الفينومين هو الموجود نفسه[3]» .

1 - Dastur (F) Heidegger in introduction a la phénoménologie Paris Ellipses 2003 p 53.

2 –– Heidegger h / être et Temps o p cit .p61-62 المصطلح من وضعنا : حاولنا من خلاله إيضاح لا نهائية السير لحظة السير نحو تحقيق الغية frayer هنا تحمل دلالة الاختراق و الشق «méta«على أرض الفينومينولوجيا و أل الموجودة من إعمالنا و اعتمادنا على الفينومينولوجيا طريق لإقامة فكر منفتح.

3 - فتحي المسكين : نقد العقلي التأويلي / المرجع السابق ص76

هكذا يكون هيدغرقد تمكن من تقديم تعريفا مغايرا لمفهوم الظاهرة، فهي لم تعد ماهو معطى وإنما ما يتوارى ويختفي إنها محتجبة. لهذا سيربط منهج الفينومينولوجيا التجلي إلى مفهوم الحقيقة aletheia كظاهرة ،وسنكون حسب «جون لوك ماريون « مدعون للانتقال من فينومينولوجيا التجلي إلى فينومينولوجيا اللاتجلي ، و من المفهوم العامي للظاهرة إلى المفهوم المتواري للظاهرة. هنا تحديدا سيحصل نوع من الالتحاق بالفينومينولوجيا من طرف الأنطولوجيا لدى هيدغر إلى درجة يصير فيها من الصعب إحداث تمييزا بينهما.

فالفينومينولوجيا هي:» الكيفية التي تسمح بالنفاذ أو تحديد وبشرعية الأنطولوجيا،و الأنطولوجيا من هذا الموقع لن تكون ممكنة إلا كفينومينولوجيا[1]». فالانطولوجيا و الفينومينولوجيا ليستا ميدانين مختلفين كباقي الميادين الأخرى المنتسبة إلى الفلسفة ذلك لأنهما مفهومين يميزان الفلسفة ذاتها ،فالفلسفة من جهة موضوعها وطريقة معالجتها هي أنطولوجيا فينومينولوجيا كلية ، تنحدر من هيرمينوطيقا الدارين[2]».لقد أمد هوسرل بالفعل أعين «des yeux» إلى هيدغر التي من خلالها صار يبصر الفينومين الفينومينولوجي. لكنها كانت أعين ضعيفة لم تمكنه من رؤية ذلك المتعذر عن الرؤية « اللوغوس»[3] LOGOS.لهذا التفت هيدغر مجددا نحو الإغريق وعاود بنفسه زرع أعين هوسرل ليكتشف أن الفينومينولوجيا لم تكن من اختراع هوسرل وإنما من اختراع الإغريق وهذا ما جعله بالذات من أن يغادر الأرض الهوسرلية متجها إلى حيث موطن الإغريق.

يعيب هيدغر على الترجمات والاستعمالات للدلالة الأساسية لكلمة اللوغوس في كونها هي الأخرى مارست الفعل نفسه الممارس على» الفينومين» جاعلة من «اللوغوس» دال على الإبانة ،والإظهار وفتح الطريق أمام الرؤية و المعنى المقصود من «اللوغوس» و لاسيما الذي تتكون منه لفظة الفينومينولوجيا ليس أبدا العلم بالمعنى المألوف في سائر المعارف والعلوم، أي ليس هو المعنى المشتق من حدود العقل و الحكم و المبدأ الذي فرضه التراث لتأويل حديث للتجربة الإغريقية. إنما هو المعنى التأويلي المقصود في الاستعمالات الإغريقية ذاتها بما هو كشف عن الموجودات .

1 - Heidegger (M) Etre et temps opcit p 43
2 - Heidegger (M) Etre et temps opcit p 66
3 - إذ تناولنا كلمة لوغوس في معناها الحرفي لوجدنا أنها تحمله جملة الخطاب Discours أو القول لكن ما دلالة الخطاب ؟ إن تاريخ الفلسفة ومنذ لحظته الإغريقية مارس نوع من طمس وإخفاء لفظة الخطاب إذ غالبا ما كان يقدمها على أنها عقل raison حكم jugement تعريف définition مفهوم concept أساس fondement علاقة -rap port لكن سيجد هيدغر أرسطو ملاذه الوحيد الذي سيمكنه من الكشف عن معنى الخطاب هي علامة تأويله معبرا للتعاطي الفينومينولوجي مع لفظة اللوغوس : أنظر : Courtine : Heidegger et la phénoménologie o p cit p26

مقاربة بناء الدولة في ظل العولمة: قراءة في جدل الحقيقة الكونية وثقافة الخصوصية

أ.محمد أمين بن جيلالي[1]/جامعة بومرداس

مقدمة:

ينبجس سؤال الكوني والخصوصي في العديد من الظواهر الفكرية والسياسية، وبناء الدولة هي من الحركيات التي تستدعي الاهتمام في الحقل الفلسفي السياسي، خاصة وأنها ظاهرة دينامية أفرزتها متغيرات العولمة ومضامينها التي تروج لمركزية الثقافة الغربية.

والدليل على تواجد ثنائية الكوني والخصوصي في هذه الظاهرة ما يشهده الواقع الفكري العالمي من تغير على مستوى مفهوم الدولة والذي يسير في إتجاهين متعاكسين، حيث تنزع دول المركز إلى الإندماج في كيانات أكبر تعيد منطق الدولة الإمبراطورية التي شهدها التاريخ فيما قبل ظهور الدولة القومية الحديثة. وعلى الضد من ذلك تتجه دول الهامش إلى حالة من التشظي إلى كيانات ذات أسس عرقية أو دينية أو تاريخية. هذا في ظل سيادة نسق العولمة الذي يدعي أنصاره الحقيقة الكونية للإنسان.

بناء عليه يدور محور السؤال المركزي لهذه الورقة حول: **ما حقيقة عملية بناء الدولة في ظل التضاد الابستيمي الحاصل بين العولمة والكونية؟.**

- هل يمكن إعتبار بناء الدولة عملية يصبغها الخصوصية الحضارية في الحين الذي تبنى منظومات معيارية قياسية وتأدلج خطابات أيديولوجية موجهة في شكل استراتيجيات وسياسات عالمية تدعي الكونية؟.

- كيف يمكن تفكيك ثنائية الكوني والخصوصي بشأن هذه الظاهرة؟.

- هل تعد الانسنة مدخل نظري بديل للمنظور الحضاري في استشراف الحل الأنسب لمفارقة العالمي والمحلي في عملية بناء الدولة؟.

أولا: بناء الدولة في السياق الجدلي: تحديدات منهجية

تعتبر ظاهرة بناء الدولة (State-building) عملية سياسية ممتدة ومستمرة محورها بناء مؤسسات الدولة وشرعيتها وقدرتها على تحقيق الإحتياجات الإنسانية الكونية للمواطن كالأمن، والعدالة،

منسجمة بالقياس إلى قول أرسطو و قد نذهب إلى النتيجة التالية : أنه في لحظة من اللحظات تفكير مسكويه، فإنه قد أخفق في أن يحقق في خطابه نزعة إنسانية بالمعايير المعتمدة من قبل أركون :»لنحاول على الرغم من كل هذه الصعوبات أن نستخلص الملامح البارزة للتعاليم الأخلاقية لمسكويه ، فهي تقدم من وجهة نظر مؤلفها كل التماسك المرغوب و بمعنى أن مسكويه يبدو غير متماسك إذا ما قسنا أقواله بالقياس إلى أقوال أرسطو نموذجه الأعلى ،فهناك الكثير من التغيير و التحريف و الفهم الخاطئ. ولكنه يبدو متماسكا بالقياس إلى ذاته و عصره و أهدافه الخاصة «.

ختاما ، الفلسفة العربية الإسلامية تجربة فكرية إنسانية عبرت وتعبر عن الكثير ، عن أشياء تمثل للعقل العربي أهمية ، قد يراها عقل آخر و يقدرها بطريقة مختلفة ؛ فلكل عقل مجال اهتماماته وميولاته ، يتحرك وفق مقتضيات إشكالاته المنبثقة من رحم المجتمع الذي ينتمي إليه ؛ و بالتالي لا غرابة إن جاءت هذه الفلسفة في خطابها مختلفة م

المصادر و المراجع بحسب طهورها:

-1يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر ، جدلية العلمنة العقل و الدّين،تعريب و تقديم حميد لشهب،جداول للنشر والترجمة و التوزيع،ط الأولى 2013،لبنان.
-2محمد أركون،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر:هاشم صالح .
-3محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي –جيل مسكويه و التوحيدي- تر:هاشم صالح، دار الساقي،ط الأولى 1997، لبنان.
-4نصر حامد أبوزيد، الإمام الشافعي و تأثيث الأيديولوجية الوسطية،مكتبة مدبولي،ط الثانية 1996،مصر.
-5محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي،دار الطليعة، لبنان، 1984.
-6 عاطف أحمد،أنور مغيث،حسنين كشك،علي مبروك،منى طلبة النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط-مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،1999.
-7ولتر ستيس،التصوف و الفلسفة،ترجمة و تقديم إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي،مصر.
-8عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي،دار الطليعة،لبنان.
-9 ميشال فوكو ، الكلمات و الأشياء ، تر فريق من المترجمين ، مركز الإنماء القومي 1990، لبنان.
-10 كريستوف فولف ، علم الأناسة ، التاريخ و الثقافة و الفلسفة ، ترجمة أبو يعرب المرزوقي ،الدار المتوسطية للنشر،كلمة،ط1،2009،إمارة أبوظبي .

ذلك لأن دلالة اللوغوس حسب هيدغر تنعقد عند تجربة البيان و القول المبين ،أي تجربة الإظهار، إظهار الموجودات، وكشفها للرؤية وتأليف الصلات فيما بينها .لحظتها سيتم إعادة فهم القول الفينومينولوجي باعتباره تجربة ظهورية phénoménalité مباشرة يكون فيها القول مبينا كما يظهر ويبسط للرؤية التي هي الاتصال قبل النظر بالوجود أي تجربة تجريبا حدثيا[1]». طبعا لا يحاول هيدغر تخريج لمفهوم اللوغوس الإغريقي في أن تكون لا علاقة له بالمعنى الذي هيمن تحت وطأة التقليد الانطولوجي والمنطقي باسم العقل .إن اللوغوس هو دائما وفي كل مرة لوغوس لغة عادية وضمن دازين طبيعي معين، ذلك لأن هيدغر يقدم معاينة الأصلية من خلال تأويل فينومينولوجيا[2]:» بما يدل على الإبانة و الإظهار من جهة وما يدل على القول والجزم من جهة ثانية وماهر متعلق بالحق من جهة ثالثة لا بالمعاني المتداولة للمطابقة و الحكم وإنما بالعودة إلى أصلانية الإدراك الحسي الذي هو الاتصال المباشر مع الموجودات و الفكر المشتق منه والتي هي أقرب من معاني الكشاف و البيان Ausweisen التي يبني عليها القول البدئي باللوغوس عند اليونان وما آل إليه من قول جازم في نهاية المطاف[3]».

إن النقاش الذي افتتحه» الوجود و الزمان» حول مفهوم « الفينومين و اللوغوس « كان منطلقه العودة إلى الإغريق لبيان الوجاهة و الصرامة المميزة للفينومينولوجيا باعتبارها مفهوما منهجيا عينه . وكان حدس هوسرل فاتحة لإقامة هذا النقاش بينه و بين هيدغر[4] « إن المباحث الموالية لم تكن لتصير ممكنة لولا اتخاذها موقع قدم في الأرض boden التي أقامها هوسرل فقد كانت بحوثه المنطقية بالنسبة إلى الفينومينولوجيا فاتحة .إن الإيضاحات التي كان المفهوم البدئي للفينومينولوجيا موضوعا لها قد بينا أن ما هو جوهري فيها لا يعود إلى مونها بالفعل من حيث هي اتجاه فلسفي. فإنه ليس كإمكان أعلى من الوجود بالفعل إنما الفهم الوحيد للفينومينولوجيا الذي يستحق أن يأخذ في

1 - الظهورية phénoménalité هي انتظام بنيوي يمكن لوجه الظاهرة أن يتبين بما هو كذلك ولذلك ثمة بنى ظهورية ،أما ما يتعلق بإظهار وشرح كل ما يدخل في الجهاز المفهومي المطلوب لهذا التقصي فهو فينومينولوجي
2 - فتحي انقزو : هوسرل و معاصروه سبق ذكره ص 183
3 - فتحي انقزو : المرجع نفسه ص176
4 - حينما يذكر هيدغر فينومينولوجيا هوسرل في عمله « الوجود والزمان « فإنه يشير إلى كونها مثلث بالنسبة إليه الأرض التي و انطلاقا منها عرفت أبحاثه الخاصة ظهورها وانوجادها لكن هذه الأرض ثم إرساءها هيدغر انطلاقا من البحوث المنطقية التي أمنت الفتح الفينومينولوجي بإعنياره منهج وليس انطلاقا من التطور الفينومينولجيا الترسندنتالية التي لا يرى فيها هيدغر إلى عودة إلى ميتافيزيقا الدانية courtine j –f Heidegger et la phénomé-nologie o p cet p262

الحسبان يتعلق بالإحاطة بما هي امكان[1]»

ومن هذا المنطلق وجب علينا أن ننجز تحديدا منهجيا للوغوس الفينومينولوجيا. إذ كثيرا ما يذكر هيدغر بأن الفينومينولوجيا هي انطولوجيا وهذا ما يعني بداية بأنها تكون انطولوجيا أساسية و باعتبارها انطولوجيا الدزاين فإنها لا تسعى إلى أي هدف أو غاية خاصة وإنما هدفها الوحيد يكمن في إظهار كفاءة الفينومينولوجيا في الكشف عن سؤال الوجود عموما. باعتباره السؤال الأساسي و الأولي. ذلك لأن هدا النوع من اللوغوس الفنومينولوجي يأخذ ميزة هيرمينوطيقية .

إن الوصف الفينومينولوجي هو وصف تأويلي ، هنا تبدأ اللحظة الأكثر أهمية في حياة الفينومينولولجيا الهيدغرية والتي سينجم عنها منعطفا أساسيا يحدثه هيدغر سنة 1930 أي بعد عمله الفاتحة» الوجود و الزمان» وهذا مع محاضرته المعنوية بـ» في ماهية الحقيقة «[2] DE L'ESSENCE DE LA Vérités ولم يكن منعطف هيدغر تعثر أو تخليا عن سؤال الوجود seinsfrage وإنما كان سيرا يشق من خلاله طرق جديدة ،تنح لنا الكيفية الجديدة لمطارحة سؤال الوجود عينه وعليه فإننا مع المنعطف سنكون بالقرب من الوجود أكثر مما كان عليه أثناء « الوجود و الزمان «.

وسيتم من خلاله إقامة الأنطولوجيا الأساسية ،بحيث لم يعد مجديا بعد المنعطف البحث عن حقيقة الوجود بقدر ما صار ضروريا الاتفاق إلى البحث عن حقيقة الوجود vérité de l'être ذلك لأن كل الأنطولوجيات الكلاسيكية فشلت في نظر هيدغر في تقديم و تحديد الوجود لكونها لم ترغب في طرح سؤال من موقع الغياب، الاختفاء و التيه. لأنها اعتقدت أن الوجود بمنأى عن هذه الظواهر فهو في الحاضر داخل حضور مطلق جلي للعيان و للنظر. وعليه وقعت كما يشير هيدغر قي ظاهرة إنسانية ولهذا سيتم التخلي عن أطروحة الحقيقة من موقع الانكشاف والتماثل والتطابق لأن كما يقول هيدغر « تقوم الماهية الأصلية للحقيقة على الدوام في القيمة التي تلف أصلها وتغمرها[3]» .

من الأهون أن ننسى ميتافيزيقا الوجود لكن الذي لا يطاق أن ينسى الإنسان النسيان ذاته أي أن ينسى انه ينسى ، ذلك لأن مسألة نسيان الوجود مرتبطة لدى هيدغر فقط بكلية الوجود وهو من هذا الموقع قادر لوحده على الظهور والانكشاف تلقائيا من عمق الإضاءة نور يغمر الموجودات.

1 - فتحي انقزو : المرجع السابق ص17

2 - تعتبر محاضرة في ماهية الحقيقة من المحطات الأساسية و الحاسمة في مسار تفكيرها هيدغر لأنها تمهد لتفكير الانعطاف لديه و ألقيت المحاضرة عدة مرات ابتداء من خريف 1930 إلا أنها لم تظهر في طبعتها الأولى إلا في سنة 1943

3 - هيدغر م : مبدأ العلة – ترجمة : نظير جاهل 0 منشورات الجامعية بيروت – لبنان . الطبعة الأولى 1993 ص104

أنه أشبه بالوعاء الذي تجتمع فيه المطامح و الآمال الأكثر تنوعا. ولأنه عرّف السعادة بهذه الصورة، فإن تعريفه جاء موغلا في العمومية، وقد يكون قد لجأ إلى هذا التعريف وبهذا الشكل، لسبب وجيه ؛لكي يفسح المجال لتعريف المعني بالدراسة، ليلاحظ أركون أن موضوع السعادة قد تناولته جميع الأديان و الفلسفات القديمة مركزة على نقطة التعارض بين ما يسمى السعادات العاجلة و تلك الآجلة، هذا التمييز الذي لايزال سائدا في رأي أركون الذي لا يلبث أن يستدرك ملاحظا أن من فضائل الفلسفة على المجتمع العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي) هو سماح للوعي الإسلامي بالانتقال من مرحلة الطاعة المطلقة – والذي ينجر عنه ردود أفعال تجاه الوعد و الوعيد – إلى مرحلة أكثر عقلانية تؤهله العقل الإسلامي بأن يؤدي الوظيفة المنوط به و هذا ما نتلمسه من مقاربة مسكويه لمشكلة السعادة، أخضع هذا الموضوع إلى تحر حقيقي بغية تحديد طبيعته بدقة و شروط التوصل إليها بشكل منهجي و بعبارة أخرى يمكن أن نجمل مسعى مسكويه في سؤالين هما : ماهي السّعادة؟ ماهي شروط التوصل إلى السعادة ؟

مجريات مسعى السعادة عند مسكويه من مؤلفه «تهذيب الأخلاق»

ينبغي أن لا نُغفل من أذهاننا أن الأستاذ محمد أركون عندما يُقدم لكتاب من كتب مسكويه إنما يفعل ذلك لقصد معلوم هو إبراز نزعة الأنسنة في الفكر العربي، أما ما هي المعايير المعتمدة من قبل أركون فنراها في ثلاثة :

-المعيار الأوّل : أراه أساسا فهو الذي يُحدد المعيار الثاني وجودا ؛فكلما كان القول متعلق بصاحبه تعلّقا مباشرا معبّرا عن قناعاته الشخصية بمعزل عن المعتقد الديني السائد دلّ ذلك دلالة صريحة على امتلاك صاحب القول عقلا فاعلا حاضرا

-المعيار الثاني :كلّما تحقق المعيار الأوّل بنسب مرتفعة أدى ذلك إلى تموقع الأنا بالمركز و بالتالي انكفاء (تراجع) الأنا الإلهية إلى الهامش

-المعيار الثالث : محاكاة التجربة الفلسفية اليونانية –المحاكاة الواعية لا الميكانيكية- مادامت هذه التجربة هي التجربة النموذج و التي تمكن فيها العقل الإنساني من خلال فلسفة أفلاطون و أرسطو . تجسيد المعيارين الأولين في فترة من تاريخ الفكر البشري,

و تأسيسا على ما سبق فإن مسكويه سيكون صاحب نزعة إنسانية إنْ امتثل لهذه المعايير و سوف يبتعد عنها إن أخفق في تجسيد تلك المعايير .

يُسجل أركون ملاحظة بخصوص المعيار الثالث ، حينما يتطرق إلى الملامح البارزة للتعاليم الأخلاقية لدى مسكويه، فهذه التعاليم منسجمة بالنسبة إلى ذات المفكر و عصره و أهدافه الخاصة غير

على مقاس ما عاشه مسكويه و تماشيا مع الأحداث التي واكبت حياة مسكويه و مقتضيات الأوضاع الاجتماعية المتزامنة مع الفترة الثانية للخلافة العباسية ، و استقرار الحكم البويهي في بغداد ابتداء من سنة 334 هجرية ، يقول إبراهيم الانباري :» خرجت الدولة العربية من هذا العصر العبّاسي الأوّل ، بعد أن استوت لها علوم منها النحو و العروض و بعد أن اتضح الفقه و استقامت مذاهبه الأربعة، و بعد أن تميّز الشعر بوضوح طريقته، و بعد أن عبدت الطريق لكتب السير و المغازي والفتوح. وبعد أن أفادت اللغة من تراث الأمم القديمة مثل اليونان و الفرس و الهند» ونتخيل أن مسكويه قد استفاد أيم استفادة من التراكم المعرفي الذي أنتج في العصر الأوّل ، مثلما استفاد من ذلك جميع أترابه الذين عاصروه و أضافوا بدورهم إضافات معرفية (التوحيدي).

إن مفردة تكوين تدل على نشاط فكري قصدي يقوم على تقديم جملة من المعارف و المهارات من قبل هيئة علمية مخول لها بكيفية من الكيفيات تقديم هذا النوع من النشاط و عليه فإن ما يسمى بالتكوين العلمي اللامباشر يُعد من العوامل المساعدة ليس إلا ...

و في الأخير إتماما لما تقدم نقدّم إنتاجا فكريا مسكويا يكون بمثابة القرينة الإثباتية على أن هناك نزعة إنسانية،قد اكتسحت فكر مسكويه و أمثاله من المفكرين الأدباء:

يلاحظ محمد أركون في معرض حديثه عن أعمال مسكويه، أن هذا الأديب لا يعد أحد كبار المصنفين العرب مقارنة بزملائه ، لكن ما كتبه قد فرض نفسه على التراث العربي، نظرا لما حمله من قيمة، ثم يذكر أركون ملاحظة أخرى مؤداها أن كتب مسكويه أصابها من البتر و التشويه و الدّس و التحريف ما أصابها، مضاف إلى هذا أنه لا توجد في بعض الحالات النسخة الأصلية لمصنف من مصنفاته. وإن توجهنا إلى مضامين أفكار مسكويه، نخص في هذا المقام فكرة السّعادة و التي تعد من بين أكبر التطلعات و الانشغالات في الوقت نفسه التي سكنت داخل الإنسان و لازالت تحرّك داخله النهم؛ فالسعادة باعتبارها اشتياق النفس إلى وضع يكون فيه الإنسان على ضرب من ضروب الانسجام و السكينة و الشعور بالرضا، وبالتالي فهي مقصد يعمل الفرد على الظفر به سواء أكان هذا الفرد من عامة الناس أو كان من خاصتهم أقبل على الحياة أو كان مدبرا عنها، امتلئ قلبه بمعتقد أو خلا منه، وبالتالي فإن السعادة قبل أن تكون انشغالا نظريا أو قضية بحث عقلي تشغل العقل الفلسفي مثلا و دليل على وجود نزعة إنسانية،عندما تكون هذه الفكرة من بنات أفكار الإنسان، فإن السعادة هي ابتداء حاجة حيوية تحرك الفرد بالكلية قُدما خطوة خلف خطوة إلى جلب سعادات جزئية يومية . عندما يتحدث أركون عن السعادة كقضية من القضايا المثارة من قبل مسكويه يعنون الموضوع كالآتي : اقتناص السعادة أو التوصل إلى السعادة ذاكرا أن الموضوع عام حاضر في آداب الأمم كلّها، مُعرفا إياه

فالخطر كما يقول هيدغر: « هو ما ينقذ المنعطف و الوقوف عند الهاوية هو الانعطاف نحو ما ينقذ المنعطف هو الإضاءة لماهية الوجود وكشف لموضع الخطر و الهاوية فلا يظهر الوجود لأنه ليس من ماهية الوجود في شيء هو إشراق و انتشار يظهر أمامنا في الآن ذاته ماهيته»[1]

لقد ظهر المنعطف باعتباره المرحلة الثانية المؤسسة لفكر « الوجود و الزمان» وفيه تناول هيدغر أطروحاته المتعلقة بسؤال الوجود. كيف يمكننا تفكير المنعطف ذاته ؟ ما الذي يود المنعطف الإشارة إليه ؟ ما المنعطف ؟ وتحديدا ما فينومينولوجيا المنعطف ؟

المنعطف هو العطف على الأشياء أي الالتفات نحوها . وهذا ما يبرر القول بامتداد هيدغر إلى فينومينولجيا هوسرل إذ معه يحدث التقارب القريب من عبارة:» الحق في الأشياء عينها «droit aux choses même» وتحديدا يجد قربه من القصدية الفينومينولوجية[2]» . ويمثل فكر الانعطاف داخل فكر هيدغر منعطف لا يحمل تحت قاعدة إصلاح وتعديل من وجهة نظر إشكالية الوجود و الزمان»:» هنا الكل ينعطف» ici tout se retourné هذا ما يثبته هيدغر في رسالة حول الإنسانية الموجهة إلى صديقه بوفريهBeaufret الكل هذا ما يعني فحوى السؤال نفسه ومضمون سؤال الوجود و الزمان فالمنعطف يساعد على قلب السؤال نفسه إذ عندما تكون نقطة البدء في الوجود و الزمان وانطلاقا من مجال الذاتية مفككا فإن قضايا الأنتروبولوجيا تجد نفسها منزاحةécarte وعلى خلاف ذلك وحدها تجربة الوجود- هاهنا[3]Da-sein ،إلى الانعطاف الذي يستجيب مظهره للانعطاف ذاته.

هكذا يغير الطريق الطريق و بفضل سؤال الوجود سنجد أنفسنا نمشي على الطريق. إن الانعطاف يتجدد ما بين الوجود و الزمان. و» الزمان و الوجود « [4] sein und zeit «sein und zeit انطلاقا من الكيفية التي يكون فيها ثمة وجود و ثمة زمان وحول هذا الـ» يوجد « es gibt/ ily'a كانت محاولة هيدغر التي بلورت عمله « الوجود و الزمان « .

1 - Heidegger (M) phénoménologie et la pensée de l'être in question 02 Traduit par Beaufret Paris Gallimard 1976 P 185

2 - Heidegger (M) De l'essence de la vérité in question 02 Traduit par Beaufret Paris Gallimard 1964 P 163.

3 - لقد قمنا بكتابة da-sein مرفقة بعارضة و التي تعني الوجود ها هنا وليس الوجود هنا dasein منفصلة بسبب التفسير الوجودي السارتري ففي الواقع دا-زين ليس له أي غلافه بالمعنى الذي يمنحه له سارتر مثلما أشار إلى دلك هيدغر في عملاق أسئلة المجلد 04 نقل الحركة في اتجاه الوجود أي فهم الدارين يرجع إلى ما يسميه هيدغر لفرجة lichtung الانفراج أو انفتاح الوجود

4 - محاضرة الزمان و الوجود : تم تقديمها 31 جانفي 1962 بجامعة فرابيورغ.

من هذا المنطلق سيكون المنعطف هو عبورا للفكر تم التخطيط له من طرف ال»دازين» في آن معا إلى دلك المتعلق بالوجود وعبور الميتافيزيقا إلى بدء أخر أي هو نهاية لبدء متمثل مثلما أشرنا إلى ذلك بعمق ب الانطولوجيا الأساسية في المبحث السابق وهو بدء يحيل إلى بدء أخر سينعته هيدغر بـ العهد Ereignis [1]

سعى هيدغر[2] قبل بلوغ هذه الخطوة إلى تحضير أسباب العبور passage العبور من بدء إلى بدء آخر ومن ضفة إلى ضفة أخرى فنهر الميتافيزيقيا يقوم على حقيقة لا يمكن تصور أحدهما دون الأخر. وهيدغر من هذا المنطلق يصر على ضرورة نقل جهة السؤال من سؤال الوجود إلى سؤال الفكر أو بدء آخر بوصفه تفكيرا في الوجود أو العهد يتحدد داخل الانفراج lichtung تضيء الوجود مصيرا وعهدا[3]».

و عليه يمكن القول أن المنعطف الهايدغري لم يعكس قطعا و لا قطيعة ،بقدر ما جسد حركة أرجل تعبر نحو تفكير أنطولوجي تاريخي الذي يفكر الوجود وهو يعيد فكر الميتافيزيقيا من خلال معاودة تاريخها الشامل. بالإضافة إلى ذلك مكننا المنعطف من النظر إليه مثلما يشير إلى ذلك هيدغر انطلاقا من لفظ العهد Ereignis الكلمة التي يجعل منها هيدغر دليلا على انعطافه الذي بدأ يتبلور بصورة واضحة بدءا من سنة 1936:» العهد Ereignis الكلمة الهادية لتفكيري كإمكان مفتوح بواسطة انبجاس التقنية ولقد ظهر لفظ kehre لأول مرة في الدرس الهيدغري سنة 1928 في آخر دروسه بجامعة فرايبورغ لكي يعين من خلاله ويحدد تحليلية زماناتية الوجود ،والذي يجب أن يحقق بعد التحليل الوجوداني A.Existentiel وانطلاقا من هذا يجري هيدغر تجذيرا نهائيا الذي لم

1 Ereignis - / العهد : من أصعب المفاهيم التي يتلقاها المترجم خارج اللغة الألمانية و إن تمكن هيدغر من أن يرجع جذوره أصوله إلى اللغة الألمانية بقي هذا المفهوم مسكون بعسر الانفتاح على معناه ترجم إلى الفرنسية : الحدث Avènement ويفهم العهد ابتداءا من العبور من بدء ميتافيزيقيا يتمثل الوجود إلى بدء آخر يخترق التفكير بالوجود داخل خلوة كانت موقفا خلد به هيدغر سؤال الوجود رسم به معالم البدء الآخر وطبقا أفضل هنا العهد الذي وضعها المفكر التونسي محمد محجوب عندما نقل حد Ereignis إلى العربية مستعملا العهد محمد محجوب : هيدغر مشكل الميتافيزيقيا دار الجنوب – تونس .

2 - يمكننا نعت هذا العبور passage بالتخطي dépassement إذ وفي محاولة توضيحية لمعنى تخطي الميتافيزيقيا نجد هيدغر يؤكد على ضرورة نزع اللبس و التخلص من الوصف الخاطئ الذي كثيرا ما ألحق بلفظ التخطي إن كثير ما يفهم من خلاله على أنه إلغاء و القضاء على الميتافيزيقيا ، فما التخطي إلى حركة عبور نرجع من خلالها إلى الأساس الأول للميتافيزيقيا من اجل النفاذ إلى ماهيتها وبيان موقعها في تاريخ الوجود وهذا العبور يجعل من ماهية الميتافيزيقيا تظهر ويعيدها إلى حدودها ، أنظر في العدد هيدغر «م» الكتابات الأساسية . ترجمة إسماعيل مصدق / تخطي الميتافيزيقيا ص187 الهامش.

3 - Heidegger (M) fin de la philosophie et la tache de la pensée in question 01 Traduit par Beaufret

تُعاين في السلوك باعتباره أثر قد تحقق بقدر معين على أرض الواقع، طرح التساؤل بهذه الصيغة يلزم صاحبه تقصي السيرة الذاتية للمفكر ومن خلال تتبع تفاصيل الحياة الشخصية لهذا المفكر أو ذاك (مسكويه مثلا) في بيئتها الاجتماعية، وبهذه الطريقة، نعلم نسبة الانسجام أو التناقض المتحققة سواء على المستوى النظري أو المستوى العملي،يقول محمد أركون :»نحن نعتقد أن كتابة السيرة الذاتية لكي تكون قريبة من الحقيقة، فينبغي أن تكون عبارة عن إعادة تركيب صورة للتركيبة النفسية التي تنسج و تتشكل لدى كل فرد لمجرّد احتكاكه بالعالم الخارجي . و عندما نلفظ كلمة العالم الخارجي ، فإننا نقصد –أولا- الوسط الطبيعي أو الفيزيائي الذي يتشكل الإدراك الحسي للفرد عن طريق الاستيقاظ عليه أو الاصطدام به لأول مرة، كما وتنتج عن طريق الاحتكاك به تقنيات معينة للتلاؤم أو للتكيف معه، كما ونقصد العالم الإنساني أو البشري الذي يُحيط بالفرد و الذي ينقل إليه جملة من القناعات و شبكة معقدة من السلوك و التصرفات و كذلك طريقة محددة لكي يفهم ذاته و يفهم الآخرين»،بهذه الطريقة يقدم أركون مسكويه للقارئ ، معتمدا في ذلك على مستويات ثلاثة : المستوى النفسي، المستوى الطبيعي (الجغرافي ، الإيكولوجي)، المستوى الإنساني ،هذه المستويات الثلاثة هي المسؤولة عن تشكيل أفكار المفكر و إبراز موقفه العام، لكن الذي ربما كان يفترض أن يظهر أيضا، ما المستوى الذي له النسبة الأكبر في هذا التشكيل للأفكار ، و ما المستوى له أدنى نسبة و لماذا؟ أو هل هذه المستويات الثلاثة ساهمت في تشكيل الأفكار بنسب متقاربة؟ فكلما فصّلنا في هذه المستويات من خلال قراءة دقيقة، كان ذلك مساعدا على تبيان درجة الانسجام أو التناقض ، فهناك نوع من التناسب الطردي بين معرفة هذه المستويات و معرفة مدى الانسجام من عدمه لما يُعرف و تحققه الواقعي وكذا لمعرفة مدى الانسجام من عدمه لما ينبغي أن يكون عليه السلوك ولما هو محقق فعلا؟

بعد هذا، يتعرض أركون إلى تكوين مسكويه العلمي و يُقسمه إلى قسمين:

1-التكوين العلمي غير المباشر:قبل التطرق إلى تكوين مسكويه العلمي .يبدي أركون رأيا لما يكون عليه التكوين، فيقول :»لايمكن أن يختزل التكوين العلمي لمؤلف ما إلى مجرّد ما أخذه عن شيخه ...إن التكوين العلمي المباشر (أي التلمذة على أحد الشيوخ أو على مجموعة شيوخ ، ليس إلا غطاء سطحيا لتكوين آخر أكثر عمقا و تواصلية: أي لما ندعوه بالتكوين العلمي غير المباشر» قد يتساءل المرء لماذا أركون لجأ إلى هذا التقسيم، فيميز بين نوعين اللامباشر و المباشر يُقدّم في الأهمية اللامباشر و أيضا في الرتبة و يُؤخر المباشر في الرتبة و الأهمية ؛ فما داعي إلى ذلك و ما هي المبررات التي تشفع لذلك التقسيم ؟ أما مبرر أركون فيستقيه من حياة المفكر في مرحلة الطفولة، فالمراحل الموالية ما تزخر بها من تجارب ولقاءات لها ما لها من أهمية في صناعة فكر المفكر ؛ ألا يمكن الافتراض أن هذا التقسيم

الذي ذكره فوكو أي الإنسان الذي يحيا ضمن محددات جسدية و نفسية و اجتماعية، قد تمّ التطرق إليه من قبل المفكر أبي حيان التوحيدي، و ذلك عندما أعلن أن»الإنسان أشكل على الإنسان» أما ابن سينا فقد احتوت فلسفته طلائع فلسفة ذات منحى إنساني، يقول أركون:»...فمثلا نجد لدى ابن سينا الذي جاء بعد التوحيدي بذور فلسفة واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح،إنها نزعة إنسانية تشتمل في آن معا على ثلاثة أشياء: فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية.وهي تعترف بالرمزانية الذاتية. وهي تعترف أخيرا، بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب و العيان».غير أن هذه النظرة الثاقبة ذات الأفق البعيد في اعتقاد أركون لم تجد الحاضنة المستقبلة المرحبة ؛بل العكس من ذلك وجدت الصدود و النفور و الازدراء , والحال اليوم هو على ما كان زمن ابن سينا لم يطرأ عليه تغير، بل زاد الوضع سوءا. ويرى أركون أن مهمة المؤرخ هي تبيان كيفية ضمور هذه البذور الواعدة، التي كان بالإمكان أن تصد عنها نزعة إنسانية مؤمنة و منفتحة في آن واحد. و بالعودة إلى قول التوحيدي، فإن الفكرة المحتواة في العبارة الشهيرة أن الإنسان أشكل عليه الإنسان نجد نظيرها في عبارة للفيلسوف شيلر و ذلك أثناء التأسيس لعلم الإناسة في شقها الفلسفي، وهذا إن دلّ على شيء يدل قوة فكر أبي حيان التوحيدي، يقول شيلر :»إن الإنسان لم يكن في أي زمن من تاريخه أكثر إشكالية ممّا هو عليه في الحاضر».

يقدم أركون في بداية حديثه عن فكر مسكويه إثباتا واقعيا على وجود نزعة إنسانية قد اخترقت الفكر العربي، فأولئك الذين اختاروا طريق الفكر و ارتضوه أسلوب حياة و إثباث وجود بالاعتماد على قوة الفكر –المتصوفة و الفلاسفة-قد أيقنوا أن الإنسان إن رغب في معرفة نفسه،فلن يكون الأمر متاحا، إلا بشرط قبلي هو محاسبة النفس لكي يرتقي الشخص إلى دائرة الحكمة، ومن أوتي الحكمة فقد أوتي الخير الكثير، وما يمكن أن يستنتج أن العقل الإسلامي قد أدرك أن ما من معرفة تحظى بهذا الوصف إن لم تتحل بجملة من القواعد الأخلاقية ،والتي تكون بمثابة الروح التي تتحرّك في نطاقها المعرفة و تزدهر . إن المعرفة بلا روح، تفقد مباشرة أي اعتبار أو قيمة وبالتالي يضمحل أي معنى قد يلحق بها.

يطرح أركون بعد هذا،سؤالا يراه مركزي بالنسبة لقصية النزعة الإنسانية، منطقوه هل يوجد انسجام ؟أم تناقض بين المعرفة أو الممارسة (أو بين العلم أو العمل)؟ هل يوجد انسجام أم تناقض بين السّلوك المثالي و السلوك الواقعي؟

إلقاء نظرة على هذا التساؤل يجعلنا ندرك أوّلا أنه طُرح وفق تصور عقلي يقوم على مبدإ الثنائية المتحكم في الموجودات أو الأشياء، شقه الأول يرمي إلى بسط الفهم المنطقي على المعرفة باعتبارها عملية عقلية، ومدى تحققها أو صدقها الواقعي ، بينما الشق الثاني يرمي إلى قياس نسبة المثالية التي

يطل الدارين فحسب وإنما حتى الوجود المتخارج EK-Sistenz[1] باعتباره وجودا الذي يحيا تفكيره انطلاقا من انسحابه الأساسي» .[2]

إن هيدغر من هذا الموقع حاول الوقوف عند نوعين من البدء و إنجاز تفكيرا حولهما ،إذ شملت فلسفته تحولات كبرى بدءا من طريق الانطولوجيا الأساسية أي طريق الاشتغال على سؤال الوجود على ضوء تاريخ الوجود إلى طريق البدء الآخر الذي يتمادى في التراجع إلى حد مساءلة أساس إمكان الميتافيزيقا نفسها ومن ثمة الانخراط في الاشتغال على السؤال الهايدغري للميتافيزيقيا . وسؤالها الهادي ،بل بخاصة نقله تاريخانيا من البدء الأول إلى البدء الثاني « فالانتقال من نطاق البدء الأول للفكر الغربي أي نطاق الفكر الميتافيزيقي إلى البدء الآخر أي إلى فكر لم يعد ميتافيزيقيا لا يصبح سانحا إلا متى توفر المقام الأساسي الذي عنده تتمكن الفلسفة من الفوز بإمكانية التفكير في الوجود « الوجود المتخارج « من حيث يوجد لا من جهة أي موجودية أي بوصفه عهدا Ereignis[3]».

لقد لعب مفهوم الحقيقة في بعده العتيق الأصيل دورا جد مهم في فهم حقيقة الوجود ذاته الحقيقة باعتباره alétheia[4] فتفسير هيدغر لنتيشه وتأويله لأشعار «هولدرلين» Holderlin مكنته من معاودة تفكير الكلام البدئي لفترة قبل السقراطية ف»نيتشه» هو المفكر النتائج العامة للميتافيزيقا التي تمكن من إظهارها في ماهيتها كعدمية، أما كلام هولدرلين :» حيث لا يوجد الهلاك ثمة الاعتقاد بما ينقذ» فإنه حسب هيدغر يدعون إلى عصر التقنية كإمكان لخلاص ما. فالشاعر يمنح لنا دائما إمكانا لمصير التسمية الجديدة للقول الذي يحمل ولا يملك أبدا دلالة أنطو-ثيولوجية .» [5] ولقد ارتبط بدء المنعطف لدى هيدغر بالبحث عن ماهية الحقيقة مثلما أشرت إلى ذلك وتحديدا

1 - يكتب هيدغر Ek-existenz يدلexistenz مستعملا السابقة ek التي تشير في اللغة الألمانية إلى الخروج نفضلنا من هذا المنطلق الأخذ بترجمة اللفظ إلى المتخارج وهي ترجمة وضعها الأستاذ إسماعيل مصدق و لا يعني هيدغر بذلك أن الإنسان يمكن أحيانا أن ينشئ علاقات متنوعة مع موضوعات تقوم في مجال خارجي بالنسبة له أي يعني أن الإنسان يقوم أصلا في هذا المجال الخارجي إنه يقوم منفتحا داخل انفتاح الموجود في كليته بحيث أنه يتحمل هذا الإنفتاح ويصونه ولذلك لا يمكن أن يحدث هذا الانفتاح بدونه . هيدغر «م» الكتابات الأساسية / سبق ذكره ص81.

2- Vayess ل M Heidegger in le vocabulaire.....opcit p 359.

3 - فتحي المسكين / المرجع السابق ص425 .

4 - a-léthéia يفهم هيدغر السابقة -a في الكلمة الإغريقية a-léthéia حسب ونفي للخفاء لذلك يترجم هيدغر هذه الكلمة إلى الألمانية renverborgen heit انتزاعها من الخفاء إن الحقيقة باعتبارها لا خفاء يتم دائما انتزاعها من الخفاء ولذلك فهي لا يمكن ان تكون انكشافا محضا متخلصا تماما من الخفاء لأن الانكشاف لا يمكن أن تكون أن يحدث إلا في حركة مضاءة للإخفاء فالحقيقة لكي تحدث تحتاج إلى خفاء وبدون خفاء ليس تمت انكشاف أصلا بذلك فالخفاء ينتمي إلى الحقيقة إنه أخص ما يخصها...

5 - Vayess ل M Heidegger in le vocabulaire.....opcit p 359.

بدء مع مساءلة الحقيقة داخل الإرث الأفلاطوني ،وبالأخص داخل «أمثوله الكهف» l'allégorie de la caverne لا لشيء إلا لأنها وكما يقول هيدغر :» أصبحت منذ ذلك الحين صياغة لمفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله الذي تحول منذ أفلاطون إلى ميتافيزيقيا فأصبح كله أفلاطونيا « [1]. وربما قد بدء أفلاطون في صياغة عالم الحقيقة القائم على الميتافيزيقيا عندما حاول تحديد مهام الفيلسوف داخل المدينة : « فإذا كان الفلاسفة أولئك الذين يمكنهم أن يدركوا ما هو أزلي على حين أن من يعجزون عن ذلك ويضلون طريقهم وسط الكثرة والتغيير لا يستحقون هذا الاسم ، فأيهما ينبغي أن يسند إليه الإشراف على الدولة حسنا إلا ترى فارقا بين العميان و بين من عدموا يحق معرفة كل حقيقة ومن افتقرت روحهم إلى كل نموذج واضح للحقيقة وعجزوا عن أن يتأملوا جميع تفاصيل هذه الحقيقة المثلى ويرجعوا بأنظارهم إليها دائما»[2].

صار من المتعذر إذا فهم حقيقة الإنسان بعيدا عن فكرة ال»ايدوس» Eidos ذلك لأنه ومنذ اللحظة الأفلاطونية تحدد الإنسان على أنه ماهية ، ومن هذا المنطلق سيرتبط جهد هيدغر على استدراج أفلاطون إلى القراءة الفينومينو- أنطولوجية و لأجل ذلك أخذ نص «أمثوله الكهف» الأفلاطوني مجالا للاشتغال.

حاولت الفلسفة و منذ بدءها إحداث تقارب جوهري بين الحقيقة و الوجود وحاولت كل الفلسفات وضع لنفسها عبارات واحدة ترى من خلاله ما هو حق لكن وعلى خلاف هذه الأطروحات سيعتمد جهد هيدغر على ضرورة الإقرار بالانفلات من سؤال متى ؟ متى يكون هذا الشيء حق ؟ وطرح بديلا عنه سؤال ماذا تكون الحقيقة ؟ وهكذا سيحدث هيدغر انعطافا داخل فكره من خلال تمكنه من نقل سؤال الحقيقة من فضاء المنطق والحكم محكوم مثلما يشير إلى ذلك «غرايش» Greisch :» بنظرية القضية الصحيحة أو الكاذبة ليلامس أفق الحقيقة باعتبارها ظاهرة Phénomène كموضوع للتعاطي الفلسفي، و سيسمح هذا الانتقال بالدخول إلى منطقة الإشكالية الأساسية للأنطولوجية الحقيقية فالمضمون التقليدي المقدم لمفهوم الحقيقة في بعدها الأنطولوجي جعل منها لا تحجبا non-voilement ولإدراك حقيقة هذا المفهوم سيظهر هيدغر إعمال التقويض لمفهوم الحقيقة»[3] .

1 -Heidegger Qu'Appele-t-on pensée in essai et conférences Traduit par Gallimard Paris

2- أفلاطون : الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا : الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة مصر ص 206 - 207

3 -Greisch (J) Ontologie et Temporalité Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit PUF Paris 1994 p 248

تعاليم محدّدة إنما هي حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة و لايزال، وبالتالي فأي محاولة لتجديد خصائصها لا يمكن الزعم بأنها موضوعية أو نهائية بل تظل دائما تعبيرا عن وجهة نظر شخصية «.

لن نقفل الجدل الدائر حول النزعة الإنسانية دون أن نعرّج لنظهر موقفا يوصف بالمتميّز، ووصف كذلك لاعتبار فحواه : أن صاحب هذا الموقف وهو ميشال فوكو يُصرح بصريح العبارة أن ماصطلح عليه تسميه بالإنسان قد مات أو هو يحتضر،قد عرف حياة كانت كلها نشاط و عنفوان ووعود تتصل بالثريا و أعلى؛ انبثق هذا الموقف الثامن عشر أطلقه كانط من خلال سؤاله ماالإنسان؟ ثم ارتقى في فلسفة هيجل و ماركس من خلال سؤال الهنا و الآن . شهد القرن التاسع عشر ميلاد الإنسان كائنا يحيا الآن، يعيش ضمن الظرف فقبل هذا القرن كان يتم التطرق إلى قضايا و مشكلات و تمثلات (الحقيقة، النظام، الخيال...) يقول الأستاذ عبد الرزاق الدواي شارحا علاقة النزعة الإنسانية بالفكر الجدلي من خلال قراءة فوكو :»إن النزعة الإنسانية و الفكر الجدلي من خلال تأويل فوكو، متلازمان و لايمكن فصل أحدهما عن الآخر :فالفكر الجدلي يستدعي النزعة الإنسانية،لأنها فلسفة للممارسة البشرية، و للتاريخ و للاستلاب، و النزعة الإنسانية تستدعي بدورها التاريخ ، لكونه كريما بالوعود بأن الكائن البشري سيتحقق في المستقبل كلية و بكيفية أصيلة».

تبعا لذلك فإنه لا يمكن الحديث عن أي نزعة إنسانية ممكنة قبل القرن التاسع عشر، فهذه الصيغة قد أو سيقت في سياق تاريخي سمة الأساسية ثورات على جميع الأصعدة: الصناعية و العلمية النظرية و الاقتصادية و السياسية أترث على الخطابات؛ يقول فوكو متحدثا عن بزوغ حقبة الإنسان:» ...فليس هناك من فلسفة،من خيار سياسي أو أخلاقي من علم تجريبي مهما كان نوعه،من دراسة لجسم،من تحليل للإحساس أو المتخيلة أو الأهواء، صادفت يوما، في القرن التاسع عشر أو الثامن عشر،شيئا يشبه الإنسان؛ذلك لأن الإنسان لم يكن موجودا آنذاك (و لا الحياة و لا اللغة و لاالعمل),و لم تكن العلوم الإنسانية لتظهر عندما تقرر، تحت تأثير عقلانية ملحة أو مشكلة علمية لم تلاق حلاّ أو لسبب عملي آخر، إدخال الإنسان (طوعا أو كرها و بنجاح نسبي) في عداد المواضيع العلمية –التي ربّما لم يثبت بعد إطلاقا إمكان إدراجها بينها؛بل ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو من يجب التفكير به و هو ما يجب يُعرف في آن معا»

وقد يرى فوكو في لحظة من لحظات تفكيره الأصيلة أن الإنسان كغيره من الموضوعات التي سبقته و كانت محط نظر و اهتمام «لايمثل» العمق المؤثر الفاعل،بل الذي يفعل و بالتالي يؤثر الدوام هو النسق (système) و ما الإنسان و ملحقاته، إلا أشياء تطفو على السطح، ما يُرى بالعين ماثلا،يتحرك،يأتي زمن سيغادر المشهد،وهو بالمناسبة يتهيأ للمغادرة؛ يذكر الأستاذ محمد أركون أن الإنسان بالمعنى

الاكتراث بهذه التجارب الفردية في صميمها على اختلافها و تنوعها تعددها و الاستعاضة عنها فقط و حصرا على ما تجود به الاستدلالات، والتي قد يكون البعض منها، أو جلها على الأقل قد استنتج من تلك التجارب الإيمانية المعيشة بكيفية من الكيفيات و التي قد يعيها العقل حينا و أحيانا أخرى لا تسعفها الظروف، فالعقل البشري يُبطن الكثير و لا يظهر إلا ما قُدّر له أن يخرج و ما تمكنت منه اللغة فأعربت عنه بلفظ مُشير. إنْ اتخذنا طريق الواقعية لغرض الاقتراب أكثر من هذه التجارب الإيمانية، فإنه لربما أدركنا معرفة قد تساعدنا على تشكيل نزعة إنسانية تنسجم مع طبيعة الإنسان و تراعي جميع أبعاده.

تتجلى الظاهرة الدينية في صورة من صورها الأكثر إنسانية في اعتقادي والذي يجسدها المتصوف عبر تجربة يعيشها بكليته ككائن، تتجاوز التفسير المبني على النظر العقلي الاستدلالي المؤلف من تصورات و مفاهيم وقضايا و طرق للمقاربة، أقل ما يقال عنها أنها محكومة إلى حدّ ما بطابع أوروبي غربي تحمله سكة مستقيمة نقطة انطلاقها قراءة للإرث اليوناني فالروماني، و مرحلة سكولائية مثيرة للجدل تمثل كبوة حصان مقدام ثم استرجاع لوعي وبعث لعقل قد تأبط التجربة فاستنهض ...حتى نصل إلى الوضع الفكري الراهن ، يقول الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام مترجما أفكار ولتر ستيس بخصوص التجربة الصوفية :» المتصوف غير معني بتقديم براهين أو حجج تدّعم تجربته الصوفية و ترتقي بها إلى درجة الموضوعية، بل المتصوف يسلم (يزعم) بأن نور داخلي يؤكد له بأن تجربته التي يحياها فعلا واقع يعيشه و لكن الدارس مُلزم و هذا أمر بديهي بأن ينخرط في عملية برهانية تُكسب دعواه المصداقية، وما توصل إليه فكر ستيس كأساس لبحثه هذا،هو برهان الإجماع، كإثبات على أن تجربة المتصوف تجربة موضوعية، مقدمة هذا البرهان تنطلق من كلية التجارب الصوفية فهي واحدة أوهي على الأقل هي مشابهة، على نحو ما رواه المتصوفة في مختلف الثقافات المتقدمة و العصور و بلدان العالم. فالقضية التي يريد مجابهتها ستيس أو بالأحرى النتيجة التي يرغب التحقق من صدقها: إن المتصوف في تجربته يصل إلى ملامسة الواقع أو جانب من جوانبه، لايصل إليها الناس بأية طريقة، وهل هي استنتاج معقول ماهو المبدأ من مبادئ المنطق، أو من مبادئ الاحتمال التي يستند إليها برهان الإجماع ؟بأية طريقة يميل الاتفاق الكلي للصوفية إلى دعم قضية الموضوعية»

لايعنينا في –في هذا المقام- أن نذهب أبعد ممّا وصلنا له من نشر لموقف ستيس، إنما الذي يعنينا هو تبيان البعد الإنساني والذي نجده مبثوثا في النصّ المقدس و بمعنى من المعاني فإن تواجد الإنسان وارد في مطلق الأحوال ؛ فجميع النزعات الإنسانية تعمل على توكيد هذا التواجد، إما بطريقة سافرة أو بطريقة قد أثقلت بالإشارة و الرمز : «إن النزعة الإنسانية إذن ليست نظاما فلسفيا و لا هي

إن البحث عن سؤال الحقيقة باعتباره منعطف مرتبط في الواقع الأمر لدى هيدغر بموضوع آخر حاول تناوله بالبحث و الدراسة «ماهية الحقيقة» وجعلها بالتالي موضوعا للتساؤل . لأن الفهم التقليدي في عموم مع تناولها من موضع متعدد مانحا لها العديد من المعاني. فالحقيقة هي المعرفة ، وما النظرية التأملية إلا موضعها حيث القضية proposition ولها صلة متميزة بالحدس المستند على التطابق و التماثل مع مملكة المعرفة « .[1]

فالحدس والقضية هما بالطبع كيفيتان للمعرفة ويشير هيدغر أن كل تحديد للحقيقة إلا وأخفى شيء ما عن ماهيتها، ومن هذا المنطلق فإن للحقيقة ميزة التي يصير من خلالها الموجود لا مخفيا unverborgen/décelé. Non-celé . ومثل هذه الميزة هي بمثابة الملمح الأساسي لكل حقيقة فهي توسم الوجود بالإخفاء :» ففهم ماهية الحقيقة حتى وإن تعلق الأمر الحقيقة كميزة للمعرفة أو للقضية هو أنيتم فهمها كـ لا- إختفائية dé-célérier وهو ما يحيل إليه أرسطو تحديدا في عمله الميتافيزيقيا الكتاب العاشر « [2] وكأن ماهية الحقيقة ارتبطت بسؤال عما تكونه الحقيقة ؟ إن المجال المنفتح الذي يمكن أن يتجلى فيه كل موجود هو ما فهمه الإغريق تحت اسم المجال اللا-مختفي.

فالاختفاء حسب التجربة الإغريقية هو الماهية الأصلية للحقيقة،وليست أبدا الحقيقة ، بالمعنى الأصلي في صواب الحكم. بل هي انكشاف للموجود وكشف له. فالحقيقة هي كشف الموجود و معه يحدث الانفتاح وهذا الأخير يحدث بدوره حسب هيدغر من دون إنسان أي أنه ليس انجاز إنساني ذلك لأن الإنسان يتحدد قبل كل شيء انطلاقا من ارتباطه بهذا المجال اللامختفي. لكن ما الذي يجعل هيدغر يركز في «الوجود والزمان» على الدارين. إن الإنسان لا يكون إنسانا حسب هيدغر « إلا عندما يقوم في المجال المفتوح ويتعرض الموجود الذي يتجلى فيه ويتركه بذلك يكون . فالإنسان باعتباره كينونة Da-sein هو المحل الذي يحدث فيه انكشاف الموجود وتعني Da» «هنا « ذلك الانفتاح الذي يقوم فيه الموجود في كليته في هذا الانفتاح يظهر الموجود، فالإنسان ككينونة هو الموجود الذي أوكل إليه مهمة حفظ الانفتاح»[3].

من هذا المنطلق فان القراءة الفينومينولوجيا لمفهوم الحقيقة باعتبارها ظاهرة ستقدم لنا «أمثولة الكهف» على أنها محكومة في كليتها بمفهوم الحقيقة باعتبارها مجرد لا-خفاء و لا يمكن البتة القول

1 - Doz (A) Parcours philosophie Tome 2 d'Aristote a Heidegger l'Harmattan Paris 2001 p124
2 - Doz (A) Parcours philosophie ibid. p 125
3 - هيدغر «م» : الكتابات الأساسية سبق ذكره ص 51-50

أن الكهف هنا يصف لنا بلغة ملموسة جوهر التكوين الذي مس بدوره جوهر الحقيقة. فالرمزية الأسطورية في الأمثولة تضع الحقيقة أمام إمكانات متعددة وتدفع بالوجود إلى تحولات تبدأ من لحظة التحول الأولى إلى لحظة الأخيرة التي تصبح فكرة مطلقة ، لهذا سيكون بالنسبة إلينا مقصدا أفلاطون مرتبط بمدى قدرته على تمكين الايدوس من الانقشاع،فهو(أي الايدوس) ليس رهبن شيء أخر يوجد وراءه فتظهره لأنه في ذاته ما يظهر و ليس عليه إلا أن يظهر ويلمح بذاته «[1].

ففي أمثولة الكهف يحضر الكل. تحضر الشذرات و اللا-احتجاب ويظهر بارمنديس وهيراقليطس. من مواطنيها ،إن أفلاطون حسب هيدغر يحمل قدرة فائقة على تحويل» الحدثي» facticielle موضوعا للتأمل العقلاني قصد مجاوزته و الارتفاع عن مستواه الحسي إننا لا نرى بقول أفلاطون في محاورة «فيدون» Phédon العدل في ذاته بالحس و لا الصحة في ذاتها أي جوهر كل شيء منظور إليه في ذاته، وإنما لا تصل إليه إلا النفس حينما تسعى إليه بفكرها الخالص فالعقل وحده القادر على الوصول إلى الوجود و الحقيقة « [2] .

ولما كان الخطاب الفلسفي هو دائما خطاب حول ما لم يقل بعد أي ما سكت عنه الفيلسوف ،فإنه بإمكاننا القول أن أمثولة الكهف بالنسبة إلى هيدغر سكتت عن تحول في تحديد ماهية الوجود الذي وظفها هيدغر بعد أن أحدث المنعطف، بحيث لم يعد الوجود يحمل المعنى الذي درجة الفلسفة . الكلاسيكية على الوقوف عنده خاصة المعنى الذي طرحه»كيركغارد « Kierkegaard الوجود باعتبارها دال على وجود الكائن وقيامه العقلي و الواقعي كما لا يعني نهائيا الوجود بالمعنى الذي طرحته الفلسفات الوجودية كتحقيق للذات ،و اهتمام الإنسان بذاته وبمشاريعه و إمكانياته .

إن الوجود EK-sistenz يعني الخروج إلى انكشاف الموجود و التعرف عليه يعني الإقامة في حقيقة الموجود ،والحفاظ على هذه الحقيقة. و مع أن هذه الأخيرة « الأليتيا « Alétheia قد تكون موضوع تجربة أصيلة في أمثولة الكهف ،فإنه بامكاننا القول كما يؤكد ذلك هيدغر أن الحقيقة اكتسبت ماهية أخرى غير تلك التي ارتبطت بـ اللا-خفاء وهذه الماهية التي تحتل مكان الصدارة تتمثل في الرؤية التي تتجلى عبر ما تقوم به النار في «أمثولة الكهف» من إضاءة وإنارة فكل شيء يعتمد على الظهور و التمكن من رؤيته. وعليه صار كل شيء متوقف على الرؤية وبفضلها صارت

1 - Heidegger (M) La doctrine de Platon sur la vérité in question 1 Traduit par Beaufret 1964 p221
2 - Platon Phédon Traduit par Lenaire (p) Hatier 1954

التذكير أن رجال الدّين المسلمون، لم ينخرطوا في مؤسسة إدارية نافذة، يُعهد إليها الشأن الديني كما كان ساريا في الديانة المسيحية و لازال بوجه من الوجوه موجودا و فاعلا في الفضاء الكاثوليكي خاصة ، فالمؤسسة الدينية المسيحية ، قد عرفت نفوذا رهيبا وصل أوجه- في لحظة من لحظات التاريخ الأوروبي القرن وسطي- إلى حدّ ابتداع صكوك الغفران تقدّم للمذنبين مقابل قدر من المال الذي يذهب خزينة إلى المؤسسة الكنسية .

لكن، ثمة من يرى أن النزعة الإنسانية المسنودة دينيا و التي تتحرك في أفقه و تنهل من منهله، أحسن من تلك النزعة الإنسانية المسنودة عقليا و التي تتحرك في أفقه و تستقي من معينه. فهذا ر،ل،جونسون و في كتابه حول :»الإنسانية الدينية « يطعن في الإنسانية التي تتخذ من العلمانية حاضنة و متكأ ، ويبين ذلك من خلال وجهة نظر تقوم على أربعة نقاط نحملها كالآتي :

أ – التسوية بين العلم و الدّين من حيث الجدارة النظرية و المستوى المعرفي.

ب-أفضلية الدّين على العلم من حيث قدرته على منح المعنى و على تأسيس القيم.

ج-ترد مثالب الدّين إلى حالة خاصة من حالاته و ليس إلى طبيعته ذاتها.

د-التأكيد على أن الإنسانية العلمانية هي إنسانية هشة مقارنة بالإنسانية الدينية.

ولكي ينشر قوله يبدأ جونسون أوّلا بتقديم مفهومه عن الإله مُعرفا إياه :»بمبدإ عاقل منظم للوجود وفقا لغاية نهائية .هو ما نسميه الله أو اللألوهية ، مفهوم يعتبر بمثابة الأساس النهائي المفرد ،المشخص للعالم ، وهو مفهوم لا يشير إلى شيء مادي أو شخص إنساني. وهذا التصور هو بطبيعة الحال تصور نظري،وهو يماثل في ذلك كل القضايا التي تحاول تفسير أصل و معنى الوجود و الحقيقة النهائية».

إن القارئ لما جاء به جونسون من أفكار بخصوص إله قابل للإدراك العقلي المشكلن أو المصورن، يلاحظ أن الموضوع المتحدث عنه هو تصور عام لشيء ما موصوف بالعمومية، قد انتزعت منه شخصيته الفاعلة و أثره العظيم على البشر، إنه لصناعة نظرية محضة، قد أنتجت تحت وطأة مقتضيات نظرية متعلقة بمنجزه، و بالتالي أغفل جونسون التجربة الإيمانية الإنسانية لموجود أعلى من الزمن و المكان أو قل فوقهما،مطلق الصفات،ليس بمقدور العبارة الإنسانية أن تحتويه أو تستغرقه، و أمر التجربة الإيمانية مُثبت عند أناس كثر خاضوا تجارب إيمانية في أزمان متعددة و أماكن مختلفة من العالم ، إن التجربة الإيمانية أو التجربة الصوفية إن صدقت العبارة في هذا المقام أمر واقع عاشها و يعيشها نون من الناس على أوضاعهم الجغرافية و المادية و العقلية و العرقية ، ومن ثم عدم

الاعتبارات وغيرها كثير في الحسبان قبل أي عملية ترجمة ، فعمل المترجم يمتزج فيه الحس الفني مع الدقة العلمية . وهذا ما حاولنا أن نظهر بعض ملامحه فيما سبق ، ثم ليس هذا كل ما يمكن أن يذكر فالأستاذ محمد أركون وهو بصدد التفصيل في هذه القضية ، يثير مشكلة التسمية فهو يرى أننا إنْ تبنينا نعت عربي و ألحقناه بالفكر محمولا ، وقلنا فكر عربي و اكتفينا ،

فإننا بهذا الصنيع قد أقصينا فئات بشرية لا قبل لها باللغة العربية الفصحى المكتوبة ، و لكن و في المقابل أدخلنا فئات بشرية عاشت في الدائرة العربية الإسلامية ،ساهمت بمقدار في نشأة و ازدهار الثقافة العربية ، و السؤال الذي يتبادر إلى الذهن – دون الخوض فيه- ما الداعي إلى ذكر تلك الفئات المقصية من قبل أركون ؟ هل ثمة دوافع ذاتية أو أسباب موضوعية تلزم الذكر ؟

السبب الذي يرجعه أركون لعدم قدرة الموقف الديني على الاستيعاب الأمثل لصيغة الأنسنة ، هو أن المعتقد الديني بالمطلق يفرض نفسه على الجميع بشكل إجباري ، مادام هذا المعتقد الديني أو ذاك صادر عن قوة متعالية ، تلزم الانصياع و الانقياد . يقول أركون :» و هكذا ، نجد أن الموقف الديني للروح لايسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الأنسنة ، صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل ، و يقدمون مؤلف هذا النظام دائما على أساس أنه الإله المتعالي المليء بالنيات الطيبة و الحسنة تجاه الإنسان . و قد ظل هذا النظام الديني مُهيمنا على عقول البشر حتى ظهور الحداثة الفكرية و سلاحها المفضل : النقد التاريخي للنصوص ، كل النصوص بما فيها النصوص المقدسة « . إن ضيق و انحصار نزعة الأنسنة ، و قد وضعت في الأفق الديني يعود في الأفق الديني يعود إلى أن الإنسان قد يشعر بأنه قد كبل و قيّد و بالتالي لا يُحس بكامل المسؤولية ، مقارنة بتلك الصيغة للنزعة الإنسانية التي يكون فيها الإنسان صاغ و حقق نزعة تُعبر عنه وحده و هي انعكاس لطموحاته و تطلعاته بمعزل عن أي تدخل أجنبي يعرقل ذاك التحقق أو يُلغيه و تبعا لذلك تسجيل الحياة الدينية للإنسان إلى جزء من كل هو حياة الإنسان بصفة عامة و ينظر إلى النصوص المقدّسة و تقرأ في إطار حركة التاريخ المجافية للثبات و السكون، فكل ما هو إنساني و متعلق بالشخص كالإيمان مثلا ، خاضع لضرورات الحياة الإنسانية أوّلا : الاجتماع ،السياسة ،الاقتصاد، الثقافة و التي في حال من التغيّر و التبدّل على دوام الحال .

عندما تُقرأ النصوص المقدسة من قبل رجال الدّين في رأي أركون ، إنما تُقرأ بمعزل عن السياق التاريخي ، فلا تأخذ في حساباتها مبدأ التغيّر الذي تسير وفقه الحياة الإنسانية ، و من بين نتائج هذه القراءة الخاطئة علامات فاصلة محددة بين الإيمان و اللإيمان (الزندقة) . هذا الإجراء التعسفي الذي لا يُراعي النوازل ، قد انجر عنه الكثير من المصاعب و المحن لأصحاب العقول الحرة ، إلا أنه ينبغي

المعرفة وصارت الحقيقة صواب الإدراك و التعبير [1] . حتى أنه بإمكاننا الذهاب وبلا شك إلى درجة ملامسة النقطة القصوى للتأويل الهيدغري فنقول مثلما يشير إلى ذلك «كورتين» courtine:» أن أمثولة الكهف تفتح أمامنا منفذ خاص بتجربة الإغريق مع الحقيقة حتى وإن كان أفلاطون وفضلا عن ذلك ينجز من دون أن يعبر عن ذلك تحديدا ومن دون علم منه : منعطفا حاسما داخل مفهوم الحقيقة مدشنيا بذلك انطلاقا من هنا إظلاما obnubilation نهائيا للمفهوم الأصلي للحقيقة . فبصورة عامة مثلها يشير إلى ذلك هيدغر « هذه الأسطورة ما كان بإمكان أن يحصل لها التأسيس على شكل الكهف إلا عندما استلهمت سلفا وبواسطة التجربة أساسية و التي هي بالنسبة إلى الإغريق مرتبطة بالحقيقة بكمون الموجود « [2]

من هذا المنطلق ستبرز بوضوح طبيعة الفينومينولوجيا التي أراد هيدغر إقامتها والمتمثلة تحديدا بفينومينولوجيا اللاتجليphénoménologie d'inapparent إذ ولكي نعرف حقيقة شيء ما ينبغي أن يتبدى الشيء في ذاته بما هو كذلك أي باعتباره شيئا. لكن كيف يمكن أن يتجلى إذا لم يكن من الممكن أن يخرج هو ذاته من الخفاء إذا لم يقم هو ذاته في اللامختفي ؟: « لكن لسنا نحن من يضع افتراض إخفاء الموجود ، بل إن إخفاءه هو الذي يضعنا في ماهية تجعلنا عند تمثلنا نندرج دائما في اللا-خفاء ونلاحقه ،ليس ما تصيبه المعرفة هو فقط ما يجب أن يكون لا مختفيا سلفا ،بل إن كل المجال الذي تتحرك فيه هذه الإصابة لشيء و أيضا ذلك الذي يكون بالنسبة له اهتداء القضية بالشيء متجليا يجب أن يجري ككل مسبقا في اللامختفي» [3] .

مع موضوعة فينومينولوجيا ال»لاتجلي» يبدو أن هيدغر قد بلغ في النهاية إلى أقصى حد لامسه طريق فكره ،فاللفظ لم يظهر في الواقع إلا مع نهاية فترة تناوله بالقراءة للنصوص الخاصة بتأمل معادلة اللغز البارمنيدية :» إن ما هو هو فعل فكر و وجود في آن»[4]. لم بكن «الوجود و الزمان «كافيا بالنسبة إلى هيدغر فعلى الرغم من أننا نجد فيه نوع من العودة retour إلى الانفتاح مجددا على

1 - هذه النتيجة الهيدغرية تجعلنا نصر على بقاء هيدغر ملازما لأرض فينومينولوجيا هوسرل وستعبر هذه الإشارة المنطلق الأساسي في البرهنة على هيدغر الهوسرل ،والذي يدعم أكثر موقعنا هنا قراءة ليفناس Levinasالمنجزة في عمله : نكتشف الوجود من خلال هوسرل وهيدغر.

2 - Courtine (J-F) Platonisme de Heidegger in Heidegger et la phénoménologie opcit p 152.

3 - هيدغر «م»: منبع الأثر الفني ضمن الكاتبات الأساسية : الجزء الأول / ترجمة :إسماعيل مصدق . المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة مصر . الطبعة الأولى . 2003 ص101 .

4 - بارمنديس : قصيد بارمنديس . نقله إلى اللغة العربية : يوسف الصديق / دار الجنوب – تونس الطبعة الأولى . دون تاريخ ص121 .

الوجود لكن لم يكن بعد ثمة مونة حقيقية بتاريخ الوجود ها هنا تكمن السذاجة الخاصة بالتدمير الأنطولوجي لهذا قصد التمكن من التعادل الوجود الحقيقي ،يقترح علينا هيدغر قراءة لنصه « في صلب الحقيقة » le coeur de L'alétheia الذي ألفه في شتاء 1973-1972 . حيث يتكلم عن بارمنديس ويدعون إلى الإصغاء إلى قوله :» فأن يكون الطريق غير مألوف . هذا يدل أن الأمر مرتبط بما يوجد من صعوبة للتفكير فيه . نحن هنا طبعا في موقف النفاد إلى الوجود مثلما تفعله عبارة « الحدس المقولي « لدى هوسرل، إلا أن هذا النفاذ لا يقع من خلال التحليل الحسي و الفهم المحمول من قبل نظرية المعرفة ،وإنما يقع ونحن تحت وقع صدى «بارمنديس». يتعلق الأمر بـQu'est ce qui est ? من هو ؟ الإجابة يقول بارمنديس:» ليست الموجودات و إنما الوجود« non pas les étant mais l'être ،إنه في الواقع وجودا ، فبارمنديس يقول إذا بأن الوجود هو « l'estre est [1]

إن عودة هيدغر إلى كلام «بارمنديس» هو بمثابة عودة إلى بدء أكثر من بدء .إن العودة إلى البدء يتبع طريق الانعطاف Umweg على فكر بارمنديس. لكن الأمر لا يتوقف فقط عند مجرد عودة أو رغبة إلى التقاء إلى الوجود الحقيقي الذي تناسبه الفلسفات الكلاسيكية و إنما دخول إلى بعد الـ Lichtung [2] من خلال الإصغاء إلى بارمنديس فمع العودة إلى القول ال»بارمندي» ارتبط الأمر بالبحث عن إيقاع أو صدى» الوجود -هنا «da-sein و الانفراج . إن هيدغر يؤول قول بارمنديس بهذه الصورة :» لقد تم وضع انبثاق الحضور وانكشافه مباشرة تحت صرامة الحقيقة ،الحقيقة حالة الـ-لا- انسحاب non-retrait يجب أن نفكرها كـ «الانفتاح» عينه للإنفراج الذي يترك الوجود والفكر يحصران داخل حضوره الواحد و الآخر و الواحد للآخر[3] « السؤال المطروح حسب هيدغر يرتبط إذا وبصورة كلية بمدى قدرتنا على السماع و بأذن إغريقية القول الإغريقي « لا بد أن نقولها مفكرا إن من الكائن الكون « الوجود « كون « وجود» هو فعلا في حين أن العدم ليس [4]» .

1 - Guest (G) Aux confins de l'inapparent l'extrême phénoménologique de Heidegger in phénoménologie 1 siècle de philosophie dirigé par Dupond et Cournarie Ellipses Paris 2003 p119

2 - lichtung للإنفراج / الانفتاح ، إن العالم يفسخ lichtet مسالك الوجود من حيث إنه يمنح الموضوع لاختيار إمكانات ونهج الطرق الملائمة لها وتكمن عملية الانفتاح هذه في ان العالم يوفر مكانا لهذه الطرق باعتبارها امكانات لبسط حريتنا وتتضح دلالة lichtung انطلاقا من معناها الأصلي في اللغة الألمانية حيث تدل على مكان في الغابة الكثيفة يعرقل الرؤية و الحركة ،ينشأ في أغلب الأحوال نتيجة قطع بعض الأشجار أي خلو منها يسمى هذا الموضوع lichtung للإنفراج.

3 - Courtine (J-F) Heidegger et la phénoménologie opcit p383

4 - بارمنديس – قصيد بارمنيدس . سبق ذكره الشذرة 6 ص 123

نزعة الأنسنة باعتبارها تعقلا و قدرة على الفعل.(الجزء الثاني)

د.مصطفى غوزي.

علم الفلك ، التجانس الصوتي- harmonie-و هي المعارف التي تقدم تقنية للتعليم و النقاش في عالم بلا كتب يعتمد على التمكن من اللغة و الدقة في التفكير و المهارات الجدلية «هذا الشق الأول لمفهوم التعليم المتوازن لدى اليونانيين القدامى ، أما الشق الثاني لهذا المفهوم و الذي يرتبط معه ارتباطا عضويا : «فكرة الطبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير في نموها عن طريق التعليم و على فكرة التمايز اللساني الذي يتحقق عن طريق اكتساب القدرة على الإقناع و القيادة « و هي قدرة لازمة للعب دور نشط في الحياة العامة ، و ممارسة مثل هذا الدور يعتبر شيئا أساسيا لتحقيق إنسانية الإنسان ، بعد هذا التأثيل انتقل مفهوم هيومانزم أو بالأحرى انتقل مضمونه إلى الرومان , إن الحياة العامة تشبه في الكثير من المناحي الحياة العامة اليونانية ، حيث نلحظ ذلك في الاجتماعات العامة و في قاعات المحاكم ، فاللقاءات كانت تجرى وجها لوجه و تستدعي التمكن من فنون الخطابة لقصد إفحام الخصم و بالتالي كسب النفوذ و القوة , و لم يقتصر هذا التمكن على القدرة في الإفحام الخطابي فحسب ، بل تجاوزه ليعني امتلاك القدرة العقلية على الفهم و على عرض الاستدلالات العقلية و نقدها و حتى يتحقق هذا التمكن فعلا ينبغي أن يكون هذا التعليم المتوازن قد اشتمل على تلك الفنون السبعة الحرة ، أما المفردة التي تمّ اختيارها من قبل شيشرون ، لتدل على هذا التعليم فكلمة HUMANITAS و على إثره صار مصطلح عصر النهضة في بدياته الأولى قد تميز باشتغاله باللغات و الآداب الكلاسيكية ، أي بما يسمى في اللغة اللاتينية ب :STUDIA HUMANITAS . يعترف الأستاذ محمد أركون في لحظة من لحظات الكتابة ، أنه كان في حيرة من أمره وهو يحاول أن يستقر على ترجمة معينة لكلمة هيومانزم من لغتها الأم إلى اللغة العربية ، حيث يقول : « يلاحظ القارئ أني لا أعرف كيف استقر على قرار فيما يخص ترجمة الكلمة الأجنبية « هيومانزم « فتارة أترجمها بالفلسفة الإنسانية ، و تارة بالنزعة الإنسانية ، و تارة بالاتجاه الأنسي و تارة بالأنسية و تارة الإنساني و العقلاني في الساحة العربية « , و يعزي ذلك إلى صعوبة ترجمة الفكر أو نقله من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية . إن الذي لم يشر له الأستاذ ، حتى و إن كان ربما يعلمه ، أن مصطلحا ما حينما يطرح في المجال التداولي لثقافة ما ، إنما يطرح تحت ضغط احتياجات أملتها عوامل واقعية متعلقة ببيئة ثقافية ما ، أفرجت عنه لتأدية وظيفة محددة أصلا و منحته الوجود من خلال اعتماده ، ثم بثته في اللسان بثا ليقوم بدوره عمليا ،بعدما أن امتلاء بالدلالة المميزة له مقارنة بباقي الدلالات داخل اللسان الواحد . ونحن حينما نرغب في ترجمة مصطلح من لغة إلى لغة أخرى ، ينبغي علينا أن نأخذ هذه

إن الفينومينولوجيا محاولة دائمة لإعادة نأسيس الفينومينولوجيا ، ليس مثلما يؤكد عليه» جون لوك ماريون «Marion» في عمله الأساسي « الرد و العطاء « Réduction et donation بكونها تأخذ على عاتقها في عصرنا هذا مهمة الفلسفة بقدر ما تتعهد وتلتزم ببدء جديد « لكن تاريخ الفينومينولجيا نفسه بقدم نفسه ويحضر كتكرار للبدء. فالفينومينولوجيا مثلما يشير «بول ريكور» Ricœur لم تكن أبدا مدرسة ولا مذهبا فلسفيا وإنما منهج جديد للتفلسف ، يرى من حيث تعدد إمكاناته الأصيلة. و يحتوي تاريخ الفينومينولوجيا بالإضافة إلى ذلك الطرق المستعارة والموجودة من قبل هوسرل نفسه الذي يجد فيه ورثته انحدارهم ومنفذهم في آن يتمكنوا من خلق أو اكتشاف فينومينولوجيا خاصة بكل واحد منهم» [1] .

هذا ما يعلمنا إياه عمل هيدغر « الوجود و الزمان «حيث يرتكز فهم الفينومينولوجيا بالنسبة إليه على إدراكها واستيعابها باعتبارها إمكانا لا غير. ففي رسالة بعث بها هيدغر إلى « روجيرمونيه «Munier R يوم 16 أبريل 1973 كتب قائلا :» في الأسبوع السابق حضر إلى هنا Zahringen*» كل من «بوفريه» و»فيديه» Fédier و»فيزان» Vézin وناقشت مع» فديه» تاريخ وموضوع حلقة الدرس المقبل المزمع انعقاده بمنطقة Vosges.... وعن موضوع الحلقة هداني تفكيري مبدئيا إلى: النظر في البحث السادس من البحوث المنطقية لهوسرل وتحديدا في المجموعة الثانية منها والمعنونة بـ «الحدس الحسي والحدس المقولي» ارتبط الأمر بالنسبة لي لحظتها بمحاولة إتمام مدخل إلى الفينومينولوجيا اللاتجلي phénolenologie de l'inapparent ذلك لأنه من المستحيل النفاذ إلى النظر الفينومينولوجي بالاكتفاء فقط بقراءة الكتب فقط. «[2]

التفكير المشار إليه هنا من قبل هيدغر يدعوه بتفكير التوتولوجيا tautologie التكرار أو تحصيل حاصل انه يمثل المعنى الأصلي للفينومينولوجيا، هذا النوع من التفكير لا يزال حسب هيدغر لم يتم إعماله وأنه لا يزال بعيد كل البعد عن التمييز بين النظرية و الممارسة . ولأجل فهم ذلك يجب في اعتقاده تعلم الكيفية التي من خلالها يتم التمييز بين الطريق chemin والمنهج méthode .ففي الفلسفة ليس ثمة منهج بقول هيدغر وإنما كل ما هنالك طريق hodos وداخل العلوم وحدها

1-Ricœur(P)Al'écoledelaphénoménologie،VrinParis1989p08.Zahringen*المنطقة التي كان يقيم بها هيدغر
2 Guest (G) Aux confins de l'inapparent l'extrême phénoménologique de Heidegger - لم يكتب لحلقة الدرس أن تنعقد بمنطقةvosges لكن تم عقدها في نهاية المطاف بمنزل هيدغر بمنطقة Zahringen وحصل اللقاء في شهر سبتمبر 1973 وتم نشر فعاليتها في عملالأسئلة Questionا المجلد الرابع سنة 1976 / الترجمة الفرنسية من ص 309 إلى ص 339 .

بإمكاننا مصادقة المنهج أي ما يمت بصلة إلى كيفية التعامل و التصرف. هكذا نفهم الفينومينولوجيا باعتبارها الطريق الذي يسير بنا قدما الى هناك ein weg des himfuhrt vor وترك يظهر أمام ما هو منقاد إليه هذا النوع من الفينومينولوجيا يسميه هيدغر بفينومينولوجيا اللاتجلي.»[1]

هنا سيتضح أمر الطريق و المنهج بصورة واضحة لدى هيدغر على خلاف ما يحصل لدى هوسرل :»لم يكن للإغريق مفاهيم ففي المفهوم يوجد سلوك وقيضا غيران في الإغريقية على عكس من ذلك فما يأخذه النظر بعين الاعتبار هو اللامفهوم . الإغريق لا يتصورن les Grecs ne conçoit pas وإنما يشقون الطريق و يسيرون»[2].

1-Heidegger (M) Séminaire de Zahringen Traduit par Beaufret in question 4 Gallimard Paris 1976 p 295
2 - Heidegger (M) Séminaire de Zahringen ibid. p 296.

جاك دريدا وجياني فاتيمو، الدين في عالمنا، ترجمة محمد الهلالي و حسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص.26.

(29) J. Derrida, «***De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre***», op. cit., p.10.

(30) Id, Ibid, p.75.

(31) كانط، إيمانويل، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1952، ص.60.

(32) بول ريكور، **عن الترجمة**، ترجمة: حسين خمري، منشورات الاختلاف/ الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر العاصمة/بيروت، الجزائر/لبنا، ط1، 2008، ص.24.

(33) RICOEUR, Paul, « ***Quel éthos nouveau pour l'Europe ?*** », dans **Imaginer *l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle et économique***, dir. Peter Koslowski, Paris, Cerf, 1992, p. 108.

(34) Jacques Derrida, « ***Politiques de l'amitié*** », Paris, Galilée, 2004, p.372.

(35) Anne Gotman, « ***Le sens de l'hospitalité – Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*** », Presses universitaires de France (P.U.F), Paris, 2001, p.13.

(36) Anne Gotman, «***Un bricolage postmoderne*** », dans Alain Montandon, « ***Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*** », Bayard, 2004, p.99.

(37) J. Derrida, « ***Politiques de l'amitié*** », op. cit., pp. 339-340.

(38) J. Derrida, « Adieu à Emmanuel Lévinas », (Paris: Éditions Galilée, 1997), p. 133.

(39) E. Lévinas, « ***À l'heure des nations*** », Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 114 ; cité par Derrida dans « ***Adieu à Emmanuel Lévinas*** », op. cit., p. 134.

(40) J. Derrida, « ***Adieu à Emmanuel Lévinas*** », op. cit., p. 134.

(13) جون لوك، **رسالة في التسامح**، مرجع سابق، ص 66.

(14) Jacques Derrida, « ***Foi et savoir : les deux sources de la religion aux limites de la simple raison*** », dans «***La Religion***», sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Paris, Seuil, 1996, p.36.

(15) جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟**، مرجع سابق، ص.138.

(16) جاك دريدا، **إنفعالات**، ترجمة: عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2005، ص.33.

(17) عبد السلام بنعبد العالي، **الكتابة بيدين**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009، ص. 87.

(18) René Scherer, « ***Zeus hospitalier, Eloge de l'hospitalité*** », Paris, Armand Colin, p.19.

(19) Id, Ibid, p.14.

(20) Id, Ibid, p.14.

(21) Id, Ibid, p.21.

(22) Emmanuel Lévinas, « **Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité** », éd. le livre de poche, 1990, p. 12.

(23) Alain Montandon, **« Miroirs de l'hospitalité »**, dans Alain Montandon, « ***Le livre de l'hospitalité, Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*** », Bayard, 2004, p.7.

(24) J. Derrida, ***«De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*** », op. cit., p.31.

(25) مثلما نجده عند «رالف والدو إمرسون» (1803-1882) أو عند «هنري ديفيد ثورو» (1817-1862)، حيث تكون الضيافة المطلقة صادقة، وميزة و خصلة خاصة بـ «الأبطال»، ويجب أن تعطى عن محبة وليس كصدقة أو تباه و تفاخر.

(26) J. Derrida, ***«De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*** » op. cit., p.29.

(27) Id, Ibid, p.77.

(28) جاك دريدا، إيمان ومعرفة «منبعا الدين» في حدود العقل وحده، ترجمة حسن العمراني، ضمن

مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت

د. عماد الدين إبراهيم عبد الرازق/ جامعة بنيِ سويف

توطئه:

ليس ثمة شك فيس أن الحضارة المعاصرة قد حققت قدراً لا بأس به من النجاح والتقدم. لقد استطاعت أن تلبى وتحقق كل ما يحلم به الإنسان من مطالب وحاجات، في ظل التقدم العلمي والتكنولوجي، الذي استطاع أن يسخر كل شيء للإنسان، وأن يصبح الإنسان بواسطة هذا التقدم التكنولوجي سيداً للعالم. ومع ذلك فهناك صيحات تنذر بأن الحضارة تمر بمأزق أو أزمة كما رأى «هابر ماس».

فقد أعلن «اشفيتسر» "Schfutzer"- مثلاً إننا نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة. ويعلن «اشبنجلر» "Schpengler" بأن الحضارة تدخل الآن مرحلة التداعي، وقد حكم عليها بالموت والدمار. ويصرح نيتشه "Nietzhe" أنها تسير إلى الهاوية. إن الحضارة المعاصرة أشبه- على حد تعبير «اشفيتسر» بالسفينة التي نمخر بها في تيار ملئ بالأمواج العاتية تحت شلال هائل، ولا بد من مجهودات جبارة لإنقاذها من المجرى الجانبي الخطير الذي سمحنا لها بالانطلاق فيه، ومن إعادتها إلى المجرى الرئيسي إن كان ثمة أمل في ذلك.

أنه على الرغم من التقدم التكنولوجي لهذه الحضارة المعاصرة إلا أن الإنسان أصبح ترس في آله، أصبح شيئاً من الأشياء، فقد ذاته، شعر بالاغتراب، فقد هويته، وأصبح الإنسان في ظل هذا التقدم التكنولوجي ليس له قيمة، وليس له وجود حقيقي؛ من هنا شعر بالاغتراب. وأن تعدد هذا المفهوم وتنوع عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت وحمل أسماء مختلفة لمعنى واحد وهو الاغتراب.

أولاً هابر ماس ونقد العقلانية التكنولوجية في المجتمع الرأسمالي:

لقد قدم «هابر ماس» تشخيصاً للمجتمع الرأسمالي الذي أصبح السيادة فيه لعلاقات وقوى الإنتاج، وأصبح الإنسان فيه ليس له قيمة، وليس له وجود حقيقي ، وركز على ظاهرة الهيمنة التكنولوجية «التقنية» والعقل الأداتي Instrumental Reason ولقد أشار «هابر ماس» في الفصل الثاني من كتابه «العلم والتقنية بوصفهما أيديولوجية» إلى أن «ماكس فيبر» حين قدم مفهوم العقلانية كان يقصد تحديد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي، وقانون حق الملكية الخاصة ، والعقلانية تعنى

في المقام الأول اتساع نظام المجالات الاجتماعية التي تخضع لمعايير القرار الرشيد ويتلاءم مع هذا تصنيع العمل الاجتماعي ، وما يتبعه من تغلل معايير الفعل الأداتي في مجالات حياتية أخرى، والأمر عموماً يتعلق بهيمنة نمط من الفعل الموجه نحو الهدف الذي يشير إلى تنظيم الوسائل والاختيار بين البدائل[1].

ويرى «هابر ماس» أنه بقدر تغلغل التقنية في مجالات الحياة الاجتماعية، وما يترتب على ذلك من تغيير في المؤسسات الاجتماعية ذاتها بقدر ما تتقوض الشرعية القديمة لتحل محلها شرعية جديدة[2].

هنا نرى أن هناك اعتراضا واضحاً من جانب «هابر ماس» من تغلغل التقنية في جميع مجالات الحياة، مما ترتب عليه شعور الإنسان بالاغتراب ، لأنه أصبح آله أو قيمته أصبحت تقاس بما ينتجه ، ولكن ليس معنى رفض «هابر ماس» للتكنولوجية أنه يستبعدها تماماً من الحياة ، بل يريد أن تعمل إلى جانب شعور الإنسان بذاته- هو يريد أن يكبح هذا التغلغل التكنولوجي في مجالات الحياة.

من هنا يرى أن التطور التقني يخضع لمنطق يتبع بنية الفعل العقلاني الموجه نحو الهدف ، والخاضع لمراقبة النجاح، أي أنه يتبع بنية العمل ، وطالما أن تنظيم الطبيعة الإنسانية لا يتغير، فإننا ينبغي أن نحافظ على حياتنا من خلال العمل الاجتماعي، وبمساعدة الأدوات[3].

ثم ينطلق «هابر ماس» من فكرة سيطرة وهيمنة التقنية على عالم الحياة إلى نقد فكرة العقل الأداتي، وكذلك نقد هيمنة التكنولوجيا التي أدت إلى اغتراب الإنسان المعاصر.

فالعقل الأداتي بوجه عام هو منطق في التفكير، وأسلوب في رؤية العالم، ويعتبر هو الأسلوب الذي يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وهو الذي يسيطر على التفكير في المجتمع الصناعي المتقدم، وفيه يخضع الإنسان للتكنولوجيا خضوعاً تاماً، ولقد نقد «هابر ماس» مفهوم العقل الأداتي، وكذلك مفهوم العقلانية الآداتية. ويصف «هابر ماس» عملية التحديث في الغرب على أنها أدت إلى زيادة في العقلانية الآداتية، وإلى التوسع في نطاق الفعل الأداتي في مجال الاقتصاد والإدارة، والعلم والتكنولوجيا على حساب العقلانية التواصلية في المجال الاجتماعي[4].

1 () د. فتحي أبوالعينين: هابر ماس وتحرير الوعي الاجتماعي ، مجلة إبداع، العدد الخامس، مايو، 1998، ص68.

2() Habermas: Science and Technology of Ideology "in theory and practice, Beacon Press, 1974, P. 132.

3 ()د. فتحي أبوالعينين: مرجع سابق، ص69.

4 () Habermas: Legitimating Crisis, Trans by. Thomas McCarthy, Heinemann, London, 1979, P. **23-25.**

الهوامش:

(1) إن استخدام مصطلح «قادم» يهدف إلى تمييزه عن «المستقبل»، وهو مصطلح يفهم عادة باعتباره امتدادا بسيط للحاضر. ومع ذلك، فإننا سوف نرى أن «المستقبل» ليس مجرد امتداد للحاضر، فهو يتضمن بعد الانتظار والوعد: هناك شيء ما «سيحدث». وبالتالي يوجد هنا صدى «طوباوي» قوي، وهو مصطلح يتجنبه دريدا مع ذلك، الذي يفضل الكلام عن «اللحظة المسيحانية».

(2) العنوان الفرعي لكتاب دريدا «**أطياف ماركس**»، هو على وجه التحديد «دولة الدين، عمل الحداد والدولية الجديدة».

(3) جاك دريدا، **أطياف ماركس**، ترجمة: منذر العياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط2، 2006، ص.163-164.

(4) جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص 71.

(5) جون ستيوارت مل، **عن الحرية**، ترجمة: هيثم كامل الزبيدي، الأهلية للنشر والتوزيع – بالتعاون مع منبر الحرية، معهد كيتو، ص.91.

(6) جديدي محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، 2008، ص.119.

(7) جون راولز، **العدالة كإنصاف-إعادة صياغة**-، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.112.

(8) جون راولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة: ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2011، ص.92.

(9) الإنسان الذي تتصوره النظرية الليبرالية هو فرد بدون مهام: ذات غير ملتزمة أو (désencombré la république procédurale et le moi désengagé) حسب تعبير مايكل ساندل في كتابه «الجمهورية الإجرائية و الأنا اللاملتزمة» في الصفحة 255 وما يليها.

(10) مايكل ساندل، **الليبرالية وحدود العدالة**، ترجمة: محمد هناد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.309.

(11) Dumouchel, Bjarne Melkevik, ***Tolérance, pluralisme et histoire***, collection éthiqué, l'Harmattan, paris, France, 2001, p. 88.

(12) جاك دريدا، **ما الذي حدث في 11 سبتمبر؟**، ترجمة: صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص.133.

أجل الكونية الإنسانية. بهذا الشكل، لا يمكن أن تختزل هذه السياسة إلى «تسامح» اتجاه الآخر، «ما لم يتطلب هذا التسامح في حد ذاته إثبات وتأكيد «محبة» دون قياس»(38). دريدا يؤيد هذا الشرط الأكبر لسياسة استقبال الآخر الذي صاغه ليفيناس:» إيواء الإنسان الآخر عندنا، السماح بوجود من لا يمتلكون أرضا ومن هم دون مأوى على « أرض الأجداد»، المحبوبة بغيرة كبيرة، و بعنفوان كبير، هل هذا هو معيار الإنساني؟ دون اعتراض»(39).

الديمقراطية القادمة توصي بسياسة أخرى للحدود وسياسة أخرى للعمل الإنساني. إنها تتطلب أن العمل الإنساني لم يعد يعتبر حصريا انطلاقا من مصلحة سيادة الدولة-الأمة. إنها تدعو إلى سياسة استقبال تتجاوز مصلحة الدولة القومية بكيفية تمكن من إيواء الأجانب، والمتشردين، والمغتربين الجدد والأشخاص دون مأوى. الديمقراطية القادمة تمارس أيضا باعتبارها أممية جديدة. «إنها تتطلب أن لا تقتصر ممارسة الديمقراطية داخل الحدود الجغرافية لبلد ما، وأن تستخدم وتوظف المنظمات الدولية – المنظمات غير الحكومية مثل أطباء بدون حدود، السلام الأخضر، منظمة العفو الدولية – كمؤسسات تكميلية تمارس ضغطا على حكومات الدول القومية»(40). الديمقراطية القادمة لا تمارس الفوضوية (l'anarchisme)، بل تضع في الخدمة، خارج وتحت الحكومة الوطنية، سياسات حول مشاكل لا تستطيع الحكومات الوطنية، ولا ترغب كذلك في حلها: مساعدة اللاجئين، ومد العون إلى الأقليات الوطنية والاجتماعية، وإلى كل من هم بحاجة إلى المساعدة في الدول الفقيرة، وحتى إلى البيئة ومحيط الأرض الذي لحقته أضرار كثيرة اليوم. وتشدد الديمقراطية المستقبلية على ممارسة العدالة من أجل الغير كمسؤولية لا نهائية من أجل الآخرين، لهذا السبب نجدها لا تقبل حرمان تحقيق العدالة من أجل الغير وعدم الإكتراث بنداء الآخرين ودعوتهم تحت مبررات وذرائع مختلفة بمثل نقص الموارد والإمكانيات والوسائل، ونهاية الحدود الجغرافية، و الأولوية المطلقة لقيمة السوق. إنها تعتبر أن حماية هذا الآخر – البيئة الطبيعية – هي أيضا حتمية وقطعية. إنها تقاوم ضد العولمة التي لا تسعى إلا إلى السلعنة (marchandisation) وتوسيع السوق فحسب. وفي مقابل الكوسموبوليتانية (cosmopolitisme) أو الكونانية القديمة على طريقة كانط خلال عصر الأنوار، والتي تفهم على أساس السيادة الوطنية فقط، فإن الديمقراطية المستقبلية القادمة تقترح وتطرح كوسموبوليتانية جديدة تستهدف تشجيع المزيد من التضامن والمزيد من العدالة على الصعيد العالمي، بدلا من فرض «نظام عالمي جديد» مزعوم، تسيطر عليه قوة عظمى مهيمنة. باختصار، هرمينوطيقا الصداقة المقترحة من طرف التفكيكية الدريدية ليست عدمية، بل فلسفة الأمل بمستقبل واعد.

ويلاحظ «هابر ماس» أن السلطة بمعناها العام أصبحت تعتمد على شرعية مصدرها السوق، وقوانين السوق، أي تحول مصدر الشرعية من عالم الحياة الاجتماعية للمجتمع التقليدي الذي يسود فيه الفعل التواصلي إلى عالم الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا الذي يسود فيه الفعل الأداتي والعقلانية الآداتية[1].

ويستمر «هابر ماس» في نقده للتقدم العلمي والتكنولوجي، فقد أصبحا في نظره يشكلان الأيديولوجيا الجديدة، وقد صاحب الدور الأيديولوجي للعلم والتكنولوجيا وعياً تكنوقراطياً "Technocratic" أي «حكومة الفنيين»، هذا الوعي يعمل على حل القضايا الاجتماعية على أنها مسائل تحل بمنطق آداتي ، أي بوسائل تقنية ، كما صاحبه عزل الجماهير عن عملية اتخاذ القرار[2].

ويشير في كتابه «العلم والتكنولوجيا كأيديولوجيا» إلى أن العقلانية قد لعبت دوراً هاماً في المجتمعات الرأسمالية الغربية، وأنها سيطرت على جميع مجالات الحياة الاجتماعية ، وأصبح كل شيء في المجتمع الرأسمالي يخضع للتقدم العلمي والتكنولوجي، ومن هنا أصبح يشعر الإنسان في ظل هذا التقدم التكنولوجي بالاغتراب، والبعد عن ذاته، وأنه مثله مثل الآلة التي تقوم بالإنتاج ، ويقر «هابر ماس» أن العلم والتكنولوجيا قد تعاظما إلى درجة أصبحا معها أهم قوة إنتاجية، وبالتالي صارت علاقاتهما بالممارسة الاجتماعية وبعالم الحياة اليومية محل تساؤل ، فالقوى الجديدة لسلطة التصرف التقني المتزايدة تظهر نوعاً من عدم التلاؤم بين نتائج عقلانية عالية التوتر، وبين أهداف لا رؤية فيها، وأنساق قيمية جامدة، وأيديولوجيات واهنة[3].

وخلاصة القول أن «هابر ماس» انتقد فكرة العقل الأداتي، وأسلوب تفكيره، ورؤيته الشاملة، وسيطرته على جميع مجالات الحياة. ويرى أنه رغم تقدم العلم والتكنولوجيا وما حققاه من نتائج مبهرة في جميع مجالات الحياة، إلا أنهما أخضعا الإنسان لسيطرتهما، وأضحى الإنسان في ظل التقدم التكنولوجي آله يخضع لقوانين هذه الأداة ونقد العقل الأداتي والسيطرة التكنولوجية عند «هابر ماس» تذكرنا بنفس الفكرة التي نسج منها «لوكا تش» "Lucks" فكرته عن التشيؤ.

ثانياً: التشيؤ عند لوكا تش "Reification":

التشيؤ عند لوكا تش يعنى أن المجتمع يجب عليه أن يشبع حاجاته عن طريق تبادل السلع وهذا

1 أيان كريب: النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابر ماس، ترجمة. د.محمد حسين غليوم، عالم المعرفة، الكويت، 1999، ص316.

2 Habermas: Legitimating Crisis, P. 36.

3 Habermas: Science and Technology, P. 194.

يتطلب أن يتم تنظيم المجتمع كله وفق نموذج علاقاته الاقتصادية وبالتالي تعم ظاهرة التشيؤ.

كما يعرف «لوكا تش» التشيؤ أيضاً بأنه تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخاذها لوجود مستقل، واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية[1].

إذاً التشيؤ يعنى هنا اغتراب الإنسان في ظل العلاقات الرأسمالية حيث لم تعد السلع تقاس بقيمتها الواقعية، وإنما تتحدد بقيمة مجردة يحددها السوق.

ويرى «لوكا تش» أن هذه الفكرة تشكل نقداً أخلاقياً قوياً للنظام الرأسمالي يجعله نظاماً يحول البشر إلى أشياء يمكن أن تباع وتشترى، وفى هذه الفكرة أيضاً يصبح العالم الاجتماعي عالم الأشياء، شأنه في ذلك شأن عالم الأشياء أو العالم الطبيعي ، وأصبح المجتمع يمثل «طبيعة ثانية» إلى جانب العالم الطبيعي الأصلي ، وأصبح يبدو كما لو أنه مستقل عن الفعل الإنساني شأنه في ذلك شأن استقلال قوانين الطبيعة[2].

هنا نرى أن «التشيؤ» يحول الإنسان إلى شيء من الأشياء، وتصبح قيمة الإنسان تقاس بما ينتجه من سلع. ويشعر الإنسان بالاغتراب وفقدان الذات في ظل ظاهرة التشيؤ.

وقد أكد أيضاً أن التشيؤ يصيب نظرة الناس إلى مجتمعهم، إذ ينظرون إلى المجتمع على أنه محكوم بقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير، لكنها فى الحقيقة قوانين خاصة بفترة تاريخية معينة، وهى فترة سيادة أسلوب الإنتاج الرأسمالي[3].

من هنا يتضح لنا أن التشيؤ ظاهرة عامة تتحكم في الوعي الإنساني، ويصبح الإنسان من خلالها مثله مثل أي شيء، وتقاس قيمته بما ينتجه من سلع، وبناء على ذلك يشعر الإنسان بالاغتراب عن ذاته؛ كذلك أصبحت العلاقات الاقتصادية هي التي تتحكم في مجالات الحياة حتى المجالات الاجتماعية، والعلاقات الإنسانية.

ثالثاً: الاغتراب عند ماركس "Alienation"

يرى ماركس أن الاغتراب يحدث بشكل عام حينما تسيطر على الإنسان البيئة الاجتماعية التي

1 Luckas. (G): History and Class Consciousness, Translated by. Rodney Livingston, Marline Press, London, P. 112.
2 Lukas. (G): History and Class Consciousness, P. 112.
3 Ibid: P. 172.

الحق في الدخول إلى جميع أنحاء «بيتي»، وفي الزمان، هو محكوم بقواعد واضحة تنشئ مشروطية في الاستقبال. وقد حاولت غوتمان في الفصل الأول من كتابها تتبع تاريخ هذا المفهوم، حيث يعود أول ظهور للكلمة في اللغة الفرنسية لسنة 1206. إنه يشير إلى «استقبال الفقراء والمسافرين في الأديرة ودور العجزة والمستشفيات»(35). أما في القرن 16، تعود الكلمة إلى الظهور في سياقها القديم والتي تعني منذ ذلك الحين، إما الاستقبال القائم على المحبة، وإما على أساس قوانين المعاملة بالمثل تجاه النظير. مع ديدرو (Diderot) ودالامبير (d'Alembert)، تستعيد الضيافة بعدا فلسفيا مستوحى من الرواقيين القدماء الذين كانوا يزعمون بأنهم مواطني العالم: الضيافة توصف كمد وتوسيع الروابط مع الإنسانية ومجموع كل البشر. تدريجيا، من خلال المرور من المجال الديني إلى مجال الدولة ومن المقدس إلى القانون، عن طريق العلمنة، لم تعد الضيافة واجبا اجتماعيا وتميل إلى الأفول، خصوصا وأنه مع تطور المؤسسات الفندقية والصناعة السياحية، أصبحت الضيافة أكثر من ذلك، تجارة انطلاقا من القرن الثامن عشر. وعلى الرغم من أننا يمكن أن نعتبر أن التحول في قانون الضيافة يمثل في حد ذاته خطوة إلى الأمام، إلا أن هذا النمو المرتبط بتسويق الإيواء يكرس موت الضيافة كشكل أساسي من التنشئة الاجتماعية، بالمعنى الذي أنه «يستبدل آليات محايدة من منظور العلاقات الاجتماعية مكان العلاقات البينذاتية التي تدخل في ممارسة الضيافة»(36). هاتين الرؤيتين هما داخل مواقف متعارضتين على ما يبدو، ولكن يجب علينا أن نرى أن وجهة نظرهما ليست هي نفسها: آن غوتمان هي عالمة اجتماع تدرس كيف تعمل الضيافة فعلا اليوم، في سياق معين يتمثل في البيت والأسرة. أما جاك دريدا فهو فيلسوف، وهذا لا يعني انه يعيش فوق السحاب، بل أنه يبحث عن المعنى، سواء كدلالة أو كاتجاه.

الخاتمة:

إن ما نصل إليه في ختام مقالنا هو أن هرمينوطيقا الصداقة الدريدية تتوجه نحو ممارسة سياسية جديدة: «ديمقراطية قادمة»(37). الكلام عن ديمقراطية قادمة يعني: نعترف للديمقراطية بقيمتها الطبيعية المتأصلة فيها، لكن لا أحد يتجاهل عدم كفاية التأسيس الحالي الذي يضعها في الخدمة، وعلى وجه الخصوص ذلك المتعلق بالديمقراطية البرلمانية. وبالتالي ينبغي إذن تدعيمها وتكميلها بهيئات أخرى، وهذا الدور ستلعبه الديمقراطية القادمة العزيزة على دريدا. إنها تستمد إمكانيتها بالضبط من التصور الجديد للصداقة. إن كانت هذه الأخيرة تتوجه نحو بناء جماعة تكون، دون سياج محكم الإغلاق، مجهزة و مسلحة على العكس من ذلك بالعديد من طرق العبور، حينها تهيء الأرضية وتمهد الطريق لسياسة جديدة لاستقبال الآخرين. وتعليقا على الآثار السياسية لإيتيقا الغير عند ليفيناس، يصرح دريدا بأن سياسة الاستقبال للآخر تستمد منطلقها من الوعي بالمسؤولية الفريدة من

«الحلم العذب» للفيلسوف السلمي، لليوتوبيا المثالية العاجزة [...]. لقد كتب كانط في مشروعه للسلام الأبدي قائلا:» حق النزيل الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه»(31)، حق وكوسموبوليتية الضيافة التي يقترحها كانط في مواجهة هذا البديل الرهيب، هي مجموعة قواعد وتعاقدات، مشروطة بين الدول تحدد، على أساس قانون طبيعي مؤول بشكل جديد داخل أفق مسيحي، الضيافة نفسها التي تضمنها، فبواسطة مثل هذه القواعد يكون حق اللجوء محدد بدقة محكمة. كما أن بول ريكور، بعد إيمانويل كانط، يشير أيضا إلى «الضيافة العالمية» الحجة في السلام الأبدي؛ وإلى ضرورة الترجمة كتجاوز عملي أو التعبير بلغتنا الأم واللغة الأجنبية، فبالنسبة له، «تعوض الضيافة اللغوية إذن، بما هي لذة التواطن في لغة الآخر بالاستقبال في بيته والاستقبال في منزله الخاص، كلمة الأجنبي»(32)، وهكذا فإن «نموذج الترجمة يتضمن متطلبات ووعود تمتد بعيدا جدا إلى قلب الحياة الأخلاقية والروحية للأفراد والشعوب»(33).

وعلى النقيض من هذا السيناريو، حقيقيا كان أو وهميا، وعلى النقيض من الضيافة المحدودة للتقليد المنبثقة من الإنسية الكانطية، تظهر الضيافة الراديكالية لدريدا، من خلال القيام باستمرار بعمل تفكيكي، ضيافة تتنازل عن القانون وعن بنياته الجامدة التي تدعو إلى عدالة مفتوحة. وبغية ترجمة هذا الطموح إلى العدالة الحقيقية، ينبغي أن يكون للضيافة ثلاثة خصائص: الانفتاح الجذري على الآخر، والانفتاح المطلق وغير المحدود، الإرادة في رفع تحدي المستحيل. هكذا، فإن الضيافة غير المشروطة هي هدية وهبة للآخر، وليست دعوة مصحوبة بالتزام بمثل التضحية بهويته؛ إنها لا تحكم مسبقا على رد فعل الآخر، وليست مشروطة بالطابع الإيجابي أو السلبي لهذا الأخير. إنها تعترف وتقر بمهمتها المستحيلة في أمل ضد كل أمل. الضيافة تبدو، هنا، كعمل مجاني وكرهان طوباوي في عالم عنيف، حيث لن يكون بإمكان الضيافة الخالصة أن تكون فعالة أبدا. النظرية الما بعد حداثية للضيافة اللامشروطة لها جاذبية، لأنها تظهر بوصفها الخروج من العبودية التي أنشأها اقتصاد التبادل وكإمكانية إقامة علاقة جديدة تتميز بالهبة والعطاء. هذا هو الهدف الذي تسعى إليه الديمقراطية القادمة، حيث «إن ديمقراطية قادمة ينبغي أن تدفعنا إلى التفكير في مساواة لا تكون متعارضة مع نوع من اللاتماثل، ومع اللاتجانس أو التفرد المطلق، بل تتطلبها حتى وتدخلها من مكان ما يبقى غير مرئي لكن يوجهني هنا، من بعيد، وربما أبعد من الطرح الهيدغري»(34).

وإذا كان جاك دريدا يتبنى الطرح القائل بأن الضيافة إما أن تكون غير محدودة أو أن لا تكون أصلا، وفي الوقت نفسه يجب أن تكون هناك جدلية بين مشروطية الضيافة و لامشروطيتها. تؤكد آن غوتمان (Anne Gotman) أنه، لكي نكون فعالين، تشترط الضيافة حدودا في المكان، فالضيف لا يملك

خلقها بيده ، ولقد رأى أن هذه الظاهرة تحدث بصفة خاصة في المجتمع الرأسمالي ؛ إذ ينفصل البشر ولا يسيطرون على ما ينتجون، وينفصلون بعضهم عن بعض ، وتفقد جماعية العمل معالمها.

ويرى "ماركس" أن البشر من خلال ظاهرة الاغتراب لا يسيطرون أيضاً على ناتج عملهم ، وينقطعون عن قدرتهم واتخاذ القرارات، بل يبدو كما لو أنهم مجبرون على العمل من قبل أناس آخرين. الاغتراب كذلك حالة يصبح فيها البشر دمى للنظم الاجتماعية التي صنعوها بأيديهم[1].

من هذا يتضح لنا أن ظاهرة الاغتراب يصبح فيها الإنسان مثل أي سلعة أو شيء ينتجه، وينفصل الإنسان عما ينتجه ، وتصبح العلاقات الاجتماعيـة بين البشر خاضعة للعلاقات الإنتاجية.

رابعاً: ماركيوز والإنسان ذو البعد الواحد.

كذلك نرى أنه من فكرة التشيؤ عند "لوكا تش" أو الاغتراب عند ماركس هي نفس الفكرة التي انطلق منها "ماركيوز" في فكرته عن الإنسان ذو البعد الواحد "One Dimensional Man".

فالأطروحة الأساسية «لماركيوز» في «الإنسان ذو البعد الواحد» تنبثق من التفاقم اللامحدود لسلطة الآلة في المجتمعات الصناعية الكبرى المتقدمة ، فيرى تحول الإنسان في ظل هذا التقدم التكنولوجي إلى بعد واحد يمثل البعد التقني لسلطة الآلة ، بحيث تفرز نمطاً من العلاقة بين الفـرد والمؤسسات التي تتحكم بتنظيمه الاجتماعي ووجوده اليومي، وتجعل وعيه يتموضع في نقطة محددة وموجهة نحو الهدف الذي ترسمه الدولة ومؤسساتها[2].

من هنا نرى أن سلطة الآلة قد طغت على كل شيء في الحياة، وحددت مجالات وأهداف الإنسان، وتحول الإنسان إلى بعد واحد فقط، هو جانب الآلة.

ولقد تحدث «ماركيوز» عن وسائل السيطرة والهيمنة الجديدة للدولة ومؤسساتها داخل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، وهيمنة الآلة الصناعية الكبيرة والاتجاه الاستهلاكي الساحق الذي ينجح في نزعة من الذوبان داخل تياره المتمكن ، بحيث أصبح الإنسان في ظله يخضع لقوانين الإنتاج، وقيمته تتحدد بقوانين السوق والسلع.. فلقد رأى أن سلطة الدولة أصبحت أكثر اتساعاً، فكما حدث تقدم في وسائل الإنتاج، وفى العلم والتكنولوجيا، حدث تقدم مماثل في إدارة الدولة وفى قدرتها على

1 كارل ماركس: رأس المال، ترجمة. فالح عبدا لجبار وآخرون، المجلد الأول، الجزء الثاني، دار التقدم، موسكو، ص108.

2 Marcuse. (H): "One Dimensional Man" Beacon Press, Boston, 1966, P. 158.

القمع ، ولقد عمل التقدم الصناعي الحديث على تشويه طبقتي البرولتاريا والبورجوازية وتشويه العلاقة بينهما[1].

إذن من الواضح أن الإنسان هنا أصبح ذو بعد واحد كما يسميه «ماركيوز» بعد يعتمد على التقدم التكنولوجي والعلمي ، بعد يقاس بما يتم إحرازه من إنتاج للسلع ، وبهذا أصبح الإنسان مغترباً عن ذاته ، بل منفصلاً عما ينتجه من سلع وإنتـاج ، وأصبحت العلاقات الاجتماعية ترتبط بقوانين الإنتاج ، ومن هنا حدث تشويه لقيم الإنسان ، وجوهره الحقيقي ، بل أصبح هناك تفكك اجتماعي واضح في المجتمعات الرأسمالية الغربية، وانعدمت القيم الحقيقية.

وتلك الفكرة عن ضياع الإنسان، وفقدانه لذاته وشعوره بالاغتراب في ظل النظام الرأسمالي المتقدم ، وفى ظل سيطرة وهيمنة التكنولوجيا والتقدم العلمي على كل مجالات الحياة نجد لها مثيل عن مفهوم «هوركهايمر» وحديثه عن نهاية الفرد "The End of Individual".

خامساً: هوركهايمر ونهاية الفرد.

فلقد رأى «هوركهايمر» أن الفرد في ظل المجتمع الرأسمالي الحديث يعانى من أزمة عميقة وهى اضمحلال أهميته ، فلقد كان النظام الرأسمالي في بداية ظهوره يعتمد على المجهود الشخصي والأفعال المستقلة للأفراد ، ولذلك كان هناك أساس اقتصادي قوى للفردية ، أما الآن ومع انتهاء الرأسمالية الليبرالية، وظهور رأسمالية الدولة ، فلقد اختفى الأساس الاقتصادي للفردية ، إذ أصبحت الرأسمالية تعتمد لا على الأفراد ، بل على وحدات إنتاجية أكبر مثل الشركات والمؤسسات[2].

هنا نجد ضياع الفرد واغترابه بسبب سيطرة الآلة والمؤسسات الكبرى على مجالات الحياة ، فالنظام الرأسمالي هو نظام يقضى على شعور الإنسان بذاته، لأنه يعتمد بصورة أساسية على الآلة؛ وهذه وجهة نظر هوركهايمر.

وبتلك الوسيلة يرى «هوركهايمر» أن على الفرد أن يتكيف مع هذا الوضع الجديد، لأنه فرض عليه الاندماج في نظم اجتماعية واقتصادية لكى يستمر فى البقاء، وتحولت قيمة من قيم تسعى لتحقيق الذات، وتشكيل المصير الشخصي، وتحقيق الإمكانات الفردية من إبداع وابتكار وخلق، إلى قيم تسعى

1 ماركيوز «الإنسان ذو البعد الواحد»، ترجمة، جورج طرابيش، دار الآداب، بيروت، 1971، ص66.
2 Lehman. (G): The Failure of Self Realization on Interpretation of Horkhiemer's Eclipse of Reason, Oxford, 1941, P. 239.

توقع قوانينه وسلوكاته، ويقبل أن يتحول بناءا على ما سيحدث، كما ينفتح على إمكانية خطر فقدان هويته. ويقبل أن يكون الزائر هو من يضع القانون في بيته، حتى ولو أصبح العيش في هذا الأخير بهذا الشكل مستحيلا.

وإذا كانت الزيارة في الممارسة العملية غير مقبولة، فإنها أمر حتمي على المستوى المفاهيمي. و رغم أنها تبدو بعيدة عن الاستيعاب من قبل بعض المؤسسات مهما كان نوعها، فإنها تتجاوز هذه المؤسسات وتفرض نفسها علينا (وعليها) كغيرية للآخر. لدينا مسؤولية ابتكار مكان للتلاقي، والتوافق، والانبثاق الشعري، الذي يترك له مكانا فريدا في كل مرة، مع عدم نسيان الحفاظ عليها، وتوسطها من قبل طرف ثالث. باستقبالنا الضيافة الخالصة، نفتح فضاءا مسيحانيا، لكننا، في نفس الوقت، نتجنب خطره. ضيافة غير مشروطة حقا ستكون شاعرية (poétique)، حيث أن» فعلا للضيافة لا يمكن إلا أن يكون شاعريا»(29)، لأنه من الواجب، في كل مرة، إبداع لغة جديدة خالية من القواعد المسبقة لاستقبال الزائر. في هذه الضيافة لا يمكن أبدا استبعاد خطر التجاوز، التهديد اللامتوقع، وبالتالي عدم استبعاد التراجع (التخلي) أبدا. ومن أجل ضمان فعالية الضيافة، سيكون المضيف مدفوعا حتما إلى فرض شروط. ولكن مع ذلك، سيظل مبدأ الضيافة غير المشروطة في الأفق. بالنسبة لدريدا، هذين النوعين من الضيافة هما متناقضين، ومتعارضين لكنهما يظلان غير قابلين للانفصال، فهما يتداخلان ويستبعدان بعضهما بعضا في وقت واحد. ينصب القانون المطلق أفقا مثاليا ليس للضيافة فحسب، بل على نطاق أوسع في العلاقة بين الناس، إنه فوق القوانين مع أنه خارج عن القانون، إنه غير قانوني ويمكن أن يكون آثما كما يمكن أن تكون الإيتيقا بالنظر إلى الأخلاق. رغم ذلك، إن القانون يحتاج إلى القوانين، يتطلبها من أجل أن لا يكون «مجردا، و طوباويا، وهميا» فمن المفروض أن يكون «فعالا ومشخصا، ومحددا» بينما القوانين «ترفضها، وتهددها في كل الحالات، وأحيانا تفسدها أو تحرفها [...] لأن هذه التحريفية أساسية، غير قابلة للاختزال، وضرورية أيضا، كمالية القوانين هي بهذا الثمن، وبالتالي تاريخانيتها. وبشكل تبادلي، تكف القوانين المشروطة عن أن تكون قوانين الضيافة إذا لم تكن موجهة، مستوحاة، مستلهمة، و حتى مطلوبة، من طرف قانون الضيافة اللامشروطة»(30).

ويركز جاك دريدا على صعوبات الفكر الكانطي، حيث يواجه هنا ما يسميه كانط الضيافة الكونية بمفهوم الضيافة المطلق، الذي لا يسمح بأي حد. ربما يجب أن تقف الفلسفة السياسية، بالنسبة له، للقيام بهذا في الوسط، باحترام الحاجة إلى القانون وضرورته وكذلك واجب استقبال الغير في نفس الوقت. هكذا سيكون «السلام الدائم» بمثابة وعد غامض بسلام أبدي، الوعد الملتبس بضيافة دون تحفظ. لكن كانط لا يرغب لا في المقبرة التي يهددنا بها زعماء الدول وصقور كل الأزمان، ولا في

في اتفاق) ولا حتى اسمه»(26). إنها قانون «دون إلزام، و بلا أمر ولا واجب. باختصار قانون بدون قانون. نداء يدعو دون أن يأمر»(27).

إن «الضيافة غير المشروطة» لجاك دريدا ليست برنامجا، ولا مفهوما سياسيا أو قانونيا. كان يطلق عليها ويصفها، هو نفسه، بأنها «مبدأ». إنها لا تعمل لا كقاعدة للسلوك، ولا كأمر، إنها برنامج أو قاعدة أخلاقية، ولكن بوصفها أفقا أستطيع بواسطته اتخاذ قرارات أو أصدر حكما. إنها لا تنتمي إلى الأخلاق، لكن بالأحرى إلى الثقافة ما دامت أنها تعني طريقة في أن تكون في بيتك ومع الآخرين، فهي أسلوب، وعادة وعرف (éthos). إن الضيافة «الخالصة»، عند دريدا، هي مبدأ ينبغي الحفاظ عليه، ومفهوم مرتبط ببنية المسيحانية (أو المشيحانية) (messianité) التي «تشير إلى حضور الآخر الغائب، ولا يمكن لهذا الآخر أن يحضر من غيابه إلا عندما يغيب كل توقع محدد لموعده»(28)، والتي تميز تجربة الاعتقاد الإنسانية: إننا عرضة غير قابلة للاختزال إلى مجيء الآخر. لنأخذ، على سبيل المثال، الوضع الذي نوجد أمامه حينما يصل زائر أجنبي. هناك موقفين ممكنين للإنسان، اتجاه زائر: الأول هو الدعوة (l'invitation) إن استقبله وفقا للقواعد المعمول بها، حيث يمكنني أن أدعوه للمجيئ إلى بيتي. أفعل إذن ما أقدر عليه لاستقباله باحترام، لكنني أعتبر أنه هو الذي يتعين عليه أن يتأقلم ويتكيف مع نظامي، مع حياتي، مع بيتي، و بلدي. بما أنه يأتي عندي، ينبغي عليه أن يخضع إلى القواعد المعمول بها في بيتي. الأفق المفتوح بواسطة الدعوة محدود. أما الموقف الثاني فهو الزيارة (la visitation) إن ترك بيته مفتوحا أمام الجميع، حيث يستطيع الإنسان أن يترك الزائر يستقر في بيته دون أن يطلب أي سؤال حول هويته، دون أن يطلب منه أي حساب. هذا ما يسميه دريدا الزيارة. في بيتي المفتوح، أعرض نفسي لمن سيأتي. في هذه الحالة الأفق غير محدود. يمكن أن يتحول الزائر إلى دخيل ومتطفل أو حتى إلى عدو. إنني لا أحسب مسبقا الخطر الذي يمكن أن يحدث لي، أي لا أحاول التخمين في ما قد ينجم من نتائج على استقبالي لغريب. أدرك أنه يمكن أن أتأثر (سلبا أو إيجابا) بواسطة سلوك هذا الزائر المجهول، اللامتوقع، غير المعروف، ولكن هذا الخطر أمر لا مفر منه. هذا هو ثمن الانفتاح الحقيقي للآخر.

في الحالة الأولى، تكون الضيافة مشروطة (conditionnelle)؛ وغير مشروطة (inconditionnelle) في الثانية، أي خالصة، أو مطلقة. إن غريب الزيارة أو الأجنبي، الذي نسميه أيضا القادم والوافد المطلق (arrivant absolu)، ليس محددا (indéterminé)، وغير معروف، فمن الممكن أن يكون أي شخص. من أجل استقباله والترحيب به، يرفع المستضيف جميع الموانع الوقائية والحواجز المحصنة التي يحتمي بواسطتها. إن الإنسان يوافق، في هذه الحالة، على عرض نفسه لهذا الزائر الذي لا يمكن

للامتثال والتكيف مع الوضع القائم[1].

ويؤكد «هوركهايمر» على نفس الفكرة من خلال مفهوم «خسوف العقل» "Eclipse of Reason" أو اضمحلال العقل. لأن العقل أصبح يتعامل مع مجالات المادة، وتم استبدال عملية اكتشاف المعنى بعملية التدريب على الوظائف ومع سيادة التصور الأداتى عن العقل، تتحول الملكات الذهنية إلى وظائف، أي إلى نوع من التقنية تتطلب التدريب عليها لممارستها جيداً، كما تتطلب الخبير الذي يتخصص فى جزئية صغيرة من العمليات العقلية بدلاً من الشخصية الإنسانية الكاملة ، وبتفتيت العمليات العقلية إلى أجزاء، وتحول هذه الأجزاء إلى اختصاصات لخبراء يتم تشيؤ العقل وتحوله إلى آله[2].

وهنا نرى سيطرة وهيمنة الآلة على كل شيء ، وتحول الإنسان إلى شيء من الأشياء ، وفقدان قيمته الحقيقية ، علاوة على شعوره بالاغتراب ، وتحول القيم الإنسانية إلى قيم مادية.

أيضاً نجد لهذه الفكرة عن تشيؤ الإنسان واغترابه صدى لما تحدث عنه كلاً من «هوركهايمر» و»أدو رنو» في فكرتهما عن صناعة الثقافة "Culture Industry" أو «الثقافة الجماهيرية وخداع الجماهير».

ولقد رأى «هوركهايمر»، و»أدور نو» أن وسائل الاتصال الجماهيري هذه من أدوات النظام الرأسمالي التي يفرض بها الهيمنة على المجتمع. فقد اعتبر «هوركهايمر، وأدور نو» أن الثقافة الجماهيرية "Mass Culture" هي جزء من النظام الأيديولوجي الذي يعمل على إخضاع وعى الجماهير للسلطة القائمة والتسليم بها ، فتعمل السينما والإذاعة والصحف والمجلات على تأكيد القيم الثقافية التقليدية للمجتمع ، وخلق حاجات جديدة للفرد عن طريق الدعاية والإعلان، ويحاول إشباعها بمزيد من الانصياع لقواعد اللعبة، أي ربطه بدائرة المجتمع الاستهلاكي[3].

ولقد أشار كل من «هوركهايمر، وأدور نو» أنه بينما كانت الثقافة طوال التاريخ الأوربي من فن وأدب ومسرح باعثة على الأمل فى مستقبل أفضل وداعية إلى قيم العقل والحرية والتحرر من كل ما يقيد النمو الحر للفرد، ومحتوية على عنصر يوتوبى يجعل العقل حكماً على الواقع ، انتهى كل ذلك

1 Horkhiemer's (M): The End of Reason, Oxford, 1918, P. 132.
2 Ibid: P. 132.
3 Horkhiemer's and Adorno: "The Culture Industry": Enlightenments Mass Deception in Dialectics of Enlightenment, New York, 1973, P. 120.

مع نمط الثقافة الجديدة ، التي تنشرها وسائل الاتصال الجماهيري ، فلقد اختفى البعد اليوتوبى، وأصبح هدف هذه الثقافة هو التسلية وإمضاء وقت الفراغ[1].

ولقد رأى أدور نو أن السيطرة التكنولوجية تتوسط جوهر الثقافة الحديثة ، التي تعتبر بدورها توسطاً تكنولوجياً مستنزفاً من خلال وسط جماهيري، وقد لاحظ أيضاً أن تكنولوجيا الثقافة لا تحدث من خلال مجالات أو قطاعات معينة، ولكنها تحدث داخل الحضارة ككل، وفى ضوء الوسط الجماهيري ، لا تتحدث الحضارة إلا عن صوت واحد متحكم هو صوت العقلانية التكنولوجية[2].

من هنا نرى أن التكنولوجيا والتقدم العلمي قد دخلا في كل مجالات الحياة الاجتماعية حتى الحياة الثقافية ، وهذا أمر خطير لأن تحديد الثقافة وأهدافها ، والسيطرة عليها من خلال أجهزة الدولة ووسائل الإعلام يقضى على عمليات الإبداع الفكري.

خلاصة القول: أنه رغم التقدم العلمي والتكنولوجي في المجتمعات الرأسمالية إلا أن هذا التقدم لم يمنع من تعرض هذه المجتمعات لأزمات مختلفة ومتعددة. أيضاً رغم هذا التقدم التكنولوجي والعلمي وسيطرته على جميع مجالات الحياة ، إلا أن هذا التقدم جعل الإنسان يشعر بالاغتراب، بل أضحى الإنسان آله أو ترس فى آله، وأصبحت قيمته الحقيقية تقاس بمدى ما يحقق من إنتاج، وهنا حدثت أزمة في القيم ، لأن قيمة الإنسان الحقيقية أصبحت تقاس بعلاقات الإنتاج وقوانين السلع وتبادلها ، ومن هنا ظهرت مفاهيم تشيؤ واغتراب الإنسان عما ينتجه من سلع. وفى ظل هذا الاغتراب وسيطرة السلع وعلاقات السوق على مجالات الحياة أصبح الإنسان لا يشعر بوجوده الحقيقي ، ولا يشعر بإبداعه وقيمه الحقيقية ، كما أصبح كيان الإنسان مهدداً باستمرار رغم هذا التقدم العلمي والتكنولوجي ، فالتقدم العلمي والتكنولوجي ألقى بظلاله على كل شيء، حتى العلاقات الاجتماعية ، سومن هنا شعر الإنسان بالاغتراب والبعد عن ذاته.

1 Ibid: P. 121.
2 Horkhiemer's and Adorno: Op. Cit., P. 125.

حساسية خاصة للقريب؟» (21)

إن الضيافة تتضمن بالتأكيد العلاقة مع الغير، وهي، من هنا، مسألة إيتيقا على الإطلاق. هذه هي الطريقة التي يدرك بها دريدا الضيافة، والذي يعد كتاب ليفيناس «الكلية واللاتناهي» (Totalité et infini)، بالنسبة إليه، معالجة واسعة للضيافة تسمح لنا وتساعدنا أن نفهم كيف أن مفهوم الضيافة يمكن أن يمر من استقبال شخص ما إلى التلقي من شخص ما، وبشكل أعم، من استيعاب الطبيعة الحقيقية غير المشروطة للاستقبال. فقد اعترف ليفيناس في المقدمة أن «هذا الكتاب سيقدم الذاتية كمستقبلة للغير، وباعتبارها ضيافة»(22).

وسواء اعتبرناها فضيلة الإنسان العاقل (الحكيم) بمثل ما نجده عند أرسطو أو واجب كل مواطن عند أفلاطون (إنها واجب مقدس نقوم بأدائه سواء عن طاعة للقانون المدني أو لتحصيل منفعة شخصية لتجنب غضب زيوس)، وسواء تعلق الأمر بموقف فردي أو بواجب مفروض على الجميع من طرف القانون أو الدين حسب شيرر، فإن الضيافة ظلت ممارسة شائعة في العصور القديمة، وشكلت عقدا حقيقيا يلزم الأشخاص، والأسر أو مدن أماكن مختلفة، بتوفير المأوى والمساعدة والدعم لبعضهم البعض بشكل متبادل. إن استقبال المسافر كان بمثابة واجب مقدس لا ينبغي انتهاكه. فمن المهم أن نستمد منه النعم الجيدة حتى، وبالأخص، إن كان الأمر يتعلق بإنسان مجهول لأنه عندها لا أحد يمكنه أن يعرف قوته والأخطار التي قد يحملها. منذ تلك الفترة، كانت الضيافة، أبعد ما تكون عن مجرد توفير الغذاء والمأوى، إن «العلاقة التي كانت قائمة بين الأشخاص كانت تتضمن رابطة، وصلة اجتماعية، وقيم للتضامن والجمعنة (23) «(sociabilité) تنتظم في نسق للتبادل والمعاملة بالمثل معززة التماسك والتناسق الاجتماعي ومخففة مخاطر الصراع.

3- ضيافة دريدا

خلال ندواته التي عقدت في عام 1996 حول موضوع الضيافة، قدم جاك دريدا تمييزا مختلفا عن ذلك الذي يفصل الضيافة الخيرية للدولة عن الضيافة القديمة تجاه الأقران. انه يميز قانون الضيافة عن قوانين الضيافة: فبينما تمارس الثانية ضمن منطق براءة ومخالصة وتتوافق مع الحقوق والواجبات «المشروطة (conditionnés) والشرطية (conditionnels) دائما، كما حددتها التقاليد اليونانية-اللاتينية، أو اليهودية-المسيحية، كل قانون وكل فلسفة القانون إلى كانط وهيغل خصوصا من خلال الأسرة، والمجتمع المدني والدولة»(24)، نجد أن الأولى غير محدودة، ومطلقة ولا تخضع لأي شرط(25): إنها تتوجه «إلى الآخر المطلق، غير المعروف، المجهول، والذي أمنحه مكانا، وأسمح له بالقدوم، أسمح له بالوصول، وامتلاك مكانا في المكان الذي أمنحه له، دون أن أطلب منه لا المعاملة بالمثل (الدخول

مفهوم التسامح غير المشروط لجاك دريدا قد يؤدي إلى موقف مختلف. إنه يلغي الحمايات والواقيات المعتادة، ويشجع المضيف على عرض نفسه لما هو غير مسبوق، للا متوقع، ويتحمل خطر أن يطبق قانون الآخر عليه، حتى لو كان هذا القانون هو قانون عملية عضوية، طبيعية أو ميكانيكية، وحتى وإن كان هذا القانون يجعل حياته مستحيلة، ويجبره على التغير. إن التسامح هو عكس الضيافة:» فإذا كان التسامح ضيافة مقننة، ضابطة لقواعد الاستقبال، معقَّمة ضد فيروسات الآخر، مسلحة ضد ما فيه من غرابة، فان الضيافة «الخالصة» انفتاح على ممكنات، ومخاطرة. إنها متطلعة لما في الغريب من غرابة»(17). أن أكون «متسامحا»، فإنني أحد من استقبالي، وأحافظ على السلطة وأسيطر على بيتي، أي أنني متشبث بالمحافظة على سيادتي وسلطتي، وجميع ما يرتبط بهويتي كالأرض، والمنزل، والمعتقد، واللغة والثقافة.. فالاستضافة وفتح البيت هو هبة مقرونة بالتسامح، شريطة أن يحترم الأجنبي قواعد حياتي. هذا ما يعني في نهاية المطاف أنني لا أتحمل الآخر الأجنبي (الضيف)، إلا بشروط، وحدود معينة. كل هذا معناه أن التسامح هو بمثابة ضيافة حذرة، ومتحفظة، ومتخوفة، ومشروطة لا تعكس حقيقة الضيافة وجوهرها. فإذا كان التسامح الليبيرالي يعتبر هويات البعض والبعض الآخر مكتسبة وثابتة، نجد أن التسامح اللامشروط لا يترك أي بنية استقبال سليمة، ولا قواعد الحياة، أو العادات، ولا القانون ولا اللغة. قواعد اللعبة الجديدة التي يتم تأسيسها نتيجة لهذا اللقاء لا يمكن التنبؤ بها. لا يتعلق الأمر بنموذج عملي، ولكن بتصور يدفع إلى ترك كل الخيارات مفتوحة، من دون التقوقع والانغلاق داخل انتماء مسبق.

2- من الضيافة كـ «فضيلة بينية» إلى الضيافة اللامشروطة

حسب رينيه شيرر (René Schérer)، إن «بقاء الضيافة واستمرارها ليس إلا بشكل مشوه، وكفضيلة بينية، وهذا الشبه-اختفاء للضيافة حدث لصالح حق ليس سخيا وكريما بل مشبوه»(18). إن الضيافة لا توجد، اليوم، سوى كـ»ترف ورفاهية عرضية»، و «زينة» تحملها الأسرة مع أنانيتها العائلية ملزمة، من وقت لآخر، وذلك خلال دعوة وجيزة، و وليمة، وحفلة بين الأصدقاء، بين من نعرفهم»(19). ولكن بالنسبة له، فإنها ما تزال موجودة ليس فقط « كتداعيات بقاء حنينية [...] حاضرة في حالة انتشار، متفرقة ومبثوثة في كل ركن من أركان اللغة، وكل ما يشكل بنية حداثتنا»(20) (يستشهد شيرر بكلمات مثل: الفندق (l'hôtel)، المضيفة (l'hôtesse) المستشفى (l'hôpital) ...)، ولكن أيضا في «التخوم، وفي الهوامش أو الفجوات» في مكان ما داخل لاوعي مجتمعاتنا المعاصرة (لأن المنطق المعقلن لهذه الأخيرة لا يمكنه أن يكون إلا لا ضيافيا، سواء كانت شمولية أو ليبرالية). ومن خلال هذه التخوم، غالبا ما تظهر، الضيافة « هناك حيث لم نعد نعتمد عليها بالكامل»، تصنع من الداخل المجتمع بكل قوتها المتآكلة. وذلك بسبب رينيه شيرر يتساءل»أليست الضيافة، في نهاية المطاف،

الفينومينولوجيا التأويلية عند مارتن هايدغر[1]

احمد معاريف طالب سنة ثانية دكتوراه

لقد كان لكتاب الوجود و الزمان(1927) أثرا حاسما على الفينومينولوجيا و الهرمينوطيقا من خلال السياق الجديد الذي وضعهما فيه هايدغر ،وهذا طبعا من خلال تأسيسه للفينومينولوجيا التأويلية ، إن أن هايدغر لم يستطيع أن يؤسس نظريته بعيدا عن أستاذه هوسرل فقد « **وجد هايدغر في فينومينولوجيا إدموند هوسرل أدوات تصورية لم تكن متاحة لغيره** «[2]، و هذا لأن الفينومينولوجيا فتحت عالما جديدا، و أتاحت فهم الظواهر فهما سابقا على التصورات الذهنية و الحسية.

فرغم تأكيد هايدغر على الأهمية التي تحظى بها أعمال هوسرل لديه خاصة الأبحاث المنطقية منها غير أنه و بعد انتهائه من الوجود و الزمان سيضع الكثير من تصوراته المبكرة التي تعود إلى أستاذه هوسرل في سياق جديد و بالفعل «**فإن مصطلح الفينومينولوجيا قد اختفى من كتابات هايدغر التي تلت الوجود و الزمان ، وهو إذ كان يلجأ إليه بصفة ثانوية في بعض مؤلفاته كمحاضرته « حول فينومينولوجيا الروح» (1930-1931) و بحثـــــه « Vom Wesen des Grundes » الذي ألفه بمناسبة الذكرى السبعين لميلاد هوسرل ، و «رسالته حول النزعة الإنسانية»**[3]، و بهذا فإن هايدغر لم يتحدث عن الفينومينولوجيا بعد عام 1927 إلا بصورة نادرة جدا و في أحيان مذكورة ، وهذا ما جعل الكثير من النقاد يقرون بأن هايدغر لم يتحدث عن الفينومينولوجيا بعد كتابه العمدة « الوجود و الزمان »، لكن هذا لا يعني أن هايدغر قام بخيانة أستاذه هوسرل حين أراد أن يؤسس مشروعه الخاص بعيدا عن أستاذه ، بل كان يرى في موقفه تطويرا للفينومينولوجيا ذاتها ، و هذا رغم أن هوسرل لم يكن يرى في مدونة 1927 لهايدغر « **كتابا جديرا بأن يكون له إستحقاق فينومينولوجي فعلي و لا لـــه نسبـــة إلى الفينومينولوجيا بوجه عام .ذلك أنه قد تبينت له عند قراءة هذا الكتاب و التعليق عليه بملحوظات هامشية أن السبل قد تفرقت بهما و تأكد له ما كان عنده أشبه بالأمر اليقين منذ عهد ليس ببعيد .فقد ينظر لهذه اللحظة فعلا بكونها فاصلة حاسمة بين الرجلين اعتمدت مقدماتها منذ أوائل العشرينيات ، وقد تؤخذ مجرد لحظة من لحظات المناظرة بين فيلسوفين هما**

1 -استاذ باحث،جامعة عبد الحميد بن باديس،مستغانم،الجزائر.

2- عادل مصطفى ، فهم الفهم ،مدخل إلى الهرمينوطيقا ،نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير،دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ،ط 1 ، 2003 ، ص 148.

3- جمال مفرج ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات ، الدار العربية للعلوم ناشرون ،لبنان، منشورات الإختلاف ،الجزائر، ط1 ، 2009، ص 67،68.

رغم سني العمل مفترقان منذ البدء بلا شك.»[1].إذ هنا لا بد من الإشارة إلى تلك الإشكالية التي طرحت و التي مفادها هل تخلى هايدغر عن هوسرل و عن الفينومينولوجيا الهوسرلية و غادرها أم بقي رهينا لها ؟ و لهذا نجد الكثير من يقر بشأن هذه القطيعة بين الفيلسوفين و يقول أنها قطيعة مستمرة خاصة عندما اكتشف هايدغر الفينومينولوجيا التأويلية، وهناك من يقول بأن ما نتحدث عنه باعتباره قطيعة فإن هذه لم تكن قطيعة بل هو صمت مطول التزم به هايدغر اتجاه هوسرل ، ولا يسعنا المقام هنا للحديث عن هذه الإشكالية و لهذا فقد قمت بالإشارة إليها وهذا لأهميتها منهجيا في سير البحث ، وحتى نتمكن من استبيان دواعي التأسيس للفينومينولوجيا التأويلية.

« **فليس من الضروري لكي يكون الفيلسوف فينومينولوجيا أن يكون هوسرليا قلبا وقالبا ، بل إن هذا ضد مصلحة الفينومينولوجيا ذاتها و ضد طبيعتها كمنهج «مفتوح» قابل للتطوير**»[2]، إذ أن صاحب مدونة 1927 كان يرى في نفسه أنه أكثر وفاء للفينومينولوجيا و الرجوع إلى الظواهر من أستاذه هوسرل الذي اهتم بتفسير الظواهر انطلاقا من الذات المتعالية بدلا من تفسيرها انطلاقا من حقيقة الوجود و الواقع ، وهذا ما جعل هايدغر يعمل على إحداث ذلك المنعطف الفينومينولوجي و الأنطولوجي الذي ميز فكره و فلسفته ، وهذا ما سنتبينه في المباحث اللاحقة.

فقد كان هايدغر يرى في موقف أستاذه أنه موقف فاقد لمعالم الطريق المؤدي إلى الظواهر ، « **فهايدغر كان يود في قرارة نفسه أن تكون فينومينولوجيته أكثر فينومينولوجية مما هي عليه ، و من ثمة أكثر هرمينوطيقية من فينومينولوجيا و من هرمينوطيقا هوسرل على حد سواء**»[3]، و هذا ما جعل بول ريكور يتحدث عن «**تخريب للفينومينولوجيا من قبل الهرمينوطيقا** «[4]، و يتحدث أيضا عن قلب لفينومينولوجيا هوسرل من قبل هرمينوطيقا هايدغر و الهرمينوطيقات اللاحقة (غادامير و ريكور نفسه)، إلا أن هذا لا يجب أن يجعلنا نغفل النظر عن العلاقات الممكنة بين الفينومينولوجيا و الهرمينوطيقا و التي استقرت في البحث عن إسهام هوسرل في الأفق التأويلي للفكر و هذا الإسهام سنعمل على توضيحة في الفصل الثالث.

1- فتحي أنقزو ، و معاصروه،من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، المغرب ،ط1،2006 ، ص 169.
2- جمال مفرج ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات ، المرجع السابق ، ص 68.
3- جان غراندان ، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، تر: عمر مهيبل ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ،ط1 ، 2007 ، ص 152.
4- المرجع نفسه ، ص 137.

لأسباب أخلاقية أو إيتيقية: ذلك لأنه يلح، دون توقف ممكن. إنه مكان اليهودي بالنسبة لفولتير أو الغرابة المقلقة عند فرويد - وربما كان أيضا مكان الأجنبي (الغريب) في أيديولوجيات معينة للرفض الجذري للآخر. في مقابله، تكون الضوابط الليبرالية هي بلا جدوى و تأثير.

-ثانيا- من التسامح إلى الضيافة

1- التسامح الليبيرالي، عكس مبدأ الضيافة

في الفقرة السابقة، أوضحت أنه كان بإمكاننا تصور مبدأ للتسامح يتجاوز ما يقترحه التسامح المشروط (الفرضية التي يستقبل فيها فولتير اليهودي دون تحفظ). لكن نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك: الحالة التي لا يكتفي فيها فولتير باستقبال اليهودي، لكن يدفع الضيافة إلى ملاحظة قواعدها: ها هو فولتير الذي يفصل الحليب عن اللحم و يبدأ في أكل الكوشير (kasher)، ليس لتشريف الآخر، لكن بسبب أنه يقبل، عن مبدأ، أن قانون الآخر يمكنه أن يصبح قانونه أيضا. هنا سنكون إذن في سياق التسامح اللامشروط بشكل كلي (أو الضيافة الخالصة).

فمن الواضح أن هذا المبدأ غير متوافق مع النموذج الموروث من التنوير، بل لعله، وفقا لجاك دريدا، عكسه. الهدف من التسامح الليبرالي هو الحماية بواسطة الوسيلة الأنجع الممكنة ضد الأخطار الخارجية، ويعتبر التسامح المشروط واحدا من تلك الوسائل. ضد جميع أشكال العنف المختلفة التي انطلقت اليوم (العنف السياسي أو الديني، ولكن أيضا التكنولوجيات التي تؤدي إلى عزل أو استبعاد بعض السكان، التكنو-علوم (technosciences) ذات الآثار التي لا يمكن التنبؤ بها أو الخطيرة مثل التكنولوجيا الحيوية أو النووية)، يمكننا الدفاع عن موقف الحذر الذي يفتح الباب ليسمح فقط بمرور ما هو متوافق مع ما نعرفه بالفعل. ولكن لا يمكننا تجاهل تحولات المجتمع. إن الانقسامات الاجتماعية ليست فقط أيديولوجية أو دينية أو ثقافية أو لغوية، فهي تنطوي على تغييرات في الفضاء العمومي من خلال وسائل إعلام وشبكات تتجاهل القانون الوطني والسيادة. من هذه الزاوية، فإن التسامح الليبرالي الذي يركز على الحفاظ على أرضي (بلدي)، بيتي، ثقافتي، وديني (النقطة 3 أعلاه) والتي نأمل أنها يمكن أن تتعايش مع تلك التي يمتلكها الآخرون، لم يعد كافيا. تحديد «عتبات» التسامح (النقطة 8 و11)، وتقييم خطر الأجسام الغريبة (النقطة8)، يؤدي إلى الانغلاق مرة أخرى على ما نعتبره مقبولا. إنه تسامح مشروط يحمي ويحفظ، قبل كل شيء، كل ما يرتبط بهويتي، إن لهذا الفهم للتسامح دلالة بيولوجية أو عضوية: مفهوم «عتبة التسامح» تتضمن مجتمعا يمارس شكلا من أشكال الرفض ضد الأجسام الغريبة. من المؤكد أن هذا النوع من الدعوة الكوسموبوليتانية أفضل من التعصب المطلق، وعموما، لا يستطيع الأفراد، والأسر، والدول أن يفعلوا أكثر من ذلك.

المسيحيين و إلى هيدغر: ما وراء الوجود)، وما هو من نظام الكشف (إمكانية أو افتراضية الحدث؛ أي آخر، كل ما هو تحت أي معارضة، ما يقاوم الإنسان، والتاريخ وكذلك الله، والكائن وللجيد). مقابل هذا التشتيت، يقدم جاك دريدا مفهوم تسامح آخر، تسامح جديد بإمكانه احترام هاتين الأساليتين (originarités)، والذي بإمكانه أن يتيح تجربة الصحراء في قلب الصحراء. إنه إشارة إلى الآخر المطلق، غير المعروف، الذي نفتقد إلى أي ملامحه، وبالتالي ليس له وجود في هذه الذاكرة الجماعية أو الثقافة. هذا المكان هو مصدر الدين، حسب دريدا، كل دين، يتميز بالاضطراب والترنح بين الوحي من جهة، والكشف من جهة أخرى، بين الحدث وافتراضيته. وحسب دريدا إن طابع التوتر والوسطية الذي يميز هذا المكان، هو ما يؤهله أن يكون منبعا لانبثاق «إيمان تفكري» مغاير، وظهور تسامح آخر. هذا التسامح الجديد سيكون متميزا بورع، واحترام للغيرية اللامحدودة، وللمسافة، وللتشتيت، والفصل، واللاتماثل (dissymétrie) الذي يميز هذا المكان (khôra)، الموضع عينه الذي تأخذ فيه حركة التباعد مصدرها. « تسامح «مغاير» يحترم مسافة الغيرية اللامحدودة كتفرد. هذا الاحترام سيكون أيضا دينيا، ديني باعتباره وسوسة (scrupule) أو إعادة-احتفاظ، مسافة، تفكك، انفصال، عند عتبة أي دين كرابط تكرار لنفسه، عند عتبة أي رابط اجتماعي أو جمعوي.

نحن نعلم أن هناك اشتقاقين مختلفين (ومتصلان) يمكنهما أن ينسبا إلى كلمة دين (religion): - في (religare)، هناك فكرة رابط اجتماعي، يؤدي إلى التسامح-المحبة. – أما في (relegere) (جني/cueillir، جمع/rassembler) يشير إلى مجموعة دلالية مرتبطة بالقدسية (sacralité)، والقداسة (sainteté)، والسليم (الصحيح والمعافى) أو التواضع. أجد نفسي أمام الشيء الأجنبي مثلما أمام الغيرية اللامحدودة للآخر. هذا البعد المقدس يعين نقطة احترام أدنى من أي لغة، الإمساك، مكان للانسحاب، غارق في التجريد - حتى النشوة والانشراح – الذي يمكن من خلاله الانفتاح للآخر، قبل أي رابط اجتماعي. بالنسبة لدريدا، هذا المكان الذي يسميه «صحراء في الصحراء»، هو أيضا المكان الأصلي للعدالة.

إن الصيغة المضاعفة «صحراء في الصحراء» هي تجريد مقام لسحب وطرح كل الوساطات المؤسسية، القانون، العلوم، والكنيسة، أوجه الدين التقليدي، الخ. فمهما نفعل، ورغم كل الجهود التي يمكن أن نبدعها لحماية أنفسنا، فإننا ننتهي دوما لعرض أنفسنا إلى هذا المكان اللامتجانس. سواء نعيشه كعنف، وعدوان أو تهديد، أو نصفه بأنه إرهاب أو «ما بعد حداثة»، فإن هذا المكان يبقى، إنه يتطلب أن ينظر إليه على هذا النحو. أي محتوى محدد مسبقا من قبل القانون أو المعيار لن يكون منطبقا عليه. أمامه، ليس لدينا أي اختيار. نحن لا نقرر أن نسامح. إذا كنا نعترف به، فذلك ليس

إننا نجد بول ريكور يقول : « **إن ما هدمته الهرمينوطيقا الهايدغرية ليس الظاهراتية ، و إنما واحدة من تأويلاتها ، أي تأويلها المثالي من طرف هوسرل نفسه**»[1]، وعليه فإن هايدغر ليس في مقدوره تجاوز الفينومينولوجيا لأن الهرمينوطيقا الهايدغرية لا يمكنها أن تؤسس ذاتها دون افتراض فينومينولوجي» **فليس للفينومينولوجيا أن تستعاد إلا بنحو فينومينولوجي** «[2].إذ أنه و بالعودة إلى إبتعاد هايدغر عن هوسرل فإن هذا الابتعاد لا يجب أن يفهم على وجود إزدواجية في فكر هايدغر ، بل هي قطيعة راجعة إلى كيفية تصور كل واحد منهما للفينومينولوجيا .فهايدغر لم يكن في نظر هوسرل فينومينولوجيـــا بالمعـــنى الدقيـــق للكلمة ، بل كان فيلسوفا أنثروبولوجيا و نظر إلى كتابه « الوجود و الزمان «على أنه نوع من الواقعية المدرسية القديمة لأنه يتجاهل منهج الرد الفينومينولوجي و المثالية الترنسندنتالية ، أما هايدغر فقد كان يرى أن هوسرل هو من لم يكن فينومينولوجيا بالمعنى الحقيقي لأنه « **حبس نفسه في دائرة الأنا الواعي و جعل من الوجود متضايفا إلى الوعي على نحو قبلي ، بمعنى أنه جعل ماهية الوجود مستنفدة في كونه موضوعا للوعي ، و بذلك يفقد كل موجود بما في ذلك الموجود الإنساني –دلالته و معناه . وهذا يعني أن موقف هوسرل ...قد حجب عنا في نظر هايدغر وجود الموجود**»[3]، حيث أن ذلك التحول و الانتقال من الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا سيحدث من خلال ذلك الإنتقال من « »**الحدس المحض** « **منبعا حضوريا لانعطاء الوجود على منوال الماهية و انتسابها إلى منوال الوعي ، إلى** »**الحدس التأويلي** « **أفقا لتجديد القول الفلسفي في المعنى بما هو فهم لفاعلية الحياة ، فعليّتها في الوجود** «[4]، فقد انتبه هايدغر إلى أن أهمية الفينومينولوجيا تتأتى من الحدس و قدرته على استحضار الوجود من خلال فعل الرؤية ، أي قدرة الفينومينولوجيا على تمثل الأشياء اللاواقعة أمامنا .

فمسألة القطيعة بين الشخصين تعود إلى السوال المتعلق بكيف يكون الفيلسوف وفيا للفينومينولوجيا ؟ أي كيف يكون الفيلسوف فينومينولوجيا ؟ لكن يبقى التأكيد على أن هذه العلاقة المتوثرة أحيانا بين الفيلسوفين تكون قد خدمت الفينومينولوجيا أكثر مما أضرت بها .

و هايدغر نفسه نجده يؤكد أن « **منهجه هو المنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) لكننا نخطئ**

1- بول ريكور ، من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل ، تر: محمد برادة ، حسان بورقية ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية ، ط 1 ، 2001، ص 31.
2- فتحي أنقزو ن المرجع السابق ، ص 169.
3- جمال مفرج ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات ، المرجع السابق ، ص 70.
4- فتحي أنقزو ن المرجع السابق ، ص 170.

لو تصورنا أنه يأخذ ببساطة مفهوم هوســـرل للظاهريـات كـفلسفـة ترنسندنتالية تصل في مراحلها الأخيرة إلى رد كل شيء إلى الأنا (الوعي بالذات) الخالص...و يبرر مع عرفانه بفضل هوسرل عليه تنصله من الظاهريات فلسفة واتجاها ، و استفادته منها منهجا وطريقا للكشف عن أشكال الوجود «[1]، هكذا يصرح هايدغر في «نداء الحقيقة» أن السؤال عن الوجود هو الذي حرك فكره ، و هو يلجأ إلى بلورة مسألة الوجود إلى المنهج الفينومينولوجي الذي يعبر عن مبدأ العودة إلى الأشياء ذاتها .

و الفينومينولوجيا كمنهج تجد في نظره كل معناها في الهرمينوطيقا لأن الأبعاد الأصلية لأي منهج فينومينولوجي تجعله هرمينوطيقيا بالضرورة ، وهكذا يجب أن تفهم الفينومينولوجيا باعتبارها « **التفسير الهرمينوطيقي للوجود. وبعبارة أخرى :مهمة الفينومينولوجيا ستكون مماثلة لمهمة الهرمينوطيقا «**[2].إذ أن الظاهراتية تعني بالنسبة لهايدغر « **تحرير الظواهر**»[3]أي تحريرها من الاختفاء ،و هكذا أصبحت مشكلة الوجود مرتبطة بالعلاقة بين الفينومينولوجيا و الهرمينوطيقا خاصة و أن الفينومينولوجيا التي أنشأها هايدغر يطلق عليها إسم الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية .

إن رغبة إدموند هوسرل في أن يقيم و يؤسس العلم الكلي أو الفلسفة الشاملة أي رغبته في تحويل الفلسفة إلى علم دقيق جعلته يتحدث عن « التعليق الفينومينولوجي» و عن الذاتية باعتبار أن التعليق هو منطلق تأسيس العلم الكلي أو العلم الجديد الذي هو علم البدايات بغية أن يجعل من الفلسفة علما شاملا و تحقيق حلم الأولين في أن يجعل من الفلسفة مصدرا لكل العلوم و المعارف. فالتعليق يقوم على أساس التوقف عن اتخاذ أي حكم اتجاه الأحكام السابقة و المعتقدات و الآراء السابقة أيضا.» **هـــذا هو المعنى الحقيقي للتعليق الفينومينولوجي ، إنه يحيل نظر الوعي إلى ذاته ، و يحوّل اتجاه هذا النظر و يرفع النقاب الذي كان على الأنا تحقيقه .فالعالم بهذا التعليق لا يعدم أو يزول و إنما ، يوضع على حدة مؤقتا ، « إنه يظل حيا ، و لكن تحت شكل معدل يمكن للوعي أن يظل كليا و عي ذاته»**[4]و هذا ما جعل هوسرل يعتقد جازما أن « **الفينومينولوجيا حققت برأيه صفة**

1- مارتن هايدغر ، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي،دار الثقافة للطباعة و النشر ، القاهرة،د ط، 1977،ص47.
2- جمال مفرج ، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، المرجع السابق ، ص 71.
3- جيروم دوغرامون ،مارتن هايدغر بين عشق الكينونة و لغز المسار،مسار الظاهراتية لدى هايدغر من هوسرل إلى هولدرلين ،تر:عز العرب لحكيم بناني، ضمن مجلة أيس ، المرجع السابق ، ص 66.
4- علي الحبيب الفريوي ،مارتن هايدغر الفن والحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا،دار الفارابي ، بيروت ،لبنان ، ط 1، 2008، ص 39.

الأول. لكن لا يتعلق الأمر بالانفتاح على الآخر، بل بقبول وتحمل وجوده. إنه يحمل دائما نوعا من التنازل المتعجرف الذي نجده على سبيل المثال عند فولتير في مادة «تسامح» من قاموسه الفلسفي. بين الكاثوليك والبروتستانت، التسامح هو من الحق، ولكن عندما يتعلق الأمر باليهود، فالأمر مختلف وغير أكيد، أي أن فولتير يتصور ويفهم التسامح باعتبارها مشروطا. ما دام أن مسيحيين يخاطبون مسيحيين، ما دام أن كائنات عقلانية للأنوار هم الذين يخاطبون كائنات عقلانية أخرى أو من المفترض أن يكونوا كذلك، يمكن أن نكون متسامحين. ولكن ما أن يظهر كائن غير مسيحي ولا عقلاني، يمكن بشكل مشروع أن نطرح أسئلة، إنها مسألة مبدأ بالنسبة له. ما يرمز إليه باليهودي هو الموجود الذي لا يدخل ضمن تسامح «طبيعي». إذا كنا نقبل في النهاية العشاء معه، فإن ذلك لن يكون من خلال تطبيق مبدأ التسامح، ولكن من خلال قولنا «صلاة الطعام». عودة غريبة للديني تنطوي في آن واحد على نداء للمحبة المسيحية (لأننا لا نقصي تماما هذا العشاء الغريب جدا) والرغبة في الاحتماء ضد الآخر المطلق. حقيقة إبعاد أولئك الذين يعتبرون غير قابلين للاستيعاب وغير عقلانيين بطبيعتهم، يستحضر موضوع المعقول لراولز (النقطة 4 أعلاه).

هذا التحفظ الفولتيري ليس سطحيا، إنه جوهر مفهوم التسامح الليبرالي ذاته. عندما يتسع مجال التسامح وينمو في القرن 20 (النقاط 8-11)، سنكون مجبرين على وضع حدود عملية لهذا التسامح، والتي تعود دائما إلى تحديد الهامشي بالنظر إلى عضوية مشتركة التي هي، وحدها، وستبقى، المستفيدة بشكل كامل من الحق في التسامح. وبعبارة أخرى، لا يمكن أن يكون هذا المفهوم للتسامح إلا مشروطا.

-ب- التسامح الجديد احترام لغيرية الآخر اللامحدودة

يقترح جاك دريدا، في كتابه الإيمان والمعرفة، انطلاقا من مفهومه الخورا (أو الكورا/ khôra)، إمكانية تسامح «آخر»، بإمكانه أن يتوافق وينسجم مع ما يسميه تجربة الصحراء داخل الصحراء (désert dans le désert). يسمي « خورا khora (موضع/مكان/فسحة/ موقع) هذا الشيء الذي لا يفسح مجالا لشيء»(16)، إن الخورا هو الإسم الإغريقي - استعاره دريدا من أفلاطون- لمكان مجرد، غير متجانس، والذي لا يظهر أبدا على هذا النحو، والذي لا يمكنه اختباره، ولا أن ينكشف، مكان هو لاشيء – ليس لاشيء الدازاين، حامل القلق (الذي ينفتح على مسألة الوجود و سؤال الكينونة)، لكن لاشيء موجود، لاشيء حاضر، لا شيء يمكن اعتماده بواسطة أي إجراء، سواء أكان أنثروبولوجيا، أو ثيولوجيا، مكان صحراوي قاحل، ضارب في القدم ولا يمكن تذكره (immémorial)، «لا عتبة له ولا أفول». «قبل» الصحراء التي نعرفها (الانسحاب، موت الله والأديان التاريخية) تأتي الصحراء في قلب الصحراء، هذا المكان للفصل بين ما هو من نظام الموحى به (حدث، وحي – من اليونانيين، إلى

2. تصور آخر للتسامح:

لقد تبين من خلال القسم السابق أن هناك ميراث لتصور عن التسامح في الثقافة الغربية، وبالتأكيد هو معقد ومتنوع، ولكنه ينتمي برمته لما يمكن أن نسميه تسامح مشروط. سأحاول أن أبين أن مفهوم الضيافة غير المشروطة لدريدا يبقي مفتوحا إمكانية مبدأ آخر، التسامح اللامشروط، الذي يمكنه أن يلبي متطلبات معينة كانت مستبعدة سابقا من طرف مختلف التيارات الليبرالية لفكر التسامح، مثلما حددته أعلاه. وسوف أعتمد على ثلاثة مقاطع لجاك دريدا أين يحلل بشكل مباشر مفهوم التسامح، في أطياف ماركس (1993)، الإيمان والمعرفة (2000) ومفهوم 11 سبتمبر (2004).

-أ- تقارب التسامح المشروط و التسامح الليبيرالي

في كتاب «الإيمان والمعرفة»، وكذالك حول مفهوم 11 سبتمبر، يؤكد جاك دريدا أن التسامح في الغرب هو ذو أصل مسيحي بالأساس، أو فضيلة كاثوليكية بالخصوص. لقد بدأ تفعيله باسم الإيمان، و» إذا كانت كلمة التسامح وموضوعه تعودان، في الواقع، فربما كان ذلك لكي يصاحبا ما نسميه باستسهال وبتشوش بـ»العودة إلى الدين»(12)، والأخلاق المحضة. فقد تم التفكير في التسامح في الغرب على نموذج المحبة، بحيث يعتقد لوك أنه «لا يستطيع أحد أن يكون مسيحيا بدون المحبة، وبدون الإيمان الذي يعمل لا بالقوة، بل بالمحبة»(13). في هذا التقليد المسيحي الأصلي، يعتبر التسامح سرا للمجتمع المسيحي؛ إنه درس يجب أن يستطيع المسيحي، وحده، إعطاءه للعالم، «عندما يعتقدون أنهم وحدهم قادرون على إعطاء العالم دروسا في التسامح، فإن التنوير مسيحي»(14).

إن التسامح، ضمن هذا التقليد، يعبر عن علاقة سلطة، يصرح، في إطاره، الأقوى للأضعف (أو الأقلية) «سأتركك تعيش»، لكنه يضيف على الفور [بشكل صريح أو ضمني] «لا تنسى أنني في بيتي»، أي أن «التسامح، يجيء دائما من جانب»الأقوى حجّة»، وهو يعد بمثابة دليل إضافي على السيادة ويمثل الوجه الطيب للسيادة التي تشير إلى الآخر من علو عليائها: سأتغاضى وأتركك تعيش، سأحتمل وجودك، وسأفسح لك مكانا في بيتي، ولكن لا تنس أنني في بيتي»(15). إنه يقبل، مع تنازل، أن يتحمل الآخر. في فترة فولتير، كان الكاثوليكي هو من يسامح البروتستانتي؛ في فترات أخرى، المؤمن يسامح الكافر، غير أن الخطاب ظل هو نفسه – حتى و إن كان اليهود، أو المسلمون أو الملحدون ينسبونه إلى أنفسهم كذلك –. بالنسبة لفولتير، يبقى التسامح إلهاما مسيحيا، إذ اعتقد، مثل كانط [وحتى هايدغر] أن المسيحية هي الديانة «الأخلاقية» الوحيدة، وهي نموذج التسامح. إنه يضع نفسه كمسيحي مخاطبا المسيحيين الآخرين، فحسب رأيه، التسامح يكون بين المسيحيين وحدهم، فهو يصدق على من ينتمون إلى نفس الديانة، فهو موجه للذين ينتمون إلى نفس التقليد في المقام

المنهج ، الفلسفة.و ارتقت إلى العلم الكلي ، لما استخدمت التعليق الفينومينولوجي «[1]،وهذا التعليق الفينومينولوجي يشير إلى أن الموضوع ليس مستقلا عن الذات و هذا ما تصوره لنا الفينومينولوجيا من خلال مبدأ القصدية،فالفيلسوف عليه أن لا يسلم بكل الآراء السابقة ، و إنما وجب عليه أن يضعها موضع شك أي إيبوخيه،و ليتمكن من وصف ما هو معطى أي وصف الظاهرة وجب عليه إزالة كل هذه العوائق القائمة بين الذات و موضوعاتها ، إذ أن « **وصف المعطى مبدأ مهم في الفينومينولوجيا اتسع أفقه مع هايدغر ، لأن الفينومينولوجيا التأويلية تحتاج إلى وصف ما يتجاوز الخبرة الحسية المباشرة .هناك من الخبرات ما يصعب وصفها وصفا مباشرا ، كان التأويل تحولا للوقوف عند حقيقة ما هو غير معطى دون التخلي عن المعطى المباشر**»[2] هذا هو إذن المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا الذي سيعمل هايدغر على تدشينه و التأسيس له ، طبعا انطلاقا من فينومينولوجيا هوسرل.و هذا من خلال الوقوف عند ما هو معطى و عند ما هو غير معطى، أي الوقوف عند ما هو ظاهر و ما هو غير ظاهر.فإذا كانت الظاهراتية عند هوسرل تعني الرجوع إلى الظواهر ذاتها ، فإنها عند هايدغر و كما أشرنا من قبل تعني تحرير الظواهر من الخفاء و الاختباء.و لهذا فلقد كان « **تاريخ الظاهراتية مسألة منعطفات ، إن لم يكن هذا هو قدرها .لقد كانت بالنسبة لهايدغر منعطفا فكريا...بما أن ظاهرة الظاهراتية هي أولا ما لا ينجلي ، لم يعد أمامنا سبيل للوصول إليها غير سبيل العقل الذي يسمح لنا » بالرؤية « .لا نملك طريقا أخر للذهاب توا في اتجاه مسألة الكينونة غير طريق الكلام الذي يجعل طريق هايدغر عبر الظاهراتية هو الطريق الذي ينتقل من» العودة إلى الأشياء ذاتها « إلى الإستماع إلى الكلمات أو إلى الشعراء الذين يستمعون إلى الكلمات ... و لا سيما إلى الشاعر هولدرلين**»[3].إذ من خلال الشعر نتوصل إلى قول ما كان في البدء غريب عنا أو هو متحجب و لهذا عمل هايدغر على الإستماع إلى الشعراء و على رأسهم هولدرلين الذي ما فتئ هايدغريعجب بأشعاله، حيث أصبح الأمر هنا يتعلق بمنعطف ظاهراتي يسير من «**صرامة العلم إلى صرامة الشعر**»[4].فإذا كانت الفينومينولوجيا عند هوسرل تفترض أنه لكي نصل إلى تأويل صحيح للموضوع يلزمنا إطار ذهني هو الأخر صحيح ، مبعدة و مقصية بذلك لكل الأطر الخارجية التاريخية منها و الثقافية و هذا تطبيقا لشعار الفينومينولوجيا الأساسي المتمثل في «العودة إلى الأشياء ذاتها» و بهذا أصبح «**النص يعكس إطاره الذهني الخاص ...أن تفسر يعني أن تعزل النص منهجيا عن كل ما**

1- المرجع نفسه ، ص 42.
2- علي الحبيب الفريوي ،مارتن هايدغر الفن والحقيقة أو الإنهاء الفينومينولوجي للميتافيزيقا، المرجع السابق، ص 40.
3- جيروم دوغرامون ، المرجع السابق ، ص 67.
4- المرجع تفسه، ص 68.

هو دخيل عليه...فهدف الفينومينولوجيا هو أن تقبض على حقيقة النص كما هي ، دون أي تلوين من الذات أو إسقاط من القارئ.فالتأويل من الوجهة الفينومينولوجية ليس شيئا يفعله القارئ بل هو شيء يحدث له «[1]و هكذا فإن الفينومينولوجيا شأنها شأن الهرمينوطيقا الرومنسية عند شلاير ماخر ودلتاي التي تقصي كل الفروض المسبقة في عملية التأويل ،هذه الفروض المسبقة التي سيؤكد هايدغر عليها من خلال إقراره بالبنية المسبقة للفهم ، حيث يقـــــــول :»**التأويل ليس على الإطلاق فهما بلا فروض مسبقة لشيء ما معطى مقدما»**[2]،و هذا لأن أي محاولة للوصول إلى تأويل خال من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة فاشلة بحسب هايدغر ، وهذا لأن ما يظهر من الشيء أو الموضوع هو ما يسمح له المرء أن يظهر و هنا تحضر الفروض المسبقة التي تلعب دورها في عملية الفهم و التأويل.و هكذا فإننا نجد « **التأويل الظاهراتي أو الهرمينوطيقا يشدد على فعل التوسط بين المؤول و المؤوَل ،فالتأويل هو إتخاد مكان في المابين؛ مثل الطريق التي يرسمها هرمس الرسول الذي يرتحل بين زيوس و الألهة الأخرى.»**[3]، وهكذا فإذا ما كانت الفينومينولوجيا تقوم على وصف معنى الشيء ، فإن التأويل الفينومينولوجي لا يكتفي بوصف هذا الشيء و إنما يقوم على فعل إنتاج المعنى و تأسيسه و هذا هو دور الفينومينولجيا الـتأويلية المطورة عن فينومينولوجيا هوسرل ذاته .

فإذا كان هوسرل قد وضع كل ثقل الفينومينولوجيا في الوعي أي في تلك الذات الترنسندنتالية وعلاقتها بالعالم ، فإن هايدغر و من خلال طرحه لقضية الوجود فإنه سيقوم « **بنقل مركز ثقل الفينومينولوجيا من الإبستيمولوجيا أي من الوعي في علاقته بالعالم إلى الأنطولوجيا ، أي إلى الوجود الإنساني في علاقته بالعالم»**[4]، فكانت الفينومينولوجيا هي المنهج الوحيد الذي بإمكانه أن يقربنا من الوجود ، و هذا ما يعني أن الأنطولوجيا لن تكون ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا .وهنا سيقوم هايدغر و لأجل إنجاز و إنجاح منعطفه الفينومينولوجي الهرمينوطيقي بتحويل التأويل الفينومينولوجي باعتباره يقوم على أساس فهم الذات لذاتها ، إلى فهم الذات للأخر ، للنصوص ، للظواهر، ...و هذا إنطلاقا من الصياغة الجديدة التي قدمها هايدغر للفينومينولوجيا من خلال عودته إلى الجذور الإغريقية لمعناها أصبحت **تعني « ترك الأشياء تظهر على ما هي عليه»**[5] أي تكشف

1- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، 146.
2- المرجع نفسه، ص 146.
3- سلفرمان هيوج، نصيات ، تر : علي حاكم صالح ، حسين ناظم، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط 1 ، 2002، ص 31.
4- جمال مفرج ، المرجع السابق، ص 73.
5- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 153.

نفسها، فإن وجود الدولة ليس مشرعنا و مبررا بواسطة مضمون معين، لكن بعدم وجود المحتوى. باعتبار الآراء متنوعة وكل واحد يمكنه أن يغير رأيه إذا كان يرغب في ذاك، سنصل إلى تثمين المداولات السياسية المؤدية إلى أخلاق في حدها الأدنى يمكننا دوما إعادة مناقشتها ومساءلتها(هابرماس)، «إجمالا، يمكننا ملاحظة التسامح في القانون كنتيجة لتداول الجميع»(11).

أما عن الفكرة ما قبل الأخيرة فهي أن الكونية المجردة ليست محايدة، إذ أنها انعكاس للقوى المهيمنة. يجب علينا إذن أن نجد وسائل أكثر فعالية ونجاعة من مجرد القانون لنأخذ في الحسبان والاعتبار الاختلافات: مقاييس التمييز الإيجابي، والاعتراف بحق الأقليات في العيش وفقا لمعتقداتهم، توسيع المساواة والحرية إلى المجال الخاص (موضوع أثير خصوصا من قبل الحركات النسوية)، وإنشاء حقوق جديدة للحفاظ على الثقافة. لا ينبغي أن يكون هناك أي تسامح تطبيعي قائم على المعنى «رغم أنني أختلف معك، سأتحملك وأتسامح معك» (تسامح الرخصة)، ولكن حق فعلي حقيقي، «فلتعلم أن لديك الحق في أن تعتقد ما تريد». وفي الأخير نجد أن الجماعاتيين (communautariens) والحركات النسوية يعطون إلى التنوع قيمة في حد ذاته، من أجل تحقيق نتائج ملموسة، لا ينبغي البقاء عند تصور ميتافيزيقي للتنوع، بل ينبغي تسييسه. بما أن الدولة، في أي حال، ليست محايدة وتدافع إما عن فئات ومقولات (الذكر الأبيض، الخ ...)، وإما عن مواقف أخلاقية (الحد الأدنى المسموح به فيما يتعلق بالقتل، والتعذيب، وتعدد الزوجات، وزنا المحارم أو البتر/ الختان)، ثم تأخذ هذه بأنها «غير حيادية»، والاعتراف بتنوع مفاهيم الخير (أو الأخلاق كما تدافع عنها أخلاقيات»الرعاية» النسوية)، والأخذ بعين الاعتبار المجموعات المادية (الشباب، والنساء، والسود، ولكن أيضا الأقليات بجميع أنواعها) بالشكل الذي هي عليه والتصرف وفقا لذلك (وهو ما يمكن أن يؤدي إلى حماية التقاليد، والثقافة واللغة)، يجب إذن حماية الحقوق الاجتماعية (على سبيل المثال في التعليم، والصحة، والعمل) بدلا من الحقوق المجردة، والدفاع عن المساواة الحقيقية بدلا من المساواة الشكلية. من خلال طرح المشاكل من حيث السلطة، والهيمنة، وليس من حيث المبادئ، يمكن أن يؤدي بنا ذلك إلى تطبيق القواعد بطريقة متنوعة.

من كل ما سبق نلاحظ أنه، مهما كانت المواقف المتخذة من طرف البعض أو البعض الآخر في «الطيف» المحدد أعلاه، فإن الإشكاليات الليبرالية لها بعض الوحدة. رغم عدم وجود تصور واحد ليبرالي للتسامح (على العكس من ذلك)، فمن غير التعسفي التأكيد أن التصورات المختلفة المنبثقة من الفكر الليبرالي ترتكز على أساس معجم وقاعدة دلالية (سيمانطيقية) مشتركين.

«المعقول»، الذي يرتكز في نهاية المطاف على الإحساس تجاه الإنصاف (العدالة)، إذ ينبغي أن يتمتع الأشخاص بقوتين أخلاقيتين إحداها هي « قدرة الحس بالعدالة: و هي القدرة على الفهم والتطبيق والعمل انطلاقا من مبادئ العدالة السياسية التي تعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي»(7).

أما الفكرة الخامسة فتتمثل في أن مطلب الحرية هو أيضا قبل أي عقد، حيث «يجب أن يحصل كل شخص على حق متساوٍ في المخطط الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية المتوافق مع مخطط مماثل من الحريات للآخرين» (8) (هذا هو المبدأ الأول للوضع الأصلي لراولز). حتى وإن كانت بعض المجتمعات تنكر هذا المبدأ، فإنه يظل قيمة مطلقة لجميع الديمقراطيات.

سادس فكرة هي أن تعميم التسامح يؤدي إلى جعله قيمة أخلاقية جوهرية، فضيلة، واستعدادا شخصيا مثمن، هذا ما يسمى «تسامح الاحترام»، المرتبط بالنقطة الرابعة.

أما السابعة فقد تبين أنه في المجتمع المشكل معياريا، حيث تهيمن وسائل إعلام الجمهور والرأي، التفرد والخروج عن المركز قيمتان مثمنتان. فلا يمكن لوم أي شخص على معارضته لنزعة المطابقة (conformisme) والاتباعية، لأنها الطريقة التي يتطور بها الفكر. إن التسامح مرتبط بحرية التعبير. هناك جانب نفعي أداتي للتسامح.

وتكمن الفكرة الثامنة في أنه بينما بدأ التسامح في القرن 18 باعتباره قضية سياسية، مؤسسية وأخلاقية، فإنه توسع في القرن 20 وامتد إلى مجالات وميادين تتسع أكثر فأكثر: المعتقدات الأخلاقية، والفلسفية، والسلوكات، أنماط الحياة، الأخلاقية، الجنسية، الطلاق، والميول الجنسية، والهجرة، والتعددية الثقافية، الخ ... هذا التوسع يصطدم اليوم بمسألة الحدود غير القابلة للاختزال، المختلفة حسب البلدان والتي لا تكف قائمتها تزيد وتكثر: الختان، الزواج القسري، البرقع، الكراهية، العنصرية، الإمكانيات الجديدة التي فتحت من قبل البيولوجي (من الاستنساخ إلى تأجير الأرحام)، الخ ...، فهل ينبغي أن نضع حدا للتوسع المستمر للتسامح واستعادة نوعا من السلطة و بعض القيود؟ هل يجب التخلي عن التعددية الثقافية والعودة إلى مفهوم للتكامل في دول متجانسة؟. الفكرة التاسعة هي أنه إذا كانت كل ذات يمكنها أن تختار أهدافا مختلفة، فلن يكون هناك ما ندعوه الصالح العام (هذه هي أطروحة راولز مع «الذات اللاملتزمة/soi désengagé»)(9). لا ينبغي تفضيل أية عقيدة شمولية وكليانية (أخلاقية كانت أو دينية أو غيرها) ويجب أن نقبل بشكل مسبق تعددية الأهداف المستهدفة، حيث «تفضل الليبرالية السياسية اتخاذ موقف محايد في الجدل الدائر حول المسائل الأخلاقية والدينية الناجمة عن المذاهب الكلية (..) ذلك أن التزامها الحياد إزاء المذاهب الكلية يجعلها لا تخوض في مواضيع أخلاقية معينة تختلف حولها هذه المذاهب»(10). بما أننا لا نعرف مسبقا تصورات الخير التي ستفرض

عن نفسها وهذا عكس المعنى الذي اعتدنا عليه و الذي مفاده أننا نحن من يتجه إلى الأشياء ، أي توجه الوعي نحو الأشياء.و هذا ما جعل هايدغر يرفض الانخراط في فينومينولوجيا هوسرل، داعيا إلى فينومينولوجيا تأويلية.

و الأشياء تكشف عن نفسها من خلال الفهم الذي قد أسيء فهمه حسب ما يرى هايدغر لأن **« الفهم ليس كما أشيع عنه شيئا يمكن تحصيله وامتلاكه، وليس شيء يمكن بواسطته امتلاك العالم ، ولا هو صفة تخص الوعي .إنه حال أساسية من أحوال الدزاين[1]*، فهو يقول أن نمط وجود الدزاين يتمثل في أنه وجود فاهم لذاته»**[2]. وهنا فإن هايدغر يحاول أن يضع الفهم في إطار أنطولوجي ، وهو فهم يمثل خبرة أساسية هي خبرة الوجود -في- العالم ، وهذه الخبرة وهذا الفهم هو ما يسمى بالفهم المسبق، الذي يقصد به هايدغر أن الفهم يجب أن يكون خلال العالم ، والموجد أو الدزاين هو ظاهرة فينومينولوجية تحتاج إلى فهم بوصفه ظاهرة منفردة يسمح بفهم الوجود، وبهذا فإن هايدغر **« يفتتح طريقا جديدة و فهما جديدا للفينومينولوجيا لما أصر على أن الموجد ظاهرة فينومينولوجية تحتاج إلى الفهم بوصفها ظاهرة منفردة تسمح وحدها بفهم الوجود»**[3]، فإذا كان مشروع هوسرل هو إقامة فينومينولوجيا ترنسندنتالية، أي هرمينوطيقا تأملية تمنح للـذات مكانتـــــها «**من حيث أنها موجود يتطابق فيه تبيان العالم مع تبيان الذات ...وما جدير بالملاحظة بخصوص هذه النقطة أن التبيان و الوصف عند هوسرل يختلفان عن معنى التبيان عند هايدغر ، إذ أنهما لا يتحدثان إلا في داخل العقل الذي يبرزه التأمل كفعل نظري.عند هايدغر نجد هرمينوطيقا تبيانية (أي تصريحية -المعنى الصريح: الواضح،الظاهر و البين : خلافا للمعنى الضمني أو المستتر أو المضمر)لكائن لم يعد يمثل ذاتا بل وجودا فعليا يصلح لتأسيس كل التأويلات...فالتبيان عند هايدغر لا يمثل موقفا نظريا ، و إنما نمط وجود سابق لكل نظر يميز كل وجود مثل ما هو»**[4]،و هذا لأن الوظيفة الأساسية و الأولية

1* الدزاين: Dasein:تعبير ألماني يعني حرفيا »الوجود هناك« ، وقد استخدمه هايدغر للتعبير عن الوجود الإنساني المتعين ،و هو وجود مدمج في علاقة وجدانية بالأشخاص و الأشياء المحيطة ،أي بعالم المرء ، ومنا يطلق عليه هايدغر أيضا «الوجود-في-العالم»لتوطيد الوحدة التامة بين العالم و الإنسان (عادل مصطفى المرجع السابق ، الهامش ص 150).كما أن الدزاين ليس مرادفا للإنسان كما قد يتوخم البعض ، و إنما هو وظيفة أو طريقة الإنسان في الوجودو التي تتميز عن أسلوب باقي الموجودات ، كونه الموجود الوحيد الذي يفهم الوجود ويشغله سؤال الوجود. (عبد الغني بارة ، المرجع السابق ، الهامش ،ص 209).

2- جمال مفرج ، المرجع السابق ، ص 73.

3- علي الحبيب الفريوي ، المرجع السابق ، ص 44.

4- نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل ،دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت ،لبنان ط1998،1. ص 41.

للهرمينوطيقا «**هي التشديد على علاقة المؤول بالمؤول ، وعلى الفهم الناشئ عن تلك العلاقة**»[1]وهنا تظهر أهمية التأويل الذي هو فعل إظهار و تبيان و انكشاف ، وتحديدا إظهار حقيقة الكائن و هذا ما جعل هايدغر يقترح تأويلا لمعنى الدزاين الذي تتكشف كينونته من خلال فعل التأويل .»**وهكذا لم تعد تعد الفينومينولوجيا التأويلية تأملا خالصا في العلوم الصحيحة ، وإنما هي تأويل أنطولوجي للأساس الذي يسمح بتأسيس هذه العلوم ...يبدأ التأويل من اللغة و منها و بها يفهم الموجد أن نفهم هو أن نؤول بنية الوجود الإنساني**»[2].فقبل المنعطف كان التأويل متجها نحو بنية الوجود الإنساني أما بعده فسيتحول التأويل إلى الوجود ذاته .

إن العالم لا يكون متجليا بشكل مباشر و إنما محتجبا و بالتالي فهو بحاجة إلى نشاط هرمينوطيقي أي نشاط يقوم على التأويل و التفسير الذي هو بمثابة الوصف الفينومينولوجي للفهم ، هذا الفهم الذي هو واقع على الوجود الإنســـي الذي يحاول فهم الوجود من خلال فهم وجوده ذاته ،و اللغة في نظر هايدغر هي مجال هذا الفهم ، فالتأويل يبدأ منها و هذا ما يعني ظهور العالم و انكشاف الأشياء يتم من خلال اللغة ، وهذا معناه أن الإنسان يفهم و يؤول و يشرح و يفسر من خلال اللغة التي هي بيت الوجود بل وهي « **التجلي الوجودي للعالم ، و كشف للمتحجب و إبرازه من خفائه ، و الأشياء تكشف ذاتها من خلال اللغة ، وهذا يعني أن اللغة تنطق الوجود...اللغة تسمي الأشياء و الموجودات الفردية و تمنحها ماهيتها و أسلوبها في الوجود**»[3]خاصة اللغة الشعرية التي سيضعها هايدغر في سياق جديد و هذا السياق الجديد هو الذي جعل هرمينوطيقا هايدغر تعرف باسم « الهرمينوطيقا الجديدة» أو « الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية» و هي « **فينومينولوجيا لأنها تعالج الظواهر أو الأشياء ذاتها و لا تريد أن تتعدى نطاق الظواهر أو ما يظهر .و هذه الفينومينولوجيا تعد هرمينوطيقية لأن الظواهر عند هايدغر لا تظهر بشكل مباشر و بالتالي فإنها تحتاج إلى تفسير**»[4] و هذا التفسير أو التأويل هو من مهمة الهرمينوطيقا.

لكن يجب الإشارة إلى أن مصير الفينومينولوجيا في أن تصبح تأويلية يندرج في مشروع هوسرل لفينومينولوجيا ترنسندنتالية أي هرمينوطيقا تأملية تمنح الإبستيمولوجيا مكانتها لأنها تظل هرمينوطيقا الذات من حيث أنها موجود يتطابق فيه تبيان العالم مع تبيان الذات ،. أما هايدغر فإن

1- سلفرمان هيوج، المرجع السابق ، ص 35.
2- علي الحبيب الفريوي ، المرجع السابق ، ص 46.
3- جمال مفرج ، المرجع السابق ، ص 78.
4- المرجع نفسه ، ص 78.

عبادة أو إيمانا يفرضه إنسان آخر»(4)، فالصدق (الإخلاص) لا يمكن السيطرة عليه (لوك)، فما دام أن اعتقادا ما أو سلوكا لا يكون ضارا ومؤذيا، فلا ينبغي منعه وحظره (ج.س.مل)، إذ « لا مجال للترحيب بأي قضية من هذا النوع عندما لا يؤثر سلوك الشخص على مصالح أي شخص آخر سواه»(5). إن كل فرد يتمتع بسيادة ويمكنه أن يقرر خطة ومشروع حياته بإرادته الحرة.

أما الفكرة الثانية فمفادها أنه وحدها الدولة تتمتع بالعنف المشروع، فمن أجل أن تكون الدولة محايدة أو قادرة على فعل الخير والجيد، ينبغي فصلها عن الديانات. هذا يقود إلى مختلف أشكال الدهرنة التي تجد مبررها من خلال فعاليتها الاجتماعية: إنها تتجنب الصراعات التي ليس لها داع وبدون جدوى، وتشجع الاستقرار.

بالنسبة لثالث فكرة، فهي مرتبطة بسابقتها، فتتمثل في أن الفصل بين الكنيسة (الدين) والدولة (السياسة) له كنتيجة الفصل بين المجالين العمومي والخاص، «و هنا بالذات يتجلى الإشكال الذي بات مطروحا في مجال الدين بين تصور يقربه أكثر من المجال الذاتي والشخصي، ويحصره في دائرة الخصوص التي تهم الإنسان الفرد، وبين تصور يريد أن يبقي على طابعه الاجتماعي ودائرة العموم»(6). في التصور الفرداني، النموذج الديني معمم على كل الاختلافات الثقافية. السلوكات والتصرفات التي تمثل أقلية، يدفع بها إلى المجال الخاص، لعدم «تلويث» المجال العام. تسمح هذه القاعدة بحماية الجماعات بطريقة غير مباشرة، بواسطة حرية الأفراد الذين يشكلونها. ولكن إذا ما نظرنا إلى الثقافات بطريقة إيجابية، فيجب علينا أن نقبل إمكانية أن يتم تثمينها بشكل عمومي ومعلن (إخراجها من المجال الخاص ودمجها في المجال العام).

أما الفكرة الرابعة فهي أن مطلب العدالة سابق على أي عقد (وحده هوبز الذي لا يشاطر هذا الرأي، لكن على أي حال فإنه لا يفضي إلى التسامح ولا يلائمه). وبالنتيجة فإن حقوق الإنسان هي أيضا سابقة لكل تعاقدية (contractualisation). هذا هو موضوع الكرامة والاحترام الكانطي. حتى وإن كان الناس مختلفين، فإنهم متساوون ويجب أن يكون لهم نفس الفرص (تكافؤ الفرص).

-ب- في الفلسفة المعاصرة:

واستكمالا للمشروع الأنواري للتسامح طرح الفلاسفة المعاصرون مجموعة أفكار في مسار بناء المفهوم، والتي سوف تكون تتمة لإنجازات الفلاسفة السابقين. وبصدد النقطة الرابعة التي انتهينا إليها نجد أن كل جون راولز من خلال نظريته في العدالة كإنصاف يرى أن كل واحد يمكنه أن يحدد لنفسه أهدافا عقلانية أنانوية (égocentriques) تركز على الذات، ولكن ما يهم حقا، من وجهة نظر العدالة، هو

الدولية أو العالمية الجديدة (2)، « فثمة «عالمية جديدة» تبحث عن نفسها من خلال أزمات القانون الدولي، (...) لم يسبق قط للعنف، وللتفاوت، وللإقصاء، وللجوع، وإذن للضغط الاقتصادي أن أثروا على هذا الكم من الكائنات الإنسانية في تاريخ الأرض والبشرية «(3). إن فهمنا الصداقة حسب دريدا كفضاء للانفتاح على المستقبل وعلى مجيء الآخر، ينبغي علينا أيضا طرح مسألة التحضير والاستعداد لهذا القدوم للآخر. من هنا ستكون دراستنا هذه بمثابة تسليط الضوء على نموذج من هذه النظريات المعاصرة التي كان لها الأثر البالغ في حقل الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وتحديدا مع فلسفة جاك دريدا التفكيكية.

و لعل الإشكالية المركزية لمداخلتنا هذه يختزلها التساؤل الذي يهم بحثنا أكثر من غيره والمتمثل في: **ما هي الصيغة المعاصرة لمفهوم التسامح، والضيافة، إنطلاقا من تفكيكية دريدا، والتي بإمكانها أن تقوي وتدعم قيم الاختلاف والتعدد الثقافي والحِوَار بين الثقافات؟ وكيف تحولت هذه المفاهيم من مجال اللغوي والديني والمنطقي الصارم والمنغلق إلى المجال الفكري التفكيكي المرن والمنفتح؟**

-أولا- من التسامح القديم إلى تسامح الحداثة و ما بعدها

لقد ورث الغرب، مفهوما (أو أكثر من مفهوم) للتسامح يعمل كلقاحات تجاه تاريخ يرتبط فيه التعصب بشكل وثيق مع أنواع للعنف الأكثر تطرفا، من الحروب الدينية خلال القرن 15 إلى شمولية القرن 20. ويتجذر هذا المفهوم أو هذه المفاهيم للتسامح في الحياة السياسة وفي نظريات العقد الاجتماعي التي تعمل كقصص أو روايات مؤسسة للمجتمعات الحديثة. وبدون إنكار هذا الميراث، هل يمكننا الآن أن نطور ونضع مفهوما «خالصا»، بالمعنى الفلسفي، للتسامح، لا يقتصر على الحالة العملية إلى الضرورة والحاجة، لمجتمع متنوع بشكل لا يقبل التراجع، لحماية نفسه من خطر التفكك أو الهدم؟

1. التسامح الليبرالي المشروط: المحطات والتحولات التاريخية

من البديهي أنه منذ جون لوك وإلى اليوم، تطورت كثيرا الأفكار حول التسامح في العالم الغربي. ويمكننا الاستقراء التاريخي لمفهوم التسامح من رصد إحدى عشرة فكرة على مر تاريخ ممارسته الليبرالية، سواء في الفلسفة الحديثة أو المعاصرة، أفكار ليست متوافقة مع بعضها البعض بالضرورة.

-أ- في الفلسفة الحديثة:

لعل الفكرة الأولى التي نستخلصها من تتبع مفهوم التسامح هي أنه من المستحيل فرض دين أو أي معتقد بالقوة، «لأنه لا إنسان قد تخلى عن رعاية نجاته الأبدية الخاصة به بحيث يعتنق بالإكراه

التأويل معه لم يعد يكتفي بعلاقة الذات و الموضوع أي الاكتفاء بتفسير الشيء (النص)، بل سعى إلى أن يفهمه و الفهم عنده هو سؤال الأسئلة كلها باعتبار **أن « الفهم هو الجسر الذي سينبني عليه علاقة الكائن بالكينونة»**[1]حيث أن تأويلية هايدغر الفينومينولوجية تعود إلى مـا قبل تفسير النصوص أي إلى اللحظة و هذا بالتطرق إلى الأشياء في أصلها ، إذ أن هرمينوطيقية هايدغر ترى أن الفهم لا يقوم في الوعي لكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه.

هكذا يكون الفهم الهايدغري فهم للوجود يتجاوز الصيغة الهوسرلية القائم على أساس قصدية الوعي الذاتي للظواهر و الموجودات ، بمعنى علاقة الذات بذاتها ، أما الفهم الهايدغري فهو يتعدى قصدية الوعي إلى قصدية الوجود الإنساني و علاقته بالآخرين .حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا المتعالية.فالفهم الهرمينوطيقي هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة ، لأن حقيقة الوجود هي « **سابقة على الوعي و المعرفة الإنسانية ، و أكثر منهما بداءة و أساسية»**[2].

هذه هي إذن الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية و هذا هو أيضا المنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا الذي تمثل في تحويل و تحوير الفينومينولوجيا من علاقتها المتعالية و الذاتية بالظواهر إلى علاقة الذات بما يظهر و ما لايظهر من الظواهر و لهذا كانت الفينومينولوجيا عنده تعني تحرير الظواهر من الخفاء ، و لهايدغر يعزى فضل الربط بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا و النظر إليهما باعتبارهما ما ميّزا الفلسفة المعاصرة عموما و فلسفته خصوصا التي يمكن «**وصفها بأنها انطولوجيا فينومينولوجية منبثقة عن هرمينوطيقا الدزاين** «[3]، و بهذا يكون هايدغر قد نجح في تحويل سياق الفينومينولوجيا و الهرمينوطيقا بعيدا عن التصورات القديمة لهما ، و أسهم في تطويرهما إسهاما متعدد الجوانب ، إذ استطاع أن يحدث تغييرا في الطابع الأساسي لكل منهما.

1- إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر،الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط 1، 2008، ص 129.
2- عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص149.
3- جمال مفرج ، المرجع السابق ،ص 79.

التسامح و الضيافة: إعادة صياغة تفكيكية في فلسفة دريدا

الأستاذ: لوكيلي حسين/ جامعة وهران

المقدمة:

إن مدنية الإنسان وطبعه الاجتماعي يفرضان عليه الدخول في علاقة مع الغير. ويبدو أن الإنسانية غير قادرة على التخلص من العنف الجوهري الذي يميز هذه العلاقة مع الآخر المختلف ويشوهها، ليصبح إشكالية محورية للدراسات الفلسفية والكتابات الفكرية، لدرجة أن هناك من اعتبر العنف قضية الفلسفة الأولى بمثل إريك فايل. ومنذ القدم، لم تتوقف يوتوبيات عن إغواء الناس، ووعدهم، ومنحهم آمالا بتجاوز مآسي الماضي، فقد حاول فلاسفة الأنوار جاهدين تجاوز حالة الحروب الدينية التي طبعت عصرهم، والتي تميزت بالعداء أو على الأقل بالكراهية لكل مخالف ومختلف، وحددوا ملامح ومقاييس للمحبة والغفران والتسامح تتناسب مع ظروفهم. فليس من الغريب إذا كان الفلاسفة، اليوم، في القرية العالمية الغارقة في هذا الرهيب، كما سماه بول ريكور، يطمحون إلى مجتمع بدون عنف، ويحلمون بعالم ودي ووردي. إن فلاسفة العصر، وبمنطق الاتصال والانفصال، والاستمرار والقطيعة، يحاولون الاستنجاد بمفهوم التسامح الأنواري، وكذا مفاهيم الصفح، والصداقة، والضيافة إلخ، ولكن وفق رؤية مغايرة تتلائم مع ظروف العصر ومستجداته، وتراعي خصوصياته وانشغالاته، واعتمادا على آليات جديدة، ومناهج معاصرة، وبرؤية أكثر شمولية لاتساع دائرة العنف ومجالاته و أنواعه ونتائجه.

في هذا العمل الذي سنعرضه هنا في إطار هذا الملتقى الذي له كموضوع أساسي «جاك دريدا بين النقد الأدبي والفلسفة، سوف نتناول أنوار الفلسفة الفرنسية المعاصرة، لا بالمعنى التاريخي لمصطلح الأنوار، من خلال فهمه بوصفه عصرا ينتمي إلى الماضي، بل بالعكس من ذلك تماما، نفهمه بالأحرى بالرجوع إلى الإستعمال المقترح من قبل دريدا باعتباره عالما، وفترة زمنية ونمط لفهم المستقبل، أعني شيئا ما قادم(1). في زمن العولمة المتعددة الأبعاد، وعصر المجتمع الديمقراطي المتقدم المعقد، وفي مجتمع المخاطر كما سماه أولريش بيك (Ulrich Beck) وأنتوني جيدينز (Antony Giddens)، ستكون مهمتنا بالأحرى أن نستعد للقاء الأجانب الذين هم مختلفين عنا والذين يجسدون صور الغير اللامنتظرة واللامتوقعة، و من ثم الاستعداد لاستقبالهم ومنحهم الضيافة وفق الأنماط المختلفة لغرابتهم ذاتها. هذا التصور الجديد للتسامح، والصداقة، والغفران والضيافة سيكون خصبا، بما أنه سيعطينا مقومات أخلاقية وسياسة جديدة للعلاقات الدولية، أو بالأحرى، على حد تعبير دريدا،

فهرس المصادر والمراجع:

- ✓ أحمد بن أحمد البرنسي المغربي المشهور بزروق ، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة و الحقيقة ويصل الأصول و الفقه بالطريقة تعليق وضبط محمود بيروتي دار البيروني سوريا دمشق الطبعة الأولى 2004 ،1424 هـ ..
- ✓ أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري , تحقيق: أحمد عبد الله القرشي ترسلان, البحر المديد في تفسير القرآن المجيد- الناشر: الدكتور حسن عباس زكي – القاهرة الطبعة1 : 1419هـ.
- ✓ أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل لتصوف ضبط وتعليق أحمد شمس الدين ،لبنان بيروت دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى 1413،1993هـ
- ✓ حسن الشرقاوي معجم ألفاظ الصوفية مؤسسة مختار للنشر و التوزيع القاهرة الطبعة الأولى 1987.
- ✓ الزركلي، الأعلام، ، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط15، 1999م.
- ✓ الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1(1417هـ/ 1997م) ج1، ص 347.
- ✓ الطوسي السراج، اللمع، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص 43، 44.
- ✓ عبد القادر عيسى ، حقائق عن التصوف دار المقطم طبعة 2005 .
- ✓ عبد الله أحمد بن عجيبة ، معراج التشوف إلى حقائق التصوف تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي ، الدار البيضاء المركز الثقافي المغربي.
- ✓ محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان ،المعجم الصغير دار الحكمة الجزائر 2007
- ✓ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى سنة 1341هـ المطبعة السلفية بمصر.

فينومينولوجيا الاغتراب و الآنية في الفن عند هانز جورج غادامير .

رحال محمد الأمين / جامعة وهران

الفن بوصفه ظاهرة تأويلية :

تتموقع تأويلية غادامير* ضمن جهود النقد الفلسفي المعاصر بوجه عام ، والإهتمامات التي ركزت على إنتاج وتلقي النصوص و فهمها ، فيما يتعلق بمنظومة الممارسات و التمثلات الثقافية و الرمزية للمجتمعات الإنسانية ، إلا أن خصوصية النقد الذي تتميز به التأويلية عند غادامير تضاف بالضبط إلى تلك الأصوات التي تنتقد بالضبط فكرة الذات المركزية . إذا ما أخذنا بعين الإعتبار محورية الحوار كخطوط أساسية في مسائل التأويل و الفهم . وقد تركزت بحوث غادامير بإيجاد مجال لتفسير العلاقة التي يمكن وصفها بأنها بريئة من سلطة الذات على الآخر . من هنا يبرز في الأفق الوجود الجمالي على أنه تجربة الواقع و محاولة تكييف له .

يتساءل غادامير عن إمكانية توفير الفن لمسائل المعرفة والحقيقة أو إمكانية وجود الحقيقة في العمل الفني ، و يمارس تأويلا نقديا لنظريات الوعى الجمالي التي تعترف أن تجربة العمل الفني لا يمكنها إدعاء الحقيقة بسبب التحديدات التي يخضع لها هذا العمل الفني ، من هنا وجب الإقرار حسب غادامير أن نعتبر الفن مجال يعبر عن نمط الوجود . و عليه وجب التسليم بأن الحقيقة الفنية والتاريخية تتمتع بسمة البقائية والإستمرار في الوجود ، لتُعبِر عن أنماط للفهم أثناء حدوثها ، هكذا سعى غادامير لإظهار تجربة الفن بوصفها تجربة حقيقة .

يدعو غادامير في مجمل تأويليته الفلسفية إلى الإلحاح على أهمية الفن وأحقيته في ادعاء الحقيقة وان هذا الفن كموضوع للفهم ينبغي شرحه و تفسيره لكي نستطيع فهم وظيفته في المجتمع والعالم تفاديا لمشاهد الاغتراب الذي تعيشها الذات إزاء الأعمال الفنية و علينا أمام معادلة الفن والتأويل أن نُقر ونعترف بأن النجاح الذي يُحققه العمل الفني في التوفيق بين المتناهي واللامتناهي هو المؤشر الملموس على حقيقة إن الفلسفة مطالبة بالقبض عليها مفهوميا [1] . يمكن للعمل الفني أن يتجاوز سلطة الحقيقة الموضوعية ، عندما ينتج عالمه الذاتي الذي يُعبر عن كينونته ، لكنه في الوقت نفسه يمثل حدثا مستقلا عنه لأنه يكشف عالما آخر ، إن الفنان يحقق ذاته في العمل الفني على النحو الذي فيه تتمايز فيه الذات داخل العالم او الوجود ، يُعطينا غادامير مثالا عن

الفكرة الهيدجرية للصراع بين العالم والأرض لينتهي إلى الإقرار أن تجلي الحقيقة الفريد و المتفرد إنما يحدث في العمل الفني [2].

* **غادامير هانز جيورج** : فيلسوف ألماني ولد بماربرغ عام 1900 ، نشأ في بريسلاو انتقل مع والده الذي كان استاذا باحثا الى جامعة ماربورغ ،أين بدأ غادامير لدراسة الأدب و الفن والتاريخ و الفيلولوجيا ،لكن سرعان ما تعرف على الكانطية الجديدة و الأفلاطونية على يد الأستاذ بول ناتورب ، اكمل دراسته بالدكتوراه عام 1922 حول لذة الحوار الأفلاطوني ، صيف 1923 انتقل غادامير لملاقاة هيدغر أين وجد أستاذا يجدد نظرة جريئة حول أرسطو و الفلسفة الاغريقية ، و صار مساعدا له في جامعة ماربورغ . استدعي عام 1938 لكرسي الفلسفة بجامعة ليبزيغ ، ثم شغل عام 1949 منصب كارل ياسبرس في جامعة هايدلبيرغ و بقي هناك حتى تقاعد عام 1968 ،و في الفترة بعد 1950 وهب محاضراته للتركيز على موضوعات شكلت جزءا مهما من كتابه « حقيقة و منهج « ، عمل على احياء فكر هيجل و بقي يبحث و يلقي مداخلات على هامش الملتقيات الفكرية و حظي بحفل تكريمي ضخم بجامعة هايدلبيرغ عام 2000 ، تقديرا لأعماله و كتاباته التي نذكر منها : بداية الفلسفة ، الفلسفة التأويلية . طرق هيدغر ، حقيقة و منهج ، و كتب اخرى ، توفي عام 2002.

(1) غادامير هانز جيورج ، طرق هيدجر ، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديدة ، بيروت ، 2007 ، ص 224.

(2) غادامير ، طرق هيدجر ، ص230 .

يُـتيح الفن للتـأويل إمكـانية الابتعاد عن صـرامة المنهـج ، ومن فضـائل فـن التأويل هي إقصـاء التعصـب والانحـياز الذي يمكن أن يكـونا عـائقين أمام الفهـم ، ينبغي علينا أن نفهم أن مسألة الفهـم ليست مسألة تتعلق بالسيطرة والدقة ولكنه واقعة و حـدث ، تظهر وتبين على حدث الانتماء المشترك للأثر الفني كما هو الحال مع تجربة الفن .

يعمد غـادامير في كتاب **حقيقة ومنهج** * إلـى استخدام وتـوظيف عبـارة " **فـن** " تأكيدا على فنية التأويل ، أو لنقل التأويل في أبعاده الفنية ، فيتأكد أفـق التأويل بالجانب اللغوي للتـأويل ، النص يكـون ليتكلم من خـلال التـأويل ، ولكن لا نص ولا كـتاب يتكلـم إذا لم يتكلـم لغة تتواصل مع الآخر .

رتبة القطبانية وفاته علم ما إذا شاء الله أن يطلعه عليه [1].

-12 قواعد التفسير في نظر ابن عجيبة: اعلم أن قاعدة تفسير أهل الإشارة هي أن كل عقاب توجه لمن ترك طريق الإيمان وأنكر على أهله ، يتوجه مثله لمن ترك طريق مقام الإحسان وأنكر على أهله وكل وعيد توعد به أهل الكفر حسي بدني ، وعذاب أهل الحجاب معنوي قلبي ، فنقول فيمن رضي بعيبه ، وأقام على مرض قلبه ، وأنكر الأطباء ووجود أهل التربية : ﴿ بئسما اشتروا به أنفسهم ﴾وهو كفرهم بما أنزل الله من الخصوصية على قلوب أوليائه بغيا وحسدا ، أو جهلا وسوء ظن أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده ، فباؤوا بغضب الحجاب على غضب البعد والارتياب ، أو بغضب سقم القلوب ، على غضب الإصرار على المساوئ والعيوب من لم يتغلغل في علمنا هذا مات مصرا على الكبائر وهو لا يشعر كما قال الشاذلي ولا يصح يتغلغل فيه إلا بصحبة أهله وللكافرين بالخصوصية عذاب الطمع وسجن الأكوان وهما شجرتا الذل والهوان ، وإذا قيل لهم : آمنوا بما أنزل الله من أسرار الحقيقة وأنوار الطريقة ، قالوا : نؤمن بما أنزل علينا من ظواهر الشريعة ، ويكفرون بما وراءه من أسرار ككشف أسرار الذات ، وأنوار الصفات[2] .

خاتمــة :

تجلى مما سيق جملة من النتائج نوجزها فيما يلي:

- أن ابن عجيبة من كبار أهل التصوف الذين زاوجوا بين الظواهر ولم يعولوا عليها كثيرا بل وعنّفوا المعتكف على تحصيلها ووسموه بالظاهري، وجعل من تجليات الباري على أهل التحقيق أن مكّنهم من الغوص في بواطن النصوص وجلب ما كمن بها من درر .
- العدول عن ظواهر النصوص الى البواطن لا يكون الا اذا شهد شاهد بالاعتبار للعدول، وفي التوسمات التي أورد ابن عجيبة التزام بظوابط التفسير الاشاري .
- اللغة الفلسفية التي استعمل ابن عجيبة ورثها عن أسلافه كقوله : الناسوت، الملكوت الرحموت وغيرها، وفي ذلك تجلية للمصادر التي استقى منها تفسيره .
- تجلى تأثره بمحي الدين بن عربي الفيلسوف وتكأة الصوفية في الكلام والعبارات .
- كثرة وغزارة الاشارات واللغة الرمزية التي اضفت رونقا على التعابير التي اورد، ولغة المتصوفة عموما تمتاز بالعمق والغزارة .
- خلّف ثروة علمية هائلة ويعد هذا السفر – البحر المديد- من ذخائر التفاسير التي عنت بالظواهر والبواطن.

1 - المصدر السابق ص 18.
2 - ابن عجيبة – البحر المديد ص 78.

-10 الأخذ بالإسرائيليات والخطاب بما خفي : ما نقله تحت قوله ﴿ العالمين﴾ عن الفخر الرازي قال : روي أن بني آدم عشر الجن، وبنى آدم والجن عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار ، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين ببني آدم ، وهؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا ، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية ، ثم على هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ، ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل ، ثم هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد في سرادقات العرش التي عددها مائة ألف ، طول كل سرادق وعرضه كذلك إذا قبلت السماوات والأرض وما فيها وما بينها يكون شيئا يسيرا ونزرا قليلا ، وما من موضع شبر إلا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم وله زجل بالتسبيح والتهليل ، ثم هؤلاء في مقابلة الذين يحولون حول العرش كالقطرة من البحر ولا يعلم عددهم إلا الله تعالى [1].

-11 لغـة الاشارات والرمزية: تجلى ذلك في تفسير قوله تعالى : ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ [2] فإن قلت : إذا كان العبد ذاهبا على هذا المنهاج المستقيم ، فكيف يطلب ماهو حاصل ؟ فالجواب : أنه طلب التثبت على ماهو حاصل ، والإرشاد إلى ماهو ليس بحاصل ، فأهل مقام الإسلام الذي هو حاصل ، يطلبون الترقي إلى مقام الإيمان الذي ليس بحاصل ، على طريق الصوفية الذين يخصون العمل الظاهر بمقام الإسلام ، والعمل الباطن بمقام الإيمان ، وأهل الإيمان يطلبون الثبات على الإيمان الذي هو حاصل ، والترقي إلى مقام الإحسان الذي ليس بحاصل ، وأهل مقام الإحسان يطلبون الثبات على الإحسان والترقي إلى مالا نهاية له من كشوفات العرفان ﴿ وفوق كل ذي علم عليم﴾. [3]

وقال الشيخ أبو العباس المرسي﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ بالتثبت فيما هو حاصل والإرشاد بما ليس بحاصل . ثم قال : عموم المؤمنين يقولون اهدنا الصراط المستقيم أي بالتثبت فيما هو حاصل والإرشاد لما ليس بحاصل ، فإنه حصل لهم التوحيد ، وفاتهم درجات الصالحين والصالحون يقولون : ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ معناه نسألك التثبت فيما هو حاصل ، والإرشاد إلى ماليس بحاصل فإنهم حصل لهم الصلاح وفاتهم درجات الشهداء . والشهداء يقولون : ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ أى بالتثبت فيما هو حاصل ، والإرشاد ما ليس بحاصل ، فإنهم حصلت لهم الشهادة ، وفاتهم درجات الصديقين . والصديقون يقولون : ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ أي بالتثبت فيما هو حاصل والإرشاد إلى ماليس بحاصل ، فإنهم حصل لهم درجات الصديقين ، وفاتهم درجات القطب . والقطب يقول ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ بالتثبت فيما هو حاصل ، والإرشاد إلى ما ليس بحاصل ، فإنه حصل له

1 - ابن عجيبة – البحر المديد ص 9.
2 - الفاتحة الآية 6 .
3 - سورة يوسف الآية 76.

إن الـذات في تجربة الفن ليست ذاتية الشخص الذي يجرب الـفن بل هي العمل نفسه . وهي النقطة التي تصبح فيها نمط وجود اللعب ووجودا ذا دلالـة [1]، إن العـودة إلى الخبرة الإنسانية بـما هي يتجلى في إشكال الإبـداع الإنسـاني . إنما يمكن أن تجـعلنا نفـهم هذه الـطرق بالتأكيد عـلى مفهوم اللعـب بما له من أهمية خاصة ، إشترط غـادامير كوظيفة أولية جـدا للحياة الإنسانية لدرجة ربطه بالحضارة ككل . وما يجب فهـمه فـي « اللعـب » هو الإندفاع بحـرية عِـوض وصفـه بما هو سلبي وربطه بغـاية مـا . **إن الشيء المميز للعـب الإنساني هو قـدرته على إحـتواء عقـلنا أي إحتـواء تلك القـدرة الإنسانية الفـريدة التي تتيـح لنا أن نضع لأنفسنا هـدفنا بطـريقة واعـية** [2] .

يُوظف غـادامير مثـالا عن زيـارة متحف ما أو الإستماع إلى حـفلة موسـيقية بما تتطلب هذه الخبرة نشاطا روحـيا وعقـليا ، نجد أنفسنا أمام فـن يعاد إنتاجه أو أمام أصالة أعمـال فنية نـشاهدها ، إلا أن التجول في متحف ما مثلا لا يضـمن الحكم أن نفس الإحـساس يتملكنا بين مغادرة المتحف أو دخوله ، إن تحقق الخبـرة نتيجة ما شهـدناه يجعل العـالم أكثـر إشـراقا وأخف زوالا و يضمن مشـاهدة هذه الأشـكال في فضـاء أو وسط معين ، يسمى « **الفن** » أو « **خبرة الفن** ».

العـمل الفني جزء لا يتجـزأ من وجودية الـذات في العـالم ، يشكل مجـاله فضـاء لاندماج النتائج وحسن البناء، وينبغي أن يفسر العمل الفني بمقولات التـناغم والتفاعل وليس بصـرامة المنهج كما هو الحـال مع مـا وصلت إليه اللـسانيات في مسـائل التفـسير والشرح ، أين يتم العمل على رصـد العلاقة بين السلبي والايجـابي في التفسير اللساني ، وهو ما تنطلق منه الهيـرمينوطيقا كـأحد الاهتمامات الكبيرة لها [3] .

يؤكد غـادامير على أنطولوجية الفـن بوصفه مهـارة في الوجـود وفي خلـق وإبـداع أشكال العلاقـة والإنتماء فيه ، هكذا تكون تجربة العمل الفـني مدخـلا شعـريا تلتفت فيه الحقيقة إلى نـداء الكـائن على نحـو شعـري لا يسـع العلـم أن يُنصت إليه ، فالهيرمينوطيقا هي فـن في الفهم بحيث يستمد الفهـم لانهائيته من طابع الفـن التعددي .

* لا يتعلق الأمر بترجمة حرفية تخوفا من المفهوم و دلالاته ، لكن الأمر انما يتعلق اساسا بغادامير نفسه ، فمشروع الفيلسوف كله لا يُـبنى على وجود حقيقة بالمعنى الأحادي او الفردي ، وهذا لا يجد اي مشكلة في التعبير في اللغة الأجنبية الانجليزية كقولناtruth ، او في اللغة الفرنسية vérité ، لكن في اللغة العربية فـــ « الـــ « العـهدية التي تستخدم للتعريف تبعث في دلالتها الإيحائية على

فهمٍ من شأنه ان يُقصي تعـددية الحقيقة و يؤكد طابعها الفردي و التفردي ، وكأن الأمر عند غادامير يتعلق بحقيقة واحدة و ليس حقائق كما سيكشف عنه مشروع فن التأويل الفلسفي . و اجتهادنا في هذه الترجمة له ما يبرره في خصوصية اللغة العربية فقط ، مادامت هي اللغة التي نكتب بها .

(1) غادامير هانز جيورج ، حقيقة و منهج ، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار اويا ، طرابلس ، 2007 ، ص 173.

(2) غادامير هانز جيورج ، تجـلي الجـميل ، ترجمة سعيد توفيق ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1997 ، ص 99 .

(3) Gadamer Hans Georg , Philosophical Hermeneutics , translated by David Linge , University of California press , London , 1977, p 2.

من فكرة الفينومينولوجيا الى الهيرمينوطيقا .

في أصل العلاقة بين الفينومينولوجيا و الفـن و التـأويل :

بعنوان " **إسهام هوسرل الصامت في الهيرمينوطيقا** " ، الذي يُخصصه **جون جروندان** في كـتابه : **المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا** ، يُرغَـمُ هوسرل على تأسيس نظرية في العودة إلى الأشياء بما هي في حقيقتها أو في أصالتها ، وهو بالضبط نفس ما عُـنيت بـه كبـــرى الاشكاليات الرئيسية في تاريخ التأويـــل الفلسفي ، فالعودة الى الأشياء تصبح بمثابة عـــودة إلى القصـدية التي تقوم بتوليد الـواقعي من الشعور ، ثم ان البحث عن المعنى المتستر خلف الأشياء ومساءلة القصـدية الكامنة خلف الجزء الظاهـر من الظواهـر ، هي مهمة معقدة تستحق أن تُنعَت بـأنها هـيرمينوطيقية [1] .

ان الفينومينولوجيا تَجدُ لصاحبها نظرية متأصلة حول الرؤية الجمالية ، وتقوم المقـدمة الشهيرة بأن الوعي هو دائما الوعي بشيء ما ، وانطـــلاقا من اننا نمتلك التجربة ، فاننا نتمكن من استنتاج هذه التجربة في موضوع مـا مستقل عن هذه التجربة ذاتها و يستطيع البناء القصدي لهذه التجربة ان يصـير شيئين ، التجربة و ما يحيط بها ، اذ تنطلق الظـاهراتية مـــن **فـــن الوصـف** ، لقد كان قـصد هـوسرل هو وصف الظواهر كما تتبدى للـوعي ، ومستقلة عن وجود كل ماعـداه .

ان الفن في الفينومينولوجيا يصطبغ بالدلالة الوجودية له ، فالفينومينولوجيا التأسيسية مع هوسرل يمكنها ان تقوم بما هي فن للوصف كدافع لتطوير وجهة النظر التي يمكن ان نُكوِنها عن

صفتك فارجع إلي أرجع إليك ، يا عبدي فيك للعلوم باب مفتاحه أنا ، وفيك للجهل باب مفتاحه أنت فاقصد أي البابين شئت ... الخ

8- مقامات التـــوحيد عند ابن عجيبة: أوردها حال تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ وإلهكم إله واحد﴾[1]، واعلم أن توحيد الخلق لله تعالى على قدرته درجات ، الأولى توحيد العامة وهو الذي يعصم النفس والمال وينجو به من الخلود في النار وهو نفي الشركاء والأنداد والصاحبة والأولاد والأشباه والأضداد ، الثانية توحيد الخاصة وهو أن يرى الأفعال كلها صادرة من الله وحده ويشاهد ذلك بطريق الكشف لا بطريق الاستدلال فإن ذلك حاصل لكل مؤمن وإنما مقام الخاصة يقين في القلب بعلم ضروري لا يحتاج إلى دليل وثمرة هذا العلم الانقطاع إلى الله والتوكل عليه وحده فلا يرجو إلا الله ولا يخاف أحدا سواه إذ ليس يرى فاعلا إلا الله فيطرح الأسباب وينبذ الأرباب الدرجة الثالثة ألا يرى في الوجود إلا الله ولا يشهد معه سواه ، فيغيب عن النظر إلى الأكوان في شهود المكون وهذا هو مقام الفناء فإن رد إلى شهود الأثر بالله سمى مقام البقاء[2].

9- معاني الخلافة في الأرض والحكم بين الناس فيها : قال تعالى : ﴿ إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [3] أي يخلفني في أرضي وتنفيذ أحكامي[4] . وقوله تعالى : ﴿ لتكونوا شهداء على الناس﴾ [5] قال : ثم إن العلماء بأحكام الله ، إذا لم يحصل لهم الكشف عن ذات الله يكونون حجة على العامة يشهدون على الناس ، والأولياء يشهدون على العلماء فيزكون من يستحق التزكية ، ويردون من لا يستحقها لأن العارفين بالله عالمون بمقامات العلماء أهل الظاهر . لا يخفي عليهم شيء من أحوالهم ومقاماتهم بخلاف العلماء لا يعرفون مقامات الأولياء ولا يشمون لها رائحة كما قال القائل : تركنا البحور الزاخرات وراءنا فمن أين يدري الناس أين توجهنا [6].

وفي قوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾[7]ـ قال : وقد كتب على اليهود القصاص وحده وعلى النصارى العفو مطلقا وخيركم أيها الأمة المحمدية بين أخذ الدية والقصاص فمن اعتدى بعد أخذ الدية وقتل فله عذاب أليم في الدنيا والآخرة في الدنيا بأن يقتل لا محالة لقوله صلى الله عليه وسلم: لا أعافي أحدا قتل بعد أخذ الدية[8] .

1 - سورة البقرة الآية 121.
2 - ابن عجيبة- البحر المديد، ص 163.
3 - سورة البقرة- الآية 30.
4 - المصدر السابق ص 40.
5 - سورة البقرة- الآية 143.
6 - ابن عجيبة- البحر المديد، ص 116.
7 - سورة البقرة – الآية 178.
8 - المصدر نفسه ص 19 – -32 -59- 120 152.

ثلاث : أدناها : أن يقرأ العبد كأنه يقرأ على الله تعالى واقفا بين يديه ، وهو ناظر له ومستمع منه فيكون حاله السؤال والتملق والتضرع والابتهال ، والثانية : أن يشهد بقلبه كأن الله تعالى يخاطبه بألفاظه ، ويناجيه بإنعامه وإحسانه ، فمقامه الحياء والتعظيم والإصغاء والفهم ، والثالثة : أن يرى في كلام المتكلم ، فلا ينظر إلى نفسه ولا إلى قراءته ، بل يكون فانيا عن نفسه ، غائبا في شهود ربه ، لم يبق له عن نفسه إخبار ، ولا مع الله غير قرار . فالأولى لأهل الفناء في الأفعال ، والثانية في أهل الفناء في الصفات ، والثالثة لأهل الفناء في الذات ، رضي الله تعالى عنهم ، وحشرنا على مناجيهم ، آمين [1].

6- التنزيه عند ابن عجيبة: نقل لنا قول أبي الحسن النوري : ماهذه الأماكن والمخلوقات الظاهرة ؟ فقال : عز ظاهر، وملك قاهر ، ومخلوقات ظاهرة به ، وصادرة عنه ، لا هي متصلة به ، ولا منفصلة عنه ، فرغ من الأشياء ولم تفرغ منه ، لأنها تحتاج إليه وهو لا يحتاج إليها كيف تنكرون ظهور نور الحق في الأكوان وتبعدون عن حضرة الشهود والعيان ، وقد كنتم أمواتا بالغفلة وغم الحجاب ، فأحياكم باليقظة والإياب ، ثم يميتكم بالفناء عن شهود ماسواه ، ثم يحييكم بالرجوع إلى شهود أثره بالله ، ثم إليه ترجعون في كل شيء ، لشهود نوره في كل شيء ، وقبل كل شيء ، وبعد كل شيء ، وعند كل شيء ، كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان[2].

قوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [3]ويقول : اعلم أن الروح القائمة بهذا الآدمي ، هي قطعة من الروح الأعظم ، التي هي المعاني القائمة بالأواني ، وهي آدم الأكبر والأب الأقدم ، ويقول :وقال بعض العارفين : الحق تعالى منزه عن الأين والجهة والكيف والمادة والصورة ومع ذلك لا يخلو منه أين ولا مكان ولا كم ولا كيف ولا جسم ولا جوهر ولا عرض لأنه للطفه سار في كل شيء ، ولنورانيته ظاهر في كل شيء ولإطلاقه وإحاطته متكيف بكل كيف غير متقيد بذلك فمن لم يعرف هذا ولم يذقه ولم يشهده فهو أعمى البصيرة ، محروم من مشاهدة الحق تعالى ، وهذه الإشارات لا يفهمها إلا أهل الأذواق من أهل المعاني تذوق أسرارهم وتفهم إشاراتهم وإلا فحسبك أن تعتقد كمال التنزيه وبطلان التشبيه وتمسك بقوله تعالى : «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» وسلم للرجال في كل حال[4].

7- الاستئناس بالكتب السابقة: وفي بعض الكتب المنزلة يقول الله تعالى يا عبدي إنما منحتك صفاتي لتعرفني بها فإن أدعيتها لنفسك سلبتك الولاية ولم أسلبك صفاتي ، يا عبدي أنت صفتي وأنا

1 - ابن عجيبة، البحر المديد ، ص -20 -21 -22 23.
2 - المصدر نفسه، ص 23.
3 - سورة الشورى، الآية 11.
4 - المصدر السابق ص 28.

العمل الفني ، و عمد هوسرل في نصوصه الى ذكر لفظ : **الفـن téchne** للـدلالة على المهارة ، وهي نفس الدلالة التي سنجدها لاحقا كنظرة جديدة لـ **فـن** التأويل الفلسفي .

ان طموح هــوسرل في الظاهراتية التكوينية والتي جعلته ينصرف ، بل يَنفُر من قراءة النصوص في ابعادها اللغوية والتقنية ، هو ما ولد شعورا بوجود فراغ كان من شأنه ان يُتيح للتلميذ اعادة طرح سؤال الكينونة في علاقته بالتـأويل ، و الأمر يتعلق بـ **مارتن هيدجـر** الذي يُصرح بـ **أن الهيرمينوطيقا تُعنى بمهمة التأويل في علاقته بالكينونة .** يمزج هيدجر بين التـأويل و البعد الأنـطولـوجي للكائن (الانسان) ، فـ **فهم الوجود يتم من خلال تأويل الدازاين* (الكائن الموجود في العالم) باعتباره كائنا منفتحا على الوجود ،اذ لم يعد فعل الفهم عملية معرفية بل حالا من احوال الوجود [(2)] .**

لـم ينشر هـوسرل الكثير من كتاباته عندما كان هيدجر طالبا يـدرس في **جوتنجن** ، وهذا لـم يمنع التلميذ من التوق لاستكمال دراسته عند هـوسرل ، الذي حـضر للعمل فـي الجامعة المذكورة ، أيـن بدأت العلاقات تنمو بينهما و التي توطدت كثيرا عندما أصبح هـيدجر المساعد الرسمي لــ هوسرل في أعماله الجامعية .

(1) جون غروندان ، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، ترجمة عمر مهيبل ، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2007 ، ص 49.

★ الــــدازاين :(**dasein / da-sein**) ، تعني تسمية الانســان في مـاهيته و اصــله و مأتاه المآلي من حيث هو كنهيا « هنا « الوجود و « مجلاه» عبره تتحقق حركة « العلــو « أو « الابيــكينا « الأفــلاطونية بين صعــيدي الكــائنية و الــكينونية . انظر مصــطفى كمــال فرحات ، صــروف الكيــــنونة بين ليفــيناس وهيدجــر ، حــــوليات الفــينومينولوجيا و الــــتأويلية ، منــشورات دار المعلمين و دار سحر للنشر ، تونس ، العدد 1-6 ، ديسمبر 2006 ، ص 15 .

(2) جون غروندان ، اصول التأويلات و فصولها ، ترجمة وتعليق محمد المفيد ، مدرارت فلسفية ، وزارة الشؤون الثقافية ، المغرب ، العدد 07 ،ص88 .

فــي حدود عام **1919** بدأ هيدجر يحاضر عن الفينومينولجيا وشرع في نشر واعداد " **الكتاب السنوي للفلسفة و البحث الفينومينولوجي** " ، لكن بعد انتقالهما سوية الى العمل في جامعة **فرايبورج** بدأت العلاقة بينهما في الفتور الـى حد الخلاف * ، لكن تــاريخ الأفكار الفلسفية يعلمنا

ان الفكرة تتطور من خلال عاملي التأثر والتأثير خصوصا عندما يتعلق الأمر بفكر متعالي يستمد جذوره من هيغل ليسمو و يكتمل إلى الحد اللانهائي ، ويصف **جون جروندان** هذا التوتر الفلسفي قوله : **" لقد عمل هيدجر على ترسيخ معنى اكثر موجودية من الدعوة القائلة بالعودة الى الأشياء ذاتها ..لأن الأمر يستدعي وجود تقصير جوهري من الدازاين اتجاه ذاته "** (1) . و يفضي هذا الى الفكرة الهيدجرية القائلة بأن الدازاين حقيقة الشيء تتكشف مما لا تتحجب ، إنها كالنور في هذا العالم .

يعترف غادامير في احدى محاضراته أن تعبير الظاهراتية يتضمن كما استخدمه هوسرل اشارة إلى جميع الأبنية النظرية للفكر التي نشأت ضمن تقييدات نظام يتعذر الإلمام به ، و« قد برهنت قوة هوسرل في الحدس الظاهراتي على نفسها بدقة في تأمل جميع الانحرافات التي كونت الفكر المعاصر ونقدها وعلى المرء أن يعترف بأن عناية هوسرل بالوصف كانت مقترنة بوعي منهاجي حقيقي » (2).

ثم ينتصر غادامير لهيدجر عندما يصفه بالقول : « ان فكر هيدجر لم يكن تفكرا في الفكر ، فهو عندما كان يتفكر في التكنولوجيا و في المنعطف فإنه لم يتفكر فعليا في التكنولوجيا أو في المنعطف ، وإنما كان فكره مشاركة في الوجود ذاته ، الوجود الذي ينتج عنه الفكر بحكم ضرورة متأصلة فيه ».

يُتيح هيدجر لتلميذه أن تتجسد الفينومينولوجيا لتأويل التجربة الانسانية في هذا الوجود أو العالم وقد كانت عبارة هيدجر جريئة بشجاعة من خلال احدى تعبيراته : **" ان [العالم] يتعولم** « ، ويصفها غادامير بأنها لغة ظلمة البداية ، الأصل ، الزمن ....(3) .

كان هيدجر يُصِر ان الفينومينولوجيا هي نفسها الهيرمينوطيقا ، لأن كُنه الفعل التأويلي هو نفسه موضوع الدراسة في الفينومينولوجيا ، بحيث **لا يتأسس التأويل على الوعي الانساني والمقولات الأساسية فحسب ، بل على انكشاف الشيء الذي يجمعنا به أول لقاء في العالم** .

من يقرأ محاضرات غادامير وهو يؤرخ للفلسفة عموما ولنظرياته خصوصا ، يلتمس الإيمان العميق الذي غذى نظريته فيما بعد خصوصا ما يتعلق بفن التأويل الفلسفي ، والذي مفاده ان الفينومينولوجيا التي تزامن و ترافق ظهور أسسها (مع هوسرل) و أزمة العلوم الانسانية في بداية القرن العشرين ، بأن الفينومينولوجيا هي القدر الفلسفي للعلوم الانسانية و التي يمكن ان

و يعطف تلك المعاني ويؤكدها في تفسير قوله تعالى: ﴿ اهدنا الصراط المستقيم﴾ يقول :الطريق المستقيم الذي أمرنا الحق بطلبه ، هو طريق الوصول إلى الحضرة ، التي هي العلم بالله على نعت الشهود والعيان ، وهو مقام التوحيد الخاص الذي هو أعلى درجات في التوحيد ، وليس فوقه إلا مقام توحيد الأنبياء والرسل ، ولابد فيه من تربية على يد شيخ كامل عارف بطريقة السير ، قد سلك المقامات تذوقا وكشفا ، وجاز مقام الفناء والبقاء ، وجمع بين الجذب والسلوك ، لأن الطريق عويص ، قليل خطره ، كثير قطاعه ، وشيطان هذه الطريق فقيه بمقاماته ونوازله ، فلا بد فيه من دليل وإلا ضل سالكه عن سواء السبيل[1].

-5 توسمات في الحروف المقطعة: تابع ابن عجيبة اهل التصوف في أن الحروف المقطعة لها دلالات وأمارات عجز أهل الظاهر عن فك رقومها، ولم يجزم أحد من القوم أنها عين مقصود الشرع بل أكد أنها محض توسمات ظنية ساقتها مناسبات ذوقية .

قال في قوله تعالى: ﴿ ألـــم﴾ ثم افتتح السورة برموز رمز بها بينه وبين حبيبه فقال : « الم» وقد حارت العقول في رموز الحكماء ، فكيف بالأنبياء ؟ فكيف بالمرسلين ؟ فكيف بسيد المرسلين ؟ فكيف يطمع أحد في إدراك حقائق رموز رب العالمين ؟ قال الصديق رضي الله عنه: في كل كتاب سر وسر القرآن فواتح السور « فمعرفة أسرار هذه الحروف لا يقف عليها إلا الصفوة من أكابر الأولياء ، وكل واحد يلمع له على قدر صفاء شربه[2] . وساق بيان مجمل لتلك الحروف:

قال : قلت : والأظهر أنه حروف تشير للعوالم الثلاثة : فالألف لوحدة الذات في عالم الجبروت ، واللام لظهور أسرارها في عالم الملكوت ، والميم لسريان أمدادها في عالم الرحموت ، والصاد لظهور تصرفها في عالم الملك وكل حرف من هذه الرموز يدل على ظهور أثر تصرف الذات في عالم الشهادة فالألف يشير إلى سريان الوحدة في مظاهر الكون ، واللام يشير إلى فيضان أنوار الملكوت من بحر الجبروت ، والميم يشير والميم يشير إلى تصرف الملك في عالم الملك[3].

قال جعفر الصادق : لقد تجلى الله تعالى لخلقه في كلامه ولكن لا يشعرون . وقال أيضا وقد سألوه عن حالة لحقته في الصلاة حتى خر مغشيا عليه ، فلما سرى عنه قيل له في ذلك فقال : مازلت أردد الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته اهـ فدرجات القراءة

1 - ابن عجيبة- التفسير المديد، ص 17.
2 - المصدر نفسه، ص 10.
3 - المصدر ذاته، ص 17.

المنهج العام لفلسفة ابن عجيبة في تفسيره :

1- أخذه عن أكابر أهل التصوف: أكثر ابن عجيبة رحمه الله من النقل عن أساطين التصوف مثل أبي العباس المرسي والقشيري وأبي الحسن النوري وابن الفارض والحلاج وأبي يزيد البسطامي وشيخ المشايخ القطب الجيلاني وأبي الحسن الشاذلي ومحي الدين ابن عربي والجنيد وغيرهم .

2- بيان أسماء السور وبيان المقاصد الجلية والخفية: تجلى ذلك في حديثه عن سورة الفاتحة وأسمائها وعدد الآيات وذكر الخلاف بين المالكية والشافعية [1].

3- ذكر المناسبات بين السور والمقاطع: لعل ذلك مما يبرز اعتناءه بما خفي عن أهل الظاهر فقد اطّرد لديه ذكر المناسبات الذوقية بين المقاطع على وجه يفضي به إلى استخلاص قاعدة من قواعد الأدب أو التزكية، فنجد في قوله :» ولما أراد الله تعالى أن يتكلم على الحج قدم الكلام على الأحوال لأنها سبب في وجوبه والوصول إليه» [2]، وقال : ولما أراد الحق تعالى أن يتكلم عن أحكام الحج قدم الكلام على الهلال لأنه معتبر في الحج أداء وقضاء[3].

4- فلسفة الوجود وحقيقة الذات الإلهية : تأثر ابن عجيبة بسابقيه من أهل التصوف في حديثهم عن الذات الالهية وعن حقيقة الرب والعبد وتجلى ذلك في سورة الفاتحة حال حديثه عن قوله تعالى: ﴿ رب العالمين﴾ قال : « لا عبرة بظواهر الأشياء وإنما العبرة بالسر المكنون وليس ذلك إلا بظهور الحق وارتفاع عطاياه ، وزوال أستاره وخفاياه ، فإذا تحقق ذلك التجلى والظهور ، استولى على الأشياء الفناء والدثور ، وانقشعت الظلمات بإشراق النور ، فهناك يبدو عين اليقين ، ويحق الحق المبين ، وعند ذلك تبطل دعوى المدعين ، كما يفهم العامة بطلان ذلك يوم الدين ، حين يكون الملك لله رب العالمين . وليت شعرى أي وقت كان الملك لسواه حتى يقع التقييد « الملك يومئذ لله» [4] وقوله : «والأمر يومئذ لله»[5] لولا الدعاوي العريضة من القلوب المريضة[6].

يقرر ابن عجيبة ما أكده أهل الأذواق : من لوازم شدة الظهور الخفاء ، وكونك لا تراه لشدة قربه منك ....

1 - ابن عجيبة- التفسير المديد، ص 20.
2 - المصدر نفسه ، ص 154.
3 - المصدر نفسه ، ص 155.
4 - سورة الحج الآية 56.
5 - سورة الانفطار الآية 19.
6 - المصدر السابق، ص 10.

تخرجها من قوقعتها اللاعلمية . هــذا القدر رسخ دعامة اساسية يمكن ان يقوم عليها التأويل الفلسفي ، وعليه **فالتأويل من الوجهة الفينومينولوجية ليس» شيئا « يفعله القاريء ، بل هو شيء « يحدث له من اجل الوقوف على حقيقة النص كما هي** [4] .

* نشير الى أن العلاقة المعقدة بين هوسرل و هيدجر لا تنكر أي استمرارية وتأثير من طرف احدهما على الآخر ، لكن التعقيد يبدو انه من صلب الفينومينولوجيا ذاتها ، ما يعيد للذهن علاقة هوسرل بدلتاي ثم علاقة هيدجر بغادامير لاحقا ، و كأن هؤلاء الثلاثة بحثوا عن الفينومينولوجيا وكأنها لم توجد بعد ، وهذا التعقيد هو موضوع دراسة لا يمكن ان نستوفيها في جزء بسيط من البحث لكنها تبقى مهمة في فهم مسار التأويليلة .

(1) جون غروندان ، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، مرجع سبق ذكره ، ص 52 ، 53 .

(2) غادامير ، طرق هيدجر ، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديدة ، بيروت ، 2007 ، ص 263.

(3) غادامير ، طرق هيدجر ، ص 291.

(4) عادل مصطفى ، فهم الفهم مدخل الى الهيرمينوطيقا ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 2003 ، ص 147.

ففي الفينومينولوجيا تتفاعل الذات في العالم من خلال خاصية الوعي بالوجود ، هكذا سعى هوسرل بأن يبدأ بوضع الموضوع محط فحص من قبل الوعي . واذا كانت الخبرات الإنسانية و خاصة ظواهر الفن و الوجود الانساني هي أكثر المجالات خصوبة عند التطبيق ، فلقد كان من الطبيعي أن يحدث لقاء حتمي بين ثالوث: **الفينومينولوجيا، الفن، الوجودية** [1] .

و يحلل **سعيد توفيق** علاقة الفن بالفينومينولوجيا على أساس التواشج و التوأمة التي حصلت بين المجالين ، استنادا الى كون الظاهرة بشكل عام هي في الأصل خبرات انسانية ، و أن الأصل الذي ترتد اليه أولى الاجتهادات الفينومينولوجية أنها بحث في منهج الخبرة ، ولما كانت هذه الخبرات الفنية والجمالية تشارك هذه الخبرات جميعا ، فقد كان طبيعيا أن يحدث لقاء خصب بين الفن كموضوع أو مجال للخبرة و الفينومينولوجيا كمنهج للخبرة [2].

لقد ساد اعتقاد يَنمُ عن سوء فهم أو تأويل لمقصد هوسرل ، حول موضوع صرامة المنهج

الفينومينولوجي باعتباره منهـجا صارما ، على أنه معاداة تامة من قبل هوسرل إلى اشكـال الفن على اعتبار أن مواضيع الـفن تخلت عن تلك الصرامة ، و أما ما يمكن التعليق عليه في هذه العلاقة المتوترة بين الفن و الفينومينولوجيا هو خلاف تام لمثل هذا الفهم أو التأويل الذي يرمي لاختزال الفينومينولوجيا في المنهج الصارم البعيد عن الابداع الفني و الظـواهر الجمـالية .

ان موضوع الخبرة المباشرة بالأشياء هو المجال الذي يمكن أن يـرسم القـرابة بين الفن و الفينومينولوجيا، إذ نجد أن المنهج الفينومينولوجي يقوم على مـبدأ العودة إلى الأشيـاء ذاتها بما هي معطى مباشر للحدس لتأسيس الخبرة المباشرة من جهة ، و من جهة أخرى فإن الـفن يتعامل مع الصـور و الأشكال الفنية التي يتم تذوقها مـباشرة بمجرد تلقـيها . يقول هيدجر في مقالة (**أصل العمل الفني**): " **إن العمل الفني يتجسد في شيئية و التجربة الجمالية من شأنها أن تكشف على الطابع الشيئي للعمل الفني** "[3] ، فالعمل الفني ينكشف ظاهريا من خلال التجسيد الشيئي الذي بموجبه تتميز الظواهر في الفن مثل الظواهر العينية في الكينونة ، ومثلما تنمو القصدية في الظاهراتية ، لتكشف عن الحقيقة المتحجبة في الوجود وراء ظواهره ، فإن الفن من شأنه أن يجسد هذه الحقيقة لتصبح موضوعا للفينومينولوجيا ، انه يفتتح وجود الموجود على طريقته و يتم هذا فقط في العمل الفني ، انه كشف بمعنى حقيقة الموجود تصنع نفسها في العمل الفني [4].

يُخبرنا غادامير أن سؤال العمل الفني هو بحث بامتياز عن الحقيقة ، و يُحيلنا على فهم شيئية العمل الفني في قيامه بذاته داخل العالم الموجود المنفتح [5] . فيتجسد العمل الفني بوصفه ظاهرة تكشف عن حقيقة صاحبها و تكون قابلة للتأويل الفينومينولوجي . و قد وجد غادامير في هيدجر ما يكرس مشروع إقصاء الصراع الذي غلب على تاريخ الجمالية و الفن باختزالهما في احدى طرفي جدلية (الذات / الموضوع) .

فـأهم صـفة يمكن أن ننسبها للفـن هي اعتباره تقنية و مهارة يحاول بها صاحبها تناول جانب من جـوانب الحياة المخـتلفة بغرض الكشـف عن حقيقة مـا ، على أن نشـدان الحـقيقة في الفـن أمـر هـام و ضروري لأن عملية الفصل بين الفن و الحياة تؤدي إلى إفراغ الفن من محتواه ، يجدر هنا التسليم بقوة و جماعية الأثر الذي يمكن أن يتركه و نتيجة العمل الفني في الملتقين .

(1) سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2002، ص55.

، ولغة وبيانا وفقها وحديثا وتاريخا يكون أخذ ذلك من أفواه الرجال ثم غاص في علوم التصوف ذوقًا وحالا ومقالا ، بصحبة أهل الأذواق من أهل الكمال ، وإلا فسكوته عن هذا الأمر العظيم أسلم ، واشتغاله بما يقدر عليه من علم الشريعة الظاهرة أتم ، واعلم أن القرآن العظيم له ظاهر لأهل الظاهر وباطن لأهل الباطن ، وتفسير أهل الباطن لا يذوقه إلا أهل الباطن ، ولا يفهمه غيرهم ولا يذوقه سواهم ، ولا يصح ذكره إلا بعد تقدير الظاهر ثم يشير إلى علم الباطن بعبارة رقيقه وإشارة دقيقة ، فمن لم يبلغ فهمه لذوق تلك الأسرار ، فليسلم ولا يبادر بالإنكار ، فإن علم الأذواق من وراء طور العقول ، ولا يدرك بتواتر النقول . قال في لطائف المنن : اعلم أن تفسير هذه الطائفة – يعنى الصوفية – لكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم بالمعاني الغريبة ليس إحالة للظاهر عن ظاهره ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جاءت الآية له عليه في حرف اللسان وثم أفهام باطنه تفهم من الآية والحديث لمن فتح الله قلبه . وقد جاء أنه عليه السلام قال : لكل آيه ظاهر وباطن ، وحد ومطلع – فلا يصدنك عن تلقى المعاني الغربية منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة : هذا إحالة لكلام الله عز وجلّ وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم فليس ذلك بإحالة وإنما يكون إحالة لكلام الله لو قالوا لا معنى للآية إلا هذا ، وهم لا يقولون ذلك ، بل يقرون الظواهر على ظواهرها ومراداتها وموضوعاتها ويفهمون عن الله ما أفهمهم» [1]

حاصل ما سيق:

- التقرير أن التفسير علم خطير لا يجب ولوجه إلا من قبل من أحاط بعلوم النقل وغاص في الذوقيات سلوكاً لا تنظيرا.
- الاحالة على السكوت في هذا الفن أسلم من الخوض فيه لغير المتضلع بعلوم الظاهر والباطن .
- حصر الفهم الباطني لمقاطع السور لأهل العرفان دون غيرهم والظاهري حظه من ذلك الوقوف والتسليم المطلق .
- بيان أن الحكم المتغياة من بواطن النصوص هي عين ما أطلع الله عليه كثيرا من عباده أهل حضرته وخاصته.

1 - أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري , تحقيق: أحمد عبد الله القرشي ترسلان, البحر المديد في تفسير القرآن المجيد- الناشر: الدكتور حسن عباس زكي – القاهرة الطبعة1 : 1419هـ، ص 8 .

الحديثية والفقهية والأصولية واللغوية والعقدية[1] .

تفرغ لذكر الله ورياضة نفسه، حتى شاءت الأقدار أن يتعرف على الشيخ العارف بالله محمد البوزيدي الحسني، فأخذ عنه أصول الطريقة الدرقاوية، ولازمه مدة كانت كافية ليسلك نهجه في الزهد والعبادة.

ولم تشغله حياة التدريس والعبادة عن التأليف والإبداع، فقد نيفت تصانيفه على ثلاثين عملاً علمياً، منها المطبوع، وأغلبها مخطوط، وبعضها مفقود، ومن أهم تآليفه:

تفسير القرآن العظيم وسماه:«البحر المديد في تفسير القرآن المجيد» وطبع كاملاً ببيروت، وشرح الحكم العطائية المسمى:«إيقاظ الهمم في شرح الحكم» مطبوع

توفي رحمه الله في سابع شوال من عام 1224هـ الوافق 15 نونبر 1809م في دار شيخه الصوفي محمد البوزيدي الحسني بقرية بوسلامة، وبقي مدفوناً بالقرية مدّة اختلف في تحديدها ما بين ثلاثة أيام، وأربعين يوماً، وثلاثة أشهر، إلى أن اغتنم مريدوه (الفقراء) فرصة فنبشوا قبره، وقدِموا بجثته إلى موطنه بقرية الزُّمّيج من قبيلة أَنْجُرة، وما زال ضريحه بها مقصوداً إلى اليوم، وقيل: قبره بمنطقة الدهادة في الطريق إلى مدينة القصر الصغير[2]،

التعريف بالمؤلّف :

الجلي للناظر في تفسير البحر المديد أنه توكأ على اقتناص المعاني من الظواهر ثم عدل الى البواطن لأنها أبلغ في الادراك على المنهج الذي وقّته، وديدنه أن يقسم السورة إلى مقاطع ثم يقوم بتفسير كل مقطع حسب مايقتضيه الظاهر ويتبع ذلك بالتفسير الإشاري.

بواعث تأليفه:

جلـّى ابن عجيبة رحمه الله الباعث الذي نهزه على تدوين هذا السفر بعد الإذن فيه احتكاما إلى ماشاع عند القوم من أن أي أمر لا يقبلون عليه إلا بعد أن يرد فيه الإذن نجده يقول في مقدمته :

« ..فإن علم تفسير القرآن من أجل العلوم ، وأفضل ما ينفق فيه نتائج الأفكار وقرائح الفهوم ولكن لايتقدم لهذا الخطر الكبير إلا العالم النحرير ، الذي رسخت أقدامه في العلوم الظاهره عربية وتصريفا

1 - محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى سنة 1341هـ المطبعة السلفية بمصر. ص 400.
2 - الزركلي، الأعلام، ، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط15، 1999م، ج1. ص 245.

(2) سعيد توفيق ، الخبرة الجمالية ، ص56.

(3) مارتن هيدجر ، أصل العمل الفني ، ترجمة ابو العيد دودو ، دار الأمة للطباعة والنشر ، الجزائر ، ط1 ، 2003، ص62 .

(4) مارتن هيدجر ، أصل العمل الفني ، ص93 .

(5) ينظر هانز جيورج غادامير ، في مقدمة أصل العمل الفني ، ص 43 .

الفن باعتباره ظاهرة بين الإغتراب والآنية :

تُبنى ظاهراتية الفن على إفتراض الفن كـ لغة ، أو أن نفترض أن خبرة اللغة هي ما تكشف فيه عن مُمكنات التحدث ، بل سنركز على شعرية اللغة أو اللغة في أبعادها الفنية و الجمالية . إن نتائج العلم الصناعي الهائلة أغفلت العودة إلى أفكار التكوين و التنشئة و الثقافة التي تقوم على الحوار و الفن واللغة الشعرية . وهنا يولي غادامير إهتماما كبيرا لعملية التثقيف والمعرفة الروحية من خلال الإنفتاح على الفنون ، فـ **الفن على وجه الخصوص يقول لنا دائما شيئا ما ينبغي أن نتعلم كيف نُنصت إليه [1] .**

فُهم الفن في دلالات ضيقة بحسب الإستخدام المحدود كذلك ، فالفنان ليس فيلسوفا ولا رجل علم ، وإنما هو الذي يفكر وفقط من العيينات التي تنتج انطباعا من الحياة وفيها . والفنان يتجرد بهذا من كل المعتقدات والنظريات لأنها لا تسري و لا تنفذ الى ذهنه في العمل الفني .

السؤال الذي يطرح نفسه ، **ما الذي يجعلنا نُقر أن الشعر فن أرفع جاذبية من الخزف ؟ أو هل أن الموسيقى تجسد الجمال أكثر مما يُجسد فن صناعة النسيج مثلا ؟ بأي معنى يكون الفن ظاهرة بوصفها حقيقة عامة ؟**

للإجابة عن هذه الأسئلة الإفتراضية التي آثرنا أن تنقلنا بها ظاهراتية الفن الى مستوى العلاقة الموجودة بين الإغتراب من جهة والآنية الزمانية من جهة اخرى ، ينبغي ألا نخرج عن العلاقة الموجودة من كل جزء في هذا البحث وهي ربط الدلالة الفنية بالدلالة الفينومينولوجية .

يقوم تعريف التأويل على التسليم « **بأنه نسق مجازي يجمع التدليل والتخييل والإستدلال والخيال واللغة والمجاز بحيث تُتيح هذه الفسحة للذات تنسيق عوالمها أو تجميع علاماتها**

وفق ممارسة شاعرية وخطابية » [2] .

يُتيح هذا النموذج من التـأويل إكتشاف الـذات في العالم من خـلال العـالم ذاتـه ، بحيث تتوسع دلالة الأنـا الذي يحيا في العـالم ويتجه نحوه من خلال البحث عن المعنى الموجود . فيصبح المعنى وسيطا جوهريا يتـوسط الـذات و العـالم . كـان غـادامير قـد أعـطى لهـذا الـوسيط **دلالة البنـية أو الـوسيط الكـلي في الفـن** ، إن مجال الفـن وفقط هو الذي يشكل المجال الذي تفجر الذات طاقتها ومُمكناتها في العـالم . الفـن لغة ووظيفة...أي تشارك الـذات مع الآخـر في العالم في جملة مـن العـلاقات والتمثيـلات والتـرميزات . و القصد من ظـاهراتية الفن التركيز على توضـيح التـداخل بين مـاضي الفـن في حـاضر المُتلقي . وقد يكون كلمات نحوية أو قصص وروايات ، إنها علاقات الحضور المتجددة بين الذات والعالم .

إلا أن تـاريخ العلاقة بين الفينومينولوجيا والتـأويلية يجعلنا نستحضر النقد الهـوسرلي للفكرة الكـانطية القائلة بالشيء في ذاتـه وأن مصير الفينومينولوجيا في أن تصبح تـأويلية ، لأنها تظل هيـرمينوطيقا الـذات من حيث أنهـا موجـود يتطابق فيه بصفة لا متناهية . تبيان العـالم مع تبيان الذات [3] .

من هذا المنطلق يهتـم التـأويل الفينومينولـوجي بالبـحث عـن مكـانة الأنطولوجيا في الفعل التـأويلي بما هو بحث عن الحقيقة وتعبير عن الـوجود .

(1) سعيد توفيق ، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، بيروت ، 2002 ، ص 104.

(2) محمد شوقي الزين ، ازاحات فكرية ، الدار العربية للعلوم و منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2008 ، ص 41 .

(3) نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل ، دار الطليعة ،بيروت ، 1998 ، ص41 .

يجـب التفكير فـي الوظيفة الـذاتية للعمل الفني في إطـار فلسفة وعـي الـذات متجـردا من تبعيات التعبير واللغة الإجتماعية ، فمن المفروض أن ننظـر الى العمل الفنـي على أنـه « **حـدث** » فهو كشف لحقيقة ما ، ويفرض نفسه من خلال انفتاحه على العالم وتُقـدم الـذات نفسها للغير من الآخـرين

وضحه كذلك أحد أقطاب الصوفية بأن التصوف هو الأخلاق الحسنة وترك الأخلاق السيئة ، وهناك من شبه التصوف بالأرض حيث يطرح عليها القبيح وهي تعطي النافع للناس

قال الإمام الجنيد رحمه الله[1] :» التصوف ، تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الخلاق الطبيعية» [2]

وقال أيضا :»الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ، ولا يخرج منها إلا المليح «[3]

فقال بعضهم : «التصوف كله أخلاق،فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصوف[4] «كما يعتبر التصوف كذلك هو التزام السلوك الحسن وحسن التصرف مع الله تعالى ، والإهتمام بتزكية القلب من الرذائل وتحليته بأنواع الفضائل ، ويبدأ بالعلم وينتهي بالعمل كما يوضح ذلك ابن عجيبة في كتابه معراج التشوف إلى حقائق التصوف.

وقال ابن عجيبة :» التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك ،وتصفية البواطن من الرذائل ،وتحليتها بأنواع الفضائل ،وأوله علم ووسطه عمل ،وآخره موهبة «[5].

المطلب الثاني: الخطاب الفلسفي في تفسير ابن عجيبة.

التعريف بالمؤلّـف :

ولد الإمام أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة الحسني الأَنْجَري التطواني عام 1161هـ الموافق 1748م بقرية في قبيلة الحوز بإقليم تطوان، تُعرَف باسم «اعجيبش».

أخذ علومه الأولية بقريته المذكورة، ثم بدأ حياة الترحال في سبيل طلب العلم بتعرفه على الفقيه محمد السوسي السملالي الذي كان يدرس بمدينة القصر الكبير، فذهب معه إلى المدينة، وهناك تفرغ لدراسة العلم والعبادة، وفي عام 1767م انتقل إلى مدينة تطوان، فدرس بها جملة من الدواوين

الأصول و الفقه بالطريقة تعليق وضبط محمود بيروتي دار البيروني سوريا دمشق الطبعة الأولى 2004 ،1424هـ ص26.

1 - هو الجنيد بن محمد بن الجنيد أبو القاسم الخزار القواريري أصله من نهاوند ولد ونشأ في بغداد توفي سنة 298 هـ ، ينظر كتاب معراج التشوف إلى حقائق التصوف ، عبد الله أحمد بن عجيبة ، ص 26 .

2 . أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل لتصوف ضبط ونعليق أحمد شمس الدين ،لبنان بيروت دار الكتب العلمية ، الطبعة الاولى 1413،1993هـ ، ص19.

3 . عبد الله أحمد بن عجيبة ، معراج التشوف إلى حقائق التصوف تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي ، الدار البيضاء المركز الثقافي المغربي ص26 .

4 . عبد القادر عيسى حقائق عن التصوف دار المقطم طبعة 2005 ص 08 .

5 -عبد الله أحمد بن عجيبة ، معراج التشوف إلى حقائق التصوف ، ص 26.

تعالى والتجلبب بجلباب العبودية لله رب العالمين وهذا ما أثنى عليه الشاطبي:خيرا أما الإخلاص، فلأن المكلف- إذا لبى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي- خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعاه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطره، فصار توجهه إلى ربه بالسبب, بواسطة التوجه إلى المسبب، ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص[1].

المطلب الأول: تعريف التصوف :

لقد حفلت كتب المتصوفة بالعديد من الأقوال التي توضح معنى التصوف ، وعلاقته بتزكية الأخلاق وتطهير النفوس والاهتمام بتزكية الظاهر والباطن .

وقد وضح ذلك الشيخ عبد القادر عيسى في كتابه حقائق عن التصوف قائلا «التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس ، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية [2]»

فمن خلال هذا التعريف يتبين بأن التصوف له ارتباط وثيق بتزكية النفوس وتهذيب الأخلاق.كما ان المتصوفة يستعملون بعض المصطلاحات للتعبير عن طريقتهم في تهذيب السلوك فيستعملون المصطلحات منها البسيط والمتقابل و العرفاني الخاص[3] .

والصوفية يربطون بين منهجهم في التصوف وبين هذه المصطلحات ، ويركزون على ربط العلاقة المتينة مع الله تعالى على الدوام وهو ما يسمى الأبدية تعني عند الصوفية الانقطاع لله تعالى و الاسترسال مع الله في جميع الأوقات أي على الدوام[4]، وهناك من اعتبر أن التصوف هو بقصد إصلاح القلوب فهو يركز على الباطن كما وضح ذلك احد شيوخ المتصوفة، وقد اعتبره ضروريا للقلب كما يعتبر الطب ضروريا للجسم والنحو ضروريا للسان ،حيث يقول الشيخ أحمد زروق رحمه الله[5] :»التصوف علم قصد لإصلاح القلوب ، وإفرادها لله تعالى عما سواه ، والفقه لإصلاح العمل ، وحفظ النظام ، وظهور الحكمة بالأحكام ، وتحلية الإيمان بالإيقان ، كالطب لحفظ الأبدان ،وكالنحو لإصلاح اللسان «[6].وقد

1- الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1(1417هـ/1997م) ج1، ص347.
2- الشيخ عبد القادر عيسى ، حقائق عن التصوف دار المقطم طبعة 2005 ، ص08 .
3 .محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان ،المعجم الصغير دار الحكمة الجزائر 2007 الجزء الأول ص 92 .
4 .حسن الشرقاوي معجم الفاظ الصوفية مؤسسة مختار للنشر و التوزيع القاهرة الطبعة الأولى 1987 ص21.
5- هو أبو العباس أحمد زروق الفاسي ، ولد بفاس سنة 846هـ ، وتوفي سنة 899هـ بطرابلس الغرب، ينظر كتاب حقائق عن التصوف ص8.
6 .أحمد بن أحمد البرنسي المغربي المشهور بزروق ، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة و الحقيقة ويصل

فالحقيقة بوصفها حدثا ، تجعل من إمكانية الحدوث فقط في الفـــن .

إن الشعر مثلا من خلال ربطـــه بين علاقات الإبـــداع والخلق وبين الإيقـاع مع الـــوجود يجعل من إمكانية فهم هذه العلاقات مُمكنا .

الـــدخول في مغامرة التـــأويل الناتجة عن إرادة القـوة ، أي أن تلك العـــلاقات التي وجدت بين الأشياء والشعـــر وهي غير موجودة تخضـــع لإرادة التـــأويل ، والفهـم يفرض فهـــم الأشياء على أنها حقيقة . إن الـــذات بوصفها نصا فـــي الفينومينولوجيا ، تتمـــاهي مع ذاتها بواسطة الـــوعي في العـالم ، تجعـل من تأسيـس كينونـتها ضـرورة واقعية في هذا العـالم ، وكل نص يرى الوجود يصبح مســتقبلا ويحقق أكبر قـدر في التحـــول من الأقـلمة إلى إنتشال الأقلمه ، فينفـلت من الظـــروف عـن الحاضر ويكون بمثابة المعبر بين المتناهي و اللامتناهي ، إنه كـتجلٍ من الوجود يحمل خـــاصتين تبداون متناقضتين هما الراهينة واللاراهينة [1] .

سعى غـــادامير إلي توظيف مفهوم « **الإغـتراب** » كـدلالـة انطـولوجية تفسر هـذه اللاراهينة بدلالة الراهن ، أو دلالة الغياب و الإنتفاء بـالوجود والتحقق ، أي الاغتراب بوصفه تعبيرا عن وعـي آخـر موجود ، ان سعي غـادامير الى تجربة الفـن يُبـين بوضوح قيمة الأثر الفني الذي يـدخل في سياقه الاهتمامات الخـاصة بالأفراد ليحتويها بحـذافيرها مثل إستـراتيجية اللعبة عندما تُـنتج عالما جـديدا للمُهتمين بها ، بحيث تصبح اللعبة أو التجربة الفنية « كحلمٍ يجتث الأفـراد من واقعهم وتجاربهم المعاشة ليُـدخلهم في متاهات عـالم إستغرابي »[2] .

حسبنا ان نستعيـر بعـض الـدلالات التأويلية التي يمارسها **فتحي المسكيني** لفهم عبارات « **ما الزمن** » عند هيدجـر . عـالم الإغتراب هو ما يجعلنا نجدد السؤال : **ما هو الفن ؟ أي ما هو الذي يجعلنا نعتقد أن هذا « العمل » هو فـن كذلك ؟ إن مصدر الأسئلة ليس الفكـر وإنما المنطقة الغامضة التي تأتي منها أسئلتنا جميعا ، وهي ما تعودنا من دهرنا أن نعبر عنها بلفظة : نحن . فالسائل موجود إذن كـل نمط الوجود الذي هو نحن [3] .**

على هذا النحو يصير الإغتـــراب إمكانا أنطولوجيا مـــادام خَلقا وحدثا في الزمان ، يتصف بالحقيقة الوجودية من جهة وبالكـــونية من جهة أخرى . إن الأفراد يُبدعون ويُحققـــون تجـــارب جمالية ويتمتعون بتذوقها ، إلا أن الحضـــارة التي ينتمون إليها يكون لها جـــانب كبير من الأهمية في تكوين حقائق تجاربهم . إن الحضارة بهذا المثال فضـــاء يصهر فنون الجماعة وصناعتها وطقوسها

وشعائرها وأساطيرها وقيمها ومظـاهرها الإبـــداعية .

<u>إن الإغتراب في الفــن يسمح بتشكيل عـالم الذوات كمواضيع تنجذب نحو هـذا العـالم مادام الفـن هو الحقيقة التي يمكن أن تقدمها لغـة قادرة على مخاطبة الإنسان في هذا العالم . إن لغة الفن هي تلك الأشباه التي يخلقها الفـن لأصحابه وللمستمتعين والمتلقيين</u> .

(1) ينظر في : عبد العزيز بومسهولي ، الشعر الوجود والزمان ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، 2002، ص57.

(2) محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات ، المركز الثقافي العربي ، بيروت – الدار البيضاء ، 2002 ، ص38.

(3) فتحي المسكيني ، الهوية و الزمان ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 2001، ص 31 .

إن الموسيقى مثلا سواء من أي بلد ما ، تستطيع أن تبعث العديدين على الإعجاب بها ، فاللغة التي تحكي هذا الفـن « الموسيقى » هي لغـة عـاطفة ، وتُـترجم حَشـرَ وأَسـرَ قلوب كثيرة لها مـا دامت تُعبر عن معـانٍ وقيم إنسانية كليـة ، و هـو بالضبط ما ينطبق على دلالــة الأثـر الفـني و مـا يتركه فـي المتلقي بما هو نتيجة للعمل الفني دون إنكار سوابق هذا العمل ، فالفنان إنما يرسم الأهداف المرجوة من عرض ما أو عمل فـني ما ، وهنا يحضرنا التعريف الإشكالي للـزمان عند ريكور ... **إنـه ليس من المـاضي ، وليس الـزمان ، إنه البشـر في الـزمان ، لمـاذا ليس الزمان ؟ لأنــه الـوسط** [1] ، فقد لا توجد شهادات مكتوبة ومؤرشفة فنسميها بقايا الماضي .

ان مفهوم الإغتـراب الذي يطرحه غــادامير هو في حد ذاته يعتبر تــأويلا نقديا لكـل الدلالات التي تفـيد « **الإغتراب**» فالإجماع يبقى دائما أن الإغتراب هو عملية تتكون من مراحل مهمة :

- الإغتراب في علاقته بالمجتمع والثقافة .
- الإغتراب كتجربة نفسية على صعيد الوعي .
- الإغتراب في نتائجه على مستوى السلوك في الحياة .

كان هيجــل قد نــاقش مفهوم الإغتــراب في الفضاء الألماني **entfendung** ، وبالضبط في كتابه **فينومينولوجيا الروح** ، لكن لا يبدو أن مناقشة هيجل وهو خط الأثر البــالغ في تـأويلية غـادامير ،

المنهج الفلسفي في تفاسير الصــوفية
« التفسير المديد لابن عجيبة أنموذجا».

أجـدير نصرالدين /جامعة تلمسان

ديباجــة:

إن قوانين المعارف الاسلامية الاعتقادية أو العملية لا تعدو ان تكون منبثقة من أصول آيات القرآن الكريم فهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لذا حظي بالتفاف أعلام الأمة الاسلامية حوله لفهم نصوصه المطهرة والعمل بما تتضمنه من أحكام عديدة فيها صلاح الحال والمآل لهذه الامة الكبيرة .

وعليه نشأت مدارس متباينة في نظرتها لتفسير القرآن الكريم تنقسم بحسب الجواز العقـلي إلى:

الباطنية: ومآل النظر فيها إلى الكفر والعياذ بالله، فعند إطلاقها يراد بها تلك الطائفـة من الشيعة التي أولت ظواهر النصوص إلى معان لا يدركها إلا الإمام المعصوم على زعمهم، وهي مدرسة الظاهرية القائمة على التعويل على ظواهر ا لنصوص، أما المدرسة الاشارية أو الصوفية تعمل منهج ايراد ما ظهر وتجلّي ما غمض وفق معايير وضوابط ولا تجزم بترقيها ان تكون مقصودة للشارع الحكيم، فنجد الطوسي أبو نصر السراج[1] يقول: « إن العلم ظاهر وباطن .. ولا يستغني الظاهر عن الباطن , ولا الباطن عن الظاهر , وقد قال الله عز وجل :﴿ لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾[النساء:83] فالمستنبط هو العلم الباطن , وهو علم أهل التصوف ، لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك ... فالعلم ظاهر وباطن , والقرآن ظاهر وباطن , وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر وباطن , والإسلام ظاهر وباطن»[2].

والجدير بالذكر أن الاشاريات هي أحوال عارفين انقدحت في أذهانهم هذه التفسيرات والتي تسعى إلى تزكية الروح وتنقيتها من الأدران والأغيار، والفناء عما سوى الله عز وجلّ، وهو قمة الامتثال لله

1 - أَبُو نَصْر السَّرَّاج: الزاهد شيخ الصوفية وصاحب كتاب اللمع في التصوف روى عن جعفر الخلدي وأبي بكر محمد بن داود الدقي قال الذهبي كان المنظور إليه في ناحيته في الفتوة ولسان القوم مع الاستظهار بعلم الشريعة وقال السخاوي: كان على طريقة السنة قال خرجت مع أبي عبد الله الروزباري لنلقى أنبليا الراهب بصور فتقدمنا إلى ديره وقلنا له ما الذي حبسك ههنا قال أسرتني حلاوة قول الناس لي يا راهب انتهى وتوفي في رجب. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج 3، ص 91، الزركلي، الأعلام، ج4، ص 104.

2 - الطوسي السراج، اللمع، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص 43، 44.

أنه فصل بين مفهوم الإغتراب ودلالة الفهم من منظور كوني ، فـ «**الجَذب الكوني إنما يؤكد أن كل شيء على إختلاف ثابت من غيره والفهم يتخيل أنه قد وجد ذلك قانونا كليا قادرا على التعبير عن الحقيقة الواقعة بما هي كذلك في كليتها** »[2] .

يستعير غادامير من هيجل دلالات صيرورة العقل الكوني في تجليه على أشكال الوعي الذاتية ويعطيه دلالات أخرى أكثر واقعية لكن الفضل الذي يَدين به هيجل يُلتمس في توظيف غادامير لمقولات أساسية يُفهم من خلالها الإغتراب في علاقته بالذات مع العالم ، يعمد هيجل الى إستخدام كلمات : الفراغ ، الغريب ، كمفاهيم مقابلة للذات – الوعي ، ففي مجال الإغتراب ودلالاته يمكن أن تَفهمَ الذات وجهها الحقيقي في فضاء الإغتراب أين تلتقي الأشكال اللاواعية في عالم التخيل النفسي . يُسوِغ هيجل قوله أن الكون للذات و أيضا للغير وهما المحتوى نفسه [3] .

يُوفر الفن فضاء الإغتراب الذي تتقابل فيه الذات مع العالم ويقوم الإغتراب كمقدمة لفهم الجاذبية الكلية ، انه يفوق ويتجاوز العالم الحسي أو العيني ، إلا أن وجوده كإنفتاح هو حقيقة ، إذن هو **ظاهرة** ، لأنه يجسد حقيقة ما فحسب ، سماه هيجل :» الماهُنا «، « الزائل فوق « الماهناك « الثابت أين تجد الحقيقة ماهيتها . هناك شعور بقوة ما يدفعنا إليه العمل الفني أو أي لعبة ما تحقق للمنشغل بها اغترابا في ذاته ، والوعي بهذا الاغتراب هو في حد ذاته اعتراف بأن هذا الوسط أو بنية الفن هي الوساطة التي تلاقي فيها الذات ذواتا أخرى ، وبالتالي فإن الاغتراب يحقق استمرارية الذات في العالم ،

يوظف غادامير لفظ ومفهوم **الثقافة bildung** ليشير إلى منظومة نظرية أو عملية ترتقي نحو الكلي لتؤدي مهمة إنسانية تتطلب تضحية بالوجود الجزئي لصالح الكلي ، والقصد هنا أن التسليم بأن **الوجود هو مشاركة وتشارك واشتراك** ، لكن الثقافة في وجودها النظري تجسد الاغتراب المسبق للذات ، فالمرء يتعامل مع شيء ليس مباشرا ، شيء غريب ، شيء ينتسب إلى الذاكرة والفكر [4] .

(1) بول ريكور ، الذاكرة التاريخ النسيان ، ترجمة جورج زيانتي ، دار الكتب الجديد ، بيروت ، 2009 ، ص 258 .

(2) هيجل ، فينومينولوجيا الروح ، ترجمة صفوان مصطفى ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1981 ، ص 129 .

(3) هيجل ، فينومينولوجيا الروح ، ص 114 .

(4) غادامير ، حقيقة و منهج ، مصدر سابق ، ص 62 .

تُـدرك الذات ذاتها فيما يغايرها سوءا من اللغـات الأجنبية أو المؤسسات في المجتمع أو التقاليد والأعراف ، فما يشكل ماهية الثقافة هو العــودة للذات التي تفترض سلفا الاغتراب دون أدنى شك [1] .

يـتـوسع مفهوم الاغتـراب فـي تـأويـليته غـادامير عـندما يـــوظـف مفهومـا جـزئيا مثل مـفهوم **الـذوق و الحس المشترك** ، و على المرء بشرطية غادامير أن يمتلك هذا الـــحس الجمالي والتاريخي إذا ما أراد توظيف ذوقـــه للعمل والبحث في العلوم الإنســـانية ، إن هذا الحس يتلاءم تلاؤما مفيدا مع أنية الإحساس ، فالحس المشترك بمعنى مـــا يؤسس مقومات مشتركة للمجتمع ، يسعى غـــادامير إلي توسيع دلالات مفهوم الاغتـراب بالتلميح إلى مساهمة برغسون ، أن الحس المشترك نتيجة لذلك الفضاء الخيالي الذي ينسجه الفنان ، فنحن نسير على خطى ذلك الفنان لكي ننفـذ معه إلى العالم الجمالي ، إنها عبقرية الفنان ومهاراته .

جعل غـادامير من الذوق سـؤالا يبرر فضاء الاغتراب ، بحيث لا يمكن أن نفهم الذوق في جمال بشيء أو آخر ، وإنما في بنية كلية تنسجم مع كل ما هو جميل كذلك ، وهذا الذوق يمثل مجموعة من الأحكام التي يجمع عليها الآخرون ، إن الطابع الشيئي للـذوق يُحيلنا إلى فهم دلالة الاغتراب التي تتساوق فيها الذوات .

يروم العمل الفني إلى تحقيق هذا التشيؤ أو الاغتراب الإنساني فيجب من هنا أن تنقسم الذوات وتتمايز وجـــوديا ثم تُعيد الإلتقاء في بنية ما . فليس الجمال سوى إبراز لإغتراب الإنسان وقهرا للعنصر المتشيء فيه بلغة هيجل ، لكن نظرة الروح وإرتباطها بالاغتراب لدى هيجل كان ينقصها الطابع الآنـي لفهم المعاني الـزمنية وهو ما يـركز عليه غـادامير عندما يتحدث عن واقعية الاغتـراب في فهم تجليات و تمثلات العمل الفني .

تتضاعف الـذات في وجودها إلى ذوات اخرى متغايرة ، تتحـاور معها لترى ذاتهـا بعيدا عن سلطة الذاتانية ، إن العمل الفني يَستلبُ الإنسان المهتم بعمل فنـي ما و يُخرجه عن إطاره الداخلي ، ليبعثه الى عالـم خارجي يُحقق غرابته ويجعله يستمتع كذلك ، وهنـا يتحقق الجمـال بعَينهِ ، و لا يُمكن من منظور غادامير أن يكون الإنسان متشابها لأشياء الطبعية لكنه يمكن أن يخلق الآنية مع هذه الطبيعة

يقرؤوا بإمعان ما كتب، وإذا قرؤوا، فإنهم لم ينتبهوا إلى ما بيّن وشرح، في مقالاته المخصصة لما اسماه بالإسلاميات المطبقة[1]، فهل أصاب هو فيما ذهب إليه وأخطئوا هم؟ وهل يبقى موقفهم ضعيفا وموقفه قوي، عندما نستخدم قاعدة الموضوعية، التي حددها الفيلسوف الرياضي الفرنسي بوانكاري في كتابه « قيمة العلم la valeur de la science » والتي تقول بأن « ما هو موضوعي يجب أن يكون مشتركا بين عدة عقول »، لأن خصومه كثر، وأنصاره قليلون، ولا أقصد بالخصوم المتعاطفون معه، بل الذين تبنوا أنموذجه المعرفي الجديد، وطبقوا منهجياته في دراسة التراث العربي الإسلامي.

إن أركون نفسه يقر، بأنه يتعذّر فتح هذه المناقشات المنهجية والإبستيمولوجية للظاهرة الإسلامية، «إلاّ في بلدان أوربا والغرب بشكل عام «[2]. وليس من المبالغ فيه، لأنني- سأكرر هنا اعتراف أركون نفسه-، القول بأن دعوته إلى « تأسيس علم الإسلاميات المطبقة، بقيت ورقة ميتة لدى الباحثين والمثقفين «[3]. ولكن لا أحد ينكر القيمة العلمية والإبستيمولوجية للإسلاميات المطبقة، وخاصة فيما يتعلق بالترسانة المصطلحية، والشبكة المفاهيمية، والأدوات الفنية، الثرية والخصبة والمتنوعة، التي وضعها أركون، في متناول الباحثين والمثقفين، من أجل مقاربة المجتمعات العربية الإسلامية، مقاربة علمية، تستجيب للشروط الإبستيمولوجية المعاصرة. وأعتقد أن هذا المشروع العلمي يستمد طاقته في الوجود والاستمرار، من واقع مجتمعاتنا، الذي يلح علينا في تشخيص مشاكله وإيجاد الحلول لها. ولكن الأمر قد يأخذ وقتا، ويتطلب بعض التعديلات في أساليب التطبيق، دون أن يتعارض ذلك مع جوهر المشروع؛ وهذا الأمر يدخل في إطار ما هو متعارف عليه إبستيمولوجيا، ويخضع لما يتطلبه كل أنموذج معرفي جديد او نظرية علمية جديدة، من التحسين والتطوير.

1 - المرجع نفسه، ص13
2 - المرجع نفسهن ص260
3 - محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (ترجمة هاشم صالح)، دار الساقي، بيروت، 2001، ص34

فأكثر في أوروبا، وذلك منذ القرن الثالث عشر «[1]. وقد شكلت هذه الرغبة من قبل أركون، في تطبيق منهجية الانتهاك، الزحزحة والتجاوز، والتعبير عنها بألفاظ أقل ما يقال عنها أنها عنيفة أو توحي بمحتوى عنيف، مثل استخدامه لألفاظ مثل» تقاليد ينبغي أن **تراجع**، وتراثات ينبغي أن **تفكك**، ومؤسسات ينبغي أن **تدمر**، وأصحاب نفوذ ينبغي أن **يواجهوا**[...] وقوى سياسية ينبغي أن **تعرى وتنزع عنها المشروعية** «[2]؛ فشكلت هذه المنهجية تهديدا، استشعره رجال الأرثوذوكسية الدينية، ومعارضو التغريب من الجماعات الإسلامية، على اعتبار أن الحداثة بالنسبة لهم، تتداخل مع مشاكل الحياة في الغرب وتاريخه، كما استشعرته القوى السياسية التي أسست شرعيتها السياسية على توظيف إيديولوجي معين للدين . وقد ترتب عن محاولات الانتهاك هذه أمران:

- تمثل الأول في التحامل على كل من درس مبادئ العقيدة الإيمانية دراسة نقدية، وأحيل على المحاكمة، وهناك من تمت معاقبته بأقصى العقوبات.

- وتمثل الثاني في أن التعاطي مع منهجية الانتهاك والزحزحة والتجاوز، ليست ممكنة في المجتمعات المعنية، ليس فقط لأن فتح مثل هذه المناقشات يهدد السلطات الدينية، الثقافية والسياسية القائمة. بل لأنه يهدد تماسك ووحدة الجماعة البشرية، من خلال زعزعة أساسات المخيال الاجتماعي.

خاتمة

لقد أخذ المفكر الباحث محمد أركون على عاتقه، إنجاز مهمة ذات وجهين: الوجه الأول علمي، الغرض منه تجاوز سلبيات الإسلاميات الكلاسيكية، التي لم تكن تأخذ على عاتقها مشاكل المجتمع الجزائري، فلم تطرحها معرفيا وإبستيمولوجيا، بل كانت تنظر إليها من الخارج وكأنها لا تخصها . الوجه الثاني عملي، يستهدف إزاحة العوائق، وتذليل الصعوبات التي تقف أمام التجديد الحضاري للمجتمع الجزائري، وبلوغ ما بلغته المجتمعات الغربية من تطور وتقدم، ولذلك اختار طريق التمرد الفكري، بدل طريق التمرد السياسي من» أجل التحرير الفكري والعقلي للجزائريين «[3] . وهو يعبر عن ذلك الانشغال، بالاهتمام الكبير الذي يبديه، في التمسك بالتجربة الجزائرية، لكونه جزائري، وكذلك لقيمتها النموذجية المعيارية[4]. ولكن الأسئلة التي تطرح نفسها في هذا المقام من هذه الورقة، هي: هل فشل هذا المشروع العلمي الضخم أم أنه أسيئ فهمه؟ وإذا كان أركون يتّهم معارضيه، بأنهم لم

1 -الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص81
2 - المرجع نفسه، ص264
3 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص266
4 - المرجع نفسه، ص13

من خلال الإتصال والمشاركة الجمالية .

إن آخرية الأنا تسلب الذات وجودها الحقيقي وتشاركها جماليا ، فالجمال يتحدد أساسا في ذلك الفضاء الاغترابي الذي ترى الذات نفسها في مرآة الآخر الذي يشاركها هذا الفضاء (العلاقات) ، إن المتفرج مثلا يجد نفسه في مسافة بينه وبين العمل الفني وهذه المسافة جمالية بالمعني الحقيقي لأنها تدل على تلك الضرورة التي تحقق الرؤية كفعل تلقي ، وبذلك تجعل من المشاركة الأصلية والشاملة فيما يُعرض أمامنا أمرا ممكنا [(2)] .

يعطينا غادامير أروع مثال عن السير العام للحركة الزمانية التي تؤطر اغتراب الأشخاص وإنسلاخهم إلى فضاء يجمعهم ، و يصور هذا المثال من التراجيديا إذا أن ما يحدث فيها من تجارب هو شيء ، مشترك حقا و « المتفرج يستطيع إدراك ذاته وتناهيه في الوجود بفضل قوة القدر ، وأن ما يحدث لجبابرة العالم ، مثال مهم فالحزن التراجيدي لا يثبت سير الأحداث التراجيدية بحد ذاته أو عدالة القدر بالنسبة للبطل ، وإنما يثبت نظاما ميتافيزيقا للوجود يسري على الجميع »[(3)] .

(1)غادامير ، نفس المصدر السابق ، ص 63 .

(2) غادامير ، ص 204 .

(3)غادامير ، ص 209 .

العمل الفني أو أي وجود جمالي لا يمكنه أن ينفصل عن الزمانية الخاصة به ، فهي تستطيع أن تكمل وجود ما تصل إليه تلك الأعمال ، إن علاقتنا بالأعمال الفنية وأثرها علينا كمُتلقين مُنْهَمِمينَ بها ، لا تفرض وجود منفعة أو حاجة ما إنها علاقة تتسم بالحرية ، كان شيلر قد افترض أن الوظيفة الجمالية للفن إنما هي قوة كفيلة بالقضاء على حالة الاغتراب ، بحيث تصبح «التجربة الفنية بمثابة حلم يجثث الأفراد من عالمهم المعيش ويَبعثُهم في متاهات عالم استغرابي ، و الأثر الفني يتمتع بسلطة سحرية تُخضع الأفراد إلى نظامها المعياري ، فعلاقة الأثر الفني بالأفراد هي علاقة مشاركة » [(1)] .

تنشأ من خلال علاقتنا بآثار الأعمال والتجارب الفنية فضاءات سُلطوية يمارس فيها فهم أشكال المعنى وكشفها عن حقائق وعي الأفراد ، يقدم غادامير تجاوزا لمسائل الفهم بحيث يتركز الاهتمام على تقييم وإعادة تقييم الأثر الذي ينتج عن قراءة الآثار الفنية والنصوص ، فهو يمنح القدرة

المعيارية والـدوافع الذي تُحفز الأفراد على إبداع أنمـاط من الحياة الجديدة والإنفـتاح الحيوي على الأثـر[2] .

ويصبح الفـن بهذه اللغـة مجالا للفـرح والإبتهاج من خلال معايشة اللغة الجمالية . إن الاغتراب في اللعبة الفنية يعني إعـادة إنتاج الأثر وفـق النظام العـام ودون قسر خارجي . لأنه يؤثر في الذوق بأن تتحقق مشاركة الـذوات ، أين تسعى كل ذات الى الانسجام مع الآخـرين في الوجود.

يستطيع الفن أن يستلهم ذواتـنا و يخـلق التأثير الجمــالي بفضل حيويته و فعاليته على المستوى الـروحي و المــادي ، لا يمكن من هـذا المنطلق عــزل الفـن بوصفه ظـاهرة عن الحــياة مـادامت بنيته منـسجمة و أسلوبا رشيقا في التعبــير عن الحياة . يملك الفــن قدرة المـرآوية ، بأن يصبــح العمــل الفنـي ترجـمة و نقلا للــواقع من خلال الـوعي بوجود المســافة التــاريخية ، لكن ليس كقطيعـة أو انفـصال بل كـقدرة يتمتع بـها الفنـان في لحـظة مـن الزمـان عـلى رسـم تلك الحـقيقة الأصــيلة للعمل الفني ذاته.

لا يمكن الحديث عن تكـوين ذاتي أو إنســاني للوعـي الفـردي دون العــودة إلى مضمون الـوعي الجمـعي أي دائـرة القـدرة على التواصل ، و القصـد هنا أن دلالة العــمل الفــني كـنـموذج للتواصــل هي أن يـقوم الفـن بــدور الوسـيط بين المــؤلف و الجماعة، فهناك دائما شيء (من صنع الإنسان) يمثـل في العـالم الحسي (الخارجي) ، بإمكان أي إنسان أن يدركه [3] . فـفكرة كالفضاء يمكنها أن تجسد لقاءنا بمواضيع الابـداع و النـتاج الفني ، فالفـن هو امتلاء الفراغ ، و حـالما نسلم أن الفـن هو إحضـار الحقيقة في الأثــر (الأثر الفني) و أن الحــقيقة هــي لا احتجاب الكينونة [4] .

يربط غادامير بين التجـربة و الحقيقة ، بتوظيفه للمفهوم الهيدغري « **حدث** » (الحقيقة) على أنها ظـاهرة تحضر في الوجود ، إنها تفسر امتلاك الوجود لها ، إن الحقيقة في تجـربة الفـن هي التي لا تجعلنا نـدافع مثلا عن الـذات التي أنتجت هذا العمل الفني ، و لكن تجعــلنا متفــقين موضوعــيا على الأثــر الفني للعــبة هذا العمل ، هكذا تكـون الحـقيقة خلـقـا و إبـداعا أي « **تقنية** » و مهارة في فهم الوجــود فالحقيقة تجعــلنا نُصغي و نُنصت لنـداء الوجـود أي لنتاجات الفكـر و الـروح .

يختلــف العمل الفني عن نتاجات العلم الصناعية ، بحيث لا يمكـننا اعتـبار تجربة الفــن فعـلا استهــلاكيا مــباشرا، و إنمـا هــو فـعــل التواصـل بالكـلام أو بالصمــت، و يقـدم الفـن على هــذا النحو العـمل الفـني

من الإيديولوجيات الناشئة حديثا «[1]. وهو ما يعني أن المشروع العلمي الذي يريد أركون بناءه، لا يتناول نقد الفكر العربي الإسلامي التجريدي، الخاص بالخاصة، والذي لم يؤدي نقده إلى أكثر من محاورات فكرية وفلسفية بين الفلاسفة والمفكرين المسلمين العرب، لأنه لم يكن ذا تأثير عملي (سلوكي وممارساتي). والأمر هنا ليس سيان بين العلوم الاجتماعية وعلوم المادة، لأنه إذا كانت فكرة غاستون باشلارGaston BACHELARD ، التي تقول بأن الفكر العلمي يتقدم على أساس هدم المعارف الخاطئة الراسخة، تصح على علوم المادة، فإن الأمر يبقى نسبيا في العلوم الاجتماعية؛ « لأن تطور هذه العلوم لا يأخذ دائما اتجاه تعميق المعارف، بل يأخذ اتجاه البحث عن حلول جديدة لمشاكل قديمة»[2]. ولذلك ظهر توظيف المخيال والبحث فيه، كأحد الحلول لتجاوز العقم المعرفي في مذاهب الوضعية، الماركسية والوظيفية. واستنادا إلى هذا الأساس، لم يراهن أركون على نقد التراث الفكري الفلسفي والعلمي فقط، بل راهن كذلك وبإلحاح على أهمية المخيال، ودوره المتمثل « في تأسيس نظام معين ورؤية معينة، ترسخان كالإسمنت المسلح، وحدة جماعة بشرية محددة أو شعب أو أمة «[3]، لأن وظيفة الخيال، لا تقتصر فقط على تلقى التصورات والدلالات، الشغالة ذهنيا على الرغم من أنها ليست من نمط عقلي منتظم، وإنما في كونها تجعل تلك التصورات والدلالات، تبدو أكثر واقعية من الواقع، « لأنه يحرك الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة «[4]، المجلية للفكر الخرافي-الاسطوري والعادات والتقاليد، والدين بنمطيه الرسمي والشعبي، ومستوياتهما العقائدية والطقوسية، ودلالتهما الرمزية.

وتكمن خطورة المغامرة العلمية التي يؤسس لها أركون من خلال الإسلاميات المطبقة، ف إلحاحه على زعزعة ذينك النظام والرؤية، اللذان يرسخان وحدة المجتمعات، ويحركان الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة. ولكنه لم يحدد الإطار الديونطولوجي – أن أمكنني استعارة هذا المصطلح - الذي يطمئن المخيال الديني ويتحاشى صدمه. وإذا كان أركون يبرز بشكل ملفت للنظر خطورة المخيال في كونه « يتدخل في الكلية الاجتماعية التاريخية «[5]. فإنه يصر في المقابل على هتكه وانتهاكه، مبررا ذلك بما حصل في المجتمعات الغربية، حيث ما انفك الفكر الفلسفي والفكر التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي، «يضعان مضامين الإيمان المسيحي على محك التساؤلات والمراجعات الراديكالية أكثر

1 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص58
2 - Madeleine GRAWITZ : méthodes des sciences sociales, DALLOZ, Paris, 1996, p143
3 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص75
4 - المرجع نفسه، ص75
5 - المرجع السابق، ص74

في مواجهة المشاكل التي اعترضت السوسيولوجيين والجغرافيين منذ وقت طويل «[1]. وكذلك التقارب الذي اشار إليه مارسيل موس[2]، بين علم الاجتماع وعلم النفس، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وإلى الخدمات المقدمة من كل واحد منهما إلى الآخر؛ كما تناول روجي باستيد[3]، العلاقة بين التحليل النفسي والسوسيولوجيا. وكانت المدرسة الانثروبولوجية الأمريكية، خاصة مع رالف لنتن، راهنت على ضرورة وأهمية، هذا التداخل، في دراسة الشخصية[4]، خاصة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس.

ولعل أبرز أشكال هذ التداخل، ذلك القائم بين علم النفس وعلم الاجتماع، والمعروف بعلم النفس الاجتماعي، ولكنه تداخل في إطار ضيق. وواضح من كتابات أركون أنه مطلع على دعوات العلماء والباحثين في حقول العلوم الاجتماعية، إلى أهمية هذا التداخل. ولكنهم تحدثوا عن هذا الإسهام المتبادل، في إطار الخدمات التي يمكن أن يقدمها علم إلى العلوم الأخرى؛ لأن إحدى أكبر الصعوبات التي تعترض هذه الغاية، « تكمن في الموضوع المتكثّر والمتعدد الذي تدرسه، وكذا تمايز المجالات بالإشكاليات ومصادر الوثائق الأصلية «[5]، ولذلك من الصعب من وجهة النظر الإبستيمولوجية، الحديث عن حقل علمي أصيل، تتداخل وتتكامل فيه عدّة علوم، مثلما هو الحال بالنسبة لما يريده أركون، للإسلاميات المطبقة التي لم يتحقق فيها ذلك التداخل والتكامل. ولعل هذا هو السبب أو أحد الأسباب التي جعلت اركون يتعرض لأحد أهم الانتقادات التي وجهت له، والمتمثلة في انه قصر جهده وعمله على التنظير التجريدي، الذي « ينطلق فيه من بعض المعطيات المختارة أو المجمعة من هنا وهناك «[6]، دون أن يقدم أية دراسة فعلية لدعم مشروعه العلمي الضخم.

غير أن الصعوبات المترتبة عن ممارسة البحث العلمي في إطار هذا البراديغم الجديد، ليست مرتبطة فقط بالمسائل الإبستيمولوجية، التي يمكن تجاوزها أو تكييفها، ببذل المزيد من الجهد والتفكير، بل بطبيعة الأهداف المتوخاة، والمتمثلة في التخلص من السمات الإبستمية للقرون الوسطى، و» خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي، محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية، ومحررا

1 - Paul CLAVAL : les mythes fondateurs des sciences sociales, PUF, paris, 1980, p5
2 -Voir Marcel MAUSS : sociologie et anthropologie, PUF, paris, 1968.
3 - راجع روجي باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي، دار الحداثة، بيروت، 1988.
4 - Voir Ralph LINTON : le fondement culturel de la personnalité, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web:http://classiques.uqac.ca/,
5 - Paul CLAVAL : les mythes fondateurs des sciences sociales, PUF, paris, 1980, p226
6 - الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص26

(1) محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات ، مرجع سابق ، ص 38 .

(2) محمد شوقي الزين ، ص 38 .

(3) يان موكارفسكي ، الفن كحقيقة سيميائية، مع مجموعة من المؤلفين في : سيمياء براغ للمسرح ، ترجمة أدمير كورية ، ضمن سلسلة دراسات نقدية ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1997 ، ص34 .

(4) هيدجر، الفن و الفضاء، ترجمة معين رومية ، مجلة جسور ، العدد 3-4 ، وزارة الثقافة و الهيئة العامة السورية للكتاب ، 2006 ، ص259 .

كتحقق واقعي عبر التقنية بشكل أساسي و بوصفها واقعة روح ، و كأنها تنطوي على حقيقة أو على مضمون روحي . يتم الحديث عن إعادة إحياء تجربة الفن بدل توظيف شعار موت الفن و أفوله ، و ينبغي البدء بالتركيز على أهمية التجربة التي نعيشها اليوم في أفول الفن بحيث يمكن وصفها حسب هيدغر تعبيره عن العمل الفني بوصفه « **توظيف الحقيقة** « [1] .

العمل الفني في كينونته هو موضوع الحقيقة على نحو يتجسد فيه نزاع بين العالم و الأرض بلغة هيدغر و الحقيقة تعني جوهر ما هو حقيقي ، ما يحيلنا للكلمة اليونانية (**aletheia**) التي تعني كشف (عدم خفاء - لا تحجب) الموجود [2] ، إن الحقيقة تتكشف بوضوح و إنارة فالأرض تعلو عبر العالم ، و العالم لا يقوم إلا على الأرض عندما تحدث الحقيقة ، هكذا تكون الحقيقة هي حوار الدازاين في لحظته الراهنة أمام الموجود هناك ، و كشف هذه الحقيقة يحدث من خلال العلاقة بالموجود ككل، فالجمال هو الطريقة التي توجد بها الحقيقة بوصفها كشفا [3].

إذا كان تأصيل مفهوم الحقيقة هو التأكيد على جانب التوافق منها أو لنقل في كُليتها ، فمعنى هذا أن العمل الفني على هذا النحو لا يُمثل عالما او ظاهرة او تجربة منفصلة عن تجارب الأفراد الذاتية فحسب ، إذ أن المتلقين يكونون أكثر حضورا ليحققوا فهما أعَم و أعمق لذواتهم حين يَلِجُون العمل الفني كتجربة في عالم الآخر[4] ، إن موضوع الاتفاق في تأصيل ماهية الحقيقة يُحيلنا إلى فهم آثار و دلالات اللعب التي ينتجها العمل الفني في جمهور المتلقين .

ترتسم ملامح الحقيقة في أي عمل فني ما ، على أنها ظاهرة من الظواهر الخارجية التي

تتبدى للوعي في العالم ، إنها كيان موضوعي يقوم خارج ذواتنا لكنه ليس منفصلا عن همومنا و تصوراتنا ، فالحقيقة الفنية تنتمي إلى عالم إنساني يتكشف فيه الوجود في لحظة تاريخية ما ، و الفن كحدث او ظاهرة هو تكشف للحقيقة التي تعبر عن حالة أو لحظة تاريخية معينة (5) .

إذا كانت الحقيقة عند هيدجر نتيجة صراع العالم و الأرض ، فإن هذا الصراع يستبدل عند غادامير بالحوار بين المتلقي و العمل الفني من خلال الإجماع حول دلالة الأثر الكلية عندما يستطيع الأثر الفني أن يُلفت انتباهنا و يَشُد تركيزنا نحوه ، فالحقيقة في الفن هي ما يمكن أن يقوله لنا الفن ذاته في حواره معنا داخل دائرة الوجود .

(1) جياني فاتيمو ، نهاية الحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1998 ، ص 70 .

(2) هيدجر ، مصدر سبق ذكره ، ص 101-102 .

(3) هيدجر ، ص111 .

(4) عبد الله بريمي ، السيرورة التأويلية عند غادامير و ريكور ، دار الثقافة والاعلام ، الشارقة ، ص 93.

(5) سعيد توفيق ، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ، مرجع سابق ، ص 145 .

المجتمعات الغربية «[1]. كأنساق معرفية أصيلة، خضعت في ظهورها لمنطق العقلانيات المبعثرة، « ميالة للاستقلال الذاتي «[2]. وهو ما نتج عنه بالضرورة، بلورتها لمنهاجها وفق ذلك المنطق من حيث دلالة العقلانية على المنهج. ويترتب عن هذين الأمرين الملاحظات التالية:

- اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية – الثقافية، للمجتمعات الإسلامية العربية، عن نظيرتها الغربية. وهو ما يتطلب تكييف تلك المناهج لتتلاءم مع المجتمعات العربية الإسلامية - حسب ما يقترحه أركون - . ولكن ليس معروفا كيف يمكن تكييف مناهج العلوم الاجتماعية الغربية، لتستجيب لخصوصيات الفكر العربي الإسلامي ولمتطلباته الإبستيمولوجية، لأن ذلك سيؤدي إلى استخدامها بشكل تعسفي، على الرغم من تحذير أركون، من مغبة الوقوع في ذلك التعسف، خاصة فيما يتعلق بإلحاح الفكر العلمي على استخدام التفسير الوضعي، القائم على الوظائف الاستلابية للدين[3]. ولعل إحدى الأخطاء التي وقع فيها خصوم أركون – بوحي منه، لكونه تحدث مرارا وتكرارا عن انتهاك المقدس - هي اعتقادهم أن التفسير الوضعي، سيفرغ المجتمع من ما هو مقدس، بالإضافة إلى العائق الإبستيمولوجي المتعلق بالتطبيق الأحادي للمناهج، و» انغلاق كل باحث علمي داخل جدران اختصاصه»[4]. وهنا أيضا يعول أركون على ضرورة وأهمية « تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة «[5] في الإسلاميات المطبقة، ولكن دون رسم معالم ورشة عمل، أو وحدة بحث إبستيمولوجية، تبين الكيفية التي يمكن أن تتكامل بها المناهج العلمية المتعددة، ولا الصيغ العلمية النهائية، التي تترجم التحاور بين مختلف العلوم، من أجل تشكيل صورة شمولية عن حقيقة المجتمعات العربية الإسلامية وتراثاتها، بمستوييها العقلاني والمتخيّل.

شكلت مسألة العلاقة بين العلوم الاجتماعية إحدى محاور البحث الكلاسيكية، رغبة من العلماء والباحثين، في إحداث التقارب بين العلوم الاجتماعية، والاستفادة مما يمكن أن يساهم به كل علم في تطوير العلوم الأخرى، فسعوا إلى إبراز أهمية ذلك على المستويين النظري والعملي. من ذلك مثلا « اكتشاف المؤرخين للأبعاد الإثنولوجية والسوسيولوجية، للحضارات القديمة، وتلذّذ الجغرافيون بإعادة إنشاء بقايا العوالم البائدة، بالتركيز على الصيرورات والتطورات، فاقتربوا كثيرا من الاقتصاديين والسوسيولوجيين. وتخلى الإقتصاديون عن وجهة النظر المعيارية التي كانت تعزلهم، ووجدوا أنفسهم

1 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، 90
2 - مرجع نفسه،17
3 - المرجع السابق، ص213
4 - المرجع نفسه، ص18
5 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص57

الخاطئة وفق مقاربة نقدية تقوم على انتهاك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، التي أحيطت بالتراث الفكري، (المفكر فيه واللامفكر فيه) والمتخيل، من أجل إحداث الزحزحة الضرورية، لكل مفاهيمه ومصطلحاته وأفكاره وتصوراته المتراكمة والمعاشة، من قبل المؤمنين؛ وتجاوز النظام المعرفي العربي الإسلامي القروسطي، من خلال إحداث قطيعة إبستيمية، مع كل مستوياته المعرفية.

- دراسة الإسلام والأديان الأخرى، ضمن إستراتيجية علمية تسهم في إغناء أنتروبووجية دينية مقارنة؛ تهتم بدراسة الظاهرة الدينية، المعبرة عن كل الأديان، لأن التقديس ظاهرة انتروبولوجية لا يخلوا منها أي مجتمع بشري، وينبغي لأجل تحقيق ذلك التعويل على « قاعدة الدراسات التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية المحسوسة «[1]، وليس الدرسات النظرية التجريدية.

حدود الإسلاميات المطبقة:

تبدو حدود الإسلاميات المطبقة، أوسع واكبر من أن تخضع لحدود الحقل المعرفي، منهجيا ومفاهيميا ومقارباتيا. وبالرغم من أن أركون يقر بأنه متأثر في رسمه لمعالم هذا البراديغم المعرفي الجديد بالأنثروبولوجيا المطبقة، إلا أن الإسلاميات المطبقة، جاءت غير واضحة المعالم، خلافا لما فعل روجي باستيد، الذي حدد حقل البحث، في الدراسة النظرية للوسائل والآليات، التي يتم بها تحقيق السياسات والمخططات عمليا؛ بالاعتماد على المنهج التجريبي، الذي يقوم على « ملاحظة الحوادث، اقتراح الفرضية، استخراج النتائج من الفرضية، وضع ملاحظات جديدة مفتعلة مخبريا، للتحقق من النتائج المستخرجة «[2]، وتابعة معرفيا للانثروبولوجيا النظرية. في حين أن الإسلاميات المطبقة، التي أراد لها أركون، أن تتقاطع فيها العلوم الاجتماعية الأخرى كلها، وأن تكون ممارسة علمية متعددة الاختصاصات والمناهج؛ لأن « المجتمعات المدروسة بحاجة ماسة إلى تداخل هذه العلوم كلها وإلى التفاعل فيما بينها، والتحاور من أجل تشكيل صورة شمولية عن المجتمع»[3]. ورجح لها تعددية المناهج الفاحصة، من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة. وهو ما يتطلب بالضرورة بذل جهد كبير من أجل التحكم في شبكة المناهج، المبلورة من قبل تلك العلوم، وتوظيف أدواتها الفنية وترساناتها المصطلحية وأجهزتها المفاهيمية، يفوق قدرة الباحث الواحد.

وهنا تظهر الصعوبات الإبستيمولوجية المتعلقة بالموضوع وبالمنهج. لأن العلوم الاجتماعية الغربية، ظهرت» كأجوبة ملائمة لحاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته

1 - الفكر الأصولي واستحالت التأصيل، ص118

2 - Roger BASTID : op cit, p198

3 - الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، 297

هابرماس والإرث الكانطي أو من إيتيقا الأنوار إلى إيتيقا التواصل

الأستاذ: سمير بلكفيف- جامعة عباس لغرور خنشلة- الجزائر

هابرماس والإرث الكانطي أو من إيتيقا الأنوار إلى إيتيقا التواصل:

الحقيقة أن موضوع هذا البحث هو محاولة تتبع أثر فلسفة كانط النقدية في بعدها الإتيقي وامتدادها في الفكر الأخلاقي المعاصر، والذي يمثله الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، ونقصد بالتحديد أعمال الفليسوف الألماني يورغن هابرماس، باعتبار النقلة النوعية التي أحدثها في جينالوجيا النقد والعقل معا، بدءا من العقل الأنواري-الحداثي والمتمثل في المنعطف النقدي مع كانط، حيث يعيد هابرماس مساءلة العقل النقدي الأخلاقي عند كانط وفق مبادئه وآلياته وعبر جاهزياته، محاولا استنطاقها حينا وتحيينها حينا آخر، ووفق آليات جديدة يستلزمها العصر، وما تعلق منها بالسوق الاقتصادية والتقنية والعلم.

على هذا الأساس تكون إشكالية المقال كالتالي: كيف يحلل كانط الميتافيزيقا النظرية ؟ وفق أي منهج وأيّ آليات ؟ وكيف يبطلها ولا يلبث أن يعيد تركيبها وفق مقتضيات العقل العملي الأخلاقي ؟ وماذا ينتج لها بديل ؟ ثم كيف يعمل هابرماس على انتشال العقل العملي الكانطي وجعله منخرطا في تواصلية أخلاقية تكشف إمكانية تحيين الفلسفة الكانطية في بعدها الإتيقي؟ وبتعبير آخر كيف يُخرج هابرماس من العقل العملي عقلا تواصليا مع الحفاظ على روحه النقدية ؟

Habermas et l'héritage de Kant; ou du l'étique de lumières à l'étique de communication

En fait, l'objet de cette recherche est d'essayer de suivre l'impact de la trésorerie de la philosophie de Kant dans ça dimension étique et son prolongement dans la pensée morale contemporaine, ce qui représente la deuxième génération de l'Ecole de Francfort, et nous dire précisément le travail du philosophe allemand Jürgen Habermas, que le changement de paradigme provoqué par le Généalogie de critique et de l'esprit, à partir des lumières -modernistes et de tournant critique avec Kant, où Habermas à rendu le questionnement de l'esprit morale critique

à Kant en conformité avec les principes et les mécanismes, essayant de devoilé notre quartier et actualise une autre fois, et en conformité avec les nouveaux mécanismes nécessaires par les temps, et concernant le marché économique, technique et scientifique.

Sur cette base, l'article est basé sur une problématique comme suit: Comment Kant à analysé la théorie de la métaphysique? Selon quel procédé et quelconque des mécanismes? Et combien de temps il ne remet pas en les réinstallé en conformité avec les exigences de la raison pratique et moral? Ce qui produit un remplacement? Alors, comment fonctionne Habermas pour soulever la raison pratique de Kant et de le rendre engagé en communication éthique révèle la possibilité de mettre à jour la philosophie kantienne puis dans l'étique? En d'autres termes, comment Habermas a pu émerger un esprit communicatif de la raison pratique, en conservant sa ?dimension critique

مقدمة:

يعتبر كانط الوجه الأبرز للحداثة الفلسفية، بمختلف إشكالاتها ومبادئها، بيد أنه إذا كان كانط قد جعل من النقد شعارا أساسيا، فقد أبى الفلاسفة اللاحقون عليه إلا أن يكونوا أوفياء له، حينما رجعوا إليه ليستوعبوه ويمارسوا عليه نقدا واسعا، إما لتوسيع مفاهيمه أو تجاوزها أو التضاد معها، ابتغاء بناء فلسفات جديدة.

والحقيقة أن موضوع هذا البحث هو محاولة تتبع أثر فلسفة كانط النقدية في بعدها الإتيقي وامتدادها في الفكر الأخلاقي المعاصر، والذي يمثله الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، ونقصد بالتحديد أعمال الفليسوف الألماني يورغن هابرماس، باعتبار النقلة النوعية التي أحدثها في جينالوجيا النقد والعقل معا، بدءا من العقل الأنواري-الحداثي والمتمثل في المنعطف النقدي مع كانط، حيث يعيد هابرماس مساءلة العقل النقدي الأخلاقي عند كانط وفق مبادئه وآلياته وعبر جاهزياته، محاولا استنطاقها حينا وتحيينها حينا آخر، ووفق آليات جديدة يستلزمها العصر، وما تعلق منها بالسوق الاقتصادية والتقنية والعلم.

والعربية وحاجياتها الحالية»[1]. مستفيدة من عملية تراكم المكتسبات التي حققتها الإسلاميات الكلاسيكية، التي كانت تتعرف على الماضي معرفة غير ذات قيمة علمية. وذلك بإعادة أشكلتها، ووضعها على محك النقد والتساؤل، والتشكيك في بداهتها وصحتها. إن مهمة الباحث في حقل الإسلاميات المطبقة « تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية، والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى «[2]؛ من أجل فهم أفضل، للمحتوى الموضوعي للتراث الإسلامي، ليس عند الأقلية أو الخاصة فقط، بل وأيضا عند الجماهير – أي التراث بكل طبقاته العميقة، وقطاعاته العريضة، الفكري والمتخيل، الذي يشمل كل العادات والتقاليد والأساطير والعقائد، السائدة قبل الإسلام والتي استمرت بعده. والتراث الكتابي المقدس والمثالي، كما تتصوره وتراه كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية.

كما تستهدف الإسلاميات المطبقة، من الناحية العملية، الانتقال بالوعي الإسلامي من مرحلة القرون الوسطى إلى مرحلة الحداثة، لأن ما تعرضت له المجتمعات الإسلامية، من طفرات تطورية يشبه ما تعرضت له المجتمعات الغربية في القرن السادس عشر. وجعل التراث بالتالي قادر على القيام بوظائف جديدة، داخل سياق اجتماعي وتاريخي، تبدّل جذريا. ولذلك فإنه من الضروري « الانخراط في المراجعات والتجديدات المنهجية والإبيستيمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع»[3]. و تبني كل وسائل الفحص والدراسة العلمية التي طبقها الغرب على ذاته وما يزال يطبقها من أجل تجاوز أزماته الخاصة. ولكن مع تعديلها بعض الشيء، لكيلا تبدو مستخدمة بشكل تعسفي، على التراث الإسلامي، ولذلك يجب استيعاب وهضم المكتسبات العلمية الغربية، والسعي إلى استخلاص المعنى، من خلال دراسة كل التجارب الثقافية للإنسان، وليس من خلال تجربة واحدة، فنقارن بين تجربة الإسلام، وتجربة الأديان الأخرى. واستنادا إلى ذلك فإن الإسلاميات المطبقة التي يؤسس لها أركون تتميز عن الإسلاميات الكلاسيكية بكونها:

- الدراسة النظرية لأساليب ووسائل وآليات التطبيق العملي، لتحليل ومعالجة الإشكاليات التي تطرحها الوظائف الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية للتراث العربي الإسلامي، في مرحلته الراهنة، من اجل تحقيق حداثتها على الصعيدين المادي والفكري.

- دراسة الإسلام ضمن منظور أنثروبولوجي واسع، - أي دراسة الظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة عرفتها الإنسانية جمعاء، دراسة علمية بتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية، وقطع الصلة مع الأخطاء والمعارف

1 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص31-32

2 - الفكر الأصولي واستحالت التأصيل، ص22

3 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص110

في المجتمعات العربية الإسلامية «[1]

- اعتبارات شخصية، تتمثل في سعيهم « للمحافظة على سلطتهم العلمية والهيمنة على حقل الدراسات الإستشراقية من خلال « الإشراف على أطروحات الدكتوراه الوصفية والتضيفية والثقيلة «[2]

وهو ما ترتب عنه تكدس دراسات وتحليلات، عكست في الغالب رؤية ناقصة للتراث، وقاصرة على استكناه طبقاته وقطاعاته، أفضت إلى أحكام سلبية عن الإسلام. لأن مرحلة الدراسة هذه تميزت بكونها تعاملت مع التراث، بتوظفها لمعطيات شديدة الصلة بالصراع الحضاري- الثقافي، بين الشرق والغرب، في إطار خدمة وإنجاح إيديولوجية الهيمنة الغربية؛ ولذلك اعتبر ادوارد سعيد أن الإستشراق ارتكز على الدراسة الخارجية للشرق والتي تمثلت في أن « الطريقة التي تناول بها المستشرقون الشرق، في وصف وتوضيح غوامضه، لم تكن من أجل الحقيقة، ولكن من أجل الغرب»[3]. فجاء ما كتبوه حول الإسلام، تعبيرا عن تصوراتهم هم عن الشرق. ولذلك فإن قيمة الإستشراق، ليست في كونه خطابا حول حقيقة الشرق والإسلام، بل في كونه جاء ليعبر عن الهيمنة الأوربية والأطلنطية على الشرق؛ ومن هنا ضرورة « التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية «[4].

لهذه الأسباب، بدا من الضروري بالنسبة لأركون، إعادة بلورة إستراتيجية متكاملة، في دراسة الفكر العربي الإسلامي، والتأسيس بالتالي للإسلاميات المطبقة، التي تفسح المجال لتدخّل الفكر العلمي المعاصر بكل مناهجه وأدواته الفنية، ومقارباته النظرية في دراسة وتحليل الظاهرة الإسلامية في كل أبعادها الدينية والاجتماعية والثقافية والتاريخية، لأن الإسلام كأي دين آخر « هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم: العامل النفساني (الفردي والجماعي)، والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية)، والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين)، والعامل الثقافي (فن، أدب وفكر)»[5] . وإعادة طرح إشكالية نظم القيم الثقافية، وعلاقتها بكل الأنساق الفكرية، المنتجة للمعنى في المجتمعات العربية الإسلامية؛ من خلال «قراءة ماضي الإسلام وحاضره، انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية

1 - محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (ترجمة: هاشم صالح)،مركز الإنماء القومي،بيروت – المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، طبعة2، 1996، ص89

2 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص261

3 - Saïd EDWARD : l'orientalisme, l'orient créé par l'occident,(traduit de l'américain par Catherine MALMOUD), Edts du SEUIL, Paris, 1980,p34

4 - ibid, p21

5 - المرجع السابق، ص57

على هذا الأساس تكون إشكالية المقال كالتالي: كيف يحلل كانط الميتافيزيقا النظرية ؟ وفق أي منهج وأيّ آليات ؟ وكيف يبطلها ولا يلبث أن يعيد تركيبها وفق مقتضيات العقل العملي الأخلاقي ؟ وماذا ينتج لها بديل ؟ ثم كيف يصبغ الفعل الإتيقي وفق معمارية العقل العملي ؟ ثم أننا إذا انتقلنا إلى مستوى ثاني من إشكالية البحث سنقول: كيف يعمل هابرماس على انتشال العقل العملي الكانطي وجعله منخرطا في تواصلية أخلاقية تكشف إمكانية تحيين الفلسفة الكانطية في بعدها الإتيقي ؟ ثم كيف يستبدل هابرماس الألية الكانطية ويحافظ عليها في الوقت نفسه ؟ وبتعبير آخر كيف يُخرج هابرماس من العقل العملي عقلا تواصليا مع الحفاظ على روحه النقدية ؟

أولا- كانط واللحظة النقدية:

يعتبر كانط أول فلاسفة العصر الحديث الذي فكر فلسفيا في الفضاء العمومي من أجل تواجد الفلسفة، وقد تمثله أولا كفضاء لثقافة عمومية قائمة على تبادل الأفكار والأحكام والخبرات المشتركة، وجعل هذا التفكير جزءا من تأصيل الفلسفة لذاتها داخل حاضرها الحديث، كما تمثله ثانيا كفضاء للتعليم والتعلم والتكوين الفكري[1](1)، وإذا عدنا إلى نقطة الانطلاق التي فتح بها كانط مشروع النقد في عصر الأنوار، فإننا نستجلي أن هذه اللحظة الحاسمة إرتبطت بإعادة النظر في المنظومة المعرفية الدوغمائية التي كانت سائدة منذ لايبنز وتواصلت مع فولف، هذه المنظومة التي تبلورت فيما يسمى المذهب العقلي[2](2).

لقد تفطن كانط إلى هذا الخلل في الممارسة العقلية الدوغمائية الذي شبهه بنوع من السبات الفكري الذي يجعل العقل يعمل دون أن يقف عند حد معين، إذ سعى إلى الجمع بين الحس والعقل وأكّد أن المعرفة الإنسانية هي تضافر جهد بين عنصرين هامين: عنصر حسي بنائي من العالم الخارجي وما يبدو فيه من ظواهر، وعنصر عقلي أساسه ملكات العقل من حساسية وفاهمة ومخيلة، وقد وضح كانط أن المعرفة لا تقوم على الحواس وحدها، لأن هذه تبقى مشتتة لا ضابط لها ولا رابط، كما أن المعرفة العقلية المجردة تبقى هي الأخرى جوفاء، أي خالية من أي مضمون حسي-مادي، فلا يسع الفاهمة أن تحدس شيئا ولا الحواس أن تفكر في شيئ[3](3).

1[1] - عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، أفريفيا الشرق، المغرب، 2007،ص 13.

2[2] – الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسةعشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 340.

3-3 المرجع نفسه، ص340.

يؤكد كانط على ضرورة تغيير المنظور الذي تنطلق منه كل معرفة، وينبه إلى ضرورة البحث الترنسندنتالي بما هو بحث عن شروط إمكانها بصفة قبلية، وهو ما مثله بالثورة الكوبرنيكية في مجال المعرفة على غرار ما حصل في الحقل الكوسمولوجي، إذ جاءت هذه الثورة لتفوض التصور البطلمي لحركة الكواكب حول الأرض[1](4).

1- من مكاسب النقد إلى فتوحات النقد:

لقد أكد كانط أن سلاح النقد وحده، هو الذي يمكننا من التمييز بين المزاعم الميتافيزيقية والمبادئ التي نحتاجها حقا لتحديد أنفسنا ضمن الزمانية-المكانية، من الناحية النظرية، وعمليا لوضع القوانين الأخلاقية باتساق مع إرادة الآخرين العقلانية، وهو دفاع عن العقل والحرية والعدالة والتفكير النقدي[2](1).

غير أن النقد الفلسفي لدى كانط ليس سوى مرحلة سلبية ترسم للعقل حدوده في إتجاه تأسيس ميتافيزيقا تعيد للإنسان الحديث الثقة -سيقول كانط الايمان العقلي- في المجال الحقوقي الفوق حسي(suprasensible)، لكن من منظور غايات العقل العملي، بما هو حقل الإرادة وإستعمال الحرية[3](2).

ضمن المشروع الكانطي لا ينفرد النقد بالبرهنة على حدود العقل فحسب، بل إنه علم لتلك الحدود، وبما هو كذلك فهو لا بد من أن يكون ناقدا أساسيا ومكتملا، غير أن هذا النسق لم يكتمل لاحقا إلا بما أضافه كانط في الحقلين الأنتربولوجي والتاريخي، حيث بين غاية الفعل الإنساني ضمن الصيرورة التاريخية، فوجب الفعل يفترض أيضا إنشاء نظرية تحدد هوية الإنسان وواجباته وكذلك طموحاته، ما يدفع إلى تعاضد كامل بين المنظور العملي والأمر الأخلاقي والغائية التاريخية داخل القول الفلسفي، وهو ما لخصه هابرماس بالقول: «يعبّر كانط عن العالم الحديث في صرح فكري، الأمر الذي يعني أن السمات الأساسية للعصر تنعكس، كما لو في مرآة في الفلسفة الكانطية» [4](3).

وإذا كان كانط قد سعى منذ نشره لـ»نقد العقل المحض» أن يواكب التطور العملي والتقدم المعرفي اللذين تميز بها عصره، وأن يوظفهما في الحقل الفلسفي طامحا في رفع الميتافيزيقا إلى المستوى

41 - المرجع نفسه، ص341.
12 - الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص146.
23– عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، المرجع السابق، ص21.
34– الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص 342.

الأحادية الحرفية، لأنه بالنسبة لهذا الاتجاه « لا يمكن أن يوجد للنص إلا معنى واحدا «[1] ، ومقارنة طبعاتها العديدة إذا ما وجدت، ثم التثبّت من صحة الوقائع. ويقوم الاتجاه الثاني على تتبع الأحداث، من حيث تسلسلها التاريخي، وحصر مجال الدراسة بشكل كلي في دراسة الماضي دون « استثمار وتحليل واقع المجتمعات المفترض أنه يكرس جهوده لدراستها «[2]؛ فأسهبت في ذكر التفاصيل وأهملت التحليل والفهم والنقد.

ومما يؤاخذ به أركون المستشرقين، في تعاملهم مع التراث العربي الإسلامي، عدم انفتاحهم على التجديد الحاصل في البحث العلمي الغربي، ولا على مناهج علوم الإنسان والمجتمع. ويعود ذلك إلى كونهم، لا يريدون للمجتمعات العربية والإسلامية، أن تستفيد من إيجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة، المطبقة على المجتمعات الغربية. لأن صورة الإسلام والمسلمين ستتبدل وتصبح مغايرة، لتلك «الغيرية المتخلفة لشرق مركّب تركيبا من خيالهم «[3]. وكان من نتائج هذه المنهجية الإستشراقية في مقاربة المجتمعات العربية الإسلامية:

- أنها وجهت كل اهتماماتها إلى الإسلام الرسمي، المرتبط بالدولة والسلطة واللغة الفصحى.- وأهملت كل القطاعات والجوانب الأخرى التي يتشكل منها التراث، مثل أشكال التعبير اللغوية الأخرى غير المكتوبة، مثل التعبير الشفاهي، والمتعلق خاصة بالنسبة للشعوب التي لا تعرف الكتابة، والجماهير الأمية؛ والمعاش غير المكتوب وغير الصريح، الذي لا يفصح عنه ولا يقال، بسبب الرقابة والسيطرة على وسائل الإعلام. وكذلك المعاش غير المكتوب الصريح الذي يقال ويفصح عنه في الجوامع والمدارس والجامعات.

- وتجاهلت الأنظمة السيميائية، وأشكال التعبير الأخرى غير اللغوية، المتمثلة في أشكال التعبير الرمزية، مثل الأساطير الموروثة، الطقوس، الموسيقى، كيفية تنظيم العمران، الشوارع، المدن، الديكور الداخلي، فن العمارة ،الأزياء ، المطبخ، بنية القرابة والبنيات الاجتماعية.

وتعود دوافع هذه المقاربة اللاعلمية، بالنسبة إلى هذا التركيز الإرادي والمقصود، على ما هو رسمي - وفق ما يذهب إليه أركون- إلى:

- إستراتيجية مصلحية، تمثلت في النزعة الامتثالية التي فرضت نفسها على المستشرقين أو على بعضهم «اللذين يحرصون على نيل رضى[...]أولئك اللذين يمتلكون إما السلطة السياسية وإما السلطة الثقافية،

1 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص263
2 - مرجع نفسه، 261
3 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص274

- مرحلة القراءة والتقويم: وهي المرحلة التي تعكس العمل الفكري الإستشراقي السلبي، لكونها اتصفت بضعفها وهشاشتها، لارتباطها بالتشكيلية الثقافية الكلاسيكية للغرب، المتأثرة بالنزعتين العرقية والإثنوية. حيث ميّزت النزعة الأولى بين الشرق السامي والغرب الآري، على أساس التفوق البيولوجي للجنس الأوروبي الآري، على الجنس السامي. و ادعت أن الساميين والعرب غير قادرين على التفكير العقلي (التحليل والتركيب)، واستثمار ما جمعوا من نتائج، وتأليفها في نظرية عامة شاملة. وأن انشغالهم، كان استطلاع الغيب، وغلبة الروح النفعية[1]. بينما أسست النزعة الإثنوية على تبني سلوك احتقاري، كأسلوب غربي للهيمنة والتسلط على الشرق، بدعوى التفوق الثقافي – الحضاري « فإلى عهد قريب كان الرجل الغربي المتأثر بنزعته الإثنوية [...] يتصور درجات الحضارة والثقافة تقاس بالنسبة إلى حضارته هو»[2]

وكان جل الذين قاموا بالكتابة حول الإسلام والمجتمعات إسلامية، «عسكريون وإداريون وكولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون»[3] ؛ وهي الكتابات التي لم تكن لها أية قيمة تثقيفية، خاصة إذا ما عرفنا

أنهم « لم يهتموا بإعداد ملفات و تقديمها كتقارير [...] بل كانوا يقدمون انطباعات مرفوقة بآرائهم الشخصية»[4]، لأن ما هو سطحي عند الأهالي، كان كافيا بالنسبة لهم لتفسير الأمور. وأما الكتابات التي كانت ذات قيمة تثقيفية، وهي محدودة فقد تعاملت مع النصوص بشكل حيادي، فلم تعمل على تفسير النصوص التراثية، ولم تساعد على فهمها ضمن سياقاتها المتعددة الأبعاد؛ بل اكتفت بنقل مضمون كبريات النصوص، الإسلامية الكلاسيكية أو الحديثة إلى اللغات الأجنبية، من فرنسية، ألمانية، إنجليزية، وإيطالية؛ دون التفاتتهم إلى مسألة الاستمرارية أو القطيعة بالنسبة للمسلمين مع هذا الفكر، وغير مبالية «بالشروط الاجتماعية التي تتدخل في عملية تشكيل كل عقيدة إيمانية، أيا تكن»[5]. فجاءت دراساتها للإسلام تجريدية؛ فأخرجته من سياقاته التاريخية، الاجتماعية - الثقافية والاقتصادية؛ فاصلة بذلك بين الإسلام بوصفه ظاهرة دينية، وبين كل مستويات وأبعاد الحياة الاجتماعية والثقافية الأخرى، موظفة أدوات تقنية ومنهجية، تستند على الاتجاهين الفيلولوجي، والتاريخوي. يقوم الأول على تحقيق المؤلفات القديمة، والتأكد من صحتها، وصحة نسبتها إلى مؤلفيها، وشرح معاني كلماتها

1 - حسين مروة(راجع) : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي،بيروت، 1981 ج1
2- Michel LEIRIS : cinq études d'ethnographie, le racisme et le tiers monde, Gauthier, paris,1969, p 33
3 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص275
4 - Lucas (P) et Vatin (j.c) : l'Algérie des anthropologues, Maspero, Paris, 1982, p.11
5 -محمد أركون:الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي، بيروت، طبعة 2، 2002، ص102

الذي وصلت إليه العلوم الصحيحة، فلا شك في أنه أبرز الحدود التي يتوقف عندها هذا التطور، وهي حدود العقل في إدراكه لظواهر الأشياء، وقد أقام الفصل بين ملكات المعرفة وملكة التفكير التي بوسعها أن تتجاوز هذه الحدود لتشمل مواضيع الميتافيزيقا مثل قضايا وجود الله، وخلود النفس أو الحرية الإنسانية[1](4).

2- من معمارية العقل إلى حدود العقل:

لقد كشف كانط عن وضع ومفهوم جديد وجوهري للعقل، وتمكن من الخروج به من العقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي إلى مفهوم العقل المجزأ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته سوى وحدة شكلية، وهذا هو الإنجاز الحقيقي لفلسفة كانط الذي استلهمه هابرماس فيما بعد في نظريته المعرفية مؤسسا للعقل والتعددية في الوقت ذاته، ومحافظا على الوحدة الشكلية للعقل، لأنها تقيم إطارا يسمح ببروز عقل نقدي وتتحرري يتطور ضمن نشاطه العقل الأدائي والعقل العلمي[2](1).

هكذا فإن المأخذ الذي يسجله كانط عن الفلسفات السابقة سواء كانت عقلية أم تجريبية هو أنها أغفلت النظر في العقل من حيث هو ينبوع كل معرفة، وهذا ما دفعه إلى أن ينظر إلى العقل في حدّ ذاته[3](2)، وتحقيقا لهذا الهدف اتجهت فلسفة كانط إلى تحليل طاقات العقل وإمكاناته بغية الوصول إلى القواعد والمبادئ التي تضبط كل معرفة وكل أخلاق[4](3)، ومن هنا جاء اهتمام كانط بالمتعالي (الترنسندنتالي)، لأن المتعالي عنده كما يقول هيدغر: « كل معرفة مزعزمة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية، لا لأنها تتخطى الأشياء- الموضوعات باتجاه موضوعيتها، بل لأنها تتخطاها وتتخطى موضوعيتها في آن، وذلك دون تعليل كاف، فيكون متعاليا -بنظر كانط- كل تصور يتنطح لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها"[5](4).

على هذا الأساس تقوم فلسفة كانط في تاريخ الفلسفة الغربية كمحاولة فلسفية جريئة لإعادة بناء

41 – المرجع نفسه، ص 341.
12– الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص146.أعمال ال
23– عبد الله إبراهيم، المركزية العربية، إشكالية التكون والتمركز جول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص 108.
34 – إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موقع للنشر، الجزائر، 1991، ص 19.
45 – مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثاني، 1996، ص 85.

الإشكال الميتافيزيقي، وإقامة الأسس النقدية للمجال الذي ينبغي أن يتخذ فيه الخطاب الميتافيزيقي وضعا شرعيا نهائيا، ومعنى هذا أن الفلسفة هي بالأساس ميتافيزيقا، أو بتعبير أدق مشروع إقامة الشروط النظرية والعقلية (القبلية) اللازمة لإمكانية بناء فعل ميتافيزيقي جديد[1](5).

إن التفكير النقدي، وبالأخص على مستوى نقد العقل المحض(الخالص) ينصب على المجال الابستيمولوجي الذي تقوم فيه العلوم، لا للشك في موضوعيتها ويقينها، وإنما لانتاج الخطاب الميتافيزيقي الذي يكشف عن أسسها، ويبين سيرورة نشأتها، وتلك هي مهمة نظرية في المعرفة، غير أن هذا لا يشكل الجانب الأساسي ولكن التمهيدي من المشروع، بما هو مشروع إمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم.

يبدو أن حل مشكلة إمكانية الميتافيزيقا يستلزم إذن فحص شروط إمكانية قيام العلم، وبالتالي فإن مشروع إعادة بناء القول الميتافيزيقي بالشكل الذي يضمن له مشروعية وجوده واستمراريته يتطلب تحليلا عميقا لطبيعة اشتغال العقل في تحصيله للمعرفة، فهو تحليلارتدادي يرتقي من الواقع الثابت والأكيد لوجود العلم إلى الشروط القبلية التي تجعله ممكنا[2](1).

إن المبحث الوحيد الذي لم يحقق نتائج يقينية، وهو مبحث الميتافيزيقا، فهل يرجع سبب هذا التاخر الى طبيعة المواضيع التي تناقشها ؟ أمالى خلل في بنية المناهج التي نوقشت من خلالها هذه المواضيع ؟ ثم هل يؤدي الغموض الموجود في الاستنتاجات الميتافيزيقية إلى الاستغناء عنها بالرغم أنها تلبي حاجة ملحة في الانسان، وهي حب التفلسف ؟ [3](2).

يؤكد كانط أن العقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقا بأسئلة لا يمكنه ردها لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضا أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كليا قدرة العقل البشري[4](3)، فلقد آمن كانط بالميتافيزيقا إيمانا قويا: والميتافيزيقا إصطلاحا هي تلك المعرفة المجردة التي تدرس موضوعات تسمو على التجربة، حيث يبحث العقل من خلالها عن إنسجامه الذاتي، إلا إن كانط لم يقتنع بها ميلا طبيعيا في الإنسان، بل أرادها أن تكون علما قائما بذاته، يستطيع الوصول إلى نتائج يقينية تكون في مستوى النتائج التي حققتها العلوم الأخرى.

51– محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، افريقيا الشرق، المغرب لبنان، (د ط)، 2001، ص 109.
12 – محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، المرجع السابق، ص 109.
2-3 إيمانويل كانط، ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، مقدمة المترجم.
34 – إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1989، ص25.

تصبح الأنثروبولوجيا المطبقة، « العلم النظري للعمل الإنساني، لقوانينه ولحدوده «[1]. وبهذا المعنى ليست الانثروبولوجيا المطبقة علم الوسائل بغرض التطبيق، بل هي العلم الذي يجعل من تطبيق الوسائل موضوع علمي مستقل. وعلى هذا، فإنه إذا كانت فروع العلم التطبيقية، تهتم بتجسيد نتائج العلم النظرية، في الواقع حسب التصور الأول، فإن الانثروبولوجيا المطبقة، تهتم فقط بالكيفية التي يتم بها تحقيق المخططات عمليا، بالشكل الذي لا يترتب عنه فوضى، أو اضطراب في الحياة الاجتماعية للمجتمعات الأهلية، أو المجتمعات التي خرجت من الهيمنة الاستعمارية، وبالتالي، ليس الغرض هو تنفيذ سياسات استعمارية أو إثنوية موضوعة، ولكن تطوير سياسات ومخططات تناسب البيئة الاجتماعية-الثقافية لأوضاع البلدان المستعمرة أو النامية. وفي اعتقادنا أن الانثروبولوجيا المطبقة بهذا المعنى شكلت إغراءا جذابا لمحمد أركون، استوحى منه التسمية، وجعل بحوثه تنهج النهج نفسه، وتسير في الخط نفسه[2]. لأنه وجد فيها الأنموذج العلمي، الذي يحقق له غاية علمية وعملية، في دراسة الإشكاليات التي تطرحها عملية تحديث المجتمعات الإسلامية، وتحقيق نهضتها من خلال تحليل ودراسة الآليات والوسائل الكفيلة بتجسيد ذلك، وفق الشروط المنهجية والعلمية، فأراد لها « أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، وتساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباتها لنظرية «[3] .

من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات المطبقة:

ومن ضمن ما يتطلبه التأسيس الإبستيمولوجي للإسلاميات المطبقة، دراسة النظام الإبستيمي المعرفي للإسلاميات الكلاسيكية؛ التي تشير إلى مجمل المعرفة الغربية المتجمعة عن الإسلام منذ أوائل القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن. والتي تعاملت مع الفكر العربي الإسلامي، من خلال مرحلتين:

- مرحلة الإحياء: وتمثلت في جمع جزيئات التراث، المتناثرة عبر مكتبات العالم الإسلامي والأوروبي، وذلك بالتنقيب عنها وتحقيقها، فجلبت إلى أوروبا مخطوطات كثيرة في قرن 19م؛ وقد اتجه المستشرقون في هذه المرحلة إلى تحقيقها، فهرستها ونشرها. وهي المرحلة التي تجلي الدور الإيجابي للإسلاميات الكلاسيكية.

1 - ibid, p234

2 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص275
3 - مرجع نفسه، ص276

في العالم، وطبقا لهذا الأنموذج يصبح « الحقيقي هو القابل للتحقق منه، عن طريق الفعل الثوري»[1]. لأن التدخل الإنساني في الواقع الاجتماعي، هو في الوقت ذاته عمل وعلم، ما دامت معرفة العالم وتغييره، أمران يمكن بلوغهما في الآن ذاته. وهو ما يعني «أن الأفكار النظرية تنمو في الوقت نفسه الذي تنمو فيه معارفنا العملية داخل حركة البراكسيس، وبفعلها «[2]. واستنادا إلى هذا الأنموذج، طور علم الاجتماع المعرفة، تصورا معينا حول العلم، يرفض من خلاله، فصل أحكام القيمة أو الوجوب، عن أحكام الواقع أو الوجود- مثلما هو عليه الأمر في الأنموذج الأول –. لأن الحقيقة ليست تصور أنطولوجي فقط، بل هي كذلك وعي بواقع يتشكل، ويتشكل بفعل عملنا كذلك. ولكن الإشكال الذي يطرحه هذا الأنموذج، يتعلق بالقيمة العلمية للحقيقة، في حقول العلوم الاجتماعية. لأن اعتبار أحكام القيمة كوجه من أوجه المعرفة، يلزم عنه تعدد الغايات والقيم، لاتصال هذه الأخيرة بالواقع الاجتماعي، وتميز كل مجموعة إنسانية بنسق قيمي خاص بها، فإن هذا سيؤدي إلى « تفجر الواقع إلى أجزاء تتشكل وتنحل في إطار المواجهة الدائمة، التي تجعل الحقيقة الأنثروبولوجية في حالة صيرورة، يصبح معها التحكم بإدارتها، أو بأفقها، أمر يعاد فيه النظر باستمرار»[3].

وبرأي روجي باستيد، فإن الأنثروبولوجيا المطبقة، ستصبح ضمن هذا الأنموذج الذي يوفق بين البراكسيس والقوانين العلمية، هي نفسها علم البراكسيس الإصلاحي أو الثوري. « والخطأ في هذا التصور، ليس في المبدأ، ولكن في افتراض انه إذا كانت هناك عوائق تقف أمام التخطيط، فإنه يمكن التغلب عليها، أو تجاوزها دائما»[4] في حين أنه يمكن النظر إلى هذه العوائق، كثورة للوقائع أو بعضها، على المحرضين عليها أو المتسببين فيها، ويصبح بالتالي من الضروري إدراجها ضمن اهتمامات الانثروبولوجيا المطبقة، التي لا يمكن أن تكون في هذه الحال هي نفسها علم البراكسيس. وقياسا على هذا لا يمكن إلحاق الإسلاميات المطبقة بالأنموذج الثاني في تصور العلاقة بين العلم وتطبيقاته؛ لأن ما ينطبق على الأنثروبولوجيا المطبقة، سينطبق على الإسلاميات المطبقة. وأمام فشل الأنموذجين سابقي الذكر، في تأطير الأنثروبولوجيا المطبقة إبستيمولوجيا، يقترح روجي باستد تصورا ثالثا للأنثروبولوجيا المطبقة. وهو التصور الذي يؤسس بالاستناد إليه، محمد أركون للإسلاميات المطبقة.

يقوم هذا التصور على اعتبار الأنثروبولوجيا المطبقة كعلم، وليس كفن موجه نحو العمل والتخطيط، ولكنه علم يهتم بالدراسة النظرية للتطبيق – أي دراسة العمل المخطط، وبتحليله. ووفق هذا المعنى

1 - op cit, p11
2 - ibid, p11
3- ibid, p13
4 - ibid, p188

يتساءل كانط في كتابه الأهم "نقد العقل المحض" هل يمكن للميتافيزيقا أن تكون علما ؟ ولكي يجيب على هذا السؤال كتب هذا الكتاب، حيث تولّدت عن هذا السؤال أسلة أخرى: كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن تكون ممكنة ؟ هذا السؤال ينحل بدوره إلى تساؤلات جديدة: كيف تكون الرياضيات النظرية ممكنة ؟ كيف يكون العلم الطبيعي النظري ممكنا ؟ كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة ؟

إن هذه العلوم تحتوي على أحكام تركيبية قبيلة، وقد أجاب كانط عن السؤال المتعلق بالرياضيات في الباب المخصص للإستطيقا المتعالية، وعن السؤال المتعلق بالعلم الطبيعي النظري في الباب المخصص للتحليل المتعالي، وعن السؤال الخاص بالميتافيزيقا في باب الجدل المتعالي، إذن ولكي يجيب كانط عن السؤال الذي طرحه في البداية: هل يمكن للميتافيزيقا أن تصبح علما ؟ ففي الجدل المتعالي مهّد له بباب الإستطيقا المتعالية، والذي درس في اطاره المكان والزمان، وكذلك باب التحليل المتعالي بسؤاله حول إمكانية قيام العلم الطبيعي، وهو يبحث المبادئ القبلية التي يخضع لها العلم الطبيعي كالجوهر والعّلة، لكن هل أجاب كانط فعلا على السؤال المتعلق بالميتافيزيقا ؟ والحقيقة أن إجابته كانت سلبية، ذلك أن العقل الخالص لا يمكنه أن يقدم لنا إجابات دقيقة ومحددة فيما يتعلق بإثبات النفس، وإثبات الله، وإثبات الحرية، بل الأكثر من ذلك فإنه قد يثبت القضية ونقيضها، وهو ما يسميه كانط بـنقائض "antinomies" العقل الخالص،[1](1) حيث يقول: "على الرغم من أننا نفكر ببرج يجب يرتفع حتى في السماء، فإن مؤونة المواد لا تكفي ولا شك إنما فقط من اجل بيت للسكن، يتسع أويكاد لأشغالنا في حقل التجربة و يرتفع أو يكاد الى ما يمكننا أن نضمه بنظرة، وهكذا كان على ذلك المشروع الجريء ن يفشل من جراء نقص في المواد" [2](2)، وهذا يعني أن هناك حدود للعقل الإنساني لايمكن له أن يتخطاها، باعتباره يستند إلى مقولاته التي تنطبق على الحدوس الحسية، أما خارج الحدوس الحسية، فيكون العقل عرضة للتناقضات حيث يقول كانط: " ...وهم بذلك يتصرفون بصواب كلي شرط أن يتخطوا الحدود الرسمية لهم، أعني حدود الطبيعة، لأنهم يترلقون من دون أن يدروا إلى خارج الحساسية، على الأرض غير الموثوقة للمفاهيم المحضة، بل الترنسندنتالية حيث لا يسمح لهم الأساس أن يقفوا ولا أن يسبحوا (Instabilis Tellus Innalisun)، وحيث لانخطو سوى خطى هائمة لا يحفظ الزمان أي أثر لها"[3](3).

1[1] – إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، مصدر سابق، صفحة المقدمة.
2[2] – إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 345.
3[3] – المصدر نفسه، ص 353.

إن الميتافيزيقا النظرية في شكلها التقليدي موضوعا ومنهجا مستحيلة لأنها غير دقيقة ومتناقضة، في حين تفترض أن تكون علما قبليا، وهكذا انتهى كانط في هذه المرحلة من مشروعه النظري الى إثبات أن لدينا تصورات قبلية إلى جانب التصورات التجريبة، وإنه ليس في هذه التصورات مايتعدى التجربة، وأن على هذه التصورات إذا ما أرادت أن تكون دقيقة أن تأخذ من العلم وأن تبتعد عن الطريقة البرهانية في معالجة القضايا الميتافيزيقية لأنها لاتؤدي إلا إلى التناقض[1](1). يقول كانط، في كتابه" نقد العقل المحض": " وبما إننا كنا قد التزمنا بأن نعين حدود العقل المحض في إستعماله الترنسندنتالي، لكن بما إن هذا النوع من التطلع له في ذاته خاصية إنه على الرغم من أكثر التحذيرات الحاحا وأوضحها، يظل إبدا ينخدع، قبل أن يتخطى إبدا عن خطته يأمل الوصول الى ما وراء حدود التجربة إلى بلاد العقل الجذابة، فانه من الضروري إن نقذف بهذا الأمل الغريب في عرض البحر" [2](2).

1- ميتافيزيقا الأخلاق ومأزق العملي:

يقول كانط:" إنه لاينبغي أن ننتظر من العقل البشري أن يكف مرة واحدة وإلى الأبد عن الخوض في البحوث الميتافيزيقية، فإن سئمنا من إستنشاق هواء فاسد لن يدفعنا يوما ما إلى الإمتناع تماما عن التنفس"، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الميتافيزيقا متجذرة في العقل الإنساني[3](3)، ولا يمكن بإي حال من الأحوال إلغاء مشروعيتها، وإنما على الأقل نقل مشروعيتها من مجال إلى أخر، و لكن بعد أن أكد كانط إستحالت قيام ميتافيزيقا عقلية نظرية، بإعتبار أن هناك حدود للعقل البشري، لا يستطيع تجاوزها، بحيث تبقى الموضوعات الميتافيزيقية غير قابلة للبرهنة العقلية النظرية، يقول كانط: "ولاأشاطر في الحقيقة ذلك الرأي الذي غالبا ما عبر عنه أناس أفذاذ وجديون مثل "زولتسر" كانوا يشعرون بضعف الأدلة المستعملة حتى الأن، أعني كانوا يأملون العثور يوما على أدلة بديهية لقضيتي عقلنا المحض الأساسيتين: ثمة إله وثمة حياة مقبلة، بل أني متيقن على العكس من أن ذلك لن يحصل البتة إذ من أين سيجد العقل أساسا لمثل هذه المزاعم التاليفية التي لا صلة لها بموضوعات التجربة ؟"[4](4).

لكن بالرغم من ذلك فإن ما يؤكده كانط، هو أن العقل مدفوع بشكل تتعذر مقاومته إلى تخطي حدود التجربة، وإنه لا يأمل ضبط ذاته بوسائل نظرية دون غيرها من الوسائل، وإذن يقترح كانط

1 – إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، مقدمة المترجم.
2 – إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 353.
3 – محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، مرجع سابق، ص115.
4 – إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص ص359-360.

الأهلية، تسببت في إحداث بلبلة واضطراب في نمط حياتها. ومن المهم جدا أن نشير إلى أن الدراسات الإستشرقية والأنثروبولوجية، كانت تصب في هذا الاتجاه، خدمة للإيديولوجية الاستعمارية، فوظفت المعارف النظرية التي تم جمعها، لبلورة إستراتيجية استعمارية، لمساعدة الحكام على إدارة المجتمعات الأهلية، « وتنفيذ سياسات موضوعة، وليس لتطوير سياسات تصلح لأوضاع البلاد المستعمرة «[1].

ولمنطق هذا التصور نفسه، الذي ينطوي عليه الأنموذج الأول، في تحديد العلاقة بين بعض العلوم الاجتماعية وتطبيقاتها الاستعمارية، « خضعت الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات «[2].

أما الصعوبة الثانية، فترتبط بما يتم الوقوف عليه، من الإدارة التي يمكن وضعها لمراقبة القوى الاجتماعية، لأنها توحي بوجود علوم غائية؛ وهو ما عارضه لوسيان ليفي برول، معتبرا أنه لا وجود إلاّ لعلوم الوسائل، خلافا لما ذهب إليه إيميل دوركايم الذي كان يعتبر أن القيمة الحقيقية لعلم الاجتماع، تكمن فيما يمكن أن يقدمه من خدمة، « لان فصل العلم النظري عن تطبيقاته العملية، يجعل منه فاقدا لمعنى وجوده، إذا كنا لا نستفيد منه في حياتنا «[3]. ومن خلال تحقيق التطابق بين الغاية الاجتماعية والوضع الاجتماعي العادي، من جهة وبين الوضع الاجتماعي العادي مع الوظيفي، يمكن فصل الغائية وتجريدها، للتمكن من معالجتها علميا. وهو الطرح الذي تمت معارضته بشدة. لأن تلك الأهداف التي يراد أن يخضع لها الفعل الإنساني في المجتمعات الأهلية، هي أهداف خاصة بثقافة معينة، وهي الثقافة الغربية التي يراد فرضها على المستعمرات؛ وهو ما يعني « أن التخطيط لن يكون في نهاية الأمر، سوى الشكل المعاصر للعنصرية، لعنصرية ثقافية»[4]. واستنادا إلى هذا التحليل النقدي للعلاقة بين العلم وتطبيقاته، في حقول البحث الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص الدراسات الإستشراقية الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، التي ارتبط ظهورها بالتوسعات الاستعمارية، جاءت الإسلاميات المطبقة كرد فعل علمي ترفض تموقعها ضمن العلوم النظرية الخالصة أو ضمن التطبيقات العملية، التي كان يمكن إدراجها ضمن الإسلاميات الكلاسيكية، التي كانت ستشكل في تلك الحال العلم النظري.

الأنموذج الثاني، رسم معالمه كارل ماركس، وفيه لم تعد الأفكار مجرد نسخ للأشياء، بل هي قوى تتحقق

1 - رالف لنتن (محرر): الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث،(ترجمة:عبد المالك الناشف)،المكتبة العصرية، صيدا-بيروت،1967، ص34

2 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي،(ترجمة: هاشم صالح)،مركز الإنماء القومي،بيروت – المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط3،ص54

3 -Emil DURKHEIM : les règles de la méthode sociologique, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web:http://classiques.uqac.ca/, p 37.

4 - Roger BASTID : op cit,9

ومن دون شك فإن إتباع منهج الفهم ونجاحه، يتطلب - وفق ما يذهب إليه كارل ياسبرس – أن يجري التأويل على نحو يختلف باختلاف كل فيلسوف[1]. وأن يستوجب عرض المعنى الذي يهدف إليه المفكر، أن نشاركه فكره، ونجري تفكيرنا عليه، ولكن دون التفكير بشيء يخالفه، بل علينا أن نرجع - كما يقترح ذلك كارل ياسبرس – بأعظم وضوح ممكن للشكل الأصلي للمسائل التي طرحها وللأجوبة التي قدمها[2].

الأسس الإبستيمولوجية للإسلاميات المطبقة:

يؤسس أركون إبستيمولوجيا للإسلاميات المطبقة، انطلاقا من تحديده لطبيعة العلاقة بين العلم النظري وتطبيقاته. وهي العلاقة التي ناقشها عالم الاجتماع والإثنولوجي الفرنسي روجي باستيد BASTID Roger [3] ، في كتابه الأنثروبولوجيا المطبقة. مشيرا إلى وجود أنموذجين لتفسير العلاقة بين العلم وتطبيقاته. الأنموذج الأول، رسم معالمه، الفيلسوف ديكارت في كتابه «مقال في المنهج»، وقاعدته أن شرط نشأة العلم، هو تجردّه وتعاليه عن كل الحاجات العملية والنفعية، والذي يتحدد إبستيمولوجيا، وفق صيغة أن المعرفة، هي التنبؤ لكي نستطيع التأثير عمليا في الطبيعة. ولكن شرط التنبؤ لا يتحقق إلا بشرط التحرر أولا من هاجس التأثير العملي في الطبيعة والمجتمع. وهي الصيغة التي يتحقق من خلالها الانتقال من النظرية إلى تطبيقاتها؛ ولكن باعتبارهما حقلين للبحث متميزين،أحدهما خاص بالعلماء اللامبالين، والثاني خاص بالتقنيين والمهندسين المهتمين بالعمل والتطبيق. وهو»النموذج الذي يتحالف– شئنا ام أبينا - مع حركة انضوت تحتها كل العلوم الإنسانية، والتي دفعت باستمرار إلى عقلنة البراكسيس الإنساني»[4].

ووفق هذا التصور الإبستيمولوجي للعلم، فإن التطبيقات الفنية أو التكنولوجية، تشكّل انطلاقا من نتائج العلم النظرية. وهو ما يطرح عدة صعوبات، فيما يتعلق بتطبيق هذا التصور على العلوم الاجتماعية. وتتمثل الصعوبة الأولى، في معرفة ما إذا كان موضوع العلوم الاجتماعية، من طبيعة مختلفة عن تلك التي تميّز موضوع علوم المادة؛ لأنه إذا كان بالإمكان إخضاع العالم المادي لإرادة الإنسان، إذا احترم هذا الأخير، القوانين؛ فإن الأمر يختلف في العلوم الاجتماعية، « لأننا لاحظنا – كما يقول روجي باستيد – في المجتمعات التقليدية مظاهر المقاومة، أمام عمليات التخطيط التي أردنا فرضها عليهم»[5]. ذلك أن محاولة الدول المستعمرة، عقلنة النظم الاجتماعية للمجتمعات

1 - كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، (ترجمة عادل العوا)، دار منشورات عويدات، بيروت،الطبعة 4، 1988، ص189.
2 - مرجع نفسه، ص 194.
3 - Roger BASTID : anthropologie appliquée, petite bibliothèque payote, paris(6°), 1971.
4 - op cit, p6-7
5 - ibid, p8

دربا أخلاقيا ونافيا في المنهجية المتعالية، وفي نظره لا يوجد أي درب أخر، هذا العقل الخالص لن يتمكن من اكتشاف بنيته الخاصة به ورسم معماره إلا إذا طرق دربا أخلاقيا، أي إلا إذا إنثنى للتخلي عن السرابات التي تخدعه و تصنعه خارج ذاته[1](1).

إن الهدف النهائي الذي ينتهي إليه تنظير العقل الخالص يخص ثلاث قضايا :حرية إلارادة، الروح الخالدة، والله موجود، ولئن ألح العقل كي نسال إذا ما كانت إلارادة حرة والروح خالدة والله موجود، وبالمقابل هذه القضايا الأساسية تكون أيضا، من الزاوية النظرية قضايا تمتنع على القرار، أن حل المفارقة هو أن أهميتها ينبغي أن لاتخص إلا ماهو عملي بشكل دقيق[2](2)، يقول كانط: "إن مفاهيم الله والحرية والخلود، هي مفاهيم لايستطيع التأمل أن يبرهن على إمكانيتها بصورة كافية وافية"[3](3)، بهذا المعنى يمكن القول أن كانط قد أنهى مهمة الميتافيزيقا النظرية، التقليدية و بين عجزها وقصورها، ولعل ما يتبع هذا القصور والعجز من نفي لأهم الأفكار التي ترتبط بالميل الطبيعي للعقل البشري (الله- خلود النفس- الحرية).

يصف الشاعر الألماني "هاينريش هايني" إنطباعاته عن كتاب "كانط" السابق "نقد العقل المحض" مقارنا الفيلسوف الضئيل الحجم (كانط) بـ "روبسبير" المرعب قائلا: "إن روبسبير قد قتل الملك وبضعة الاف من الفرنسيين، الأمر الذي يغفره الفرد الألماني، لكن كانط قد قتل الله ولغم اثمن ما للاهوت من حجج وبراهين"، ومن ثم يصف إنطباعاته عن كتاب "نقد العقل العملي" قائلا:"... وهكذا قام كانط، بعد أن دمر الدين بترهته المالوفة مع خادمه "لامبي"، وفجاة أدرك أن عيني الخادم تذرفان الدمع مدرارا، وهنا نرى الفيلسوف يحس بالعطف والرحمة و نراه أنه ليس فيلسوفا عظيما فقط، بل أيضا إنسانا طيبا ونسمعه يقول: "ينبغي أن يكون "للامبي" إله وإلا فانه لن يكون سعيدا، وهذا ما يقوله العقل العملي، فمن الجائز أن يتكفل و يضمن وجود الله، ويصف "بول ري" فلسفة كانط قائلا: "إنك لتشعر في مؤلفات كانط، كما لو أنك في سوق ريفية، فبمقدورك أن تشتري منه أي شيء ترغب فيه، فستجد لديه حرية الإرادة وعبوديتها، و المذهب المثالي ودحضه، والإلحاد والإيمان بالرب الخير"[4](4).

1[1] – برتران سان سرنان، العقل في القرن العشرين، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2000، ص 34.
2[2] – المرجع نفسه، ص 36.
3[3] – إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة، أحمد الشيباني، دار النهضة العربية، لبنان، 1966، ص21.
4[4] – إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص ص10-11.

بعد أن مهد كانط لإقامة الميتافيزيقا بوصفها علما له منهجه المحدد وموضوعاته المحددة في الجانب النظري، نجده يؤسس هذه الميتافيزيقا في الجانب العملي من مشروعه ويجعل أساسها أخلاقيا، عقليا، وإستبعاد كل ماهو سلوكي أو تجريبي، وهذا من خلال كتابه "نقد العقل العملي"[1](1).

في بداية الكتاب يوضح لنا كانط الهدف الرئيسي من تأليفه حيث يقول: "غرضنا من هذا الكتاب هو إقناع جميع الذين يؤكدون فائدة الأشتغال بالميتافيزيقا أنه من الضروري حتما أن يتوقفوا مؤقتا عن أراء عملهم، ويعدوا كامل ماتم عمله حتى الآن كان لم يكن، وأن يتساءلوا في بادىء الأمر، هل الميتافيزيقا ممكنة أو لا ؟ وبالرغم من عجزنا التام عن تحصيل معرفة نطرية لعالم الميتافيزيقا غير أنه يمكننا أن نعترف بوجوده ونبرره وأن نفكر فيه تفكيرا إجماليا لأسباب وجيهة(أسباب خلقية) بفضل جانب آخر من جوانب عقلنا الخالص هو "العقل العملي"، وهذا يعني أن كانط يسلم بوجود عقل خالص عملي، مثلما هناك عقل خالص نظري، والبرهان على وجود هذا العقل الخالص العملي هو موضوع ميتافيزيقا الأخلاق؛ أي دراسة العناصر القبلية التي تدخل في قواعدنا السلوكية[2](2)، "فلا ينبغي أن نبحث -فيما يقول كانط- عن مبدأ الالزام في طبيعة الإنسان، ولا في الملابسات التي تكتنفه في هذه الدنيا، بل أن نبحث عنه بحثا أوليا في تصورات العقل الخالص ذاتها، وكل أمر آخر يؤسس على مبادىء من محض التجربة لا يمكن أبدا أن يقال عنه أنه قانون أخلاقي"[3](3)، وهذا يعني أن كانط يبحث عن المبادىء الأخلاقية؛ أي تلك الاسس والبديهيات التي لاترتبط ولا تتاسس من الواقع او التجربة، وإنما التي ترتبط بالعقل الخالص والعودة إليه هو في ذاته، حيث يقول كانط: "إلا أن القانون الاخلاقي في نقائه وصحته لا يجب البحث عنه في مجال أخر غير مجال الفلسفة الخالصة، هذا ويتحتم أيضا أن تشغل هذه الميتافيزيقا المكانة الأولى، فبدونها لن يمكن أن يكون هناك على أي نحوفلسفة أخلاقية"[4](4)، فمن خلال هذا النص يبدو أن الميتافيزيقا هي التي تؤسس الفلسفة الأخلاقية، بإعتبارها منبع التصورات الخالصة (غير المرتبطة بالتجربة) والتي وحدها التي تلائم الفلسفة الفلسفة الأخلاقية (ما ينبغي أن يكون)، وهذا خلافا للعقل في المجال النظري (العقل الخالص) الذي لايستطيع أن يعرف إلا ظواهر الأشياء، أي ما تقدمه له التجربة، ولا يستطيع الأشياء في ذاتها لأنها تتعدى مجال إختصاصه، فقط يمكنه أن يفكر فيها، فالميتافيزيقا اليقينية ينبغي أن تؤسس على أساس أخلاقي، لأن

1[1] – إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، مقدمة المترجم.
2[2] – إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، لبنان، ط3، 2004، ص282.
3[3] – إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص213.
4[4] – إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص215.

الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون

الدكتور بن عون بن عتو/جامعة جيلالي ليابس بسيدي بلعباس

مقدمة:

ظهرت بذور مشروع الإسلاميات المطبقة، عند الباحث المفكر محمد أركون، منذ أن كان طالبا في جامعة الجزائر. وكان كل الأساتذة مستشرقون فرنسيون، مدفوعون في مقاربتهم للمجتمعات الأهلية، بدوافع عرقية وإثنوية. « ومنذ ذلك الوقت تبرعمت في نفسه بدايات الرفض للإسلاميات الكلاسيكية، بكل مناهجها وطرائقها «[1]؛ ليبدأ مشروعه، الذي تجسد في الإسلاميات المطبقة، في التبلور منذ السبعينات. وبالرغم من الجهود الجبارة، التي بذلها أركون للتعريف بهذا البراديغم، والعمل بكل ما أوتي من جهد وعلم لأجل نشره وتوطينه، إلا أن النتائج التي ترتبت عن ذلك لم تكن في مستوى طموحه. وستتمحور مقاربتنا لهذا البراديغم حول الإشكالية التالية: ما هي القيمة العلمية والعملية للإسلاميات المطبقة ؟ وللتعامل مع هذه الإشكالية بكل موضوعية، فإنني ارتأيت الانطلاق من الأسئلة الجزئية التالية: ما هو موقع هذا البراديغم من النظام الإبستيمي الغربي المعاصر؟ وما هي أهدافه، واهتماماته العلمية والعملية؟ وما هي الأسس العلمية والمنهجية للقراءة الإشكالية التي اقترحها للتراث؟

لا تدعي هذه الورقة الإلمام بالإسلاميات المطبقة، بكل جزئياتها وأبعادها. وإنما الغرض منها مقاربة هذا البراديغم انطلاقا من كونه فعل فكري ذو معنى، انطوى على هموم وانشغالات معرفية وحضارية، مرتبطة إبستيمولوجيا وتاريخيا، بسياق سوسيو- ثقافي . ولذلك اعتمدنا على منهج الفهم والتأويل. وهو منهج مشترك بين علم الاجتماع (ماكس فيبر) والفلسفة (كارل يسبرس). وتكمن أهميته، في كون الفهم كما تصوره فيبر[2]، يقوم على إدراك المعنى الذي تنطوي عليه فعالية ما أو علاقة ما، على اعتبار أن ما نحن بصدده، يتعلق بالمعنى المعقول الذي تطلع إليه الباحث المفكر أركون، في تصوره للعلاقة بين الإسلاميات المطبقة كعلم، وبين التراث كموضوع لذلك العلم، من أجل تحقيق الأهداف التي تخصب التراث، وترتقي بسلوك المسلم الفكري والعملي، ليتطابق مع مقاييس الحداثة، التي يمثل الغرب أنموذجا لها.

1 - أركون محمد: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، (ترجمة هاشم صالح)، لافوميك والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، 265

2 - جوليان فروند (أنظر في هذا الصدد): علم الاجتماع عند ماكس فيبر، (ترجمة: تيسير شيخ الارض)، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، 1976.

فيه عين اللذة([1]، يعني أن إدراك الجمال يتم من خلال حب اللذة لذاتها لا لغيرها، أما جوهر الجمال و إدراك نفس الجمال فيجب هو الآخر أن يكون محبوبا لذاته، فحب الجمال و تذوقه لذاته لا لنفع مادي. **أما كمال الجمال و الذوق الجمالي، أو جوهر الجمال هو الغاية القصوى له و هي الحب المطلق أي الخالق.**

يؤكد الغزالي أن **إدراك الجمال الباطن يتم عن طريق نور البصيرة**، لأنها أكثر اتساعا من البصر، ما يجعلها تدرك الأمور التي تعلو على الحواس، بل تتصل **بالقلب** الذي يعتبر أشد إدراكا للجمال الباطن من العين، بالإضافة إلى **العقل** الذي يتضمن هو الآخر الإدراك الباطني للجمال. هنا نخلص **للجمع بين {القلب و العقل}** كمترادفين لمعنى واحد و هو ما أكده الغزالي من خلال قوله)إن هناك **حسا سادسا مهنته القلب** لا يدركه إلا من كان له قلب، والبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر، و القلب أشد إدراكا من العين، و جمال المعاني المدرك بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للإبصار، فتكون لا محال **لذة القلب** بما يدركه من الأمور **الشريفة الإلهية** التي تجعل أن تدركها الحواس أتم و أبلغ فيكون ميل الطبع السليم و العقل الصحيح إليه أقوى[2]، أنها البصيرة التي جعلها الحاسة السادسة، قد تسمى العقل أو نور الإيمان و اليقين، لكن لا معنى للاشتغال بالأسامي هنا، لأن الغزالي يرى» أن الضعيف يظن أن الاختلاف واقع في المعاني لأنه يطلب المعاني دون الألفاظ»[3].

لنختم هذه الدراسة التحليلية الجمالية من خلال ما سلف ذكره أن الغزالي قد استطاع أن يؤسّس لقواعد جمالية باعتباره أول منظر للجمال من المنظور الفلسفي الإسلامي، من خلال أسس ثلاث هي{الإدراك، الوجدان، النزوع}، فإدراك الجمال الظاهر والباطن يوجد اللذة، واللذة توجد الحب، وحب الجمال كقيمة عليا، و هو الحب الحقيقي الذي يوثق بدوامه فيوجد كمال الجمال، و هو أعلى مراتب الإدراك و الكشف الجمالي الذي لا يتحقق إلا في الواحد المطلق.

1 .- الغزالي - المحبة و الشوق و الأنس و الرضا - مصر سبق تعريفه - ص 318
2 .- الغزالي - المحبة و الشوق و الأنس و الرضا - مصر سبق تعريفه - ص 314
3 .- المصدر نفسه - ص 315

الأخلاق تستند إلى مبادى عقلية، قبلية غير خاضعة للحس أو التجربة[1](1)، حيث يقول كانط: "لذلك فليس هناك من توسيع لدائرة المعرفة بمواضيع ما وراء الحس، و تكون معطاة، بل إنما هناك توسيع لدائرة العقل النظري ولمعرفته بما يتعلق بما وراء الحس بصورة عامة، إذن من أجل بلوغ المعرفة هذه، يتوجب على العقل النظري المجرد الذي تكون جميع هذه الافكار مستشرفة وبدون موضوع بالنسبة له، أن يشكر فقط ملكته العملية ، ففي هذه الملكة تصبح تلك الأفكار مستدنية وموجودة أو مكونة"[2](2). وهذا يعكس مدى إنتقال موضوعات العقل النظري (الله- الحرية- خلود النفس) إلى العقل العملي ليظهر ذلك الإرتباط الوثيقبين المجال الأخلاقي والديني(الإيماني) حيث يقول كانط: "آن على القانون الأخلاقي أن يقودنا إلى الفرضية بوجود علة"[3](3).

إن مصادرات العقل العملي هذه هي خلود النفس ووجود الله، وخلود النفس يعني الإعتقاد بحياة أخرى تتناغم فيها الطبيعة مع قانون العدل، أو الاعتقاد بموجود أسمى، خالق للطبيعة وصانع للقانون الخلقي في أن واحد، أن هاتين المصادرتين موضوع لإيمان خلقي متميز أتم التميز عن الأيمان النظري، فالأيمان الخلقي هو الأيمان بوقائع لا وجود لها في نظرنا إلا على أنها شروط الحياة الخلقية والعقل النظري عليه التسليم بالإعتقادات إلتي يتطلبها العقل العملي، بشرط وهو أن تكون ممكنة، والحال أن الجدل المتعالي إستبقى بصريح العبارة إمكان إرادة حرة ونفس خالدة للإله كلي القدرة،[4](4) حيث يقول كانط: "وهذه المسلمات، هي المسلمات بالخلود وبالحرية وبوجود الله وتنشا المسلمة الأولى عن الشرط الضروري عمليا لديمومة مناسبة للوفاء الكامل بالقانون الأخلاقي، وتنشا الثانية عن الفرضية الضرورية بالإستقبال عن العالم الحسي، ومن ملكة المرء لتعيين ارادته لقانون عالم بياني، أي قانون الحرية، وتنشا الثالثة عن الشرط الضروري لوجود الخير الأعلى في عالم بياني كذاك، وذلك بإفتراض الخير الأسمى أي الفرضية بوجود الله"[5](5)، وهذا إن دلّ على شيىء فإنما يدل على أن اللاهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسس على قوانين أخلاقية أو يسعى للإهتداء بها، فالله والحرية والخلود هي أفكار العقل الثلاثة، ولكن رغم أن العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار فأنه لايمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها، وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية، أعني أنها متصلة بالأخلاق، حيث يقول كانط: "إنها أيضا لضرورة مرتبطة بالجواب كمقتضى أن ينبغي علينا إفتراض هذا الأخير الاعلى،

1[1]– المصدر نفسه، ص مقدمة المترجم.
2[2]– إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص230.
3[3]– المصدر نفسه، ص230.
4[4] – إميل برهييه، المرجع نفسه، ص 289-290.
5-[5] إيمانويل كانط، المصدر نفسه، ص 225.

ولما كان هذا الأمر ممكنا فقط استنادا الى شرط وجود الله، لذلك فإنه يربط الفرضية بوجود الله[1](1) ربطا لاتنفصم له عروة، أي أنه لمن الضروري أخلاقيا أن نفرض وجود الله"، وهذا يعني أن الأخلاق هي التي تؤسس اللاهوت.

إن كانط يرد السلوك الديني (الإعتقاد بوجودالله وببقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الاخلاقي، فتتبدى لنا فلسفة كانط الاخلاقية، نازعة نزوعا صريحا إلى الحرية فهي تريد ألا يكون الفعل أخلاقيا أخلاقيا ما لم يكن صادرا عن إرادتنا الحرة، ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعدّ أخلاقيا إذا صدر عن خضوع لإرادة خارجية، فمناط أخلاقية الفعل عند كانط إنبثاقه من ناموسه الذاتي وصدوره عن كياننا الداخلي[2](2)، وهذا ما تعبر عنه الصيغة الكانطية الشهيرة: "إن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية لأنها ملزمة لنا إلزاما داخليا"[3](3).

إن كانط كان يشعر دوما بنوع من الحنين إلى الإبقاء على المعاني الأساسية في الميتافيزيقا، وسعى إلى ذلك بجهده، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق، وسنأخذ بالتفصيل هذه الأفكار باعتبارها مسلمات العقل العملي.

1 -مسلمة خلود النفس:

إن الشرط الأعلى للخير الأسمى يكمن في الارادة التي يتم فيها التوافق التام بين النوايا والقانون الأخلاقي، وهو الشرط الأعلى ببخير الأسمى، إذ يجب أن يكون ممكنا هو وموضوعه، لأنه متضمن في نظام تحقيق هذا الموضوع، لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة، وهي كمال لايقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس في أي لحظة من لحظات وجوده، بيد أنه لما كان أمرا ضروريا من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقا لمبادئ العقل المجرد فمن الضروري أن نقرّ بوجود التقدم العملي بوصفه موضوعا حقيقيا لإرادتنا، ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنا إلا بافتراض وجود وشخصية

كائن عاقل باقيين أبدا إلى غير نهاية (خلود النفس)[4](1).

1-[1] إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص 215.
2-[2] عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1989، ص 74.
3-[3] إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، المنهجية الترنسندنتالية، نقلا عن: عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 122.
4-[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1984،1، ص ص270-285.

بالحواس)العلم، و العقل، و العفة، الشجاعة، و التقوى، و الكرم، و المروءة...و سائر خلال الخير التي تدرك **بنور البصيرة الباطنة**[1](، إنه **جمال محبوب بالفطرة** داخل كل نفس سوية و متزنة «الطبع السليم»، إنه الجمال الخالد و الباقي، لأن الجمال الظاهر زائل بزوال أعضائه لقوله) و ليت شعري من يحب الشافعي مثلا، فلم يحبه و لم يشاهد صورته قط، و لو شاهدها ربما لم يستحسن صورته، فاستحسانه الذي حمله على إفراط الحب هو لصورته الباطنة لا لصورته الظاهرة، قد انقلبت ترابا مع التراب و إنما يحبه لصفته الباطنة من الدين، و التقوى و غزارة العلم، و الإحاطة بمدارك الدين... هذه أمور جميلة لا يدرك جمالها إلا بنور البصيرة أما الحواس فقاصرة عنها (2.

1. إدراك جوهر الجمال الظاهر:

قسم الغزالي المدركات الحسية و جعل لكل حاسة نوع من المدركات الحسية الخاصة بتذوقها، جعله هذا من **الأوائل الذين صنفوا مجالات للإدراك الحسي** و ارتباطه بالتذوق من خلال **قسم الجمال المحسوس** إلى خمسة أنواع تتمثل في[3]:

- **الجمال المرئي:** هو الجمال الذي يختص **بالمدركات المنظورة**، و يستتبعه تذوق **للذة البصرية** من خلال العين و النظر.
- **الجمال المسموع**: الذي يختص **بالمدركات المسموعة**، و يستتبعه تذوق **للذة سمعية** من خلال السمع.
- **الجمال في الروائح الزكية**: يدرك الروائح الجميلة و يستتبعه تذوق **اللذة** من خلال الأنف.
- **الجمال في التذوق**: يدرك الأطعمة، و يستتبعه **للذة** من خلال التذوق الأطعمة.
- **الجمال الملموس**: يدرك الملموس و الجميل الناعم، من خلال اللمس.

إدراك جوهر الجمال الباطني:

ذكر الغزالي أن المحبة لله و لرسوله صلى الله عليه و سلم هي الغاية القصوى من المقامات، و الذروة العليا من الدرجات حيث قال)أن يحب الشيء لذاته لا لحظ ينال منه وراء ذاته، بل تكون ذاته عين حظه، و هذا هو **الحب الحقيقي البالغ عند مدرك الجمال**، و ذلك لعين الجمال. لأن إدراك الجمال

1 .- الغزالي- إحياء علوم الدين- كتاب المحبة و الشوق و الأنس و الرضا- مصدر سبق تعريفه -ص 317
2- المصدر نفسه -ص 317
3 .- صالح أحمد الشامي - ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام .- مرجع سبق تعريفه - ص335

ب/ جماليات الإنسان الجمالي عند الغزالي:

إذا كانت الأصول الجمالية الأربعة التي حددها الغزالي كأساس نظريته الجمالية تصنف الإنسان كموضوع الجمالي، فإن هذا يجبرنا على تحديد **حقيقته**، و مكانته في التصور الفلسفي الإسلامي باعتباره عالم من العوالم الذي مازال العلم و الفكر الفلسفي يبحث في أرجائه المادية لأننا» لا نفهمه في **كليته** أمام ألغازه التي لا تزال مجهولة اليوم على الرغم من التقدم الفكري و العلمي الذي بلغه الفكر البشري، و حين نتأمله نحس بعاطفة عميقة في تقدير الجمال»[1]. لكن حقيقة الإنسان تكمن في كليته وفق التصور الإسلامي القائم على مبدأ العموم و الشمول للمنهج الإلهي، الذي يعرف **الإنسان كحقيقة كلية يتماهى فيها كل من»الروح، الجسد، العقل، القلب»** ككل متكامل يحدد جوهرية الإنسان و ماهيته في التصور الفلسفي الإسلامي، الذي حدد بدوره العوامل التي تجعل منه الإنسان الجمالي هي:

- **معرفة الإنسان بنفسه.**
- **معرفة الإنسان لوظيفته و دوره في هذه الحياة.**

إذا ينظر الإسلام من خلال نصوص كتابه الكريم إلى جماليات الإنسان ذلك المخلوق المكرم و المكلف «**نظرة كلية تجعل الجمال سمة أصلية في كيانه**»[2]، لأن الجمال في الإسلام هو جانب من جوانب التكريم الإلهي للإنسان **لقوله تعالى الله) اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** ([3] **و قوله) خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ** ([4] يتبين لنا من خلال هذه الآيات الكريمة التأكيد على الجمال الظاهر للإنسان، أما **قوله تعالى) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** ([5] فتؤكد على **جمال الإنسان ظاهره و باطنه**، إنها النظرة الكلية التي تحدد لنا جمال الإنسان في الإسلام، ما يجعله حصيلة مشتركة لكامل كيانه. **لكن ما هي جماليات الإنسان الجمالي أمام كليته؟**

قسّم الغزالي جماليات الإنسان الجمالي إلى قسمين «**الجمال الظاهر، و الجمال الباطن**»، فالأولى يمثلها **الإدراك الحسي للموضوع الجمالي**، و غيابه يعني غياب الجمال الظاهر، لأنه يوجد بتوفر العناصر المحسوسة التي تعتبر العناصر الجمالية له، أما القسم الثاني فقد صنفه ضمن الموضوعات غير المدركة

1 :- ألكسيس كاريل -الإنسان ذلك المجهول – ترجمة عادل شفيق- الدار القومية للطباعة و النشر-دط-دت- ص303

2 -.صالح أحمد الشامي -. ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام -. مرجع سبق تعريفه- ص173

3 -. سورة غافر : الآية 64

4 -.سورة التغابن: الآية03

5 -. سورة التين: الآية04

2 - مسلمة الثانية وجود الله:

إن المصادرة الأولى يجب أن تقود إلى مصادرة ثانية هي "وجود الله" الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة، ذلك أن السعادة هي حال لكائن عاقل تجري له كل أموره كما يشتهي ويريد، فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي تسعى إليها، وأيضا الاتفاق بينها وبين المبدا الجوهري لتعيين الارادة، والقانون الاخلاقي بوصفه قانونا للحرية يأمر بواسطته مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماما عن الطبيعة وعن إتفاق الطبيعة مع رغباتنا، لكن الكائن العاقل الذي يفعل في العالم ليس مع ذلك في نفس الوقت علّة العالم والطبيعة، وإذن فلا يوجد في القانون الاخلاقي أي مبدا للرتباط الضروري بين الاخلاقية والسعادة المناسبة لها لدى كائن يؤلف جزءا من العالم، وبالتالي يعتمد على العالم، ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته أن يكون علّة الطبيعة ولا يمكن –بالنسبة إلى سعادته- أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية.

ومع ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى تصادر على مثل هذا الارتباط، وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكنا في العالم إلا من حيث اقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها عليّة متفقة مع النية الأخلاقية، وهي الله.

3 - المسلمة الثالثة- الحرية:

إن الفاعل الاخلاقي لابد له أن يفترض بأنه حر في أفعاله، بمعنى ان اردته هي مصر مبادئ فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفق لهذه المبادئ، إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية[1](2)، وحيث يقول كانط: " وعليه إذا لم تكن هذه القضايا الجذرية الثلاث لازمة لنا البتة من اجل ان نعلم، وكان عقلنا مع ذلك يوحي بها بالحاح، فإن اهميتها يجب أن تعود اصلا إلى العملي وحده، عملي كل ماهو بحرية»[2](3).

هذا وقد بين كانط أن هذه القضايا لا تدخل في مجال المعرفة، بل تخضع لنمط أخر من التفكير يتعلق لا بما هو كائن، وإنما بما يجب أن يكون، أي بالفعل الأخلاقي أو ما عينه بميتافيزيقا الأخلاق، فلا غرابة إذن أن يشرع كانط للواجب أو الفعل الأخلاقي، ويحدد إستنادا إلى الأمر الأخلاقي الإطار السام والشامل الذي يمكن أن تحصر فيه مثل هذه المواضيع.

1[2]– عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص ص 286-289.

2[3]– إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، المرجع السابق، ص383.

إن الإنسان حين يؤدي الفعل الأخلاقي فهو يؤدي الواجب لذاته، وهو لا يفعل ذلك كفرد أو من حيث هو مرتبط بجماعة معينة وفي ظروف خاصة، بل من حيث يمثل الإنسانية جمعاء في شخصه، فهو إذا المشرع لنفسه وللإنسانية خاصية متمثلة فيه

وبهذا يقول الأمر الأخلاقي إلى إلزام مطلق، ضروري وشامل يقوم على الحرية ويشترط في نفس الوقت المسؤولية لأن الفعل الأخلاقي يلزم الفرد إزاء الإنسانية [1](1).

إن المشكلة الأخلاقية عند كانط هي مشكلة البديهيات الأخلاقية حيث يؤكد كانط أن طبيعة الأخلاق لا تفهم إلا بعد الإجابة عن سؤال البديهيات الأخلاقية، والحقيقة أن إجابته انحصرت في الرأي القائل أن بديهيات الاخلاق تركيبية قبلية شأنها شأن الرياضيات والفيزياء، فقد حاول في كتابه "نقد العقل العملي" أن يستنبط بديهيات الأخلاق بطريقة مماثلة لاستنباطه بديهيات الرياضيات والفيزياء في كتابه: "نقد العقل المحض".

في مذهب كانط الاخلاقي وصلت الموازاة بين المجالين الأخلاقي والمعرفي إلى قمتها، وذلك بارتكازها علة معرفة تركيبية قبلية تشمل البديهيات المعرفية والأخلاقية معا، ويرجع مصدرها الأخير إلى طبيعة العقل، ففي عبارة كانط الشهيرة :" السماء المرصّعة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في نفسي" يرمز كانط إى ثنائية القوانين المعرفية والأخلاقية، وهي القوانين التي ينبغي أن يعترف كل ذهن بشري.

يبدو أن كانط كان ينظر إلى تأسيسه للأخلاق على أنه عمل يفوق في أهميته نظريته في المعرفة، بقدر ما تفوق الغاية في اهميتها الوسيلة، ولاشك ان السبب الذي يحتاج كانط من اجله إلى الأشياء في ذاتها واضح[2](2) فهو يريد تشييد عالم يمكن أن تطبق فيه مبادئه الاخلاقية والدينية، ذلك لأن العلم بما فيه من حتمية علّية لم يترك مكانا لحرية الفعل البشري أو التحكم الالهي، وهكذا بدت أسس الأخلاق والدين مهددة في نظر كانط، وخيّل إليه أن هناك مخرجا من هذا المأزق، وهو أن يقتصر العلم على البحث في نوع من الوجود الأدنى مرتبة، وبذلك تتخلص الأشياء ذاتها من حتمية الظواهر، ولقد كان من السهل أن يطبق هذا التفسير على المعرفة التركيبية القبلية عند كانط نظرا إلى طابعها الذاتي، فإن كان الذهن هو الذي يفرض قوانين العلّية، والهندسة علم الوجود المطلق فحسب، فإن هذا الوجود

1[1] – الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص341.
2[2]– هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة، فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2004، ص ص 67-68.

3/حب الشيء لذاته: إن **الحب الحقيقي هو الحب المحض** الذي لا ترجى من ورائه غاية أو منفعة لأنه زائل بزوال الغاية، أما الحب الذي يوثق بدوامه فهو **الحب لذاته**، كحب الجمال و الحسن، فإن كمال الجمال محبوب عند مدرك الجمال، و ذلك **لعين الجمال لما فيه عين اللذة**، و **اللذة محبوبة لذاتها لا لغيرها** و هو ما أكده حجة الإسلام حين قال «أن **يحب الشيء لذاته** لا لحظ ينال منه و راء ذاته، بل تكون **ذاته عين حظه**»[1] ، إذن **الطباع السليمة** قاضية باستلذاذ النظر إلى الطبيعة و جمالها لذاتها لا لطلب الحظ.

الأصل الرابع: معنى الحسن و الجمال

جعل الغزالي حضور الحسن و الجمال من أهم شروط كمال الموضوع الجمالي، إلا أنه ميز بينهما فقال «اعلم أن المحبوس في مضيق الخيالات و المحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحسن و الجمال إلا تناسب الخلقة، و الشكل، و حسن اللون، و كون البياض مشربا بالحمرة و امتداد القامة إلى غير ذلك مما يوصف من جمال شخص إنسان»[2] ، فإن **الحسن** الأغلب على الخلقة حسن الإبصار فيظن أنه ما ليس مبصرا و لا متخيلا و لا متشكلا و لا متلونا مقدر و لا يتصور حسنه، **و إذا لم يتصور حسنه لم يكن في إدراكه لذة**، فلم يكن محبوبا و هذا خطأ ظاهر. لأن **الحسن ليس مقصورا على مدركات البصر** و لا على تناسب الخلقة و امتزاج البياض بالحمرة، **فما معنى الحسن الذي تشترك فيه الأشياء؟ و ما الحسن الذي يحقق الجمال؟**

يجيبنا الغزالي في قوله «اعلم أن **الحسن و الجمال موجود في غير المحسوسات** و هي لا تدركها الحواس الخمس، **بل تدرك بنور البصيرة الباطنة** [3]، يحدد نوع الحسن المدرك بين البصر و البصيرة، **فالأول** ما تشترك فيه الأشياء لأنه يشمل الصورة الظاهرة فحسب، لكن هذا لا ينكر **حسن الجمال للمحسوسات** كما لا ينكر حصول اللذة بإدراك حسنها، أما **الثاني** فهو من يحقق لنا **درجات الجمال وصولا للكمال**، لأنه يشمل الظاهر و الباطن. لنخلص من خلال ما سلف ذكره إلى أن **أقسام المحبة الحقيقية** التي حددها الغزالي جوهر نظريته الجمالية هي خمسة أقسام:

- **حب الإنسان وجود لنفسه و بقائه و كماله.**
- **حبه من أحسن إليه فيما يرجع لدوام وجوده و يعين على بقائه و يدفع المهلكات عنه.**
- **حبه من كان محسنا في نفسه إلى الناس و إن لم يكن محسنا إليه.**
- **حبه لمن بينه مناسبة خفية في الباطن، لتناسب الأرواح بينهما.**

1- الغزالي- المحبة و الشوق و الأنس و الرضا - مصدر سبق تعريفه - ص12
2 المصدر نفسه- ص13 -.
3 المصدر نفسه- ص15 - .

أيضا تابع للإدراك، لأنه يتبع اللذة التي يسببها الطبع من خلال الميل إليها، «فكانت محبوبات عند **الطبع السليم**، فلذة العين في الإبصار، و إبصار المدركات الجميلة، و الصورة المليحة الحسنة المستلذة»[1]، يحدد لنا الغزالي أن **الطبع السليم هو الرئيس و المسؤول عن اختيار أنواع اللذات** التي يميل إليها المدرك حسب الحواس الخمس، حيث قال «لما كانت هذه المدركات بالحواس **ملذة**، كانت محبوبة أي كان **للطبع السليم ميل إليها**»[2]، إن الطبع السليم يجعلنا نحدد أكثر دقة **نوع الموضوع الجمالي المدرك** في النظرية الجمالية للغزالي كذات مدركة للجمال، أو كموضوع يجب إدراكه، ألا و هو **الإنسان الحي المدرك المحبوب، و هو الشرط الثاني لبلوغ المحبة الحقيقة** إنها **البصيرة الباطنة** لأنها أقوى من البصر الظاهر، و القلب أشد إدراكا من العين، و جمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار، **فتكون لا محالة لذة القلب ما يجعل الطبع السليم و العقل الصحيح أقوى، إذ لا معنى للحب إلا بالميل في إدراكه للذة**، لنخلص أن الموضوع الجمالي الذي يجب حبه هو **الإنسان دون غيره.**

الأصل الثالث: حب الإنسان لنفسه و حب غيره لأجل نفسه

يحدد لنا حجة الإسلام في هذا الأصل **ثلاثة** أسباب لتحقيق المحبة هي:

1/المحبوب الأول لأنه الملائم للحب: يحدد حجة الإسلام معالم المحبوب الأول» **فكمال الوجود أيضا محبوب، لأن الناقص فاقد للكمال»**[3] ، ما يعني أن المحبوب الأول للإنسان هو ذاته لكن مع شرط سلامة **كل الأعضاء لأنها محبوبة و سلامتها مطلوبة**، ثم تأتي باقي مكملاته، ماله، عشيرته، أصدقاؤه... التي يعتبرها كالجناح المكمل للإنسان حيث قال «**كمال الوجود** و دوام الوجود **موقوف عليها**، أما باقي المحبوبات فهي **آلة لكمال الوجود»**[4]، إذن **كمال الذات من خلال كمال و سلامة كل أعضائها، هو أول الأسباب للمحبة الحقيقة و بلوغ جوهر الجمال.**

2/الإحسان: يعرفه الغزالي فيقول» إن المحسن من أمد بالمال، و سائر الأسباب الموصلة إلى دوام الوجود و كمال الوجود»[5]، ما يجعل الإنسان عبدا للإحسان و قد جبلت القلوب على حب من أحسن إليها و بغض من أساء إليها، لكن **الإحسان ليس هو عين الكمال المطلوب، بل يكون سببا له**، ما يؤكد أن **حب المحسن لا يكون لذاته بل لإحسانه**، و هو فعل من أفعال زوال الحب أو نقصانه.

1- المصدر نفسه- ص9
232- المصدر نفسه :- ص9
3:- الغزالي- المحبة و الشوق و الأنس و الرضا - مصدر سبق تعريفه - ص6
4المصدر نفسه- ص7 -
5ص11 :- المصدر نفسه

ذاته يكون حرا ولا يعيقه شيئ عن اتباع القانون الأخلاقي بدلا من القانون العلي، وإنه لمن المؤلم أن نرى كيف يبذل فيلسوف الفيزياء النيوتنية كل هذا الجهد لكي يتخلى عن فيزيائه بأكملها من أجل انقاذ أخلاقه الدينية، إذ يؤكد هو بنفسه بأن عليه أن يضع حدودا للمعرفة لكي يفسح المجال للدين[1](1).

ثانيا- هابرماس والإرث الكانطي-من النقد إلى التجاوز:

1- هابرماس وجينالوجيا النقد:

يتناول هابرماس النقد عند كانط من خلال رؤية خاصة، وهي أن النقد يجب أن يكون قائما على الفحص التاريخي وهو ما يستوجب إعادة صياغة جديدة، وهنا استطاع هابرماس أن يؤسس مفهوما جديدا على النقد الكانطي، والذي يسميه الفضاء العمومي[2](2)، حيث يقول هابرماس: "إنني أستطيع أن أؤكد هنا، ودون أدنى مجال للشك، أن التداولية الكانطية تعود بأصولها إلى واقعية دون تمثلات، ذلك أن الإطار الخاص لمجمل تساؤلاتنا يطهر لنا ذلك اللاتناسق الفاضح بين مفهوم الصحة أو الصواب الأخلاقي الذي مازلت أصر على تفسيره بالصيغة الابستيمية[3](3) للتربية المثالية وبين المفهوم غير الإبستيمي للحقيقة، والذي إمتد خارج أي سياق للتبرير والذي بقي بعد ذلك مرتبطا بالإفتراضات الأنطولوجية للعالم الموضوعي".

إن المحاولة التي تهدف إلى بعث تصور للصحة أو الصواب الأخلاقي بما هي موازية للمعرفة، يتوجب عليها أولا ردم الهوة التي ما فتئت تتسع جهارا ما بين مزاعم زرعي الحقيقة دونما إحالة واضحة إلى ذلك العالم المكون من أشياء توجد بشكل مستقل عن بعضها البعض، ذلك أن الصلاحة (Validité) معيار من المعايير الأخلاقية يفيد بأن هذه الأخيرة "تستحق" إعترافا شاملا وذلك لجهة قدرتها على ربط إرادة الأغيار بهذه المعايير بطريقة عقلية، فعالم الأخلاق الذي نسعى لتحقيقه تبعا لصفتنا الأخلاقية يمتلك دلالة بنائية»[4](1).

لهذا السبب بالذات فإن أي إسقاط لعالم إجتماعي متضمن ومكوّن من علاقات بين شخصية

1[1]– هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، المرجع نفسه، ص73.
2[2]– أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس،الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، توزيع دار الفارابي،2009. ص22.
3[3] - يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2010.ص62.
4-1 يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر نفسه، ص ص 63-64.

منظمة تنظيما جيدا، قاسمها المشترك الحرية والمساواة ترجمة لمملكة الغايات كما تصورها كانط- يمكن إستخدامه كبديل للمرجعية الأنطولوجية للعالم الموضوعي، فهناك إحالة قصدية -وفق التعبير الهوسرلي- للتفاهم والتواصل ليس فقط في مستواه الترنسندنتالي كما عبّر عنه كانط، بل في مستواه الإجرائي وسياقه التاريخاني.

إن إتيقا المناقشة توّد بالفعل أن تثبت بأن الديناميكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الأخر، ومن ثم إدماجها داخل الإفتراضات المتداولة للمناقشة العلمية ذاتها. هذه الممارسة المجاوزة للأخلاق القائمة أو الممارسة "الميتا- أخلاقية"(méta-morale) الساعية إلى تحسين الشروط الضرورية لتلك الحالة التي قد يكون فيها الإجراء الخاص بالمناقشة، والهادف إلى حل المشاكل الأخلاقية، محل تطبيق بشكل فردي وإنفرادي وحيد[1](2).

2 - من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل:

إن الإنتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل يستلزمه هذا المعطى، وهو لم يعد سليما البحث عن الحقيقة في أي «كوجيتو»، أو أي وعي ذاتي مجرد، يحترس هابرماس من قدرة الوعي الذاتي بلوغ ذلك، ذلك أن حدود العقل لا تتجاوز تقديم حقائق تخضع لحيز التجربة، على أنه إذا إفترضنا أن المصطلحات الأخلاقية (الحق، العدل، المنفعة، ...) بقيت كما كانت عليه، فذلك لم يمنع ظهور مشاكل بصددها في عصرنا، لهذا يقرر هابرماس أنها لم تعد كما كانت عليه من جراء تحول مضامينها، فهي لم تعد تساير العصر الحديث بالحمولات نفسها التي كانت توجهها في الماضي، فلا بد إذن من مسايرة روح العصر[2](3).

بالرغم من أننا نجد هابرماس يسعى إلى تقديم نظرية أخلاقيات التواصل غير أنه تقدم شكلا صوريا بالدرجة التي لا تقدم فيه أنموذجا جاهزا من أجل «حياة سعيدة» لأنها أصلا غير موجودة، بل تكتفي برسم المبادئ الصورية لإجراءات البرهنة السليمة[3](1)، وهي في هذه لا تخرج عن المنحى النقدي الذي رسمته الفلسفة النقدية مع فارق أساسي، وهو تحويل النقد من بعد الإبستيمولوجي إلى بعده السيوسيولوجي، وجعله منخرطا في قضايا الثقافة والعلم والمجتمع والسياسة، وفي هذا النقد توجد روحا ماركسية.

2-1 المصدر نفسه، ص 64.
2-3 حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفرت، المرجع السابق، ص ص74-75.
3-1 حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 156.

و صفاء اللون أدرك بحاسة البصر، و إذا الأخلاق و إرادة الخيرات...إلى غير ذلك من الصفات الباطنة أدرك **بحاسة القلب**[1](، ما يعني أنه لا خير، و لا جمال، و لا محبوب في العالم إلا و هو أثر من الآثار الخالق سبحانه و تعالى سواء أدرك هذا الجمال بالحواس أم العقول، لذا يؤكد أن **الجميل محبوب و الجميل المطلق هو الواحد الذي لا ضد له**. ليكون شرطه في اختيار الجمال المدرك هو من توفر **شرط الحب من قبل الذات المدركة للموضوع المدرك**. إذا أسس الغزالي نظريته الجمالية على أساس **الحب،** حيث شرحها و برهن على أصولها في كتابه «**المحبة و الشوق و الإنس و الرضا**»، لأنه يقر أن **كل ما هو محبوب جميل، ليكون الحب معيار الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي**.

- **النظرية الجمالية للغزالي:**

حدّد الغزالي جوهر نظريته الجمالة ضمن **أربعة أصول ذات تراتبية جمالية،** حيث جعل لكل فصل مجاله الجمالي **وفق التصور الفلسفي الإسلامي**.

الأصل الأول: المحبة بعد المعرف و الإدراك

حدد الغزالي في هذا الأصل مجموعة من الفرضيات بهدف تحديد المحبة الحقيقية و شروطها و أسبابها، لأنه يرى أن **حقيقة إدراك الموضوع الجمالي تكمن في المحبة الحقيقية**، فلا تتصور المحبة و لا تتحقق إلا بعد معرفة الموضوع و إدراكه، لأن الإنسان لا يحب ما لا يعرفه و لا يدركه حيث قال «إذ **لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه**، لذا لم يتصور أن يتصف بالحب جماد، بل هو من **خاصية الحي المدرك**»[2]، هنا يحدد لنا نوع الموضوع الجمالي المدرك، الذي يجب أن يكون **حي مدرك** لا جامد و لا ميت، و ليس أي حي يدرك بل ما يوافق طبع المدرك و يلائمه و يحقق له **اللذة**، لا ما ينافره و يحقق له الألم، ما يعني أن الموضوع الجمالي أن يكون **حيا مدركا محبوبا للذته**، و هي المحبة الحقيقة التي عرّفها حجة الإسلام فقال «**الحب عبارة عن ميل الطبع إلى شيء الملذ،** فإن تأكد ذلك الميل و قوى سمي عشقا، و البغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب، **فإن قوى سمي مقتا، فهذا أصل في حقيقة معنى الحب لا بد من معرفته**»[3].

الأصل الثاني: الحب تابع للإدراك و المعرفة

بما أن الإدراك ينقسم حسب المدركات و الحواس، فلكل حاسة إدراك من المدركات، ما يجعل **الحب**

1 - الغزالي. المحبة و الشوق و الأنس و الرضا - مصدر سبق تعريفه- ص 306.
2 - الغزالي. إحياء علوم الدين -المحبة و الشوق و الأنس و الرضا -.مصدر سبق تعريفه -.ص 5
3-المصدر نفسه -.ص5

نقش النقاش، وبناء البناء اكشف له من هذه الأفعال **صفاتها الجميلة الباطنة** التي يرجع حاصلها عند البحث إلى العمل و القدرة([1].

- **الكمال و الجمال حقيقة الموضوع الجمالي:**

حدّد الغزالي حقيقة الموضوع الجمالي من خلال تحديده لمجال الكمال، و هو ما أكده حين قال)اعلم أن **المحبوب** في مضيق الخيالات و المحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحسن و الجمال إلا بتناسب الخلق، و الشكل، و حسن اللون، و كون البياض مشربا بالحمرة، و امتداد القامة إلى غير ذلك مما يوصف من **جمال الإنسان**. فإن الحسن الأغلب على الخلق حسن الإبصار، و أكثر التفاتهم إلى صور الأشخاص فيظن أن ما ليس مبصرا، و لا متخيلا، و لا متشكلا، و لا ملونا، فلا يتصور حسنه، و **إذا لم يتصور حسنه لم يكن في إدراكه لذة**، فلم يكن محبوبا فهذا خطأ ظاهر، فإن الحسن ليس مقصورا على مدركات البصر، و لا على تناسب الخلق و امتزاج البياض بالحمرة([2] ميّز الغزالي هنا بين **الجمال و الحسن**، ما يعني أن **توفر الجمال وحده لا يحقق درجة الكمال، بل يجب حضور الحسن**، و هو لا يشمل الظاهر و الشكل فقط، بل حتى **الباطن مثل** الجمال الذي يجمع بين ما ظهر من الشكل و حسن اللون، و **جمال المعنى الكلي** الذي يجمع أو يشترك فيه **أنواع الجمال**. لكن إذا **حضر كل من الجمال الظاهر و الباطن و كذا حسنه حضر كمال الشيء فيصبح غاية في الجمال**، أما إذا حضر بعضها فله من الحسن و الجمال بقدر ما حضر لأن)**جمال كل شيء و حسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له**، فإذا كانت **جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو غاية الجمال**، و إن كان الحاضر بعضها فله الحسن و الجمال بقدر ما حضر...([3]، يعني أن **حقيقة الجمال** تكمن في **اكتمال كمالات الموضوع الجمالي**، و إن كان غير ذلك فيحدد **الجمال على حسب درجة الحسن** الذي تتصف به المحسوسات و المرئيات، لنخلص إلى أن **الجمال هو الكمال. لكن إذا كان الكمال محور الجمال، فهل كل موضوع جمالي يحقق لنا الكمال في نظر الغزالي؟**

صنّف أبو حامد الغزالي **رؤيته الجمالية العميقة** التي يحاول عن طريقها التوصل إلى **جوهر الجمال،** فجعل **الكمال الملائم** و المناسب للموضوع الجمالي محور الجمال من خلال العلاقة بين الحسن و الجمال، ليكون **الجمال الحقيقي** هو **اكتمال** سمات **الموضوع الجمالي** دون نقصان، لكن حدد الغزالي شروط اختياره حتى يبلغ الجمال كماله و هو ما أكده من خلال قوله) اعلم أن **كل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال**، و الله تعالى **جميل يحب الجمال**، و لكن الجمال إذا كان بتناسب الخلقة

1 :- الغزالي - احياء علوم الدين - الجزء الثاني- دار إحياء الكتب العربية - القاهرة- دون تاريخ- ص 302
2 - المصدر نفسه - ص 316
3 - المصدر نفسه - ص 317

إن نظرية أخلاقيات التواصل (بوصفها فلسفة التواصل) -وبالرغم من صوريتها- غير أنها تفتح المجال للعديد من المصالح المختلفة أن تعبر عن نفسها ما دام مبدأ الكونية -الذي يفترض أن تتوفر عليه المعايير- يتضمن على وجه التحديد الأخذ بعين الاعتبار جميع مصالح الأفراد والآثار الناجمة عنه، لذلك فإن الاعتراضات التي تنتقد الطابع المثالي والصوري لأخلاقيات التواصل تبقى غير مبرّرة.

إننا نجد كارل أتوآبل يعترف أيضا بالتوتر القائم داخل ممارسة التواصل ويعتبره طبيعيا إذ يشير إلى افتراض مزدوج كامن في جماعة تواصل حقيقية أو متتالية لدى أي مشارك في الجماعة، ما دام تنتمي إلى جماعة فالمهم بالنسبة له أن يتعرف المشارك على الفارق الذي يفرق ويفصل بين هاتين الجماعتين، وبقدر ما تتعرف الذات المشاركة في النقاش على هذا الفارق، تخضع فعلها لأخلاقيات التواصل قصد تقليص قدر الإمكان من هذا التوتر والتباين بينهما، لأن فلسفة التواصل لا تختزل في فكر متعال يصدر عنه أساس نهائي للأخلاق، بل تحث المحاور أن يراعي أن كلامه يجب أن يفترض أنه موجه إلى جماعة غير محدودة، لكي يفهمه ويتقبله الجميع[1](2).

-3 هابرماس يتجاوز كانط أو نحو كانطية موسعة:

إن الاهتمام الفلسفي اليوم في الغرب يزداد أكثر بقضايا الإتيقا والتواصل مع إنتشار واسع للرؤى التأويلية، سواء القائمة على التقاليد الهرمنيوطيقية الألمانية «شلايرماخر، دلتاي» أو على الدراسات اللغوية التحليلية التي تتجذر من خلال «بيرس» وصولا إلى أعمال «فينغنشتاين» وفلسفة ما بعد فينغنشتاين المتطورة من التقارب والتشاكل والمجادلة والهيمنة والصراع، والتي تتم على أرضية العلامات والأشكال المتعددة للتعبير[2](1).

من هنا يمكننا أن نحكم بأن ما يمكن أن نسميه الاتفاقية التأويلية تأتي في سياق تحديد صورة معينة للعالم ولفهم الذات بالمرة، وكذلك لإدراك القيم والمصالح المرتبطة بالأشخاص ارتباطا حميميا، والتي عمل التاريخ الفردي على الزج بها داخل تقاليد الحياة الخاصة وأشكالها بغرض تحديدها، هذه الكثرة في الرؤى المؤولة هي في الواقع السبب الذي يجعل من تفكير ذاتوي ما، ومهما تكن ميزاته، فكرا متفتحا على البديهيات التي لا تستنفد معنى مبدأ الاجماعية(الكونية)، والتي فيما أرى، تكون مقبولة بما هي قوانين عامة مشاركين في حوار شامل يهدف من بين ما يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين، وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة التي تتجلى بخاصة في الإدراك الخاص بالحالات المشتركة، ثم

1-[2] المرجع نفسه، ص162-163.
2[1]– الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ص169.

إنه يفترض أننا على دراية بالطريقة التي يتبعها كل مشارك من المشاركين في المناقشة-إنطلاقا من رؤيته الخاصة- في إرساء السياق العام الذي يضم مختلف المصالح المعينة.

وفق هذا الطرح يؤكد هابرماس أن هذا المسار يجنبنا مواجهة الصعوبات المعروفة والملازمة للمقاربة الكانطية بعامة، والمرتبطة بواقعة أن مقاربته؛ أي كانط تضع في سلة واحدة مشكلة تبرير المعايير والمشكلة المتعلقة بتطبيقها[1](2)، يقول فيتجنشتاين محذرا : «لا تسأل عن المعنى، وأسأل عن الاستعمال»[2](3).

إن الذات القادرة على الكلام والعمل معا تمتلك فها أخلاقا، بحيث لا يمكن للفلسفة حينها أن تتملص من أخذ مواقف جوهرية، ذلك هو الموقف الذي نجد فيه أنفسنا الآن، ذلك أن تقدم العلومالبيولوجية وتطور التقنيات البيولوجية، لا توسع إمكانيات العمل المعروفة وحسب بل تسمح أيضا بنمط تدخل جديد، ذلك أن ما كان معطى حتى الآن كطبيعة عضوية وما يمكن أيضا «زرعه» قد تحرك الآن نحو مجال التدخل متوخيا هدفا معينا، وبقدر ما يكون الجهاز البشري متضمنا في مجال التدخل هذا، بقدر ذلك يكتسب التمييز الفينوسيولوجي، بين أن يكون المرء جسدا أو أن يكون له جسد يكتسب راهنية مفاجئة: إن الحدود بين الطبيعة التي هي «نحن» والجهاز العضوي الذي نغطيه له قد تلاشى، بالنسبة للذوات المنتجة ثمة نمط جديد من العلاقة بالذات غارق في أعماق الحامل العضوي قد بدأ بالظهور، وبالفعل يتعلق الأمر بكيفية فهم هذه الذوات لأنفسها وللطريقة التي عليها إستخدامها في مناخات التقرير الجديدة، إذ قد يكون ذلك بطريقة مستقلة، تبعا للمعايير السائدة في التداولات المعيارية السابقة على تشكل الديمقراطي للإرادة أو بطريقة[3](1) تحكمية تبعا للإختبارات الذاتية التي يمكن أن تتأمن عبر السوق، أما الموقف الذي يجب تبنيه تجاه تقدم المعرفة التي يجدر تقديرها، فلا يمكن أن يكون موضع نقد ثقافي، علينا فقط وعند اللزوم أن نعرف كيف نؤثر أو كيف تستطيع هذه الانتصارات أن تؤثر فهمنا لأنفسنا كأناس مسؤولين عن أفعالنا[4](2).

3- نقد أخلاقيات التواصل:

إن مرجعية بهذا الشكل (تصور حالة هلامية لمجتمع يسود فيه إستعمال لغوي سليم معافى وخال

1-[2] يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص ص 21-22.
2 [3]– حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص130.
3 [1] – يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، تعريب، جورج كتوره، مراجعة، أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006.
4 [2] – المصدر نفسه، ص20.

❖ **ما هو مفهوم الجمال عند أبي حامد الغزالي؟ و ما طبيعته، و فيما يكمن أساسه؟**

❖ **ما هي طبيعة العلاقة بين الإنسان و الجمال في فلسفته؟ وما هي حقيقة الإنسان الجمالي عنده؟**

عرّف أبو حامد الغزالي الجمال انطلاقا من العلاقة القائمة بين **مفهوم الجمال، و إدراك الكمال** فقال) **هو حسن كل شيء في كماله الذي يليق به**([1]، و قال أيضا مفسرا و مؤكدا ذلك) كل شيء **فجماله وحسنه** في آن واحد يحضر **كماله اللائق** به الممكن له، فإذا كان جميع **كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال**، و إن كان الحاضر بعضها فله من **الحسن و الجمال** بقدر ما حضر **فالفرس الحسن**: هو الذي جمع كل ما يليق بالفرس من هيئة، و شكل، و لون، و حسن، عدو، و تيسر كر وفر عليه، و **الخط الحسن:** كل ما جمع ما يليق بالخط من تناسب الحروف و توازنها و استقامة ترتيبها، و حسن انتظامها، و لكل شيء كمال يليق به...**فحسن كل شيء في كماله الذي يليق به،** فلا يحسن الإنسان بما يحسن به الفرس، و لا يحسن الخط بما يحسن به الصوت و لا تحسن الأواني بما تحسن به الثياب و كذلك سائر الأشياء[2](، يؤكد هنا الغزالي أن الجمال يقوم على **مبدأ التوافق و الانسجام بين الجمال و الحسن** في نفس الوقت، بهدف تحقيق كمال الموضوع الجمالي، هذا الأخير الذي تتحدد جمالياته و محاسنه حسب جنسه و نوعه، فجمال الإنسان يختلف عن جمال النبات، و جمال الحصان يختلف عن جمال الخط و هما يختلفان عن جمال الإنسان و الأشياء، كما نجده قد اعتمد على بيان الحالة التي ينبغي أن تتوفر في الموضوع الجمالي حتى **يكون جميلا**، بمعنى يجب أن يكون **سليما من العيوب** حتى يتمكن من الارتقاء **إلى درجة الكمال**، و هي درجة مرتبطة بمدى تمركزه على **سلم الكمال.**

درس الغزالي **وجود الجمال** في **غير المحسوسات** أيضا لأنه لا يقف عند ظواهر الأمور فحسب حيث قال)فاعلم أن الحسن و الجمال موجود في غير المحسوسات، إذ يقال هذا خلق حسن، و هذا علم حسن، و هذه سيرة حسنة، و هذه أخلاق جميلة...(، ليكون **أوّل من قسم الجمال إلى قسمين** هما{**الجمال الظاهر، والجمال الباطن**}، **فالجمال الظاهر** هو ذلك **الجمال المحسوس** و الملموس الذي يتم **إدراكه بالحواس الخمسة**، أما **الجمال الباطن** فيعتبر أكثر اتساعا وعمقا، ويتم إدراكه من خلال **البصيرة** التي يتميز أصحابها بالفكر العميق والإحساس السليم، **و القلب المدرك للأبعاد العميقة**، وهو ما أكده من خلال قوله) إن الجمال ينقسم إلى **جمال الصورة الظاهرة المدركة بعين الرأس**، و **جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب** و نور البصيرة([3]، و يقول أيضا في نفس الصدد)فمن رأى حسن

71- أبي حامد الغزالي - المحبة و الشوق و الأنس و الرضا - الكتاب السادس من ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين -. المؤسسة الوطنية للكتاب -. الجزائر - 1985 –ص21
2 - أبي حامد الغزالي- المحبة و الشوق و الأنس و الرضا- مصدر سبق تعريفه- ص 25
3 - الغزالي- إحياء علوم الدين - الجزء الرابع - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - دون تاريخ -ص 321

أساس الحكم الجمالي الذاتي، فما هي حقيقته في التصور الفلسفي الإسلامي؟

- **الألفاظ الدّالة عن الجمال في التصور الفلسفي الإسلامي:**

ورد **لفظ الجمال** في **القرآن** ثمانية مرات، واحدة منها بصيغة **المصدر**، أما الباقي فكانت كلها **صفات** ضمن مجال الجمال منها «الحسن، البهجة، النضرة، الزينة...كما استعملت **اللغة العربية** الكثير من الكلمات للتعبير عن الجمال، بعضها شمل المجال العام، و البعض الآخر كان للخاص، حيث عرفه **الثعالبي** في **كتابه «فقه اللغة» فقال هو)الصباحة** في الوجه، و **الوضاءة** في البشرة، **الجمال** في الأنف، و **الحلاوة** في العينين، و**الملاحة** في الفم، و **الظرف** في اللسان، **الرشاقة** في القد، و **اللباقة** في الشمائل، و **كمال الحسن** في الشعر([1] نجده من خلال هذا القول **يقسم الجمال** ضمن كلمات جعل لكل **لفظ من الجمال** مجاله الخاص، كما وردت ألفاظ أخرى تعرف الجمال من خلال تحديدها لمجال **آثار الجمال عبر ثنائية» السرور، الإعجاب».**

يقول أبو هلال العسكري في كتابه **الفروق في اللغة»** أن **الحسن** في الأصل للصورة، و **الجمال** في الأصل للأفعال، و الأخلاق، و الأحوال الظاهرة» ما يوضح لنا **طبيعة الجمال** التي تمثلها **العلاقة القائمة بين الشكل و المضمون**، إنها علاقة تشكل أهم الموضوعات التي تناولها علم الجمال سواء الغربي أم الإسلامي، وفق **قانون التناسق و الانسجام بين الشكل و المضمون ضمن الموضوع الجمالي**. يجعلنا هذا أمام **جدلية** الشكل والمضمون، **الأول** يشمل الصورة الخارجية للموضوع الجمالي، أما المتغير الثاني المضمون فيمثل **كل ما يشتمل عليه العمل الفني** من فكرة أو فلسفة، أخلاق، أو دين، أو مجتمع ... ما يؤكد حتمية الصلة بينهما لأنهما وجهان لأمر واحدة، إذن «لا يكون **للجمال وجود حقيقي** إلا حينما يكون **الانسجام** والتوافق بين سمتي **الظاهر و الباطن**، و إن كان غير ذلك كان **جمالا تافها»**[2].

- **طبيعة الجمال و حقيقته عند أبي حامد الغزالي:**

يطرح الموضوع الجمالي مجموعة من التساؤلات **كفرضيات توجه دراستنا التحليلية حول الموضوع الجمال، و حقيقة الإنسان الجمالي في التصور الفلسفي الإسلامي** من خلال منظور أبو حامد الغزالي (450-505هـ/ 1058-1111م)، و التي نصنفها وفق التراتبية الفلسفية التالية:

1- صالح أحمد الشامي- ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام- الطبيعة، الإنسان، الفن - المكتبة الإسلامية - الطبعة الأولى 1408ه/1988-ص113

[5]- أبو هلال العسكري- فروق في اللغة-حققه جمال عبد الغني مدغمش-الطبعة الأولى-1422ه/2002م-مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع-بيروت-لبنان- ص12

2 .- صالح أحمد الشامي- ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام- مرجع سبق تعريفه - ص207

من الكذب واللفظ والثرثرة والحشو والنفاق) تميط اللثام عن النقص الذي يسود في أي كلام ويميز أي إنتاج للمعنى، والتاريخية التي تلفه وتهيء لشروطه، علاوة على ذلك لا يتجلى الخطأ في الفرق بين المثالي والواقعي، بل في عدم التطابق الموجود أصلاً في المثالي، البعيد كل البعد عما يجري في واقع النقاش بين الأفراد.

يهدف هذا الإعتراض إلى نقض "صورية" أخلاقيات التواصل بناء على نقد نظرية التوافق التي يدافع عندا هابرماس، لأن تحقق التوافق في ظل شروط قريبة من تلك التي تخص "الحالة المثالية للكلام" لا يمكن في حد ذاته أن يشكل تبريرا مقنعا لصلاحية المعايير موضوع القصد، لأن التوافق ليس بحقيقة دائما، وما نتوافق بشأنه لا يكفي لإثبات حقيقته، إذا تخضع هذه الصلاحية لعوامل مادية ينضاف إليها قبول المعنيين، ومن شأن عدم فحص تلك العوامل، لا تستطيع أخلاقيات التواصل مدنا بالسند الذي تبرر به الضوابط المعيارية صحة صلاحيتها[3(1)].

من بين الإعتراضات التي تم تقديمها بخصوص نظرية أخلاقيات المناقشة نريد تحليل مستويين منها: يتضمن المستوى الأول قائمة منها تتعلق بسؤال عما إذا كان يوسع مبادئ هذا العلم الإجرائية إيجاد تعليل مقبول لصلاحية المعايير المختلفة – موضوع النزاع – عبر نهج طريق البرهان، بحيث تفحص تلك الانتقادات صحة وحقيقة فاعلية أخلاقيات المناقشة بإخضاع قدرتها على التعليل للتمحيص[1(2)].

يتعلق المستوى الثاني بمجموعة من الانتقادات الموجهة لمبدأ الكونية الذي تتبناه أخلاقيات التواصل كشرط لابد أن تستوفيه المعايير والقوانين، ولقد تم أيضا في هذا المضمار إثارة العديد من الشكوك حول أخلاقيات النقاش بوصفها فلسفة للتواصل، عندما تم التركيز في البداية على «الحالة المثالية للكلام» بوصفها إحدى الأسس التي اعتمدها كل من كارل أتوأبل ويوغن هابرماس، بحيث إعتبرها خصوم المدرسة مثالاً عن لسقوط المدرسة في المثالية مؤكدين أن هذا الإطار النظري يتضمن شروطا بعيدة كل البعد عن تلك القائمة في واقع التفاعل اللغوي بين الأفراد.

إن الإحالة على هذه الجماعة بعيدة كل البعد عما يجري في الشروط العادية للحياة الإجتماعية وفي واقع الجدل اليومي الصاخب، أخف إلى ذلك، كما يشير ألبرت فيلمر A–wellmer»" أحد أبرز ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت أن الإحالة على هذه الجماعة (المجتمع كجماعة غير محدودة للتواصل) ولو بصيغة فكرة ناظمة، يعبر عن وهم مثالي للتفاهم، وبعيد عما يجري في الواقع إذا اعتبرنا

3-1 حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،المرجع السابق، ص ص160-161.

1-2 حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 159.

تلك الذات الجماعية قادرة على تحصيل الحقيقة، تصير بمقتضاه كل إدعاءات الصلاحية مستوفية للتعليل والتبرير[1](2)، وأما الإعتراض القائم على نعت أخلاقيات التواصل بالصورية، فهو لا يشير إعتراضا من لدن أبل وهابرماس، لأن صورية أخلاقيات التواصل يمكن تجسيدها في كونها لا تمدنا بمعايير ملموسة، بل هي عبارة عن إجراءات عامة تقوم بفحص مشروعية أية مصالح بعينها والتأكد من أية إدعاءات في أفعال الكلام المتبادلة[2](3).

خاتمة:

إن كتابات هابرماس تعبر بعمق عن جهد نظري متميز لتبرير العقل والعقلنة وبيان قيمتها وتأسيس معايير جديدة لضبط عملياته وتحركاته[3](1)، فهو يسعى إلى تأسيس أخلاق تعتمد على العقل التواصلي، على اعتبار أن كل شيء خاضع للنقد والتداول والمراجعة والتقويم، لذلك فإن النظرية الفاعلية التواصلية باعتبارها تجسيد لجدل الحداثة المعيارية والأخلاق التواصلية تؤكد على الحقيقة بوصفها إنتاج عملية تبادل البراهين والحجج، وهي بالتالي تتوج لاتفاق مضمر وذو طبيعة جماعية، وهذا ما يسميه هارماس باسم "النظرية الاجتماعية للحقيقة".

إن نظرية العقلنة التي تحكم النشاط التواصلي وتؤسس لمعايير الأخلاق التواصلية داخل المجال العمومي الحديث، تؤكد على أنه يتعين على كل مشارك في التواصل أن يتوجه إلى الأخر[4](2)، فالمثقف بما هو فيلسوف -وعلى النقيض من الخبير العلمي والطبيب المعالج، حيث يضع كل منهما نصائحه بتصرف وكلات تابعة للدولة أو لأفراد خواص- نجده يتوجه مباشرة إلى الفضاء العمومي الموجود فيه مؤثرا أو متأثرا[5](3).

هكذا تكون الملاحظة الأساسية ها هنا هي أن الفلاسفة هم الأكثر إستعدادا لبحث بعض المسائل المعقدة من بعض فئات المثقفين الأخرى سواء أكانوا كتابًا، فنانين، مختصين أو علميين، إذ بإمكانهم المساهمة في بعث التأمل حول مقال أو قول الحداثة، التي ومن خلالها يمكن لبعض المجتمعات المركبة أن تصل إلى فهم أفضل لأوضاعها الماضية والحاضرة على حد سواء[6](4).

1-[2] المرجع نفسه، ص ص159-160.
2[3] - المرجع نفسه، ص 164.
3[1]– أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس،الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص277.
4-[2] المرجع نفسه، ص ص 278-279.
5[3]– يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق،ص65.
6[4] –المصدر نفسه، ص 65.

الجمال والمحبة عند أبي حامد الغزالي

الباحثة : بن سهلة يمينة
مخبر الفلسفة وتاريخها- جامعة وهران2

تهدف **فلسفة الجمال** باعتبارها فرع من فروع الفلسفة إلى **دراسة التصورات الإنسانية عن الجمال** من خلال العوامل و المؤثرات المكونة **للوعي الجمالي** عند الإنسان، هذا الوعي الذي يجعل البحث في تاريخ النظريات الجمالية بحثا في مكونات **الوعي الجمالي** وفقا لثلاث مراحل هي «**مرحلة التصور، مرحلة الإحساس، مرحلة الحكم**»[1]، لكن لم تبقى هذه الأفكار الجمالية ثانوية ضمن الفكر الفلسفي، بل استقلت و تحررت لتجعل لنفسها مجالا ومنهجا خاصا بها، في النصف الأخير من القرن الثامن عشر ليكون بذلك **ميلادا لعلم جديد** ينظم إلى فروع وأقسام الفكر الفلسفي على يد أحد المفكرين الألمان **ألكسندر باومجارتن Alexander Baumgarten** الذي جعل للجمال علما مستقلا بذاته اسمه» الإستطيقا» أو **علم الجمال**، حيث عرفه من خلال كتابه «**تأملات فلسفية** «الصادر سنة**1735**» **كمال المعرفة الحسية** «، ما يعني أنه قد أدرج **المعرفة الحسية** داخل نظام الفلسفة، لأنه أراد أن يؤسّس لها **أورجانون خاص** يناظر أورجانون المنطق الأرسطي.

لكن مع بروز **النزعة الذاتية** التي شهدها العصر الحديث نتج عنها **علم الجمال الجديد**، هو علم **أساسه ذاتي** لكنه منفصل عن الطبيعة و الأخلاق، إنه الانفصال الذي أحدثته **القوة النقدية الكانطية** عن إستطيقا **Alexander Baumgarten** كعلم يهتم بتحديد **شروط قيام الحكم الجمالي** كفعل أساسي لكل موضوع جمالي، **فإن إمانويل كانط يؤسس إستطيقا الحكم** في مقابل **إستطيقا الإبداع** من خلال مشروعه النقدي، ليجعل منها الموضوع الجوهري لكل إستطيقا مقبلة، ليكون بذلك التأسيس الجديد أو **لحظة الميلاد الثانية للإستطيقا** ، هو ما أكده جون لاكوست في قوله إن تصور كانط، لا يستند إلا إلى **شعور اللذة** ، ربما عن كثب الجمالية و الذاتية[2]، يعني هذا أن **حكم الجمالي الكانطي** هو حكم صادر عن **الذوق**، و» الذوق صادر عن **الرضا**، أو السرور الذاتي الذي لا يأتي من ورائه منفعة، كما أنه **حر من التصورات** و يقوم على **الخبرة الذاتية**»[3]. **لكن إذا كان علم الجمال الحديث يقوم على**

1 1- راوية عبد المنعم عباس - فلسفة الفن و تاريخ الوعي الجمالي -دار المعرفة الجامعية- 1991-ص267
22-Jean Lacoste- Philosophie présente- les aventures de l'esthétique- qu'est ce que le beau ? BORDAS-Paris-2003 - P177/178
3 - إمانويل كانط - نقد ملكة الحكم - ترجمة غانم هنا - المنظمة العربية للترجمة - الطبعة الأولى-2005-ص41

- بيومي مد كور إبراهيم و آخرون، الكتاب التذكاري، لمحي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية لميلاده ، دار الكاتب العربي،القاهرة د ط ، 1969. . .
- الشامي يحي، أعلام الفكر العربي، محي الدين بن عربي، إمام المتصوفة، دار الفكر، بيروت، ط1 ،2002 .
- الغراب محمود محمود،الخيال عالم البرزخ و المثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي،دارالكاتب العربي، دمشق،ط2 ،1993.
- نصر حامد أبو زيد،فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن،عند محي الدين عربي ، دار الوحدة للطباعة والنشر بيرو ت، لبنان، ط 1، 1983 ،
- أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع و المؤانسة ، محمد الفاضلي، الجزء ،[1،2،3]،دار الجيل،بيروت، ط1،2003 . .
- ابن عربي ،ذخائر الأعلاق،شرح ترجمان الاشواق،تحقيق، محمد الكردي ، مطبعة السعادة ،القاهرة، دط
- حلمي مطر أميرة ، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، القاهرة، ط 1 ، 1989 ،
ـ عوض رياض ، مقدمات في فلسفة الفن، بروس بروس ، طرابلس، لبنان ، ط1،1994
ـ إيتيان سوريو، الجمالية عبر العصور ، تر، مشال عاصي، منشورات عويدات، بيروت، باريس،ط 2، 1982
ـالصالح احمد الشامي ،الظاهرة الجمالية في الاسلام ،المكتب الاسلامي ،بيروت ،ط1،
ـ بركات محمد ،إبداعات الفنان المسلم في الاشكال الزخرفية ، مجلة حراء، ثقافة وفن مجلة علمية فكرية ثقافية تصدر كل شهرين من أسطنبول، العدد 6يناير مارس 2007
ـ اللواتي علي ،ترجمة جمالية الرسم الاسلامي ،نشر وتوزيع مؤسسات عبد الله ،تونس ،ط1، 1979،
ـ حربى عباس عطيتو محمود حسان جلاق ،العلوم عند العرب وأصولها وملامحها، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،1995

إننا نلمح تأثير كانط في هابرماس على مستوى الإشكال السياسي الأخلاقي، غير أن هذا التأثير يعكس تجاوزا هابرماسيا لكانط، خاصة عندما أكّد كانط أن الإشكالية الأخلاقية تقوم برمتها على مسلمات التشريع الذاتي، وعلى أساس تأملات ذاتية، وهذا حسب هابرماس يعكس عجز الكانطية -اليوم- على أن تستوعب الميدان الإجتماعي والسياسي للعلاقات القانوينة(**1**)، فقد عالج كانط المفهوم العملي وفق خريطة النقد والمفاهيم المرتبطة به مأخذ البداهة، بل سعى إلى تأصيل شرعية مختلف المفاهيم والأحكام حول المجال العملي داخل العقل متمثلا كبنية من المبادئ والقدرات التي تشتغل تلقائيا وتوّلد داخل الذات أحكاما حول الطبيعة وظواهرها وقوانينها، أو حول نظام الحياة البشرية المختلفة، وبمختلف قطاعاته العملية-الأخلاقية[2].

وإذا كانت الأخلاق الكانطية تستند إلى أرضية ذاتية متمثلة في فلسفة الوعي، وإن كانت تتجه نحو تأسيس قانون أخلاقي كلي، فإن الأخلاقية المقترحة من قبل هابرماس فهي تحاول أن تكون منخرطة في سياق الحياة السوسيولوجية من خلال فاعلية الحوار والنقاش لإرساء قواعد أخلاقية تتسم بالكلية، ذلك أن العقل الذي سعى هابرماس إلى تأسيسه هو العقل التواصلي، زكما سعى إلى إعادة بناء هيكله الأساسي قياسا بمزاعم الصلاحية الموافقة لنماذج نوعية من التعابير الإشكالية والأقوال الحجاجية[3].

غير أن ما يجمع المشروعين في امتدادهما من العقل النقدي الأخلاقي إلى العقل الأخلاقي التواصلي هو إن هناك دائما شرعية كونية -حسب النموذجين- وهي المعيار الأساسي لأختيار مدى صحة أي قانون، ذلك أن الإلتزام بالكونية هو إلتزام بعدم وجود حالات استثنائية تبطل ذلك الحكم الشامل؛ أي بلوغ أحكام أخلاقية كونية، غير أن هابرماس يرى في هذا النزوع الكوني صورية (شكلانية) مثالية تحتاج إلى أرضية واقعية يقترح هو وفق آلياته متمثلة في آلية العقل التواصلي[4]، وهو لا يتنكر للإرث الأنواري المنحدر من فلسفة كانط النقدية عبر مكسبها المهم ألا وهو النقد، فلا زال النقد الكانطي يوظف بطريقة أو بأخرى في أعمال هابرماس، ومجمل تحركاته يمكن رصدها من خلال الإطار النقدي النظري الذي رسمه كانط للعقل، بالرغم أن هابرماس يعيد تفكيك مقولة العقل الأخلاقي وفق آلياته المعاصرة وجاهزيات جديدة يفرضها روح العصر كالتقنية والعلم والسوق الإقتصادية.

-1 علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الآمان، الرباط، ط1، 2011، ص 38-37.
-2 عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، أفريفيا الشرق، المغرب، 2007، ص7.

-3 علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص38.

-4 سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الآمان، الرباط، ط1، 2011، ص94.

قائمة البيبليوغرافيا:

أولا-المصادر:

-1 إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي،بيروت،1989.

2 ، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلةمتبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل حسين، محمد فتحي الشنيطي، دار موفم للنشر، الجزائر،1991.

3 ، نقد العقل العملي، ترجمة، أحمد الشيباني، دار اليقضة العربية، بيروت، 1966.

-4 يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل،الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2010.

-5 يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، تعريب، جورج كتوره، مراجعة، أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006.

ثانيا المراجع:

1 - إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثانم عشر، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2004.

-2 برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة (الكتاب الثالث)، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1977.

-3 برتران سان سرنان: العقل في القرن العشرين. ت: فاطمة الجيوشي، دون طبعة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، سنة 2000.

-1 هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندريه، مصر، 2004.

-2 عبد الله ابراهيم، المركزية الغربية، اشكالية التكون والتمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2003.

-3 محمد هشام: في النظرية الفلسفية للمعرفة(أفلاطون، ديكارت، كانط). دون طبعة، إفيقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2001.

-4 عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية الحديثة. دون طبعة، دار الثقافة للنشر و التوزيع،

القاهرة، ط1، 2000، .

- بدوي عبد الرحمن،مذاهب الإسلاميين المعتزلة ، الأشاعرة ، الإسماعيلية ، القرامطة ، الناصرية ، دار القلم للملايين ، بيروت ، دط ،1997 ، ص47.

- علي أحمد ، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، كلية العلوم الإنسانية ، سوريا ، د ط ، 1997 ، ص71.

- مرزوق حلمي، في فلسفة البلاغة العربية ،علم البيان، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية ، د ط ، 2006 ، ص71

- العمرجي أحمد شوقي إبراهيم، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية و السياسية من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 2000

ـ الشهر ستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، المكتبة العصرية ، صيدا، بيروت ، د ط، 2005

- أبو ملحم علي، في الجماليات نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت،ط 1، 1990

- الإمام الغزالي أبو حامد ، التوحيد والتوكل من إحياء علوم الدين ، دار اقرأ للنشر والتوزيع.بيروت؛ ط2 ،1985

ـ لعرج عبد العزيز،جمالية الفن الإسلامي في المنشآت المرينية بتلمسان،مخبرالبناء الحضاري للمغرب الأوسط، معهد الأثار جامعة الجزائر،ط1 ،2007

- الخطيب هاشم يونس القيم والمثل الخلقية عند العرب قبل الإسلام وعصرالرسالة دارالكتاب الثقافي للطباعة و النشروالتوزيع الأردن ط 2،2004

- رسائل إخوان الصفا ،الرسالة الخامسة في القسم الرياضي دار صادر، بيروت ،دط ،1957،.

- سعد الدين كليب،البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي ،وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق، د ط ، 1997

- الصديق حسن، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند التوحيدي ، دار العلم العربي، دار الرفاعي ،سوريا، ط 1، 2003

- بهنسي عفيف ، الفكر الجمالي عند التوحيدي ، إهداءات المجلس الأعلى للثقافة، سوريا ، د ط، 1999

- أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع و المؤانسة ، محمد الفاضلي، الجزء ،[1،2،3]،دار الجيل،بيروت، ط1،2003

ـ هويدي يحى، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر و التوزيع ،القاهرة، ط، 9،1989
ـ كيال باسمه، أصل الإنسان وسر الوجود، فلسفة العقول(02)، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت، ط، 1، 1985
- بدوي عبد الرحمان، فلسفة الجمال و الفن عند هيغل، دارالشروق للتوزيع والنشر، عمان ، الأردن ط،1، 1996.
- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ،تر، حسن أتاي ، مكتبة الثقافة الدينية، نسخة تل أبيب باللغة العربية العبرية، 1929
- أبو ريان محمد علي ، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية ،ط 10،1994
- عبد الكريم جاسم محمد الدليمي القيم الجمالية للزخرفة الاسلامية في جامع الكوفة الكبير مجلة جامعة بابل العلوم الانسانية كلية الفنون الجميلة العراق مجلد 17 عدد 2 2009
- احمد سمير كامل علي التجريد في الفن الاسلامي المؤتمر العلمي الدولي بعنوان الفن في الفكر الاسلامي عمان الاردن 25 26 نيسان 2012
- محمد حسين جودي جماليات الفن الاسلامي دار صفاء للنشر والتوزيع عمان الاردن ط1 1997 ص39.
- عبد المعطي محمد و رواية عبد النعم عباس الحس الجمالي وتاريخ التذوق الفني عبر العصور دار المعرفة الحامعية للطبع والنشر الاسكندرية 2003. الكامل فؤاد وآخرون،الموسوعة الفلسفية المختصرة،مراجعة وإشراف زكي نجيب محمود، دار القلم بيروت، لبنان،د]ط،ت[،
- شلق علي، الفن والجمال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،القاهرة، دط، 1982.
- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية ، تقديم وتحقيق و إخراج محمود عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي بيروت، دط 1950
- بهنسي عفيف، جمالية الفن العربي ، عالم المعرفة ، الكويت، د ط، 1990 .
ـ ياسين ابو شيخة ،عدلي محمد عبد الهادي ،دراسات في علم الجمال ،مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع عمان الاردن ط1 2003
- فداء حسين ابو ديسة خلود بدر غيث، محمد علي الصمادي ،فلسفة الجمال عبر العصور ،دار الا_عصار العلمي للنشر والتوزيع عمان الاردن ط1 2010
- العمرجي أحمد شوقي إبراهيم،المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله ، مكتبة مدبولي،

مصر، سنة 1989.
-5 مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة، نضير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والنوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1996.
-6 حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط1، 2005.
-7 يورجين هابرماس،الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، توزيع دار الفاربي،2009.
-10عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، أفريفيا الشرق، المغرب، 2007.
-11 علي عبود المحمداوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الآمان، الرباط، ط1، 2010.
-12 سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الآمان، الرباط، ط1، 2011.

الموسوعات:
-1 عبد الرحمن بدوي،موسوعة الفلسفة، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، سنة 1984، الجزء (الأول، الثاني).

المجلات:
فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، الجمعية الفلسفية المصرية، أعمال الندوة الفلسفية الخامسةعشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

الخاتمة : ونخلص في هذا البحث إلى أن الفن الإسلامي تجنب نقل الطبيعة نقلا حرفيا حيث إنبنى على التجريد من خلال اعتماده على تطويع الأشكال الطبيعية مكتفيا بالتعبير عن روح الشكل جوهره بإظهار ما هو غير مرئي معتمدا على فكرة أن الله هو الكل وهو المطلق الأزلي مستمدا مبادئه و أسسه من العقيدة الإسلامية المبنية على مبدأ وحدانية الله عز وجل ومعتمدا على فلسفة المفكرين المسلمين. فالفنان المسلم لم» يقف أمام الصورة الظاهرة للطبيعة كي ينسخها بل قصد رسم الصورة الباطنة الرامزة إلى القدرة الخفية وراءها وهي قدرة الله خالقها ومبدعها.»[1] لأن التصور الإسلامي للتجريد» كان يقع بين المادية البحتة والروحانية وينبع من التصور الإسلامي للوجود الذي يرجعه للوحدانية المطلقة لله سبحانه وتعالى الغير متخيل .»[2]

المصادر والمراجع

- روني هويمان، علم الجمال، ترجمة طاهر الحسن، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1970
- طارق مراد ، موسوعة المدارس الفنية للرسم التجريدية و الفن التكعيبي، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان دون [ط، س]
- نبيل رشاد نوفل،العلاقات التصويرية بين الشعر العربي والفن الاسلامي منشأة المعارف الاسكندرية جلال حزى وشركاه ،دط،ت
- احمد سمير كامل علي التجريد في الفن الاسلامي المؤتمر العلمي الدولي بعنوان الفن في الفكر الاسلامي عمان الاردن 25 26 نيسان 2012
- العجم رفيق ، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان،الطبعة الأولى،1999، .
- فداء حسين ابو ديسة ،خلود بدر غيث، محمد علي الصمادي ،فلسفة الجمال عبر العصور ،دار الا_عصار العلمي للنشر والتوزيع عمان الاردن ط1 2010
- الترجمان سهيلة عبد الباعث ، نظرية وحدة الوجود بين إبن عربي والجيلى، منشورات مكتبة خزعل، بيروت، ط 1 2002 .
- كيال باسمة،أصل الإنسان وسرالوجود،فلسفة الروح[1] منشورات دارومكتبة الهلال،بيروت،لبنان،ط1، 1981
- اميرة حلمي مطر مقدمة في علم الجمال دار المعارف القاهرة ط1 1989

1 - ياسين عبد الناصر ، الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية، دراسة في ميتافزيقا الفن الإسلامي ، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة ط1 2006، ص31

2 - عيسى العواودة حسن محمود، فلسفة الوسيطية الإسلامية و التجريد في العمارة الاسلامية حالة دراسة الوحدات الزخرفية الإسلامية، أطروحة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية،نابلس،فلسطين،2009ص04

الى فترة بعد وفاة الرسول ﷺ."[1]

ولسنا نود صرف وقت آخر في تتبع البحث في كل الأحاديث بل سوف نبحث فيها بالقدر الذي يسهل علينا فهم علاقتها بالفن، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺيقول :»كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفس فيعذبه في جهنم قال ابن العباس فإذا كنت لابد فاعلا :فاصنع الشجر وما لا روح فيه» متفق عليه وعن أبي طلحة رضي الله عنه أن الرسول الله ﷺقال:» لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة» ما نستخلصه من الأحاديث هنا هوان ابن عباس أقر أن معيشته من صنعة يديه كما أن العذاب الشديد يكون للمصور فهل ارتكب في تصويره كبيرة لا تغفر؟ كما أنها تتفق كلها في قضية تحريم تجسيد الروح في هيئة كائنات حية ولكنها لم تحدده بدقة ولم تتضمن موقفا يشير بصراحة وطلاقة إلى تحريم التصوير. «[2] فما يلاحظ عليها أنها ذات مضمون نهي وحث وليس تحريم قاطع بل مضمونها تقشفي يدعو إلى الابتعاد عن التلهي.»[3] ويقدم عفيف بهنسي تفسيرا للتجريد في الفن العربي الإسلامي مفاده أن التجريد يرجع إلى ارتباطه بمفهوم خاص مآله ان الصورة يجب أن تتجه نحو المطلق وليس نحو الجمال المحض الجمال بذاته وليس نحو الأشياء التي تخضع للحاجة المادية أو الضرورة. "[4] ويضيف عفيف بهنسي:» أن السعي إلى التعبير عن المجهول غير محدد وغير مرئي وغير العيني جعل الفن الإسلامي يتجه إلى التجريد.»[5]

ويفسر لنا.بشير فارس ظاهرة التجريد بأنها:» سعي وراء الله الذي هو الأول والآخر منه تنتهي الأسباب وإليه تنتهي المسببات لذالك كانت الرقشة الواحدة بغير بداية أو نهاية.»[6] لقد اعتبروا العمل الفني الإسلامي»عمل مقصود يتمثل في التعبير عن ما لا يقبل الفهم كالزخرفة والمنمنمات والخط فكلها فنون قمة في التجريد وهي محاولة معرفة عالم غير قابل للإدراك الحسي متمثل فيما حدده بعض المفسرين أمام بعض آيات القرآن [جم،ألم،ن،ص] فالعمل الفني هو ليس محاكاة للطبيعة بل هو تطويعا لها.»[7]

1 - جودي محمد حسين ،جماليات الفن الاسلامي ، ص ص15 ، 16 .
2- ثروت عكاشة تاريخ الفن التصويري، المرجع نفسه، ص16
3 - لعرج عبد العزيز جمالية الفن الاسلامي ص 22
4- عفيف بهنسي الفن العربي الحديث بين الهوية والتبعية دمشق دار الكاتب العربي ط1 1997 ص 90
5 - بهنسي عفيف، جمالية الفن العربي، ص 89 .
6 - بن ذريل عدنان ، الفن في الزخرفة العربية ، دار الفكر ، دمشق ، ط 1 ، 1963 ، ص 33
7 - بوعرفة عبد القادر ،[منطلقات الفن الاسلامي] ،مجلة حراء، مجلة علمية فكرية ثقافية تصدر كل شهرين من أسطنبول،ثقافة وفن،العدد19 أفريل2010، ،.ص21.

طرق فيشته بحث في أسس الحداثة الممكنة

د. بخضرة مونيس- جامعة تلمسان

لا شك أن عملية التحديث تبقى ضمن هاجس كل فرد ومجتمع والبشرية جمعاء، لما تحمله من ممكنات لا متناهية لتطلعات الإنسان في الحياة، وعلى أنها النموذج الذي يجب أن نكون عليه، وهذا الذي يجعل من فعل التحديث على أنه فعل مستقبلي يحمل برامج متعددة ومتنوعة لإنسان الغد، الأمر الذي يظهر الحداثة كمشروع شامل يمس جميع المكونات الاجتماعية للفرد بما يمتاز به من شمولية. هي جملة الخصائص التي تحيط بظاهرة الحداثة لا يمكن فهمها إلا بالبحث المشروط بالتأمل والتفكير، كون أن الحداثة هي الفترة التي بدأ فيها تشييد القوالب الكبرى للإنسان كا: العقل، المعرفة، الحرية، الموضوعية، العدالة، الهوية، وتأسيس فكرة التقدم- اتجاه العالم نحو التقدم والتحرر. وهي دائما تحيلنا إلى الأنوار والثورة الفرنسية، إذا ما أردنا أن نعطيها تعريفا بسيطا في نفس الوقت ليس خاطئا كما يقول لوك فيري. فما هو قائم ومشترك بين كل الأمم الحديثة هو تكثيف العمل البشري والسيطرة على الطبيعة. وهذا هو الذي أحدث الثورة الكبرى في ميدان قوى الإنتاجLes forces productives. لا يوجد لها وجه واحد، بل وجهان متقابلان يشكل الحوار بينهما الحداثة: وهما العقلنة rationalisme والذاتوية autismeحسب ألان تورين.

مفهوم الحداثة وصعوبة التعريف: الحداثة هي جملة سمات أو مظاهر خاصة بعلامات، يقول دومينياج: إن الحداثة ليست مفهوما للتحليل، فليست هناك قوانين للحداثة، توجد فقط سمات لها، بل أكثر من ذلك ليست هناك نظرية للحداثةthéorie de la modernité[1]. وهي ليست بمفهوم ثقافي واجتماعي أو تاريخي، فعن أي شيء نتحدث إذا تناولنا مفهوم الحداثة؟[2].

لقد تحدث جان **بودريار** في الحداثة قائلا: إن الحداثة نمط حضاري متميز يتعارض مع النمط التقليدي، بمعنى أنه يتعارض مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية.

في هذا المسألة يناقش **جان بودريار** موضوع الحداثة على أنه مقابل التنوع الجغرافي و الرمزي للثقافات التقليدية، و لكن الحداثة تفرض نفسها على أنها شيء واحد يشع عالمنا انطلاقا من الغرب و مع ذلك فهي تظل مفهوما ملتبسا يشير بصورة مجملة إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية.

1 Dommenaich jean : Approche de la modernité, Ellipses p18.
2 نقلا عن يعقوب ولد قاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، ط1 2003 ص 27.

يمكن إدراكها عبر واقع الثورات والتحولات العلمية والتقنية والسياسية الكبرى، التي بدأت في أوربا ولهذا حسب جان بودريار هي: « أخلاقية مقننة» للتغيير تتعارض مع الأخلاقية المقننة للتقليد[1].

يتساءل دومينياج: ألا يمكن أن نعتبر أن الحداثة معرضة لأن تكون تقليدا هي الأخرى، أي تقليد للحداثة؟.

الحداثة والقلقmodernité et l›anxiété: يعتبر دومينياج أن الحداثة معضلة يعيشها الفرد اجتماعيا وسياسيا، لكنه لا يستطيع الوعي بها، إن مصدر هذا القلق هو ما يجعل الحداثة معضلة، لأن الحداثة نفسها تضعنا أمام جدليات التغير المتواصل الذي يتجاوز ما كان قد أقره بالأمس. **و**الذات كمبدأ للحداثة يدفعها إلى أن تسير بسرعة أكبر، وإلى المزيد من الاستهلاك إلى أن تصبح إيديولوجيا للتغيير من أجل التغيير. و يبقى الهروب من القديم هو هاجس الحداثة. يقول جان دومينياج: الحداثة كونيا هي ظهور المجتمع البرجوازي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية التي هي بمثابة عتبة للحداثة[2].

-4 الحداثة، فكرة وتاريخ: يعتبر جل المؤرخين أن الحداثة بدأت بعصر النهضة، أي أن النهضة كانت عتبة الحداثة، إلى درجة أن بعض المفكرين اعتبروا أن الأنوار هي الممهد للثورة الفرنسية، كونها دشنت انطلاقة أوروبا الحديثة بعقلانياتها وبدولتها الحديثة على المساواة والتعدد و التفتح.

يعتبر بودريار القرن السابع عشر والثامن عشر. هما اللذان شهدا التأسيس الفعلي للحداثة، فخلال هذين القرنين وضعت الأسس السياسية والفلسفية للحداثة، ويتمثل ذلك في التفكير الفرداني والعقلاني الذي بات ديكارت وفلسفة الأنوار ممثلان له.

مراحل الحداثة: يرى جان مونياج: أن الحداثة مرت بثلاث مراحل كبرى عرفت فيها ثلاث أزمات كبرى:

- بدأت أولها مع القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية التي جسدت النظريات الحديثة في الواقع السياسي و اجتماعي.

بينما الثانية كانت مع نهاية القرن التاسع عشر، وهي التي أعلنت أفول أطروحات التقدم والعقلانية والليبيرالية أمام صعود حركة الجماهير وتأجج المشاعر الجماعية، تتمثل في ظهور الحركات الوطنية والقومية والفاشية والاجتماعية والمسيحية.

1 المرجع نفسه ص 29.

2 Dommenaich jean : Approche de la modernité p13.

إن الخصائص الروحية» في الفن التشخيصي الذي ظهر في المنمنمات كان دليلا قاطعا على أن الإسلام لم يمنع التصوير وإنما رفض مظاهر التصوير.»[1]

فبدلا من الدخول في هذه المتاهات المعقدة والروايات الملفقة التي أفترض على أساسها تحريم الفن في الإسلام قف معي هنا على الكم الهائل من المنجزات الفنية العديدة للفنانين المسلمين فمسألة التحريم للفن في الإسلام خصت فن النحت وعمل التماثيل وطالبت باجتنابها إذا كانت تحث على التقديس فقد ورد في القرآن النهي عنها في قوله تعالى:»يا أيها الذين امنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون.» الآية 90 سورة المائدة.»[2] ففي هذه الآية لا يوجد ما يشير الى ذلك التحريم المفترض للتصوير كما أنه ليس هناك موقف ثابت وحاسم حول الفن وقضية تحريمه. «[3]

ولو رجعنا إلى سفر الخروج من الثورات نجد أن التحريم ورد بصفة مطلقة وحاسمة وأكثر وضوحا وقوة مقارنة بالتحريم الوارد في كتاب الله فالنهي في نص الثورات يشمل كل شيء من أشكال الطبيعة إنسان كان أو حيوانا أو أبعد من ذلك كل شيء تجسيمي فقد جاء في هذا النص ما يلي:» لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما، مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأني أنا الرب إلهك إله غيور.»[4] والواضح من سياق النص أنه يحرم التشكيل وبصفة صريحة و مطلقة، ومنصب» على النحت الذي يصور القوى الإلهية على أي نسق كان ثم على عبادة التمثال المنحوت.»[5] ان التحريم الوارد هنا « يشكل كلا متماسكا ويوحي أيضا ان الله وحده هو خالق الكائنات وان الفنان التجسيمي إنما يتجاوز في عمله حدود القدرة الإنسانية على الخلق الذي يجب اقتصارها على القوة الإلهية وحدها "[6]وأيا ما كان الآمر أن القول أن التحريم جعل الفن الإسلامي يتجه إلى التجريد هو تفسير يفتقر للسند إن تحريم الصور وكراهيته في الإسلام لم تكن لها أراء ونظريات ثابته بل مشتته وإن كانت فهي لم تكن أكثر من مجرد رأي أو تشريع خاص أعتنقه بعض المتزمتين من فقهاء الدين وظهر في ظروف تاريخية معينة ينسبها البعض

1- عفيف بهنسي،جمالية الفن العربي، ص21.

2 - حربى عباس عطيتو محمود حسان جلاق ،العلوم عند العرب وأصولها وملامحها، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،1995 ص459

3- لعرج عبد العزيز، المرجع السابق، ص 21.

4 - اتيان سوريو ، الجمالية عبر العصور ،المرجع السابق، ص177 178

5 - ثروت عكاشة ، تاريخ الفن التصوير الاسلامي 5، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،دط ت 5، ص16

6- الصباغ رمضان،جماليات الفن الإطار الأخلاقي و الاجتماعي دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ،الإسكندرية ، د،ط،ت ،ص ص 290 291.

الذي يفسر غياب التصوير هو التحريم أو أن الفنان المسلم أراد أن يعوض هذا التحريم فأتجه إلى التجريد فلابد من الاعتراف أن تحريم التصوير كان من طرف الفقهاء وليس القرآن كما أن الأحاديث التي رويت عن الرسول ﷺ"رغم تضمنها إشارات إلى التحريم للتصوير فإنها بنيت على نتيجة مفادها الابتعاد عن الوثنية وتمثيل الخالق وتشبيهه.»[1]

ولو افترضنا جدلا أن ما يشاع عن قضية التحريم أنها صحيحة فبما نفسر منجزات المسلمين الفنية وكيف نحدد مرجعيتها خاصة المنمنمات أو النحت الظاهر في القصور كقصر الحمراء مثلا ؟ لماذا لم يمنع هذا التحريم « المسلمين في الأندلس من أن يبرعوا في النحت فصدر عنهم وحدات فنية رائعة كما تشاهد في تماثيل السباع في قصر الحمراء بغرناطة كما اشتهرت دار الطباعة بقرطبة بإنتاج تماثيل برونزية لحيوانات وطيور كانت توضع حول البرك والنوافير في القصور»[2] وكانت هذه التماثيل تمج الحياة من أفواهها.»"[3]

هل زال التحريم المفترض ليظهر الإبداع الفني لدى الفنانون المسلمون ونحن نعلم أن مذهب الأندلس كان وقت ذاك مالكي؟ وهل تراجع الأئمة تلقائيا عن بعض فتاويهم الاجتهادية التي أظهروها؟ لماذا ظهر التصوير في العملات النقدية ما شأن المنمنمات التي تضمنت رسما للشخصيات ؟ حيث ثبت «أنها تضمنت موضوعات تعكس صور من حياة الإنسان الشرقي مثل صور المعركة أو المبارزة أو موضوعات الصيد وقصص الحب والطفولة والفروسية "[4] هل زال الحكم الديني الذي حرم الفن ؟ هل تبدلت الأحكام بتبدل الزمان؟ هل تحلل الفنانون المسلمون شيئا فشيئا من قيد التحريم حتى أنتجوا فنونا متعددة ؟ هل الفن الإسلامي لم يجد تعبيرا سوى الابتعاد عن مضاهاة الله في خلقه؟ هل حضر التمثيل التجسيمي أدى إلى نشوء فن الأرابيسك؟ أليس مرد هذا هو تحقيق بعد إيماني هو التوحيد؟ مهما يكن فان الفنان المسلم قد نحى» في أسلوبه نحو التجريد والتحوير في تماثيل قصر الحمراء فقد جردها الفنان المسلم من معاني الحياة فحورها عن شكلها تحويرا يبعدها عن مظهرها الأصلي في الطبيعة "[5] وحتى الماء الصافي المتدفق من افواه السباع حمل دلالات رمزية عن الصفاء في التعبير عن عمق الذات ونقاء النفس البشرية وهي دلالة أيضا على ما يحتله اللسان في جسد الإنسان [6]

1- اللواتي علي ،ترجمة جمالية الرسم الاسلامي ،نشر وتوزيع مؤسسات عبد الله ،تونس ،ط1، 1979، ص 76
2 - ياسين ابو شيخة عدلي محمد عبد الهادي ،دراسات في علم الجمال ، ص 54.
3 - انصاف الربضي، علم الحمال بين الفلسفة والابداع، ص 56.
4- امل احمد محمود نصر، بحث في جمالية المنمنمة ،المرجع السابق ،ص 07.
5 - انصاف الربضي، علم الحمال بين الفلسفة والابداع، المرجع سابق ص 57.
6 - ابراهيم القادري بوتشيش وسعيد بنحمادة ص 13.

وأما الثالثة: فإنها بدأت مع الستينات ولم تنتهي بعد تفاصيلها وأعراضها وتتمثل في هبوط الإيديولوجيات الجماعية Collective ideologies وانتصار الخاص على العام والنقد الجذري للنزعة الإنسانية Humanism .

أما هبرماس الذي رأى أن العوالم الحديثة المعاشة Mondes modernes vécu لم تعد تخضع لبنى عقلانية هادفة ومحددة بغايات، بقدر ما أصبحت تخضع لنماذج الدمج الاجتماعي L'intégration sociale، ترمي إلى إعادة تشكيل هويات شخصية مجردة Remodeler personnelle abstraite identités وتدفع إلى التفرد، تلك هي صورة الحداثة[1].

يشير مفهوم التحديث إلى جملة من السيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، فهو يعني تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، ونمو القوى الإنتاجية، وزيادة إنتاجية العمل، كما يشير إلى إنشاء سلطات سياسية، وأشكال العيش المدني والتعليم العام، وأخيرا يشير إلى علمنة القيم و المعايير.

لقد كان هيجل الفيلسوف الأول الذي أعطى بكل وضوح مفهوما للحداثة والعقلانية، دلالة، صارت اليوم موضوع تساؤل. إذ يقول في كتابه تاريخ الفلسفة Histoire de la philosophie: إن ديكارت هو الممهد الحقيقي للفلسفة الحديثة ، وذلك باعتباره قد اعتمد فعل التفكير وفصله عن الميثولوجيا الفلسفية...ولن نتمكن من تمثل مدى التأثير الذي مارسه على عصره وعلى الأزمنة الحديثة Les temps modernes، إنه بطل أعاد المسائل بصورة حذرة إلى البداية، فأعاد تشكيل الخطاب الفلسفي. ويقول أيضا في مقاله»الاعتقاد والمعرفة La croyance et la connaissance « ما يلي: إن مبدأ الفلسفة لدى كانط Kant وفيشته Fichte و جاكوبي Jacoby، أي مبدأ الذاتية هو الشكل العظيم لروح العالم و المسمى بمبدأ الشمال، و هو المعروف دينيا بمبدأ البروتستانتية principe protestant.[2]

فإذا كان هناك مبدأ أساسي تشكلت عليه الحداثة، فلن يكون غير مبدأ الذاتية بما أنه كان محور الفلسفة الحديثة كلها، ذلك أن إشكالية الذات هي التي أعطت لفلسفات الكوجيتو شحنة الدفع الأولى نحو التجديد، مستفيدة من الإصلاح الديني وتراث عصر الأنوار وتياراته بما فيها الاكتشافات العلمية الجديدة، إذ أن مفهوم الذات منذ اليونان إلى غاية القرن السادس عشر، ارتبط ارتباطا وثيقا

1 هبرماس يورغان، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي ص 08.
2 تيتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سولمون، طور هيجل الروحي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ط1 2010 ص 89.

بالمنطق و اللغة. إذ حاول ديكارت فك هذا الارتباط عن طريق الكوجيتو، وهو المنحى نفسه الذي أخذته فلسفات الذات فيما بعد، مع كانط Kant وفيشته Fichte وشيلينج Schelling وهيجل Hegel، حينما تساءلوا عن حقيقة الذات، وعن علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، لقد أوضحوا أن الفكر ليس فحسب موضوع مبادئ الفكر و إنما فاعلها و واضعها الذاتي[1].

لقد سبق لديكارت Descartes وأن بين إمكانية بناء جميع اليقينيات على « أنا أفكر je pense «، وقد أكد ديكارت ذلك عندما بيّن: أن كل فكر هو في جوهره كوجيتو cogito، وأن الفكر يفترض دوما وحدة الأنا- أفكر. ولهذه الاعتبارات فإن تمثلاتنا من حيث هي تمثلات تعود إلى تلك الوحدة، أي وحدة أنا- أفكر. وكان الكوجيتو هو الخلاصة النظرية للشك في الذات، ولقد أجاب ديكارت عن السؤال: من أنا؟ بقوله أنا كائن يفكر.

ويهدف الشك الديكارتي هنا إلى تعويد العقول على مفارقة الحواس وهذا الافتراق هو شرط اليقين بالذات[2].

وإذا كان ديكارت قد أكد من خلال الكوجيتو على مكانة الذات ودورها في بناء عالم حديث، فإن كانط ذهب إلى أبعد حد من ذلك، حينما جعل من الذات محور المعرفة. وتتحدد أرضية الذات عند كانط بعملها التشريعي المتعالي في عملية المعرفة، وبذلك يكون أيضا قد أكد على موقف ديكارت من أن الفكر ليس فحسب موضوع مبادئ الفكر، وإنما فاعلها وواضعها الذاتي- هذا ما أكد عليه كانط بعد ديكارت، عندما بيّن أن كل فكر هو في جوهره كوجيتو- لكن كانط هنا يشير إلى قيمة المعرفة السليمة والبناءة، هذه المعرفة التي يحد من ثبوتها هذا الشك في الذات الذي تشكّل مع ديكارت. فكانط يرى أن جوهر الأشياء بعيد المنال، لكن بنية الظاهرات خاضعة لقوة العقل الموحدة التي تفرض شروطها.

و لكن ما هو أساسي لدى كانط، هو أنه: كشف لنا في كتابه نقد العقل الخالص عن (الأنا) شامل غير شخصي، يبني مع المقولات أطر كل تجربة ممكنة، أي أن الذات الكانطية هي أكثر شمولية من الذات الديكارتية، فهذا الأخير و بعد جهد يكتفي فقط بالتأكيد من وجوده على أنه يفكر. أما الأنا الكانطي فإنه يبني إلى جانب المقولات أطر كل تجربة ممكنة.

لقد شكل كانط قطيعة مع التقليد الفلسفي، و أدخل فكره في عالم الحداثة monde de la

1 بن عبد العالي عبد السلام، التراث و الإختلاف، دار التنوير للطباعة و النشر ط1 بيروت 1985 ص99
2 اميل بريبه، تاريخ الفلسفة-ج-1 ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة ط1 بيروت 1983ص83.

إن ربط نظرية التوحيد التي تبناها مختلف الفلاسفة المسلمين وتبعهم الفنانون العرب سواء عن قصد أو عن غير قصد ويبدوا أنها أكثر ملائمة للكشف عن سر التجريد في الفن الإسلامي، وليس تفسيره على أن التجريد سببه التحريم لأنه لم يرد في القرآن الكريم ولا الحديث النبوي ما يحرم أو يبيح الفن بل كل ما في الأمر اجتهاد إجتهده العلماء والفقهاء واختلفوا فيه وطبيعي جدا أن تختلف الآراء حول هذا، بين محرم للفن ألتشبيهي وبين مبيح للفن أتخذ التأويل فيها مجرى لم يعرف فيه الحسم ومن المرجح أن الفقهاء أخذوا يبالغون في حظر التصوير والنهي عنه ولجؤوا»الى تأويل الآيات منطلقين من أن صفة المصور هي إحدى صفات الله تعالى ومن أسمائه الحسنى.»[1] فالفقهاء سلكوا نهج التأويل و التبرير لتسطيع المسألة و تفريغها عن جادة الصواب حيث تفاقمت هذه الإشكالية وتبارى في تحوير الأحاديث من لا يتعمقون في فهم مدلولاتها دون إيضاح وتفسير لأسباب المنع والتحريم للتصوير فلو كان موقفهم واحدا وصائبا لأمكن لمثل هذه الآراء أن تمضي في الإسلام دون أن يحيط الشك بها وليت المفكرين انحازوا وفكروا في الكم الهائل الذي أنتجه الفنان المسلم في مختلف العصور لقد جرت العادة في تفسير غياب الفن التصويري لدى المسلمون بأنه «نتيجة تحريم القران للرسوم والفن التجسيمي والحقيقة أن وضع المسالة بهذا الشكل بعيد جدا عن الصواب فليس ثمة في القران تحريم قاطع من هذا النوع.»[2]

فكثيرا ما أثيرت مسألة التحريم و انحصرت في جانب يبين تعارض الفن مع الإسلام فالقران الكريم»لا يشير إلى تحريم التصوير كإشارته الواضحة إلى تحريم الخمر أو الميسر أو الزنا فلقد أكد المفسرين للآيات التي أوحت بتحريم التصوير أن القصد هو وضع حد للممارسات الوثنية»[3] بل يحذر من خطر الشرك بالله في تشبيهه أو تشخيص صورته « لهذا كانت قصديه الفنان المسلم تتعلق في أغلب الأحيان في التعبير عن الموضوعات غير قابلة للفهم كالزخرفة والخط والمنمنمات.»[4] فمن حيث المبدأ لا يشمل التحريم للتصوير إلا صورة الله حصرا ولقد اكتشف د بشر فارس نصا في مخطوط من كتاب الحجة في علل القراءات للفقيه أبي علي الفارسي النحوي المتوفى 377ه 987م" من صور الله تعالى تصوير الأجسام يستحق الغضب والوعيد من المسلمين "[5] فالقران لم يقل شيئا عن التصوير فمن الخطأ المشاع أن نقول أن هناك أنواع من الفنون حرام وأنواع أخرى حلال فليس السبب الحقيقي

1- عوض رياض ، مقدمات في فلسفة الفن، بروس بروس ، طرابلس، لبنان ، ط1994،1 ، ص199
2- إيتيان سوريو، الجمالية عبر العصور، تر، مشال عاصي، منشورات عويدات، بيروت، باريس،ط2، 1982، ص175
3- الصالح احمد الشامي ،الظاهرة الجمالية في الاسلام ،المكتب الاسلامي ،بيروت ،ط،1 ص252
4- بركات محمد ،إبداعات الفنان المسلم في الاشكال الزخرفية ، مجلة حراء، مجلة علمية فكرية ثقافية تصدر كل شهرين من أسطنبول،ثقافة وفن ،العدد 6يناير مارس 2007 ،ص18
5 - محمد حسين جودي ،المرجع سابق ص ص 11 ،12.

البَصِير﴾. وإن هذه الأفكار وغيرها ستشكل البنية الجمالية الفنية للفن الإسلامي وخصوصا اللجوء الإرادي القصدي للتجريد ولو تمعنا قليلا فيما يقوله ابن عربي في خضم حديثه عن التوحيد أن:»الذات محجوبة بالصفات والصفات محجوبة بالأفعال[...] ومن تخلت عليه الصفات بارتفاع حجب الأفعال رضي وسلم ومن تخلت عليه الذات بانكشاف حجب الصفات غني في الوحدة فصار موحدا مطلقاً فتوحيد الأفعال مقدم على توحيد الصفات و توحيد الصفات مقدم على توحيد الذات.»[1] ولما « لم يكن له تعالى ظهور إلى خلقه في صورة وصوره مختلفة في كل تجلي فإنه سبحانه لا يتجلى في صورة مرتين ولا في صورة واحدة لشخصين ولما كان الأمر كذلك لم ينضبط ولا للعين ما هو الأمر عليه ولا يمكن للعقل تحديده بصورة ما من تلك الصورة.»[2] وجب حسب رأي ابن عربي التجريد والتوحيد لأن الوجود المطلق في رأيه الذي لا ندرك ماهيته هو:» الله والثاني الموجود المجرد هي العقول الروحانية القابلة للتشكيل و التصوير و هي الملائكة والجن و الثالث الموجود الذي لا يقبل التحيز و المكان هي الأجرام و الأجسام والجواهر».[3]

يقول ابن عربي: « إن الصور التي تقع عليها الأبصار والصور التي تدركها العقول والصور التي تمثلها القوة المتخيلة كلها صور يرى الحق من ورائها.»[4]

فيقول» أما الذين يحبون الجمال المعنوي فحبهم لا ينتهي لانه متعلق بالأبدي السرمدي هؤلاء انطلقوا من الحب الموجود إلى حب الموجد ومن الحب المخلوق إلى حب الخالق فلا أجمل من التشوق والنظر إلى خالق الجمال.»[5]

موقف الشرع من الفن الإسلامي:

إن طبيعة الإسلام التجريدية وتوحيده الواضح قد انعكس في فنون المسلمين كما أن الحقيقة التي يكشف لنا عنها الفن الإسلامي هي حقيقة هامة تطرق لها الفلاسفة والمفكرين منذ أقدم العصور واختلفوا حولها، وذهب البعض إلى اعتبار أن الفن ترجمة وكشف عن حقيقة مثالية تتجاوز حقائق العالم السفلي [المحسوس] على حد تعبير أفلاطون.»[6]

1 - لعرج عبد العزيز، المرجع السابق ، ص29

2 - الغراب محمود محمود،الخيال عالم البرزخ و المثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي،دارالكاتب العربي، دمشق،ط 1993،2،ص25

3 - نصر حامد أبو زيد،فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن،عند محي الدين عربي ، دار الوحدة للطباعة والنشر بيرو ت، لبنان، ط 1، 1983 ، ص71

4 - ابن عربي ،ذخائر الأعلاق،شرح ترجمان الاشواق،تحقيق، محمد الكردي ، مطبعة السعادة ،القاهرة، دط ،ص88

5 - المصدر نفسه ، ص87.

6 - حلمي مطر أميرة ، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، القاهرة، ط 1 ، 1989 ، ص141

modernité عندما حاول أن يجدد الفضاء الفلسفي للسؤال، ليس فقط عن طريق تغيير الموضوع فحسب، بل أيضا عن طريق تغيير الطريقة نفسها.

فإذا كان كانط كما رأى هابرماس Habermas حينما قال: ووجد نفسه مجبرا على التقدم حتى يصل إلى الوحدة الترانسندنتالية للوعي بالذات. فإن فيشته يبحث على النحو التالي: إن الوعي بالذات يتأسس حينما أمتلك نفسي من حيث هي أنت مطابق لكل تمثلاته، و أن أعمل في نفس الوقت تجريدا لما تم التفكير فيه في مجموعة[1].

ونفهم أن مبدأ الذات principe de l›auto عند فيشته يعي ذاته فقط عند عودته إلى نفسه كأنا. أي أنه مجبر على أن يجد فيه كأساس يرجع إليه أنا آخر. فالأنا الأصلي لدى فيشته يكون(أنا) عندما يتعارض مع الأنا، وهذا ما دفع ماركس Marx حسب هبرماس إلى تحجيم أنا فيشته المطلق في الجنس الإنساني كوجود عرضي، مؤكدين أن فاعلية الأنا المطلقة ليست سوى إرادة أخلاقية و حرية، و بهذا يصنف فيشته ضمن ما عرف بالإنسانية الثورية l'humanité révolutionnaire.[2]

1 التفسير الذاتي للحداثة عند فيشته:

-1 فيشته والطريقة الثورية: قبل الحديث عن أفكار فيشته الحداثية وعلاقتها بالثورة، يجدر بنا تحليل ثقافة العصر التي عايشها فيشته، في نواحيها السياسية والاجتماعية والثقافية، ظهر فيشته في عصر كان يموج بتأثيرات الثورة الفرنسية Révolution française، التي أطاحت بالحكم الفردي الاستبدادي، وردت للشعب سيادته التي طالما سعى للحصول عليها، وكانت الحالة في المقاطعات البروسية مماثلة التي كانت عليها المقاطعات الفرنسية، التي كانت ترزخ تحت الحكم الإقطاعي.

يبيّن بيار جيروليت Pierre GiraudLite في مقاله عن فيشته والثورة الفرنسية: أن هذا الفيلسوف قد اختلف عن معاصريه من رواد الفكر الألماني، اختلافا جوهريا، ذلك أنه بينما كان هؤلاء مندمجين في البحث عن الأنظمة الفلسفية والإجتماعية والسياسية المثلى، على غرار: روسو Rousseau وفولتير Voltaire وديدرو Diderotوغيرهم. كان فيشته يعيش الفعل الثوري L'action révolutionnaire ذاته، يعيش فيه ليجعل منه مصدر الدفع إلى إقامة مذهب يتميز على المذاهب الألمانية الأخرى بالفاعلية المماثلة أمام العيان، ويذكر جيرولت: أن فيشته نفسه قد صرح- فيما يتعلق بمذهبه في المعرفة- بأن فكرته الأساسية قد انبثقت في نفسه أثناء كتابته لمؤلف له عن الثورة الفرنسية. فقد

1 Habermas, j. Connaissance et Intérêts, tr , j,m, Brom, et G clemençon, Gallimard 1976 P70.
2Habermas-J. Connaissance et Intérêts p70 .

حدث أن اختمرت في نفسه عوامل مختلفة جعلته يعيش أزمة نفسية حادة، إذ تعارضت أفكاره المتوارثة – أفكار الركود والسلبية- مع فكرة الحرية والعمل.

يرى فيشته أن الثورة الفرنسية، قد ساهمت مساهمة فعالة في تحديد معالم مذهبه، وتعين أسسه. ففيشته عبر مذهبه يعترف لقيم الثورة الفرنسية، بأثرها الفعال في تقرير معالم مذهبه، إذ يقول في ذلك: فبينما كنت أكتب مصنفا عن الثورة، فإذا بمبادئ هذه النظرية تظهر وتتبلور في نفسي، جزاءا لي على مجهودي، فهذه النظرية ترجع نسبيا إلى الثورة الفرنسية.

بهذه الاعتراف الصريح، يثبت بيير جيروليت، أثر الثورة الفرنسية على إبداع فيشته، والحقيقة أن فيشته لم يتنكر مطلقا لمبادئ الثورة، فقد فرق منذ البداية بين مبادئ الثورة وحكمة الثوار rebelles sagesse في اتخاذ الوسائل الصائبة لتطبيق مبادئها. وقد كتب في ذلك كتابا بعنوان:» تعديل حكم الشعب على الثورة الفرنسية- الجزء الأول مشروعيتها».

ولم يكتف فيشته Fichteبتبيين هذا الفارق وإثباته، بل حاول أيضا بالفلسفة أن يرد للثورة اعتبارها في نفوس العامة. فقد امتزجت مبادئ الثورة وغاياتها في فلسفته، بحيث بأنه انتهى أثناء كتابته لمؤلفه عن الثورة إلى الحقيقة التالية: وهي أن الفعل الثوري فعل قوي، لا يقوم على السلبية بل على الفاعلية الحاسمة. ففيه تقرير وإصرار، فهو يعتمد على إرادة حرة متحققة في الفرد، وأهم ما يتحقق بهذا الفعل هو التحرر السياسي الذي الغربي مواطنا مستقلا يعيش في جمهورية حرة[1].

منذ البداية آمن فيشته بأثر فعالية العمل الثوري، كما أعجب بالتحرر الذي نتج عن هذه الفاعلية، وتبيّن بوضوح الإرادة الحرة في ذلك، وبما أن فيشته كان ينوء تحت ثقل الركود الفكري المتوارث، فقد تاقت نفسه إلى تحقيق نوع من التحرر يكون فيه خلاصه الفكري، فقام بمجهوده الفلسفي الذي حقق تحرره الداخلي وذلك لكي يجعل من الذات كائنا مستقلا قائما بذاته، حرا لا يقع تحت سيطرة نفيها(اللا- أنا) ولذلك ترى جيروليت يعكس أثر الثورة على نفسية فيشته، ويثبت أنه لا يصح أن نقرر بين كل مجهود الفلسفي لتحرير (الأنا) لدى فيشته، والسياسي لتحرير المواطن الغربي. على أن كلا منهما مماثل للأخر منفصل عنه، بل يجب أن نعتبر أن المجهود السياسي الفلسفي انبثقت منه مبادئ النسق الفلسفي الذي(أقامه فيشته) وبسطه في كتابه(في نظرية العلم théorie de la Science) وفي كتابه(مصير الإنسان La destinée humaine).

1 فيشته، غاية الإنسان، ترجمة فوقية حسين محمود، مكتبة الآنجلو مصرية ط1 ص 33

جل عن هذه الصفات بالتحقيق في الاختيار وصفاتها بالاستعارة على الاضطرار.»[1] فمن هنا استحال تصوير الله أو تشبيهه لقد خالف التوحيدي جماعة المشبهة مستنداً في رأيه إلى الآية القرآنية قوله عز وجل:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِير﴾ وليؤكد هذا يقول:» أن المطلق لا سبيل للعقل أن يدركه أو يحيط به أو يحده وجدانا لأن الله حسب رأيه خفي الذات خفي الفعل.»[2]

ويتابع حديثه مؤكدا هذا فيقول:» وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد ولا تدل على الواحد، ومعنى هذا أن الفن كصناعة يجب أن يدل على الله ويرمز إليه ثم يقول:» يضيق عليه الاسم مشارا إليه والرسم مدلولا به عليه.»[3] وهكذا يكشف لنا التوحيدي أن الفن ينبغي أن يحقق بعداً توحيديا غايته الرمز لله ويفسر التوحيدي ظاهرة التجريد التي شاعت في الفن الإسلامي لم تكن نتيجة منع أو تحريم بنص قطعي ورد في القرآن أو السنة وهو بذلك نفى ما قد هيمن على فكر الدارسين للفن الإسلامي مبينا كيفية تحقيق الصورة الإلهية فيقول:» هي أبعد منا في التحصيل، إلا بمعونة الله تعالى، فلا طريق إلى وصفها وتحديدها إلاّ على التقريب ذلك لأن البساطة تغلب عليها إلا أنها مع ذلك ترسم بأن يقال هي التي تجلت بالوحدة وتثبتت بالدوام ودامت بالوجود.»[4] ويشير إلى هذا عندما يقول:» الصورة هي التي يخرج بها الجوهر إلى الظهور عند إعتقاب المصور إياه.»[5] و في هذا النص كذلك دعوة صريحة من التوحيدي إلى التجريد بإنتزاع الصورة من المادة و الإبقاء على ما يرمز لها في صورة أكثر عمقا، ولهذا السبب كانت مهمة المبدع الإسلامي أعقد و أصعب فلم يكن مجرد ناقل أو مقلد بل كان يُعنى بالنفاذ الى طبيعة الأشياء إلى ما وراء الجسم،

أما بالنسبة لابن عربي فنجده يصرح بـ:» ألا وجود إلا الله فهو الوجود الحق والوجود المطلق وجوده أزلي وأبدي بل هو الوجود كله ولا موجود سواه.»[6] ومعنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر الوجود وخالقه وإن» الوجود عين ذاته وأنه تعالى ينفرد بالوحدانية والأخلاق و متميز عما خلق وأنه يخرج عن دائرة الإحساس والوهم شكلاً وحجماً ومادة ولكنه في الوقت نفسه هو وما خلق شيء واحد.»[7] بمعنى أخر أن الوحدة الكاملة للحق تتمثل في قوله:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

1 - المرجع نفسه ص 132 .
2 - المرجع نفسه.ص 18.
3 -المرجع نفسه ، ص66.
4 -أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، محمد الفاضلي، الجزء،[3،2،1]،دار الجيل،بيروت، ط2003،1، ص376.
5 - الصديق حسن، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند التوحيدي ،المرجع السابق ، ص 108
6 - بيومي مد كور إبراهيم و آخرون، الكتاب التذكاري، لمحي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية لميلاده ، دار الكاتب العربي،القاهرة د ط ، 1969.، ص270. .
7 - الشامي يحي، أعلام الفكر العربي، محي الدين بن عربي، إمام المتصوفة، دار الفكر، بيروت، ط1 ،2002 ص18.

الثورة الفرنسية إذن دفعت فيشته إلى التحرر، وإلى العمل على تحقيق التحرر الداخلي القائم على ضرورة العمل. لقد عاش فيخته الثورة بكل جوارحه، ثم ارتفع من مجال العمل إلى مجال النظر والتأمل، لينشئ نسقا ينظم فيه مبادئ التحرر فلسفيا. لقد توصل بالتحامه بالفعل الثوري إلى تبين شروط تحرره الداخلي و الخارجي. فالمسألة إذن ليست مجرد توافق بين مبادئ الثورة ومبادئ فلسفة فيشته، بل هناك اندماج روحي بينهما، بحيث أصبح نسقه- الأول من نوعه- لتحقيق حرية الفكر و الروح و القلب و الجسد.

لقد حلل فيشته الواقعية الثورية réalisme révolutionnaire وتبين له منها ضرورة هدم القيود المادية والمعنوية والحصول على الحرية، إنها فعل حققت به جماعة من الأفراد المثل الأعلى الذي تمثلوه في أذهانهم الحياة اجتماعية حرة. فإحياء وحي الحرية لسياسية شرط ضروري لإنسانية تريد لنفسها التطور المستمر في الناحية المادية والمعنوية[1].

لقد تبيّن فيشته، أن الفعل الذي يشكّل الواقع السياسي والاجتماعي شرط لفعل يصح أن تتشكل به الطبيعة بواسطة النشاط الإنساني الحر، فأصبحت الثورة بذلك حدثا له أهمية في تحقيق تطوير الكائن الحي عقليا، حدثا تهز فيه الطبيعة جمودها وتقرر استعمال حقها في إقامة نظام تثبت فيه الذات ذاتها بعيدا عن سيطرة اللا- أنا كعلة مشكلة لها.

إن فيشته لا يرى في الثورة مجموعة حوادث، بل يرى فيها أولا و قبل كل شيء – إرادة حرة فعالة- ولذلك قرر على خلافة معاصريه ضرورة الانتقال من مجال النظر إلى مجال العمل.

قرر أن يعتبر أن المذاهب والنظريات المختلفة لا يصح أن تكون غاية في نفسها، بل هي وسيلة لتحقيق الفعل. الفعل الذي يغير من الواقع ويشكله. فأهم ما تبينه فيشته من صفات للواقعية الثورية أنها تدعو إلى العمل، وتعمل على الخروج بكل ما هو نظري إلى مجال الحقيقة والفعل.[2]

آمن فيشته منذ البداية بضرورة العمل على تحقيق مذهب ينتهي إلى الفعل ويعلي من شأن الحرية، فكانت نفسه حرة في ظل الحرية السياسية والاجتماعية لاتصاله بالآراء الثورية الفرنسية، لعجزه عن وجود هذه الحرية بالحجج والبراهين، ثم حدث أن اتصل بآراء كانط في كتابه نقد العقل العملي Critique de la raison pratique ، فوقع على البراهين التي كان يبحث عنها. فكانط لم

1 PierreGuéroult,FichteetlaRévolution,FrançaisRevuephilosophiqueannée1939juilletdécembrep229.
2 فيشته، غاية الإنسان، المصدر السابق ص 35

مبدع مخترع خالق قادر على كل شيء وعلى اثر ذلك الحوا على ضرورة الصلاة لله والدعاء الخالص له ظاهرا وباطنا لان الإنسان حسب رأيهم عاجز عن إدراك كنه الله "[1]ومما هو جدير بالذكر هو أن أفكار إخوان الصفا الذين صاغوا فلسفتهم الإلهية والتي دعت الناس إلى توحيد الله وتنزيهه وتجريده لعبت دورا مهما في الفن وهم بذلك كشفوا عن نظرية متماسكة في الجمال ولعل هذا يظهر في قولهم :»أن من شأن النفس إذا رأت صورة حسنة متناسبة الأعضاء في الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال مقبولة عندها موافقة لما أعطتها الطبيعة اشتاقت إلى الاتجاه بها فنزعتها من المادة وإستبثتها في ذاتها وصارت إياها كما تفعل في المعقولات "[2] وعلى مستوى الإبداع الفني لقد قدموا مساهمة عميقة في التجريد خاصة على مستوى النقطة وما تحمله من أبعاد جمالية لتؤسس فنا إسلاميا يتوسل بالرمز ليعبر في نهاية المطاف عن القدرة الإلهية و أبرز دليل يدل على هذا هو ما جمعه إخوان الصفا من» علم الفلك والسحر والرياضيات والفيثاغورية والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ونظرية الفيض وعلم النفس في جراب واحد علاوة على النص والحديث فجاءت منظومتهم الفكرية منظومة تلفيقية تتلاءم والمشروع الذي يؤسسون له.»[3]

أما أبو حيان التوحيدي فيرى:» أن الإسلام دعا إلى توحيد الله وترك عبادة الأصنام «[4] ويذكر التوحيدي في هذا الشأن:» أن الله هو البارئ والحق والأول والأوحد منبع الأشياء كلها.»[5] والإنسان حسب رأيه لا يستطيع إدراك الصورة الإلهية عن طريق حواسه ومرد ذلك هو أن الصورة الإلهية أجمل وأسمى مرتبة في كل الصور لأنه في مضمار حديثه عن الصورة الإلهية يجعل مبدأها الذي ترتكز عليه هو التوحيد الذي هو جوهر الإسلام فنجده يقول في موضع آخر:» إن الكل باد منه [الخالق] وقائم به وموجود له وصائر إليه.»[6] ومن هذا المنطلق يعتبر التوحيدي أن الله لا يمكن تصوره في أية صورة مادية [صورة الأجساد] ولا يمكن تشبيهه بأي صورة كانت ومن هنا نادى بضرورة:» تنزيه الصورة الإلهية عن كل شبه بل عن كل تورية.»[7] و عند إبراز الصور الإلهية التي وضع لها شروطا فيقول:»فلما

1 - رسائل إخوان الصفا ،الرسالة الخامسة في القسم الرياضي دار صادر، بيروت ،دط ،1957، ص184.
2 - المصدر نفسه ،ص237 .
3 - سعد الدين كليب،البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي ،وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ، دمشق، د ط ، 1997، ص38
4 - الصديق حسن، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند التوحيدي ، دار العلم العربي، دار الرفاعي ،سوريا، ط 1، 2003 ، ص 91.
5 - المرجع نفسه ، ص182.
6 - بهنسي عفيف ، الفكر الجمالي عند التوحيدي ، إهداءات المجلس الأعلى للثقافة، سوريا ، د ط، 1999، ص 132
7 - المرجع نفسه ، ص 139.

يكشف لفيشته عن وجود الحرية، وإنما قدم له البراهين عليها.

يرى كانط أن الإنسان ينفرد بظاهرة تميزه عن سائر الكائنات الطبيعية الأخرى وهي تشعره بحريته أو حسب تعبير كانط (بما ينبغي أن يفعله). فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفرق بين ما يجب عليه فعله، وما يميل أو يرغب في القيام به من أفعال و تصرفات.

وبذلك يرى كانط أن الإنسان متحرر من قيود العلية التي تخضع لها سائر الكائنات. هذه الحرية هي من مسلمات العقل العملي، إذ أنها أساس القول بالأخلاقية بما أنها من ضرورات العقل العملي، وهي شرط قيام الواجب الذي يرى كانط ضرورة تحديده على أساس أنه أوامر غير مشروطة أولانية ترانسندنتالية، أي أوامر لا تتقيد بالظروف والملابسات الخارجية، وإنما تتعين بسلطة تفرض عليها من داخل الذات. فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج، وإلا لسيرتها الضرورة الطبيعية، أي الآلية التي تسيطر على الكون ولكنها تخضع لأصول تنبع من الذات، أصول جبل عليها الفرد بحكم طبيعته ظهر عليها، وهكذا بيّن كانط ضرورة الإرادة الحرة التي جعلها أساسا للفعل الأخلاقي De l'acte moral، فهو قد وضع بذلك الأسس الميتافيزيقية للحرية، مما ساعد فيشته على إثبات الحرية السياسية والاجتماعية للفرد، الأمر الذي كان ضرورة إثباته لتحريك الدفع الثوري في نفوس معاصريه. وبعبارة أخرى. إن فيشته قد استغل هذه المبادئ لتحقيق غرض يخالف ما كان يرمي كانط إلى تحقيقه، وهو احترام الواجب للواجب والبقاء- بالتالي- في مجال متعال لا يأبه بتغيير العالم الخارجي[1].

كان لفلسفة كانط أثرا فعال على فيشته وتبيّن فيها عناصر طيبة صادقة تتفق وميوله نحو إثبات آثر الذات وفعاليتها في مجال النظر والعمل، بما أنه جعل الذات العارفة في تحصيل المعرفة.

لقد أراد فيشته أن يكون للذات العارفة صفة الإطلاق فانتهى إلى الأنا المطلقة وحررها من سيطرة اللاأنا فقط، وهو هنا يلوم كانط لأنه حلل الواقعية الفكرية فحسب في شكل تجريدي وإهمال بعدها الواقعي الذي يحصل أثناء فعل الحدس أو ما يعرف بواقعية الوعي.

لقد تميز فيشته في فلسفته بثورته التي تتمثل ليس فقط في اعتناقه مبدأ العمل، وأيضا رفضه لخضوع الشعب لهيمنة الأمراء. فالفعل الثوري الحقيقي الذي أدخله فيشته في ألمانيا هو هجومه على النبلاء وحثه للقوى الشعبية على ضرورة التخلص من هيمنة القوى الاستبدادية. فواجبنا كما

1 فيشته، غاية الإنسان، المصدر السابق ص40

أما الغزالي فكان يرمي في فلسفته إلى تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات على أي نحو كان ويقول في هذا الشأن:» أما علمت أن الله تعالى لا تشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبه يده الأيدي ولا قلمه الأقلام ولا كلامه الكلام ولا خطه سائر الخطوط فليس الله بذاته بجسم ولا هو في مكان بخلاف غيره»[1] و يتضح في رأي الغزالي هذا أن فلسفته الجمالية إنبنت على التنزيه المناقض للشبيه وأما بخصوص الفن عنده فهو قائم على التجريد المناقض للتشخيص إذ يقول في كتابه إحياء علوم الدين:» والمسلمون يحيطون أنفسهم بكل ما من شانه أن يذكرهم بالله فإن كل شيء داخل هذه الأمة يأخذ وجهته نحو الله تعالى والجمال هو الطاقة المحركة للنفس الإنسانية من خلال فعل الحب لله من حيث كونه عز وجل موضوع الجمال والله جميل يحب الجمال، والله الواحد الأحد هو منتج الخلق ومبدع الجمال.»[2] إن مبدأ التوحيد الذي ساد في العقيدة الإسلامية قد أكسب الفن الإسلامي طريقة في التعبير عن الغيب والوجود الخفي بالأشكال والخطوط والألوان التي تعبر عن خالق هذا الوجود وهو الله. ويرى الغزالي أيضا :» أن الجميل المطلق هو الواحد لذي لا ضد له[...]الصمد الذي لا منازع له الغني الذي لا حاجة له، القادر الذي يفعل ما يشاء ويستدل الغزالي بقوله عز وجل:» والذين أمنوا أشد حبا لله.»[3]

وعلى هذا الأساس يتضح لنا أن وحدانيـة الله هي الغاية الجوهرية التي إنبنت عليها الفلسفة الإسلاميـة فالإســلام هو ديــن التجريد باعتبار أن الله في الفكر الإسلامي هو إله مجرد بعيد عن ما هو محســوس لقــد» انطلقت الدعوة الإسلامية من الأساس الذي يؤكد أن الله هو إله الناس جميعــا، [وهو على كـل شــيء قدير] الآية 20 سورة البقرة .»[4]

أما إذا رجعنا إلى فلسفة إخوان الصفا وخلان الوفا وأرائهم الجمالية الخاصة بالفن لوجدناها تتضمن شروحا في الجمال وآراء يمكن اعتبارها منهجا ذو طابع جمالي إسلامي فلقد تأسست آراؤهم على مبدأ التوحيد الذي جاء به الإسلام حيث انطلقت من» إثبات الخالق المبدع المصور ولزوم عبادته وبحثت عن الله تعالى وكماله ودعت إلى الإيمان بوجوده وهدفت إلى توحيد الله وتجريده وتنزيهه».[5] فلم يحدث أن شبهوا الله بشيء من الأشياء لأنه " في منطقاتهم العرفانية وأسسهم الفلسفية يعتبرون الله

1 -الإمام الغزالي أبو حامد، التوحيدوالتوكل من إحياء علوم الدين، دار اقرأللنشر والتوزيع،بيروت؛ ط2، 1985، ص36
2 - أبو ريان محمد علي، المرجع السابق ، ص78.
3- لعرج عبد العزيز،جمالية الفن الإسلامي في المنشآت المرينية بتلمسان،مخبرالبناء الحضاري للمغرب الأوسط، معهد الأثار جامعة الجزائر،ط1، 2007، ص25.
4 -الخطيب هاشم يونس القيم والمثل الخلقية عند العرب قبل الإسلام وعصرالرسالة دارالكتاب الثقافي للطباعة و النشروالتوزيع الأردن ط 2004،2 ص35
5 - كيال باسمة، أصل الإنسان وسر الوجود، فلسفة الروح (1)، ص185.

لفكرة الله وتشبهه والمشبهة كافر بالله.»[1]

لقد تجلت عبقرية المعتزلة فعلا في القول بالتوحيد و التي كانت مجالا خصبا إستلهم منه الفنانون المسلمون أسلوبهم ومنهجهم الفني القائم على التجريد فالله [الخالق سبحانه وتعالى] عنصر مهم تدور حوله نماذج كثيرة من الفن الإسلامي

أما الجاحظ أقل ما يقال عنه أنه تأثر بالمعتزلة وكذلك أخذ بمبادئ الاعتزال وقال هو الأخر بالتوحيد والتنزيه والتجريد، فالجاحظ كمسلم أمن بالله كما تمثل في القرآن»أن خالق السماوات والأرض واحد أولا سرمديا، ليس كمثله شيء حيا رحيماً،عليماً، سميعاً، قديراً، بصيراً، والله ولقد ركز الجاحظ على مسألة التوحيد انسجاما مع روح الدين الإسلامي الذي شدد على وحدانية الله إذ نجده يقول في موضع آخر:» ومن انتحل دين الإسلام فإن أعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا يرى بالأبصار وهو عدل لا يجوز ولا يريد المعاصي، وبعد الاعتقاد واليقين أقر بذلك كله فهو مسلم حقاً وإن عرف ذلك كله، ثم جحده وأنكره وقال [بالتشبيه] و[الجبر] فهو مشرك كافر حقاً.»[2] ومن هنا انفرد الجاحظ بمسائل كلامية تخص ماهية الله وصفاته وأفضى به ذلك إلى القول بتوحيد الله عن المماثلة والتجسيم، ولو تمعنا في نظرة الجاحظ الجمالية لاكتشفنا أنه كان شديد» الإطلاع على الكثير من الكتب الفلسفية اليونانية وكان ميله إلى الطبيعيين أكثر من ميله إلى الإلهيين وكان ينقل مؤلفات أرسطو طاليس.»[3]

لقد أراد الفنان المسلم أن يسخر فنه للدين الجديد بأن يعيد للخالق قدسيته بعد أن استباحها الفكر الوثني فأبتكر ذلك النمط الجديد الذي هو استجلاء للجوهر والذي جرد الأشياء المادية وحولها إلى رموز ومبدعات تأملية ليجعل من ذلك العبادة للجوهر وليس للمظهر.»[4]

وهكذا تتضح نظرة الجاحظ التجريدية للجمال المعنوي فكل أراء الجاحظ وأفكاره ساهمت إلى حد في بلورة النزعة التجريدية التي سادت في الفن الإسلامي، خاصة إذا علمنا أنه صاحب مذهب أصيل ونظرية في الجمال والفن انه ينظر إلى الجمال نظرة موضوعية .»[5]

1 - العمرجي أحمد شوقي إبراهيم، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية و السياسية من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الاولى، 2000 ، ص34

2 - الشهر ستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د ط، 2005، ص61

3 - العمرجي أحمد شوقي ابراهيم، المرجع السابق ، ص129

4 عبد الكريم جاسم محمد الدليمي،القيم الجمالية للزخرفة الاسلامية في جامع الكوفة الكبير، ص510.

5 - أبو ملحم علي، في الجماليات نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت،ط 1، 1990 ، ص305

يرى فيشته هو تغيير الواقع الخارجي بفعل الإرادة الفردية ولا يصح باسم الدين أن نتقاعد في سلبية تقضي على إيماننا بوجودنا كأفراد لنا فاعليتنا.

الحداثة، عنوان العودة إلى الذات- الطريقة الذاتوية: جاءت الحداثة لكي تستبعد ثقافة العنف culture de la violence والرجعية والعروش لتفتح مجال للمجتمع لكي يدير شؤونه بنفسه. و هنا يتساءل ألان تورين Alan Turin إن كانت الحداثة هي فعلا نهاية ما هو اجتماعي حينما اعتمدت خيار استنفار الفرد، و هذا الاعتماد هو زوال لكل مبدأ تاريخي مركزي يحدد المجموعة الاجتماعية.[1]

ما هي الحداثة؟ Qu'est-ce que la modernité: الحداثة بتكريسها للفردانية ترسي أسسا لا اجتماعية لأفعال اجتماعية، وتفرض خضوع المجتمع لمبادئ أو قيم ليست اجتماعية في حد ذاتها، وهذا لأن ما جاءت الحداثة إلى إزالته هو العنف، وإذا وفق في الكثير من المرات لأن يخلق سلط، فإنه يبقى عاجزا عن خلق القدرة على التحول الذي اتجاه العقلنة وهذا الذي يشكل أحد أهم مبادئها.

أما المبدأ الثاني للحداثة، فهو الاعتراف بحقوق الفرد وإثبات شمولية ما تعطي لجميع الأفراد الحقوق نفسها، وهذا حينما بات المجتمع الحديث يتأسس على مبدأين ليسا من طبيعة اجتماعية وهما: النشاط العقلي، والاعتراف بالحقوق العامة لكل الأفراد، وعليه يمكن القول أن الحداثة أعادت بناء الذات Reconstruire l'auto بعدما دمر في العهود السابقة، الفرد الذي بات يؤمن باستعمال العقل ويحترم الحقيقة القابلة للإثبات والنقل والتطبيق، وعليه فالرابط بين فكرة المجتمع الغربية وفكرة الحداثة يتعزز بقدر ما يعطينا إنتاج المجتمع لذاته ثقة أكبر بقدرتنا على أن نكون حدثيين، وهنا يقول ألان تورين: إن السير نحو الحداثة يكون بحمل الكثير من العناصر المستوردة من مجتمعات أخرى، لا يصنع الجديد أبدا من الجديد الخالص، بل من القديم أيضا.[2]

وبفعل الحداثة نشهد سقوط جزء من العالم في ضياع الوعي الذاتي وفقدان القدرة على ضبط النفس. فعندما تحاول الحداثة أن تتحكم في مواقفنا وأدوارنا، نجد أنفسنا مدفوعين إلى البحث داخل ذواتنا عن وحدتنا كذوات فاعلة أي ككائنات قادرة على اكتساب وعي ذاتي قائم بذاته على إظهار هذا الوعي، بل إن الذات الفاعلة تكون أقوى وأشد وعيا لذاتها عندما تدافع عن نفسها ضد الهجمات التي تهدد استقلاليتها وقدرتها على إدراك ذاتها فاعلة موحدة أو على الأقل عندما تناضل لكي تكون كذلك.

1 ألان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة ط1 2011 بيروت ص131،

2 المرجع نفسه ص 162

هذا الموضوع ساهم في التجربة المعاصرة ويقتضي التوسع فيه إلى أقصى حد، لأن فكرة الذات لا يمكنها أن تفرض ذاتها إلا على أنقاض أنا مفككة J'ai démonté، إنها نقيض التماهي مع الذات نقيض حب الذات الذي يجعلنا نطالب بكل فكرة من أفكارنا وكل عمل من أعمالنا وكانت هذه الأفكار والأعمال هي ملكا بصفتنا ذوات فاعلة.

إن الذات الفاعلة هي استحضار للذات، هي إرادة العودة إلى الذات بعكس تيار الحياة العادية، وهي تبقى مقيمة في عالم الحقوق والواجبات، عالم الأخلاقية وليس في عالم الاختبار والتجربة.[1]

أكثر ما تم تحديث الذات الفاعلة من قبل المؤرخين وعلماء الاجتماع في المجتمعات الحديثة، بأنها نتاج التاريخانية، أي نتاج قدرتنا على التحكم في العالم و تحويله، وهو تطور يجعل اللجوء إلى العالم العلوي الذي يستمد منه حقوقنا أكثر فأكثر عقما.

لقد باتت السماء من الشفافية بحيث تلاشت فيها صورة الآلهة، لم نعد نؤمن بفكرة التقدم بل بسياساتنا التنمية، لطالما سيطرت عليها هذه الرؤية لحداثة يجري تحديدها كعقلنة ودهرنة إلى حد المطابقة بين الحداثة والعلمانية.

لطالما بحثنا عن معنى حياتنا في أحد أنظمة الكون وفي قدر إلهي، في مدينة فاضلة أو في مجتمع تسوده المساواة في تطور لا يعرف نهاية أو في شفافية مطلقة، جعلت هذه العوالم المثالية mondes idéauxتتراءى لنا خيالية، بحيث أفرغت السموات من آلهتها، وحلت مكانها حراس الهيكل، من طغاة ورجال مخبارات وإعلاميين في بعض الزوايا الخفية، وبقدر ما راحت هذه السلطات الجديدة تحرز الفعالية كنا ندخل إلى ذواتنا، ونكتشف ذواتنا في واقعنا الأكثر عينية: أولا كمواطن، وثانيا كعمال يتحررون من السلطات البرجوازية، والآن ككائنات ثقافية تواجه تسويق كل مظاهر الوجود.

وفي مواجهة الفكرة القائلة، إن الحداثة هي دهرنة العالم وانفكاك سحره بحسب قول ماكس فيبر max Weber، وبالتالي فيشته يخرج الذات من التمثيل الخيالي ذات مطالبة بحقوقها. فتاريخها هو تاريخ المطالبة بحقوق أكثر فأكثر عينية، تحمي خصوصيات ثقافية لم تعد تتجدد بالعمل الجماعي الطوعي والمؤسسات المولدة للانتماء والواجب. هذا الانتقال من الحقوق الأكثر تجريدا إلى الحقوق الأكثر عينية هو الذي يقود إلى واقع الذات الفاعلة.

1 المرجع نفسه ص179 ألان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم

وسوف نجد في أفكار المعتزلة أيضا ما يساعد في فهم طبيعة التجريد في الفن الإسلامي ومن العجيب أن المعتزلة هم كذلك تأثروا بالفلسفة اليونانية بدليل أنهم كانوا أكثر الطوائف الإسلامية تمثلا للفلسفة اليونانية واستخداما لها في جدلهم الديني أما فيما يخص قولهم في التوحيد فيؤكدون:» أن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تدركه الحواس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه».[1] وهكذا أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم وليس بذي جهات ولا يحيط به مكان لذلك سماهم المسلمين» المعطلة بمعنى أنهم وصلوا إلى تجريد الله من كل فعل عملي وخلصوا إلى اللاأدرية.»[2] وقد جاء مذهب المعتزلة للرد على المشبهة والمجسمة الذين تخيلوا الله كصورة مادية ومن هنا قالوا:» بنفي الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عز وجل ووجهوا جهدهم إلى تركيز حقيقة التوحيد في النفوس فقالوا أيضا بوحدة الذات و الصفات وأنكروا أن يكون ل الله تعالى صفات غير ذاته.»[3] ومن هنا كان لمذهب المعتزلة أثره في توجيه منهج الفن الإسلامي وفي تحديد المفهوم الجمالي لأن المعتزلة قالوا:» بنفي التشبيه عن الله من كل وجه وجهة ومكان وصورة وتحيزا وانتقالا وزوالاً وتعبيراً وتأثراً و أوجبوه تأويل الآيات المشابهة فيها وسموا هذا النمط توحيدا لأنهم وحدوا بين ذات الله وصفاته.»[4] حتى عرفوا بأهل التوحيد لكنهم بحثوا في جوهره ودحضوا الآراء التي تشوب وحدة الله المطلقة و التنزيه الكامل.»[5] لقد قال المعتزلة:» أن الآيات المحكمات هي آيات التنزيه و التوحيد على رأسها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ،اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ سورة الإخلاص، وقوله عز وجل:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِير﴾ الآية11 من سورة الشورى.»[6]

يقول القاضي عبد الجبار في هذا الشأن:» أنه لا أحد يدعي أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقد جسما مصورا بصورة مخصوصة أو يعتقد فيه أن يحل في الأجسام وعلى هذا الأساس كفر المعتزلة من يثبت الرؤية على سبيل المقابلة أو على اتصال الرائي بالمرئي لأن القول برؤية الله تعالى هدم للتنزيه و تشويه

1 - كيال باسمة، أصل الإنسان وسر الوجود، فلسفة العقول(2)، ص176

2 - كيال باسمة، أصل الإنسان وسر الوجود، فلسفة العقول(2)، المرجع السابق ، ص177.

3 - العمرجي أحمد شوقي إبراهيم،المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2000، ص32.

4 - بدوي عبد الرحمن،مذاهب الإسلاميين المعتزلة ، الأشاعرة ، الإسماعيلية ، القرامطة ، الناصرية ، دار القلم للملايين ، بيروت ، دط ،1997 ، ص47.

5 - علي أحمد، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، كلية العلوم الإنسانية، سوريا، دط، 1997، ص71.

6 - مرزوق حلمي، في فلسفة البلاغة العربية، علم البيان، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، دط، 2006، ص71

فمن الواحد الأعظم يصدر العالم وقد يبدو جليا تأثره مباشرة بالأفلاطونية الجديدة في كون العالم» يجيء صدوراً عن الله في صورة فيض.»[1]

ومما يلفت النظر في فلسفة الفرابي الميتافيزيقية حول الإلوهية نجدها تكاد تتطابق مع ما جاء به أرسطو في الإلهيات.فا لفرابي جعل» إدراكنا للجميل موازيا بإدراك الله له كنسبة السير إلى العظيم وذلك لأن الإنسان يتخذ من الحس طريقا يوصله إلى معرفة جمال الخالق عز وجل وإدراكه» [2] كما نجد في فلسفة الكندي أيضا الذي سبق الفرابي دعوة صريحة إلى تنزيه الله عن المشابهة والتمثيل حيث يقول:»الواحد الحق إذن لا ذو صورة ولا ذو كمية ولا ذو كيفية ولا إضافة ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا ذو جنس ولا ذو فصل ولا ذو شخص ولا ذو خاصة ولا وعرض عام ولا متحرك.»[3] فالصورة في الفن الإسلامي ربما عدت مستحيلة وهذا لارتباط بنية الفكر الإسلامي بمفهوم صاحب الجمال المطلق الذي يستحيل تجسيمه وتشبيهه أي أنه غير مرئي لا تدركه الأبصار ولا يحيط به شيء فلا صورة تحدده .

وكما أنه يتبين أيضا لمن درس شيئا من فلسفة ابن سينا أنه تأثر هو الأخر بالفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو حيث يرى ابن سينا:» أن الله في المفهوم الوحداني غير قابل للتشبيه وكما يقول أيضا:» أنه غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان بريء عن الكم و الكيف والأين و المعنى والحركة، لا ند له ولا شريك و لا ضد له.»[4] ويؤكد ان الجمال نوعين الجمال الدنيوي وهو الأدنى والثاني الجمال الإلهي وهو الاسمي والجمال السامي المطلق هو انعكاس للحق والحق من أسماء الله تعالى فالله تعالى هو الجمال السامي المطلق "[5]

فالمسلمون قد اتفقوا على توحيـد الله وتنزيهـه عن المشابهة و المماثلة وهذا ما انعكس بالفعل في فنونهم إلا أنهم اختلفوا في تحديد الصلة القائمة بين الربوبية وعالم الخلق أو قل إن شئت بين الحق و الخلق وعلى هذا الأساس فرق الفلاسفة المسلمون و الفنانون العرب بين الله وصفاته ونزهوه عن التجسيم والمماثلة.

1 - الكامل فؤاد وآخرون،الموسوعة الفلسفية المختصرة،مراجعة وإشراف زكي نجيب محمود، دار القلم بيروت، لبنان،د]ط،ت[،ص207

2 - شلق علي، الفن والجمال، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،القاهرة، دط، 1982.ص74

3 - الكندي، رسائل الكندي الفلسفية ، تقديم وتحقيق و إخراج محمود عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي بيروت، دط 1950 ص104

4 - بهنسي عفيف، جمالية الفن العربي ، عالم المعرفة ، الكويت، د ط، 1990،.ص88.

5 ياسين ابو شيخة ،عدلي محمد عبد الهادي ،دراسات في علم الجمال ،مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع عمان الاردن ط1 2003 ص 63

أكثر ما يزعج الساعي إلى إعطاء فكرة الذات الفاعلة مضمونا تاريخيا واقعيا، هو أن هذه الكلمة بحد ذاتها تستدعي أول ما تستدعيه هو صورة الظفر، أليست الذات الفاعلة هي التي تفرض إرادتها على العالم و تحوله إلى صورتها، بل تلك التي توطد النظام و القوانين حيث يسيطر العنف والفوضى، لا زالت صورة الذات الفاعلة الغازية هذه تسكننا، صورة الذات المفعمة بالروح القتالية، والتي ورثناها عن عصر النهضة الإيطالية.[1]

في رؤيته الحداثية، أدرك فيشته أن للأنا مركز الصدارة على الطبيعة، وأنه لا بد من إدراك على أنه الأنا المطلق، لا الموضوع المطلق. وبعبارة أخرى، إن مبدأ الذاتية يمثل مركب مع مبدأ الموضوعية. هذا التراث الكانطي الذي فشل فيشته في أن يصل به إلى نتائجه النهائية، هو الذي دفع بهيجل لأن يذهب في هذا المقام إلى: أن الاهتمام بالعقل هو التوحيد بين الذاتية والموضوعية Unification entre le subjectif et l'objectif. لكن ليس مما يفيد هذا الاهتمام، إنكار التضاد ولا الحركة التي يستلزمها. فالحياة تعني الحرب والسلم، الثورة والفداء، الصلب والقيامة. ولو أن الهوية المطلقة حية فلا بد أن تتضمن الأضداد. إن هذا الانفصال هو أحد العوامل الحياة الذي يعارض نفسه على نحو أزلي والشمول الكلي. حيث أنه أقصى درجاته حيوية لا يكون ممكنا إلا من خلال استعادة الانفصال العالي، وإلى هذا الحد، فقد كان فيشته على حق في تأييده للتقابل بين المطلق والنسبي، وبين اللامتناهي والمتناهي وبين الإيجاب والسلب كعناصر داخل الأنا، وهو تقابل كما أصر فيشته لا مهرب منه كشرط للحياة. غير أن فيشته انتهى إلى القول بأن الحياة هي بطبيعتها متناهية. إن الأضداد لا تحطم الأنا إلا بمقدار ما تتصور الأنا متناهية وتكافح نحو الكمال والتوحيد. أما طبيعة الأنا اللامتناهية بمعزل عن حياة الأنا المتناهية المتصارعة، فنحن لا نعرف شيئا. من هذه الزاوية فقد ظل فيشته مخلصا لكانط وللمبدأ الكانطي، مبدأ النقد والحصر الذاتي. حيث أن الأنا المطلق يتجاوز الفكر النظري النبيل.[2]

1 المرجع نفسه ص197

2 تيتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سولمون، طور هيجل الروحي ص 44

السموات والأرض والطبيعة فليس كمثله شيء ....فالفنان المسلم مال إلى التجريد في ممارسته الفنية لان التجريد يتفق مع هذه المطلقات «[1]

إن الفن الإسلامي وفكره وفلسفته وتعاليمه انبثقت من فكرة التوحيد والتجريد التي يؤمن بها الشعوب الإسلامية وهما السر الذي يكمن في ذاتية الفن الإسلامي المتميزة وهي الفكرة التي لا تؤمن بالصور المرئية وما ينبثق منها وإنما تهتم بالتوحيد والتجريد.»[2] « فالجمال في الفكر الإسلامي جاء مقترنا بأحد الصفات الإلهية مما جعل المبدعين المسلمين من قبيل التوحيدي والغزالي والمتصوفة يصوغون نظريات ولسنا نرى الإطناب إذا قلنا أن فهم أسباب اتجاه الفن الإسلامي إلى التجريد تستوجب البحث في أفكار الفلاسفة المسلمين وأرائهم في التوحيد وفوق ذلك كله صور القرآن معاني الله سبحانه وتعالى ففي سورة النور يقول عز وجل:» الله نور السماوات و الأرض « الآية 3 سورة النور وقوله عزوجل «هو الله الذي لا إله إلا هو الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم الحشر الآية 24 ثم إن شيئا من حالات الإلهام أو حديث النفس والإشراق الروحي أو التأملات العلوية قد أثرت على مفكرينا العرب المسلمين وانعكست في فلسفتنا من جهة وفي فننا الإسلامي من جهة أخرى " فالصوفيون يقولون بان الجمال عند هو حقيقة لامعقولة تسمو فوق نظام الحس ويبلغ بها المتصوفة قمة معرفية بحيث لا يستطيع بلوغها كما يقول أفلوطين غير الموسيقى والمحب والفيلسوف «.[3]

فالفرابي يقول:» إن الموجود الأول موجود بذاته وليس لوجده سبب بل هو السبب لوجود سائر الموجودات لأن وحدته عن ذاته وعين وجوده ثم أن وجوده ليس مادة ولا صورة فإنه عقل بالفعل.»[4] ومعرفتنا بالله حسب رأيه تتم عن طريق الاستدلال من الموجودات التي صدرت عنه وهذا أوثق من معرفتنا به معرفة مباشرة لأنه «مخالف لكل موجود أخر فلا يمكن للموجودات الأخرى أن تدركه ولا هو محتاج إلى أن يدرك شيئا شبيها به من خارجه ليستعين بذلك على إدراك نفسه كما نفعل نحن عادة لذلك لا يدركه إلا هو.»[5]

1 - نبيل رشاد نوفل،العلاقات التصويرية بين الشعر العربي والفن الاسلامي منشأة المعارف الاسكندرية جلال حزى وشركاه ،دط،ت ص109

2 - محمد حسين جودي ،جماليات الفن الاسلامي، دار صفاء للنشر والتوزيع عمان الاردن ط1 1997 ص39.

3 - عبد المعطي محمد و رواية عبد النعم عباس الحس الجمالي وتاريخ التذوق الفني عبر العصور دار المعرفة الحامعية للطبع والنشر الاسكندرية 2003 ص 223 .

4 - كيال باسمة، أصل الإنسان وسر الوجود، فلسفة الروح(1) ، ص152.

5 - المرجع نفسه ، ص153.

صرح الناس كلهم الماضون والأتون بأن الله تعالـى لا تدركه العقول ولا يدرك ماهو إلا هو وإن إدراكه هو العجز عن نهاية إدراكـه وكل الفلاسفـة يقولـون أبهرنا بجماله وخفي عنا لشدة ظهوره كما تخفى الشمس على الأبصار الضعيفة عن إدراكها.»[1]

التوحيد و الفن في الفكر الإسلامي: وربما إذا ربطنا مبدأ التوحيد بالفن الإسلامي يمكن أن يعطي تفسيرا أو إجابة مقنعة لموضوع إشكاليتنا، لأن» الروح الإسلامية تؤمن بالتوحيد وسلطان الألوهية فوق البشر»[2] يقول شوبلر:» ان الدين الإسلامي لم يكن بمثابة المرآة للمسلمين فحسب بل عدوه بسبب قوته العقائدية أنموذجا موحدا وتقبلوه مقياسا لأنفسهم وإن هذه القوة الدينية الموحدة انعكست على الفنان المسلم فحاول ان يظهر العناصر السابقة للإسلام هي التوحيد مما أدى إلى إحداث مسائل وحلول جديدة تجاوزت الأسس الضيقة نحو المطلق «[3]

فلم تكن وظيفة التجريد في الفن الإسلامي نقل المرئي بل إظهار ماهو غير مرئي والابتعاد عن تشبيه الشيء بذاته الى تمثيل الكلي بالمطلق «.[4]

إن التأليه بالمعنى المفهوم سوف نرى كيف يجري هذا على الفن الإسلامي حيث اتجه الفنان المسلم في فنه إلى الكشف عن الجوهر الكوني من خلال عملية التجريد بوضع مبدأ التوحيد في حسبانه في كل عمل فني ينجزه.حيث كان لأراء وأفكار فيثاغوس وأفلاطون وأرسطو صدى عميق على المفكرون المسلمون لدرجة إن أفكارهم اقتربت من الفكر الإسلامي وقد أثرت تلك الأفكار والآراء على تفكير هم و انعكست أخيرا على سلوك الفنان الذي وجد أن الأشياء المادية الموجودة على الأرض هي قاعدة ينطلق منها في بحثه عن الجمال السامي المطلق "[5]

بيـد أنه لا ينبغي أن يفهم هذا التجريد بمعزل عن الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالجمال بصفة عامة و بالفن بصفة خاصة «فالإبداع الإسلامي انطلق من جوهر العقيدة الإسلامية متمثلا في الوحدانية بكل دلالات المطلق فيها لان الله في الاعتقاد الإسلامي مطلق في الزمان قديم قدم الأزل والمكان يسع

1 - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين ،تر، حسن أتاي ، مكتبة الثقافة الدينية، نسخة تل أبيب باللغة العربية العبرية، 1929، ص141

2 - أبو ريان محمد علي ، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية ،ط10 ،1994،ص 242

3 - عبد الكريم جاسم محمد الدليمي القيم الجمالية للزخرفة الاسلامية في جامع الكوفة الكبير ،مجلة جامعة بابل العلوم الانسانية/ كلية الفنون الجميلة، العراق مج 17 عدد 2 2009 ص 512

4 - احمد سمير كامل علي التجريد في الفن الاسلامي ،المرجع السابق ،ص01.

5 - عبد الكريم جاسم محمد الدليمي القيم الجمالية للزخرفة الاسلامية في جامع الكوفة الكبير ،المرجع نفسه، ص510

الهامش التأويلي ضمن فلسفة نيتشه الشابّ

فوزية ضيف الله/جامعة تونس المنار

تمهيد:

تنشغل هذا المقال بالبحث في حضور الهامش التأويلي ضمن نصوص نيتشه الفيلولوجية القديمة بدءا بالمحاضرة الافتتاحية التي ألقاها في 28 ماي 1869 وعنوانها «هوميروس والفيلولوجيا الكلاسيكية»، وهي المحاضرة التي يشار إليها عادة بـ»المسألة الهوميرية» وقد نشرت هذه المحاضرة تحت عنوان «حول شخصيّة هوميروس» (Sur la personnalité d'Homère) مشفوعة بمحاضرة أخرى عنوانها «نحن الفيلولوجيون الآخرون» (Nous autres philologues) وهي المحاضرة التي ألقاها نيتشه سنة 1871.

كما سنستند كذلك على محاضرة «الدراما الموسيقية الاغريقية» (le drame musical grec) وهي المحاضرة التي ألقاها نيتشه في بازل يوم 18 جانفي 1870، ونشرت ضمن كتاباته المخلّفة التي تعود إلى سنوات 1870-1873، تليها مباشرة محاضرة «سقراط والتراجيديا» (Socrate et la tragédie)، وهي المحاضرة التي ألقاها كذلك في بازل يوم 1 فيفري 1870 ونشرت في كتاباته المخلّفة 1870-1873.

سنعوّل أساسا على هذه المحاضرات أو الدّروس الأولى لنيتشه في تتبّع للنشأة الأولى «للهامش التأويلي» أو «الهاجس التأويليّ» عنده وصولا إلى مؤلّفه **مولد التراجيديا** (1872).

يرصد هذا المقال الجذور الفيلولوجيّة لفلسفة نيتشه التأويليّة من جهة التساؤل عن وجاهة العلاقة التي تشدّ الفلسفة التأويلية إلى الفيلولوجياأوّلا، ومن جهة قيام الفلسفة النيتشويّة ذاتها ضمن نقد معيّن أو «تأويل» معيّن للفيلولوجيا الكلاسيكيّة المرتبطة بحضارة القرن التاسع عشر إيذانا بولادة فيلولوجيّة نيتشويّة، لا لا تختزل في مجرّد البحث في النصوص القديمة أو في كونها «فقها للغة» أو تحليلا للكلام، وإنّما تتجاوز ذلك لتكون «فنّا للقراءة المتأنية.

قد يبدو علم الفيلولوجيا علما بعيدا عن الفلسفة لكنّه ليس بعيدا عن التأويل أو عن علم القراءة. لذلك نتساءل: ماهي ملامح علاقة نيتشه بالفيلولوجيا؟ لماذا تخلّى عن دراسة الثيولوجيا ليتفرّغ للفيلولوجيا؟ ماهي العلاقة الممكنة بين الفيلولوجيا والتأويلية عند نيتشه؟ هل من الممكن التحدّث عن نشأة للهامش التأويلي ضمن نصوص نيتشه الفيلولوجية؟ هل التأويل هامش أم هاجس

عند نيتشه؟ ولماذا ينتقد نيتشه بشدّة فيلولوجيا عصره؟ هل لغياب العمق التويليّ فيها؟ وماهي العلاقة الممكنة بين الفيلولوجيا واهتمامات نيتشه التأويلية؟

-1البدايات الفيلولوجيّة لنيتشه:

لقد قدم نيتشه إلى جامعة بون (Bonn) في أكتوبر 1869 وسجّل بها لدراسة علم الثيولوجيا، لكنّه واصل في الأثناء متابعة دروس الفيلولوجيا الكلاسيكيّة. لذلك اكتشف النقد الذي يمكن أن يتعلّق بعلم الثيولوجيا في حدّ ذاتها، ليجعل من الفيلولوجيا مؤدية إلى خوض ممارسة نقدية للثيولوجيا. كما تعلّم المناهج الضروريّة لهذا العلم بإشراف الأستاذ المختصّ في الفيلولوجيا الكلاسيكيّة فريديريك ويلهام ريتشال (Ritschel Friedrich wilhem, 1876-1806). وعندما كان نيتشه عازما على التسجيل في جامعة ليبتسيش (Leipzig) للتقرّب من أحد أصدقاء بفورتا (Pforta) -وهو كال فون غيسدورف الذي كان يشرف عليه في نفس الفترة التي سمّي فيها ريتشال أستاذا بها- لم يعد ثمّة لدى نيتشه حديث عن المسألة الثيولوجيّة أصلا.

لقد كان نيتشه بالغ الاهتمام بعلم الفيلولوجيا خلال فترة دراسته لها بجامعة ليبسيش، بل كان مبدعا، منتجا، فأنجز سنة 1866 بحثا تحت إشراف أستاذه ريتشال اهتمّ فيه بثيوغنيس (Théo-gnis) ونجح في نشره سنة 1867 ضمن «Rheinisches Museun für Philologie». كما التزم نيتشه بتشجيع من أستاذه ريتشال بالبحث في الأصول الأولى لكتابات ديوجين اللاّيرسي وكان هذا البحث النيتشوي موضوع دراسة الفيلسوف الفرنسي «1848) «Victor-Emile Egger-1907). صاحب كتاب **الريبيون الإغريق** (Les sceptiques grecs) المنشور سنة 1887.

عمل نيتشه ما بين 1866-1868 على الاهتمام بالبحوث حول ديمقريطس لتعميق دروسه في علم الفيلولوجيا في جامعة بازل. حيث اكتشف في الفيلولوجيا الدقّة والجديّة والتأنيّ، لكنّه على خلاف أستاذه ريتشال كان يؤكّد أنّ البيداغوجيا والفلسفة عليهما أن يتعاونا مع الثقافة الفيلولوجية في حدّ ذاتها، حتّى تصبح الفيلولوجيا منهجا لقراءة النصوص بدقّة وتأنّ وهو ما جعله متحفّزا للقراءة النقدية وللقراءة الهرمينوطيقية للتأكّد من أصالة النصوص عامّة وتطبيقها على النصوص القديمة خاصّة. لذلك شرع في قراءتها لفهمها وتأويلها انطلاقا من ترسّخها في الفيلولوجيا نفسها.

تتحدّد الفيلولوجيا ضمن تعريف أوّلي إذا على أنّها منهج دقيق لقراءة النصوص، معاينة أصالتها، وفهمها فهما أصيلا، وهو ما يجعل السياق الفيلولوجي مناسبا لنشأة «السياق التأويلي». وتجدر

إن أفكار أرسطو هو الآخر القائلة بالتوحيد والتجريد سيكون لها أثرهـا هي الأخــرى على الفلاسفة العرب المسلمين في الحقل المعرفي بصفة عامة و في المجال الفني بصفة خاصة فلو رجعنا إلى تصور الآلهة عند الإنسان منذ القديم في إطار تجسيمي وتشبيهي فإن ذلك أفضى به إلى القول بالاستحالة للتجسيم إلا إذا لجأ الإنسان إلى الرمز والتجريد بدليل هناك تنوع وتعدد التصورات الخاصة بالإلهة،ذلك أن الإله اليوناني قد نشأ من التفكير في الله أو بمعنى أخر البحث في الله جاء مقترنا» كذلك بالبحث عن منظم الكون و المهيمن على شؤونه ومن أجل هذا اختار أفلاطون رسم الله هو [الصانع] خاصة في محاورة طيماوس.»[1] وإذا كان أفلاطون هو أول من أشار إلى فكرة {الله}الواحد عند اليونان ومن بعده تناول أرسطو فكرة الإلوهية في الميتافيزيقا حيث تكلم عن المحرك الأول الذي لا ند له ولا تشبه له مشيرا إلى ضرورة الوقوف عند إله واحد يحرك ولا يتحرك، فإن أفلوطين قد وقف موقفا أخر فقد رأى:» أن الله [الواحد] أو الأول هو الوجود الحقيقي باعتباره الموجود الأول لأن كل شيء إنما يصدر عن الأول و إلى الأول يعود إنه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي لا يوصف بأي وصف لسخافة جميع الأوصاف بالنسبة إليه.»[2]

فأقل ما يقال على أفلوطين أنـه « ارتفع بإله أرسطو إلى درجة عالية من البعد والسمو بعد أن قرب بينه و بين إله الخيـر عند أفلاطون وأقام صلة بينه وبين المثل في العقل الأول.»[3] وهكذا عمـل أفلوطين على الجمع بين العقل الأرسطي و المثل الأفلاطونية ولهذا اعتبرت الأفلاطونية المحدثة من الروافد الهامة التي كان لها أثرها الحاسم على المتصوفة ولاسيما المسلميـن فإلـه أفلوطيـن هو الإلـه الواحـد المنـزه عن الكثـرة و التعدد والانقسام والوصف وغيـره ومن أجـل هذا كـان الإلـه اليونانـي» لا ينفصل عن العيان الحسي إنه يمثل المرتبة بين الطبيعة الإنسانية و الطبيعة الإلهية ويتجلـى كما لو كان التحقيـق الوحيد والحقيقي لهذه الوحدة.»[4] وبشيء أخر بالغ الأهمية في الفكر الإسلامي وعلى العكس من هذا فقد ثبت أن نظرة اليهود حول الإله تختلف تماما عنما قاله أفلوطين فمن المعلوم أن اليهود» لم يصور إلههم أبدا في الفن بطريقة إيجابية على نحو من التجريد مثلما فعل المسيحيون بإلههم ذلك أنه في المسيحية فكرة الله هي فكرة إله حق شخص ذات و روح خصوصا قد علا خارجيا فيما هو جوهري وعام وجزئي.»[5] ربما كان استنادهم إلى فكـرة يذكرها موسى بن ميمون عندما يقول»

1 - هويدي يحى، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر و التوزيع ،القاهرة، ط، 9،1989، ص102

2 - كيال باسمه، أصل الإنسان وسر الوجود، فلسفة العقول(02)، منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت، ط، 1، 1985 ، ص54.

3 - الترجمان سهيلة عبد الباعث ، نظرية وحدة الوجود بين إبن عربي والجيلى ،المرجع السابق ، ص146.

4 - بدوي عبد الرحمان، فلسفة الجمال و الفن عند هيغل، دارالشروق للتوزيع والنشر، عمان ، الأردن ط،1، 1996، ص48.

5 - المرجع نفسه ، ص43.

يساعدنا في الوصول إليه.»[1]

إن الإله عند أفلاطون هو نموذج كل شيء ومعنى هذا أن إله أفلاطون هو»إله جميل حكيم مدبر لكل شيء يحتوي على كل الشمائل إنه مطلق باعتباره روح عاقل محرك جميل خير عادل كامل ثابت لا يتغير صادق لا يكذب.»[2] ومما يلفت النظر في هذه الآراء أن أفلاطون كان من السباقين إلى القول بالتنزيه ومن المعارضين كذلك للتشبيه فهو يرى أن « الله روح عاقل محرك جميل خير عادل كامل بسيط لا تنوع فيه ثابت لا يتغير صادق لا يكذب ولا يتشكل أشكالا مختلفة كما صوره هوميروس ومن لفا لفه من الشعراء وهو كله حاضر مستمر.»[3] ومن هنا جاءت دعوته إلى محاكاة ما وراء الشكل الفني لأن هذا ينطوي على حكمة وجمال مطلق كامل وتام بذاته،لان «الفن حسب رأيه ترجمة وكشف عن حقيقة مثالية تتجاوز حقائق العالم السفلي المحسوس»[4]

المحاكاة عند أفلاطون هي محاكاة عالم المثل المجرد من صور الحس لهذا فإن الفن الجميل عند أفلاطون هو المجرد من نظم الحس التي نستلمها بحواسنا وعليه فإن الفنون التجريدية أقرب الى الفكر الأفلاطوني «[5] ....ا ن أي شيء جميل يستمد حماله من الله ".[6]

أما أرسطو فقد مال إلى القول:» بنوع من الوحدانية الشاملة لكنه لم يخالف قومه بالقول بالأرواح الإلهية المتعددة، إلا أنه يوافق سقراط في تنزيهه الآلهة المتعددة، عن صفات البشر ويستدل أرسطو على وجود الله من النظر إلى ظاهرتي الزمان

إن أرسطو يؤمن بوجود علة محركة للنفس الإنسانية، فالمحرك» الأول واحد أحد لا ند له ولا يشبهه وكل ما سواه هو دونه مرتبة و علو.»[7] وهكذا يؤمن أرسطو بوجود الخالق المبدع كعلة العلل وسبب الأسباب وموجد الموجودات وصانعها وهذا «أسمى معاني التوحيد و التجريد و التنزيه الذي ينسجم مع حقيقة إيماننا وما يشع من أعماقنا من منطلقات توحيدية حقانية.»[8]

1 - الترجمان سهيلة عبد الباعث، نظرية وحدة الوجود بين إبن عربي والجيلى ،المرجع السابق، ص142.
2 - كيال باسمة،أصل الإنسان وسرالوجود،فلسفة الروح[1] منشورات دارومكتبة الهلال،بيروت،لبنان،ط1، 1981، ص ص269،268.
3 - المرجع نفسه ،ص108.
4 - اميرة حلمي مطر مقدمة في علم الجمال دار المعارف القاهرة ط1 1989 ص 141
5 - فداء حسين أبو ديسة خلود بدر غيث، محمد علي الصمادي ،فلسفة الجمال عبر العصور ،المرجع سابق ص33.
6 - المرجع نفسه ص33
7 - كيال باسمة، أصل الإنسان وسرالوجود،فلسفة الروح[1] ،المرجع نفسه ص 52
8 - المرجع نفسه ، ص 368

الإشارة ضمن هذا السياق إلى درسه لسداسي الصيف 1871، الذي كان عنوانه «مقدّمة لدراسة الفيلولوجيا الكلاسيكيّة» (Introduction à l'étude de la philologie classique)[1].

لقد صيّر نيتشه الفيلولوجيا مثلها مثل التاريخ تابعين للفلسفة ضمن هذا الدّرس، حيث يقول:» إنّ الفهم التاريخي، ليس إلاّ أن نتصوّر عددا من الأحداث انطلاقا من افتراضات فلسفيّة»[2]. فيكون الافتراض الفلسفي الأساسيّ ضمن موضوع الفيلولوجيا الكلاسيكيّة هو فكرة «الفترة الكلاسيكيّة القديمة» (l'Antiquité classique) وهذه البرهنة يقدّمها نيتشه مخصوصا إلى أستاذه ريتشال، كما يبيّن ضمن هذا الدّرس جملة الأسباب الضروريّة للتحضير أو للإعداد الفلسفي للممارسة الفيلولوجيّة. لذلك يقترح نيتشه على الفيلولوجيين أن يدرسوا الفلسفة ولو سنة واحدة على الأقلّ حتّى يتمكّنوا من التمييز بين فكرة « l'Antiquité classique » وفكرة « les temps modernes»، كما يقترح أن توضع جميع العلوم الأخرى في خدمة الفيلولوجيا.

يتجلّى المنحى التأويلي في حديث نيتشه عن الفيلولوجيا منذ بداياته الفيلولوجية من خلال اهتمامه بالبحث عن المعنى والأصالة داخل النصوص القديمة (الإلياذة والأوديسة مثلا)، للتمييز الدّقيق بين المفاهيم المتداخلة في دراسة الفقه الكلاسيكيّ. ولذلك كان شديد الحرص على التأكّد من أنّ الهرمينوطيقا لصيقة بالبحث الفيلولوجي، كما يشدّد على ضرورة ربط الهلامينوطيقا بالنقد وعبّر عن التفاعل الحاصل ضرورة بينهما في قوله « النقد يهمّ النقل، والتأويلية تهمّ المنقول» (La critique concerne la transmission, l'herméneutique concerne le transmis»)[3]. ويبدو جليّا من خلال هذا القول أنّه ينبغي على الفيلولوجي أن ينخرط في النقد والهرمينوطيقا على حدّ السّواء، وهذا الأمر لا يراه نيتشه مسألة منهج فحسب بل مسألة التزام ايتيقي[4].

1 - وقد تضمّن هذا الدّرس أربعة محاور: :تاريخ الفيلولوجيا،الاستعداد الفلسفيّ،الاستعداد الميتودولوجي والتكويني،التوجّه
2- Cf, Philologica, I, opcit, P.329, cité par Angèle Kremer- Marietti, Nietzsche et la rhétorique, Paris, P.U.F, 1992, p.27.
3 - Ibid. p.28.
4 - Cf, Philologica, I, opcit, P.338, p.28 : « Il s'agit là de quelque chose d'éthique, l'instinct de la vérité se satsfait d'abord d'opérations strictement logiques. Le philologue de caractère exprime là les exigences les plus sévères. Il est possible que ses besoins esthétiques et éthiques entrent alors en conflit. La science n'a rien à avoir avec le plaisir, si ce n'est avec un désir ardent de vérité rigoureuse. Mais surtout le point de vue esthétique ne doit pas être considéré comme un simple plaisir (...) ».

تفترض ممارسة النقد إذا اتقانا للهرمينوطيقا النقدية، فقد عرّف نيتشه النقد الفيلولوجي على أنّه متضمّن لمنطق صارم، ولمعارف لغويّة عميقة، يعني ذلك أنّ الهرمينوطيقا تمهّد للنقد، فالنقد لم يكن بالنسبة إليه سوى مرحلة من مراحل الهرمينوطيقا نفسها، فيأتي ليقول كلمته الأخيرة. فهذه الحلقة المفرغة تبدو كذلك في الظاهر فحسب، ذلك أنّ النقد وكذلك الهرمينوطيقا يتعلّقان ويستفيدان من عمليّة فهم النصوص ووضعها في سياقها الأصليّ.

لقد خاض نيتشه في الفيلولوجيا من خلال محاضرات الشرح والتفسير، من خلال التمرّن على الندوات وكذلك من خلال القراءات التي قام بها شخصيًا. فقد شدّد على أهميّة القراءات خاصّة في دروس 1871 حول المنهج الفيلولوجي، وهي الدّروس التي تعتبر رسالة في القراءة في حدّ ذاتها. فالفيلولوجي هو الفيلسوف (القارئ والناقد)، وهو الهرمينوطيقي أو المؤوّل البارع، فيكون فائق الإحساس بالفرق، من جهة كونه بيداغوجيًا وقادرل كذلك على جعل الآخرين يحسسون بهذا الفرق، بل عليه أن يحعلهم قادرين على حبّه وحبّ ما يحسّ به من فرق أو تمييز.

يتبيّن نيتشه أنّ فيلولوجيو عصره غير قادرين على أن يكونوا كذلك، فهم حذرون وبطيئون وغير قادرين على الخروج من المشاكل النقدية التي تحوم حولهم. لذلك ينبغي على الفيلولوجي في نظره أن يكون فيلسوفا وفنّانا، في حين أنّ هذا الأمر لا يكون ممكنا إلاّ بإتقان الفيلولوجيا من جهة ماهي نقد وتأويل، لذلك يحيل نيتشه إلى الهرمينوطيقا ويلتجأ إليها.

إنّ البحث في علاقة نيتشه بالتأويل يكون من خلال الاهتمام بهذا الربط بين الفيلولوجيا والفلسفة خلال بداياته الأولى، فيشرع بتأوّل علم الفيلولوجيا في حدّ ذاته. فكيف يقرأ نيتشه تاريخ الفيلولوجية من وجهة نظر جامعة بين النقد والتأويل؟

2-نيتشه يتأوّل الفيلولوجيا:

علينا أن نوضّح في مستهلّ هذا العنصر ماهي الفيلولوجيا؟

لقد استهلّ نيتشه محاضرته الافتتاحيّة في بازل حول «المسألة الهوميريّة» بتصريح مفاده أنّه لا يملك في الوقت الرّاهن فكرة واضحة ومتميّزة عن «الفيلولوجيا الكلاسيكيّة» وذلك راجع إلى طبيعتها المعقّدة والمتشكّلة، إذ هي تجميع لأنشطة علميّة مختلفة وغير متجانسة، فيسمّيها «علما ذو وجوه متعدّدة» وخليطا يكاد يكون «جرعة سحريّة تشكّلت من الخمور الأكثر غرابة ومن المعادن والعظام» ويكتشف أنّ الفيلولوجيا تخبّئ في طيّاتها عنصرا فنيّا يتعيّن لصالح ماهو ايتيقي واستيتيقي في الوقت

التمثيل الملموس للمجردات في ذهنه من اجل إغراض جمالية»[1]

يطلق مصطلح التجريد على الإعمال التصميمية والفنية التي لا تحمل نقلا مباشرا من الواقع ولكنها تثير حالات عاطفية عند المتلقي والعبير عنها بدلالات خطية ولونية في نمط جديد ومعاصر...وعملية التجريد تنحو منحى التأمل الذهني لما وراء الشكل المباشر."[2] ولاشك أن الفنون الأقرب إلى التجريد هي الشعر، الزخرفة،المنمنمات، الفسيفساء، الخط ،العمارة، الموسيقى..."[3]

التوحيد في الفكر اليوناني:

لابد قبل أن نشرع في تحليل أسباب التجريد أن ندخل في الحديث عن طبيعة التوحيد الذي تحدث عنه الفلاسفة اليونانيون فلا ريب من نافلة القول وفضوله أن نؤكد أن الدور الذي لعبته الفلسفة اليونانية كان له أثره البالغ في الفلسفة الإسلامية وقد ثبت أن فيثاغورس قال :»إن الله ليس له أجزاء وهو في كل مكان على قدم المساواة ليس له شبه بصورة الإنسان الجسدية ولا أفكار كأفكار الإنسان.. هكذا هو ليس له نهاية كونه خالدا وأزليا لا تبحث عن اسم الله لأنك لن تجده «[4]

أرسطو أشار إلى أن بارمنيدس هو أو من قال بأن الواحد هو الله وأن إكسانوفان هو أول من قال بوحدة الوجود إذ قال:» فهو الكل في الكل و الكل في الواحد».[5]

فلقد جمع أفلاطون لأفكاره الفلسفية في هذا السياق:» كل الاتجاهات السابقة و تمثلها في مذهب فأخذ عن بارمنيدس فكرة الوجود وعن هيرقليطس فكرة التغيير والحركة وأخذ عن سقراط فكرة المعاني و الماهيات.»[6] ومن هذه الأفكار إنطلق أفلاطون ليبين أن» المبدع الحق ليس شيئا من الأشياء بل هو جميع الأشياء وقد رمز إلى الخالق {الله} بالخير فقال:» أن منشأ كل الأشياء هو الله الواحد وهو واحد لأنه خالق جميع الأشياء التي تصدر عنه وكل شيء وهو واحد بالنسبة للصور التي يسبغ عليها الحقيقة ويمنحها القدرة على أن تعرف وهو واحد فكل شيء يصدر عنه وكل شيء يمكن أن

1 - نبيل رشاد نوفل،العلاقات التصويرية بين الشعر العربي والفن الاسلامي منشأة المعارف الاسكندرية جلال حزى وشركاه ،دط،ت ص ص29، 30.

2 - احمد سمير كامل علي، التجريد في الفن الاسلامي ،المؤتمر العلمي الدولي بعنوان الفن في الفكر الاسلامي، عمان الاردن 25 26 نيسان 2012ص02.

3 - العجم رفيق ، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان،ط 1999،1،ص16.

4 - فداء حسين ابو ديسة ،خلود بدر غيث، محمد علي الصمادي ،فلسفة الجمال عبر العصور ،دار الا_عصار العلمي للنشر والتوزيع عمان الاردن ط1 2010 ص39

5 - الترجمان سهيلة عبد الباعث ، نظرية وحدة الوجود بين إبن عربي والجيلى، منشورات مكتبة خزعل، بيروت، ط 1 2002،ص140.

6 - المرجع نفسه ، ص141.

والجمالية مبنية على تحريم مفترض؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلب التوقف عند عدة محطات فكرية وفلسفية فميل الفن الإسلامي إلى التجريد هي مسألة هامة جدا يجب أن تؤخذ بحذر شديد وتفسيرها يتطلب بحثا وتنقيبا في عدة مسائل لعل أولها هو إلقاء نظرة فاحصة لموقف الإسلام من الفن وقبل الخوض في فضاءات هذه المحطات الفكرية وجب طرق موقف الشريعة الإسلامية من الإسلامي خاصة التصوير لان الإشكال ارتبط بالتصوير ولما كان أثر الفن كبيرا في الثقافة البشرية فإنه لابد من الاعتراف أن الفن الإسلامي لم يجد حظه عندنا كعرب مفسرين لفلسفته رغم أن الكثير من الدارسين أخطؤوا في تفسير بنيته عندما إستندوا الى فرضية مفادها أن تحريم التصوير كان مصدره القرآن و الحديث متجاهلين مسألة فكرية هامة هي مبدأ التوحيد الذي دعت إليه العقيدة الإسلامية و الذي تنحدر على ضوئه رؤية فلسفية جمالية تشمل الإنسان والكون و الرؤية الدينية معا ولما كان مسار هذه الدراسة يقتضي تقديم إجابات واضحة عن أسباب التجريد فارتأيت أن أبحث في طبيعة الفن الإسلامي و أبعاده الجمالية وعلاقته بالدين لعلي أجد تفسيرا لهذا التجريد

أسباب اتجاه الفن الإسلامي إلى التجريد:

_التجريد في الفن:

ويعني اختفاء معالم كل أثر يشير إلى ما تعودنا رؤيته في حياتنا من أشياء أو أشخاص وعندما يلجأ الفنان إلى التجريد نجده يستبدل المعالم المصيرة بحقائق الأشياء بأخرى تدعونا إلى تأملها على هيئة مجموعة من الألوان، ويعمد الفنان إلى التخلص من كل مشخص والتغاضي عن سماته المألوفة قدر الإمكان بهدف هو التأليف بين الألوان والخطوط ويقصد إلى تجريد العقول من قيود الواقع المحددة معتمدا على خبرته الشخصية ومستعينا بالمجاز باستعمال الشكل في غير ما وضع له.»[1] فهناك أسلوبان عامان في الأداء الفني: أسلوب موضوعي قد يستخدم عنصر التجريد بدرجات متفاوتة ولكنه يظل مخلصا للطبيعة الموضوعية للأشياء ثم أن هناك أسلوب آخر وهو أن الفنان يستخدم التجريد وتكون له رغبة خالصة فيه حيث لا تهدف الصورة إلى تصوير شيء معين ولا تمثل شيئا سوى ذاتها.»[2]

التجريد يمثل» قدرة الذهن على العمل داخليا وهذه تعد أهم عمليات النشاط المؤدي إلى الإبداع الفني ...والقدرة على تجريد المعطيات الخارجية فإنها تمكن المبدع من ان ينجح في الوصول الى

1 - طارق مراد ، موسوعة المدارس الفنية للرسم التجريدية و الفن التكعيبي، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان دون [ط، س]، ص42،43.

2 - طارق مراد ، موسوعة المدارس الفنية للرسم التجريدية و الفن التكعيبي ،المرجع السابق، ص53

نفسه، فتتقابل مع مختلف السلوكات والنشاطات العلميّة الأخرى، فماهو سبب هذا الغموض المتعلّق بماهيّة الفيلولوجيا؟

يحدّد نيتشه جملة هذه الأسباب فيما يلي:

-غياب الوحدة المفهوميّة

-الانقسامات ضمن الاختلافات

-جمعها بين علوم متنوّعة (إذ يذكر أنّه ثمّة عدّة علوم تقع تحت طائلة هذا الاسم نفسه)

-أخذها من علوم أخرى متنوّعة: فتنتمي للتاريخ من جهة بحثها عمّا تريد أن تحصل عليه تحت صور جديدة، فتعني عند بعض الشعوب «قانون الاشتغال على ظواهر عابرة»، وتنتمي لعلوم الطبيعة: من جهة بحثها عن دراسة معمّقة للغريزة الأكثر عمقا لدى الإنسان وهي غريزة الكلام (la parole). كما تنتمي للاستيتيقا من جهة تعلّقها بحقبة قديمة هي الفترة الكلاسيكيّة فتطمح إلى توضيح عالم مثاليّ فتجعله حاضرا ضمن مرآة الكلاسيكيّة على أنّه نموذج خالد. يمكننا أن نستنتج أنّ كلّ هذه النزعات الاستيتيقية والأخلاقية والايتيقية والعلمية، على اختلافها، اجتمعت تحت اسم واحد هو الفيلولوجيا[1].

يذكر نيتشه ضمن هذه المحاضرة الافتتاحيّة أنّ الفيلولوجيا كانت منذ أصولها الأولى ضربا من البيداغوجيا: «كانت الفيلولوجيا دوما بيداغوجيا»[2]، وذلك راجع إلى أنّ العناصر التعليميّة، المراد تعلّمها، يقع اختيارها واختبارها دوما من وجهة نظر بيداغوجيّة. لكنّها كانت متردّدة بين أن تكون علما عن جدارة أو أن تكون مجرّد نزعة علميّة[3]. فقد تكوّنت في علاقتها بدرجة الثقافة وبمستوى تحسّن وارتقاء الذوق الخاصّ بحقبة من الحقبات التاريخيّة. لذلك كانت شديدة الارتباط ضمن التصوّر العموميّ بوزن الشخصيّات التي مثّلتها أو احترفتها.

لقد أقدم نيتشه على تأوّل فيلولوجيا عصره من خلال قراءة **شخصيّة هوميروس الفيلولوجيّة (La per-sonnalité d'Homère)**، وتفصح هذه التأويلية عن قراءة لوضع فيلولوجيا عصره، عن تكاثر أعدائها، أعداء فنّ القراءة اللذين يتقابلون مع جماعة «الفيلولوجيين الآخرين»، وهي الجماعة التي يسمّي نيتشه نفسه تابعا لها ضمن محاضرته « نحن الفيلولوجيون الآخرون» (Nous autres philologues).

1 - Nietzsche, Sur la personnalité d'Homère, suivi de Nous autres philologues, Traduit de l'allemand par Guy Fillion, Présentation de Christian Molinier, Paris, Le Passeur, Cecofop, 1992, pp.11-12.

2 - نيتشه، «حول شخصيّة هوميروس»، ص.13.

3 - نيتشه، «حول شخصيّة هوميروس»، ص.13.

يلاحظ نيتشه ضمن فيلولوجيا عصره وجودا متواترا وشديدا لشرّين اثنين هما: لعنة الأخطاء الذوقيّة المنحطّة وكذلك الدّمار والتخريب الذي لحق بالفيلولوجيا من جرّاء الكلاسيكيّ نفسه. يؤدّي هذان الشرّان إلى تواجد صراعات داخل الفيلولوجيا نفسها، وبين مختلف نزعاتها، وهي صراعات ناتجة عن خلافات ذات طبيعة عائلية ويوميّة، أي تهمّ خصوصا العائلة الفيلولوجيّة. تفتعل هذه الصّراعات بناء على غيرة مشتركة أو على رغبة في التقدّم والتنافس على مرتبة الرّيادة، لذلك يحدث أن تنتشر العداوة بين مختلف الموّاد المجتمعة تحت إسم الفيلولوجيا.

تُوضّح المقارنة بين من يعتبرون الفيلولوجيا علما ومن يعتبرونها فنّا إلى التقابل الدّخليّ، الصّارخ والمؤلم الذي تعيشه الفيلولوجيا الكلاسيكيّة، وهو التقابل نفسه الذي يحكم منطقها ومفهومها وجميع النشاطات المتعلّقة بهه. فاعتبار الفيلولوجيا فنّا ينتج عنه أنّ الحياة جديرة بأن تُعاش، في حين يؤدّي اعتبارها علما إلى الاقرار بأنّ الحياة جديرة بأن تدرس علميّا. فإذا كان نيتشه متيقّنا أنّ الفيلولوجيا هي فنّ القراءة البطيئة (التأويل)، فإنّه يُعوّل على الفنانين لكونهم هم القادرون وحدهم على الفهم والتأويل. يكتب نيتشه: « وأمام هؤلاء الأعداء، علينا نحن الفيلولوجيين الآخرين أن نعتمد على عون الفنانين، ومن لهم مؤهلات فنيّة»[1].

يكتشف نيتشه ضمن هذه القراءة التأويليّة للفيلولوجيا أنّ مدمّروا الفترة القديمة ومخرّبوا المثاليات والفنّ، هم الفيلولوجيون أنفسهم، وذلك راجع إلى كونهم غير قادرين على تمثّل ماهو مثالي، فنيّ، استيتيقيّ، فأصبحوا فريسة وضحيّة لفكر النفي والهدم. إنّ ما يؤلم كلّ فيلولوجيا نزيهة هو هذا الدّور الذي تعيشه وما يُقال عنها من طرف أولئك الذين يظهرون على أنّهم الأكثر نبلا والأكثر كفاءة. غير أنّ نيتشه يوضّح أنّ الفيلولوجيا لا علاقة لها بهذه النضالات التي يقوم بها بعض أتباعها على نحو فرديّ. فلمّا تعمد الفيلولوجيا الكلاسيكيّة إلى تجاوز مثالية العصور القديمة بدحض مقدّساتها، فإنّها تقدم على وضع مقدّسات أخرى أكثر نبلا محلّها.

أمّا بالنسبة إلى نيتشه، فإنّ الفيلولوجيا الكلاسيكيّة لا تهدف إلى أيّ شيء آخر غير تحقيق اكتمالها، ضمن بناء مكتمل يوحّد بين «نزعاتها الأساسيّة» بعد أن كانت في أوّل الأمر جملة من التناقضات المجتمعة بالقوّة فحسب[2]. غير أنّ الوصول إلى هذا الهدف لا يكون إلاّ بجعل هذه الحركة العلميّة والفنيّة المسمّاة «فيلولوجيا» قادرة على تجاوز التصدّع بين العصور القديمة المثاليّة، والعصور القديمة

1 - نيتشه، المحاضرة الافتتاحيّة، « حول شخصيّة هوميروس»
2 - نيتشه، المحاضرة الافتتاحيّة، « حول شخصيّة هوميروس»،ص.18.

اشكالية التجريد في الفن الإسلامي

أ حشلافي أمحمد / جامعة بشار - الجزائر

مقدمة :

مما لا شك فيه أن فلسفة القيم [الأكسيولوجيا] انبتت على ثلاثة قيم تتمثل في الحق الخير، الجمال [المنطق، الأخلاق، الجمال] و التي دفعت بأفلاطون إلى القول:» الإنسان مثلث الأبعاد عقل يستقرء الحق و إرادة تستقطب الخير وحسن يستقطر الجمال.»[1] فثمة ثلاثة قيم تعتبر الدعامات الجوهرية للحياة و التأمل وغير ذلك و الملفت إلى الانتباه أن قيمة الجمال هي السمة المركزية في هذه القيم ولعل ما يدلنا على هذا أن الفلسفة عالجت موضوع الجمال في علاقته بقدرة الإنسان على إبداع أشكال جمالية سواء كانت قائمة على المحاكاة أو على التجريد فالإبداع الفني تعددت مناهجه وأسسه وعلى ضوئه تباينت الفنون واختلفت عبر الأزمنة و الأمكنة بدءا بالفنون الفرعونية، اليونانية، الرومانية، البزنطية الساسانية، القوطية، الإسلامية وعلى هذا الأساس لم يكن الفن واحدا فلكل فن من هذه الفنون شروطه ودعائمه و ضوابطه وبين هذا وذاك نشأ الفن الإسلامي متخذا أسسا وفلسفة يستند إليها والذي أريد أن أتحدث عنه هو طبيعة الفن الإسلامي الذي قام على التجريد و انفرد برؤية جمالية خاصة طرحت إشكالية صعب فهمها والوقوف على أسبابها ولعل هذا ما سأحاول الكشف عنه.

جاء العصر العباسي ليقدم فنا متطورا ظهر في الفن القولي و في الخط، الزخرفة، الفسيفساء المنمنمات وغير ذلك من الفنون حيث تبلور هذا الفن وحمل مضمون تجريدي يعبر عن بعد جمالي وعمق ثابت وباطنية فنية رائعة تعبرعن روح الإسلام وترتبط بالقيم أشد ارتباط وتبتعد عن المحاكاة [التقليد] متخذا وجهة هي التجريد ولهذا اتخذت هذا العصر مجالا لأسلط الضوء على إشكالية التجريد في هذه المرحلة فلم يكن التجريد الذي ساد في الفنون الإسلامية قد ظهر من فراغ بل له مرجعية فكرية أو قل إن شئت أنه تأسس على رؤية فلسفية، ومن أجل هذا كله حاولت إيجاد تفسيرا يكشف عن الأسباب الحقيقية التي جعلته يتجه إلى التجريد ولعل أبرز إشكالية سأحاول معالجتها في بحثي هذا يمكن طرحها على النحو التالي:

لماذا اتجه الفن الإسلامي إلى التجريد؟ وما الفائدة من تحاشي الفنان المسلم المحاكاة ؟ هل التجريد في الفن الإسلامي هو تجريد مقصود له مرجعيات دينية وفلسفية ؟ هل مرد ذلك أن الممارسة الفنية

1 - روني هويمان، علم الجمال، ترجمة طاهر الحسن، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1970، ص07.

الواقعيّة[1]، وهنا يتعرّض نيتشه للمسألة الهوميريّة.

-3نيتشه يتأوّل المسألة الهوميرية:

لا ينظر نيتشه إلى «المسألة الهوميرية» ضمن محاضرة 1869 من جهة عدم ملاءمتها للأسئلة الراهنة لعصره، وإن كانت هذه المسألة لا تعدّ مسألة مركزيّة بالنسبة إلى الفيلولوجيا[2]. فيتساءل: هل يمكن أن ندرس قصائد هوميروس دون الاستعانة بشخصيّته[3]؟

لا تعود «مسألة الشخصيّة الهوميريّة» إلى مجال الحياة العلمية فقط بل تتجاوزها لتكون مندرجة ضمن الحياة الثقافية وكذلك ضمن تاريخ الحضارات، فهي مسألة حضارية أساسا. إنّنا نلمح هاهنا عقدة التساؤل العلمي حول مسألة هوميروس، وهو التساؤل نفسه الذي أفرز تصوّرات جديدة ومتعدّدة تتقاطع وتتشارك كلّها في مشكل الشخصيّة (Persönlichkeit). فـ«الشخصيّة» هي نقطة التقاء جميع البحوث العلمية حول مسألة هوميروس، وهي كذلك الأمر الذي عنه تصدر كلّ الإشكالات العلمية المتعلّقة بها. فهي الكلمة-المفتاح، أو كلمة العبور التي تجعلنا مندفعين نحو طرح سلسلة من الأسئلة المتعلّقة بقراءة نيتشه وتأوّله لفيلولوجيا هوميروس. يبيّن نيتشه أنّ مقاربة هذه «الشخصيّة» تمكّننا من أن نقرأ حياة الشعوب القديمة وأن ننقد أساساتها الفكريّة. إنّها لقدرة هائلة لهذا الشعب الذي يُقدم على تأسيس عقائده، أخلاقه، علومه، آدابه وفنونه انطلاقا من قالب ما لشخصيّة هي «شخصيّة هوميروس» نفسه. فكيف يمكن لشعب أن يجعل كلّ أخلاقه ومعتقداته نابعة من مجرّد تصوّره «للشخصيّة»؟ ولعلّ ذلك كان ممكنا بفضل النقد التاريخي الذي قدّم منهجا يمكّن من إرجاع الأناقة الفكرية لشخصيّات كانت نادرة البروز أو غير ملائمة للعصر. لذلك اعتبر نيتشه تجربة «شخصيّة هوميروس» حدثا هامّا بقطع النظر عن نجاحها وبقطع النظر كذلك عما يمكن أن يلتصق بها من نقائص أو انتقادات.

يتساءل نيتشه: «هوميروس يمثّل من؟»، ماذا كان ثمّة قبل فترة هوميروس؟ وهل أصبحت شخصيّته مجرّد سديم فارغ لكوننا غير قادرين على الإمساك به، أم أنّ السذاجة الشعبيّة هي التي جعلت

1 - نيتشه، المحاضرة الافتتاحيّة، « حول شخصيّة هوميروس»ص.18.

2 - لقد تعرّض كلّ من فولف (Wolf) وشيلار (Schiller) كذلك «للمسألة الهوميرية». عُرف فولف بإنكاره للوحدة في نصّ الإلياذة وينكر نسبته إلى هوميروس وحده واعتبره نصّا ملفّقا ومنتحلا من جملة القصائد التي كتبها عدّة شعراء. كتب فولف محاولة في شكل شذرات متفرّقة، سمّاها مقدّمات لهوميروس عمد فيها إلى مراجعة الإلياذة ونقدها نصّا وشكلا ومضمونا. وأطلق فرضيّة كونها نصّا منتحلا. وهو صاحب الفرضيّة الشهيرة المسمّاة «الشخصيّة الهوميريّة».

3 - نيتشه، «حول شخصية هوميروس، ص.19.

الشعر الملحمي في شخص «هوميروس» حتى يكون ممثّلا وفق خصائص «شخصيّته»؟[1]

إنّ الإشكاليّة الكبرى التي تعالجها هذه المحاضرة الافتتاحيّة هي التالية: هل جعلنا من شخص ما مفهوما أو من مفهوم ما شخصا؟ هل أنّ هوميروس مفهوم أم شخص؟ ذلك هو فحوى «المسألة الهوميرية»، فأن يكون هوميروس شخصا معناه أن يكون فردا له قوامه الفردي والتاريخي، أي أنّه حقيقة تاريخيّة صارت فيما بعد «شخصيّة» معترفا بها. لا بدّ أن ندرك هاهنا الفرق بين «الشخص» و«الشخصيّة»: فالشخص يشير إلى كيان فعليّ في حين أنّ الشخصيّة هي أمر افتراضي يمكن أن يتقمّصها أيّ كان. فإذا تحدّثنا عن الشخصيّة الهوميرية فإنّ ذلك لا يعني هوميروس الفرد والمواطن وإنّما يعني تمثّل الدّائرة الشعبية والاغريقية والهوميرية لهذه الشخصيّة المتحدّث عنها باسم هوميروس. فيصبح هوميروس رمزا لشخصيّة عبقرية ارتبطت بها الفيلولوجيا الكلاسيكية من خلال ملحمتين شهيرتين هما الإلياذة والأوديسة، إنّ معنى هذه الشخصيّة يشحن في كلّ حقبة من الحقبات بمعان أخرى ، إمّا لتعميق المعاني السابقة أو لإثارتها مجدّدا، غير أنّ النظر في إمكانية نقد هذه المعاني أو نقد هذه الشخصيّة لم يكن ممكنا قبل نيتشه، فإذا نظرنا من خلال المنظوريّة النيتشويّة للفيلولوجيا الكلاسيكيّة، أبصرنا ضربا من الفراغ الهوميريسي كما لو أنّ الحضارة في القرن التاسع عشر لم تعد قادرة على التمسّك بهذه الشخصيّة.

لكن لم يتبقّى لنا من «شخصيّة هوميروس» التي كانت موضوع إعجاب أرسطي إلاّ مجرّد مقاطع جميلة وقع اختيارها وفق مبدأ ذاتيّ[2]. لا يكشف مخطّط الملحمة عن تمثّل كليّ عضويّ، ولكن عن تعاقب منتظم يتفكّر في القواعد الاستيتيقية، وهو ما يجعلنا ندرك عظمة فنّان يخضع عمله لرؤية إجماليّة ولإيقاع منتظم. إلاّ أنّ نيتشه يصرّح:»نحن نعتقد أنّ شاعرا كبيرا هو مؤلّف **الإلياذة والأوديسة**، لكنّنا لا نعتقد أنّ هوميروس هو هذا الشاعر»[3]. يعني ذلك أنّ نيتشه يعترف بالعظمة الفنيّة لهاتين الملحمتين، لكنّه لا يعترف بأنّ هوميروس هو صاحب هذه العظمة، فلا ينبغي أن ننظر إلى هوميروس على أنّه شخص بل على أنّه شخصيّة أو مفهوما، أو بالأحرى رمزا أو مجازا فيلولوجيًا.

إنّ نيتشه يعلن اعترافه بهوميروس لأجل الفيلولوجيا في حدّ ذاتها، لأنّ الفيلولوجيا تفترض اعترافا بالماضي، ولا يمكن أن يقام صرحها من جهة التنكّر لماضيها وليست هذه الفيلولوجيا في تقدير نيتشه

1- نيتشه، «حول شخصية هوميروس، ص ص.24.
2-المصدر نفسه، ص.32.
3- المصدر نفسه، ص.37.

ملف العدد الرابع

الفكر العربي الإسلامي

أي رأي والتي هي تجربة سكن العالم بأجسادنا»[1]، وإن هذه التجربة هي التي تعبر عنها فلسفة ميرلوبونتي المتأخرة من خلال مقولة «اللحمة» La chaire التي تعبر عن كيفية الوجود والتلاحم القائم بين الوعي و الجسد و العالم، وهي مقولة لا نجد لها أي معنى في كل الفلسفات السابقة لأنها تعبر عن نوع خاص من الوجود هو :»الوجود الصامت الذي يريد أن يظهر معناه الخاص»[2].

وعليه نستنتج أن ما يميز فكرة الوجود المتجسد هو أنها تقدم حلا للكثير من المشكلات المترتبة على الفلسفات السابقة سواء المعرفية منها أو الوجودية، و خصوصا منها مشكلة علاقة الذات بالموضوع، ومشكلة علاقة النفس بالجسد، و مسألة الوجود في العالم، فقد تجاوز ميرلوبونتي الكثير من الفلسفات السابقة سواء الحديثة منها أو المعاصرة لأنه أدرك أن: «التفلسف هو البحث و افتراض أن هناك أشياء يجب رؤيتها و التحدث عنها، لكننا اليوم لم نعد نبحث لأننا نرجع إلى أحد التقاليد أو آخر ثم ندافع عنه»[3]. إن فينومينولوجيا ميرلوبونتي هي إذن دعوة لتجاوز الموروث و العمل على أن نبحث عن أشياء جديدة نعبر عنها أو بالأحرى نتركها تعبر عن نفسها.

1 Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, Op.cit, p 121.
2 Merleau-Ponty : L'œil et L'esprit, Op.cit, p 87.
3 Merleau-Ponty : Eloge de la philosophie, éditions Gallimard, Paris, 1965. p. p.66. 67.

شاعرة من الشعراء ولا نعمة من النعم، بل هي رسولة الآلهة.

يلخّص نيتشه في آخر المحاضرة جملة مجهوداته في تحليل وتأويل شخصيّة هوميروس مبيّنا الهدف العامّ من هذه المحاورة ومشيرا إلى المسلك الذي سلكه في صيغة موجزة مدركا أنّ الفيلولوجيا هي ضرب من امتهان «الإيمان بالفيلولوجيا».

إذ ليست الإلياذة تاجا بل زينة، وأنّ من يبحث عن مخطّط أصليّ ومكتمل للملحمة، هو بمثابة من يبحث عن وهم أو سراب.

إنّ اعتراف نيتشه بهوميروس لأجل الفيلولوجيا في حدّ ذاتها لأنّ الفيلولوجيا تفترض اعترافا بالماضي، ولا يمكن أن تقيم صرحها من جهة التنكّر لماضيها. فإن كان منطلق نيتشه هو الفيلولوجيا التي تتصلّ بالفلسفة، فإنّه يمكن اعتباره ضربا من تدخّل الفلسفة ضمن الفيلولوجيا. لذلك فإنّ تعلّق نيتشه بفيلولوجيا فلسفية، في آخر محاضرة «المسألة الهوميرية» ينتهي إلى الاستشهاد بعبارة الفيلسوف الرواقي سينيكا حيث يقول: « حيثما كانت الفيلولوجيا تقوم اليوم الفلسفة»، فيستخلص نيتشه من ذلك أنّ «كلّ نشاط فيلولوجي لابدّ أن يؤطّره تصوّر فلسفيّ للعالم، يتخلّص من كلّ انعزال فلا يعتبر إلاّ ما يُمثّل وحدة إجماليّة»[1]. يعني ذلك أنّ عمل الفيلولوجيا هو إعادة خلق للعالم الذي نتحدّث عنه، فيكون نوعا من التأويل له، فكأنما العالم هو قطعة موسيقيّة سيُعاد عزفها وتُؤوّل موسيقيّا. لذلك كان التحاق نيتشه بصفّ الفيلولوجيين هو التحاق متنكّر لهم منذ البداية، تحت تأثير شوبنهاور من جهة وفاغنار من جهة ثانية.

لقد كان نيتشه يقرأ شخصيّة هوميروس ضمن بداياته الفيلولوجيّة فكان التأويل هامشا، فقد كان الهاجس الأساسّ المدرك بوضوح هو وضع الفيلولوجيا الكلاسيكية خاصّة وفيلولوجيا عصره عامّة فيما يمكن أن يصرّح به حولها من إجلال أو تقصير.

يظهر أنّ عمل نيتشه «الفيلولوجي المنشقّ» عن فيلولوجي عصره، هو عمل يستدعي الذاتيّة، كما لو أنّ الموضوعيّة المطلوبة تفسح المجال أمام حدس فلسفي يقرأ النصوص، فتقرأ جميع النصوص القديمة انطلاقا من الحدس النيتشوي الذي يقرؤها قراءة موجّهة. هكذا يصل نيتشه إلى الطّرح الذي قام به ضمن **مولد التراجيديا**، مُطوّرا حدس الثنائيّة التي اخترقت الفكر الألماني والمتمثلة في الأبولوني والدّيونيزوسي، فتولد التراجيديا من رحم روح الموسيقى جامعة بين الثلاثيّة المؤثرة في نيتشه

1 - نيتشه، «حول شخصيّة هوميروس»، ص ص.40-41.

(الموسيقى، الفيلولوجيا، الفلسفة).

4) نيتشه قارئا التراجيديا:

إنّ ما سيُحاول نيتشه القيام به هو اختراق جملة الضوابط الفيلولوجيّة الكلاسيكيّة ليُوجّه الفيلولوجيا توجيها فلسفيّا. إذّاك تبدو الفلسفة وكأنّها ضرب من التأويل الذي يبحث عن المفهوم في جملة من النصوص غير المفهوميّة. لذلك فإنّ نيتشه الفيلولوجي أي نيتشه «غير المفهومي» هو فعلا نيتشه الفيلسوف، القارئ والمؤوّل، إنّنا إزاء فيلسوف يُحاول أن يقرأ التراجيديا الاغريقية انطلاقا من حدسي الأبولوني والدّيونيزوسي.

أمّا الأبولوني فهو غريزة طبيعيّة ترمز إلى الاعتدال والسيطرة على النفس، هو إله النحت، يُمثّل قمّة أو ذروة الشعور بالأنا، لكونه إله المعقوليّة والحكمة والرّصانة، ويمكن أن يدلّ على سقراط من جهة عدم احتماله فكرة النسبية والريبية و تعلّقه بالمعرفة وانتظام نواميسها[1].

غير أنّ تدخّل الحدس الديونيزوسي، يُحدث القطيعة والهلع الناتج عن نشوة السّكر واهتزاز كلّ ثقة في المعرفة وفي نواميس الطّبيعة، يهدم ديونيزوس الذاتيّة والفرديّة إلى حدّ النسيان التامّ للذات ويغيب كلّ شعور بالأنا. فكيف سيُعيد نيتشه عرض الروح اليونانيّ ضمن هاتين الغريزتين؟ كيف سيبحث عن الأصل اليوناني ضمن **مولد التراجيديا؟**

يُؤكّد نيتشه أنّنا لن نكون قادرين على قراءة التراجيديا الاغريقية دون أن نخرج من بوتقة القراءات التقليدية، ودون أن ننقد الأحكام المسبقة، وننقد كذلك المبالغة التي وُجدت عند المحدثين في تفضيلهم للمعرفة العلمية الصّارمة على الفنّ القديم. لذلك عمد نيتشه إلى استحضار التراجيديا الاغريقية متجاوزا الفيلولوجيا السائدة في عصره من خلال **مبدأ النقد** الذي يقتضي نقد جميع العوائق المشوّهة للمعرفة الحقيقية، ومن خلال **مبدأ تطوير** نوع من الحدس الملهم بواسطة قوّة الخيال، وهو ما مكّنه من استحضار ما كان عليه الفنّ التراجيدي اليونانيّ.

يعود نيتشه إلى «الأمثلة» (idéalisation) حتّى يتمكّن من تمثّل حقيقة التراجيديا ضمن سياقها الحقيقي. يمكن تعريف هذه «الأمثلة» في كونها قوّة تخييل تنطلق من واقع مشوّه يسعى نيتشه إلى إدراك نسخته الأصليّة. فكأنّما يهدف الخيال هاهنا إلى محاكاة الأصل المفقود الذي لم نعد قادرين على

1 Nietzsche, La naissance de la tragédie, Traduit de l'allemand par Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1977, § 2, p.46.

فهي كامنة في الجسد، وهذا ما يفهم من قوله :»أنا لست أمام جسدي، أنا داخل جسدي، أو بالأحرى أنا عين جسدي»[1]، وهكذا نحصل على طريقة جديدة للوجود في العالم، ألا وهي الوجود المتجسد. هذه الفكرة تقدم لنا حلولا لبعض المشكلات الفلسفية، خصوصا مشكلة علاقة الذات بالموضوع كمشكلة معرفية، فلا تعود هناك أسبقية لأحد الطرفين على الآخر لأن الجسد هو ذات وموضوع في الوقت ذاته، كذلك يحل الوجود المتجسد مشكلة علاقة النفس بالجسد التي بقيت عالقة لمدة زمنية طويلة وهذا ما يتمثل في قول ميرلوبونتي: «إن وحدانية العالم المرئي والذي هو بالأساس لا مرئي، يعوض ذاته من خلال إعادة اكتشاف «الوجود العمودي» Lêtre vertical الذي هو حل لمشكلة علاقة النفس بالجسد»[2]، وهذا الذي يسميه ميرلوبونتي بالوجود العمودي هو الوجود المتجسد الذي هو بدوره تعبير عن وحدة النفس بالجسد دون أن تكون هناك أولوية لأحدهما على الآخر أي لا للجانب الروحي و لا للجانب المادي وفي هذا تجاوز للكثير من المذاهب خصوصا المذهبين الروحي و المادي وهكذا يصبح الإنسان لا هو روح ولا هو مادة، بل هو مجموعهما معا.

من الفينومينولوجيا الترنسندنتالية إلى الفينومينولوجيا الجديدة يظهر ذلك التحول في طرح مسائل الفينومينولوجيا أي من الذات العارفة إلى الجسد العارف. و يترتب على هذا التحول ظهور نتائج جديدة ترتبط بعلاقة الذات بذاتها و بغيرها من الذوات، وبالتالي بالعالم فالذات تصبح متجسدة مع أجساد أخرى والفينومينولوجيا تتحول من وصف ظواهر الوعي إلى وصف ظواهر العالم الواقعي من خلال التوجه إلى الوجود في العالم الذي هو وجود متجسد، ليصبح الجسد موضوع تأملات الفينومينولوجي بعد أن بقي مهمشا لمدة زمنية طويلة منذ أفلاطون مرورا بعهد الكنيسة وديكارت وصولا إلى هوسرل.

ومما سبق نصل إلى أنه إذا كانت الفينومينولوجيا المتعالية لدى هوسرل تصف ماهيات الظواهر الخالصة الكامنة في الوعي من أجل حل مشكلات مبحث المعرفة، وإذا كانت فينومينولوجيا هيدغر تصف ظهور الوجود من أجل حل مشكلات مبحث الوجود فإن ما تصفه الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي هو الوجود الواعي المتجسد في العالم لأنها فينومينولوجيا تندرج في إطار مبحثي المعرفة و الوجود على حد السواء فهدفها ليس هو بلوغ المعرفة الكامنة في الوعي ولا هو السعي إلى إظهار تحجب الوجود و إنما هو كما يصرح بذلك ميرلوبونتي: «وصف تجربتنا التي هي أقدم من

1 Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p 175.
2 Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, Op.cit, p, p.286.287.

العلاقات تظهر أن الجسد هو موجود ذو مظهرين، فهو من جهة شيء من الأشياء، ومن جهة أخرى يرى ويلمس[1] والمظهر الأول مرئي بينما المظهر الثاني لا مرئي، يسمي ميرلوبونتي الجسد الأول بالجسد الموضوعي Le corps Objectif والجسد الثاني بالجسد الفينومينولوجي Le phénoménologique corps . يتبين لنا أن موقف ميرلوبونتي من الجسد رافقه تحول في النظرة إلى الجسد، فبعد أن كان في فلسفات الحداثة مقولة ثانوية ومهمشة، أصبح الجسد مركز اهتمامات الفيلسوف، با أصبح الجسد مركز الوجود.

3- فينومينولوجيا الوجود-في-العالم:

إن من أهم رواسب الفلسفات السابقة سواء الحديثة أو المعاصرة هو مشكلة الوجود-في-العالم L'être-au-monde، وهي المشكلة التي حاولت فينومينولوجيا ميرلوبونتي حلها، وستكون نقطة الانطلاق في حل هذه المشكلة لديه هي إزالة ذلك الخط الفاصل الذي وضعه ديكارت بين الوعي و العالم من خلال رفضه الأخذ بما هو محسوس أو ما له علاقة بالجسد، و إن هذا التمييز يعطي الأولوية للوعي على الوجود، وهذه الأولوية ترفضها الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي، التي أرادت أن تحدث توازنا بين الوعي والوجود من خلال فكرة الجسد، وهنا يعبر ميرلوبونتي عن تصوره للحضور المتجسد في العالم بقوله: «لم يبق أمام فلسفتنا سوى إعادة البحث في العالم الفعلي، حيث نكون تأليفا بين النفس والجسد...فلا يكون الجسد مجرد وسيلة للرؤية أو اللمس ولكنه هو دعمها وعوض أن تكون أعضاؤنا أدوات على العكس من ذلك، فإن أدواتنا هي التي تكون أعضاء مكملة»[2]، أي مكملة لانتماء الجسد إلى العالم، وهي دعوة صريحة من الفينومينولوجيا الجديدة من أجل العودة إلى العالم المعاش الذي نحن حاضرين فيه بأجسادنا وليس العالم المفكر فيه، و الذي هو عالم الوعي. وهذا الأمر يظهر التصور الجديد لعلاقة الوعي بالعالم فنحن: «لسنا وعيا يقابله العالم، ولكن وعي متجسد، و وجود في العالم»[3] ولا يمكن فهم هذا الوجود المتجسد إلا من خلال فهم موقف ميرلوبونتي من فكرة الجسد.

لقد عملت فكرة الجسد عند ميرلوبونتي على الخروج من الذاتية إلى الواقعية؛ لأن الهدف هنا هو إعادة جسور التواصل بين الذات و الموضوع، وهو الهدف الذي عجزت الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل عن تحقيقه، لأن فكرة القصدية عنده بقيت مرتبطة بالوعي الخالص، أما عند ميرلوبونتي

1 Merleau-Ponty : Signes, éditions Gallimard, Paris, 1960, p 213.
2 Merleau-Ponty : L'œil et L'esprit, éditions Gallimard, Paris, 1964, p 98.
3 Merleau-Ponty : Sens et Non sens, éditions Gallimard, Paris 1966, p p 98.

تمثّله، فيتملّكه هاجس إحياء اليونان وإعادة إحياء التراجيديا.

لقد حاول نيتشه النفاذ إلى روح التراجيديا الاغريقية من خلال انتاجها الفنيّ المسرحيّ، لأنّ ذلك الرّوح لا يمكن الإمساك بها بعيدا عن الفنّ الاغريقي، لأنّ هذا الفنّ يتسّع لجميع المجالات بما في ذلك الفلسفة.

لم يكتف نيتشه الفيلولوجي بمجرّد التحقيق في النصوص ولم يكتف بمجرّد التأريخ لها، لذلك لا يمكن اعتبار كتاباته الفيلولوجيّة كتابات منضبطة وخاضعة لقواعد العلم الفيلولوجي بل لا بدّ أن ندرك طابعها الثوريّ.

إنّ علاقة الفيلولوجيا بالفلسفة هي علاقة الحنين إلى اليونان، لذلك يعمد نيتشه منذ «المسألة الهوميريّة» إلى استحداث متخيّل للحنين، يُعزف كمقطوعة موسيقيّة، إذ لا يتعلّق الأمر بالحنين إلى اليونان كماض تاريخي بل بالحنين إليه كفكرة.

يحضر الهامش التأويليّ ضمن الهاجس الفيلولوجيّ، فلا يمكن أن نفصل عند نيتشه التأويل عن الفيلولوجيا، فالفيلولوجيا من جهة كونها فنّ القراءة البطيئة، هي دوما تأويلية على نحو من الأنحاء، لذلك فإنّ غرض نيتشه من وراء ابتداعه صورة «القدامة المثاليّة» هو قراءة الشعر الإغريقي والمسرح الاغريقي والفنّ الاغريقي عامّة وتمثّله في جوهريّته وفي حقيقته الأصليّة، فيستعمل تقنيات المعالجة الفيلولوجية الصّارمة في نقد النصوص والتحكّم في القرائن لأجل تبيّن أنّ التراجيديا قائمة على جملة من التناسبات، حتّى تضطلع بالإجابة عن سؤال «ما الإنسان؟»، الذي يُجيب عنه المُمثّلون والمتفرّجون والشعراء.

يؤكد لنا ميرلوبونتي على ضرورة: «أن نبحث في الإدراك الحسي عن معنى وظيفته الوجودية»[1] لأنه يرتبط بمشكلة الوعي كما يرتبط بمسألة الوجود، و هذا ما توضحه لنا مقولة الوجود-في- العالم، التي تبين أن الإدراك الحسي هو انخراط في العالم من خلال الجسد، فالخبرة الإدراكية بما هي خبرة حسية هي مقابلة تماما لمفهوم الخبرة المجردة عند هوسرل، ومن بين مهامها أنها: «تعلمنا كيف نرى الشيء جيدا»[2]، لأن الإدراك هو رؤيتنا أو اطلاعنا على الوجود أو الكينونة سواء و جود الآخرين أو الأشياء و بالتالي وجودنا لأن هناك وحدة في الوجود، و هي وحدة ظلت مغيبة و خاطئة في كل التفسيرات لأنه تم تفسيرها تفسيرا ميتافيزيقيا أحيانا وتفسيرا سببيا أحيانا أخرى.

2- الجسد الموضوعي/الجسد الخاص:

ترفض الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تلك الفكرة التي كانت سائدة في الدراسات المعاصرة خصوصا في ميدان الفيزيولوجيا، وهي الفكرة التي تنظر إلى الجسد على أنه شيء أو موضوع مثل بقية الموضوعات المادية، وهي نظرة تضعها فينومينولوجيا ميرلوبونتي موضع مساءلة: فهل فعلا أن الجسد هو موضوع فيزيقي لا يختلف عن غيره من الموضوعات الأخرى أم أنه يحمل معنى آخر و خصائص ومميزات أخرى تجعله مختلفا تماما عنها ؟

إن ميرلوبونتي يقترح علينا أن نتحول من ذلك الموقف الذي يعتبر الجسد بمثابة موضوع لا يختلف عن الموضوعات الأخرى و التوجه إلى خبرتنا بأجسادنا من أجل أن نتعرف على المفهوم الحقيقي للجسد: «وسنجد أن الطريقة التي تلمس بها يدي الشيء ... تمكنني من فهم وظيفة الجسد الحي بعد أن أكمله بنفسي، حيث أكون جسدا يتجه نحو العالم»[3]، لأن هناك قصدية أصلية من الجسد نحو الأشياء و العالم وهذا ما تعبر عنه تلك الخاصية الأساسية التي يختص بها الجسد والتي تجعله في الوقت نفسه متميزا عن الموضوعات الأخرى ألا وهي خبرة الجسد و التي تدل على وعينا به، ولكي يوضح لنا ميرلوبونتي طبيعة هذه الخبرة يناقش التفسيرات التي تقدمها بعض النظريات العلمية المعاصرة حول الجسد- والتي سنتحدث عنها لاحقا- و يحاول أن يقدم تفسيرا جديدا يتناسب مع توجهه الفلسفي .

إن وجود الجسد في العالم ومعرفته بالموضوعات يبين لنا أن له علاقات متنوعة معها وهذه

1 Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, Op.cit, p 20.
2 Ibid. 60.
3 Merleau-Ponty : la phénoménologie de la perception, Op.cit, p 99.

فكرة العالم مرورا بفكرة الجسد. وقد سعى ميرلوبونتي من خلال هذه الأفكار إلى تجاوز التفسيرات الكلاسيكية للإدراك خصوصا عند النزعتين التجريبية و العقلانية، فالنزعة التجريبية كانت تعتقد أن الإدراك هو عملية تلقي وتسجيل لمعطيات خارجية، في حين تأكد النزعة العقلانية مقبل ذلك على أولوية العقل و دوره في تأويل ما يتلقاه من معطيات، و بالتالي نكون أمام تفسيرين مختلفين للإدراك، فكيف ستعمل فينومينولوجيا ميرلوبونتي على تجاوز هذا التعارض؟

لقد خصص ميرلوبونتي جزءا كبيرا من كتاب «فينومينولوجيا الإدراك» للرد على هذين المذهبين، لكن قبل أن نتحدث على ذلك نود أن نبين كيف حاول ميرلوبونتي أن يوضح مفهوم الإدراك الحسي في علاقته ببعض المفاهيم القريبة كالإحساس مثلا، فيعتقد علم النفس الكلاسيكي أن الإدراك يرتبط بالإحساس فيفسره على أنه يحدث كنتيجة لتلقي أعضاء الحس لمعطيات خارجية، و الخطأ الذي يقع فيه علم النفس حسب ميرلوبونتي هو عدم وصف اللحظة التي يرتبط فيها الإدراك بالمعطى إضافة إلى أن علم النفس في تفسيراته كان يأخذ أحكاما جاهزة عن بعض العلوم التجريبية[1]. أما في رده على النزعة التجريبية، فيرى ميرلوبونتي أنه أثناء عملية الإدراك نتلقى معطيات لكن ليس بطريقة آلية، لأن المعطى يظهر من خلال علاقته بالوعي[2]، و الذي لا يكون وعيا خالصا و إنما وعيا بالجسد، لأنه وسيلة الإدراك أو ما يضمن لنا أن ندرك وسنرى في ما بعد كيف تتم هذه العملية. و إذا كانت النزعة التجريبية تجعل من العملية الإدراكية عملية آلية ناقلة فإن النزعة العقلية، تضفي أحكاما عليها، و مع أننا حسب ميرلوبونتي لا ننكر دور العقل في عملية الإدراك إلى أننا لا نعتقد أنه العامل الوحيد المتحكم في هذه العملية، فعندما أدرك مكعبا كما يقول ميرلوبونتي ذو ستة أوجه فإنني لن أتمكن من إدراك أوجهه الستة إلا إذا تحركت، مع أن حركتي أو دوراني لن يغيرا من وضع الشيء المدرك.

و عليه استطاع ميرلوبونتي تقديم حل لمشكلة المعرفة بحل مشكلة الإدراك و تجاوز التفسيرات الكلاسيكية مع المذهب التجريبي و المذهب العقلي، فأصبح الإدراك أكثر ارتباطا بالذات المدركة و الموضوع المدرك معا دون أن تكون هناك أولوية لأحد الطرفين على الآخر، و هكذا يكون الإدراك الحسي للذات الواعية المتجسدة هو من يخبرنا عن الأشياء والآخرين و العالم. لكن إذا كان الإدراك هو تعبير عن قصدية الجسد نحو العالم فكيف يكون كذلك وجودا أصيلا؟

1 Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p 29.
2 Ibid. p 26.

في إنصاف الجنون

أ. لوكيلي حسين/ جامعة وهران

المقدمة:

في البداية سأنطلق مما قاله فيلسوف الجنون في خضم عرضه لأطروحته، لقد صرح قائلا: «من أجل الحديث عن الجنون، ينبغي امتلاك موهبة شاعر»، بهذا الشكل لخص ميشال فوكو تقديم أطروحته. وقد أجابه حينذاك جورج كانغلهايم، عضو اللجنة المناقشه: « إنك تمتلكها، يا سيدي». أما بخصوص المداخلة التي أقترحها عليكم فهي تضم كلمتين ذات مهابة في النفوس و قيمة في العقول، وهما كلمتي الإنصاف و الجنون، الأول منهما يوحي بالتعديل وإحقاق الحق (باعتبار الفلسفة بحث عن الحقيقة)، نتيجة لما يمكن أن يمس الجنون والمجنون من ظلم وباطل. أما الثاني و هو متن الموضوع وصلبه المتمثل في الجنون، و ما يمكن أن يجري في فلكه من مفردات كالحمق و الهبل و الخرق ...الخ. وحين نقول»موضوع الجنون» وليس «جنون الموضوع»، فهذا يقحم، في الواقع، رهانا إتيقيا ينبغي علينا طرحه كشرط مبدئي لكل معالجة ممكنة، مادحة للجنون أو العكس. إنه من خلال تحديد هذا البعد الأخلاقي أريد أن أبدأ مداخلتي.

لكن لا بأس قبل ذلك أن نطرح مجموعة من التساؤلات التي تلامس الجوانب المظلمة و المناطق المجهولة للجنون: إذا كان الإنسان يتحدد بوصفه حيوانا عاقلا، وإذا كان العقل هو ميزته الخاصة، كيف يمكن لهذا العقل، الذي يبدو أنه كل الإنسان، أن يمنح معقولية، وجدارة وقيمة لمقابله، ولوجهه المظلم والمعكوس المتمثل في الجنون؟ أو لنقل هل يمكن للعقل أن يعترف بمعنى وقيمة للجنون؟ هل يمكننا قبول أن يكون الجنون صورة للحكمة، وشكلا من أشكالها، أو على الأقل، طريقا يسمح لنا من بلوغ الحكمة؟ هل هناك حقا معنى للرغبة في التوافق مع عالم عديم المعنى؟ ألا يوجد أسباب أخرى للرغبة في التميز عن عالم مجنون أكثر من التطابق معه؟ وبالتالي ما هو وضع الجنون (وكذا المجنون)؟

أولا: الجنون: الشائع والدلالات

1- **الاستخدامات المتداولة:**

في الكثير من الأحيان، نصادف الجنون بالقرب منا. نراه حين نلاحظ استعمال كلمة «مجنون» في كلامنا اليومي. « أنني أحبك مثل «المجنون» !»، ينتشي العاشق و المغرم أمام موضوع رغبته. كما نقول: «إنه «مجنون»، حين الحديث عن سائق خطير. « إننا نلهو ونضحك كالمجانين!»، حين الكلام عن

سهرة لا تنسى. الجنون هنا هو ذلك الذي، يبدو لامعقولا، يتحمس إلى الأقصى أو يأخذ مخاطر طائشة. لكن أيضا، هناك جنون آخر يستخدم في سياق ديني حين الكلام عن «جنون الصليب» أو ذلك الذي يرتبط بـ «مجانين الله» (fous de Dieu)، أو بشكل مختلف كذلك، حين الإشارة إلى الاتجاه السياسي الذي اتخذه الجنون عند هتلر أو ستالين.

إن الجنون الذي نتكلم عنه في الغالب، هو أيضا الغباء، الغرابة، البلادة التي تمسنا جميعا في بعض الأحيان، ولكن أيضا فيما يهمني طوال هذا العمل الاغتراب والغضب، والهوس أو المانيا ، جنون العظمة أو البارانويا، وجنون العظمة أو الميغالومانيا، وللكلام بشكل حديث، وبكيفية أكثر تحديدا، الفصام أو الشيزوفرينيا. موضوعي هو إذن الجنون و بالأخص الفصام أو الشيزوفرينيا والمقاربة المستعملة داخل كل قسم ستكون بينتخصصية (interdisciplinaire) عن طريق التوفيق بين مفاهيم الطب العقلي والفلسفة بالشكل المستخدم في العالمين القديم والحديث في آن واحد.

بهذا المعنى الواسع والفهم العامي يبدو أن كل واحد من عرضة لنوبات من الجنون، أو لنقل «إننا جميعا مصابون بالجنون. ربما تكون هذه إجابة الحكماء على ما يتردد من قول مأثور يرجع تاريخه إلى القرن السابع عشر:إذا أردت أن ترى مجنونًا، فما عليك إلا النظر إلى نفسك في المرآة»[1].

2- الحقل الدلالي حول الجنون

يعترف أندريه لالاند في أن الجنون «لفظ عام ومبهم جدا»[2]، فهو مفهوم ضبابي غير واضح، ذي حدود غير مضبوطة بما أن الأمر لا يتعلق بتفسير ماهية الجنون بل بتقديمه بوصفه بديلا متاخما للعقل. إن الجنون، عند العديد من اليونانيين، هو الهوس (mania) الذي غالبا ما يكون مرتبطا مع عدة كلمات قديمة وبعواطف الروح التي غالبا ما ينظر إليها سلبيا: مينوس (menos) ، باثوس (pathos)، باثيما (pathema)، إيبيثوميا (epithumia)، للحديث بالإغريقية، و إنسانيا (insania)، فورار (furere)، ديليروس (delirus)، اضطراب (perturbation)، أنيمي (animi)، أو كذلك الليبيدو (libido) للمصطلحات اللاتينية. كل واحدة من هذه الكلمات تفتح الكثير من الفروق التي كان يعالج الجنون من خلالها في العصور القديمة اليونانية والرومانية: مرض الروح، المعاناة، الإلهام الإلهي، العاطفة، الشر، الرغبة، الحركة، الارتجاج، تؤثر، شهوة وغيرها.

1 كلود كيتل، تاريخ الجنون – من العصور القديمة وحتى يومنا هذا–، ترجمة: سارة رجائي و كريستينا سمير فكري، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص.9.

2 أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل وأحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001، ص.437.

على ذلك فإن ما لم تدركه فينومينولوجيا هوسرل هو التلاحم القائم بين الماهية والواقع، لأن كلا منهما يتطلب وجود الآخر و يتوقف وجوده عليه، و بالتالي فإن إزالة فينومينولوجيا ميرلوبونتي للتعارض القائم بينهما مكنها من تقديم مفهوم جديد للماهية يعبر عن معناها الحقيقي من جهة، و يمكننا من جهة أخرى، من الوصول إلى الماهيات الحقيقة للظواهر التي لا ترجع إلى الوعي لوحده كأساس أول و مطلق. إنها الماهية التي ترد الظاهرة إلى وجودها الحقيقي، وهو وجود لا يعطي الأولوية المطلقة للواقع على حساب الوعي، و إنما يكون هناك توازي بين الوعي و الواقع دون أولوية أو أسبقية لأحد على الآخر.

II- المقولات الرئيسة في فينومينولوجيا ميرلوبونتي:

1- الإدراك الحسي:

لقد اختزلت فينومينولوجيا هوسرل الإدراك في فكر الإدراك، حيث يكون فكر الإدراك كامنا في محايثة فعل الإدراك لموضوعه المدرك، و هذا ما أدى بالتالي إلى إقصاء فرضية العالم أو الوجود الواقعي للموضوع الذي هو في الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي من أهم أبعاد الإدراك الحسي؛ حيث تكون العودة إلى الأشياء ذاتها كشعار للفينومينولوجيا هي عودة إلى الوجود الواقعي لمختلف الظواهر الموجودة في العالم سواء كانت أشياء أو آخرين، و يكون الإدراك الحسي هو وسيلة تعرفنا عليها كما هي في كثافتها الوجودية دون إحالة ولا تمثل. يقول ميرلوبونتي: «إن العودة إلى الأشياء ذاتها ما هي إلا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة حيث تكون وسيلة تعرفنا عليه هي الإدراك الحسي لأن الإدراك هو التقاء مع الأشياء الطبيعية وعليه فهو نقطة انطلاق بحثنا لما هو نموذج أصيل»[1]، لذلك فحتى و لو أن هوسرل بحث في موضوع الإدراك في فلسفته المتأخرة، إلا أنه لم ينتبه إلى أنه من أكثر مستويات الوعي أصالة، و أنه مكمن خبراتنا الحقيقية بالعالم و إنما بقيت تحليلاته حبيسة الرجوع المتعالي إلى الوعي، لكن ميرلوبونتي بتأكيده على أنه لن نتمكن من وضع حد للوضع المتأزم الذي توجد عليه معرفتنا، إلا بالرجوع إلى الإيمان الإدراكي يكون قد أعطى أبعادا جديدة لمسألة الوعي و ذلك من ناحية إعادة ربط الوعي بالواقع المدرك و كذلك إعادة جسور التواصل بين الذات و العالم هذا التواصل المفقود في الفلسفات السابقة خصوصا مع ديكارت و هوسرل.

تأكد فينومينولوجيا ميرلوبونتي على ضرورة العودة إلى الخبرة الإدراكية من خلال الارتباط القائم بين الإدراك و ما هو معيش، حيث تقوم فينومينولوجيا الإدراك على العلاقة القائمة بين فكرة الوعي و

1 Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, Op.cit, p 59.

الرئيس»فينومنولوجيا الادراك» قائلا: «ما هي الفينومينولوجيا؟[1] و قد يبدو من الغريب إعادة طرح هذا السؤال بعد نصف قرن من صدور أول مؤلفات مؤسس الفينومينولوجيا، و التي حدد فيها مفهومها، لكن يجيبنا ميرلوبونتي عن سؤاله قائلا: «إن الفينومينولوجيا هي دراسة الماهيات، كماهية الإدراك وماهية الوعي مثلا، و لكن الفينومينولوجيا هي أيضا فلسفة ترد الماهيات إلى الواقع»[2]. إن ما يتضح لنا من هذا التعريف، هو أن الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تحاول من جهة أن تبقي على مهمة الفلسفة، والتي هي كشف و وصف ماهيات الظواهر ولكنها من ناحية أخرى لا ترد هذه الماهيات إلى الوعي أو الأنا المتعالي كما كان مع الفينومينولوجيا المتعالية عند هوسرل و إنما تردها إلى الواقع، لأن ميرلوبونتي أدرك أن الماهية ملازمة للواقع، لأن وجودها الفعلي هو وجود في العالم والهدف من وراء هذا الإجراء هو المحافظة على الفرضية الطبيعية للعالم التي تم إقصاؤها في الفلسفات السابقة.

يحدد ميرلوبونتي موقفه من الماهية، بعد مناقشته لمنهج الرد الفينومينولوجي عند هوسرل و الذي يراه هو أنه إذا كانت الماهية هي الهدف الذي تسعى الفينومينوجيا الترنسندنتالية بلوغه فإن الفينومينوجيا الجديدة تأكد على العكس أن الماهية ليست هدفا وإنما هي وسيلة لانخراطنا الفعال في العالم... و إن ضرورة المرور بالماهيات لا يعني أن الفلسفة تتخذ منها موضوعا، ولكن على العكس من ذلك حيث تكون لحظة معينة كمعبر نحو الوجود الحقيقي للظواهلر الكامنة في العالم[3] و عليه فإن معنى الظاهرة لا يتجلى في التعالي عليها الذي يكشف ماهيتها الخالصة، و إنما من خلال التحول من هذه الماهية إلى الواقع الذي يحمل الكثافة الحقيقية للظواهر ووجودها الفعلي.

لم ينظر ميرلوبونتي إلى الماهية في علاقتها بالوعي و إنما بالواقع لذلك تكون الظاهرة وقائعية توجد أمام الوعي كما أنها ماهوية لها معنى و في الوعي أيضا، و هنا تتجلى لنا أهم خاصية تميز الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي عن كل الفينومينولوجيات السابقة و على وجه الخصوص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل ألا و هي بعدها الواقعي، لأن الهدف العام الذي سعى ميرلوبونتي إلى تحقيقه من خلال مشروعه هو تحويل الفينومينولوجيا و إنزالها عن تعاليها و مثاليتها نحو الوجود الفعلي و الواقعي، و كذا تحويل البحث الفينومينولوجي من الماهية إلى الواقع.

1 Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p I.
2 Ibidem.
3 Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p IX.

من الملاحظ أن هناك تنوعا في الأبعاد و الدلالات التي يمكن أن يأخذها الجنون عند فلاسفة اليونان القدامى. تارة ينظر إلى الجنون إيجابيا حينما يفتح للعلم بشكل خفي تنبؤات (présages)، و تارة أخرى ينظر إليه سلبيا عندما ينسب إلى أمراض الروح التي تورط في المغالاة (intempérance). ربما، في الأساس، أنه يوجد في الجنون بعض من الإيجاب و السلب حتى وإن كان ذلك من خلال الرؤى الجديدة التي تفتحها و المعاناة التي، غالبا ما، تولدها هاته.

ثانيا: الجنون عند الإغريق القدامى

لقد تعودنا على مقاربة الثقافة اليونانية من خلال التفكير والمنطق الفلسفي، غير أننا نشعر عموما بدهشة حين نرى بزوغ اللاعقلاني داخل فكر معروف بوصفه مهد العقلانية الغربية. « لم يولد آدم حكيما، وكذلك حواء. وكانت ثيمة جنون البشر أمرا بديهيا في فلسفة العصور القديمة وفي حكمة الشرق ولدى شعراء جميع القارات، والكتاب الأخلاقيين، ومنهم إيراسم، ومونتين، وباسكال وروسو»[1]. هناك بالطبع كل هذه الآلهة التي، من قمم الأوليمبوس إلى أعماق البحر، تملأ الكون، غير أن نسبها الجد مفصل وطابعها الجد بشري يجعلانها تفلت من خطورة عالم اللغز والسحر، «و قد تبدى الجنون، في الأساطير الدينية المبكرة والحكايات الخرافية، بوصفه قدرا أو عقابا»[2]. نقطة الانطلاق لهذا الجزء من العمل، مستقاة من مقال ج. ديفرو[3] (G. Devereux) الذي يشد انتباهنا إلى اللامنطقي، وذلك من خلال مقتطف من فيدروس لأفلاطون.

لقد بين باسكال أن الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو رغم أننا لا نتصورهم إلا بحلة علمية ومعرفية كبيرة، إلا أنهما في الحقيقة رجلان نزيهان ومثلهم مثل الآخرين، يمازحان أصدقاءهما، وفي سعيهما لوضع القوانين و السياسة يقومان بذلك بنوع من السخرية و الفكاهة، إن هذا العمل ليس سوى الجزء الأقل فلسفة من حياتهما، أما الجزء الأكثر فلسفة فقد كان العيش ببساطة وفي سلم وهدوء، وحتى وإن كتبا في السياسة، فقد كان ذلك يشبه تنظيم مستشفى للمجانين، وإذا ما تظاهرا كأنهما يتحدثان عن شيء عظيم، فذلك لكونهما يعرفان أن هؤلاء الحمقى الذين كانوا يتحدثان

1 إدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009، ص.140.
2 روي بورتر، موجز تاريخ الجنون، ترجمة: ناصر مصطفى، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2012، ص.19.
3 جورج ديفرو (Georges Devereux)، (1908-1985)، محلل نفسي وأنثروبولوجي فرنسي، يعتبر واحدا من مؤسسي الإثنوبسيكاناليز، من بين أعماله: التراجيديا والشعر اليوناني، الأحلام في الترتجيديا الإغريقية، التحليل النفسى لهندى السهول، المرأة والأسطورة.

معهم كانوا يعتقدون أنهم سيصبحون ملوكا وأباطرة. لقد كانا يسلمان بمبادئهم ويندمجان معها لكي يكبحا جنونهم ويخففا منه إلى أقل ضرر ممكن، حيث قال في الخاطرة رقم 331: « لا نتمثل أفلاطون وأرسطو إلا بأثواب مدعي العلم الواسعة. رجلان من ذوي الصلاح شأنهما شأن سائر الناس بمضاحكة الأصدقاء. تلهيا بتصنيف «الشرائع» و «السياسة» فصنفا هذه وتلك لاعبين، وهذا الشطر من حياتهما كان أقلها فلسفة وترصنا. وما كان أحراهما أن يعيشاه ببساطة وسكينة. وكأني بهما كتبا في السياسة لينظما مستشفى مجانين، وإذا كانا قد تكلفا التكلم عنهما تكلمهما عن أمر خطير فلمعرفتهما أن المجانين الذين يخاطبان يفكرون في أن يصبحوا ملوكا وأباطرة. وقد تكيفا بمبادئهم حتى يعدلا جنونهم بأقل ما يستطاع من الإساءة «[1].

-أ- جنون أغامنون

« لست أنا المذنب، بل زيوس»، يصرح أجاممنون الذي يتهم الله بأنه أعماه وقاده إلى خطف عشيقة أخيل كتعويض عن فقدان عشيقته الخاصة. «ماذا كان بوسعي أن أفعل؟ الألوهية سوف تفعل دائما ما تشاء «. لقد كان الجنون قبل الآن عند الإغريق مرتبطا بمفهوم المسؤولية. أما بالنسبة لنا، فغالبا ما يترافق تشخيص الاضطراب العقلي والجنون باللامسؤولية الجنائية، ولكن عند اليونانيين في العصور القديمة، لم يكن معترفا بالنية: كان يحكم على الأفعال، كذلك أجاممنون، المذنب، يجب أن يقدم تعويضا عن لأخيل عن فعله: «أنا مستعد لعقد سلام وتقديم تعويضات كافية». سيدفع ثمن أفعاله.

-ب- تصور الجنون وفق هوميروس و معبد دلف

في القصائد والأشعار الهومرية، نحن نرى الآلهة تفتن وتسحر الإنسان وتدفعه للقيام بأشياء ضد إرادته. «الآلهة يمكنها أن تجعل الإنسان الأكثر رشدا مجنونا، و أن ترد العقل للمجنون». إن الآلهة هي مصدر الجنون، فهو يأتي منها، غير أن الحمق لا ينظر إليه دوما بشكل سلبي مثلما هو الحال في مثال أجاممنون المستمد من الإلياذة. الجنون ليس دائما شيئا ينبغي الهروب منه أو تجنبه بما أن الأحمق، في بعض الأحيان، هو ذلك الذي يبدو ملهم بشكل يحسد عليه، و بهذا عندما ننسب إلى الشعراء سامعو الصوت الإلهي قرابة مع معبد أو هيكل دلف[2].

1 بليز باسكال، خواطر، ترجمة: إدوارد البستاني، سلسلة مجموعة الروائع الإنسانية، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1972، الخاطرة رقم: 331، ص.113.
2 للإطلاع أكثر يمكن العودة إلى مقالة محاورة أيون الأفلاطونية.

قصدية طبيعية.

يعتبر ميرلوبونتي القصدية كأهم اكتشاف قدمته الفينومينولوجيا، ولكنه يعترض على مفهوم القصدية و كيفية توظيفها في الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عند هوسرل، و لأجل ذلك يعود إلى فلسفة كانط، و يؤكد أنه في نقده للفلسفات المثالية بين أن كل إدراك داخلي لا يمكن أن يتم دون إدراك خارجي، حيث يكون العالم هو ذلك الاتصال الموجود بين مجموعة من الظواهر الموجودة حتى قبل الوعي بها، و بالتالي فإن وحدة العالم موجودة قبل معرفته[1]، و هذا بالتحديد ما غفلت عنه قصدية هوسرل. ينطلق ميرلوبونتي في نقده للقصدية الهوسرلية من فكرة الوجود الواقعي للظواهر قبل الاتصال بها، على عكس قصدية هوسرل التي تحيل العالم و ظواهره إلى الوعي و تجعل منه وجودا مثاليا فيكون الوعي فعلا معرفيا ينجزه الأنا المتعالي، وهذا ما جعل القصدية في النهاية تأخذ طابعا مثاليا بعيدا تماما عن الواقع، فأين يكمن الحل هنا؟ وبعبارة أخرى ما البديل الذي قدمه ميرلوبونتي لتجاوز هذه القصدية ذات الطابع المثالي؟.

يقول ميرلوبونتي: «إن كامل التحليل الهوسرلي، محاصر بطوق من الأفعال التي تفرضها عليه فلسفة الوعي، لذلك يجب أن نستأنف و نطور القصدية الفاعلة التي هي القصدية داخل الوجود... حيث لا يجب أن ننطلق من الوعي و مجرى ظاهراته، من خيوطه القصدية المتميزة، وإنما من الدوامة التي يرسمها ذلك المجرى الظاهراتي، أي الدوامة الممكنة(التي هي لحمة و ليست وعيا يقابله موضوع تفكري)»[2] ، إن هذه القصدية الفاعلة ستكون هي البديل للقصدية عند هوسرل، التي تفتقد إلى تأصيل علاقة الوعي بالموضوعات، ليست الموضوعات التصورية و المفكر بها، وإنما الموجودة في العالم.

هكذا، و من خلال هذا المفهوم الجديد للقصدية نصل إلى نتيجتين مهمتين، أولهما أن القصدية الميرلوبونتية تجعلنا نتحول من ذلك العالم المثالي التصوري الذي تخلقه القصدية الهوسرلية إلى العالم الفعلي والواقعي الذي توجد فيه الأشياء و الظواهر الحقيقية، وثانيهما أن الوجود- في – العالم الذي تحيلنا إليه هذه القصدية، يختلف حتى عن الوجود – في- العالم بالمعنى الذي نجده عند هيدغر، و هكذا يقدم لنا مفهوما جديدا للفينومينولوجيا حيث يتساءل ميرلوبونتي في أول عبارة من كتابه

1 Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p XII.
2 Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, Op.cit, p. p.297. 298.

مفهومة في عالم مشترك بينهما ففلسفة الوعي تنطلق من مبدأ يقول أنه إذا كان لإدراك ما أن يكون إدراكي، فعليه أن يكون واحدا من تصوراتي»[1]. إن ما يرفضه ميرلوبونتي إذن هو أولا التمييز الهوسرلي بين أفعال التفكير وموضوعات التفكير لأن هذا التمييز يشوه مفهوم العالم و يحوله من وقائعيته إلى موضوعات تصورية مفكر فيها، وثانيا يرفض ميرلوبونتي التشويه الذي لحق بمفهوم الذاتية نتيجة ربطها بالوعي و عزلها عن وجودها الحقيقي الكامن في العالم مع ذوات أخرى و عليه لا يمكننا إرجاع العالم و الآخرين إلى الوعي الذي توجهه الذات المفكرة حيث تكون الفينومينولوجيا هي دراسة ظواهر الماهيات في الوعي، وإنما تكون التجربة الواقعية المعاشة بالعالم و الآخرين هي أساس تفكيرنا، وهذا ما لم ينتبه إليه هوسرل و كل فلسفات الوعي السابقة.

يتبين لنا أن النتائج التي توصلت إليها الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تختلف عن تلك التي كانت موجودة في فلسفات الوعي السابقة و خصوصا لدى ديكارت و هوسرل، فقد أعطى ميرلوبونتي مفهوما جديدا للذاتية مفاده أن :»الذاتية هي حضور مباشر في الوجود، وهي كذلك في اتصال مع العالم بل هي أقرب ما تكون إلى ذاتها، لأنه لا شيء يقدر على فصلها عن ذاتها»[2] فهي ذات عارفة و موجودة في الوقت نفسه وتؤدي وظيفتها المعرفية دون أن تنسى وجودها. هذه الفكرة سبق لهيدغر أن تحدث عنها

و عليه، و مما سبق فإن دخول فينومينولوجيا ميرلوبونتي في حوار مع فلسفات الوعي السابقة، أدى إلى ظهور مفهوم جديد للوعي، و أصبحت له مهام ووظائف جديدة وعلاقات متنوعة، لأن: «كل وعي يولد في العالم، وكل إدراك هو ميلاد جديد للوعي»[3] يقول ميرلوبونتي :»في صمت الوعي الأصلي يمكن أن يظهر لنا ليس فقط ما تقوله الكلمات وإنما أيضا ما تقوله الأشياء»[4]. إن الصمت في فينومينولوجيا ميرلوبونتي لا يعني غياب الكلمات و إنما حضور الأشياء، فالمعرفة الحقيقية ليست المعرفة الخالصة التي تتحدث عنها فينومينولوجيا هوسرل، بل هي المعرفة التي تطلعنا على الأشياء، و الوجود الحقيقي ليس هو الوجود المنسي المنفصل عن موجوده كما يرى هيدغر و إنما هو الوجود الذي يكون في اتصال مع الموجود، كما أن الخبرة الحقيقية ليست الخبرة الموجودة الكامنة في الوعي و إنما خبرة الإدراك الحسي الذي يحمل معه ظواهر الأشياء كما توجد في العالم أو التي يحمل اتجاهها

1 Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, éditions Gallimard, Paris, 1964, p 67.
2 Merleau-Ponty : Le Visible et L'invisible, éditions Gallimard, Paris, 1964, p 253.
3 Merleau-Ponty : La phénoménologie de la perception, Op.cit, p 13.
4 Ibid. p X.

-ج- تصور الجنون في الفلسفة اليونانية

في النصوص الفلسفية، إنه أقل عند الآلهة، ولكن عموما في الإنسان، في عواطفه أو الجزء اللاعقلاني من روحه، هو الذي نعثر فيه على مصدر الجنون الذي يبقى غالبا هنا منظورا إليه بشكل سلبي إذا كان يدفع الإنسان للذهاب إلى ضد ذاته أو ضد ما هو معقول. عند الرواقيين (Stoïciens)، نجد شيشرون يصف المسؤولية الإنسانية، لا الإلهية في الجنون أو الحماقات عندما يقول أن أمراض الروح، المختلطة مع العواطف الفاسدة، لا يمكن أن تحدث دون أخطاء من طرفنا بما أنها «مستمدة من احتقارنا للعقل رغم أنها لا توجد إلا عند البشر «.

-د- الجنون العادي و الجنون الإلهي

يقوم ديفرو بتحليل فيدروس أفلاطون. الجزء الأكبر من الكتاب هو عن الحب والكتابة من خلال حوار سقراط وفيدروس. وهناك أيضا مسألة الجنون، ونظرية التذكر وتناسخ الأرواح وهجرتها (transmigration des âmes). هذا الملخص قد يجعل البعض يعتقد بلاتجانسية الموضوعات – وهو ما أوخذ عليه أفلاطون - ولكن في الحقيقة كما لاحظ العديد من المؤلفين، و يعتبر دريدا واحدا من المتأخرين الأكثر شهرة، هناك وحدة فكر وتناغم بين هذه المواضيع. في هذا الكل، ركز جورج ديفرو تفكيره على بعض الأجزاء فقط، التي من بينها تلك التي تتناول مسألة الجنون / الهذيان، و»يستخدمها» للحديث عن الشامانية. لقد بدا لنا إذن مناسبا أن نذكر بإيجاز بالتصور المعتمد من قبل أفلاطون ولكن أيضا من طرف ديفرو بهدف فتح الآفاق التي يوفرها هذا المقال.

وعموما، يميز أفلاطون ضمنيا بين جنون من أصل عادي وجنون من أصل إلهي، أي أن هناك:» نوع سيئ، وهو الهوس الذي يصاحبه ولع جسدي؛ ونوع جيد، ملهم سماوي»[1]. هذا الأخير هو الذي كان يتحدث عنه بشكل ضمني، وهو الوحيد القادر على جعل جملة سقراط: التي علق عليها كثيرا مفهومة:»إن أعظم النعم تأتينا من الجنون». وتجدر الإشارة إلى أن من بين العديد من الترجمات والتعليقات الفرنسية، وحيث الجنون والخبل، والتملك والهذيان هي كلمات غالبا ما تكون قابلة للترادف وتستعمل تبادليا. سوف نحافظ على كلمة الجنون التي نجد أن حقلها الدلالي الحالي هو بالتأكيد الأكثر عمومية، وبالتالي أيضا الأكثر محايدة من وجهة نظر الطب العقلي. هذا الجنون الإلهي المقدس، يقسمه أفلاطون إلى أربعة أشكال: الجنون النبوي (prophétique) تحت ستار أبولون؛ الجنون الطقوسي (rituelle) أو البدئي (télestique) تحت غطاء ديونيسوس؛ الجنون الشعري

1 كلود كيتيل، تاريخ الجنون، مرجع سابق، ص.27.

(poétique)، المستوحى من ربات الفنون أو الملهمات (les muses)؛ الجنون الإيروسي (الجنسي) (érotique)، المستلهم من أفروديت وإيروس.

بين وجهة نظر أفلاطون وديفرو التي تتبعها، من المهم أن نذكر **شيطان سقراط**: « كثيرا ما سمعتموني أتحدث عن راعية أو وحي يأتيني، وهي معبودتي التي يهزأ بها مليتس في دعواه، ولقد لازمني ذلك الوحي منذ طفولتي، وهو عبارة عن صوت يطوف بي فينهاني عن أداء ما أكون قد اعتزمت أداءه، ولكنه لا يأمرني بعمل إيجابي..»[1]. « العلة في هذا هو ما سمعتموني كثيرا، وفي كل مكان، أردده عن صوت إلهي و دايموني يظهر لي، وهو ما ذكره ميلتوس في دعواه متخذا منه موضوعا للسخرية. وقد بدا هذا عندي منذ كنت طفلا: صوت معين يظهر، وحينما يحدث هذا، فإنه يصرفني دوما عن شيء كنت أفكر في عمله، ولكنه لم يأمرني قط بعمل شيء»[2]. « كما نسبتم لي في عدة مرات وعدة أماكن سمعتموني أقول: يتجلى لي شينا ما إلهي، شيطاني [...]. البدايات تعود إلى طفولتي. إنه الصوت الذي، عندما يجعل نفسه مسموعا، يبعدني دائما عن ما سأفعله، ولكن لا يدفعني أبدا إلى العمل ...». هذا الشيء، نجد أن كل من بلوتارك (Plutarque) و آبولي (Apulée) قد فسراه، عندما قرباه إلى معبد دالف، في بعد نبوي في حين أن الدكتور لولو (Lelut)، وهو طبيب أمراض عقلية فرنسي كبير، يؤيد في كتابه «**حول شيطان سقراط**» (1836) أن الصورة الرمزية إذا كانت فعلا موجودة للفكر اليوناني، كانت تعاني من الجنون وأن عبقريته أو فكره المألوف لم يكن سوى ثمرة له هلوساته. من ناحية، الجنون الإلهي، ومن أخرى الجنون العادي.

ديفرو هو أيضا ميز بين أربعة أنواع، ولكن دون أن يقسم الجنون إلى عادي وإلهي، في تأسيس تصنيفيته الإثنوبسيكاترية لاضطرابات الشخصية. هذه النمذجة ليست عبارة عن وصف للأمراض (nosographie)، لهذا يرجع ديفرو إلى التصنيفات الغربية التقليدية، بالطبع قبل إستحداث ما يعرف بالدليل التشخيصي الإحصائي للاضطرابات العقلي (DSM)، والتي، يجب أن نشير إلى أنه، ليست في الواقع سوى ترتيبات وتدابير إحصائية دون مشروع تصنيفي للأمراض. وبالتالي يميز ديفرو: اضطرابات الأنماط، التي تتصل بنمط البنية الاجتماعية؛ الاضطرابات العرقية (الإثنية)، التي تتصل بالنموذج الثقافي للمجموعة؛ الاضطرابات» المقدسة « من نوع الشامانية؛ الاضطرابات الفردية الخصوصية

1 زكي نجيب محمود، محاورات أفلاطون، محاورة دفاع سقراط، مكتبة الأسرة، ص.94.
2 أفلاطون، محاكمة سقراط، محاورات «أوطيفرون»،»الدفاع»، «أقريطون»، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 2001، ص.124.

فينومينولوجيا موريس ميرلوبونتيMerleau-Ponty

أ.محمد بن سباع[1]

مقدمة: ان موريس ميرلوبونتي (1908-1961) هو أهم ممثلي الفينومينولوجيا في فرنسا، إذ تكمن أهميته في القراءة الجديدة التي قدمها للفينومينولوجيا، فعلى الرغم من تأثره الواضح بكل من هوسرل و هيدغر إلا أنه لم يكن يفكر مثلهما و إنما فكر معهما، حيث وجد أن هناك طرحين مختلفين للفينومينولوجيا أحدهما يجعل منها بحثا في المعرفة و هو الذي يمثله هوسرل و ثانيهما يجعل منها مبحثا في الوجود و هو الذي يمثله هيدغر.. إن ميرلوبونتي لا يتنكر لأنواع الفينومينولوجيا السابقة و إنما تبين له أن الفينومينولوجيا ليست صياغة جاهزة بل هي إمكانية مفتوحة، و هو التصور الذي كان مبررا لقيام ما أسميناه ب»الفينومينولوجيا الجديدة». وسنحاول في هذه الدراسة أن نتحدث عن الفينومينولوجيا عند ميرلونتي من خلال الإجابة عن السؤال التالي:ما هو مفهوم الفينومينولوجيا لدى ميرلوبونتي؟

I - مفهوم الفينومينولوجيا عند ميرلوبونتي:

لقد سعت فينومينولوجيا ميرلوبونتي أولا إلى إيجاد حل لمسألة الوعي؛ لأن فلسفات الوعي خصوصا لدى ديكارت و هوسرل، ترى أن الوعي يحمل موضوعات هي نتاج له، ففي الوعي لا يوجد إلا ما تسميه هذه الفلسفات بنوع من الغموض «الأنا» الذي تكون له الأولوية المطلقة؛ أي أولوية الوعي على العالم، أو الذات على الموضوع، لذلك نجد أن هوسرل جعل من الوعي نقطة الانطلاق في توضيح معالم الفينومينولوجيا، فما هو معروف عن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عنده هو أنها تتخذ من الأنا المتعالي مقولة أساسية، فهو الحقيقة النهائية التي نصل إليها بعد كل عمليات الرد الفينومينولوجي بدءا بوضع العالم بين قوسين مرورا بالرد الماهوي وصولا إلى الرد المتعالي. لكن الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي لها مفهوم جديد للوعي.

إن فينومينولوجيا هوسرل تهتم بدراسة الوعي و الخبرة الكامنة فيه دون الإهتمام بعلاقة الوعي بالأشياء و هذا هو النقص الذي حاولت الفينومينولوجيا الجديدة عند ميرلوبونتي تجاوزه حيث يقول هذا الأخير: «إننا لا نآخذ فلسفات الوعي، على تحويلها العالم إلى نويما فقط، و إنما كذلك على تشويهها كينونة «الذات المفكرة» بإدراكها « كفكرة» ولجعلها علاقة الذوات بغيرها من «الذوات» الأخرى غير

1 أستاذ الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر.

(idiosyncrasiques). «(1977: 13*[1])

أ) سفينة المجانين

إن اللوحة الشهيرة «**سفينة المجانين**»[2] (la nef des fous) لجيروم بوش (Jérome Bosch) ترمز إلى ما كان عليه وجود الحمقى خلال فجر عصر النهضة. إنها تلك « السفن التي كانت تنقل حمولتها الجنونية من مدينة إلى أخرى وجدت حقا. ولهذا، فإن الحمقى كانوا يعيشون حياة التيه «[3]. المجنون هو **العابر (المسافر)** بين ضفتين التي لا ينتمي إليهما؛ حيث لا يمكنه السكن إلا خلال العبور. إن الجنون مستبعد من المدينة، إلا أنه لم يتم إنزاله بعد في بنية الأخلاق الديكارتية التي تعتبر المجنون باعتباره محروم من كوجيتو الإنسانية. رمزية الماء الذي هو في آن معا **إلهي** (المجنون هو **جسم عائم** (طاف، إنه غير متجذر لا في إيمانه، ولا في الكنيسة) و الذي لديه أيضا قوة **التطهير** (تنقية). الجنون المبتكر (المبتدع) على طول الماء يحكم بالتالي بالتيه والحيرة على «الركاب غير المناسبين والضارين» (passagers incommodes) المطرودين من المدن بحثا عن أماكن ووجهات مجهولة ينتظرون فيها نجاتهم. هذا الإبحار ينقل و يطهر، يسلم إلى مصير مجهول (حيرة/ لايقيني)، «فالإبحار يسلم الإنسان إلى قدر غير محدد»[4]. «فالمجنون المحتجز داخل مركب لا يستطيع فكاكا منه، قد سلم أمره للنهر ذي الاذرع الكثيرة، وإلى الماء ذي السبل المتعددة – إنه يسلم نفسه إلي عالم اللايقين الرهيب الموجود خارج كل شئ. إنه مسجون ضمن السبل الأكثر حرية والأكثر انفتاحا: إنه موثوق بشدة إلي الملتقيات اللانهائية. إنه بؤرة المرور بامتياز، أي أسير العبور. والأرض التي سيحط فيها تجهل عنه كل شئ، تماما كما لا تعرف اليابسة التي تطؤها أرجله من أى أرض هو آت. فلا حقيقة له ولا وطن إلا فى ذلك الامتداد الخصب بين البراري التي (أرضين) لا يمكن (هـ) الانتماء إليها»[5].

1* حالة عقلية تتضمن تعبيرات وردود أفعال خاصة بالمريض.

2 في هذه اللوحة الفنية التي سماها بوش «سفينة المجانين»، يتصور بوش النوع الإنساني يسافر في سفينة صغيرة، ترمز للبشرية جمعاء، وبشكل مثير للكآبة، نجد أن كل واحد من ركابها مصاب بالجنون، لأن كل واحد من البشر، حسب بوش، يأكل، ويشرب، ويتكلم كلاما بلا قيمة، ويلهو بشكل سخيف، ونطمح لغايات لا نستطيع تجسيدها. بينما تتمايل السفينة بدون هدف ولا ترسو البتة إلى ميناء، والمجانين ليسوا غير المتدينين، خاصة وأن الأبرز بينهم راهب وراهبة، إنما أولئك الذين يعيشون بشكل «غبي»، ويضحك بوش، لكن ضحكته حزينة، ويتساءل بوش بضحكة حزينة هل هناك احد من بيننا لم يمر بذلك السفر المزعج للجنون البشري؟

3 ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص.29.

4 المرجع نفسه، ص.32.

5 المرجع نفسه، ص.32-33.

إن خطاب الحمقى في الأدب يعلن، نهاية العالم، الرقصة الجنائزية (dance macabre) الموجودة من قبل في قلب عالم الموت. التجربة الهزلية والمأساوية للجنون تجمع الوجوه المسعورة التي تغرق في الليلة المستحضرة من قبل بوش (Bosch)، بروغل (Bruegel) ودورر (Dürer)[1*]. موضوع الموت يتحول ويصبح المجنون تجسيدا لما كان يمثله من قبل الأجذم (المصاب بالجذام): توضيحا للحالة الإنسانية. « فها هو ذلك القلق الكبير يراوح مكانه في السنوات الأخيرة من القرن. لقد حلت سخرية الجنون محل الموت وجديته. و من اكتشاف ضرورة اختزال الإنسان في لا شيء، ننتقل إلى التأمل الاحتقاري لهذا اللاشيء (ترجمت خطأ لهذا الشيء) الذي هو الوجود ذاته. (...) إن الرأس فارغة وستتحول إلى جمجمة. إن الجنون هو الحضور المسبق للموت (وبهذا المعنى فإن تجربة الجنون وثيقة الاتصال بتجربة الجذام. فطقوس إقصاء المجذوم تبين أنه وهو حي يشهد على حضور الموت). (...) ما يوجد في ضحك المجنون هو أنه يضحك مسبقا من ضحك الموت، والأخرق وهو يتنبأ بالمأتم، ينزع عنه سلاحه.»[2].

في المسرح والأدب، شخص المجنون له أهمية معتبرة: لقد بدأت شخصية الأحمق والأبله والغبي في الأشكال الهزلية والأهجوات تكتسب أهمية كبيرة.لم تعد هامشية، ولم يعد ينظر إليها باعتبارها كيانا مضحكا ومألوفا. لقد أصبحت تحتل الموقع الأساس داخل المسرح، كما لو أنها المالكة للحقيقة. (...) فإذا كان الجنون يأخذ صاحبه في دوامة حيث يفقد السيطرة على نفسه، فإن المجنون، على العكس من ذلك، يذكر الكل بحقيقتهم»[3].

سفينة المجانين تصبح مستشفى في وقت لاحق من خلال هذا التشكيل الأولي لـ «الكوجيتو» من طرف العقل الذي أدخلها في بنيته.

ب) ايراسموس، تجربة نقدية للجنون

هذه التجربة تصادف تجربة أخرى للجنون، نقدية هذه المرة، غريبة عن السابقة. مدح الجنون لإيراسم بمثلما نجده عند مونتاني (Montaigne) قادر على السيطرة على الجنون والتحكم فيه، أن يضعه على بعد مسافة ويخضعه، معتما وحاجبا جهة الظل التي تمثل حقيقة الجنون. إن الجنون محاط بالعقل الذي يحكم عليه. إنه يخضع لمبدأ السبب و يصبح «صورة للعقل». «ذلك أن حقيقة

1* من بين لوحات ألبرخت دورر نجد لوحة " تصوير سفينة المجانين" (Illustration de La nef des fous) التي رافقت رواية "سفينة المجانين" لـ "سيباستيان برانت () سنة 1494.
2 المرجع نفسه، ص.37. (الملاحظة 52)
3 المرجع نفسه، ص.35.

الجور و التعسف و تفشت الخرافات و الأضاليل ، إلى وضعية اجتماعية جديدة لم تعهدها الشعوب الأوروبية، بل لم تعهدها البشرية قاطبة , فأصبح الإنسان الأوروبي هو صاحب المبادرة الفكرية ، إنسان ناهض ، يسير قدما نحو آفاق جديدة من المعرفة المؤسسة على العقل و التجربة ، وضعية ما كانت لتتشكل لولا إعادة قراءة للجيل الأوروبي المتنور للتراث اليوناني الروماني و التراث العربي الإسلامي ، لذا قد يكون في الأمر بعض التعسف إن حاول الواحد منا أن يستنسخ أفكارا استنساخا ، ثم يقوم ببثها بطريقة آلية في ثنايا منظومة معرفية مختلفة عن تلك المنظومة المعرفية النموذج ، مع الاعتراف بوجود مبادئ عامة تسيّر حركة المنظومات المعرفية الإنسانية و تفعل فعلها المشهود .

إن مصطلح النزعة الإنسانية أو الهيومانزم ذو منشأ أوروبي ، قد تبلور و اتضحت معالمه إبان النهضة الأوروبية ، و استمر في النمو و التطور ، و تلّون بتلوينات متعددة مختلفة تبعا لمراد الأزمنة الحديثة منها , و إن جئنا قاصدين الدال هيومانزم متسائلين عن المتى و عن الكيفية لكان الأمر ملفت للنظر : فالمدلول قد عُلم قبل ورود الدال و صياغته ، صِيغ المصطلح سنة 1808 من قبل العالم التربوي الألماني Niethammer أما ملابسات الصياغة ، فتعود إلى النقاش الدائر آنذاك حول مكانة الدراسات الكلاسيكية في التعليم الثانوي بالمقاطعات الألمانية ، ثم في سنة 1859 غطى هذا المصطلح الحركة الفكرية التي سادت عصر النهضة و كانت التغطية من قبل المؤرخين «بروكهارت «و «فويخت « في كتاب لهما موسوم ب :» إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانزم « .

ما قد يستنتج فورا أن مصطلح هيومانزم كان يفيد بدئيا عملية التعليم : « وربما يكون مناسبا هنا أن نتعرف على الأصل التاريخي اللغوي لتعبير هيومانزم و الواقع أن ذلك يتطلب أولا : العودة إلى اليونان القديمة حيث نجد أن ثمة عبارة معينة paedia enkliklia تشير إلى التعليم المتوازن ، و فكرة التعليم لدى اليونان paedia تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثل في الفنون الحرة السبعة : المنطق ، البلاغة ، القواعد العامة ، الأعداد...(يتبع).

ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحدّ ذاته و لذاته و يعتبره مركز الكون و محور القيم و يُفرق بذلك بين المركزية الإنسانية و المركزية اللاهوتية ، فالثانية سيطرت طوال العصور الوسطى و لاتزال تُسيطر لغاية الآن على قطاعات واسعة من الفئات الاجتماعية العربية و الإسلامية ، ثم يضيف على المقصود الأول مقصودا ثانيا متمثلا :» في ازدهار العقلانية و تراجع الظلامية و التعصب الديني ،ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط . وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلا من خلال علاقته بالله أو عبادته له باختصار كنا نعيش في ظل المركزية اللاهوتية ثم انتقلنا إلى ما يمكن أن ندعوه بالمركزية الإنسانية أو بالنزعة الإنسانية «. تشير مفردة « ظلامية « بوصفها نعتا لحقبة عاشتها المجتمعات العربية الإسلامية ، حقبة العصور الوسطى أو كما يُسميها أركون بالعصر السكولائي الممتد زمنيا من القرن السابع الهجري إلى القرن الثالث عشر ؛ إن هذه المفردة –الظلامية – تحيل إلى فترة تاريخية قد مر بها الفكر الأوروبي ، حيث تمّ فيه الانتقال من تصورات قد منحت للطابع اللمسي الأولوية على الطابع البصري الذي يشغل منطقة الهامش ، إلى تصورات تتطبع بالطابع البصري، الطابع الأول ساد لعهود قد يمثله أحسن التفكير الأرسطي ، الطابع الثاني تزامن انبثاقه مع ظهور فلسفات مثل فلسفة ديكارت و فلسفة سبينوزا و تجلي البصري النوراني ، و دليل على هذا ما تحفل به هذه الفلسفات من عبارات دالة ، مثل عبارات : الوضوح ، الدقة ، النور ...، وما يُقابلها من عبارات ضدية حاجبة يأتي ذكرها في السياق وظيفتها إضفاء مشروعية ما ، مشروعية القول على تلك العبارات الإيجابية و بالتالي تقديم البصري على اللمسي . عندما يعتمد أركون مفردة « ظلامية « ، فإن اعتماده مؤسس على هذا الإرث و يسير وفق منطقه الخاص ، والذي يعود إلى القرن السّابع عشر تحديدا ، هكذا تتألف عناصر النزعة الإنسانية ، فيلتئم التصور ، الذي يُعلن عن ميلاد حقبة ينتشر فيها الإنساني في المجال الثقافي الأوروبي ساعيا إلى زحزحة الإلهي عن المركز محوّلا إياه إلى الهامش ، ناظرا إليه باعتباره مُلحقا من ملحقات الإنسان المأمول ,

يبدو لي، أن الأمر بالنسبة للأستاذ محمد أركون لا يغدو في النهاية إلا صراع مواقع و حركات غزو و انتشار و إعادة انتشار لقوى اجتماعية ترمي إلى تحقيق مآرب مادية فئوية ، يمثل القول الفلسفي وجه من وجوه التعبير عنها ؛ إنه بتعبير آخر انتقال سلطة الفعل في الفضاء العمومي من قوى إلى قوى مضادة ، من قوى تتحدث باسم الله ، و أخرى تُنصب نفسها ناطقة باسم العقل ، و كلتاهما تسبحان في عالم الوثوقية و يغترفان منه ، وينظران إلى بعضهما شزر . غير أنّ الذي لا ينبغي إغفاله أن ما تقدم ذكره من أفكار هو وليد عوامل تاريخية متعلقة بمجتمعات بعينها ، فلقد عرفت أوروبا ، وفي فترة تاريخية قد ولت، نقلة نوعية للأوروبيين من وضعية اجتماعية طغى فيها اللامعقول و عمّ

الجنون لا تشكل الآن سوى شيء واحد مع انتصار العقل والتحكم النهائي فيه: إن حقيقة الجنون هي أن يكون موقعه داخل العقل، أن يكون إحدى صوره، أن يكون قوة وحاجة آنية لإثبات وجوده»[1]. ويعتبر كتاب «مدح الجنون» محاولة كتبت سنة 1509 من طرف إيراسم الروتردارمي وطبع أولا سنة 1511 (وسيعاد نشره سنة 1532). لقد راجع وطور إيراسم عمله، في الأصل أولا متصورا أثناء عودته من رحلة روما، وكتبه في أسبوع واحد، عند وصوله عند توماس مور، مؤلف اليوتوبيا، في ملكيته التي كانت له في بوكليرسبوري (Bucklersbury). ويعتبر هذا العمل أحد من الأعمال التي كان لها تأثيرا كبيرا على الأدب في العالم الغربي، و كان من الكتب المحفزة على الأصلاح. إن العنوان الإغريقي «مدح الجنون» يمكن أيضا أن يفهم باعتباره ثناءا لمور لأن الكتاب، كما يسميه، قد أهداه لتوماس مور، صديقه الكبير، وهو ما يفسر لعبة الكلمات للعنوان الأصلي «Encomium Moriae».

محاولة إيراسم مليئة بالتلميحات الكلاسيكية الموضوعة على طريقة الإنسانويين المتعلمين للنهضة. وقد عرض الجنون (La folie) باعتباره واحدا من الآلهة، ابنة الثروة والشباب؛ من بين مرافقيها نجد «فيلوتيا» (النرجسية)، «كولاكيا» (المداهنة)، «ليثي» (النسيان)، «ميزوبونيا» (الكسل)، «هيدون» (اللذة/المتعة)، «آنويا» (التهور)، «تريف» (الطيش)، «كوموس» (المجون)، و «إيغريتوس هيبنوس» (النوم العميق).

[...] هم يفعلون العكس، إنهم قتلة أقربائهم والمسيح. يبرهن ايراسموس هنا، من خلال طريقة البلاغة المسماة أديناتون (Adynaton) التي تستند إجمالا على المبالغة العبثية (منافية للعقل) للإشارة إليه، أن كلا الفعلين غير متسقين وبالتالي يدين هذا العمل المشين،كل هذا مع السخرية منهم، بواسطة نزع المصداقية عنهما، و من خلال احتقارهما وازدرائهما.

مهما يقول عني معظم الناس (لأنني لست جاهلا بكل السوء الذي نسمعه يقال عن الجنون، حتى من قبل أكثر الناس جنونا)، بيد أنه أنا، و أنا وحدي، الذي، بفضل قوتي الخارقة وقدرتي الفوق طبيعية، ترتسم البهجة على الآلهة والبشر. لقد أتيت للتو على إعطاء الحجة المدوية؛ فبمجرد أن ظهرت وسط هذا الجمع الكبير، لأتناول الكلمة، حتى أشرقت ملامح المرح الأكثر جدة والأكثر غرابة على جميع الوجوه، وزالت التجاعيد من كل الجباه؛ لقد صفقتم علي مع ضحكات جد محبوبة وجد سعيدة لدرجة أنكم أنتم من جئتم من كل مكان ومثلما أراكم، تبدون لي سكارى برحيق آلهة هوميروس ممزوج بشراب السلوان (népenthès)، في حين أنكم قبل وقت قليل كنتم على مقاعدكم جد مسودين

1 ميشال فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ص.57.

(مظلم) ومهمومين كما لو أنكم خرجتم للتو من كهف تروفونيوس (Trophonius)[1]. ولكن عندما تظهر الشمس وجهها الذهبي الجميل للأرض، وعندما تهب نسائم الربيع الجديد اللطيفة بعد شتاء قارس، حينها وعلى الفور تأخذ كل الأشياء وجها جديدا، ولونا جديدا وشبابا حقيقيا؛ بنفس الكيفية ما إن رأيتموني حتى تغيرت تقاسيمكم وتبدل شكلكم. وهكذا ما يمكن بالكاد أن يتحصل عليه خطباء موقرين من خلال خطاب طويل أخذ منهم وقتا طويلا لإعداده، أعني طرد الهموم والمخاوف البغيضة من الروح، لم أقم سوى بالظهور للوصول إلى ذلك.

ما الذي أتى بي اليوم في هذا الزي الغريب (هذه الحلة غير المألوفة)، سوف تعرفونه إذا كان هذا مع ذلك لا يجعلكم تأسفون لمنحكم إياي أسماعكم (آذانكم)، ليس بالطبع تلك التي تفيدكم في سماع الدعاة و المبشرين المقدسين، بل تلك التي درجتم على توجيهها نحو مشعوذي الأسواق الموسمية، والبهاليل والمهرجين[2*]، تلك التي أظهرها قديما «ميداس» (Midas) لـ «بان» (Pan)[3].

لأنني قررت أن أقوم قليلا بدور السفسطائي أمامكم، ليس مثل سفسطائيو اليوم الذين يغرسون في الأطفال خزعبلات معقدة و يعلمونهم المجادلة والمخاصمة بشكل أكثر مكابرة وعنادا من النساء، بل بتقليد قدماء السفسطائيين الذين كانوا، من أجل الهروب من تسمية «الحكيم» المخزية والمهينة، يفضلون تسمية «السفسطائيين». كانت مهمتهم تكمن في الاحتفال بالثناء ومدح مجد الآلهة والأبطال. ستستمعون إذن مديحا، ليس لهرقل (Hercule) أو سولون (Solon)، بل الخاص بي، أي مدحا للجنون.

لا أهتم سوى قليلا بحالات أولئك الحكماء الذين يدعون و يصرحون أن هذا هو قمة الجنون (الغباء) والسفاهة (الوقاحة) أن نغني هذه الإشادات الخاصة (أي أن نمدح الجنون فذاك يبدو قمة الجنون). جنون كما يحلو لهم (فليسموه جنونا بقدرما يشاءون)، شريطة أن يعترفوا أن هذا يناسبني تماما، وبشكل يثير الإعجاب. لأنه ما الذي يمكن أن يكون أكثر اتساقا من يكون الجنون مغنيا لمديحه الخاص، وجعل نفسه منشد الثناء الخاص به؟ من الذي يمكنه أن يشيد بي أفضل من نفسي؟ ربما كان هناك شخص يعرفني أحسن من ذاتي؟

1 تروفونيوس: قاتل أخيه. يمتلك في كهفه لا يمكننا سماعه دون أن نصاب بالتعاسة طيلة حياتنا.
2* يقصد إيراسم بالشعوذة، والبهللة، إن صح القول، والمسخرة والتهريج، هنا، أنها خطابات غير عقلانية، تفتقد للجدية والصرامة والقبول العقلي، وبالتالي هي ضرب من الجنون، أو لنقل جنونا مضمرا.
3 يقصد بها آذان الحمار التي أنبتها آبولون لميداس لكونه فضل مزمار بان على مزماره.

المقصد الأوّل: قد نسميه بالعمل التاريخي الكاشف عن التراث العربي الإسلامي في صيغته العقلانية الإنسانية .

المقصد الثاني : قد نطلق عليه وصف المشاركة في التعبير و التطوير الاجتماعيين ، فمعرفة الماضي معرفة توظف باعتبارها عامل تحريك للقوي الاجتماعية المعول عليها إحداث التغيير والانخراط في سياقات علمية إنسانية .

قدّم الأستاذ محمد أركون في مؤلفه :»نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل التوحيدي « نسخة عن العقل الإسلامي قد يُعاين مباشرة في كتابات مسكويه و التوحيدي و عموما في جيلهما ، وكان أركون يقصد من وراء هذا التقديم إلى رفع القول الآتي إلى مقام الحقيقة :إن مظاهر التخلف التي ترى بالعين المجرّدة في الحياة اليومية للمجتمعات العربية الإسلامية ،ليست بالقدر المحتم الذي لا مناص منه ، بل هناك إمكانية لتغيير هذا الوضع المتردي ،و ذلك ببعث نزعة إنسانية في جسم هذا الكيان الممتد تاريخيا و جغرافيا ، و يفترض أن يكون هذا البعث واقعا ،فالعمل في هذا الاتجاه غير قابل للتأخير و التسويف ،يرتقي إلى مستوى الضرورة الحياتية ، إن رغبت هذه المجتمعات في التقدم ، أي أن تستمر في الحياة ضمن عنوان الهوية العربية الإسلامية .و من ثمّ فإن عبارة «نزعة الأنسنة « في تصور أركون تعني ذلك الموقف الذي يعتبر الإنسان قيمة إيجابية بحدّ ذاته ، ومادام هو كذلك فإنه هو مركز الكون و محور القيم و لن يصير هذا الأمر حاصلا إلا عندما يكون الإنسان قد تخلّص من أصفاد أدمت و أوغلت في الإدماء ،فحرمته من استخدام عقله استخداما موفقا ، يساير معطيات الواقع العيني المتغير ، و إقصاء لكل التخمينات و الأوهام التي لا صلة لها بالطبيعة المحك الأول و الأخير : و أرى الأستاذ محمد أركون قد استعمل العبارة « نزعة الأنسنة «متأثرا بمدلولها اللاتيني ، وحتى و إن أشار بأن ثمة ماهو مقابل لهذه العبارة HUMANISME-- في الثقافة العربية و الذي يفيد تقريبا المعنى ذاته أو بعبارة أدق كان يفيد المعنى ذاته ، أما هذا المقابل العربي لهذه العبارة اللاتينية ف :» الأدب « و أضحى حاليا لايؤدي المعنى الذي كان يؤديه إبان العصر الذهبي لحضارة العرب ، ولقد جاء في لسان العرب و في مادة أدب ما يلي : «الأدب: أدبُ النفس و الدرس و الأدب الظّرف و حسن التناول « أما الظّرف : « ظرف: الظّرف: البراعة و ذكاء القلب ، يُوصف به الفتيان الأزوال و الفتيات الزولاة و لا يوصف به الشيخ و لا السيّد و قيل : الظرف حسن العبارة و قيل : حُسن الهيئة و قيل الحذق بالشيء « و إن كان أركون يحمّل مفردة « أدب» حمولة موسوعية ، فالأديب هو ذاك الإنسان المطلع على فنون و علوم شتى و هذا ما كان متاحا أيام مسكويه . إنّ مقصود أركون بنزعة الأنسنة هو : «

اجتهادات أستاذهم شائع معروف و ذلك معوّل بحيوية المذهب أساسا ،و انفتاحه العقلي و الفكري ويكفي هنا أن نذكر اختلافهم في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة بغير اللغة العربية ، إذ يعتبر أبو حنيفة أن القراءة بالعربية ،أم غير عاجز ، و لكن يُكره ذلك عند عدم العجز ,و قال أبو يوسف و محمد لا تقبل القراءة بغير العربية إلا في حالة العجز عن العربية «, إذا يوجد عقل إسلامي ناطق بلسان عربي ،قد تكوّن و تبلور في فترة التدوين و نشاط الكتابة ،أي لحظة تحوّل المجتمعات الإسلامية من المرحلة الشفوية إلى مرحلة التقييد و التسجيل وبالتالي المحافظة على الذاكرة الجماعية كقوة دفع إلى الأمام حتى و إن كانت عادة الكتابة ليست بالعادة المتجذرة في المجتمعات العربية البدوية ؛يقول الأستاذ محمد عابد الجابري :»و عصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة « الحافة» الأساس إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه و بخيوط من حديد ،جميع فروع هذه الثقافة و ينظم مختلف تموجاتها اللاحقة إلى يومنا هذا، ليس هذا وحسب بل إن عصر التدوين هذا،...هو في ذات الوقت الإطار المرجعي الذي يتحدد به ماقبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال),فصورة العصر الجاهلي و صورة صدر الإسلام و القسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين ، وهي نفسها الخيوط التي نسجت صور ما بعد عصر التدوين و ليس العقل العربي في واقع الأمر شيئا آخر غير هذه الخيوط التي نسجت صور ما بعد التصنع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة ،و بالتالي مظهرا أساسيا من مظاهرها «.

هكذا، يبدو للناظر المتتبع أن هناك تشكلات معرفية تارة يشار إليها بالعربية و تارة أخرى بالإسلامية من قبل المهتمين بالشأن الثقافي في المنطقة العربية و الإسلامية ،قد ترسبت زمن التدوين مكنت بظهور تصور لما يدعى عقلا إسلاميا ، وهذا ما وقع عليه اختيار الأستاذ محمد أركون و الذي يراه قد تجلي في نسخته الشافعية الصارمة و التي يعتبرها أصحابها بأنها النسخة المعبّرة بحق عن روح الإسلام ، و أية نسخة أخرى تكون بالضرورة غير مطابقة لروح الإسلام في المنظور الشافعي ،و مادامت هذه النسخة قد قُدمت بهذا الشكل الوثوقي السافر ، فإن الأستاذ محمد أركون حاول أن يُظهر نسخة أخرى أكثر موافقة لتطلعات العقل البشري و أكثر انفتاحا ،حاول المساهمون في تأليف هذه النسخة ،والمُشاد بهم من قبل أركون ،أن يجدوا موطأ قدم لرؤاهم ومقاربتهم لعيشهم وما يزخر به من قضايا عدّة مختلفة ،و بالتالي لو قُدّر لهذه النسخة المؤدة أن تستمر في الحياة ومن ثم في الفعل ، لكان الحال غير الحال ، ولكان وضع المجتمعات الإسلامية بأفضل حال ممكن ،فعندما يُقدم لنا الأستاذ محمد أركون هذه النسخة المتوارية ، إنما يسعى من وراء ذلك تحقيق مقصدين هما

يبدو لي أكثر من ذلك أنني بهذا أعطي الحجة على أكثر تواع من أغلب العظماء والحكماء، الذين، من خلال حياء حربائي فاسد يتخطون خطيبا فصيحا أو شاعرا ثرثارا، ويرشونه لسماعه يتلو مدحهم، أعني بهتانا و كذبا خالصا. ومع ذلك، فإن الشخص المتواضع، مثل الطاووس ينشر ذيله وينصب قامته، بالاستماع إلى المتملق الوقح الذي يساوي للآلهة هذا الإنسان الذي لا يساوي شيئا، ويقترحه كنموذج كامل من جميع الفضائل، وهم يعلمون جيدا أنه عكس ذلك، يزينون الغراب بالريش المقترضة، يعملون على تبييض الأسود، وجعل الذبابة فيلا. وأخيرا، أتبع هذا المثل الشعبي القائل أنه محق ذلك الذي يمدح نفسه عندما لا يجد أي شخص آخر للقيام بذلك. وعلاوة على ذلك، في هذا الصدد، أنا مندهش من جحود أو كسل وقصور بعض البشر، الذين يجعلونني كلهم عبادة دؤوبة، يتمتعون بكل سرور بمحاسني، ولكن لا واحد منهم، منذ قرون كثيرة، برز للاحتفاء مع الامتنان بمحاسن الحماقة (الجنون)، بينما رأينا أناسا أضاعوا ... ونومهم من أجل التباهي والتفاخر في خطب وضعت بعناية، البوزيريس ()، الفالاريس ()، الأربعة حمى، والذباب، والصلع وآفات أخرى من هذا النوع. الخطاب الذي سوف تسمعونه مني سيكون مرتجلا ودون إعداد، وأكثر صدقا.

جنون المعيارية (السواء)

أكثر من الأنانية أو الكسل، يبدو أن الرضا الذاتي عن النفس هو السمة الأكثر تمييزا للإنسان. وقبل محاولة فهم هذا الأمر، نجد أننا في الكثير من الأحيان نحكم على الآخرين بأنهم أقل شأنا منا. إذ حول أبسط فرق في السلوك واللغة نقول غالبا: «هذا ليس طبيعيا/عاديا». ولكن عندما نفكر لمحاولة لمعرفة ما نريد حقا قوله بهذا نجد أنفسنا جد محرجين... ما يتبادر أولا إلى الذهن هو أنه «لا ينبغي فعل هذا»، أو أنه «ليس جيدا»، وبالتالي لا يجب أن نقبل ذلك، ولكن بالعكس من ذلك رفضه وإلغاءه. ومع ذلك، لنواصل تفكيرنا، فقد يتبين لنا جيدا كذلك أن هذا الرفض نفسه قد يحمل من قبل الآخرين على نفس هذا الحكم.

وهكذا تبرز مفارقة العادي: إن «المجنون» يمكنه أيضا أن يصرح بأنه أنت هو المجنون. لا أستطيع، في النهاية، أن أعارض حكمه سوى بفعل إيمان أو نوع من القناعة المسبقة التي تجعلني أريد أن أميز نفسي عنه بأي ثمن. وهكذا يمكن للمرء أن يجادل دائما بأن «الآخر هو المجنون»، وهو ما يعني أن في قناعتنا الداخلية الحميمية بأننا طبيعيين وعاديين، يمكن أيضا دائما أن نكون «مجانين بالنسبة لشخص آخر». ويبدو أن كل هذه الأمثلة من الخطاب العامي المشترك التي تقول العادي انطلاقا من صور الفروقات (مجنون، جنون، أحمق، معتوه، أخرق، هذيان، الخ) تظهر أن مفهوم «عادي/ طبيعي» لا

يمكن أن يعرف مسبقا وبشكل بديهي بكيفية واضحة وعالمية، بل على العكس من ذلك، إنه مفهوم استفهامي يجب أن نحاول التركيز عليه. «في اللغة التي نستخدمها لمناقشة و وصف المرض العقلي، هناك أمور عديدة تتقاطع لتخلق تشوشا وسوء فهم، ونحتا تدريجيا لكلمات وتعبيرات تقليدية. لم يعد من الواضح معرفة مكان كلمات مثل مجنون، معتوه، مختل، مخبول، بهلول، مجذوب، درويش، عبيط، مهبول، مرجوج...»[1]. ولكن، إذا لم يكن هناك معيار «للطبيعي/العادي» فإن صعوبة محاولة توضيح هذا المفهوم تبدو غير ممكنة.

إنها ليست مسألة نعت أو حالة، الجنون، الذي سوف يؤثر على ما نعتبره كموضوع إنطلاقا من هنا. على العكس من ذلك، وبمجرد أن قبلنا الجنون كظاهرة، فإن الأمر يتعلق بمعرفة إذا كنا نستطيع نمنحه سمة موضوع أم لا، وهو ما يعني اذا كنا نستطيع إعطاءه معنى. المسألة ليست ثانوية بل أساسية، إنها مصدر تمييز الجنون - الذي وضع له ميشال فوكو تاريخا بطريقة حاسمة - وتقسم في الوقت الحالي المياه التي تسبح فيها المعالجات والممارسات النفسية. إن اختزال ظاهرة الجنون في سببية بيوكيميائية أو وراثية يستبعد في الواقع أي افتراض لموضوع للجنون ليختزله في حالة باثولوجية (مرضية) للعضوية. إننا بهذا الشكل نجعل من الجنون اضطرابا غريبا تماما عن الحالة التي نعتبرها عادية، و لكن بوجه خاص نحن نقصي أي افتراض لموضوع له معنى في إقحام الجنون في الوجود.

إن إدخال المريض للمستشفى (hospitalisation) يسمح بالتحكم في التأثيرات المسببة للأمراض لبيئة المريض. [إن الجنون لم يعتبر دوما مرض عقلي. إنه مرتبط بشكل وثيق بظروف ثقافية واجتماعية ومتصل بها مباشرة. الرغبة في علاج الجنون يطرح مشكلة السواء و المعيارية (normalité)]. إن الجنون يصحح العقل، يذكر ميشيل فوكو في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي أن «مجنون الملك» (مهرج البلاط) كان في آن واحد مستشارا وشخصا يقوم، من خلال سخريته وتهكمه، بالتقليل من الأهمية التي كان يريد السادة الأقوياء منحها الأشياء. خلال عصر النهضة، قام ايراسم بـ «مدح الجنون». من خلال هذا العمل، حاول أن يبين أن **كل عقل له جنونه، وبالمقابل لكل حماقة عقلها**. يقوم المجتمع بصناعة مجانينه، في الوضع الراهن للمعرفة في علم الأعصاب، فإنه من المستحيل تماما البرهنة على أن الجنون له أسباب عضوية أو كيميائية، أو وراثية. إنه إذن ظاهرة ثقافية أساسا. وبالتالي، إن إعطاء الدواء إلى مكتئب (un déprimé) يسمح بالتخفيف من ألم الحياة، لكنه لا يسمح بعلاج السبب، الوجودي، لهذا الألم.

1 كاي ردفيلد جاميسون، عقل غير هادئ – سيرة ذاتية عن الهوس والاكتئاب والجنون – ترجمة: حمد العيسى، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص.193.

السّكون و الثبات ، ومن ثمة حكمنا على باقي مجالات العلمية بعدم المساهمة و المشاركة في فعل التكوين و التشكيل ، و بالتالي أضعنا على العقل الإسلامي صفة المطلقية النسبية من حيث لا ندري . لا ننكر قط ما قام به الإمام الشافعي من تكريس لمبدإ الوسطية المتحيزة من خلال رفع السنة النبوية إلى مقام المصدر الثاني للتشريع الإسلامي و اعتبارها و القرآن جوهر واحد و حقيقة أولى لا انفصام بينهما ، قد يرد الأستاذ محمد أركون على هذا الاعتراض ، أن تصوره لعقل إسلامي يقوم على اعتبار أن هناك عقول إسلامية ،عقل أصولي وثيق الصلة بأصول الدّين كما فهمت و قُيدت من قبل الإمام ابتداء و أثرت و لا زالت تفعل فعلها وتقدر ،عقل فلسفي أسهم حقبة ثم توقف بل قل أكره على التوقف إكراها من تأدية نشاطه مع حلول القرن الثالث عشر ميلادي ،وعقل صوفي تألق ووصل مجدا مع محي الدّين بن عربي ثم تولى ،إن العقل الأول عدّ خير ممثل و معبر عن المسلمين و عن تميزهم و اختلافهم؛ ؟أما العقل الثاني و الثالث فإلى الهامش كان المصير المحتوم ،و خاصة عندما اشتدّ عود العقل الأول بإيعاز شافعي ،كل هذا تمّ بموافقة عوامل موضوعية كانت تفعل فعلها الطبيعي في المجتمعات الإسلامية، وكان بالإمكان أن يسود تيار آخر غير التيار الشافعي و الذي غلّب وجهة نظر محدّدة و عمّد قراءة واحدة للنصّ المقدس ،معتبرا إياها القراءة الصحيحة مقصيا بذلك باقي القراءات من دائرة تداوله ،مما انجر عنه تغييب لتصورات لو وجدت طريقها نحو التحقق الاجتماعي ، لكانت طبيعة العقل الأول مختلفة على ما عليها الآن ؛يقول المفكر نصر حامد أبو زيد:»إن أطروحات الشافعي لا تفهم حقيقة الفهم بمعزل عن الصراع الفكري الذي كان محتدما بين أهل الرأي و أهل الحديث في مجال الفقه و الشريعة ،و لايمكن لهذا الصراع بدوره أن يُفهم حق الفهم إلا في سياق الصّراع الفكري على مستوى العقيدة بين المعتزلة و خصومهم من المشبهة و المرجئة و هذا الصراع المركب يحيل من داخله إلى صراع آخر مركب أيضا يدور على مستويين : مستوى ظاهر ،هو مستوى الصراع الشعوبي بين العرب و الفرس خاصة ،و هو صراع كانت أبعاده الثقافية و الفكرية الواضحة ، فضلا عن تجلياته الضمنية في أشكال الصراع الفكري المشار إليه .و المستوى الآخر هو مستوى الصراع الاجتماعي الاقتصادي السياسي، الذي كان يتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني و يتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية «,

و أهل الرأي –هؤلاء- يعدّون تيارا داخل الفكر الأصولي – ونعني بلفظة أصولي أصول الفقه- كان أسسه أبو حنيفة النعمان ، اشتهر عن هذا التيار تقديم العقل في فهم النصّ القرآني و اعتباره الأداة التي بواسطتها يدرك أمر الدّين و يُقام ؛و من نتائج هذه الإستراتيجية اختلاف الشيخ المؤسس مع تلامذته في النوازل ،و في هذا الشأن يقول حامد أبو زيد : « و اختلاف أصحاب أبي حنيفة مع

إلى نظام العقول ، عبارة قد يُفهم منها أن هؤلاء ، قد نصّبوا أنفسهم –دون استئذان- حراسا للعقيدة و أنهم الواقفون هم على الثغور، الراسخون في العلوم الحقة، و لأجل التأكد من صحة هذا الإدعاء يقترح الأستاذ محمد أركون قطع ثلاثة مسارات تمثل أمامنا على هيئة جمل استفهامية نصوغها على هذا الشكل :

السؤال الأول: ما هي مكانة العقل الإسلامي من الناحية الابستمولوجية ؟

السؤال الثاني : هل هناك من الاستمرارية تاريخية حقيقية و محسوسة بين العقل الإسلامي الكلاسيكي و نوعية العقل التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الإسلامية المعاصرة ؟أم هناك بينهما قطيعة بالقوة أو بالفعل محجوبة و مغطاة بواسطة سلسلة من الإسقاطات الثقافية على الماضي ؟

السؤال الثالث : ما رأي الفكر الإسلامي الحالي بتاريخية العقل بشكل عام و تاريخية العقل الإسلامي بشكل خاص ؟

إن تتبعنا السؤال الأولى فاهتممنا به لوحده –لضرورة يفرضها المقال و الذي نحن بصدد نشره-و الذي مقصده تبيان نزعة الأنسنة المحتواة في فكر مسكويه و التوحيدي و جيلهما ،فإننا تبعا لذلك ملزمون أن نقدم تعريفا للعقل الإسلامي الكلاسيكي ،من خلال التطرق إلى كيفية الولادة و ملابسات ظهوره و تكونه و تميزه عن باقي الفاعلة أثناء تلك الحقبة من التاريخ و قبلها : يتصور الأستاذ محمد أركون ،الإمام الشافعي بصفته المؤسس لعلم أصول الفقه هو من قعّد لعقل إسلامي و نتعارف عليه على أنه كذلك ، يقول أركون :» إنّ علم أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك، يتيح لنا أن نستخلص مفهوما فعّالا من الناحية التاريخية و التأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي « أما ماهو مصنفه الذي يظهر فيه عمليا هذا الفعل التأسيسي الموجه ،فكتابه «الرسالة» و الذي يتناول قضايا تتعلق بالفلسفة السياسية و ابستومولوجيا القانون و الروابط بين الحقيقة و التاريخ ، ثم اللغة و التاريخ و القانون في آن معا.

وحتى و إن كانت هذه المصطلحات لا تنتمي إلى معجم الإمام ،إنما استعملت من قبل أركون،فإن هذا الاستعمال قد يكون محل نقاش لدى النخب المثقفة في المجتمعات العربية و الإسلامية و التي تشتغل على التراث العربي الإسلامي ،فعندما نعيّن علما ونعتبره علة عقل و سبب وجوده ،علم مهما بلغ شأنه و تأثيره الحاسم ،ينتمي كجزء إلى منظومة معرفية أكبر منه بمقتضى الحال معرضة بطبيعة الحال لأصناف شتى من التغيّر و التبدل ،تكون قد ضيقنا على المصطلح ،فركناه في زاوية و ألزمناه

إننا نعزو بطريقة عفوية موضوعا ومعنى للعقل إلى هذا اللوغوس حيث نحن منغمسين بوصفنا كائنات كلام، وحيث ننام في هدوء طيلة الحياة. والمسألة تكمن في محاولة معرفة إذا ما كان باستطاعتنا منح موضوع للجنون أو لا، حينما يوقظنا من حلم العقل هذا الذي، كما نعلم حسب الرسام غويا (Goya)، يولد وحوشه الخاصة. عملية فرويد كانت، في الواقع، تهدف إلى إظهار أن «موضوع العقل» و «موضوع الجنون» ليسا منفصلين عن بعضهما البعض، و أن نفس اللوغوس هو الذي يحركهما، نفس المنطق المكتشف داخل بنية اللاشعور.

ضمن هذه الرؤية الفرويدية، الحدود الفاصلة بين الجنون و السواء الحكيم ليست محددة ومضبوطة و لا نهائية. إنها ليست مسألة تشخيص (diagnostique) أو تصنيف (taxonomie) بل مسألة إيتيقية خالصة. إننا نكتب دائما كلمة «معيارية» بين علامتي اقتباس، كعلامة للحذر إزاء هذا المفهوم الذي لن يكون أبدا بوصلة موثوق فيها للاهتداء في مجال أخلاقيات الرغبة التي دافع عنها سيغموند فرويد وجاك لاكان. في الواقع، «المعيارية» بالمعنى السليم هي بالنسبة لكل واحد منا ما يجعلنا الآخرون نعتقد أنه أمر طبيعي وعادي - ولهذا السبب من الحكمة أن يكتبه بين علامات اقتباس، كما لو أن الأمر يتعلق باقتباس، بكلام قيل من طرف الآخرين. ولهذا السبب نجد أنه بالنسبة للآخرين الأمر «الطبيعي» ليس مختلفا كثيرا: إنهم يعتقدون أيضا أن المعيارية هي ما يقول الآخرون أنه طبيعي.

هكذا، إن أفضل تعريف أمكننا إعطاءه للمعيارية ليس مشجعا جدا. إنه فقط ما تعتقد الأغلبية أنه عادي وطبيعي ليس إلا، و هو الأمر الذي حين نريد الاهتداء و البحث عن الوجهة، في الواقع، ليس بالضرورة الأكثر استحسانا وهو غير مثمر للغاية. المعيارية هي في نهاية المطاف المقياس الإحصائي القائم على مفهوم «المعيار»، أي ما نجده في معظم و أغلب الحالات.

مسألة الحدود بين الجنون والحس السليم قد أصبح بالفعل مشكلة صعبة للغاية عندما كنا نطرحها باعتبارها مسألة «معيار/ قاعدة» لرسم الخط الفاصل بين العادي والمرضي. الحس السليم سيكون بالتالي المعيارية والصحة الجيدة، والجنون هو اللامعياري والمرضي. على الرغم من أن كان هناك تقليد فكري قد ازدهر بالتعارض مع هذا الجمود، إلا أن هناك من لا يزال يهتدي ويتحرك وفق هذا النمط السلبي المسلم به في الممارسات الأكثر تنوعا التي تمس فرادة الذات. على العكس من ذلك، لقد أصبح من الواضح بشكل متزايد أن هذا الخطأ للـ»المعيار» هو، أيضا، جنون وحماقة، هذيان جد عادي، بالمعنى الإحصائي للكلمة. هناك، مثلما يظهره التحليل النفسي، بعض المصابين بالبارانويا أو ما

يسمى بجنون العظمة طبيعيون تماما ويتمتعون بصحة جيدة من وجهة نظر القاعدة الاجتماعية (المعيار الاجتماعي). لهذا السبب لا يخلط التحليل النفسي بين الذهان (psychose) والجنون (folie).

لقد صرح مونتاني «ماذا نصنع بتذكر كم نشعر بالتناقض في حكمنا ذاته! «. وبالتالي، كل حكمة لا يمكن تكتسب سوى على أساس من اللاوعي، والطبيعة واللامعقول ومن خلال تناقضات أحكامنا. وبالتالي تحديد الحدود بين الحس السليم والجنون يمكن أن يصبح إذن جنونا حقيقيا: كل واحد منهما ينطوي على الآخر في داخله، هذا أقل ما يمكننا قوله. في هذا الاتجاه كتب باسكال يقول، في استشهاد كان ذكره جاك لاكان عدة مرات، وفي راهنية أبدية، لم يؤخذ على محمل الجد بما فيه الكفاية: « الناس مجانين حتما، حتى أنك تكون مجنونا – بضرب آخر من الجنون (بنوبة أخرى من الجنون) – إن لم تكن مجنونا»[1]. وهذا يعني أنه، لنكون «طبيعيين/عاديين»، يجب أن نكون مجانين، أو أنه ليس هناك جنون أسوأ من ذلك الذي يسلم نفسه للعقل ويؤمن كلية بحكمته الخاصة. إن هناك جنون ضروري للكائن وسيكون جنون آخر، ولكن في الغالب سيكون من التناقض، في الطريق الأخلاقي للرغبة، عدم المعرفة الجنونية بهذا الجنون.

في الواقع، يمكننا أن نجزم أن هذا الموضوع يصبح مجنونا بالضبط حينما لا يمكنه أن يحدد و يلاحظ هذا الجنون الضروري بالوسائل المتاحة له وهو يبقى خارج الرابط الاجتماعي مع الآخرين. إلى حد الآن، يبدو كل شيء عادي... هكذا، الموقف الإتيقي مثلما تفرضه عبارة «موضوع الجنون»، يجعل من هذا الأخير حدث بنية في كينونة الرجل ... والمرأة – حتى وإن اكتشف التحليل النفسي أن الجنون ليس نفسه عندهما – .

لاكان والجنون

لقد «كان جاك لاكان ينتقد النظرية العضوية للجنون الذي لم يعد أكثر من مرض عقلي.» بعيدًا إذن عن كون الجنون عرضًا ملازمًا لضعف الإنسان، فإنه التعبير الافتراضي الدائم عن الثغرة المفتوحة في جوهره [...] وبعيدًا عن كونه «إهانة» للحرية؛ فالجنون هو رفيقها الوفي، ويتبع خطاها بالضبط. وليس أن الكائن البشري لا يمكن فهمه من دون الجنون فحسب، بل إنه لن يكون كائنًا بشريًّا إن لم يحمل في داخله الجنون كحد لحريته»[2]. عرف جاك لاكان، خلال تجربته الأولى كطبيب نفسي في سنوات الأربعينات هذا الموقف الإتيقي الذي مختومة لقاءه مع التحليل النفسي على النحو

1 بليز باسكال، خواطر، مرجع سابق، ص. 132.
2 كلود كيتيل، تاريخ الجنون، مرجع سابق، ص.543.

،أما حجة أركون للتدليل على صحة قوله، فالحديث النبوي ،و الذي يقول بشأنه ، أنه حديث قد انبثق عن الفكر الاشراقي ،دون أن يفوته أن يلاحظ بأن الحديث مطعون في صحته من قبل ابن تيمية واصفا إياه بالحديث المحرّف ، أما مضمون الحديث فجاء على هذا الشكل :(إنّ الله تعالى لمّا خلق العقل قال له قُم فقام ،ثم قال له اقعد فقعد ،ثم قال له أقبل فأقبل ثم قال له : وعزتي و جلالي ،و عظمتي ،و سلطاني ،و ارتفاع مكاني ،و استوائي على عرشي و قدري على خلقي ماخلقت خلقا هو أكرم عليّ منك ، ولا أحسن عندي منك ،بك آخذ و بك أعطي ،و بك أعرف ، وبك أعبد و بك أثيب و بك أعاقب) ،ثم يردف أركون ملحقا يُعزز به ما ذهب إليه و المتمثل في ملاحظة المستشرق لويس ماسينيون فحواها : «أن كلّ اسم يأتي ذكره في القرآن بمجرّد ذكره ،قد فتح لمدلوله (المعنى)حقيقة فوق تاريخية قد قطعت الصلة بمرتكزاتها الاجتماعية و الاقتصادية و النفسية و حتى الجغرافية. فالقرآن جاء بلسان عربي فريد يستحيل أن يؤتى بمثله» ،ليصل بعد ذلك أركون إلى نتيجة مفادها أن كل الفكر الإسلامي و ليس العقل و حسب الذي أراه هاهنا دالا على مجمل الإنتاج الفكري المنتج من قبل جميع المفكرين المنتسبين تاريخيا إلى الدائرة الإسلامية و الممتدة جغرافيا من طنجة إلى جاكرتا، المعتمدين على الحرف العربي وسيلة تعبير ، المنتمين إلى ملل و نحل مختلفة: قد تكوّن هذا الفكر على أساس عقلي جدره إلهي وهذا ما تنص عليه النصوص المُؤسسة، القرآن و السنة ، السنة النبوية التي أضيفت من قبل الإمام الشافعي باعتبارها مصدرا تشريعيا يرقى إلى درجة النص التأسيسي الأول والمتمثل في القرآن. إنّ السنة النبوية هي مجمل ما انبثق عن حياة الرسول والتي تستغرق كل حقبة الدعوة و تكوين الكيان الجديد ، جزء من حياة النبي المكية و كل حياته المدنية؛ إذا العقل الإسلامي تاريخيا قد اقترن ظهوره –اقتران الضرورة- بالدعوة المحمدية بمكة الحيز الحاضن للفكرة المُوحِدة، ومن هذا الظهور الجنيني والتجلي حاز على الإطار الوجودي المستوعب –بالقوة-لكل تفاعل محتمل سيحصل حتما بين الفاعلين التاريخيين و الفكرة المحمدية الموحدة ,

في معرض حديثه عن الأسباب التي دفعت به مقاربة العقل الإسلامي، يذكر أركون سببين أصوغهما بهذه الكيفية :

أ- سبب ذاتي : أراه رغبة قد اختلجت نفس المفكر و ألحت ؛ و أراه في مقام آخر و بكيفية من الكيفيات سبيل العقل الإسلامي المعاصر الخروج من سباته العميق المطبق و الذي طال و استطال وفاق سبات أهل الكهف .

ب-سبب خارجي :يعزوه الأستاذ محمد أركون في إدعاء ممثلي التيار الإسلام السياسي ،انتسابهم

للدولة الديمقراطية القانونية «:»إن نقطة الانطلاق بالنسبة للخطاب الفلسفي حول العقل و الدين ، هو شكل من أشكال التفكير الذي يطفو باستمرار على السطح هو:يكتشف العقل في عمقه العميق أصله في جذور مغايرة له و يجب عليه لكي لا يسقط في خطر تمجيد قوة الذات لتوجهه العقلاني أن يعترف بجذوره الأصلية»يمضي هابرماس عارضا أمامنا لوحة تاريخية وقد تشكلت بفعل نشاط فلسفي ، واتخذت لنفسها أسلوب التجريد و الاختزال مصورة أحوال العقل في نشأته الأولى :»..و إذا تركنا الدّين جانبا ،فإننا نجد العقل في بداياته الأولى قد حاول تجاوز حدوده الداخلية في تطبيقاته ،سواء أكان في ذوبان الصوفية في وعي كوسمولوجي أو في شك في أمل الحدث التاريخي للخلاص أو في شكل التضامن مع المقهورين و المغلوبين على أمرهم و الذي يحاول الخلاص المسيحي الإسراع به».

لكي لانتخذ السبل فيضيع منا الطريق ،نعود مجددا إلى العقل الإسلامي وبعدما أن أظهرنا بكيفية ما،أن لاصطدام بين العقل و الدين – إن أبعدنا التعصب-من خلال تبيان أن العقل قد خطى خطواته الأولى ، فكانت خطوات اعتقاديه ؛ فتجلت معاني الإيمان بمعجزة الحياة ،وبرز نوع من الانبهار و الذهول و الخشوع أمام عظمة الوجود وسره الهائل ،الذي يأخذ بالألباب ،يخطف الإنسان بالكلية خطفا صوب نحو مزيد من العلو و الرفعة ،ثم يُعاد إلى الأرض وقد سُلبت قواه واختُرق جسمه...

الأستاذ محمد أركون وهو يطرق باب العقل بالدرس و التحليل يستهل الحديث بقول فاتح لحجة الإسلام الغزالي ، اقتبسه من كتاب «إحياء علوم الدّين «الجزء الثالث الصفحة 15 حيث يقول : «فلاغني بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل . المكتفي بمجرّد العقل عن أنوار القرآن و السنة مغرور» لينتقل بعد ذلك إلى رصد مفهوم العقل الإسلامي دون أن يُقدم أي تعليق على قول الغزالي ؛ أما من جانبنا : فنحمّل هذا الإظهار لقول الغزالي محمل الصورة الذهنية التي تُرى بعين العقل سراجا يُضيء القول الكلي ،و يجعله مرئيا ماثلا أمام الأعين المشتاقة فالقول وما يحمله من معاني مؤسسة لعقل إسلامي يسعى في كل حين لإيجاد حلولا لإشكاليات تظهر بين الفينة و الأخرى. الأستاذ محمد أركون أثناء تعريفه للعقل الإسلامي يُرفق ذلك بإشارة مفادها ،أن الفقهاء يعتقدون أنّ العقل إن تُرك ،هكذا، لوحده، لمحالة سيضل و يبتعد عن جادة الصواب،لذا درءا لأي خطر داهم من هذا القبيل و اتقاء نتائج لا تُحمد عقباها ، على العقل القاصر بالماهية أن يسلك سلوك السالك الذي أخذ بمعطيات الوحي حتى يقوى على السير على طريق قد أضيئت سلفا بسراج الإيمان؛ هكذا، يكون العقل قد انطلق ابتداء بمعية الإيمان وقد طبع بطابع معياري منذ اللحظة الأولى ، وبصفة شاملة . تلك اللحظة التي توصف بالتجدر الأنطولوجي

التالي: «بعيدا إذن عن أن يكون الجنون هو الفعل المحتمل لهشاشات العضوية وضعف الجسم، هو الكمون الدائم والافتراضية المستمرة لشرخ مفتوح وخلل أو ثقب في ماهيته. بعيدا عن أن يكون بالنسبة للحرية «إهانة»، هو رفيقها الأكثر إخلاصا، إنه يتبع حركتها مثل الظل»[1]. **ظاهرة الجنون ليست منفصلة إذن عن مشكلة المعنى عند كائن اللغة**، إنها متأصلة في تجربة المعنى واللامعنى عند الإنسان وينبغي أن تعامل على هذا النحو بالنسبة لكل الموضوع. في صيغة «يجب أن تعامل على هذا النحو» يكمن التحدي الأخلاقي الذي يدافع عنه التحليل النفسي للعودة بموضوع الجنون إلى مكانه ومسؤوليته في عالم اللغة. ها هي نقطة المنعرج في لقاء المحلل النفسي الشاب جاك لاكان مع إكلينيكية الذهان (psychose)، لقاء كان من المفترض أن يقوده في وقت مبكر إلى التحليل النفسي. هذا اللقاء كان له اسم وتاريخ، إنه الحالة الشهيرة لإيمي (Aimée) لأطروحته في عام 1932، التي تعتبر في كثير من الأحيان كآخر أطروحة كبرى للعيادة النفسية قبل أن تتراجع تدريجيا لتصبح تقنية دوائية (technique pharmacologique). هذه الأطروحة كان لها كعنوان «حول الذهان العظامي (psychose paranoïaque) في علاقاته مع الشخصية»، وكانت تحلل الظواهر الوهمية الحاضرة في الذهان، وخاصة اظواهر اللغة في الإنتاج المكتوب لإيمي، وهي امرأة كانت قد مرت إلى فعل القتل في علاقة متناقضة مع الوجه المثالي لمضطهدتها. من المستحيل فهم ثوران ذهانها، و المرور إلى فعل القتل والتهدئة اللاحقة للذات المرافقه بتفسير وهمي فياض وحرفي دون تحليل دقيق لعلاقة الذات بظواهر اللغة، لما لاحظه لاكان نفسه، سنوات قليلة بعد ذلك، بوصفه البنية الدالة للهذيان. وبموجب هذا التوجه، سيحلل لاكان المعطيات الرمزية لموضوع الجنون بوصفه بنية دالة ناتجة عن نقص، التهرب من دال البدائية، المتمثل في اسم-الأب، أي «لا بد من وجود قانون، من تواجد سلسلة، من انتظام نظام رمزي. لا بد من تدخل نظام الكلام، بمعنى تدخل الأب، وبالضبط على شاكلة إسم-الأب»[2]. وعلاوة على ذلك، نصادف دائما، إذا قمنا بتحليل كل حالة على حدة، ترابط رمزي جد دقيق لحظة هياج الذهان التي تمس هذه النقطة: عندما تقترب الذات في تاريخها من هذه العقدة الرمزية، يمكن أن ينفتح ثقب في الواقع، وهنا ينبغي عليه ابتكار قصة في مخيال توهمه. إذا أصبح الإنسان مجنونا فذلك لأنه وجد في الواقع شيئا ما لا يستطيع استوعابه ودمجه في الكون الرمزي. إنه على ضوء هذا المنطق فقط يمكننا متابعة دراسة الروابط الملغزة الموجودة بين تجربة الجنون وبعض الاكتشافات الأساسية في مجال العلم والفكر. لنذكر على سبيل المثال حالة جورج كانتور (Georg Cantor

1 Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », Écrits, Seuil, Paris 1966, p. 176.

2 جاك لاكان، السيمينار، الكتاب الثالث، الذهانات، الجزء1، ترجمة وتقديم: عبد الهادي الفقير، إصدارات شبكة العلوم النفسية العربية، عدد 32-2013، ص.6.

واكتشافه الأرقام الفوق متناهية (nombres transfinis)، أو حالة كورت غودل (Kurt Gödel) وصياغته لنظرية عدم الاكتمال التي دمرت عقل منطق عصرنا.

هناك جانب معين تخيلي و إبداعي متصل بالأوهام والهلوسات والأفكار الهذيانية التي تميز الجنون الذي أمكنه أن يعطي لبعض مغامري التفكير طعم و ذوق معرفته. لقد استطاع العديد من الفنانين ولا زالوا يحاولون، عن طريق المخدرات أو عن طريق وسائل أخرى، عيش حالة هذيان من أجل الجانب الإبداعي الذي هو مرتبط به، حتى «أن بعض العباقرة الموسيقيين والمغنين لا يبدأون في التلحين أو الغناء إلا بعد أن يتعاطوا بعض المخدرات أو بعد شرب كمية كبيرة من الخمر»[1]. إذا اعتقدنا أحيانا أن المجنون –و لعل الفصامي، في الأدب، هو مجنون بامتياز- باعتباره «ممتلك» من طرف الآلهة، قوى الشر أو الظلام، كان يظن أنه أيضا مستثمر من قبل العبقرية الخلاقة وبالتالي يساهم من هنا في نوع من المصلحة لمحيطه. وهكذا يتحدث إميل سيوران (Emil Cioran) عن غنائية (lyrisme) المجنون قائلا: « الذهانات تتميز، في بدايتها، بمرحلة غنائية حيث تنهار الحواجز والعقبات لإفساح الطريق لسكر داخلي الأكثر إثمارا «. حيثما كان، في جميع التقاليد، المجانين، الذهانيون، الفصاميون تم ربطهم باللغز والحلم، وغالبا بالغرابة، وأحيانا بالمس والسحر ولكن أيضا بالعبقرية المبدعة، والإلهام، والرومانسية و الغنائية ... حتى أنه أمكن أن يحدث أن بعض الفنانين والمنظرين، مثل السرياليين، يرغبون أو يسعون للحصول على اختلال توازن فان جوخ (Van Gogh)، وإميل نليغان (Émile Nelligan)، و أنطوان أرتو (Antonin Artaud) والكونت لوتريامون (Comte de Lautréamont) للانتقال الى المصادر العميقة التي لا تنضب للإبداع.

عندما يصبح الإنسان مجنونا، فإنه لا يفقد العقل، ولكن قد يحدث أحيانا أن نحمله إلى آخر نتائجه بكيفية جد صارمة من ذلك الذي تمكن من تجنب هذا الثقب للامعنى الواقع وعبثيته. ومن هذا المنطلق نستطيع أن نفهم القول المأثور لجيلبير كيث تشيسترتون (Chesterton)، نقلا عن لاكان نفسه في أطروحته عام 1932: «ليس المجنون من فقد عقله؛ المجنون هو الذي فقد كل شيء ما عدا العقل». في الواقع يتعلق الأمر بفهم المنطق الذي يقود العقل الوحيد حينما فقد اتصاله مع الآخر الرمزي للإستجابة لوضع اللامعنى المفتوح في وجوده. بالنسبة لنيتشه، هناك ضرورة للامنطقي واللاعقل لأنه، « حتى الشخص الأكثر تعقلا يحتاج من حين لآخر للعودة إلى الطبيعة، أي إلى العمق اللامنطقي لعلاقته مع كل الأشياء»[2].

1 يوسف ميخائيل أسعد، العبقرية والجنون، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2001، ص.20.
2 فريديريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا

من أفئدة المؤمنين. إن فهمًا كهذا - في تصور أركون- يبتعد عن الحقيقة و يُجافي الواقع،و لا محل له للنظر،و حتى لو سلمنا جدلاً بأن هؤلاء الذين يتبنون هذا الشعار و يحملونه، قد يساورهم هذا الفهم أو صنوه، فإننا سنحيل هذا الفهم إلى دائرة أضغاث أحلام و الأماني التي لا تمت بصلة إلى الوقائع التاريخية، أما الفهم التاريخي لمصطلحٌ علمانيةً، فوضع حدود و معالم لمجالات الحياة الاجتماعية، التي يرتقي فيها الكائن من وضعية رعَية إلى وضعية مُواطن والذي يمارس حياة مدينة أُسّها الحرية الفردية في ظل نظام سياسي لا يُسائله فيُجبره الاِنخراط في معتقد ديني بعينه؛ فالمعتقد الديني مسعى شخصي لا يُلزم الجماعة الوطنية في شيء، غير أنها لا تتنكر لمراث الجماعة بل تعتبره رافداً من روافد الشخصيات الوطنية،و بالتالي لا ينبغي أن يتدخل السياسي في الديني و لا الديني في السياسي فيلقى هكذا على الساحة العمومية ،إن الدولة مؤسسة و جهاز يُوفر إطار يرعى و يحمي و يُحافظ على العيش المشترك بينما الدين –المنضوي في هذا الإطار الضامن- يرعى شؤون المؤمنين ويهيئهم لما بعد الموت.و بالعودة إلى تاريخ أوروبا فإن الدولة القومية منذ نشأتها الأولى عملت على تحجيم سلطة الدين وتقليل من تأثيرها قدر الاستطاعة،استطاعة تراعي الظرف الاجتماعي ومنطق السياسة و تحديدًا المسيحية في وجهها الكاثوليكي المتغطرس المكرس من قبل الدولة الدينية بروما و التي حكمت و بسطت سيطرتها على الأرض الأوروبية الواسعة و استغلت هذا الامتياز استغلالاً فاحشًا عطل الحركة الفكرية زمنا جراء،دوغمائية ساست هذه الدولة،دفع عدد من المفكرين ضريبة غالية لمعارضتهم هذا المسار الكئيب.إلا أن الصدام بين العقل الأوروبي و الدين المسيحي قد وصل إلى نوع من الهدنة، فطويت بذلك صفحة العداء ، بفعل تغلغل الفكر التنويري في أوساط المجتمعات الأوروبية و بمقادير مختلقة و أيضا بفعل الانتصارات الباهرة التي أحرزها العلم الوضعي، برغم من وجود عدد من الإخفاقات التي سجلت ضده، والتي يُعتقد أنها من مساوئه التي غطت على حسناته ؛ يقول حميد لشهب مقدما لكتاب جدلية العلمنة العقل والدين:»استطاع الوعي الغربي المعاصر في شقيه العلماني و الكاثوليكي أن يصل إلى شيئين مهمين لم يسبق له أن وصل إليهما من جهة إعادة النظر في علاقة السلطة الدنيوية و السلطة الدينية و محاولة عقد هدنه بين الطرفين،لأن التحديات التي تواجه المجتمعات ما بعد الحديثة لا حصر لها.بات واضحًا بأن الخطر الذي يداهم الإنسانية بفعل التطور العلمي قد يؤدي إلى القضاء على العنصر البشري إذا استمر تطور العلم عنده وتيرة»،ولأجل تبيان طبيعة العلاقة بين الدين و العقل و بغية إدراك أعمق،إدراك فلسفي لهذه القضية؛ يقول يورغن هابرماس محاورا البابا بندكتس ضمن لقاء جمعها بالأكاديمية الكاثوليكية تابعة لمقاطعة «بايرن» بألمانيا راعية هذا اللقاء أو الحوار و قد عنون مداخلته :»الأسس القبل سياسية

الخاتمة:

على الرغم من التراكم الهائل لعلامات الجنون البشري، لا زلنا نعتقد أننا عقلاء أكثر. إن سبب هذا العمى يمكن تفسيره بسهولة إذا أجبنا على السؤال: من هو المجنون؟ المجنون هو الآخر، بطبيعة الحال. انه من المثير تقريبا أن نرى المهارة التي يدين بها إنسان إنسانا آخر، وكل طرف الطرف الآخر. واحدة من بين نقاط الضعف البشري العظيم هي العجز عن ملاحظة أولئك الذين نعتبرهم مجانين بعيون تمنحهم قدرا مهما يكن قليلا من العقل والحق، أو أن النظر إلى أنفسنا بعيون هؤلاء المجانين من الزاوية التي هم ذاتهم لا ينظرون لأنفسهم بأنهم مجانين.

الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص.35.

حصريًا في دائرة إثبات الصحة و بوجود النزعة إنسانية قد اِخترقت فكر جيل موسكويه و التوحيد،و بحسب الفهرس المبيّن المراحل إنجاز الكتابة فإن الأستاذ يبدو إنه اِقتصر،فركز على أعمال «موسكويه» فقط كقرائن على وجود هذه النزعة في ذلك الزمن المغيّبة أو المنسيّة في الزمن التيه و الرداءة الذي نحياه نحن الخلف الآن، لكن قبل أن نتقبل الاِنتقاد و الحديث عن المطاعن،يكون الأجدى بنا أن نسير باِتجاه أطروحة الأستاذ و في اِتجاه صحة ما يرغب أن نظهره،فالمفكر الذي وجه طاقته الفكرية باِتجاه قضايا الإسلام و المسلمين،أملاه سيَّاق سياسي قد اِنبثق مع بروز الدولة الوطنية المُستقلة في فترة الستينات (الدولة الجزائرية)،قضايا مجموعة بشرية عاشت التاريخ و تعيش في التاريخ،تحيا حاليا أوضاعًا من التخلف و التبعية،قد أخطر هذه الأوضاع و أفتكها في التصور الأركوني،هو أن هذه المجتمعات المسلمة الحالية قد أوصدت و أوثقت باب النظر العقلي،و اكتفت بفتات الاسترجاع و الترديد قوتًا معرفيًا،و اِقتنعت بالتقليد الأعمى سبيلاً،ورضيت بالتوفر الماثل قدرًا،و مع العلم أن المجتمعات المسلمة قد عاشت في زمن قد ولى و أدبر حقبة اِنبثق فيها العقل و تأهل لإنتاج المعرفة تأسست على مبادئ عقلية،و منظومة معرفية،جذورها تضرب في الفلسفة اليونانية فما المقصود بالعقل الإسلامي،وهل هناك فعلاً قد استغرق الظاهرة الإسلامية و يعبر عنها حتمًا؟ و إن وجِدَ هذا العقل، فهل هو وافد عند الجميع المنتجين للمعرفة في الساحة الفكرية الإسلامية أيام الاِزدهار و التوهج؟ و قبل هذا وذلك هل بالإمعان تصّور لقاء بين العقل و الدين، أ يوجد رابط ما يربطهما أم لا؟ ألا يمكن رصد تباعد ما - من حيث الطبيعة- بين المبادئ المؤسِسة للقدرات العقلية و بين المسلمات المؤلِفة للاعتقاد الديني.

-الدين والعقل :

يبدو أن العلاقة الصراعية بين العقل و الدين العلاقة،معضلة من بين المعضلات ، الأكثر إثارة و تساؤلا و جدلا، نظرًا لحساسيتها العاطفية وقربها من القناعات الشخصية المُؤسسة للذات وتوجهاتها،فالصراع بين الدّين و العقل،و الذي يُرى على أكثر من صعيد،مستمر في الفعل و التأثير إلى حدّ الساعة ،يشتد في فترات تاريخية ويحتد،و يقل في الشدة و الحدة في فترات تاريخية أخرى،أمَّا الداعي أو الدواعي إلى هذا التوتر فالتصادم،و الذي يُفضي بين الحين و الآخر إلى اتهام بعض الناس بالردّة و الكفر،أو حتى إلى حدّ زج الرقبة و إزهاق الروح،هو ذالك الشعار القائل بفصل الدين عن الدولة،المنبثق عن سياق تاريخي معين،أوروبي تحديدًا قد خلص إليه العقل الأوربي،و الذي يؤول من قبل البعض بأنه إلغاء للجانب الديني من حياة النّاس بصفة كلية،و إقصاء للاعتقاد وطرده

نزعة الأنسنة باعتبارها تعقلا و قدرة على الفعل.(الجزء الأول)

د.مصطفى غوزي

1)مقدمة:

تزامن صدور الترجمة العربية لكتاب الأستاذ محمد أركون:» نزعة الأنسنة في فكر العربي- جيل مسكويه التوحيد -» انقضاء حوالي الثلاثين سنة و قد يزيد، على تقديم الطالب محمد أركون لأطروحته الموسومة:» نزعة الأنسنة في التفكير العربي - جيل مسكويه و التوحيدي للمناقشة و ذلك لأجل نيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون،يقع هذا العمل المنجز في حوالي656،و قد تفرعت فروعه الأساسية بهذه الكيفية : الكتاب الأول: المعطيات الخاصة بالسّيرة الذاتية لموسكويه

و المراجع التي تتحدث عنه:الفصل الأول: قيمة المصادر الخاصة بالسّيرة الذاتية و المراجع: -أ- أعمال مسكويه بصفتها مصدرًا للسّيرة الذاتية،الفصل الثاني:محاولة لكتابة السيرة الذاتية لموسكويه،الفصل الثالث:أعمال موسكويه،الكتاب الثاني:الحكيم، الفصل الرابع:بحثا عن المنهج مشكلة المصادر و الأصول،الفصل الخامس:الموقف الفلسفي لموسكويه،الفصل السادس:تشكيلة المعرفة أو نسق العُلوم،الفصل السّابع:بناء صرح الحكمة أو تشكيلة الحكمة:1)الإنسان مُركب 2) الضرورة و الحرية (أو الحتمية و الحرية) في الوجود البشري 3)اقتناص السعادة أو التوصل إلى السعادة 4)النبي،الله،الفصل الثامن:الحكمة و التاريخ. إذا كانت العناصر المكونة لموضوع الأستاذ محمد أركون مقاطع حجاجية تتكشف تباعًا،فحسب منطق مَعْلوم مُشَكِّله الموضوع تشكيلاً تحِذ فيه المسَار الكشفي أولاً إظهار ما قدّمته الشخصية المركزية «موسكويه» من إنتاج معرفي بشكل عام إجمالي،ثم ثانيا حديث تفصيلي موجه»سيبلِ» للغرض المبتغى المنشود و من العمل في حدِّ ذاته،و إنْ أخذنا عنوان الأطروحة ما أخذ الجملة الخبرية(القضية)،فإنَّ مكونات هذا العنوان العام،قد وجدت أسَاسًا لتحقيق وظيفة أساسية بهدف لإثبات أو صدق الموضوع والأستاذ حينما يقول بأن هناك نزعة «إنسانية» في الفكر العربي وتحديدًا في جيل موسكويه و التوحيدي - وحتى وإن كان تركيزه على فكر موسكويه- فإن حل ما سيأتي بعد ذلك من حّول مُفصَّل،إنما هو قول تأكيدي توضحي إثباتي،فمعطيات خاصّة متعلقة بالسيرة الذاتية لموسكويه و قيمة المصادر الخاصّة بالسّيرة الذاتية و المراجع و أعمال موسكويه بصفتها مصدر السّيرة الذاتية،..إلخ،فهنا التعريفات تأتي لتؤكد العنوان المختصر المفيد و الجملة الإخبارية بإعتبارها تركيب منطقي يقبل الصدق الكذب، بالتالي فإن مهمة الأستاذ تنصب