

لوغوس

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



دار كوني للدراسات والنشر والتوزيع

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

λόγος لوغوس

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

العدد الرابع والخامس فيفري 2016

رئيس التحرير
عطار أحمد

لجنة القراءة

عبد الله البريمي - المغرب	محمد محجوب - تونس
رشيد بوطيب - ألمانيا	نتالي دوبراز - فرنسا
مهناة اسماعيل - الجزائر	فتحي انقزو - تونس
كمال بومنيير - الجزائر	اسماعيل مصدق - المغرب
بوقاف عبد الرحمن - الجزائر	معزوز عبد العالي - المغرب
أحمد عطار - الجزائر	عبد الحلیم عطية - مصر
محمد شوقي الزين - الجزائر	فرانسواز داستور - فرنسا

بخضرة مونييس
بن دوخة هشام
دليل محمد بوزيان
بلقناديل عبد القادر

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

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

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 عنواننا:

...إنه مورد الفيلسوف والفلسفة واللائهائي والمتخفي في باطن الدين والحكمة، حل بين الناس في صور الفهم من اجل تعقب الحق والحقيقة، وبث فهم 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 و فرق: 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 أن معا.

الحيرة الثانية:

لوغوس صدفة وضرورة: لعبة هيرقليطية و ممارسة نيتشوية، قد فرضها واقع فكري جزائري بأئس 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 أرقامها 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 راهنته بتواضع و حياء، يعرف حدوده و إمكاناته، متصلح مع ذاته، و متعاون مع الآخر.

الحيرة الخامسة:

حيرة.....!!!

3 لوغوس فضاء

هو لوغوس: لكن ليس عقلا متناهي الإرتسام ولا متعالى الإطلاقية ولا متألها ولا مرتهن اللحظية ، بل عقلا مدركا لانخراطه في لعبة تحركها اشراطات السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي واللغوي...متحرزا من مكر الشبكات الرمزية، التي تسعى إلى فرض إرادات و رغبات 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.

4 لوغوس أفقا:

جاءت هذه المجلة وهي تعلم جيدا أنها لن تصل إلى ما لم تصل إليه الفلسفة بعد، وإنما إلى خدش مشاعر الباحث المتأمل لكي تجدد "إرهافاته" من جديد، حتى يبقى على الدوام متشبثا بإرهاصاته التي وجدت من أجلها صفحات هذه المجلة، وتبقيه متمسكا بهيكل 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، بكتابه وتأملاته وآراءه واقتراحاته، ويريد أن يحفر اسمه في جدار لوغوس.

"لوغوس"

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 المصادر والمراجع في نهاية البحث، و الإحالات تكون أليا.
 - 3- يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين 6 آلاف كلمة أو 10 آلاف كلمة.
 - 4- تقبل المواد المقدمة للنشر بنسختين، على آلة الكمبيوتر 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 التي ينتمي إليها.
 - العنوان الالكتروني.
 - النص.
- تعتبر المقالات والأبحاث الواردة في المجلة عن آراء أصحابها وعلمهم 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

المحتويات

العدد 05

ملف العدد قراءات في التراث الفلسفي الاسلامي والغربي
أن نحسن العيش هنا والآن
علي حرب
الاختلاف الفكري العربي والحق في الإبداع الفلسفي طه عبدالرحمن نموذجاً
د.غيضان السيد علي
الرؤيا والحلم في الأدب الصوفي
د: عطار خالد
نهاية التاريخ و الأصول الطوباوية للخطاب قراءة في فلسفة عبد الوهاب المسيري
شريف الدين بن دويه
حضور الفلسفة اليونانية في علم الكلام الاسلامي قراءة في أفكار هرقليطس ، انباذوقليس، وانكساغوراس
د.رحيم محمد الساعدي

العدد 06

ملف العدد :
من تأويلية الهوية إلى امتحان الإيتيقا كونيا
د.خالد البحري
الفهم الأخلاقي و الثقافي
صابري يوسف
« التيار التحليلي الروح المطلق للفلسفة التمساوية
دليل محمد بوزيان
دراسات
فلسفة إعادة بناء الحداثة الحداثة بين النظرية النقدية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة
د. هشام عمر النور

محمد كرد	ماهية الحقيقة في العمل الفني، مقارنة فينومينولوجية هيرمينوطيقية
الصادق بوبقرة	الوجود بوصفه سؤال الميتافيزيقا . مارتن هايدغر
أ.كرمبن نصيرة	المرأة الجزائرية والزيّ الإسلامي
عطار احمد	المنهج النقدي في النظرية النقدية
بلقناديل عبد القادر	ما التأويلية
د. دحماني نعيمة صبرينة	جماليات الفن المعماري المرابطي بالجزائر

أن نحسن العيش هنا والآن

علي حرب / مفكر لبناني

يسألني ما بك ومم تشكو؟ فأقول له: كفى هذا الجسد ما حمله من الهموم والأعباء التي أنهكته بعد هذه السنين الطويلة، فهي تهدد الجبال وتقل الحديد، وأنا أعجب كيف تحمّل جسدي كل ذلك.

لا أريد هنا أن أستعيد كلام المتنبي (وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام). فهذا القول لا يأتلف مع تصوري لنفسي ورؤيتي للأمور. فأنا لا أعتبر النفس سجيناً الجسد أو أن الجسد لا يستجيب لرغبات النفس، كما لا أقتنع بالكلام على النفس بمنطق الكبر والتعالي. وإنما أعتبر هو أسير النفس بمطامعها وهواجسها ونزواتها... ولو تفكر الإنسان في ما توسوس له نفسه، لخبّل من نفسه أو سخر منها.

ثم يسألني إنك تتحدث عن جسدك وكأنه غيرك. وأقول في هذا الخصوص، بأن علاقتي بجسمي ملتبسة. فأنا أشعر أحياناً بأنني لست سوى جسمي، وبأن ما قاله ابن سينا، ومن بعده ديكارت، من إمكان تخيل المرء لذاته من غير جسد أو كيان مادي أو مرتكز طبيعي هو مجرد وهم.

ولكني أشعر من جهة بأن ثمة فاصلاً بيني وبين جسدي، بل بيني وبين نفسي، هو الذي يتيح لي أن أتحدث عن جسدي بوصفه موضوعاً لذاتي، بل هو الذي يجعلني أفصل بين نفسي ونفسي، فأفرق بين جانب وجانب أو مستوى وآخر.

ومن المعلوم أن النفس، بحسب نظرية فرويد، تتركب من ثلاث طبقات: الهو، ويشير الى مركز الغرائز والشهوات؛ والأنا الأعلى ويشير الى الضمير الذي هو الرقيب الداخلي؛ والأنا التي توازن بين الغريزة والفضيلة. وفي الخطاب القرآني، أشارت الآيات الى ثلاث نفوس: الإمارة، اللوامة، المطمئنة.

هذه الواقعة الأصلية، أعني الازدواجية في الحديث عن النفس، تشكل نقطة عبور فاصلة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان. إذ الحيوان، وإن شعر بكينونته، لا يستطيع أن يشير الى نفسه أو يعبر عن أناه.

ولا أتحدث هنا عن قطيعة نهائية بين العالمين. فنحن ما دمنا نقيم في أجسامنا، فإننا نخضع في النهاية لقوانين الفيزياء التي يخضع لها الحجر، أو للآليات البيولوجية التي تخضع لها الكائنات الحية. وهناك اتجاه فكري أخذ في التبلور، يعيد أصحابه النظر في مسألة الفصل الحاسم بين الإنسان والحيوان، الى حدّ يدعو البعض الى أن يتساءل، ليس فقط بم يشعر الحيوان؟ بل أيضاً بم يفكر فيه؟

أياً يكن، هل الأصل الذي يجعلنا نتحدث عن أجسادنا أو نفصل بيننا وبين أنفسنا، هو مجرد فراغ أو هوة؟! لمَ لا؟ فهذا هي الفيزياء الكونية تقول لنا بأن الكون قد ابتدأ من فراغ، وأنه كان، قبل الانفجار الكبير، أصغر من الذرة بمليارات المرات، فإذا به يتوسع لكي ينطوي على مليارات المجرات.

والمهم أنه عندما نحاول اكتناه ما يوجد، لا نصل الى حقائق ثابتة أو معارف يقينية. هذا ما يظهر على جميع المستويات. فعلى مستوى الطبيعة تعدى البحث عن الذرات والكواركات الى ما دونها، كما تعدى على مستوى الطبيعة الجينات والجزيئات، الى ما أصغر وأدق، أي الى ما يستعصي على الشرح والوصف. وهكذا، كلما أمعنا في التحليل والتشريح، ازدادت حيرتنا وقَلَّ يقيننا. وفيما كان العلماء يقطعون بأن أصل الحياة كامن في الخارطة الوراثية، ها هو أحدهم يشكك بذلك قائلاً، لا الجينة ولا الخالق، بمعنى أننا ما زلنا بعيدين عن الوصول الى السر والقبض على الحقيقة.

هذا ما يحدث، خاصة على مستوى الإنسان نفسه، حيث التحليل والتفكيك، يصل دويماً الى ما لا يمكن القبض عليه للتيقن من معرفته أو التثبّت من هويته، سواءً على مستوى الفرد أو الجمع. فكل هذه الترسانة من النظريات والتقنيات في التشخيص والمعالجة لم تخفف من الاضطرابات النفسية. وها هم علماء الاجتماع يتساءلون عن جدوى علمهم وسط كل هذه الأزمات التي يتولد بعضها عن بعض. وكأن الكون هو تكثيف لما لا يوجد، أو أن المعنى هو لأم ما لا معنى له أو أن الهوية هي كسورها وشظاياها، أو أن الحقيقة هي أوهامها ومفارقاتها.

وكل ذلك يحملنا على مراجعة التصورات المركزية التي تتمثل من خلالها الوجود والعالم والحقيقة والهوية. وهذه المراجعة تتم بتجريد المفاهيم من خلفياتها الماورائية وماهياتها المطلقة، سيما بالنسبة الى المفاهيم المتعلقة بالزمان والمكان التي خضعت للتغيّر منذ ظهور نظرية النسبية على يد أينشتاين. واليوم تنقلب المعطيات، الى حدّ يجعل بعض العلماء يسقط ثنائية الزمان والمكان من الحسابان في تفسير الأشياء، كما يذهب الى ذلك عالم الفيزياء كوفيللي وآخرون يعتبرون أن المكان ليس إطاراً حاوياً للأشياء يسبق وجودها، بقدر ما يعتبرون أنه لا وجود لزمان مطلق وكلي هو الإطار الذي تجري فيه الأشياء أو المقياس الذي يقيس حركتها ويحدد مواقعها، بحسب ثنائية القبل والبعد، أي وفقاً لنظام الساعة. ما يروونه هو أن لكل شيء زمنه خاص، الذي يقاس بحسب علاقته بسواه، وأنه لا وجود إلا لحقول وأشياء تنشأ بينها علاقات هي التي تحدد مواقعها وحركتها وتطورها. الأمر الذي ينقلنا من النظرية الماهوية الى الفهم النسبي العلائقي. وبحسب هذا الفهم الجديد ليس العالم بأشياءه وكنائنه، سواء علاقاته وتراكيبه أو تجاوراته وتراكيبته...

وهكذا ما عادت الأشياء تقارب أو تفهم بنفس الطريقة أو، بنفس اللغة المفهومية، أو بنفس الآليات المنطقية. هناك أكثر من منطق، الأمر الذي يتيح تجاوز الثنائيات الألفية، كثنائية الوجود والعدم، بحيث نتخطى السؤال الفلسفي الذي شغل العقول، منذ القدم، وكما صاغه سبينوزا أو طرحه هيدغر: لماذا كان وجود ولم يكن عدم؟ هذا السؤال لا أساس له، وليس هو بداهة لا تناقش ولا هو يركز الى حقيقة ثابتة، وإنما هو من مسبقات الفكر وعاداته. وكما اعتدنا على أن ندرك الأشياء من خلال ثنائية قبل والبعد في الزمان الذي هو مجرد وهم، كما يرى كذلك، فإن إدراكنا الأشياء من خلال ثنائية العدم والأشياء قد يكون هو مجرد وهم، على المستوى الكوني.

فما عاد، يجدي في فهم العالم نموذج الساعة، سواء بمعناها الدنيوي أو الأخرى، في فهم العالم أو في تفسير نشوء الكون أو مآله. نحن إزاء عالم ما بوسعنا دركه هو محاولة فهم بنيته وسيره وكيفية اشتغاله. على المستوى الإنساني، لم يعد السؤال أكون أو لا أكون؟ بل كيف أكون؟ كيف أمارس وجودي من خلال علاقتي بنفسي وبالآخرين أو بالأرض والطبيعة والكون.

هذه هي المشكلة التي نهرب من مواجهتها، لكي نطرح أسئلة لا جواب عليها أو نتخيل سيناريوهات للنشأة تجعل من الإنسان خالقاً، أو قادراً على إعادة الخلق أو استئنافه. ثمّة وجودها هنا وفي الآن، يحسن تدبره، في مواجهة ما تفضي إليه مشاريع الإنسان من المساوي والمخاطر والكوارث.

الاختلاف الفكري العربي والحق في الإبداع الفلسفي طه عبدالرحمن نموذجاً

د. غيضان السيد علي¹ / جامعة بني سويف- جمهورية مصر العربية

تمهيد

يمثل المفكر العربي المغربي طه عبد الرحمن - بحق - عودة إلى هؤلاء الفلاسفة الذين تركوا أبراجهم العاجية واهتموا بالحياة الواقعية المعيشة. فهو بمثابة عودة أصيلة لسقراط والإمام الغزالي وجون ستيوارت مل، وأمثالهم، ممن أدوا خدمات جليلة لأوطانهم من خلال فكرهم، فإذا كان سقراط قد حدد المفاهيم بدقة لينقذ شباب أثينا من خطر السوفسطائيين، وعمل الغزالي على عودة اليقين إلى نفوس الشباب وحثهم على التمسك بصحيح الدين ومكارم الأخلاق حين استطاع أن يعالج الانحرافات التي بدأت تنتشر في عصره. وقدم جون ستيوارت مل خدمات جليلة لوطنه (انجلترا) سياسياً واقتصادياً من خلال نظرياته حول الحرية والمنفعة العامة. جاء فكر طه عبد الرحمن الذي اتسم بسمة أساسية ألا وهي الربط الوثيق بين الفلسفة والحياة، فليست الفلسفة عنده نشاطاً تجريبياً يدور في فراغ، وإنما هي فاعلة ناشطة ترمي إلى التعمق في الواقع واستكناه خباياه، واستخراج مبادئه العامة من تفصيلاته الفرعية، وتبحث الإنسان على أن يتعقل واقعه وينظر إلى واقع غيره، ويعلم أن له حق الاختلاف مع غيره، كما يملك غيره هذا الحق. إنه لا يؤمن بوجود برج عاجي يطل منه الفيلسوف على العالم، وإنما يعيش الحياة بكل تفاصيلها وبكل نجاحاتها وإحباطاتها.

يمكن القول بأن المشروع الفلسفي للدكتور طه عبد الرحمن ينقسم، منطقياً وليس مرحلياً، إلى عناصر ثلاث. أولاً، التأكيد على تمايز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية وفكرها الحدائي. وبذلك يصبح ممكناً أن تقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة، وفكر حدائي خاص، مميز لها. ثانياً، إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عمل وليس نظر وبين الفلسفة النظرية، عموماً، ومفهوم الحدائة خصوصاً. وبذلك يصبح الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة. ثالثاً، تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم. وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول.

ومن هنا نجد أن الدكتور طه عبد الرحمن يبحث من خلال مشروعه التجديدي والإحيائي، منطلقاً من مبدأ "المفاهيم المسئولة" التي بحث عن ماهيتها في أعماق التراث، والدين، والسياسة، والحدائة،

⁽¹⁾ مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف- جمهورية مصر العربية

وغيرها؛ ليصنع من خلالها رؤية واضحة وشاملة في معالجة واقع اجتماعي عربي إسلامي عبر عن تجلياته وآفاقه بمعاني اصطلاحية للمفاهيم التي اختارها مداخل لمضامين كتبه، أو مفاهيم عبّر عن خلالها عن خصوصيات الفكر العربي الإسلامي في معالجته لقضاياه المختلفة من وجهة نظر الفيلسوف والمفكر والسياسي. ليجعل لهذه الأمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها، وإن كان يرى أن الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين، إحداهما الإيمان الذي يتوصل إليه بالنظر الملكوتي في الآيات. والثانية هي التخلق، (أي التمسك بمكارم الأخلاق) ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسساً للعمل التعاوني، فجاءت المقاربات الفكرية والفلسفية التي تضمنتها كتب الدكتور طه عبد الرحمن معبرة عن مستويين أساسيين: مستوى التفعيل الواقعي الذي يقرب القارئ العربي من مرجعيته الأصيلية ويربطه بواقعه المعاصر، ثم مستوى الحاجة إلى الفهم السليم لمستويات الاستخدام، والتوسع، والتطبيق للمعنى الملائم والمطلوب من المفاهيم المستعملة، فكان بذلك سقراط العصر الذي لا ينساق وراء المفاهيم المشاعة دون فحص أو تمحيص، ولكنه عمل على تأصيلها والنظر في إعادة نحتها وصياغتها من جديد، بحيث تتلاشى الغربة المفاهيمية في الحضارة العربية الحديثة، بحيث أن يمكن لهذا الجيل من أن يتطلع إلى إعادة تكوينه الحضاري بجهاز مفاهيمي لا ينتهي به إلى أوهام السوق البيكونية.

ويمكن عرض مشروع طه عبد الرحمن التجديدي (الإحيائي- النهضوي) من خلال المحاور الآتية:-

1- الدعوة إلى الإبداع والتحرر الثقافي.

يظهر حرص طه عبد الرحمن على تمييز الفلسفة وتأكيد دورها في حياتنا، ويرى أنه قد آن الأوان أن تكون لنا - نحن العرب- فلسفتنا الخاصة التي تنأى عن التقليد والتبعية للفلسفة الغربية، والتي وقعنا في أسرها عقوداً طويلة من تاريخنا الفكري قديماً وحديثاً؛ حيث أن المتصفح لتاريخنا الفكري الفلسفي يلاحظ ملاحظات ثلاث جوهرية، الأولى: خضوع المفكرين والمتفلسفين العرب للمشكلات الفلسفية الرائجة في الغرب. والثانية: تبني الفكر العربي لأطروحات المذاهب الفلسفية، فهذا مفكر ينتمي إلى الوضعية المنطقية وآخر إلى الماركسية وثالث إلى الوجودية ورابع إلى البنيوية... الخ. وكل هذه الأطروحات المذهبية نبتت وترعرعت في بيئات غربية قد لا تكون مجتمعاتنا في حاجة إليها، ومن ثم ينشأ الاغتراب الفكري بين المتفلسفين العرب وحاجات مجتمعاتهم الفكرية والثقافية، فيصر الحال أشبه بمرضى استحضروا أدوية لأمراض لا يعانين منها، ثم راح يبحث عن أعراضها الجانبية. والثالثة: وجود محاولات متعددة للإبداع الفلسفي العربي- هنا وهناك- يمكن اعتبارها بداية لتراكم فلسفي،

من الممكن أن يؤدي إلى مدارس فلسفية، وليس بناءات ذاتية ليست سوى امتداد لفلسفات غربية، يغلب عليها التقليد لا الإبداع.

ومن ثم ينادي طه عبد الرحمن بالانتقال من التقليد إلى التجديد، ومن الإبداع إلى الإبداع، وينتقد بشدة آفة التقليد التي جعلتنا نحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايضة، إطلاقاً، بين مضامين هذا المنقول وبين ما جاءت به الممارسة الإسلامية من عندها، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أمهله حتى الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيها حرمان من ممارسة حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف⁽¹⁾. ثم راح يدعوهم للتخلي فوراً عن التقليد وضرورة التوجه نحو الاستقلال الفكري والفلسفي فيقول: "ولو أنهم كانوا يردون ما ينقلونه إلى ما عندهم أو على الأقل يقربون بينه وبين ما بأيديهم، لكان لهذا الفكر (العربي والإسلامي) شأن آخر وأتى بما لم يأت به الأوائل"⁽²⁾ من إبداع حقيقي ونهضة كبرى، يقول هذا ويدعوا إليه حيث يحده أمل كبير في تحقيقه، وخاصة أنه يرى أن هناك يقظة فلسفية محلية (مغربية) وعربية (كافة الأقطار العربية)، وإن كان يتخذ من اليقظة الفلسفية المغربية مثلاً حياً لليقظة الفلسفية العربية، ويرى أن هذه اليقظة الفلسفية قامت على اختلاف في المنطلقات وتنوع في التوجهات وتعدد في التوسلات؛ فنجد من المغاربة من استند نظره الفلسفي إلى السياسة والأيدولوجيا، ومن تعاطي فيه للتاريخ والأدب، كما نجد منهم من تشبع بمنهج العلوم بالمنطق واللسانيات ومن توسل بفلسفة العلوم وتاريخها، وإن كانوا جميعاً، على توزع مشاربهم وتفرق مسالكهم، يرومون بمقتضى ظرفهم التاريخي الخاص، إقامة فلسفة موجهة تنهض بالواقع المتجمد لا وضع فلسفة خالصة تركز على التأمل المجرد⁽³⁾.

ومن ثم يؤكد طه عبد الرحمن على أهمية تنمية الفكر الفلسفي الإسلامي الخالص الذي ينطلق من مبادئنا الإسلامية الخالصة ويتوافق معها تمام التوافق، ويعبر عن إشكالياتنا الفكرية الحقيقية، بحيث يصبح قادراً على مجابهة شبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة، فيرى حاجتنا الماسة إلى مثل هذا الفكر المبتدع، فيقول: «فما أحوج الانبعاث الإسلامي الجديد إلى العمل على النهوض بهذا الجانب الإنساني الذي وحده يمكّن من الرد على شبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة، هذا

1) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص 30.

2) المصدر السابق، ص 30.

3) طه عبد الرحمن: اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة أوراق فلسفية، (العدد 27) القاهرة، 2010، ص 179-180.

مع العلم بأن الحاجة إلى المفكر الإسلامي هي اشد اليوم مما كانت عليه من قبل، وذلك أن أصوات التجريح والتفويض للمستوى الفكري للحركة الإسلامية تعددت وتعاضمت بما لا مزيد عليه، فتولدت ضرورة إنشاء فكر خصب يضاهاي تنسيقاً وتعميقاً فكرانيات الخصوم المنقولة والمجترّة»⁽¹⁾.

وتأسيساً على هذا الموقف يرى طه عبد الرحمن أنه لا يجب نقل واقع الحداثة الغربية وإمّا يؤكد على ضرورة إبداع حداثة عربية خالصة، كما أنه على مستوى التقدم المجتمعي يرى ضرورة سلوك طريق مختلف عن الطريق الصناعي - التقني، أو محاولة نقل التجربة الغربية بحذافيرها لتكون هي نفس تجربتنا كعرب، وإمّا يؤكد دائماً على خصوصية كل حضارة، فيقول: «لست أرى رأي من يقول بأن مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجديد الطاقات المادية؛ قد يصح هذا لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي، وإن كان هذا الرأي في التجديد هو الذي تميل إليه، عن غير وعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو أنها نظرت في الأمر لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلاً عن تعطيل الموروث وتجميد المقذور... ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه الغرب لا يجر علينا إلا «المراقبة» أو «التراجع»، صح معه أيضاً أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه»⁽²⁾.

ومن هنا يقر طه عبد الرحمن خطأ من يسلك طريقة تقليد الغرب للحاق بركب الغرب المتقدم، وكأنه ينتقد صراحة تلك الدعوات التي قامت خلال القرن المنصرم في مصر على يد أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين وغيرهم ممن حذا حذوهم إلى يومنا هذا، من ضرورة السير فنفس طريق الغربيين حتى نلحق بركب التقدم ونبلغ ما بلغوه من رقي وحضارة، فيقول طه عبد الرحمن: "إن الغرب لن ينتظر أبداً المجتمعات الإسلامية حتى تلتحق بركبه في الإنتاجية العلمية والمسار العلماني، بل سيظل ساعياً بكل ما أوتي من عدد وعدة إلى أن يُحصّل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف لما تقدم، فتتزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية، ذلك لأن هذه المجتمعات ستفقد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف لما سلف، ما دامت قد أُجبرت على سلوك طرائق تحديثية تتعارض مع توجهاتها المعنوية الأصيلة وتضر بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع"⁽³⁾.

1 () طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق ، ص 195-194.

2 () المصدر السابق، ص 195 - 196.

3 () المصدر السابق، ص 196.

وهكذا يؤكد طه عبد الرحمن بأنه لا مناص للأمة العربية إذا أرادت أن تدخل سباق التقدم مع الأمم المتحضرة أن تبحث عن طرائق الإبداع الذاتي، التي لن تتأتى أبداً عن طريق التقليد، وإنما بترسيخ الذات الإنسانية وتحصيل المعية الإلهية. وترسيخ الذات الإنسانية يتطلب تجديد للعقيدة وتطهير للسيرة وتقويم للسلوك، بينما تشترط تحصيل المعية الإلهية حضور مع الله في التوجهات التنموية، وإخلاص لله في الاستعدادات الحركية، وتوكل عليه في الانجازات العملية.

إذ يعول طه عبد الرحمن قيام اليقظة الدينية المنشودة على دعامين حتى يكتمل تيقظها؛ على التجربة الإيمانية الحقبة التي تقيها آفة التنازع وتؤمن لها القدرة على التكامل، والدعامة الثانية تتمثل في التعقل الخصب والذي يقبها آفة التحجر ويؤمن لها القدرة على التجدد، فلا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري، وليس يخفى أن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو مناحي أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدد من أصحابها من يقدر على معارضتهم بما يفحم ويلجم خصومهم، ولو أن « أهل اليقظة » حصلوا ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، لتمكنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يحصن هذه اليقظة، ويمنع عنها تقول القائلين وتحامل المغرضين⁽¹⁾.

ومن ثم يرى طه عبد الرحمن ضرورة استحداث وإبداع فلسفة إسلامية حقيقية أصيلة توفى بحق مقتضيات التطور العلمي ومتطلبات التجدد الفكري، وتراعي ضرورة التزود بالسلح الفكري في مواجهة خصوم العقيدة الإسلامية، سواء من الداخل أو من الخارج. كما يؤكد - وهو فيلسوف الواقع- على ضرورة توفير فضاء ثقافي يمد الحركة الإسلامية بالقدرة على استئناف نشاطها كلما تعرضت أساليبها للمحاصرة، وتعرض أهلها للمضايقة.

2- ضرورة اليقظة الفكرية ودرء آفة التقليد.

يرى طه عبد الرحمن أنه لكي تتحقق اليقظة الفكرية الكاملة ويحدث التحرر الثقافي والإبداع الذاتي لأبناء الأمة العربية والإسلامية، لابد من التخلص من آفة التقليد الذي سيطرت علي فكرنا لعقود طويلة، وللتخلص من تلك الآفة رأي أنه لابد من الوقوف على أسباب تجذرها في الوجدان العربي، ومن ثم كيفية التخلص منها، فيقدم لنا خارطة طريق جديدة بالاحترام والتقدير، إن لم تكن

1 () طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز العربي الثقافي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء المغرب 1989، ص 10.

جديرة بوضعها فوراً كمشروع عربي يهدف إلى التخلص من التبعية الفكرية والثقافية للحضارات الغربية.

فيرى أن من أسباب تقليد المنقول الفلسفي: ميل النفوس إلى الجديد ونفورها من القديم، والتنقيص من الذات والتعظيم للغير، وطلب الاستفادة وإرادة التغيير، وتسلب الثقافة الأجنبية وقمع الثقافة الوطنية. ثم يعقب بالقول: « قد تكون هذه الأسباب وغيرها من وراء ترسيخ التقليد للمنقول الفلسفي، لكنها تبقى مجرد آثار لسبب موضوعي بارز تعلقت به الفلسفة المغربية (باعتبارها نموذجاً للفلسفة العربية المعاصرة) تعلقاً، ألا وهو الترجمة»⁽¹⁾. فالترجمة - كما جرت العادة - تقتضي القيام بملاحظة دقيقة لبناء النص الأصلي ومتابعة شديدة لمواقع الكلمات ولمواضع الجمل فيه ثم مقابلة شاملة بين هذه المواقع والمواضع وبين ما تتضمنه اللغة المنقول إليها من ألفاظ وعبارات؛ يترتب على هذا أن المترجم - شاء أم أبى - واقع من منطق عمله في محاكاة النص، شكلاً ومضموناً بحيث يصح القول بأن كل مترجم كائناً من كان، مقلد ابتداءً؛ ومن بدأ من المترجمين على غير ذلك فما ذلك إلا لأنه اجتهد اجتهاداً في الخروج من التقليد الذي وقع فيه ابتداءً، ومن ثم فسيقع المطلع على المنقول المترجم أيضاً في فخ التقليد، فإذا لم يسلم من التقليد المطلع على الأصول فبالضرورة أن يقع فيه المطلع على المنقول⁽²⁾.

وهكذا وقع المتفلسف العربي في فخ التقليد (عن طريق الترجمة) وانساق ورائه، ونقل إشكاليات الغرب باعتبارها إشكاليات فلسفية عربية أصيلة، فلم يكن هناك أذن بد أمام المتفلسفين العرب للإبداع، ولم يكن أمامهم سوى الانسياق - من حيث يعلمون أو لا يعلمون - إلى التمسك بطرق التفلسف الواردة في المنقولات لا يحددونها ولا يتصورونها غيرها. ولذلك يحصر طه عبد الرحمن السبب الرئيسي الذي يعوق تقدم اليقظة الفلسفية المغربية (خصوصاً والعربية (عموماً) هو الاقتران بالترجمة. ولذلك يقرر أنه إذا كان التقليد يلزم عن الترجمة، فإن رفعه لا يكون إلا برفع الترجمة! ولكن هل يسقط طه عبد الرحمن هنا في فخ العنصرية؟ أو في الانغلاق الفكري؟ أو في التوقع حول الذات؟ مع العلم بأن كل هذه الأشياء لا تؤدي إلا إلى التخلف، بل تنبذ - في الحقيقة - أي تقدم منشود.

إذن لا مفر من الترجمة لحدوث النهضة الفكرية لأي مجتمع كان، وهذه نتيجة يقرها طه عبد

1 () طه عبد الرحمن: اليقظة الفلسفية المغربية ودرء أفة التقليد، ص 182.

2 () المصدر السابق ص 183.

الرحمن ويؤمن بها ولذلك يقول:» فلا نتصور أنه بالإمكان الرسوخ في العلم بالمعنى الضيق ولا في المعرفة بالمعنى الواسع ول في التعارف بالمعنى الطبيعي من غير الاندفاع في الترجمة ومواصلة الاشتغال بها، فلا يبقى إذن إلا نحفظ الترجمة ونحافظ على العمل بها، فكيف إذن نحفظها من دون أن تجلب لنا التقليد؟ «⁽¹⁾.

هذا هو السؤال الجوهرى في هذه النقطة من مشروع طه عبد الرحمن النهضوى والذى يحاول أن يقدم إجابة شافية كافية عليه من أجل بناء المشروع التجديدي للفكر العربى المستقل عن التبعية للآخر. ولذلك يرى أنه يجب على المترجم المغربى والعربى على السواء أن يتخلى عن النمط الاتباعى فى الترجمة بالأى ينبنى موقفه فى الترجمة على تقديس النص الأصيلى، وألا يتعامل معها كنصوص الكتب السماوية، وأن ينظر المترجم العربى إلى النص الفلسفى نظرتة الطبيعية، فالنص الفلسفى ليس إطلاقاً نصاً مقدساً، بل هو بالذات عبارة عن نقيض النص المقدس⁽²⁾. وألا نقف أمام النص المترجم موقف التلميذ من الأستاذ فكل ما ينبنى على التلمذة يجعل اعتبار الغير فوق اعتبار الذات. ومن ثم يكون التقديس والتلمذة وتقديم اعتبار الغير أموراً متلازمة فيما بينها تجعل من الترجمة سبيلاً للتقليد وعدم القدرة على تجاوز الآخر أو مجاراته أو حتى التعبير عن الأنا بصورة واثقة.

ومن ثم فلا مناص عند طه عبد الرحمن من التخلص من ذلك «النمط الإبتاعى فى الترجمة»، وأن يستبدل به نمطاً جديداً يسميه «النمط الإبتاعى فى الترجمة» أو «الترجمة الإبتاعية» الذى من شأنه أن يزود المترجم بما يرفع به عن النص الفلسفى التقديس الذى لحقه، كما يزوده بما يطلب به معرفة نفسه من خلال معرفة ما عند غيره، بل بما يقلع به عن مسلك التلمذة لهذا الغير، وتوضيح ذلك أن رفع التقديس عن النص لا يكون إلا بتحصيل القدرة على الاعتراض على هذا النص، وأن طلب معرفة الذات لا يكون إلا باكتساب القدرة على معارضة الغير، وأخيراً أن الإقلاع عن مسلك التلمذة لا يكون إلا بتحصيل القدرة على عرض ما ليس عند الغير. ولن يتحقق هذا كله- فيما يرى طه عبد الرحمن- إلا بالافتقار على التصرف فى النص الأصيلى بما يمكن أن يخرج عن أوصافه الأصيلية إلى أوصاف أخرى تمكن هذا النص من التفاعل مع محددات وموجهات المجال التداولي لهذا المتفلسف، وذلك بالتوسل بكل الآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج بما فى ذلك من الحذف والإضافة والقلب والإبدال ومن الجمع والتفريق والمماثلة والمقابلة⁽³⁾.

1 () المصدر السابق ، ص184.

2 () المصدر السابق ، نفس الموضوع.

3 () المصدر السابق ، ص185.

وهنا نجد سؤالاً ملحقاً يطرح نفسه على الرؤية الطاهائية في هذه النقطة الهامة فحواه: هل يتحقق الإبداع في طور الترجمة؟ أم أنه طور يأتي بعد الترجمة؟ وهنا يجيب طه عبد الرحمن بأن الاعتقاد بأنه لا إبداع في طور الترجمة هو اعتقاد باطل، فقد لزم أن يكون الإبداع مصاحباً للترجمة، بدءاً وانتهاءً، وأن تتداخل مقتضياته مع مقتضياتها، ولا نفع في الترجمة ما لم تفتح للواقف عليها طريق تحصيل ما يحصله الواقف على الأصل. وعلى ذلك فلا يمكن للفيلسوف الحق إلا أن يكون مترجماً مبدعاً لا مترجماً معلماً ولا مترجماً متعلماً⁽¹⁾.

ومن ثم يكون المترجم مبدعاً لأنه يكون من أهل التخصص ويصير من واجبه أن ينظر في غيره نظره فيه، بل يتساوى عنده النظر في هذا أو النظر في ذاك، فيكون النص المترجم حينئذٍ أشبه بالشروح والتفاسير والتلاخيص والجوامع التي خلفها الشارح الأعظم ابن رشد على أرسطو، ومن ثم تتحقق الحدائث الفلسفية الحية، والتي ترفض الحدائث الفلسفية الجامدة التي تنبني على الترجمة الاتباعية فتوجب الاندماج الكلي في العصر الفلسفي على مقتضى ما قرره الغير في التفلسف، أما الحدائث الحية التي ينشدها مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي فهي التي تنبني على الحدائث الفلسفية الحية التي تقوم على الترجمة الإبداعية، إذا يتعلق فيها الأمر بقدرة المترجم في الإبداع، فإن ضعفت قدرته جاء بنقل أشبه بالشرح، وإن قويت جاء بنقل أشبه بالقراءة. وهكذا تتحول الترجمة الفلسفية إلى نوع من الإبداع، فإذا كان القائم بالترجمة مبتدئاً نجحت الترجمة الإبداعية في تحريك طاقته الفلسفية، وإن كان مقتدرراً أفادت الترجمة الاتباعية في توسيع حصيلته الفلسفية. وعلى ذلك يمكننا القول أن الترجمة عند طه عبد الرحمن قبل أن تكون كتابةً للنص، فهي قراءة له، والقراءة أصلاً تأويل، والتأويل لا يجتمع مع الأمانة متى كان مقتضاها هو تمام حفظ الشيء المؤمن عليه. إذ هو تغير لا يقف عند استبدال لفظ مكان آخر يرادفه، وإنما يتعداه إلى إخراجها عن المعنى الذي وضع له إلى معنى يزيد أو ينقص قربه منه!

3-التأكيد على الحق الإسلامي والعربي في الاختلاف.

خلق الله سبحانه وتعالى الناس مختلفين، ومن ذلك قوله تعالى « وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ »⁽²⁾. فالاختلاف عند طه عبد الرحمن سنة ربانية كونية، لا مخلص منها، فالناس يختلفون في ألوانهم، وأشكالهم، وقبائلهم، وميولهم وعقولهم، وفي كل شيء. والاختلاف من حق الناس جميعاً ولا يقتصر على قوم أو جماعة دون

1 () المصدر السابق، ص186.

2 () سورة الروم(22).

الآخرين، ويؤكد طه عبد الرحمن أن الأمة المسلمة لا تجيز لنفسها الاستبداد بالجواب عن أسئلة هذا الزمان، ولو أنها أولى بها من غيرها بحكم الخاتمية والشهادة على العالم، أو كما يقول طه «بموجب كونها الأمة الخاتمة، تجمع بين أرسخ تأصيل للتخلق وبين أوسع اتصال للديمومة»، فلا ثغرة قدسية في تعاملها، ولا حبسة ظهورية لها في هذا الزمان فلها «اتصال الكينونة» و«اتصال الديمومة»، ومن ثم يلزم أن «الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان يضع أسساً كونية ليس كمثلتها تنوعاً ولا توسعاً»⁽¹⁾. وعلى العكس من ذلك استبدت «أمة الغرب» بالجواب، وقطعت الطريق على غيرها بحكم قوتها وطغيانها. وأمام هذا الواقع الظالم بات مشروعاً أن تتصدى الأمم الأخرى لهذه الكونية القاهرة، وبات لزاماً على الأمة المسلمة أن تكون في طليعة المقاومين المتصددين، إذ يقع عليها أكثر من غيرها واجب تغيير المنكرات فيه، وأشد هذه المنكرات «العنف الفكري»، وذلك بالكشف عن المفاصد الإيمانية والمفاصد الأخلاقية، أي النهوض بكل من «النقد الإيماني» و«النقد الأخلاقي».

ويوضح لنا طه عبد الرحمن كيفية الدفاع عن الحق الإسلامي في الاختلاف، وكيفية دفع طغيان الأمم الأخرى التي تريد سلبنا هذا الحق، وذلك بدرء تلك المفاصد الأربع التي تحرم هذه الأمة من حقها في الاختلاف الثقافي والفكري، وهي كما يلي: الأولى «الاستتباع الثقافي» والثانية «التخريب الثقافي» والثالثة «التنميط الثقافي» والرابعة «التلبيس الأخلاقي». ويمكننا (نحن العرب والمسلمين) - كما يرى طه عبد الرحمن - أن ندفع تلك المفاصد الأربع المذكورة سابقاً بمجموعة من القيم المقابلة اثنتان تدفعان عنا الاستتباع وهما «التحرر الثقافي» و«التكافؤ الثقافي»، واثنتان تدفعان عنا التخريب، وهما «التظلم الثقافي» و«الإعداد الثقافي»، واثنتان تدفعان عنا التنميط، وهما «التعارف الثقافي» و«التكامل الثقافي»، واثنتان تدفعان عنا التلبيس وهما «تخليق الثقافة» و«تدين الثقافة»⁽²⁾.

ويُعوّل طه عبد الرحمن أيضاً على اليقظة الدينية العربية التي دخل فيها العالم الإسلامي أخيراً، في مجابهة تلك المفاصد الأربع، رغم درايته الكاملة بنواحي النقص الشديدة التي تعاني منها، يقول: أعلم أن «اليقظة الدينية» التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين، أثارت عند الأنصار والخصوم من المواقف المتفاوتة والمتباينة ما قد لا تؤمن عواقبه إن لم يكثر به التلبيس وتقع به الفتنة. وأعلم أيضاً أن هذه «اليقظة العقدية»، على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا

1 () طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، الطبعة الأولى، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء المغرب، 2005.

2 () المصدر السابق

بتأطير منهجي محكم، ولا بتتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس“ (1) .

وهكذا يؤمن طه عبد الرحمن بحق الأمة الإسلامية في الإجابة على أسئلة زمانها، وأن الجواب ليس حكراً على أمة بعينها دون الأخرى ، وفي ذلك استنهاض للأمة الإسلامية بأن تقدم رؤيتها الخاصة والأصيلة ، وأن يكون لها القدرة على التجدد والتجديد ، التجدد على مستوى الذات، والتجديد على مستوى الغير، وأن يكون لها وجودها المميز بين الأمم، إبداعاً وتفاعلاً، فلسفة وحضارة.

4- الدعوة إلى قيام نظرية أخلاقية تركز على الدين

ويواصل طه عبد الرحمن مشروعه النهضوي بالدعوة إلى قيام نظرية أخلاقية تنطلق من الدين الإسلامي وترتكز عليه، وهو بذلك يقدم نظرية مضادة للنظرية الأخلاقية الشهيرة عند إيمانويل كانط I. Kant. الفيلسوف الألماني ، الذي أسس الدين على الأخلاق، وعرف الدين بأنه معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية، فالواجبات الأخلاقية إذا تم الالتزام بها بدافع إنها صادرة عن أوامر إلهية فإنها تصير التزاماً دينياً، ومن ثم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناء على أمر إلهي، فأسس بذلك الدين على الأخلاق وأتى لاحقاً عليها ، وحينما رفض البرهنة على وجود الله عقلياً، قبلها كمسلمة أخلاقية، وميز بين الإيمان الأخلاقي الفلسفي والإيمان التاريخي الديني الموحى به، الأول مؤسس على الأخلاق، والثاني مؤسس على معرفة مفارقة، يقبل الأول ويرفض الثاني؛ لأن الأخلاق عنده أساس الدين (2) . وهنا يرفض طه عبد الرحمن تلك الرؤية الكانطية التي ترى أن الدين تابع للأخلاق، وقدم- على ذلك - اعتراضين أساسيين: أحدهما أنه يستبدل مقولات أخلاقية علمانية مكان المقولات الأخلاقية الدينية؛ والثاني، أنه يقيس الأحكام الأخلاقية العلمانية على الأحكام الأخلاقية الدينية (3) . وهو أشبه بترجمة علمانية للرأي الذي يأخذ به طه عبد الرحمن.

وكما يرفض تبعية الدين للأخلاق كما تبنت عند كانط، يرفض أيضاً استقلال الأخلاق عن الدين كما ظهر عند الفيلسوفين الانجليزيين ديفيد هيوم D. Hume وجورج إدوارد مور G.E.Moore. حيث يرى أصحاب هذا الرأي وخاصة هيوم أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية، كما يُخرج هيوم أيضاً الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية؛ وذلك لأنه يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيبيات كما يكون الحكم الطبيعي محصوراً في الإخبار عن المشاهدات والمُحسَّات ؛ ولما

1 (طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 9.

2 (I. Kant : Religion within Boundary of pure reason, Translated by, J.w. semple, university of Toronto Library, 1995.p.203.

3 (طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق ، ص56.

كان الشيء غير الخلقي غير الشيء الخيري، فإذا لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكماً أخلاقياً مثله في ذلك مثل الحكم الطبيعي، لذلك صار لا يصح أن نستنتج منه قولاً أخلاقياً، فينفي هيوم بذلك أي علاقة تربط الدين بالأخلاق، كما يرفض أيضاً قيام الدين على العقل⁽¹⁾. ومن ثم يورد طه عبد الرحمن اعتراضين أساسيين على الرأي، أيضاً؛ أحدهما، انه يعامل الشريعة الدينية معاملة النظرية العلمية، في حين أنه ينبغي أن تعامل بوصفها مؤسسة، لا نظرية، وكل مؤسسة تنطوي على أحكام وجوب بقدر ما تنطوي على أحكام وجود. والثاني، أنه يستبعد تأثير الدين في الأخلاق، في حين بأن الوعي بأن للقيمة الأخلاقية مصدراً خاصاً في ذات الإنسان إنما يرجع إلى تصريح النص الديني بذلك كما أن الخبر في الدين لا يمكن أن يكون خبراً صرفاً، بل إنه لا ينفك عن واحدة أو أكثر من القيم الأخلاقية⁽²⁾.

ومن ثم يخلص طه عبد الرحمن إلى ضرورة وجود أخلاق ترتكز على الدين بل تصير هي والدين شيء واحد، فالدين - عند المسلمين- لا ينحصر في شعائر ظاهرة لا معاني خفية تحتها، بل إنه لا فائدة من وراء الإتيان بالشعيرة من دون تحصيل السلوك وفق المعنى المخفي الذي يكمن فيها؛ كما أن الأخلاق - عند المسلمين- لا تنحصر في أفعال ضرورية تختل حياة الإنسان بفقدانها، ولا هي تنحصر في أفعال معدودة لا توسع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يُدرك اللامتناهي قبل أن يُدرك في سواها⁽³⁾.

وهكذا ينتقد طه عبد الرحمن تلك المذاهب الغربية التي تجعل الدين لاحقاً للأخلاق أو مستقلاً عنها، ويدعو إلى تأسيس الأخلاق على الدين وليس العكس، بل وجعلها هي والدين شيئاً واحداً، ويتضح هذا من وضع الحديث الشريف: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» في صدر كتابه سؤال الأخلاق.

كما ينتقد طه عبد الرحمن الفكر الإسلامي القديم على أساس هامشية مفهوم الأخلاق فيه، «فإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق فإننا لا نقرهم على هذا التذبذب، بل على العكس من ذلك، نلومهم عليه، لأنه دليل ضعف وتقليد لا دليل قوة وتجديد، إذا وقعوا فيه بسبب انسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة على مقتضى المنقول اليوناني؛ وإذا كان الفقهاء والأصوليون قد أخذوا مبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة

Hume (D), A treatise of human nature, edited by I.A. Salby – bigge, 3 VOLS, M.A, Oxford) (1

.470-Clarendon press, 1960, book 111, of morals vol 1, section 1.p.469

(طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق ، ص 57-56. 2

(المصدر السابق ، ص 57. 3

الإنسان في مجموعها، فإن كنا نقرهم على هذا الأخذ، فإننا لنومهم على كونهم جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية، حاملين عبارة « مكارم الأخلاق » - التي ورد بها الحديث الشريف المعلوم: « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق - على معنى « مكامل الأخلاق » أي تكميلات للأخلاق، ويرى أنهم لو اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقي! والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين يغير أخلاق ولا أخلاق يغير دين.

والجدير بالذكر أن مثل هذه الأخلاق التي تؤسس على الدين هي التي يمكن وسماها بـ « الأخلاق العالمية » والتي ميزها طه عبد الرحمن عن « الأخلاق الكلية »، حيث أن الأخيرة (الأخلاق الكلية) تتصف بصفات ثلاث ألا وهي: أخلاق نظرية في طبيعتها، إذ يتم استنباطها بالنظر العقلي المجرد ومن مبادئ مسلم بها، وثانياً، أنها أخلاق أحادية في مصدرها، يستقل بها فيلسوف، حيث إنه لا يتقيد في وضعها بحصول الاتفاق عليها مع غيره، وثالثاً، أنها أخلاق علمانية في توجهها إذ أنها لا تركز على الدين ولا تؤخذ منه أخذاً مباشراً أو ظاهراً. في حين أن « الأخلاق العالمية » التي ينشدها المجتمع الدولي ويعقد لها العديد من المؤتمرات الدولية ليواجه بها أزمات عدة يتعرض لها المجتمع الدولي الراهن، ومنها: أزمة اقتصادية متمثلة في الفقر والمجاعة والبطالة والاستغلال والفروق الفاحشة بين الفقراء والأغنياء والديون الهائلة للدول الفقيرة، وأزمة بيئية متمثلة في انخرام الأنظمة البيئية بسبب الاستنزاف الجنوني للموارد الطبيعية للحياة، وأزمة سياسية متمثلة في تزايد النزاعات العقدية بين أهل الإيمان من مختلف الأديان واشتداد التوترات والاستقطابات بين المتدينين والعلمانيين، فضلاً عن الصراعات العنيفة على النفوذ، وأزمة اجتماعية متمثلة في الاستخفاف بالعدالة وانتشار الفوضى وانهيار الأسرة وتهميش المرأة⁽¹⁾. ولذلك يرى طه عبد الرحمن أن مثل تلك الأخلاق العالمية والتي يمكن أن يستعان بها لحل تلك المشكلات العالمية - سالفة الذكر - لا بد لها أن تتصف بصفات غير صفات « الأخلاق الكلية »، بل تتصف بأضدادها، فهي (الأخلاق العالمية): أولاً، أخلاق ذات طبيعة عملية؛ إذ تُستقرأ من التجربة الأخلاقية الحية للإنسان، وثانياً، أخلاق ذات مصادر متعددة، حيث تشترك أطراف كثيرة في تحديد قواعدها وأحكامها، وثالثاً: أخلاق ذات توجه ديني،

1 () طه عبد الرحمن، الأخلاق العالمية: مداها وحدودها، مجلة الأزهر، عدد رمضان، الجزء 9، السنة 86 مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 2013م، ص 1899.

إذ أنها تستقي قيمها ومبادئها من الأديان المختلفة⁽¹⁾. وما يهمننا هنا هو قول طه عبد الرحمن أنها «أخلاق ذات توجه ديني»، أي أنها تركز على الدين وتنطلق منه. بل وتكون هي والدين شيء واحد بحيث أنها تأتي متممة لمكارم الأخلاق، وتدعو إلى: عامل الناس بما يحب أن يعاملوك به، لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب، لا تزن.. إلخ. وهنا يؤكد طه عبد الرحمن على أنه لا أخلاق بلا دين ولا دين بلا أخلاق.

5- نقد الحداثة والعقلانية الغربية

يبدأ طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية بنقد كل من «الحداثيين و«التراثيين» من أبناء الأمة العربية والإسلامية على السواء، حيث يسعى لتبصير الحداثيين بما هم فيه من تقليد مُطَبَّق لفتح فضاء الإبداع، وذلك عن طريق التفريق بين ما يصفه بـ«روح الحداثة التي ينبغي حفظها» و«واقع الحداثة الذي يمكن تركه إلى واقع غيره لا يقل حداثة». كما يعمل أيضاً على أن يُخرج «التراثيين» بدورهم مما هم فيه من تقليد مُعَيَّق لفتح فضاء الاجتهاد لهم، وذلك عن طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي، ويرى أحد الباحثين في هذا الشق الثاني رد صارم على من يتهمون طه عبد الرحمن بالأصولية الفلسفية التي وجهها أحد الباحثين له⁽²⁾.

ثم يبين طه عبد الرحمن أهمية أن تكون هناك حداثة إسلامية، فكما أن هناك حداثة غير إسلامية فينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية، فلا يعقل أن يتقرر في الأدهان أن الحداثة تأتي بالمنافع والخيرات في الأعيان. ثم لا يكون هذا الجزء النافع منها متضمنا في الحقيقة الإسلامية؛ خاصة أن الزمن الإسلامي يبقى بمنزلة الزمن الأخلاقي الذي يتحقق فيه ظاهر الحداثة والذي يتمم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم. فالدين جاء لخير الأمم لا لحرمانها من الخيرات والمنافع، فكل دين منزل جاء ليمد الإنسان بأسباب الصلاح في دنياه، فضلاً عن أسباب الفلاح في آخره، ثم يخلص طه عبد الرحمن إلى ضرورة دخول الحداثة الصالحة في الممارسة الإسلامية.

1 () المصدر السابق، ص 1897. يقول طه عبد الرحمن عن تاريخ فكرة «الأخلاق العالمية» لئن تأخر وضع مصطلح «الأخلاق العالمية» إلى سنة 1990، فقد ظهرت بوادر التفكير في «أخلاق تجمع أمم العالم» في المؤتمر العالمي الأول للأديان في شيكاغو عام 1893، والذي عرف فيما بعد باسم «برلمان أديان العالم»، ولكنه لم يتم عقد المؤتمر الثاني إلا بعد مرور مائة عام بنفس المدينة التي عقد فيها المؤتمر الأول وكان هذا عام 1993، ولكنه لم تمض 6 سنوات حتى انعقد المؤتمر الثالث بمدينة «كاب تاون» بجنوب أفريقيا عام 1999، ثم انعقد مؤتمره الرابع بمدينة برشلونة عام 2004، ثم المؤتمر الخامس بمدينة «مليبورن» بأستراليا عام 2009. (المصدر السابق ص 1897 بتصرف).

2 () منتصر حمادة: قراءة في كتاب «روح الحداثة» للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، عن موقع islamon-line.net/studies/2195

ثم يطرح طه عبد الرحمن رؤيته للحدثة الإسلامية التي تقوم على التفريق بين روح الحدثة وواقع الحدثة، فيقول: « ما نشاهده في واقعنا هو نقل للحدثة الموجودة في واقع الحدثة الغربية، هذا النقل ليس فيه ابتكار ولا تجديد، فكيف إذن يمكننا أن نتصرف مع هذا الواقع، كيف نصبح لا ناقلين للحدثة بل مبدعين لها؟ في نظري يجب التفريق بين واقع الأشياء وبين روح الأشياء.. ما معنى الروح؟ هي مجموعة القيم ومجموعة المبادئ التي يكون هذا الواقع تجسداً لها وتطبيقاً لها؛ بمعنى أنه ينبغي أن نبحث عن الحدثة كقيم لا عن الحدثة كواقع، هذا الواقع موجود لا ننكره وننقله وننقله عنه وما إلى ذلك ولكن ليس هذا الواقع هو الذي سيدخلنا إلى الحدثة؛ فإذا لا بد أن نبحث عن هذه المبادئ وهذه القيم التي يعد الواقع تحقيقاً لها⁽¹⁾. وتتحدد روح الحدثة عند طه عبد الرحمن بثلاث مبادئ عامة هي:

- 1- مبدأ الرشد: الذي يتكون من الاستقلال والإبداع.
- 2- مبدأ النقد: الذي يتكون من التعقيل والتفضيل.
- 3- مبدأ الشمول: الذي يتكون من التوسع والتعميم.

ولا شك بأن المطلع على كتاب « روح الحدثة » سيجد طه عبد الرحمن لم يذكر المبادئ التي أشتهر تداولها في أوساط الدارسين لظاهرة الحدثة، مثل مبدأ العقلانية ومبدأ الذاتية ومبدأ الفردانية ومبدأ الإنسانية ومبدأ الحرية ومبدأ العلمانية وغيرها، حيث يعد طه عبد الرحمن بعض هذه المبادئ التي ارتضاها، وبعضها يدخل ضمن ما نسميه مسلمات التطبيق الحدائي الغربي . وأحد هذه المبادئ المبتدلة يطبق مبدأ العقلانية الذي غلب على الدارسين من العرب والمسلمين أن يجعلوه المبدأ الأساسي المحدد لحقيقة الحدثة مقلدين في ذلك أساتذتهم من نقاد الغرب، والواقع أن العقلانية في الفكر الطاهائي تندرج ضمن الأصول الثلاثة التي أخذ بها المؤلف في تحديد روح الحدثة ، حيث تندرج في مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له ، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلاً له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سبباً فيه، مما يخول له الاستغناء عنها كمبدأ مستقل بنفسه، إذ تنزل رتبة غير رتبها، فهي أعم ، وهذه المبادئ أخص، والذين جعلوا العقلانية واحداً من مبادئ الحدثة إنما وقعوا- كما يرى طه عبد الرحمن- في تضيق مدلولها، حتى حصروها في النظر الآلي أو الآداتي وحده ، مع التذكير بأن العقلانية لم تختص بها الحدثة الغربية كما يُزعم ، ولا لها شكل واحد ولا لها مرتبة واحدة ، بل إنها ظلت كل يقظة حضارية تحقق بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل، وبالنسبة

1 (حوار قناة الجزيرة، الجزء السادس)

لتخصيص الحداثة بها فهو خطأ ناتج عن التقديس الذي أحاطه بها بعضهم⁽¹⁾.

ومن ثم يرى طه عبد الرحمن إن ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح، ومنها :-

- إبطال مسلمات الاستقلال الغربي؛ فوصاية الأقوى ليست عناية بالأضعف، والوصاية في الداخل قد لا تكون وصاية رجال الدين.

- إبطال مسلمات الإبداع الغربي؛ فالإبداع لا يقتضي الانقطاع المطلق؛ لأن الحداثة الحققة هي حداثة قيم لا حداثة زمن.

- إبطال مسلمات التعقيل الغربي؛ لأن العقل لا يعقل كل شيء .

- إبطال مسلمات التفصيل الغربي؛ لأنه لا إطلاق في الفصل بين الحداثة والدين، ولا إطلاق في الفصل بين العقل والدين ولا محو للقدسية من أفق الإنسان.

- إبطال مسلمات التوسع الغربي؛ فالتطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعاً حتمياً؛ لأن الإنسان أقوى من هذا التطبيق .

- وأخيراً، إبطال مسلمات التعميم الغربي؛ فروح الحداثة لا توجب التفكير الفردي، والحداثة العلمانية لا تحفظ حرمة الأديان، وليست كونية قيم الحداثة الغربية كونية إطلاقية، وإنما كونية سياقية⁽²⁾.

وعلى ذلك يمكننا القول مع طه عبد الرحمن أن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة، وأن واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة، وإن روح الحداثة متأصلة تاريخياً وإنسانياً، وأن الأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى روح الحداثة، وإن واقع المجتمعات الإسلامية هو أقرب إلى الحداثة المقلدة منه إلى الحداثة المبدعة، وأن الحداثة لا تنقل من الخارج وإنما تبتكر من الداخل.

وتأكيداً لهذا التعدد في فهم الحداثة، ينقد الدكتور طه الحضارة الغربية الحديثة، ويسميها

1 () منتصر حمادة: قراءة في كتاب «روح الحداثة» للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن.

2 () المرجع السابق.

حضارة القول على أساس لا أخلاقيتها، وعلى الجملة، فإن ما أنتجته حضارة القول هو مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي: مضرة «التضييق» التي جعلت الفعل الخلقي فعلاً «محدوداً» ومضرة «التجميد» التي جعلته فعلاً «مقطوعاً» ومضرة «التنقيص» التي جعلته فعلاً «منبوذاً»؛ وعلى هذا، يكون «الحد» و«القطع» و«النبد» هو نصيب الفعل الخلقي من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق؛ لذا يتعين العمل على دفع هذا الظلم عن الإنسان حتى تعود إليه هويته⁽¹⁾.

وبعد أن ينقد طه عبد الرحمن التطبيق الغربي لروح الحداثة، يؤكد على أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة لا يكتفي بأن يكون واحداً من تطبيقاتها الممكنة، بل أيضاً يهدف إلى الارتقاء بالفعل الحدائي. كما أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة اشتغال لا يقل مشروعية عن الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه الروح.

6- تحديد المصطلحات ونحت مفاهيم أصيلة نابعة من الثقافة العربية

حرص المجددون والمبدعون على طوال تاريخنا الفكري على ضرورة تحديد المصطلحات والمفاهيم التي يلجأون إليها في بناء نسقهم الفلسفي، وكان من هؤلاء طه عبد الرحمن، وهو في ذلك يتابع سيرة السلف ونهج المجيدين من الخلف، فهذا هو ابن حزم الظاهري (ت 456هـ)، على سبيل المثال، يقدم لكتابه «الإحكام في أصول الأحكام» مبحث عن الألفاظ الدائرة بين أهل النظر تناول فيه ما يزيد على ثمانين مصطلحاً أصولياً... الخ، وهذا أيضاً أبي الوليد الباجي (ت 474هـ) فقد حدد في مقدمة كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج» مدلولات سبع وثمانين مصطلحاً من الألفاظ الدائرة بين المتناظرين، وفي الفلسفة الحديثة اعتنى المجتهدون بالمفاهيم والمصطلحات إلى درجة أصبحت فيها تلك المفاهيم تقترن بأسماء واضعها، فيقال «الكوجيتو» الديكارتية و«موندولوجيا» ليبنتس، و«ديمومة» برجسون... واعتنى أيضاً المجددون في الفكر العربي المعاصر بضرورة تحديد المفاهيم والمصطلحات، بل أنهم- شأن طه عبد الرحمن- عملوا على نحت مصطلحات جديدة تفي بأغراضهم الفلسفية الإبداعية، وتكون نابعة من الثقافة العربية، فقدم عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي»، وزكي نجيب محمود «الجبر الذاتي» بينما قدم عثمان أمين «الجوانية» وتوفيق الطويل «المتالية المعدلة» وغيرها من مصطلحات ومفاهيم أثرت الفكر العربي الفلسفي المعاصر.

ومن ثم يطرح الدكتور طه عبد الرحمن مشكلة المصطلحات في الثقافة العربية الإسلامية

(1) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص 79 - 80.

المعاصرة، ويرى أنها مشكلة ملحة ومهمة في الآن نفسه لليقظة الفكرية المنشودة. فيقول: «إننا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايسة ، إطلاقاً ، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف»⁽¹⁾.

ولذلك فلما كانت الفلسفة - عنده- لغة مفاهيم ومصطلحات، وليست فقط مجرد معجم من الألفاظ كانت عناية طه عبد الرحمن القصوى بالمفاهيم والمصطلحات صناعة وتصنيعاً، واستعمالاً وتوظيفاً، بناءً على معايير محددة وأخرى غير محددة، وهذه العناية بالمصطلح هي التي جعلت مشروع طه يتميز بمجمعاته الاصطلاحية التي تتركب من مصطلحين مفردين فأكثر وتربط كل مجموعة منه علاقات دلالية ومنطقية، وصياغات صوتية وصرفية، حيث تكون نسقاً هندسياً وموسيقياً متسقاً في البناء المفهومي لمشروعه⁽²⁾.

وينتقد طه عبد الرحمن عملية استنساخ النموذج الاصطلاحي اليوناني عند نقل المعاني، من دون التمييز بين ما هو لغوي يخص اللسان اليوناني، وما هو اصطلاحي يخص المعرفة الفلسفية، مع تقييدها وتصحيحها على مقتضى التعبير العربي، بل حكّموا اليونانية في العربية فوقوعوا في مقابلات قلقلة يغلب عليها ترجيح اعتبارات اللسان اليوناني، وتنزيل جهازه الصرفي والنحوي على أصناف من الألفاظ والعبارات العربية، مما يلحظ بشكل كبير عند المناطقة العرب، مع العلم بأنه لا شيء أخص باللسان من قواعد الصرف والنحو التي توضع له. فكيف ينقلون هذه القواعد في صيغتها اليونانية إلى اللسان العربي مع تفاوت صارخ في الأبنية والتراكيب بين اليونانية والعربية. الأمر الذي أدى إلى وجود ثغرات اصطلاحية في النص العربي، فلسفياً كان أم منطقياً، حولته إلى نص مضاد لمقومات الأمة ومفرداتها التداولية ما سعى طه إلى تجاوزه، لما يورثه هذا التحيز المصطلحي من العجز الفلسفي والحصص اللغوي والבלاغي، وذلك لغياب القدرة التداولية عند المتفلسف على استشكل المصطلح في صيغته اليونانية، وكيف أن يتفلسف ويستشكل، وهو لا يتصور ذلك خارج ما رسمه اليونان، وقد أضر

1 () طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 30
2 () محمد همام: تحيز المفاهيم والمصطلحات: من أجل بديل اجتهادي تطبيقي جديد (طه عبد الرحمن نموذجاً) ص 2. على الموقع:

<http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articlespdf/5697>

وأنظر أيضاً: محمد المصطفى عزام: الإبداع الاصطلاحي عند الدكتور طه عبد الرحمن، جريدة الإشارة، العدد الرابع ذوالحجة 1420هـ/مارس، 2000، ص 7.

هذا التصور، فيما يرى طه، بقدرته اللغة العربية على صناعة المفاهيم واستثمارها، مما عطل القوة التي تتحرك بها ألفاظ وتتولد بواسطتها تراكيب وفي النهاية تجميد آليات اشتغالها في إنتاج الفكر⁽¹⁾. ومن ثم رأى طه ضرورة وضع المفهوم والمصطلح بحيث يستقيم على أصول النظرية التداولية، هذه النظرية التي تجعل دلالة اللفظ متعدد بتعدد الاستعمالات، وموجهة بأهداف التأثير والتغيير، عبر مظهر الامتداد الدلالي والامتداد التداولي⁽²⁾.

لذلك يصبح ضرورياً الاعتماد على مصطلحات نابعة من ثقافتنا وإنشاء ما يلزم من مصطلحات، وهو الهدف الذي كرس له كتابه «فقه الفلسفة»، حيث ناقش في الجزء الأول من هذا الكتاب إشكالية المفهوم الفلسفي. فالمفاهيم عند طه عبد الرحمن هي المدخل للمعرفة، وهي أيضاً المدخل إلى ضبط السلوك المعرفي للإنسان، إذن فنحن نحتاج حقا إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، لأننا نستخدمها بوجوهها الأصلية في حين أن واقعنا لا يطابق هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر. ولذلك رسخ طه عبد الرحمن مشروعه العلمي أمودجاً في نحت مصطلحات ومفاهيم فلسفية جديدة وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، وهو ما يسمح بالانخراط في الكتابات الفلسفية الحية التي تكون مفاهيمها مبثوثة في قلب المتلقي العربي لا في قلب سواه، ولا اعوجاج فيها ولا تحيز، وتكون أصولها مركوزة في التاريخ العربي لا في تاريخ غيره. وتطبيقاً لذلك يقوم الدكتور طه بنحت المصطلحات باعتبار ذلك أمراً ضرورياً لتحقيق مشروعه. ولذلك فنحن نحتاج إلى أن نتعامل مع المفاهيم المخترعة التي شاع تداولها عند الأمم الأخرى، وأن نخرجها على قواعد مجالها التداولي. فعلى سبيل المثال يطرح مصطلحات «العقل المجرد» و«العقل المسدد» و«العقل المؤيد» للتعبير عن ثلاث درجات أساسية للعقلانية.

ومن ثم يمكننا القول بأن تأثيل المفاهيم وصياغة المصطلحات في مشروع طه عبد الرحمن، ليس عمليات نظرية مجردة، أو تقنية وحسب، بل تجسد موقفاً وجودياً وحالة تعبد قصى، مما يعكس حالة توتر روحية وتدفق إيماني يشعان من مفاهيم طه ومصطلحاته بأبعادها الفلسفية واللغوية والاجتماعية، بما يعبر عن الارتقاء في مراتب الأحوال المتنوعة والمذاقات الوجدانية التي تتوالد في ذهن الفيلسوف والأخلاقي، في تداخل مثمر بين عتاد علمي صارم ومتعدد الحقول، وبين فلسفة أخلاقية متأصلة بما يفجر طاقات العربية وإمكاناتها لتليق بوظيفة النهضة ومهمة الإبداع

1 () محمد همام : تحيز المفاهيم والمصطلحات: من أجل بديل اجتهادي تطبيقي جديد (طه عبد الرحمن نموذجاً) ص 2.

2 () طه عبد الرحمن: في فقه المصطلح الفلسفي، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب 1414 هـ/ 1993 م، ص: 76-77.

والاجتهاد. ويعمل هذا المشروع في الوقت ذاته على إكمال التنظير في الفكر الإسلامي المعاصر ، والذي يعاني من نقص التنظير الأصيل الذي ينعكس من المجتمع ذاته وليس تنظيراً على الطريقة الغربية.

7- فلسفته في العقل والاعتراف بمحدوديته.

يرفض طه عبد الرحمن القول بمطلقية العقل، وهو في ذلك ينقد نظريات تراثية عديدة جعلت من العقل حاكماً على كل شيء، فقد وصلت هذه الرتبة التي احتلها العقل ، في النظريات العقلانية التراثية ، فيما يقول أحد الباحثين⁽¹⁾، إلى درجة لافتة من الاستقلال الحدي في بعض تأويلاتها ، إلى المدى الذي أكد القدرة الذاتية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان، والإبداع الذاتي الخالص للعقل من حيث هو أداة مكتفية بنفسها معرفياً ، يهتدي بها الإنسان على الحقائق اهتداء الساري في الظلمة بالنور الذي يشعه من داخله. ويعني ذلك أن العقل أداة معرفية تتولد ذاتياً ، وأنه ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه الذي فطر عليه، بعيداً عن أي وصاية من الخارج، أو أي عون يزوده به « النقل». والدلالة الرمزية التي انطوى عليها حضور أمثال « حي بن يقظان» في فلسفة ابن سينا وابن طفيل هي التجسيد الإبداعي للاستقلال الذاتي للعقل واكتفائه بنفسه معرفياً ، بواسطة التمثيل الكنائي الذي يستبدل التلميح بالتصريح. والمغزى المقصود من التلميح في هذه الدلالة الرمزية، هو أن الإنسان يستطيع بهدى من نور عقله وحده، ودون وساطة من الخارج، أن يصل إلى إدراك المطلقات، أو يفعل الخير لذاته وبذاته ويجتنب الشر، بل ويعتبر بعض المحدثين أن مثل هذا الفهم لقدرة العقل المطلقة هي الأساس النظري لأي فهم تنويري.

وبذلك يعتمد مفهوم العقلانية عند الدكتور طه، أولاً على رفض اعتبار العقل شيئاً مستقلاً، باعتبار ذلك مفهوماً تجزيئياً للإنسان. أي أنه يعترض على مقولة أن العقل « جوهر» أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية تأثراً بنظرية الفكر اليوناني في «العقل»، ومعلوم أن الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية ، وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها⁽²⁾. فالعقل إذن عند طه عبد الرحمن هو فاعلية للإنسان ككل وليس كيانا مستقلاً فاعلاً. ثم يعتمد ثانياً على الربط بين الفاعلية النظرية المجردة (العقل النظري) وبين الشعور الذاتي الداخلي (القلب)، تطبيقاً لعدم الفصل التام بين الذات

1 () جابر عصفور: أنوار العقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، القاهرة، 1996، ص 9-10.

2 () لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: غيضان السيد على: الفلسفة الطبيعية والإلهية- النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، دار التنوير ، بيروت ، 2009.

والموضوع. وثالثا، على تقسيم الفاعلية العقلية إلى ثلاث مستويات أساسية، هي التجريد، والعمل، واليقين الصوفي، ويقابلها ثلاثة مفاهيم للعقل «العقل المجرد»، «العقل المسدد»، «العقل المؤيد».

وفي هذا الإطار يعارض الدكتور طه النزعة التجزيئية للعقل، بالمفهوم الغربي، فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكيات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي «القلب»، فالعقل للقلب كالبصر للعين. ومن ثم يقرر خطأ القائلين بتشبيء العقل واستقلاله، لأنهم بذلك يتجاهلون حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله⁽¹⁾.

إذن يتفق طه عبد الرحمن مع الفيلسوف الألماني كانط في القول بأنه لا يمكن إخضاع الوجود بأكمله لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله⁽²⁾ ويرتكز الدكتور طه في ذلك على أن المنطق الرياضي (نظرية جودل المشهورة) يثبت وجود حدود للعقل في «قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع»، ولذلك، إذا صح أن الصياغة الصورية للنظريات (أو الصورة) هي بالذات إضفاء الصيغة العقلانية عليها أو «عقلنتها»، صح معه أيضا أن حدود هذه الصياغة هي حدود العقلنة ذاتها، بمعنى أنه لا يمكن إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله. ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعقيل، تبين بما لا يدع مجالا للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة.

والطريق لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد هو عملية إكمال لهذا العقل، والتطلع إلى بلوغ الكمال الإنساني، ويكون السير إلى هذا الكمال بتزكية الصفات المعنوية، وتكون هذه التزكية بإتباع أحكام شرع الله المطهرة والمقربة. وهذا يتم من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل، والعمل على مقتضى الشرع الإلهي، وهذا السبيل هو بالذات الدخول في عملية «إكمال» أو «تكميل» للعقل المجرد... من خلال إقدار المتقرب على الفعل وإقامة نظره المجرد على العمل المشخص... ولا عمل أقرب إلى أن يسانده العقل والنقل من العمل على مقتضى الشرع الإلهي الأسمى. وعلى هذا، فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود.⁽³⁾

1 () طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 18.

2 () المصدر السابق، ص 43.

3 () المصدر السابق، ص 53.

ويصبح العقل المكمل بواسطة العمل هو «العقل المسدد» وما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلائي أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يسدده العمل ويجدد لباسه باسم «العقل المسدد». وهذا العقل المسدد، من خلال الإخلاص في العمل والمداومة عليه، يصل إلى مرحلة «العقل المؤيد»، كما يلي، وما كان العقل المسدد، بفضل تنزيله على التجربة الحية وتأييده بأوصافها، يترك وصفه العقلاني الأصلي ليتخذ وصفا عقلائي جديدا أعقل منه وأكمل وأفضل، اخترنا أن نطلق على هذا العقل الجديد الذي يؤيده العمل القائم على التجربة اسم «العقل المؤيد»⁽¹⁾.

والعقل المؤيد يعتمد على التوسل بالتجربة الروحية الحية، والتي اشتهرت باسم التصوف، ويعمل هذا العقل المؤيد على تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي تقع فيها الممارسة المسددة، لأنه يبنني على طرائق تحقيقية وتوجهات كمالية. وبذلك يختص العقل المجرد بوصف الأشياء، والعقل المسدد بأفعال الأشياء، والعقل المؤيد بهويتها الباطنية: إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح «رسومها»، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من الأشياء أفعالها الخارجية أو «أعمالها»، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو «ذواتها»، والمراد بـ «الذات»، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل «هويته»⁽²⁾.

وهكذا يرى طه عبد الرحمن أن أعلى درجات العقلانية، العقل المؤيد، وتظهر في التصوف؛ فمتى نال المتقرب درجة العبدية، حصل له التأييد. وليس أدل على هذا التأييد من كون الامتنان الرباني يخرجه من وصف الافتقار إلى وصف الغنى، ومن وصف الاضطرار إلى وصف الاقتدار؛ والغنى صفة الخالق، والاقتدار صفة الفاعل، وما زال الحق يغطي العبد بالأوصاف الخلقية والأوصاف الفاعلية ما بقي هو على حال الافتقار والاضطرار، حتى يصير بين يديه متملكا بخالقيته ومتصرفا بفاعليته... إن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية.

وتأسيسا على مذهب الأخلاقي ينقد الدكتور طه الحداثة الغربية وعقلانيتها العلمية - التقنية مطالبا بظهور مبدأ أخلاقي جديد يستبدل مفهوم السيادة على الطبيعة بمفهوم «المسودية لسيد الكون». وخلاصة القول في هذا المقام أن المراتب الثلاث لعقلانية النظام العلمي - التقني، وهي

1 () المصدر السابق، ص 116.

2 () المصدر السابق ص 121.

النظم والتنظيم والانتظام، تدعو إلى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية ضرراً يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية، فمرتبة النظم تستبعد هذه الأخلاق، ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها، ومرتبة الانتظام تصطنع بديلاً لها.

بيد أن الإضرار بالأخلاق الدينية - إن إقصاءً أو استيلاءً أو استبدالاً - ما لبث أن انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي - التقني للعالم، ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحصيل كمال السیادات الثلاث: التنبؤ والتحكم والتصرف! بل إنه صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفه الأخطار والأهوال من كل جانب، الأمر الذي دعا بعض الفلاسفة الأخلاقيين إلى التفكير في وسائل تصحيح هذا المسار الذي يفضي بالإنسانية إلى المفاسد، بل يلقي بها إلى المهالك، إن عاجلاً أو آجلاً، وكان ثمرة هذا التفكير ظهور بعض النظريات الأخلاقية الجديدة.⁽¹⁾

والحل يكمن - كما سبق أن أوضحنا - في إنشاء نظرية أخلاقية ترتكز على الدين. وهكذا، يتضح أن الأخلاقيات التي تستحق أن تناظر النظام العلمي - التقني وتقدر على أن تمحو الآثار السيئة لتحولات هذا النظام المتوالية والمتسارعة، ليست هي النظريات التي تعتمد التعقل والتنكر مثل نظرية المسؤولية ونظرية التواصل ونظرية الضعف - لخروجها جميعاً عن شرط التناسب - وإنما هي نظرية تستبدل مكان صفة التعقل مبدأ «التخلق» الجالب للحكمة المؤيدة، وتستبدل مكان صفة التنكر مبدأ «التعرف» الجالب للبصيرة المسددة، وبما أن الحكمة المؤيدة لا تحصل إلا بترك العمل بمبدأ السيادة على الكون وبالإقرار بهذه السيادة لسيد الكون الحق، وأن البصيرة المسددة لا تنال إلا بالخروج عن الشعور بحال السيادة والدخول في الشعور بحال المسودية لسيد الكون أو قل حال العبودية له، فقد جاز تسمية هذه النظرية المبنيّة على التخلق المفضي إلى الحكمة المؤيدة وعلى التعرف المؤدي إلى البصيرة المسددة باسم «نظرية التعبد»؛ فالتعبد إذن عبارة عن الجمع بين التخلق الحكيم والتعرف البصير.⁽²⁾

تأسيساً على هذا الموقف الفلسفي يرى طه عبد الرحمن، كما أوضحنا أعلاه، أنه لا يجب نقل واقع الحداثة الغربية وإنما إبداع حداثة عربية، كما أنه على مستوى التقدم المجتمعي فيرى ضرورة سلوك طريق مختلف عن الطريق الصناعي - التقني، فيقول: «لست أرى رأي من يقول بأن مآل

1 () طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 123.

2 () المصدر السابق ص 133-134.

التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجديد الطاقات المادية؛ قد يصح هذا لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي، وإن كان هذا الرأي في التجديد هو الذي تميل إليه، عن غير وعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو أنها نظرت في الأمر لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلا عن تعطيل الموروث وتجميد المقذور، وذلك لأسباب ثلاثة نوجزها كالتالي: أولاً؛ إن تصور مقتضيات التحديث على النمط الغربي وإنزال هذا التصور على واقعنا الإسلامي من شأنهما أن يحصر المجتمع المسلم داخل الأفق العلمي الذي ترسمه له نماذجه الغربية. ثانياً؛ إن مسالك الغرب بنيت على أسس عقدية وقواعد مذهبية تعارض الحقيقة الشرعية الإسلامية. ثالثاً؛ أن الغرب لن ينتظر أبداً المجتمعات الإسلامية حتى تلحق بركبه.... بل سيظل ساعياً بكل ما أوتي من قوة إلى تزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية. ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه الغرب لا يجر علينا إلا «المراقبة» أو «التراجع»، صح معه أيضاً أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه»⁽¹⁾.

8- مشروع طه عبد الرحمن النهضوي في الميزان

من خلال هذه الرؤية العابرة لمشروع طه عبد الرحمن النهضوي يتضح ذلك الدور العملي الذي يرمي إلى تحقيقه، فالفلسفة لديه مرتبطة في الصميم بالواقع وبحركة التاريخ وبالتراث والحضارة، يرفع شعاراً نظرياً وعملياً في الآن ذاته فحواه: أنه علينا قبل أن نتفلسف أن ندرك واقعنا وأن نعرف ماهية أزماته الحقيقية، وما هي حقيقة الأبعاد الوضعية التاريخية والحضارية التي نحن فيها، وبدون هذه المعرفة وذلك الإدراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة إلى الإبداع.

ويبقى مشروعه الفلسفي يحمل الهاجس الإصلاحي والهم النهضوي، ويبدو ذلك من تلك الإشكاليات والقضايا التي طرقها، وما زال يطرقها، محاولاً الإجابة عنها من خلال رؤيته الخاصة، إنها تلك الإشكاليات نفسها التي خاض فيها الفكر الفلسفي العربي بعد نهضته النسبية؛ أسئلة الحداثة، وإعادة قراءة التراث وتجديد النظر في الفكر الديني، وإشكالية القيم ومعضلة السياسة، وسؤال العقل الذي يمثل أهم الأسئلة لديه، والذي جاءت إجابته عليه مغايرة تماماً لتلك الإجابات التي سادت

() المصدر السابق ص 195-196.

الفكر العربي المعاصر شرقاً وغرباً .

ولذلك تميز مشروعه الفلسفي بسمات إبداعية أصيلة ميزته عن أصحاب المشاريع الفلسفية النهضوية في العالم العربي المعاصر، تمثلت في :

1- تجرأ طه عبد الرحمن على الفلسفة فحطها من عليائها، وأزَمها بفقهِه تفقهُه به، فأخذت الفلسفة في مشروعه حجمها الطبيعي، فلم تعد أشرف المعارف وأوسعها مبطلاً بذلك دعوى كونية الفلسفة (أي صلاحيتها لعامة البشر) ، وعالميتها (أي صلاحيتها لكل أقطار الأرض)، وأثبت صبغتها القومية؛ أي أن لها سياقها التاريخي والاجتماعي واللغوي والأدبي ، ولا يمكن تصورهما في غياب كل هذه السياقات مطلقاً. ولذلك أصبحت الفلسفة عنده هي فن السؤال، والهدف هو البحث عن الحقيقة وعدم الركون إلى أجوبة جاهزة، ولذلك رأي أن تاريخ الفلسفة كله يمكن اختصاره في السؤال، الفلسفة القديمة سيطر عليها السؤال السقراطي، الذي كان عبارة عن « فحص » بمعنى أن السائل يطرح على محاوره أسئلة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه . بينما سيطر على الفلسفة الحديثة سؤال « النقد » بمعنى ألا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة على أنه كذلك.. والفرق بين « الفحص » و« النقد » أن الأول يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور، أما الثاني يوجب التفكير في المعرفة ويهدف إلى الوقوف على حدود العقل .

ولذلك أسس طه عبد الرحمن لمرحلة جديدة من السؤال الفلسفي، وهو ما يسميه بـ « السؤال المستول »؛ أي السؤال الذي يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه ، وبيان ذلك أن الفيلسوف لا يسأل لأنه يملك زمام السؤال ويلقي بزمام المسؤولية على غيره، ولكن لأنه مستول عن كل أفعاله بما فيها سؤاله، فكل فيلسوف يسأل لأنه يسأل ووجود سؤاله من وجود مسئوليته. ولذلك استنبط طه عبد الرحمن أن الأصل في الفلسفة ليس السؤالية وإنما المسئولية، وهو ما نلمحه عملياً في سؤال الأخلاق ، وسؤال الحداثة... وغيرها، ولكنه يؤكد أن سؤال الفيلسوف ليس هو أي سؤال كان، وإنما هو السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عليه.

2- تميزت فلسفته بالدعوة إلى الإبداع والتحرر والاستقلال الفلسفي ، ولكنها دعوة خالفت مثيلاتها في المشرق والمغرب العربي- وما أكثرها- ، فجاء نقده للكثير من المتفلسفة العرب المعاصرين الذين اندفعوا في تقليد فلاسفة الغرب، واقتفوا آثارهم ، وتعلقوا بأسباب لا تمت بصلة إلى وجودهم،

فافتقدوا حاسة النقد ، وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض. ولذلك جاء مشروعه الفلسفي ليؤكد على أن المفكر العربي المسلم لا بد أن يعرف أولاً من هو ؟ وأن تأتي فلسفته كأجوبة لما يستشكله هو، باعتباره مفكراً حراً له مقوماته من واقعه وكيونته وتراثه وهويته. فيبدع ما يضاھي ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

3- من أهم مميزات مشروعه الفلسفي أنه أراد أن يثبت وجود فلسفة إسلامية عربية في معترك العصر الحديث ، فلسفة تتحقق بها الكينونة الإسلامية ، ويتحرر بها الإنسان من أوهام الحداثة والعوامة ، حارب بشدة آفة التقليد والتبعية للفكر الغربي ، مؤكداً على أننا لا بد أن نكون أحراراً في تفلسفنا، فرفض بشدة مقولة « الأمر الواقع » ورأى أنها تخل بشرف التفلسف وتفضي إلى موت الفلسفة المحتوم ، ودعا إلى استبدالها بمقولة « الواقع يتغير». كما رفض كونية الفلسفة وعاملتها، ورفض سيطرة « الفكر الواحد» أي الفكر الغربي المبني على غطرسة القوة السياسية والاقتصادية، ورفض كل ما يخالف حقنا في الاختلاف الفكري والفلسفي ، فكان إيمانه الراسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي جعله يؤمن بحاجة الأقسام جميعاً إلى دخولها في علاقات حوارية بعضها مع بعض؛ لأن الاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال.

4- نجاة عبد الرحمن - في موقفه من الترجمة عامة - من السقوط بين مطرقة التقليد وسندان الانغلاق الفكري والتفوق حول الذات، فجاء أمودجه النظري والتطبيقي للاشتغال الترجمي ، حيث جعل الترجمة مراتب ثلاث : تحصيلية، تتمسك بحرفية اللفظ وغايتها التعلم من النص الأصلي ، والتلمذة على صاحبه، تورث الخطأ في المعنى والتركيب. وتوصيلية، تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ ، وغايتها ممارسة التعليم ، وتوقع صاحبها في تهويل بعض المضامين، بما يشعر المتلقي بالعجز إزاءها ، فلا يعترض عليها بل يضع ما يضاھيها . وتأصيلية، تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ ، وغايتها رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي ثم تقدره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره.

5- نجح طه عبد الرحمن من خلال مشروعه الفلسفي - إلى حد كبير - في رفع القلق عن المصطلح اختراعاً واستثماراً ، وساعد في إبداع معان فلسفية جديدة ، وزاد في تطوير معان أخرى توسيعاً وتعميقاً . حتى يمكننا القول بأنه استطاع أن يصحح مسار المصطلح العربي، وجدد مداره ، ليس

في الممارسات الفلسفية فحسب ، ولكن في مجالات الإبداع العربي ككل، موصولة بمقتضيات التداول الأصلي . وقد كان اعتماده كثيراً على الآليات اللغوية والبلاغية الأصيلة ، وما تتيحه الإمكانيات اللسانية العربية أو بما تسمح به مقتضيات التقريب الاصطلاحي أيضاً ، ويبقى تنزيل المدلول الاصطلاحي على الملول اللغوي الأصلي هو حجر الزاوية في نظرية طه الاصلاحية ؛ ذلك أن القيمة الدلالية التي يكتسبها أي مصطلح تتداخل في تشكيلها القيمة الدلالية للوحدة المعجمية ، كما تتوجه بأصل الوضع اللغوي معجمياً وعرفياً واصطلاحياً، فلا بد للمصطلح الفلسفي أن يحمل خصوصية قومية محلية لا عالمية، ومن هنا يأتي تميزه وثره الاصطلاحي.

ومن ثم فقد علّمت مؤلفاته الكثير من الباحثين والمهتمين بالشأن الفلسفي المعاصر كيفية تصنيع المفاهيم ووضع المصطلحات ، كما عملت على تحررهم من قيود غيرهم ، ومن فهم غيرهم لمصطلحات الفلسفة الغربية، كما كشفت لهم عن كيفيات التعامل مع أفكار غيرهم .ومن ثم جاءت مصطلحاته الإبداعية التي نحتها موافقة لمبادئ ثلاثة التزم بها في صناعة المصطلح ألا وهي ، أولاً : التأثيل ويعني أن يأتي مدلول اللفظ متأثراً بمدلوله اللغوي ، وهذا المدلول في آخر المطاف يبلوره رصيد الأمة التاريخي ، فالمفاهيم ليست جامدة ، وإنما تتوسع دلالاتها مع التجربة التاريخية للأمة ، فالتأثيل هو وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي. وثانياً : التمثيل، فالفيلسوف وهو يقدم تعريفاته وشروحاته يتوسل بأمثلة، وهذه الأمثلة مأخوذة من واقع الفيلسوف المتداولة في محيطه، حتى إنه تقرر الأخذ في الممارسة الفلسفية بنوع من التعريفات أطلق عليه اسم "التعريف بالمثال". ثالثاً: التخيل، وهو جملة الأساليب البلاغية من استعارة ومجاز التي يوظفها الفيلسوف، وهذه الأساليب تكون موغلة في الخصوصية الأدبية واللغوية للسان ما .

6- ومن أكثر الأمور تمييزاً لمشروع طه عبد الرحمن الفلسفي أنه يصنف فلسفته ضمن الأبحاث الحدائية ، ويرى أن الفيلسوف الحق هو من يطلب روح الحدائية لا مظاهرها ، ولا روح للحدائية عنده خارج الإسلام ، ولا تفلسف بغير إيمان. في حين ترفض باقي تيارات الفكر الديني في الساحة الثقافية الحدائية شكلاً وموضوعاً، جملة وتفصيلاً . والجدير بالذكر أنه يرى أن روح الحدائية تختلف عن واقع الحدائية، وأن واقع الحدائية الغربية هو واحد فقط من التطبيقات الممكنة لروح الحدائية ، وأن روح الحدائية متأصلة إنسانياً وتاريخياً، وأن الأمم كلها تستوي في الانتساب لروح الحدائية ، وأن واقع المجتمعات الإسلامية هو أقرب إلى الحدائية المقلدة منه إلى الحدائية المبدعة، ثم يقرر في النهاية أن الحدائية لا تنقل من الخارج وإنما تبتكر من الداخل.

7- ومن أهم الأفكار التي تميز فكر طه عبد الرحمن أن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، حيث يكون العقل تابعاً للأخلاق. وتصبح الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة لدى الإنسان وليست هي مجرد صفات عرضية أو كمالية لا يقدر تركها إلا في مروعته. وأن الأخلاق مستمدة من الدين حتى انه يحكم بالتناقض على قول القائل: الأخلاق علمانية. وأن الإنسان بموجب أخلاقيته لا يستطيع أن يتجرد كلياً من حال التدين ولو سعى إلى ذلك ما سعى. وان الهمة الأخلاقية للإنسان أقوى من الواقع.

8- إن مشروع طه عبد الرحمن يهدف في النهاية لبناء فكر إسلامي متين وقادر على التصدي للتحديات الفكرية التي يواجهها، وطه عبد الرحمن يقدم للفكر الإسلامي السلاح الفكري من أجل الخروج من نفق التبعية والتقليد بوجهه الأصولي والحدائي، فكان أن اجتهد في أن يجتمع له الدعامتان: التجريبية والفكرية، في اشتغاله يوصف بنيات العمل الديني الإسلامي متبعاً آثار هذه البنيات في الممارسة العقلية بمستوياتها الثلاثة: مستوى التجريد الذي تختص به الممارسة العلمية والممارسة النظرية الإسلامية، ومستوى التسديد الذي تدرج تحته الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، ومستوى التأييد الذي تختص به الممارسة الصوفية. ومبيناً تفاوت هذه المستويات العقلانية وتكميل بعضها للبعض بالتغلب على حدوده أو بالتخلص من آفاته.

وبذلك يضع طه عبد الرحمن أصول فلسفة علمية إسلامية تفتح باب تجديد الفكر الديني وإحياء إنتاجيته. وتزود اليقظة الإسلامية الجديدة بأسباب التكامل والتجدد التي تدعمها وتحصنها، ليبقى السؤال الأساسي في فلسفته: «كيف نجعل اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟».

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

أولاً: المصادر

1- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المغرب، 2009.

2- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار

البيضاء المغرب ، 1989.

3- طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي ، الطبعة الأولى ، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء ، المغرب، 2005.

4- طه عبد الرحمن ، الأخلاق العالمية : مداها وحدودها، مجلة الأزهر ، عدد رمضان 1434هـ، الجزء 9، السنة 86 مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة، 2013 م .

5- طه عبد الرحمن : في فقه المصطلح الفلسفي ، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب 1414 هـ / 1993 م.

6- طه عبد الرحمن : اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة أوراق فلسفية ،(العدد 27) القاهرة، 2010.

ثانيا : المراجع

المراجع الأجنبية

1- I. Kant : Religion within Boundary of pure reason, Translated by, J.w. semple, university of Toronto Library, 1995

2- Hume (D)., A treatise of human nature, edited by I.A. Salby – bigge, 3 .VOLS, M.A, Oxford Clarendon press, 1960, book 111, of morals vol 1, section 1

2- المراجع العربية

1- جابر عصفور: أنوار العقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، القاهرة، 1996.

2- غيضان السيد على: الفلسفة الطبيعية والإلهية- النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، دار التنوير ، بيروت ، 2009.

3- مواقع الكترونية

islamonline.net/studies/2195 -

?http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articlespdf/5697 -

حضور الفلسفة اليونانية في علم الكلام الاسلامي قراءة في أفكار هرقليطس ، انبأذوقليس وانكساغوراس

د.رحيم محمد الساعدي / قسم الفلسفة – الجامعة المستنصرية - العراق

مقدمة

كان لأوائل الفلاسفة اليونان دور مهم في تكوين نظرة أئمة الفلسفة اللاحقين الى الكون ولا سيما أفلاطون وأرسطو ، حتى تعذر تدبر فلسفة هؤلاء دون الرجوع الى مذاهب أسلافهم السابقين لعهد سقراط ومنهم طاليس ، انكساغوراس ، هرقليطس ، بارمينديس ، فيثاغورس وانبأذوقليس. ومع ذلك فقد تجاوز الفلاسفة والمؤرخون العرب عن ذكر هؤلاء الفلاسفة تجاوزا يكاد يكون تاما في معرض كلامهم عن المذاهب الفلسفية⁽¹⁾. وقد اطلق المؤرخون والكتاب الإسلاميون اسم علوم الأوائل او علوم القدماء على العلوم التي نفذت الى البيئة الإسلامية والتي عرفت بواسطة الترجمة او طرق أخرى⁽²⁾.

اما ما يخص علم الكلام الإسلامي وحضور الفلسفة اليونانية فيه فقد تمثل باتصال المسلمين بالمدارس والأديرة المسيحية اليونانية او من خلال عصر الترجمة الذي أوردت فيه المصطلحات الفلسفية والمعرفية ، والتي كان الفكر الإسلامي بحاجة ماسة إلى استعمالها لصد هجمات الفرق غير الإسلامية وأفكارها.

وقد بلغ استعمال المفردات الفلسفية اليونانية أوجه على يد المعتزلة (بشكل خاص) والتي تناولت أفكارا تتعلق بالجواهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، الجواهر ، الأعراض، الجسم اللامتناهي، الكمون، الخلق المستمر، الماهية، الطبائع، الجسمية، التداخل، العقل، العدم، القوة والفعل، الحركة والسكون والنفس المادية.

وقادت مناقشات المعتزلة العقلية إلى ظهور ثلاثة اتجاهات تمثلت باتجاه مال إلى الفلسفة اليونانية، وآخر اتخذ اتجاهها صوفيا، والثالث قد بقي في دائرة علم الكلام العقيدى على الرغم من محاولته التوفيق بين الفلسفة والكلام⁽³⁾.

- 1 () ينظر ماجد فخري ، دراسات في الفكر العربي ، دار النهار، بيروت ، 1977 ، ص13.
- 2 () راجع جولدتسمير ، موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل ، ضمن التراث اليوناني ، نشره بدوي ، ص123. وقارن ص130 ، المتعلق بالضغط الديني على المشتغلين بهذه العلوم واتهامهم بدينهم.
- 3 () ينظر د. محمد علي ابوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، مصر، 1974 ، ص188. قارن مع لويس غردية وج.قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ط2 ، ج1 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1978 ، ص75.

كما توزع حضور هرقليطس وانباذوقليس وانكساغوراس على كثير من متكلمي المسلمين وبخاصة المعتزلة التي قادة سلسلة من محاولات الابتكار العقلي والذي تهرده على آراء عصره.

هرقليطس : التغير

اعتبر النوبختي (ت310هـ) فكرة التغير فكرة سوفسطائية وقد اتهم هرقليطس بأنه أب للشك والسفسطة بقوله (ومن هؤلاء السوفسطائية من قال ان العالم في ذوب وسيلان ، قالوا (ولا يمكن الإنسان ان يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً)⁽¹⁾.

ان هذا الانطباع عن هرقليطس ، بلا شك مصدره الاطلاع على آرائه بواسطة أرسطو أو غيره ولا سيما ان التغير فكرة شاعت عنه والتي أثمرت عند المتكلمين المسلمين من خلال إيمانهم بالإعراض والخواص لا الماهية الثابتة أو الطوائع . كما آمن هرقليطس من قبل بالمنطق الحركي لا الثابت ، هذا ، عدا انه هاجم قانوني الذاتية وعدم التناقض⁽²⁾.

ولكن ليس هذا كل شيء عن التغير الهرقليطي عند المتكلمين المسلمين. فبغض النظر عن مسألة الجسمية عند بعض المتكلمين والتي حملت بلا شك من ثبات المادة بل وقدمها، والتي تعزي إلى الرواقية ، ومنها إلى هرقليطس⁽³⁾. فقد أبطل المعتزلة قول أصحاب الهيولي في قدم الأجسام واثبتوا ان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ومثل هذه الصفات تؤكد حدوث الأجسام⁽⁴⁾. وهذا ما نلمسه في قول النظام المعتزلي (ت231هـ) بالخلق المستمر والاشعرية بالخلق المتجدد، وتأكيدهما على ان الأعراض لا تبقى زمانين. وقد أعطت المعتزلة للأعراض أهمية كبيرة ، فالأعراض تقوم بالأجسام

1 () ابن الجوزي ، تليس ابليس ، ط المنبرية ، القاهرة ، 1347 هـ 1928 م ، ص 41 . وقارن مع ما يقوله ابوبكر ابن العربي في موقف العقل ازاء نظرية المعرفة . وهي اربعة مواقف ، من بينها موقف ينكر الحقائق وينفي كل موضوع للمعرفة او العلم ، وهذا الموقف يزعم ان ما يعتقده الناس حقائق ما هو الا خيالات واوهام ، وان الأشياء نفسها متغيرة دائمة التحول والصبورة ، وقد عدت كل ثبات وديمومة ، وهو موقف السوفسطائية . ينظر ايضا عمارطالي ، آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية . ج1 ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص 91.

2 () ينظر د . النشار ، هرقليطس فيلسوف التغير واثره في الفكر الفلسفي ، ط دار المعارف ، مصر 1969 ، ص 325-236.

3 () عن الجسمية عند الفلاسفة القدماء راجع فخر الدين الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين مع محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الازهرية . ص 121-119 . وفيه إشارة الى هرقليطس ، ديمقريطس وانكساغوراس ، وان أصل العالم والمادة هو الجسم . وراجع أيضا علاء الدين الطوسي ، تهافت الفلاسفة ، ط 1 ، بيروت ، 1981 ، ص 139 . د . النشار ، هرقليطس فيلسوف التغير ، ص 327-337 . وفيه إشارة الى مذهبي السلمية والكرامية القائلين بمذهب احادية المادة المشابه لآراء القدماء والرواقيين . وايضا فيه إشارة لأثر هذه الجسمية في هشام بن الحكم والنظام والهروي الانصاري وابن تيمية . وقارن مع سهير محمد مختار ، التجسيم عند السلميين (مذهب الكرامية) ، مصر 1971 ، ص 140 فما بعدها ، وفيه إشارة الى جسمية ابن كرام وماديته ورواقيته ، ورأي النظام في التجسيم حتى في الموجودات الروحانية.

4 () ينظر د . عبد الستار الراوي ، ثورة العقل ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، 1982 ، ص 260.

، والأجسام لا ترى ولا يدرك حدوثها أو تغييرها من دون الأعراض ، ومن الأشياء التي يتوقف عليها حدوث العالم عند المعتزلة هي الأعراض لأنها قابلة للتغير⁽¹⁾.

ولعل هذا الأمر هو الذي جعل مفكرا إسلاميا كالشيخ المفيد يربط بين فكرة النظام في الخلق المستمر وبين هرقليطس بقوله: الجواهر مما يقع عليها البقاء ، وانها توجد اوقاتا كثيرة ولا تفنى من العالم، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين ، وإبراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم ان الله تعالى يجدد الأجسام ويحدثها حالا بعد حال، فهل اطلع النظام على رأي هرقليطس وتأثر به⁽²⁾.

ويذهب ماكس هورتن -معللا اخذ المتكلمين المسلمين لآراء الفلاسفة القدماء- الى تشبيه دور الأوائل من الفلسفة الإسلامية -علم الكلام- بمرحلة ما قبل سقراط ، وان عقول المسلمين آنذاك لم تكن قادرة على إدراك آراء أرسطو وأفلاطون المجردة ، وان كانوا قد عرفوا هذه الآراء ، لذلك تجد عند النظام مذهب التجدد الهرقليطي ومذهب الطفرة الذي يرد به على زينون⁽³⁾

وخلاصة نظرية النظام في الخلق المستمر او المتجدد تكمن في ان خلق الله للعالم لا يقف عند الخلق الأوائل أو النشأة الأولى فحسب ، بل ان الموجودات مفتقرة دوما إلى الله تعالى لكي يترجح بقاؤها على عدمها وذلك بان يحفظ الله لها وجودها في كل وقت ، والله يخلق العالم وكل ما فيه خلقا مستأنفا من غير ان يفنيه ، والأجسام لا تبقى زمانين إلا بمؤثر يحفظ لها البقاء ، وفعل الله مستمر في الأشياء ولا يبقى الجسم والعرض الا إذا استمر فعل الله الخالق للعالم في كل حين خلقا مستمر⁽⁴⁾.

ان فكرة ان العرض لا يبقى آئين ، بل يفنى ويخلق خلقا متجددا مستمرا ، ظهرت أولا في دوائر المعتزلة عند النظام والكعبي⁽⁵⁾. اما الاشعرية فقد قالوا بعدم بقاء الأعراض زمانين، وسبب ذلك انهم قالوا: ان السبب المحجوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقاء الصانع ، فلذلك

- 1 () المصدر السابق ، ص267.
- 2 () ينظر د. النشار، نشأة الفكر، ص141. وقارن الأشعري ، مقالات الاسلاميين . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج1 ، ط2. بيروت، ص227. وج2، ص20. وراجع ايضا د. عبد الامير الأعسم ، تاريخ ابن الروندي الملحد ، بيروت ، 1975 ، ص96.
- 3 () ينظر محمد عبد الهادي ابوريدة، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ، ط2، دار النديم ، القاهرة 1989 ، ص48. والواقع ان المسألة غير متعلقة بالقدرة على فهم افلاطون وارسطو بقدر ما هي مرحلة تأسيس مصطلح فلسفي وتأسيس بداية للفلسفة ، ولا يمكن هضم الفلسفة اليونانية بأسرها في المرحلة الكلامية . وان تحقق ذلك على يد الفارابي ، ابن سينا وابن رشد ما هو الا دليل على ما نقول.
- 4 () ينظر احمد محمود صبيحي ، في علم الكلام ، دارالكتب الجامعية ، مصر، 1969 ، ص154.
- 5 () ينظر د. عرفان عبد الحميد ، دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، 1387هـ-1967م ، ص147-146. وقارن الاشعري، المقالات ، ج2، ص44.

ينبغي ان لا يخلو وقت من الأوقات من الحدوث، ولما كان الجوهر مشروطا بوجود العرض وكان العرض متجددا محتاجا إلى المؤثر دائما أصبح الجوهر أيضا حال بقاءه محتاجا إلى ذلك المؤثر⁽¹⁾.

ان الأعراض عند الاشاعة لا تبقى زمانين اما الأجسام فهي تبقى بان تخلق في كل وقت⁽²⁾. ومن ناحية التغيير أيضا هناك مسألة غريبة نسبت إلى الجاحظ (ت255هـ) فقد (حكى ابن الراوندي عن الجاحظ انه قال : ان القرآن جسد لا يجوز ان يقلب مرة رجلا ومرة حيوانا ، وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم انه زعم ان القرآن جسم مخلوق، ومذهبه مذهب الفلاسفة إلا ان الميل من أصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيين)⁽³⁾.

وقد عد هورفتس الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين والرواقية القائلين بالجسمية ، وقام هورتن بنفس العمل حيث ارجع نص الجاحظ هذا والذي ذكره ابن الراوندي (ت245هـ)، إلى الرواقية القائلة بالجواهر الحية والجسمية⁽⁴⁾.

ويستمر هورتن بتأويل رأي الجاحظ بأنه إذا قرء القرآن انفصلت عنه جزئيات تتحد مع روح القارئ، وعلى هذا النحو يتحول القرآن إلى روح القارئ، اعني يصير حيوانا وجسما مخلوقا ، كما زعم الأصم ، ويضيف هورتن ان في هذا القول بتحول القرآن إثبات لمذهب هرقلطس القائل بان الأشياء دائمة السيلان ، فكل جوهر يتحول فيتخذ صورة شيء تبعا للظروف فيصير رجلا وحيوانات ونباتا ، وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماما على القرآن كما ينطبق على كل جوهر مادي⁽⁵⁾.

وذكر نيلنو ان مصادر هذه الرواية لا توجد في (الفرق بين الفرق) او (معجم الأدباء) أو (ابن خلكان) ولكنها توجد في مواقف الايجي (ت756هـ) وقد علل المسألة باحتمال ان تكون نوعا من السخرية مع ان ذلك يتنافى - كما يقول - مع النص الجيد الذي تركه لنا الشهرستاني في الملل والنحل⁽⁶⁾.

- 1 () ينظر د. محمد رمضان عبد الله ، الباقلائي وآراءه الكلامية ، بغداد ، 1986 ، ص347.
- 2 () ينظر د. س بينس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة محمد عبد الهادي ابوريدة ، القاهرة ، 1946 ، ص2
- 3 () الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، 1968 ، وايضا ، الفرق الاسلامية ، ذيل كتاب شرح المواقف للكرماني ، تحقيق سليمة عبد الرسول ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، 1973 ، ص29. وايضا د. عبد الامير الاعسم ، المصدر السابق ، ص149. وعن الاصم راجع احمد بن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، تحقيق ديفيلد فالزر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1961 ، ص56. وقارن جب هاملتون ، دراسات في حضارة الاسلام ، ط1 ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص16 ، حيث بين استفادة المعتزلة من القراءة اليونانية لتعميق البحث في مشكلة خلق القرآن .
- 4 () ينظر كارلونيونو ، بحوث في المعتزلة ، ضمن نشرة بدوي ، ص214-213.
- 5 () ينظر كارلونيونو ، المصدر السابق ، ص214 ، ولاحظ فيه رد الاشعري على الجهمية القائلين بحدوث القرآن كما هو حال المعتزلة . وقوله لو كان كلام الله مخلوقا لكان جسما ولجازان يقلبه الله انسانا وجنيا او شيطانا ، تعالى الله عن ذلك .
- 6 () ينظر نيلنو ، المصدر السابق ، 211-213 ، وايضا الاعسم ، المصدر نفسه ، ص149.

مادية الروح أو النفس وجسميتها :

لاحظ دي بور ان أوائل المتكلمين في الإسلام بصورة عامة وعلى مختلف انتماءاتهم المدرسية والفكرية ، اتخذوا موقفا ماديا من النفس ، ويرى الباحثون ان هذا التصور المادي للنفس دخل الفكر الإسلامي بتأثير من الفلسفة الرواقية التي امتازت باتجاهاتها المادية⁽¹⁾. وضم فريق الذين عرفوا النفس بأنها جسم من مادة لطيفة مداخلة للبدن المحسوس جملة اتجاهات ، منها انه جسم نوراني لطيف مداخل للبدن ، ورأى آخر قال: ان النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وهو ما سنتحدث عنه عند الحديث عن انبأذوقليس ، اما الرأي الثالث فيرى ان الروح جسم لطيف مداخل للبدن ، وذلك الجسم من جنس النار . وهذا الرأي ينسب إلى هرقليطس الذي رأى في النار مبدءاً أولاً تصدر عنه الأشياء وهي نار لطيفة عاقلة⁽²⁾.

ولقد قال النظام : ان الروح جسم وهي النفس وهو رأي الجبائي (321هـ) ايضا ويقول الأصم : ان النفس هي البدن ، بينما يذكر الاشعري رأي جعفر بن مبشر المعتزلي بان النفس جوهر وهو ليس في جسم ، ووصف ابو الهذيل النفس بانها غير الروح⁽³⁾.

والنظام وان لم يقل بان الروح من جنس النار الا انه قال بالجسمية والمادية في النفس وهي من موروثات (الرواقليطية) الذين نظروا الى الروح نظرة حسية مادية⁽⁴⁾. وبالإضافة إلى هذه النظرة المادية فقد اخذ النظام برأي انكساغوراس، أو كما يقول الشهرستاني برأي الطبيعيين في ان الروح جسم لطيف مشابه للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمس

1 () انظر د. عرفان عبد الحميد ، الفلسفة في السلام دراسة ونقد ، دار التربية ، بغداد ، بلاتاريخ ، ص 171. وايضا د. جعفر ال ياسين ، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الاسلام ، عويدات ، بيروت ، 1978 ، وقد اشار المحقق ص 141 الى ان دلالة الروح المادية ترتفع لموروثات هرقليطس . وعن فكرة هرقليطس في ان النفس اشرف من البدن راجع احمد بن محمد بن ابي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، دراسة وتحقيق د. ناجي التكريتي ، ط 1 ، باريس ، بيروت ، 1978 ، ص 10. هامش المحقق.

2 () ينظر د. عرفان عبد الحميد ، المصدر السابق ، ص 175-173. ولاحظ رأي ابي العلاء المعري في النفس بقوله : وجسمي شمعة والنفس نار اذا حان الردى خمدت بأف . وهي اشارة الى ان النفس والروح مختلفتان ، والنفس حادثة بحدوث الجسم فانية بفنائها راجع انعام الجندي ، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية. ص 234.

3 () ينظر الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج 1 ، ط 2 ، بيروت ، ج 2 ، ص 27 ، وما بعدها.

4 () انظر سهير مختار ، المصدر السابق ، ص 141-136. وقارن مع ابي ريدة ، المصدر السابق ، ص 76. الذي يذكر ايضا ان بينس نفى اثر الرواقية في الفلسفة الاسلامية الذي قدمه هورفتز في بحوثه ، تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب في مجلة الجمعية المشرقية الالمانية ، ثم عدل بينس رأيه بناء على المستحدثات التي ذكرها بيرتزل عند رده على هورفتز ، من ان اثر الرواقية جاء بشكل غير مباشر بواسطة مذاهب الغنوصية ، الديبانية والثنية ، المختلفة خصوصا مع وجود اثر للرواقيين في مدينة الرها . راجع ايضا بينس ، المصدر السابق ، ص 99-98 و ص 144.

والسمنية في اللبن⁽¹⁾، كما سيأتي.

انباذوقليس :

تبدو متناقضة تلك السيرة التي جعلت انباذوقليس احد الموحدين والمتكلمين في ذات الله ، وهي فكرة عرفها المؤرخون من دون المتكلمين ، وكان الأولى ان يكون انباذوقليس- فيما اذا كان متكلماً في ذات وصفات الله- قريبا إلى كتابات المتكلمين .

وهذا يدعو إلى ان يسال المؤرخون القدماء -كصاعد والقفطي وابن أبي اصيبعة والشهرزوري والشهرستاني وغيرهم ممن تطرقنا لهم في المبحث الثالث من هذا الفصل- عن صحة المصادر التي اخذوا عنها.

اما الصورة الأخرى فهي صورة انباذوقليس الإلهي والباحث في دقائق الأسرار الباطنية ، وهو ما أكده القفطي وصاعد والشهرستاني من قبل ، وما سنتحدث عنه في الفصل الثالث ، عند الحديث عن مذهب ابن مسرة.

وتأله انباذوقليس أيضا نجده عند المتكلم الاسماعيلي ناصر خسرو (ت452)هـ- والذي عد انباذوقليس وسقراط وأفلاطون وأرسطو من الفلاسفة الإلهيين ، وإنهم قالوا: ان لكل علة معلولا ، والعلة الأولى هي البارئ تعالى والمعلول الأخير هو الإنسان⁽²⁾ .

ويخلط عبد اللطيف البغدادي بين انباذوقليس وأفلاطون في مسألة المحبة والكرهية ، ويقول بناء على ذلك ، بان ما يسميه أرسطو بالشوق أو العشق هو الذي عبر عنه أفلاطون بالمحبة ، وعد البغدادي الائتلاف محبة وتغالّب الأضداد غلبة ، مع إنكاره ان تكون المحبة والغلبة جوهرين قائمين بذاتهما⁽³⁾ .

ونقل أبو الحسن الديلمي عن انباذوقليس قوله: ان أول مبدع أبدعه المبدع الأول هو المحبة

1 () ينظر الشهرستاني ، المصدر السيق ، ص 55. والنشار ، نشأة الفكر ، ص 500. وايضا محمد صالح الزركان ، فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية ، دار الفكر ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص 467-466.
2 () ينظر ناصر خسرو ، جامع الحكمين ، طهران ، 1953 ، ص 67، 83. وراجع مصطفى حسن النشار ، فكرة الالهية عند افلاطون واثرها في الفلسفة الاسلامية ، ط1، دار التنوير ، بيروت ، 1984 ، ص 288.

3 () ينظر عبد اللطيف البغدادي كتاب ما بعد الطبيعة ، الفصل العشرون ، ضمن الافلاطونية المحدثة عند العرب نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1977 ، ص 254.

والغلبة ، وعنهما أبدعت الجواهر البسيطة والروحانية والبسيطة الجسمانية والمركبة⁽¹⁾.

والصورة الأخيرة لانبأذوقليس هي صورة الملحد أو الدهري القائل بالعناصر الأربعة ، فمثلا يذكر النظام مذهب انبأذوقليس فيجعله من مذاهب الدهرية ويقول: قالت الدهرية في عالمنا هذا بأقويل ، فمنهم من زعم ان عالمنا هذا من أربعة أركان : حر وبرد وبس وبله ، وسائر الأشياء نتاج وتركيب وتوليد ، وجعلوا هذه الأربعة أجساما ، ومنهم من زعم الأركان الأربعة وطبائعها أعراضا لهذه الجواهر⁽²⁾

ويعد عبد الكريم الجيلاني (767-811) هـ الطبيعيين من الكفار ويسمهم عبدة الحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة⁽³⁾ .

انها الصورة القائمة التي عرفت عن انبأذوقليس خاصة مع شبهات قوله بخلود العناصر وقوله بالاتفاق ، وان عنصري المحبة والكراهية أسباب فاعلة ، ان هذا التفاوت جعل من انبأذوقليس عند اغلب المتكلمين احد الدهريين ، وعند المؤرخين موحدا يقول بالصفات الإلهية ، اما الاشراقيون فعدوه احد كبارهم ، حتى يخيل للمرء أحيانا ان هناك انبأذوقليس آخر ، أو ان تطورا طراً على حياته العلمية التي مالت إلى الإلحاد ، فأصبح وبتأثير النحلة الاورفية احد الكهان أو الباحثين في الأسرار العلوية .

العناصر والطبائع الأربعة :

يأخذ أبو حاتم الرازي (ت322هـ)، وهو من متكلمي الاسماعيلية برأي انبأذوقليس في ان النفس تأليف ونسبة بين العناصر التي يتكبد منها العالم ، قائلا: ان النفس خليط من نسب متزنة من الجواهر المادية ، فإذا امتزجت العناصر وانكسرت صورة كل منها بصورة الآخر ، حصلت كيفية

1 () ينظر ابو الحسن الديلمي ، كتاب عطف الالف الالوف على اللام المعطوف ، حققه وقدمه ج. ك فادية ، المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية ، القاهرة . 1962 ، ص24 ، وقد عد انبأذوقليس من الالبيين. وقارن مع ابي علي احمد بن مسكوية ، تهذيب الاخلاق ، حققه قسطنطين زريق ، بيروت ، 1966 ، ص138.

2 () ينظر محمد عبد الهادي ابوريدة، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية . ط2، دار النديم ، القاهرة 1989 ، ص56. وانظر سانتالانا ، المصدر السابق ، ص122 ، وفيه ان المتكلمين وغيرهم فهموا انبأذوقليس بوصفه احد الدهرية. وقارن ابن حزم الاندلسي ، الفصل في الملل والاهوار والنحل ، ط القاهرة ، 1964 ، ص29. وأيضا ابو البركات البغدادي ، المعتبر في الحكمة . ط1، ج2، حيدر اباد الدكن ، 1357 ، ص193. وقد قال : بان القائلين بان المحبة والغلبة اسباب فاعلة والذين يردون اسباب الوجود الى الطبائع والقائلين بالبخت والاتفاق ، لا يقولون بخالق قديم ، وهو هنا يقصد انبأذوقليس .

3 () عبد الكريم الجيلاني صاحب كتاب الانسان الكامل ، وهو احد احفاد عبد القادر الجيلاني ، حنا الفاخوري د. خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار المعارف، بيروت، بلا تاريخ ، ص339.

معتدلة هي المزاج ، ومراتب هذا المزاج غير متناهية ، وبعضها هي الإنسانية ، وبعضها هي الفرسية ، فالإنسانية عبارة عن أجسام موصوفة متولدة من امتزاجات أجزاء العناصر بمقدار مخصوص⁽¹⁾ .

ويرى النظام ان الأخلاط أو الأركان الأربعة ليست مبادئ أو أصولا ، بكل معنى الكلمة ، فالنظام يرى انها هي نفسها مركبة فالدخان يحتوي على طعم ولون ورائحة ، والنار تحتوي الحر والضياء ، وللماء صوت ، والرماد له طعم ولون وبيس ، ويستنتج النظام ان الأركان مزدوجة⁽²⁾ .

ويضيف الباقلاني (ت403هـ) نقداً آخر للعناصر الأربعة مضافا إلى نقد النظام الرائع، معللا بان الطبائع الأربعة ليست قديمة وهي متضادة محدثة على الأجسام وهي أعراض ، والأعراض لا يجوز ان تكون فاعلة للعالم ، ثم يتساءل الباقلاني ناقدا بأنه كيف اجتمعت هذه الطبائع الأربعة وتركبت في الأجسام مع تنافرها وتباينها ، لان طبع كل واحد منهما البعد عن صاحبه والنفور عنه⁽³⁾ ، إذن لا بد من فاعل يقهرها على الاجتماع.

انكساغوراس : انقسام الجسم إلى ما نهاية :

بين الخياط المعتزلي مذهب النظام في استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، وان إبراهيم النظام أنكر أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم انه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه (الوهم) نصفين ، فالجسم وان كان يتناهي في المساحة إلا ان أجزاءه لا تتناهي من حيث التجزؤ⁽⁴⁾ .

ويفصل فخر الدين الرازي (ت606هـ) المذاهب القائلة باحتمال انقسام الجسم إلى أجزاء

1 () ينظر د. عرفان عبد الحميد ، الفلسفة في الاسلام ، ص177. وقارن مع ابن سينا، الشفاء ، الطبيعيات ، النفس ، تصديروراجع د. ابراهيم مذكور ، تحقيق د. جورج قنواتي - سعيد زايد ، مصر ، 1975 ، ص19، 15، حيث نسب الى انبأوقليس ان النفس مؤلفة من العناصر الاربعة . وقارن ايضا حميد الكرمانى ، (ت411) المتكلم الاسماعيلي الذي ارجع اعتدال الجسم لاعتدال اخلاقه وطباعه ، راجع الاقوال الذهبية ، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب ، ط1، بيروت ، 1977 ، ص154 .

2 () ينظر د. فان اس (مدير مركز الدراسات الاسلامية في جامعة توينكن) ، مجلة المؤرخ العربي ، عدد19، بغداد ، 1981 ، ص34. وقارن مع ابي ريدة ، النظام ص145. ومع الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج1 ، ط2، بيروت،، ج2، ص9، 28.

3 () ينظر ابو بكر الباقلاني ، كتاب التمهيد ، ط القاهرة ، 1947 ، ص53-55. وايضا د. محمد رمضان عبد الله ، الباقلاني وآراءه الكلامية ، بغداد ، 1986 ، ص376 وما بعدها . وقارن مع نقد ابي بكر ابن العربي للعناصر الاربعة وعددها وفاعليتها ، ينظر عمار طالي ، آراء ابي بكر ابن العربي الكلامية . ج1، بيروت ، بلا تاريخ ، ص167.

4 () ينظر ابو الحسن الخياط ، الانتصار ، ط1، مصر ، 1925 ، ص33. وايضا الاشعري ، المقالات ، ص6، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ، 1910 ، ص124-123. والذي اشار الى ان القول بانقسام كل جزء الى ما لا نهاية ، انما هو من فضائح المعتزلة .

بالفعل متناهية أو أجزاء بالفعل غير متناهية ، والثالث من أجزاء بالقوة متناهية ، والأخير من أجزاء بالقوة غير متناهيه ، وعد المذهب الثاني مذهب النظام ، ومن الأوائل انكساغوراس⁽¹⁾ . ويذهب البعض إلى ان نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ جاءت بسبب قول النظام بانقسام الجسم إلى ما نهاية⁽²⁾ .

لقد كان دورا عظيما ذاك الذي لعبته مسألة عدم التناهي في القسمة في المباحث المتعلقة بالجوهر الفرد بين المسلمين⁽³⁾ . وقد نسبت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لأبي الهذيل العلاف ومعممر وهشام الفوطي ، وهم من أوائل المعتزلة ، الذين اثبتوا الجوهر الفرد⁽⁴⁾ .

ان الأصل في القول بالجواهر الفرد هو إثبات حدوث العالم ، وهو ردة فعل ضد القائلين باللامتناهي ، لان أجزاء العالم إذا كانت تتجزأ إلى ما لانهاية لم يكن لها أول⁽⁵⁾ .

وكانت حجة النظام في اللامتناهي ومحااجة أصحاب الجزء الذي لا يتجزأ هو ان القول بتناهي مقدرات الله ومعلوماته حتى يحصيها جل شأنه هو تصور للقدرة الإلهية على نحو إنساني ، فالله يخلق من أمثال هذا العالم إلى ما لا نهاية⁽⁶⁾ .

وقد وجه نقد إلى القول باللامتناهي فلو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له ، لان هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية ، وقد تخلص النظام من هذه المشكلة بقوله بنظرية الطفرة⁽⁷⁾ . وتتحد أبعاد هذه النظرية بان يمر المتحرك في آين

1 () ينظر فخر الدين الرازي ، المباحث المشرقية في علم الالهييات والطبيعات ، ط1 ، ج2 حيدر اباد ، الهند ، 1343هـ ، ص8-9 ، وايضا الشهرستاني ، المصدر السابق ، ص123 . والبغدادى ، اصول الدين ، ط استنبول ، 1928 ، ص36 ، والذي قال باحتمال اخذ النظام الفكرة من اليونان . وقارن مع ارسطو ، الطبيعة ، نشره بدوي ، ج1 ، ص39 . ومن المحدثين راجع بيتس ، المصدر السابق ، ص13 ، والذي ذكر ان اراء نصير الدين الطوسي ، فخر الدين الرازي ، الايجي في المواقف ، وصدر الدين الشيرازي في الاسفار الاربعية ، والجرجاني في شرح المواقف ، القائلين بذهاب النظام للقول بان في الجسم اجزاء لا نهاية لها بالفعل ، وايضا احمد محمود صبيحي ، المصدر السابق ، ص150 ، ود. عبد الستار الراوي ، فلسفة العقل ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، 1984 ، ص60 .

2 () ينظر بيرتزل ، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الاسلام ، ضمن كتاب راجع د. س بينس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة محمد عبد الهادي ابوريدة ، القاهرة ، 1946 ، ص 141-140 . وقارن ايضا ابو عمر الجاحظ وقوله بالانقسام الى ما لا نهاية . وسخريته من القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ ، راجع الجاحظ ، البخلاء ، تحقيق طه الحاجري ، دار المعارف مصر ، 1971 ، ص128 . التريبع والتدوير ، تحقيق طه الحاجري ، دار المعارف ، مصر ، 1971 ، ص128 .

3 () ينظر بينس ، المصدر السابق ، ص5 .

4 () ينظر الراوي ، ثورة العقل ، ص76 . وايضا عرفان عبد الحميد ، دراسات ، ص143-142 .

5 () د. يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، 1972 ، ص180 ، وراجع ص184 ردود العلاف وقوله بنهاية الاشياء .

6 () ينظر احمد محمود صبيحي ، المصدر السابق ، ص150 .

7 () ينظر بينس ، المصدر السابق ، ص12 ، وقارن احمد بن المرتضى ، المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل ،

من الزمان من نقطة أولى إلى الثالثة أو عشرة ، فيكون قد اجتاز في آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاثة أو عشرة آنات⁽¹⁾.

ونقدت فكرة اللامتناهي النظامية ، بأنه لو كان الجسم غير متناه ، لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل ، واضطر النظام إلى التسليم بذلك ، ثم تخلص من المأزق بقوله : إن أجزاء الجبل تكون في اثناء التجزئة ابدا اكبر من أجزاء الخردلة⁽²⁾.

الكمون عند النظام :

لا شك ان النظام ومذهبه (ثروة فكرية ضخمة)⁽³⁾. فقد شغلت هذه الشخصية القرنين الثالث والرابع الهجري ، وعدته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنساني ، وعد من أول رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصلية⁽⁴⁾، لقوله واستثماره لفكرة اللامتناهي ، وابتكاره للقول بالطرفة ، مضافا إلى ذلك استعماله لمفهوم الكمون الذي ترجع أصوله لانكساغوراس⁽⁵⁾، الذي هو (أول من قال بالكمون والظهور حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول ، وإنما الوجود هو ظهورها من ذلك الجسم نوعا وصنفا ومقدارا وشكلا وتكاثفا وتخلخلا كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة والنخلة من النواة والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة والطير من البيض ، فكل ذلك ظهور من كمون ، وفعل عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة)⁽⁶⁾.

اما النظام فقد قال: (ان الله خلق الدنيا جملة)⁽⁷⁾ ، بجميع موجوداتها دفعة واحدة بمعادنها وحيواناتها وإنسانها ، وانه لم يتقدم خلق إنسان على اخر غير ان الله اكمن بعضها في بعض⁽⁸⁾ . ويقول

-
- صححه توما أرنولد ، دارصادر ، بيروت ، حيدرآباد الدكن ، 1316هـ. ص29.
- 1 () راجع الألوسي ، مشكلة الخلق ، القسم الثاني ، الفصل الثالث ، الحاشية 37. وايضا الراوي ، فلسفة العقل ، ص60.
 - 2 () ينظر بينس ، المصدر السابق ، ص14-11. واحمد محمود صبيحي ، المصدر السابق ، ص145. وايضا بحث بيرتزل ، المصدر السابق ، ص142، والذي بين فيه نقد الشهرستاني بقول النظام بالطرفة.
 - 3 (د.) فان أس ، المصدر السابق ، ص40، والذي يضيف بان المفردات الخاصة للنظام مثل الكمون والمداخلة والمعطيات البنائية الرئيسة في مذهبه كرفضه فكرة الجزء الذي لا يتجزأ وتحديده الواسع لمفهوم الجسم ، انما اخذها عن المتكلم الشيعي هشام بن الحكم ، الذي تعرف عليه في صباه على ما يبدو.
 - 4 () ينظر النشار ، نشأة الفكر ص484.
 - 5 () ينظر الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص55-56. وقارن مع شذرات انكساغوراس (1 ، 4 ، 11 ، 12 ، 11) ، والتي أوضح فيها الكمون واللامتناهي ، راجع د. احمد فؤاد الاهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ط1 ، دار إحياء الكتب العربية ، مصر 1954 ، ص 194-193.
 - 6 () الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص123.
 - 7 () ابو الحسن الخياط ، الانتصار ، ط1 ، مصر ، 1925 ، ص52.
 - 8 () ينظر الكرمانى ، الفرق الاسلامية ، تحقيق سليمة عبد الرسول ، ص16.

الشهرستاني : ان التقدم اما يقع في ظهورها من مكانها وليس في حدوثها ووجودها ، وقد اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وأكثر ميله كان إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم وليس الإلهيين⁽¹⁾.

ويفصل لنا أبو ريدة في كتابه (النظام)⁽²⁾ ، رأي كل من هورفتز الذي يرجع كمون النظام إلى العلة البذرية عند الرواقية وهو أن الأشياء بجملتها كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل على هيئة بذور ، وأنها تظهر منه ظهوراً كظهور الحيوان والنبات من البذرة.

ثم يرر هورفتز إرجاع الشهرستاني الكمون إلى انكساغوراس بأن الشهرستاني خلط بالمعنى بين مفهوم البذرة الذي ذكره وبين مفهوم البذرة الجرثومية عند الرواقية وانتهى هورفتز الى ان نظرية الكمون رواقية . والواقع أن هذا ليس تبريراً لان الرواقية أخذت مفهوم البذرية من انكساغوراس نفسه⁽³⁾.

أما هورتن كما بين آراءه أبو ريدة⁽⁴⁾ - فإنه أرجع نظرية الكمون الى انكساغوراس ، مستنداً إلى ما قاله الشهرستاني في الملل والنحل ، ويرى أن النظام وانكساغوراس يعتبران تطور الشيء عن بذرة أمراً ظاهراً ، فليس عند النظام تطور حقيقي ، بل ظهور شيء موجود بعد أن كان في حالة الكمون وليس كما تقول الرواقية : أن التطور حصل بفعل مبدأ فيها ، وأن الله هو المصدر لهذا التطور أو الله هو العلة الجرثومية وهو نفس العالم الذي يعطي للحياة المادة ويحوي في ذاته بذور كل شيء.

وقد حاول هورتن أن يجد آراء أخرى لإثبات اثر انكساغوراس في النظام ، فالجوهر عند النظام يتألف من الأعراض ، اللون ، الطعم والرائحة وهي أجسام ، وهذا يشابه قول انكساغوراس بأن

1 (ينظر الشهرستاني ، ص56. وقارن عمر بن بحر الجاحظ ، الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة الحلبي ، ج5 ، القاهرة ، 1945 ، ص20 وما بعدها ، وقد تناول الجاحظ نظرية الكمون بأسباب ودافع عن رأي استاذة النظام ، ورد الاعتراضات التي وجهت الى النظرية ، وراجع المصدر نفسه ج2 ، ص20-21. وايضا راجع حول الكمون ، القاسم بن ابراهيم ، الرد على الزندق اللعين ابن المقفع ، نشره ميخائيل جويدي ، روما ، 1927 ، ص46-45 ، وايضا رسائل جابر بن حيان ، ط بول كراوس (1354هـ) ، ج2 ، ص3002. ومن المحدثين راجع بينس ، المصدر السابق ، ص96. د. محمد عاطف العراقي ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف القاهرة ، 1983 ، ص380 وما بعدها . وقد فصل العراقي مصادر الكمون عند الخياط والجاحظ وابن حزم والاشعري وابن رشد والشهرستاني ، وايضا ربنان ، وسارتون ، مكدونولد وابوريدة . وايضا راجع د. علي ابو ملحم ، المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ط1 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1980 ، ص72-73. (راجع محمد عبد الهادي ابوريدة ، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ، ط2 ، دار النديم ، القاهرة 1989 ، ص141 وما بعدها.

3 (ينظر ارسطو طاليس ، الطبيعة ، ج1 ، نشره بدوي ، القاهرة 1964 ، ص35 ، 41 ، وقارن التساعية الرابعة لافلوطين في النفس ، دراسة وترجمة فؤاد زكرية ، ط ، القاهرة 1970 ، ص108. وأوضح المحقق أثر انكساغوراس كما ذكره ارسطو وأخذه الرواقية وأفلوطين.

4 (ينظر أبوريدة ، المصدر السابق ، ص142-143 ، وقد نشره هورتن مقالاً في مجلة جمعية المستشرقين الالمان.

الأشياء تتألف من الأجزاء المتشابهة ، ويرى أن مذهب النظام في نفي الأعراض أساس تقوم عليه نظرية الكمون ويرى هورتن أن قول النظام بلا نهائية الجسم في التجزؤ يشابه قول انكساغوراس في أن الأجزاء المتشابهة لا تتناهى ، ويسرف هورتن في إرجاع آراء النظام في تصوير العالم إلى مذهب انكساغوراس.

ولعل أحسن عرض نظرية الكمون النظامية هو ما قدمه الجاحظ تلميذ النظام . فالنار كامنة في العود وأنها احد أركانها التي بني منها والتي هي أربعة النار ، الدخان ، الماء والرماد . وعند النظام أن النار كامنة في جميع العود مع أن النظام يقول بأن كل ركن من هذه الأركان مركب من مجموعة أشياء ، فالنار تتكون من حر وضياء ، والماء من طعم ورائحة ورطوبة ، والدخان من طعم ولون ويبس⁽¹⁾.

والنظام هنا يعتقد بكمون عناصر كثيرة في المادة الواحدة ، وظهور عنصر واحد من هذه العناصر أمام أنظارنا يعني سيطرة ذلك العنصر على العناصر الأخرى وتغلبه عليها ، فالحطب مثلا مكون من أربعة أركان : النار ، الدخان ، الماء والرماد ، وظهور النار منه عند الاحتراق لا يعني ان النار أتت من خارج بل من تفوق النار على بقية الأركان ، فعدم احتراق الحطب معناه أن العنصر المانع من الاحتراق -وهو الماء- كان متفوقاً على النار الكامنة في الحطب ، ثم قويت النار الكامنة بواسطة النار الخارجية وما الدخان الأسود المتراكم اثر الاحتراق إلا دليل على مفارقة العنصر الرطب في الخشب أو غيره⁽²⁾.

وتتضح المسألة أكثر فيما يتعلق -مثلاً- باحتراق الثوب والحطب والقطن فهو ليس ناشئاً كما يقول النظام من مجيء نار من خارج بقدر ما هو خروج النار الكامنة في تلك الأشياء ، إذ أن هذه النار في أثناء كمونها لم تكن قادرة على نفي ضدها ، فلما اتصلت بنار أخرى (الخارجية) تعاونتا بقوتها على نفي الضد والمانع حتى إذا زال ظهرت النار وجف الحطب وتهافت.

وقد زعم النظام أن حرارة الشمس إنما الشمس إنما تحترق بإخراجها ما في الأشياء من نيران ، وهكذا فيما يخص حرارة الجسم ونار السراج⁽³⁾. بل إن النظام يرى أن سم الأفعى ليس قاتلاً ما دام قابعاً في بدن الأفعى إلا إذا عاون السم أبدانا فيها يكمن السم فحينئذ يتلف البدن⁽⁴⁾.

1 () ينظر الجاحظ ، الحيوان ، ج 5 ، ص 31-1.

2 () ينظر د. يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، 1972 ، ص 223-222.

3 () ينظر الجاحظ ، الحيوان ، ج 5 ، ص 23-21. وأيضاً ابوريدة ، النظام ، ص 146-145.

4 () ينظر الجاحظ ، الحيوان ، ج 5 ، ص 8. وأيضاً ابوريدة ، المصدر السابق ، ص 146. وأيضاً الراوي ، ثورة العقل

ومن أدلة النظام على ان في العود نار كامنة هو أن يحرق العود بمقدار ضئيل (لثلا يخرج جميع ما فيه من نار) ثم نستخرج ما بقي فيه من نار بإشعاله فنرى له لهباً آخر ، فإذا خرجت النار الباقية بقي الرماد الذي لو أوقدناه الف عام لما التهب⁽¹⁾.

ومن الاعتراضات التي وجهت لنظرية الكمون هو أن الجبرية كالضرار بن عمر والجهم بن صفوان (ت128هـ) قالوا بنفي الكمون وعلا الاحتراق خطأ ، فزعموا ان النار ليست كامنة في الحطب لأنها أعظم منه ، وإنما تحدث النار من احتكاك العودين ، وهذا الاحتكاك يحمي الهواء بينهما فيستحيل ناراً⁽²⁾ . ورد النظام أنه إذا كان ذلك صحيحاً لانطبق أيضاً على ما في العودين من دخان وماء بل ورماد ، ولما ظهرت النار أبداً ورد على كون النار أعظم من العود أن عليهم أن ينكروا كمون الدم في الإنسان والدهن في السمسم ، وقال : أن لكل نوع من الأشياء الكامنة استخراجاً معيناً فالنيران تخرج بالاحتكاك والزبدة بالخض ، فلا يعجب من يقلب العود ولا يرى فيه ناراً⁽³⁾.

وقال النظام بالمداخلة حينما وجه له نقد في مسألة الكمون والجسمية معاً ، وهو إذا كانت الأعراض عند النظام أجساماً فكيف يمكن لأكثر من جسم أن يشغل حيزاً واحداً إذا كان حيز اللون هو نفس حيز الطعم أو الرائحة هنا أتجه النظام بالقول بالمداخلة بين الألوان والطعوم والروائح⁽⁴⁾.

ويقول أبو ريذة كان يمكن أن لا ننسب قول النظام بالكمون لانكساغوراس أو الرواقية لو عرفنا مثلاً أنه قال بكمون الإنسان في المنى أو النخلة في النواة ، وهذا مما لم يذكره الجاحظ⁽⁵⁾.

أننا نستطيع أن ننظر إلى الكمون على أنه الوجه المقلوب للقول بالصدور الفيضي ، فإذا أردنا أن نبحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية عن نقيض حقيقي لنظرية الخلق في الفيض أو الصدور فكانت نظرية الكمون لأن الفيض هو قول بالقدم أما الكمون فقول بالحدوث ، كما أن ترتيب الموجودات في الصدور هو ترتيب تنازلي ، وهو أيضاً تدريجي أما الكمون فخلق الموجودات يجري

ص270 ، وفان أس ، المصدر السابق ، ص39.

1 () ينظر أبو ريذة ، المصدر السابق ، ص147 ، وفيه الأدلة القرآنية التي يستخدمها النظام.

2 () ينظر الجاحظ ، الحيوان ، ج5 ، ص15.

3 () ينظر هويدي ، دراسات في علم الكلام ، ص224 – 225 . وأيضاً أبو ريذة ، المصدر السابق ، ص148 . وأيضاً علي أبو ملحم ، المصدر السابق ، ص73.

4 () ينظر د. أحمد محمود صبيح ، المصدر السابق ، ص135 . وأيضاً أبو ريذة ، المصدر السابق ، ص157.

5 () أبو ريذة ، المصدر السابق ، ص149 . وقارن مع فان أس ، المصدر السابق ، ص33 ، وفيه ذكر أبواب الرهاوي وهو متكلم نصراني وله كتاب (الكنوز) رد فيه على كمون النظام من دون أن يذكره وذكر أنه اجتمع به ، وأيوب من أتباع أرسطو ، وقد هاجم الكمون في 12 صفحة . وكان يرى النظام فيلسوفاً لا متكلماً . وأيضاً راجع نقد القاسم بن أبراهيم (ت246هـ) ه العالم الزيدي وجاء رده على القائلين بالخلق من شيء لا من عدم ومن بينهم أنكساغوراس وأن لم يذكر اسمه ، راجع الرد على الزنديق ابن المقفع ، ص45 – 46 . وقارن مع بينس ، المصدر السابق ، ص96.

دفعه واحدة وليس تدريجاً ، هذا فضلاً عن أن نظرية الفيض غربية تماماً عن روح الدين الإسلامي ، أما نظرية الكمون فنستطيع أن نقرب بينها وبين روح القرآن⁽¹⁾ .

المصادر

1. ماجد فخري ، دراسات في الفكر العربي ، دار النهار ، بيروت ، 1977.
2. جولد تسيهر ، موقف اهل السنة القديما بإزاء علوم الأوائل ، ضمن التراث اليوناني ، نشره بدوي.
3. د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، مصر ، 1974 .
4. لويس غردية وج.قنواقي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ، ط2 ، ج1 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1978 .
5. ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، ط المنيرية ، القاهرة ، 1347 هـ—1928م .
6. عمار طالبي ، آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية ، ج1، بيروت ، بلا تاريخ .
7. د . النشار ، هرقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، ط دار المعارف ، مصر 1969.
8. فخر الدين الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين مع محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الازهرية .
9. علاء الدين الطوسي ، تهافت الفلاسفة ، ط1، بيروت ، 1981.
10. سهير محمد مختار ، التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية) ، مصر 1971.
11. د. عبد الستار الراوي ، ثورة العقل ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد، 1982.
12. الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج1، ط2، بيروت .
13. د. عبد الأمير الأعسم ، تاريخ ابن الروندي الملحد ، بيروت ، 1975.

() ينظر د. يحيى هويدي ، محاضرات بالفلسفة الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، 1965 – 1966 ، ص173.

14. محمد عبد الهادي أبو ريده، إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ، ط2، دار النديم ، القاهرة 1989.
15. احمد محمود صبحي ، في علم الكلام ، دار الكتب الجامعية ، مصر ، 1969 .
16. د. عرفان عبد الحميد ، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، 1387هـ—1967م .
17. د.محمد رمضان عبد الله ، الباقلاني وآراءه الكلامية ، بغداد ، 1986.
18. د. س بينس، مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ، 1946 ،
19. الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، 1968 .
20. الفرق الإسلامية ، ذيل كتاب شرح المواقف للكرماني ، تحقيق سليمة عبد الرسول ، مطبعة الإرشاد ، بغداد، 1973.
21. احمد بن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، تحقيق ، ديفيلد فالزر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1961،
22. ينظر كارلو نلينو ، بحوث في المعتزلة ، ضمن نشرة بدوي.
23. جب هاملتون ، دراسات في حضارة الإسلام ، ط1 ، بيروت، بلا تاريخ .
24. د. عرفان عبد الحميد ، الفلسفة في السلام دراسة ونقد ، دار التربية ، بغداد ، بلا تاريخ .
25. د. جعفر ال ياسين ، الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام ، عويدات ، بيروت ، 1978.
26. احمد بن محمد بن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، دراسة وتحقيق د. ناجي التكريتي ، ط1 ، باريس ، بيروت ، 1978 .

27. انعام الجندي ، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية ، القاهرة .
28. الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج1، ط2، بيروت .
29. محمد صالح الزرکان ، فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية ، دار الفكر ، بيروت ، بلا تاريخ ،
30. ناصر خسرو ، جامع الحكمتين ، طهران ، 1953 .
31. مصطفى حسن النشار ، فكرة الإلوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية ، ط1، دار التنوير ، بيروت ، 1984.
32. عبد اللطيف البغدادي كتاب ما بعد الطبيعة ، الفصل العشرون ، ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1977.
33. أبو الحسن الديلمي ، كتاب عطف الالف المالوف على اللام المعطوف ، حققه وقدمه ج. ك فادية ، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ، 1962.
34. ابي علي احمد بن مسكوية ، تهذيب الاخلاق ، حققه قسطنطين زريق ، بيروت ، 1966.
35. محمد عبد الهادي ابو ريده ، إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ، ط2، دار النديم ، القاهرة 1989.
36. ابن حزم الاندلسي ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ط القاهرة ، 1964.
37. أبو البركات البغدادي ، المعترف في الحكمة ، ط1، ج2، حيدر اباد الدكن ، 1357.
38. الجيلاني ، حنا الفاخوري د. خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار المعارف، بيروت، بلا تاريخ .
39. ابن سينا، الشفاء ، الطبيعيات ، النفس ، تصدير وراجعة د. ابراهيم مذكور ، تحقيق د. جورج قنواقي -سعيد زايد ، مصر ، 1975.
40. حميد الكرمانى ، الأقوال الذهبية ، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب ، ط1، بيروت ، 1977.

41. د. فان اس (مدير مركز الدراسات الإسلامية في جامعة توينكن) ، مجلة المؤرخ العربي ، عدد19، بغداد ، 1981،
42. الاشعري ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج1، ط2، بيروت.
43. () ينظر أبو بكر الباقلاني ، كتاب التمهيد ، ط القاهرة ، 1947.
44. د.محمد رمضان عبد الله ، الباقلاني وآراءه الكلامية ، بغداد ، 1986 ،
45. عمار طالبي ، آراء ابي بكر ابن العربي الكلامية ، ج1، بيروت ، بلا تاريخ .
46. ابو الحسن الخياط ، الانتصار ، ط1، مصر ، 1925.
47. البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ، 1910.
48. فخر الدين الرازي ، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات ، ط1، ج2 حيدر اباد ، الهند .
49. البغدادي ، اصول الدين ، ط استنبول ، 1928.
50. د. عبد الستار الراوي ، فلسفة العقل ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، 1984.
51. د. س بينس، مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده ، القاهرة ، 1946 ،
52. بيرتزل ، مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ، ضمن كتاب د. س بينس .
53. الجاحظ ، البخلاء ، تحقيق طه الحاجري ، دار المعارف مصر ، 1971.
54. الجاحظ ، التزييع والتدوير ، تحقيق طه الحاجري ، دار المعارف ، مصر ، 1971 .
55. د. يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، 1972.
56. احمد بن المرتضى ، المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل ، صححه توما آرنولد ، دار صادر ، بيروت ، حيدر آباد الدكن ، 1316هـ .

57. () راجع الآلوسي ، مشكلة الخلق ، القسم الثاني ، الفصل الثالث .
58. د.احمد فؤاد الالهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط،، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1954.
59. ابو الحسن الخياط ، الانتصار ، ط1، مصر، 1925.
60. ينظر الكرمانى ، الفرق الإسلامية ، تحقيق سليمة عبد الرسول .
61. ينظر الشهرستاني ، ص56، وقارن عمر بن بحر الجاحظ ، الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة الحلبي ، ج5 ، القاهرة ، 1945.
62. القاسم بن ابراهيم ، الرد على الزندق اللعين ابن المقفع ، نشره ميخائيل جويدي ، روما ، 1927،
63. رسائل جابر بن حيان ، ط بول كراوس(1354هـ) .
64. د.محمد عاطف العراقي ، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف القاهرة ، 1983.
65. د. علي ابو ملحم ، المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ط1، دار الطليعة ، بيروت ، 1980 .
66. محمد عبد الهادي ابو ريده، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ، ط2، دار النديم ، القاهرة 1989 .
67. ارسطو طاليس ، الطبيعة ، ج1 ، نشره بدوي ، القاهرة 1964 .
68. التساعية الرابعة لافلوطين في النفس ، دراسة وترجمة فؤاد زكرية ، ط ، القاهرة 1970 .
69. ينظر د. يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، 1972.
70. ينظر د. يحيى هويدي ، محاضرات بالفلسفة الاسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، 1965-1966 .

الرؤيا والحلم في الأدب الصوفي

الدكتور: عطار خالد / المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي بتيسمسيلت

من المتعارف عليه أنّ الغيبيات غايات الصوفي لها يعيش ووراء إدراك كنهها يسعى، والأمور الغيبية لا تدرك بالعقل لارتباطها بالتجربة ولا يمكن فهمها إلاّ بالبصيرة، والقلب محلّها، نجد لها ارتباطا بعوالم أخرى تكون مجسّدة في الرّؤى التي تعدّ خروجاً عن عالم الحسّ إلى عالم شفاف هدفه التّماهي مع المطلق اللامحسوس، واللامستقر. وتحقّق الرّؤى خواطر ترد على القلب وأحوال تتصوّر في الوهم فتعدّ مصدرا من مصادر معرفة الغيب¹.

وذكر القشيري (ت465هـ) في رسالته الكثير من رؤى الصّوفية التي كانوا يعتبرونها حقاً، فمنهم من يتجلّى له الخالق ويسأله عن حاجته وفيهم من رأى الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- فطلب منه أن يدعو له، وقد رأى الحسن بن علي -رضي الله عنه- عيسى بن مريم -عليه السلام- وقال له: «إني أريد خاتما فما الذي أكتب عليه؟ فقال أكتب عليه لا إله إلا الله الملك الحقّ المبين، فإنّه آخر الإنجيل»²، ومادامت الرّؤيا خواطر تردّ على القلب، ففيها يرجع الإنسان إلى داخل ذاته قاطعا صلته بالعالم الخارجي، متجاوزا المعرفة العقليّة الوصفيّة المجسّمة التي تصوّرها العين الباصرة، فيزداد حضور ذاته ويصبح أكثر قدرة على التّوغل في أعماق الوجود «فهي معرفة إشراقية، في معزل عن العقل... وهذا الإشراق يتمّ عن طريق القلب، فهو الأداة لمعرفة العلم الباطن»³ ومعرفته للباطن تقوده لمعرفة ما وصله من موجودات فيتفكّر فيمن أوجد هذا، ويتحرّق شوقا للقائه فيسير نحو الفناء في ذاته، بالرّؤيا ينكشف الغيب بنسمات روحانيّة ونفحات نورانيّة هي نوع من الكرامات، كرامات الأولياء والصّالحين فالرّؤى الصّالحة «جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة»⁴.

وفي المنقذ من الضّلال يقول الغزالي: «وقد قرّب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم نموذجا من خاصيّة النبوة وهو النّوم، إذ النّائم يدرك ما سيكون من الغيب إمّا صريحا وإمّا في كسوة مقال يكشف عنه التّعبير»⁵، فالإنسان أثناء نومه قد يرى أحلاما تنكشف له بها غيبيات كأنّها استكشاف للمستقبل، يقول شاه الكرمانى (ت300هـ):

رَأَيْتُ سُرُورَ قَلْبِي فِي مَنَامِي *** فَأَحْبَبْتُ التَّنَفُّسَ وَالْمَنَامَا

لقد رأى هذا الصّوفي الله سبحانه وتعالى في منامه، فكان يتكلّف النّوم ويشتاق إليه من أجل رؤية الحقّ، فكلفه ليس في النّوم وإمّا حبّا في حضرة الحقّ تقدست أسماؤه وصفاته⁶، والرّؤى لا علاقة

لها بالعقل والمنطق فهما يسيران في اتجاهين مختلفين بحكم عدم خضوع الأحلام لضوابط تحكمها أو تحدّها، بل أداتها القلب الذي يدرك اللامعقول واللامرئي، لذلك نجد الصّوفية يرفعون من شأن القلب الذي يجب تصفيته ليكون مستعداً لتلقي الحكّم المستنزلة. وانطلاقاً من هذا تأسست الرؤيا الصّوفية، الرؤيا التي هي الأداة الوحيدة التي تمكّن من النفاذ إلى «ما وراء قشرة العالم، تخلق أبعاداً إنسانيةً وفنيّةً جديدة»⁷ ومن هذا تعرّف الرؤيا بين واقعين للوجود:

1_ واقع حسي: أداته الرؤية العينية يشاهد فيه الدّاتي الموجودات بالحواس الماديّة، ويخضع لتعليقات منطقيّة، فالحاسة هي العين ومحلّ التعليل هو العقل.

2_ واقع ما ورائي ميتافيزيقي: أداته الرؤيا بالبصيرة ومحلّها القلب موطن اليقين.

ولأنّ الرؤيا مرتبطة بالواقع الثّاني فمنهجها يلغي المقولات العقلية التي تعتمد الحواس، وتتجلى في القلب ويقدر ما يكون الرائي بقلبه مستعداً لاختراق عالم الحسّ أو حجاب الحسّ، تكون رؤياه صادقة، ومن هنا تتعدّها الرؤيا في الحلم، لأنّ خيال النائم أقوى من خيال المستيقظ. ذلك أنّ النائم يخترق بطبيعة الحلم حجاب الحسّ، والرّائي بقلبه يكون بفضل شدّة ما يعتريه نائماً عمّا حوله مستغرقاً في الرؤيا، وابن عربي يشبه الرؤيا بالرّحم، فكما أنّ الجنين يتكوّن في الرّحم، يتكوّن المعنى كذلك في الرؤيا ويمرّ بمراحل النّمو التي يمرّ بها الجنين في خَلقه حتّى تكتمل خِلقته ويكون جاهزاً للخروج إلى الدّنيا بمخاض عسير، ففي الحلم والرّوياً يختل بناء المنطق، وتغيب الحواس، ويحضر القلب لأنّه عند الصّوفية مجلي الحقائق العرفانية به تدرك العوالم الخفية، والرّوياً بهذا نوع من الاتحاد بالغيب تخلق صورة جديدة للعالم، أو تخلق العالم من جديد عن طريق الولادة كما عبّر عن ذلك ابن عربي.

إذاً الرؤيا عند الصّوفي هي تعبير عن دلالات ومقامات بالرّمز، فالتّجربة الصّوفية نوع من التّوتر والانفعال الذي لا يستطيع الصّوفي الفكّك منه إلاّ باللّغة وحروفها وجرسها، وعندما يعاينها يصدمه عجزها عن حمل حالته الوجدية العرفانية التي تتعالى على العقل، هي حالة لا يمكن الإفصاح ولا التّعبير عنها باللّغة الإنسانيّة العادية، فلم يكن للّغة بدّ أن تخرج من التّصريح إلى التّلميح يقول ابن عربي:

أَلَا إِنَّ الرُّمُوزَ ذَلِيلٌ صِدْقٍ	***	عَلَى المَعْنَى المُخَبَّرِ فِي الفُـؤَادِ
وَكُلُّ العَارِفِينَ لَهُمْ رُـمُـوزٌ	***	وَأَلْغَاؤُ تَدَقُّ عَن أ ل أ ع ل ا د ي

وتُولَا اللَّغْزُ كَانَ الْقَوْلُ كُفْرًا	***	وَأَدَى الْعَمَلُ الْمَيِّنَ إِلَى الْفَسَادِ ⁸
---	-----	--

وهذه الرؤيا المتعلقة بالرمز هي التي عبّر عنها ابن عربي وجسدها في ديوانه ترجمان الأشواق إذ يعتبر الحب والمرأة ما هما إلا رمز لحب الذات الإلهية.

فالرؤيا عند الصوفي هي وسيلة للعبور إلى عالم أفضل لمعاينة المطلق، والوصول إلى الكمال الروحي. ولما كانت الأسرار الإلهية والحقائق الروحية لا يحيط بها الوصف، ولا يأتي عليها بيان «كان من الطبيعي أن يعتمد الصوفية على أساليب غير مباشرة ولاسيما التعبير الأدبي الشائع وما يخص العشق والعواطف للإعراب عما يعتلج في ضمائرهم وإبراز ما يجول في عقولهم وقلوبهم»،⁹ ويقصد بالأساليب غير المباشرة، اعتماد الصوفية لغة الرمز والإيحاء، فبعد ارتحال الصوفي إلى عوالم خفية باطنية، وخاض تجربة شعورية روحية، عانى فيها توتراً وتأزماً نفسياً شديدين، وذاق سياقات وجيد عارم كان لزاماً أن يخرج هذه التجربة إلى عالم الواقع لكن أدوات التعبير الوقفية لم تسعفه فعاش حالة من الاختطاف سببت له نوعاً من الهذيان.

وحالات الاختطاف التي عاينها أثناء المكاشفة والمشاهدة، ورثت له أمواج غلبة¹⁰ يود لو تستقر في مرسى كتمانها، لأن الكلمات تعجز عن صدّ أمواج بحر الوجود اللامتناهي، وهذا ما عناه الصوفي بقوله: الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له. والحق تقصر الأقوال دونه فما وجه الكلام¹¹. الأمر الذي دفع بأهل العرفان إلى الإيمان بالكشف الرباني والعلم اللدني، هذا الموقف أدى إلى تأمل اللغة كظاهرة رمزية ترتبط بممكّنات روحية عند الإنسان بدل ممكّناته العقلية وهذا جزء من ثورة التصوف على العقلانية التي سادت فترة من الزمان على أيدي فلاسفة المنطق خاصة منذ انفتاح الحضارة العربية على اليونانية وانبهارها بالمنطق الأرسطي، فالصوفي يعتقد أن العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول؛ أي أن العالم علمه أوسع من حاله وصفته، والعارف حاله وصفته فوق كلامه وخبره¹² لكون اللغة بالنسبة للعالم ميدان خبرة، وبالنسبة للعارف ظل للتجربة الروحية، فالتجربة أمّن من اللغة ذاتها، وينحصر عمل اللغة في هذه الحالة في إظهار التجربة أو ما توصل إليه العارف بكشفه ومشاهداته، وحتى في هذه الحالة فاللغة عاجزة عن إظهار مكنون التجربة تبعاً لقول البسطامي (ت261هـ) «من عرف الله بُهت ولم يتفرغ إلى الكلام»¹³، فلغة التخاطب الوضعية عند الصوفي لا تستوعب تلك المعرفة الذوقية، الدالة على عمق وصدق التجربة العرفانية، مما يلزمه حالة الصمت. فالحقيقة الشعورية تتأثر بالوظيفة التعبيرية؛ فكل تغيير في الألفاظ ونظامها، أو في تنسيق العبارات أو في طريقة تناول الموضوع، يؤثر في صورة الشعور، كما يؤثر في مشاعر الآخرين.

وفي هذه الظروف يَجِدُ الصَّوْفِي نفسه في موقف لا تفي اللُّغة التَّعبير عنه، كما لا يمكن السَّكوت عنه، إذ إنَّ أمواجاً داخليةً عاتيةً تخنقه فلا يجد له متنفساً منها؛ إلاَّ بإخراجها في قوالب لغوية، لن تكون بالطبع قطعياً تامة مع حالته الشَّعورية، بل هي الأخرى ستشكِّل تَمَوُّج كتابات شديدة الحيويَّة، امتداداً لقيم شعوريَّة في إطار فلسفة عرفانيَّة ذوقية، لا تؤمن بالعقل بل تخلق من لغة الحسِّ المادي العادية، لغة طاقتها التَّعبيرية تكون كفوًّا لهذه الفلسفة.

وهذا ما يفسِّر تلك المفارقة العجيبة التي تضع الخطاب الصَّوْفِي أمام تيارين في آن واحد، تيار لا إمكانيَّة التَّعبير وتيار استحالة الصَّمْت، فينطلق من اللُّغة فيعيد تنظيمها ورسم منحنيات خطاب عرفاني يوافق الإيقاع الداخلي لنفسه¹⁴. فإذا كان الأديب العادي يُوفِّق ويُنسِّق نظام الألفاظ في حالة يقظة كي يتلاءم مع الجو الشَّعوري، فالصَّوْفِي ينطلق من حالة نصف غيبوبة أو غيبوبة تامة بغية التَّعبير عن حالة مبهمة يصعب إدراكها وبلورتها ذهنياً؛ فحين يدخل الشَّاعر الصَّوْفِي مرحلة التَّجليات الإلهية يدخل لغته الشَّعريَّة عالم الكشف وأنوار المعانيه فيغمرها النور ويَشحن معانيها بأسرار تلقَّاه يصعب على المتلقِّي العادي فهمها وإن حاول لن يتعدى السُّطحية التي تغرقه في الالفهم واستغلاق المعنى.

فالكتابات النَّابعة من ثوابت فكريَّة واضحة، تمَّحي فيها الفوارق بين الصُّورة والأصل، بينما كتابات المتصوِّفة تنطلق من فعل التَّخييل وتسمو باللُّغة الحسيَّة، وتجردُها من ماديتها الرِّثالة، فتهدم كلَّ علاقة بين الصُّورة والأصل، وتخلق من بنية فراغية فضاءً آخر للمعاني يتجاوز المرئيِّ ذا الحدِّين (بداية ونهاية) إلى اللامتَّرائي المطلق. وهنا تكمن المفارقة بين الرُّؤية والرُّوياء، فالرُّؤية (بالتاء المربوطة) ميزة يملكها كلُّ أديب يسعى لإنشاء لغة فنيَّة، صورها قائمة «على انفعال عابر سرعان ما تموت بعد ولادتها»¹⁵ أما الرُّوياء (بالمدة) في حقيقتها، «انفعال بجوهر الأشياء في زمن وحم شعريِّ وولادات عجيبة، تنقلُ انفعال الرُّؤية، إلى فعل رُوياء»¹⁶، فالصَّوْفِي ترتبط عنده الرُّوياء بحالة كشيِّفة تظهر له الحقيقة فيها، فيبحث لها عن أدوات تعبيرية تناسبها، وبما أنَّها لحظة مفارقة للحقيقة الماديَّة تنزع إلى الرُّوحانيَّة، فإنَّ التَّعبير عنها يحتاج إلى أدوات مفارقة، وغير عادية، ويحصل من ذلك أنَّ النَّصَّ المتحقِّق، لا يفصح عن معناه مباشرة، ولا يُصرِّح بما يريده، بل يرمز ويشير لما شاهده الصَّوْفِي في تلك اللُّحظة التي انبثقت له فجأة، ويصبح تعبيره عنها بمثابة الرُّوياء أو الحُلْم.

إذاً الصَّوْفِي يعيش وهجاً رُويوياً خاصاً لمَّا بداخله من عاصفة تعبيرية، متوافقة مع عواصف الوهج الرُّوحيِّ، يريد أن يعبَّرَ بها درب الكمال والقداسة ليكشف عن الغيب بلغة القلب التي تخترق الواقع

إلى ما وراءه، وتخلق بذلك صوراً جديدة للعالم، أو تخلق العالم من جديد. والرؤيا الصوفية تتجاوز لغة العقل وتكشف عما يعتبره محالاً، كأن تجمع بين النقيضين، فيتواجد الإنسان في اللحظة ذاتها في أكثر من مكان¹⁷.

غلقُ فجوة غياب الذات، والموافقه بين المتناقضات، لا يلزم القول بعناصر الشكل والمضمون بقدر ما يحتاج إلى مختبر لغوي؛ تتطافر فيه الكلمات لإنشاء مادة شعرية مكتملة، نسجت خيوطها رؤيا، هي قانون استمرار إلهام الصوفي. هذا الأخير الذي عليه الانتقال من مرحلة القبول والتشكّل، إلى مرحلة الشك والبحث عن اليقين لأنّ « ميزة الكاتب العظيم حقاً، هي قدرة عقله على الوثوب فجأة من مستويات الإنسان العادي فيه إلى إدراك فجائي للقيم الشاملة»¹⁸، والصوفي في هذه القفزة النوعية يتجاوز الرؤيا الضيقة للعالم، إلى الكشف عن أبعد نقطة في الوجود بوساطة بؤرة الرؤيا التي تكشف وتُجلي الإطار العام لتجربته الفنيّة، وبذلك تأتي الأعمال الإبداعية قراءة استكشافية للوجود، وتصنع من النصّ فضاءً أدبيّاً يلائم ذاك الفضاء الرؤياوي.

إنّ الرؤيا المشبهة بالرحم عند ابن عربي الذي يتكوّن فيه المعنى، هي نوع من الاتحاد بالغيب، تتباين من صوفي إلى آخر، وتتبع معناها يدخل في متاهات ميتافيزيقية لا حدود لها. غير أنّ الإلمام بأدب الصوفية وقراءته قراءة متأنية، سيهدي القارئ إلى أنّ خيطاً واحداً ينتظمه ويسري في روحه، كما يسري في روح الصوفية جميعاً. ممّا يحيل الرؤيا من مفهوم المنطوقات المباشرة الفردية إلى مرجعية دلالية عميقة، تمثل منبع عمل أهل العرفان ومشرّبهم الإيديولوجي المشترك؛ أي أنّ هذه الرؤيا المشتركة تتحكّم في بنية الخطاب الصوفي الذي يتشكّل بين الغياب والحضور. فالغياب «غيبه القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق بما يردّ عليه، ثمّ قد يغيب عن غيره فقط، وقد يغيب عن غيره وعن نفسه أيضاً إذا عظم الوارد»^{19*} ²⁰ فمعنى الغيبة عند الصوفية هو أن يغيب الإنسان عن فكره وذهنه ووجوده لا يدري ما يقع في الكون ولا يفهم كلام الناس، فظاهره معهم، وباطنه غائب عنهم، وهذا مقام سنيّ عندهم يحوزه كبار أوليائهم ومشايخهم، فشاعرهم حين يستحضر موضوعات كالتلّ والحنين والرّحلة والغزل، وهو في حال الغياب يتوق إلى الهروب من الواقع الأرضي إلى الواقع السماوي، فتجري على لسانه معانٍ مخالفة عن ظاهرها المعجمي إلى معانٍ عرفانية.

أمّا الحضور فهو الحضور بالقلب بين يدي الله تعالى متحقّق أو سيتحقّق بواسطة انعتاق الروح من عقال ما يكبلها وإدراك ما لم يدرك مسبقاً من كنه ذلك الانعتاق وصولاً إلى عين اليقين، فهو مرحلة تالية للغياب فعلى حسب غيبة الصوفي عن الخلق يكون حضوراً بالحقّ، فإن غاب بالكلية كان

الحضور على حساب الغيبة، و هو يمثل مرحلة ما بعد الاتصال أو الاتحاد كالوصل والفصل، والفناء والبقاء، ولما كان « التجلي إمارة على وجود الخفاء؛ والسطح المنكشف إيحاء إلى الغور المتكتم»²¹، كانت بُنى الموضوعات للحضور دلالة على عمق الرؤيا الصوفية في هذا الحقل كالغزل، والخمرة، والمقام والحال²².

والملاحظ أنّ المحور الأساسي في مدار الرؤيا الصوفية، والذي يشكّل الموضوع المشترك والغالب على نصوص المتصوفة هو الحبّ الإلهي؛ ذلك لأنّ القلب عندهم مطية الروح للوصول إلى الحضرة الإلهية، والمتمتطي نُسَميه محباً ولهذا غلبت لغة الحبّ على نصوصهم، على اعتبار أنّه اجتاحتهم وصار سمعهم وبصرهم؛ فحياة الصوفي موت بالحبّ، والموت في الحبّ حياة وبقاء واستمرار بالحبيب، فكّل أحاسيس الصوفي تُعَمَّر بالحبّ، حتى حين يشكو الضجر والاضطراب فهو يُجسّد مأساة فيه، وبما أنّ الصوفي يخوض رؤياه الفنية برؤيا عقائدية، كان الحبّ الإلهي شعارا و عقيدة في الحياة، وهذا ما عبّر عنه الحلاج (ت 922م) في قوله:

وَاللّٰهَ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ وَلَا غَمْرَبَتْ	***	إِلَّا وَخُـبُّكَ مَـقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي
وَلَا جَلَسَتْ إِلَى قَوْمٍ أَحَدُهُمْ	***	إِلَّا وَأَنْتَ حَـدِيدِي بَيْنَ جُـلَاسِي
وَلَا ذَكَرْتُكَ مَحْرُوبًا وَلَا فَرِحًا	***	إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِي بَيْنَ وَسْـوَايِي
وَلَا هَمَمْتُ بِشَرْبِ الْمَاءِ مِنْ عَطَشٍ	***	إِلَّا رَأَيْتُ حَـيَالاً مِنْكَ فِي الْكَـاسِ
وَلَوْ قَدَرْتُ عَلَى الْإِتْيَانِ جِئْتُكُمْ	***	سَعِيًّا عَلَى الْوَجْهِ أَوْ مَشِيًّا عَلَى الرَّأْسِ
وَيَا فَتَى الْحَيِّ إِنْ غَنَيْتَ لِي طَرِبًا	***	فَـغَنِّيْ وَأَسْفَأْ مِنْ قَلْبِكَ الْقَاسِي
مَآيِ وَلِلنَّاسِ كَمَ يَلْحَوْنِي سَفَهًا	***	دِينِي لِنَفْسِي وَدَبُّنُ النَّاسِ لِلنَّاسِ ²³

الشاعر يصور لنا حالة الشهود الناتجة عن فرط محبة الذات الإلهية، لدرجة أنّه يرى الله في كلّ مكونات وصور الوجود، ممّا يحيل إلى استغراق الصوفي في حبه وعشقه حدّ الفناء، وهذا الفناء يذكرنا بماهية الحبّ الإنساني، وغايته المتمثلة في الاتحاد بين الحبيين لدرجة يصعب فيها الفصل بين ذات المحبّ، وذات المحبوب. وعلى هذا الأساس، فإنّ الصوفي اتخذ من الحبّ الأرضي والغزل العذري خصوصا إطارا فنياً للدلالة على الحبّ الإلهي المقدّس، فقيس بن الملوّح في نظر الصوفيين ليس هو الشخصية التاريخية المشهورة بالحبّ العذري ولكنّه الشخصية الصوفية، كما أرادوها أن تكون²⁴، وهذا ما دفع بشعرائهم إلى تقصي آثارهم ونسج القصائد الطوال على معانيهم ظاهرها حبّ إنساني طاهر وباطنها حبيب يتعالى لأنّه ليس إلا الحقيقة العلية على نحو ما نجده عند شاعر الصوفية ابن

الفاروض (ت1235م) إذ يقول:

تُه دَلَالًا فَأَنْتَ أَهْلٌ لِّذَاكَ	***	وَتَحَكَّمْ، فَالْحُسْنُ قَدْ أَعْطَاكَ
وَلَكَ الْأَمْرُ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ	***	فَعَلِيَّ الْجَمَالَ قَدْ و لَّا كَا
وَتَلَا فِي إِنْ كَانَ فِيهِ ائْتَلَا فِي	***	بِكَ، عَجَّلْ بِهِ، جُعِلْتُ فِدَاكَ!
وَمَا شِئْتُ فِي هَوَاكَ اخْتَبِرْنِي	***	فَاخْتِيَارِي مَا كَانَ فِيهِ رِضَاكَ
فَعَلَى كُلِّ حَالَةٍ أَنْتَ مِنِّي	***	بِي أَوْلَى إِذْ لَمْ أَكُنْ لَوْ لَاكَ
وَكَفَانِي عَزًّا، بِحَبْلِكَ، ذُلِّي،	***	وَحُضُوعِي، وَلَسْتُ مِنْ أَكْفَاكَ
وَإِذَا مَا إِلَيْكَ، بِالْوَصْلِ، عَزَّتْ	***	نِسْبَتِي، عِزَّةٌ، وَصَحَّ وَ لَا كَا
فَاتِهَامِي بِالْحَبِّ حَسْبِي وَأَنِّي	***	بَيْنَ قَوْمِي أَعْبُدُ مِنْ قَتْلَاكَ
لَكَ فِي الْحَيِّ هَالِكٌ بِكَ حَيٌّ	***	فِي سَبِيلِ الْهَوَى اسْتَلَذَّ الْهَلَاكَ ²

هذا القول يجعلنا حيارى مترددين، لا نستطيع أن نرجح الحب الإنساني على الإلهي؛ وإمّا نحن نقف موقفًا وسطيًا بين ظاهر يقول أنّ المقصود محبوبة من بني البشر، وباطن يذهب إلى أنّ المقصود ليس إلا الذات الإلهية، وهو حبّ طاهر مقدّس هامت النفوس الصوفية فيه، وارتقت في أحضان الوجود المطلق لأجل الوصال به وصالا يورث للصوفي حالة ذهول وتلاش لذاته، يعقب غيبة عن عالم الحسّ، ويحقّق ما اصطاح عليه عند أهل الطريقة بحالة السكر وهي «غيبة بوارد قوي...وفي معناه أنشدوا:

لي سكرتان وللذمان واحدة	***	شيء خُصِّصْتُ بِهِ مِنْ دُونِهِمْ وَحَدِي
-------------------------	-----	---

وأنشدوا أيضا:

سُكْرَانِ سُكْرُ الْهَوَى وَسُكْرُ مُدَامَةٍ	***	فَمَتَى يَفِيْقُ قَتَى بِهِ سُكْرَانِ ²
--	-----	--

وتناول الصوفية السكر كفن مستقل، شعره شبيه بشعر الخمريات التي كانت للشعراء الذين اشتهروا بهذا الفن كأبي نواس (ت813م)، غير أن دلالة الخمر عندهم رمز لمعنَى صوفيّ روحيّ بعيد تماما عن دلالته التي كان يبتغيها شاعر هذا الغرض، فقد جاء في افتتاحية التائية لابن الفارض مقدمة خمريّة يقول فيها:

سَقَتْنِي حَمِيًّا الْحُبَّ رَاخَةً مُقَلَّتِي	***	وَكَأْسِي مُجَبًّا مَنْ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتْ
فَأَوْهَمْتُ صَحْبِي أَنْ شَرِبَ شَرَابِهِمْ	***	بِهِ سُرٌّ سِرِّي فِي انْتِشَائِي بِنَظْرَةٍ

وبالحدَقِ استغثيتُ عن قَدَحِي ومن	***	شَمَائِلِهَا لا مـــــــن شَمُولِي نَشَوِي
فَفِي حَانِ سُكْرِي حَانَ سُكْرِي لَفْتِيَّةِ	***	يِهِم تَمَّ لِي كَتَمُ الْهَوَى مَعَ شَهْرِي
وَلَمَّا انْقَضَى صَحْوِي تَقَاضَيْتُ وَصَلَهَا	***	وَلَمْ يَعْشَنِي فِي بُسْطِهَا قَبْضُ خَشِيَّةِ ²⁷

الشاعر هنا في مجلس شراب لكنّه يحتسي كأساً أخرى غير كأس المدامة هي كأس المحبّة الإلهيّة، وشاعرنا سكر فعلا لتأمله في شمائل الذات الإلهيّة وجمالها الأسمى؛ ولما تمّ له الصّحو حنّ إلى الوصال والرّجوع إلى نشوته.

والصّوفي حين تتمّ له المشاهدة، يكون في حالة سُكر يفيض فيها وَجْدُه ويتملّكه الدّهول وتُخنق روجه، فينطق بعبارات مستغربة تمثل الشّكل الأمثل للتعبير الصّوفي، هي الشّطحات التي تُعدّ غيبوبة عن اللّغة وهي « عبارة مستغربة في وصف وَجَدٍ فاض بقوته وهاج من شدة غليانه وغلّبه »²⁸ لذلك تعطي دلالات لا يفهمها إلا أهل العرفان، باعتبارها لغة الحوار أثناء المناجاة بين الصّوفي وربّه. فهي عند أهل الطّريقة صحيحة بالنّظر إلى باطنها، إلا أنّها غريبة في ظاهرها مستنكرة لدى قارئها من العامة.

وحَدّد عبد الرّحمن بدوي عناصر ضرورية لوجود الشّطح، في كتابه «شطحات صوفيّة» وهي خمسة:

(أولاً) شدّة وَجَدٍ، و (ثانياً) أن تكون التّجربة تجربة اتحاد و(ثالثاً) أن يكون الصّوفي في حال سُكْرٍ، و(رابعاً) أن يسمع في داخل نفسه هاتفا إلهياً يدعوه إلى الاتحاد فيستبدل دوره بدوره و(خامساً) أن يتمّ هذا كلّه والصّوفي في حال من عدم الشّعور، فينطلق مترجماً عمّا طاف به متخذاً صيغة المتكلّم، وكأنّ الحقّ هو الذي ينطق بلسانه²⁹.

وتفصيلها أنّ شدة الوجد فلأنّ الاتحاد يقع بعد وَجَدٍ عنيف، ولهذا حال الشّطح تنماز بالحركة والدّوران، والسبب أنّ الانفعال يغلب على الوجد فلا يقوى صاحبه على احتمالها، فيضطرب ويهتزّ ويتحرك بعنف، وإن ميّز بعض الصّوفية بين حالين من الواردات فمنها ما يوجب السّكون، ومنها ما يوجب الحركة وهذا بحسب الوارد فإن كان شديداً أدّى إلى الحركة وإن كان ضعيفاً هادئاً أدى إلى السّكون، فإن تحقّق الوجد بصورته الصّحيحة وتحقّقت دواعيه؛ أي بأدائه ما يجب عليه من حقوق الرّعاية وواجبات نحو الحقّ، هناك يكتب له ما كان له فيصير من النَّاسوت إلى اللاهوت³⁰، فيتحقّق الاتحاد بأن يفنى النَّاسوت ولا يبقى غير اللاهوت لأنّه الأصل أي أن يصبح المُحِبّ والمحبوب شيئاً

واحد، فتكون عين الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر، ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير، فلا يبقى إلا واحد _حسب اعتقاد الصوفية_ ولذلك نسمع في الشطح كلمات مثل «أنا أنت وأنت أنا». وثالث العناصر أن تكون ظاهرة الشطح في حالة سُكْرِ فلقوة الوارد الذي يعتري السالك في حالة والوجد يغيب عن الإحساس وذلك السكر، وهذا الوارد هو أن يُكاشَفِ بِنَعْتِ الجمال، فتطرب روحه وينتشي قلبه أقوى انتشاء؛ أي أن الروح تنتشي لمكاشفة الحق لها بسرّه وبأنه هو هي وهي هو، فتطرب أشدّ طرب، فسُكرها شدّة غببتها بمعرفة سرّ وجودها، فوجودها هو وجود الله. والرابع أن الاتحاد كان بدعوى من الحقّ ودليل على القبول لتوافر الصفاء والصدق، وأخيرا فما يصدر من الفاني في ذات الله هو كلام لا يؤخذ على ظاهره وإنما هو سرّ بين العبد وربّه³¹ ولذلك رأى أهل الطريقة أنّه من الأفضل عدم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال، ومن أذاعه فقد شطح بذكر عبارات مستغربة في وصف حال هاج بقوته على السالك فغلبه.

ومنه نفهم شطحات الحلاج (ت 922م) حين قال:

رَأَيْتُ رَ بِي بَعَيْنِ قَلْبِي	***	فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ
فَلَيْسَ لِأَيْنٍ مِنْكَ أَيْنٌ	***	وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ
أَنْتَ الَّذِي حُزِنْتَ كُلُّ أَيْنٍ	***	بِتَحْوِ لَا أَيْنَ ثُمَّ أَنْتَ
فَفِي فَنَائِي فَنَا فَنَائِي	***	وَفِي فَنَائِي وَجِدْتَ أَنْتَ
فِي مَحْوِ إِسْمِي وَرَسْمِ جِسْمِي	***	سَأَلْتَ عَنِّي فَقُلْتَ أَنْتَ
أَنْتَ حَيَاتِي وَسِرُّ قَلْبِي	***	فَحَيْثُمَا كُنْتُ كُنْتَ أَنْتَ
فَمَنْ بِالْعَفْوِ يَا إِلَهِي	***	فَلَيْسَ أَرْجُو سِوَاكَ أَنْتَ ³²

فالظفر بشهود نورانية الحقّ تُسكّر صاحب المشاهدة، والظفر بحقيقته تُبسّطه، فينطلق معلنا عليها برموز ذوقية في لغة مفعمة بالمفارقات، « يرفضها العوام لما فيها من حقائق غير مألوفة، ويستحسنها أصحاب المواجه لأنّها تخاطب الوجود³³ » وهنا تظهر علاقة السكر بالشطح، فشدة الوجد وعظيم السكر، تختلط فيه الذوات ولا يستطيع الصوفي التفرقة بين أناه والذات الإلهية.

إنّ العوالم التي يدركها الإنسان لا تخرج طبعاً عن عالم حسيّ يُستدلُّ عليه بالحواس، وعالم أرقى منه خاص بالبشر والنفس الإنسانية؛ هو عالم الفكر الذي يُستدلُّ عليه بالعقل، والأديب في استناده إلى هذين العالمين لا يخرج تأليفه للصوّر عن إطار المحسوسات والمدركات. غير أنّ خواصاً من البشر

يدركون عالماً آخر، عالم واردات قلبية روحانية مرتبط برؤيا لا تمتُّ بصله إلى ما يستطيع الحسّ تركيبة أو العقل تأليفه، إنّما ينطلق من قوة لها قدرة إخراج حقائق نفسية مبهمة لا متعينة، إلى عالم الحسّ المتعین براءة، فيبعث الأديب بالعلاقات الطبيعية مع مراعاة التّقابل المنطقي بين طبيعة الانفعال الباطني ومعادله الفني الخارجي، فمثلاً إذا كان التّشبيه يجمع بين طرفي المحسوس فهو يبقى جسراً ممدوداً بين الأشياء، أما الصّورة التّخيلية الصّوفية فتهدم هذا الجسر وتحلّ محلّه. وهذا ما أضافه الصّوفية من رموز مشتقة من العلوم التّجريبية كالإكسير³⁴، وقد ذكر ابن عربي « أن الخيال صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء»³⁵. فلما كان للمركب الكيماوي القدرة على تغيير بنية المعدن، كان للخيال القدرة على جعل الأشياء تخالف طبائعها، فيُلهبها معاني وأحاسيس لا تنفذ.

ومن الرّموز التي مثلت للخيال أيضاً بوصفه الوسط بين الحسّ والذهن، تصوّر العرفان له بأنه مرآة، فاعتبر « العالم الأكبر والعالم الأصغر الإنسان بمثابة مرآيا متقابلة؛ فالإنسان مرآة تعكس ما ينطوي عليه العالم الأكبر من عناصر ودقائق، والعالم ذاته مرآة، صقلها الإنسان وفيها تتجلّى الصّفات والأسماء»³⁶، فحسب تصور ابن عربي، المطلق منطبع في مرآيا الأنفس (العالم الأصغر) وفي الآفاق (العالم الأكبر) وهو المُسمّى «بجمع الأضداد ومقام تعانق الأطراف»، فيصح فيه اجتماع التّقيضين بجميع شروط التّناقض، وهو بمثابة المرآيا التي تنعكس عليها صورة الذات الإلهية، أو المجالي التي يتجلّى الله فيها للخلق، فالصّورة المنطبعة على المرآة ليست هي الصّورة الحقيقة؛ لأنّ الشّكل المنعكس يتأثر بتحدّب وتقعّر المرآة، وأخذ الصّوفية هذا الرّمز على الخيال باعتباره مرتبة وسطى تضمّ المتقابلات وتدمجها في نسيج واحد على نحو نهائيّ ففي الصّورة المنعكسة في المرآة تظهر الصّورة واحدة إلى درجة المطابقة، وكما أن الصّورة تختفي وتتفرق عند تحطيم السّطح العاكس، فصورة الخيال كذلك تتلاشى بزوال التّخييل.

ونفس الصّوفي تستقبل شعاع الرّؤيا الوارد إليها من عالم الغيب، الذي يُستدلّ عليه بالبصيرة، وتعكس هذا الشعاع ليرآى في عالم يُستدلّ عليه بالبصر هو عالم الشهادة. فالشعاع الوارد يمثّل عالم المعاني والشّعاع المنعكس يمثّل عالم الحرف والحسّ، « وما دام الصّوفي في بدنه الجسمانيّ لا يمكنه التّصرف إلا بمدركات جسمانيّة من أجل استيعاب المعاني، والمدارك الجسمانيّة للعلم إنّما هي الدّماغية والمتصرّف منها هو الخيال»³⁷، الذي له قدرة توليد حضرة بين المعنى واللّغة وهذا ما نسّميه بالبرزخ³⁸. هو عماء بين المعاني والتّجسيدات، وتقابل طرفي هذا البرزخ، وهو فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، بين معقول وغير معقول³⁹. إنّ الوجود عند

أهل العرفان هو توالي عوالم وحضرات تترتّب من عالم الغيب إلى عالم الحسّ، أولها الحضرة العمائية، فالحضرة الهبائية أو عالم المثال، فالعرش فالكرسي فالأفلاك على ترتيبها، ثم عالم العناصر (الماء، الهواء، التراب، النار)، ثم عالم التركيب (عالم الحس)، وكلها منسوبة للحقّ وفي اعتبار الدّات البرزخيّة الجامعة على تفاصيها وتوالي رتبها، فهي عالم الرّتق⁴⁰ . فإذا أُسندت إلى الكون تجلّت في مظاهره فهي في عالم الفتق⁴¹ . فعالم المثال والبرزخ هو حضرة الخيال مثله كمثل الحُلم؛ تتولّد صورته اللاشعوريّة في مخيلة الحالم، ثمّ تنزل من الرّوح العقلي إلى الإدراك الحسيّ، بعد أن تجتمع كلّ حواسه في العمل كحاسة واحدة، وتتجه في عملها داخل النّفس، ولهذا كانت صور الحُلم حسيّة لها نظير في عالم الشّهادة.

والحُلم يتّحد فيه أعلى ما في روح الإنسان وأدنى الإنسان وأدنى ما في جسده، هو بذلك يكشف عن جوهر الإنسان ويبرر العلاقات الخفيّة بينه وبين الأشياء. لهذا فالحُلم الرّمزي جانبان، ضرب من الدّربة الصّوفية من جهة، ومنبع للخيال الشعري من جهة أخرى⁴² فالأحلام تفيد برؤاها العمليّة التّخيلية، توسع حضرة الخيال، تفتح العلاقات الفنيّة فيقوى التّعبير. وأدوات إبداع الأحلام ثريّة أفسح مجالاً من أدوات إبداع لغة اليقظة، والحُلم على هذا النّحو مظهر من مظاهر الخيال، وتجلّ من تجلياته، ربطه العرفاء بتصوير ما لا يقبل الصّورة كالمحال، وجعلوه دليلاً قاطعاً على وجود علم الخيال وحضرته، فابن عربي اتّخذ دليلاً لصحة نظريته في وحدة الوجود⁴³.

وتتجلّى عظمة الرؤيا التي يخلقها الخيال الحالم في تكثيفها لدلالات فهي لا تقف عند قراءة أفكار الصّوفي، بل تتعداها إلى انفعالاته العميقة، فيتسع نطاقه المشرق على كلّ الوجود الإنساني؛ فالصّوفي حين انتمائه الأدبي نصه متبحّر في نظرة عقائدية كليّة يقول الشّشتري (ت 668 هـ):

سَهْرَتْ غَرَاماً وَالخَلْيُونَ نُومٌ	***	وَكَيْفَ يَنَامُ الْمَسْتَهَامُ الْمَسْتَهَامُ
وَنَادَمَنِي بَعْدَ الْحَبِيبِ ثَلَاثَةَ	***	غَرَامِي وَوَجْدِي وَالسَّقَامُ الْمَخِيمُ
وَأَلْفَتُمُ بَيْنَ السُّهَادِ وَنَاظِرِي	***	فَلَا الْقَلْبُ يَسْلَاكُمْ وَلَا الْعَيْنُ تَكْتُمُ
وَعَا هَدْمُونَا أَنْكُمْ تُحْسِنُوا اللَّقَا	***	فَلَمَّا هَلَكْتُمْ قِيَادِي هَجَرْتُمْ
وَمَالِي ذَنْبٌ عِنْدَكُمْ غَيْرَ أَنِّي	***	وَقَيْتُ لِمَنْ أَعْدَرْتُمْ فَعَدَرْتُمْ
أَمَا تَتَّقُونَ اللَّهَ فِي قَتْلِ عَاشِقِي	***	أَمَنْتُمْ صُرُوفَ الْحَادِثَاتِ أَمَنْتُمْ
تَعَشَّفْتُمْ طِفْلاً وَلَمْ أَدْرِ مَا الْهُوَى	***	فَلَا تَقْتُلُونِي أَنْتُمْ فَمَا يُعَلِّمُ
جَرَحْتُمْ فُؤَادِي بِالْقَطِيعَةِ وَالْجَمَا	***	فَمَا لَيْتَكُمْ دَاوَيْتُمْ مَا قَطَعْتُمْ
فَمَا قَاضِي الْعُشَاقِ كُنْ فِي قَصْبِي	***	وَكُنْ مُنْصِيفِي مِمَّنْ ظَالِمٍ يَنْظَلِمُ

يُعَذِّبُ قَلْبِي وَهُوَ عِنْدِي مُكْرَمٌ	***	بُلْبُتٌ يَمْزُجُ لَأَيَّ عَطْفُ قَلْبُهُ
وَمَنْ سِرُّهُ فِي جَفْنِهِ كَيْفَ يَكْتُمُ	***	فَمَنْ قَلْبُهُ مَعَ غَيْرِهِ كَيْفَ حَالُهُ
أَمْرٌ عَلَى أَبْوَابِكُمْ فَأَسْلَمَ	***	إِذَا لَمْ أَجِدْ لِي فِي السَّلَامِ مَرَايلاً
ولكن علينا علما فاعلموا	***	وما بعد الأحباب إلا ليشقوتي
فيا رب سلم أنت نعم المسلم ⁴	***	ركبت بسر الله في بحر عشقكم

إن تجربة الحب الحسي المتضمنة في كلمات القصيدة، توضح حيرة الصوفي في نظم صور تجربة عرفانية حقايقها تنساب في سياق التجربة الفنية، فلا نرى في القصيدة إلا الشاعر العاشق تختفي صوفيته تماما بشكلها الظاهر، وتعيش في النص نغما بعيدا مستترا.

فالشاعر بطل يحسم الصراع بين العالم الغيبي والعالم الحسي، ويشكل معادلا فنيا يخلق توازنا في الرؤية الفنية. فالصورة الصوفية تلتقي بالعالم الغيبي وتختلف عنه في الوقت نفسه؛ لأن مصادرها تقتزن بإحساس مخالف لأي إحساس في صور أخرى من أي مصدر آخر وتشارك مع العالم الحسي في بعض المواصفات وتختلف عنه في أخرى، وهذا الاختلاف والالتقاء يوضح طبيعة الإبداع والطريقة المميزة للتصوير عند الصوفي لحظة تشكيله للصورة.

_ ينظر: عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، دار الميسرة بيروت، ط1، 1980، ص116.

_ القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح، معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 2003، ص269.

_ أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقى بيروت، ط3، دت، ص62.

_ ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1981، ص197.

_ الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تح، جميل صليبا، وكهال عياد، دار الأندلس بيروت، دط، 1981، ص111.

_ ينظر: القشيري الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح معروف مصطفى رزيق، المكتبة

العصرية، بيروت، دط، 2003، ص 367.

_ عبد المنعم الحفي، معجم مصطلحات الصّوفية، ص 04.

_ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت، 188/1.

_ ابن عربي، المصدر نفسه، 162/2.

* الغلبة: هي وجد متلاحق، فإن كان الوجد ينطفئ سريعاً، فالغلبة تبقى للأسرار حرزا منيعاً.

_ ينظر: الكلاباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التّصوف، ضبط، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1993، ص 167.

_ ينظر: ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تح، ناصر بن سليمان السعوي وآخرون، دار الصّميعي للنشر والتوزيع الرّياض، ط1، 2011، 341/3.

_ عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصّوفية، وكالة المطبوعات الكويت، دط، دت، ص 165.

_ ينظر: محمد شوقي الرّزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط1، 2002، ص 92.

_ أدونيس، زمن الشّعر، دار العودة، بيروت، ط2، 1978، ص 155.

_ ساسين عساف، دراسات تطبيقية في الفكر النقدي الأدبي محوراً الرّؤية والرّؤيا، دار الفكر البنائي، بيروت، دط، 1991، ص 139، 140.

_ ينظر: أدونيس، الثّابت والمتحوّل، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، 3 صدمة الحداثة، دار العودة بيروت، ط1، 1978، ص 166، 169.

_ كولن ولسن، الشعر والصّوفية، تر، عمر الديراوي أبو حجلة، مؤسّسة جواد للطباعة، بيروت، ط2، 1979، ص 36.

* الوارد: عند الصّوفية كلّ ما يرد على القلب من المعاني الغيبيّة من غير تعمّد من العبد، وعندهم الوارد ما يرد على القلب من الخواطر المحمودّة فقط، بخلاف خاطر الذي هو ما يرد على القلب

والضمير من الخطاب، ربانياً كان أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً. ينظر: الجرجاني، معجم التعريفات، بح، محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2004، ص84، 209.

_القشيري، الرسالة القشيرية، ص37.

_محمد لطفي اليوسفي، الشعر والشعرية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1992، ص176.

* **المقام والحال:** الأحوال والمقامات عند الصّوفية طريق موصل إلى معرفة الله عز وجل، يقول ابن خلدون في مقدمته: ولا يزال المرید يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة، وفي كل مقام تتنابه حال كالحزن أو الخوف أو البسط أو القبض أو الشوق أو الذوق. -**المقام:** عند الطوسي مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل، وقال الله تعالى «ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ» «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ». أو هو ما يتحقق به العبد بمنزلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق بضرب تطلب، ومقاساة تكلف، فمقام كل واحد في موضع إقامته عند ذلك»، يشترط القشيري على العبد «أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام هذا المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، ومن لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد». كما لا يصح في رأي القشيري - «منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام؛ ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة» ومقامات الصّوفية سبعة: الصبر والوعظ والتوبة والورع والزهد والفقر والتوكل.

-**الحال:** يقول الواسطي الحال يطلق على «ما قام بالقلوب من المواهب الإلهية والجذبات القدسية فيقال حال الخوف، حال الشوق، حال الرجاء... ويسمى في عرف أهل الزمان خوارق العادات حالاً أيضاً»، وهو أيضاً «ما أقام العبد به دين الله في قلبه وجوارحه مثل التعظيم لله تعالى والحب له، والمكاشفة بجلاله وإكرامه وعظمه شأنه، والحياء منه الموجب لاستقامة الظاهر وصفاء الباطن، والأحوال عشر هي: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين. والفرق بين المقام والحال أن المقام يُنال بالمجاهدة والكسب، والحال يحصل بالوهب الرباني؛ فكل ما ذكر من مقامات وأحوال يعتمد على الوهب الإلهي والتوفيق من عنده سبحانه وتعالى للعبد بعد طول مجاهدة ورياضة. ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص328. والقشيري، الرسالة القشيرية، ص57. والجرجاني، التعريفات، ص110، 111. و الطوسي، اللّمع في التّصوف، تح

عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر، دط، 1960، ص65.
 _الحسين بن منصور الحلاج، الديوان، تعليق محمد باسل، دار الكتب العلمية بيروت، ط2،
 2002، ص79.

_ينظر: محمد غنيمي هلال، ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، ص171،172.

_ابن الفارض، الديوان، دار صادر بيروت، دط، 1959، ص85.

_القشيري، الرسالة القشيرية، ص38.

_ابن الفارض، الديوان، ص46.

_الطوسي، اللّمع في التّصوف، ص346.

_ينظر: عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصّوفية، ص10،11.

* النّاسوت واللاهوت: مصطلحان مشهوران في الفكر المسيحي يقصد بهما الجانب الإنساني في المسيح (الناسوت) مقابل الجانب الإلهي (اللاهوت). فمثلاً عندما يخاطب المسيح الميتم بقوله: قم فيقوم بإذن الله، هذا الجانب اللاهوتي الذي يتكلم فيه بزعمهم، وعندما يناجي ربه بالدعاء كان الجانب الناسوتي هو النّاطق فيه.

_ينظر: عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصّوفية، ص14،11.

_الحسين بن منصور الحلاج، الديوان، تعليق محمد باسل، دار الكتب العلمية القاهرة، ط2،
 2002، ص26.

_عاطف جودة نصر، الرّمز الشّعري عند الصّوفية، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، ط1،
 1978، ص348، 349.

* الإكسبير: مركب كيميائي يبدل أعيان الأشياء بحيث تتحول ميثاقلته الفضة إلى ذهب فيخطف بريقة الأبصار، وهو تعبير عن معتقد شاع في العصور الوسطى، وهو مصطلح استعمله ابن عربي وغيره وأضافوه إلى الخيال مثلاً على اعتبار أن هذا الأخير، يحررنا من هيمنة المنطق الصّوري، فالخيال وحده القادر على تحطيم قضبان المنطق الذي يُجمد العالم في المتناقضات كالواقع والحلم.

ينظر: أدونيس، الصّوفية والسريالية، ص86.

- عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، الهيئة المصرية لصناعة الكتاب، القاهرة، د.ط، 1984، ص88.

_عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، ص 90،89.

-ابن خلدون، المقدمة، ص390.

* البرزخ: عند الصوفية يأخذ دلالاته من المفهوم القرآني، ويحوّلها إلى التضاد. فإذا كان المفهوم القرآني يعني بالبرزخ: الفاصل والحاجز، والاتصال المكاني بين أمرين متقابلين، والجمع بين الظواهر المتعارضة والمتناقضة فهو عند الصوفية يساوي الخيال، باعتباره من المعقولات الكلية لا يتصف بوجود أو عدم، ولا يصح عليه النفي والإثبات، فهو فاصلٌ بين الوجود والعدم، وبين النفي والإثبات، وبين العلم والجهل، يقول ابن عربي فالخيال لا موجودٌ ولا معدومٌ، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفيٌ ولا مُثبتٌ. ينظر: محمد المصباحي، الرؤية البرزخية للوجود عند ابن عربي، مجلة ثقافات، تصدر عن كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد، 20، 19، سنة 2007، ص، 21، 22، 23، 24.

_ينظر: أدونيس، الصّوفية والسريالية، ص76.

* الرّيق: المادة الرّوحانية المسماة بالعنصر الأعظم المطلق المرتوق قبل خلق السماوات والأرض وهو مبهم لا يعلمه إلا الله. والفتق: ما يقابل الرّيق من تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية؛ أي ما ظهر من الحقائق الكونية بعد تعيينها في الخارج مثل صورة السماء التي نراها والمصطلحان وردا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (الأنبياء:30).

_ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل لتهديب المسائل، تح، محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر بيروت، د.ط، 1996، ص111.

_ينظر: أحمد محمد فتوح، الرّمز والرّمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف القاهرة، ط3، 1984، ص115.

_ينظر: سليمان العطار، الخيال والشعر في تصوّف الأندلس، دار المعارف القاهرة، ط1، 1981، ص41.

_الشّشتري أبو الحسن، الدّيوان، تح، علي سامي النّشار، دار المعارف الإسكندرية، ط1، 1960، ص66.

نهاية التاريخ و الأصول الطوباوية للخطاب قراءة في فلسفة عبد الوهاب المسيري

شريف الدين بن دويه / أستاذ مساعد بجامعة سعيدة

توطئة :

إن حاضر الانسان الإدراكي ليس نقطة رياضية لا طول لها ولا عرض، ولا خطأ لا كثافة له يفصل بين الماضي الذي انتهى وبين المستقبل الذي لم يحضر بعد، بل هو من حيث الطبيعة لحظة ديمومة واتصال، ومن حيث الوظيفة مبدأ وجود، والفصل بين عناصر الزمن مسألة مدرسية اعتبارية لا تمّت إلى عالم الحقيقة في شيء، لأن الإنسان هو الكائن ذو الأبعاد، والوحدة التي تجمع بينهما فكرة حدسية غير قابلة للطرح في مستوى حجاجي، لأن الطبيعة البشرية بحيثياتها المتضادة النوعية (البيولوجية) والنفسية والاجتماعية نتاج لحوادث ماضية، فحاضر العضوية نتيجة لتراكم الماضي، ومبحث الوراثة في علوم الحياة يؤكّد هذا الدور في بناء الأنا العضوي لكل موجود في عائلة الكائنات الحية، كما أن الحقائق التي توصلت إليها المدارس النفسية بوجه عام، ومدرسة التحليل النفسي بشكل أخص تشير إلى أهمية الخبرات الماضية في تكوين العقل الباطن عند الانسان، فمصدر شقاء الانسان عند بعضهم انه ولد طفلاً.. أما حضور التاريخ في العلوم الاجتماعية فلا ينكره إلا جاحد، لأن المؤرخ عالم الاجتماع في الماضي، وعالم الاجتماع هو المؤرخ مستقبلاً، فالحاضر وليد الماضي، والتاريخ علم بهذا الماضي، فهو: « فن عزيز المذهب جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم، و الملوك في دولهم وسياستهم، فهو محتاج إلي مأخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر¹»

من التاريخ إلى فلسفة التاريخ :

تضعنا أطروحة نهاية التاريخ أمام تحديدات منهجية واصطلاحية، تضطرنا للتوقف عند دلالات المفاهيم المكونة للعبارة، أهمها البحث في مفهوم التاريخ، الذي يشكل بيت القصيد فمجال وقوع هذه النهاية هو التاريخ، ومادامت طبيعة الدلالات لمفهوم التاريخ زئبقية، فسوف نجد أنفسنا في موقف الدهشة والحيرة من فهم وتفسير دلالة الأطروحة، ويلاحظ هذا المجال الإشكالي في الآلية التي استخدمها فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama للدفاع عن أطروحته، إذ يرجع الاختلاف في نظره بين المفكرين إلى سوء فهم دلالة التاريخ عنده، فالأخذ بمفهوم واحد للتاريخ يضعنا في لحظة

1 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي. المكتبة العصرية، بيروت. 2002. ص: 16 (د.ط)

قيمة وحكم مؤدج، فانتقاء مفهوم داخل الحقل الإنساني يعني الخضوع لذاتية فردية أو جماعية ، ولا نرغب في التعرض للإشكالات التي يستبطنها التاريخ، فالدراسات الفيزيائية تصبح مقارنة مع البحوث التاريخية مجرد لعب أطفال، ودلالة التاريخ العامة تتقاطع مع التصور العربي والذي يحده بعلم الأخبار، كما تتطابق دلالة الكلمة من حيث أنه قصة أو حكاية ولا تتضمن أي تحديد في الزمن¹.

التاريخ هو: «ذلك الفرع من المعرفة الإنسانية الذي يستهدف جمع المعلومات عن الماضي وتحقيقتها وتسجيلها وتفسيرها، فهو يسجل أحداث الماضي في تسلسلها وتعاقبها، ولكنه لا يقف عند تسجيل هذه الأحداث، وإنما يحاول عن طريق إبراز الترابط بين هذه الأحداث وتوضيح علاقة السببية بينها أن يفسر التطور الذي طرأ على حياة الأمم والمجتمعات والحضارات المختلفة وأن يبين كيف حدث هذا التطور و لماذا حدث»²².

لكن الطبيعة المعقدة للحوادث البشرية الماضية تضع أحيانا المؤرخ في مواقع تأملية لاهتمام بمشاغل وأحداث الحاضر لفهم كنهها وتفسير أسبابها، وهي المهمة التي تبدو أنها خارج مهمة المؤرخ، وهي التي تعرف بفلسفة التاريخ، وهي: «.. عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، و محاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية و العمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مرّ القرون والأجيال»³¹ ، وتعاطي الفلسفة مع الحوادث التاريخية، يتم بنفس الآلية التي تتعامل بها مع مسائلها، وهي الكشف عن الماهيات، كمرحلة أولى، ثم البحث عن النظام الكلي الذي تجتمع فيه هذه الأجزاء كمرحلة تالية ، فهي تنزع نحو «الربط المنطقي» بين أجزاء الحوادث الخاصة بغرض الوقوف على «السير المنطقي» للأحداث التاريخية في كليتها لذا «تبدو الأحداث التاريخية أمام نظر الفيلسوف أجزاء لا رابط بينها، ومن ثم يطلب الوحدة العضوية بين هذه الأجزاء لأن فلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين ولا تكتفي بمجتمع خاص وإنما تضم العالم كله في إطار واحد من الماضي السحيق حتى اللحظة التي يدون فيها الفيلسوف نظريته»⁴².

التفرقة بين فلسفة التاريخ وفلسفات التاريخ ضرورة منهجية، لأن القول بفلسفة واحدة للتاريخ يستبطن نوعا من الدوجمائية ومن الإقصاء، والحقيقة أن هناك فلسفات للتاريخ لا تخرج عن سياق

- 1 محمد أحمد ترحيني، المؤرخون والتاريخ عند العرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص : 7 (د.ط..ت)
- 2 غنبي الشيخ « فلسفة التاريخ » دار الثقافة للطباعة والنشر و التوزيع ، القاهرة مصر 1988 ص ص 10 ، 11 (د.ط.)
- 3 غنبي الشيخ المرجع السابق ص 14
- 4 2 المرجع نفسه ص ص 15 ، 16

النسبية، وما يؤكّد ذلك أن البحث الفلسفي يسلم بمشروعية الفلسفة ذاتها فهي الخلاصة الروحية لعصرها، أو العصر في فكرة ، وعليه فإنه ينبغي وضع أطروحة نهاية التاريخ في سياقها الذي هو فلسفة التاريخ وليس التاريخ ، فحركة التاريخ لا تحتاج في سيرورتها إلى أفكار الفلاسفة، بل الأطروحات الفلسفية هي التي ينبغي أن تؤسس على حركة التاريخ .

فلسفة النهايات :

يعتقد البعض أن فكرة النهايات فكرة حديثة، ووليدة التغيّرات الفكرية والثقافية التي أفرزتها الحداثة ، وفي الحقيقة نجد جذور النهايات في الفلسفات القديمة، إذ يمكن القول أنها بدأت في اليوم الذي أقرّ فيه أفلاطون بأن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة (بصورة مطلقة)، ولم يرفع الحقيقة إلى أفق سماوي أو عالم علوي، إنما وضعها طيّ المفهوم والماهية، فبات البحث عن الماهية هو النهاية¹ ، فكشف النقاب عن الحقيقة هو نهاية للبحث عنها، إذ أن الإقرار باكتشاف الحقيقة قول يتضمن تصورا انطولوجيا لها ، فهي متحيزة أو بالأحرى متمكّنة، وعلى هذا الأساس يصنف مؤرخو الفلسفة الأفلاطونية في زمرة المثالية الوجودية أو الواقعية، وأخذت البنية الأولية لتصور النهاية في النمو عموديا، وفي اكتساح العديد من الحقول المعرفية والعملية أفقيا، وقد تبلورت بشكل واضح وجلي في عصر العولمة، والذي (تتألف فيه الأشياء مع أضدادها، فالمعرفة قوة والقوة أيضا معرفة تفرزها هذه القوة لخدمة أغراضها ..)²، ومصطلح النهايات يدخل برابطة النسب ضمن عائلة مفهومية تضم أسرة المنفيات ب(لا) وأسرة المابعديات ، التي هي إعلان عن القطيعة مع (الماقبل)، والمنفيات بلا تقف موقفا وسطا بين النهايات والمابعديات فهي تكتفي فقط بنفيها³.

تتميز أطروحة النهايات بإعلان النهاية لكل ما هو كلاسيكي، والتمرد على المعتقدات السائدة ، فطفو مسائل من قبيل المقدّس والمدنّس والطابو والطوطم على مسطح البحث الفكري، وخصوصا علوم الانسان بجميع فروعها : نفسية، اجتماعية (انثروبولوجيا) تؤكد المنحى الثوري لهذه المرحلة ، كما نجد بعض الفلسفات المعاصرة مثل الفلسفات الوجودية وفلسفة شارل رنوفيه، وإيمانويل مونييه الشخصية، تظهر رغبة الفرد في تجاوز الوضعية السكنونية التي خيمت على جميع الهياكل الاجتماعية ، والنهايات نتاج فكر متطرف متسرع، تشابهت عليه الظواهر المؤقتة وكأنها قاربت غاياتها أو استنفدت غاياتها، وإما بدافع الحسرة على ما كدنا أن نفقده ..

1 مجلة عالم التربية ، منشورات عالم التربية ، المغرب ، العدد 17 ص: 122

2 نبيل علي ، الثقافة العربية وعصر المعلومات ، عالم المعرفة ، العدد 265/يناير/ 2001 ص: 9

3 المرجع نفسه ، ص: 12

النهايات التي عرفها الانسان المعاصر هي نهاية الدولة، نهاية القومية، نهاية المدينة، نهاية الابدولوجيا، نهاية الميتافيزيقا، نهاية المكتبة نهاية الذاكرة، نهاية التاريخ ..

نهاية التاريخ :

فكرة النهاية تحيل الذهن إلى الشعور بالخطر، أي بالوقوف أو التوقف الجبري عن الحركة، والذي يستتبع توقف عجلة الحياة ، وهي وضعية تعكس القلق الوجودي الذي يكون جزءا من الماهية الإنسانية، إعلان النهاية لمبدأ ما أو لظاهرة، تعبير عن نهاية السكون، الذي يقترن عادة بالتسليم والاعتقاد في صحة و معقولية الأفكار، فالقول بالنهاية هو أمر للذهن بالمراجعة، وإعادة ترتيب المفاهيم والأحكام، وأخطر النهايات فكرة نهاية التاريخ لأنها إعلان عن موت الزمان، وفي هذه النهاية نهاية الإنسان ذاته.

مصطلح نهاية التاريخ ينتمي حسب المسيري إلى عائلة كاملة من المصطلحات الأخرى التي تصف بعض جوانب منظومة الحداثة الغربية والتي تعني انتهاء شيء ما والقضاء عليه، وهذا الشيء في غالب الأمر هو الجوهر الإنساني..¹

فشخصية المفهوم لا تعرف إلا من خلال السياقات، وداخل الفضاء الثقافي الذي أفرزها، والحداثة هي ذلك الحقل الذي وضع هذه النماذج من النهايات، والتي تتأسس على فكر أو فكروية [أدلوجة] واحدية تجمع بين المادي والعقلي، فهي كما يصفها المسيري :«..تشكل نسقا فكريا متكاملًا يستند إلى ركيزة أساسية وقد وصفناه بأنه مادية عقلانية تعد تجليا للنموذج الحلولي الكموني الواحدى في صيغته المادية..²»، كما أن العائلة اللغوية التي يعود إليها المصطلح هي المصطلحات التي تبدأ بالكاسحة [post] والتي تعني حرفيا [بعد]، أو التحوّل الجوهرى فمثلا مصطلح :- **post histo- rical** بمعنى ما بعد التاريخ والذي يعني في واقع الأمر نهاية التاريخ أو وضع خط فاصل، يضعنا أمام نموذجين من التاريخ، تاريخ في صورة حركية على اليمين وتاريخ سكوني على اليسار، وأعتقد أن السبب الذي يكمن وراء عالمية هذه المفاهيم هو الطبيعة البشرية ذاتها، لأن عالم اليومي والرتابة السلوكية أوجد داخل الأفراد والجماعات قابلية التمرد والثورة على المألوف، فالإنسان مولع بكل جديد والأعناق دوما تشرّب لكل ما بعد.

1 عبد الوهاب المسيري ، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، دار الشروق ، القاهرة الطبعة الثالثة 2001 ص: 259

2 عبد الوهاب المسيري ، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، مصر ، الطبعة الأولى

1998 ص : 27

فوكوياما ونهاية التاريخ :

ارتبط مصطلح نهاية التاريخ بشخصية المفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما¹، وهو من المحافظين الجدد وأستاذ الاقتصاد السياسي الدولي بجامعة جونز هوبكنز، حيث أحدثت مقالاته الشهيرة نهاية التاريخ في دورية ناشيونال انترست National Interest ، ضجة عالمية على المستوى الإعلامي، حيث تضمن المقال أطروحة جديدة مغايرة لكثير من فلسفات التاريخ التي عرفها الفكر البشري، والتي كانت تتفق على فكرة التقدم التاريخي .

يذهب فوكوياما في أطروحته إلى أن التاريخ بلغ نقطة الكمال مع النظام الليبرالي، فهي النظام الوحيد المنشود الذي تحركت نحوه آمال البشرية، كما أنه النظام الوحيد الممكن على مستوى القدرات والقابليات الإنسانية، إذ ليس بإمكان البشرية إنجاز نظام اجتماعي أحسن من النظام الليبرالي، فليس بالإمكان أحسن ممّا كان.

وقد أضاف فوكوياما لنظريته المثيرة للجدل توضيحات في كتاب أصدره عام 1992 بعنوان نهاية التاريخ والإنسان الأخير، وقد بين فوكوياما أنه يهدف إلى معارضة فكرة نهاية التاريخ الماركسية ، والتي اعتبر فيها أن نهاية تاريخ الاضطهاد الإنساني سينتهي عندما تزول الفروق بين الطبقات، كما تأثر فوكوياما في بناء نظريته بأراء الفيلسوف هيغل وأستاذه الفيلسوف ألان بلوم²، حيث ربط كلاهما بين نهاية تاريخ الاضطهاد الإنساني واستقرار نظام السوق الحرة في الديمقراطيات الغربية.

تتجلى نهاية التاريخ عند فوكوياما في بلوغ الإنسانية مرحلة معينة، وهي مرحلة الكمال، والتوقف عن الإبداع، لأن اتجاه الطاقات الفكرية، وطبيعتها الحركية تقتضي التحرك نحو غاية، وبلوغ الانسان هذه اللحظة، هو نهاية للتاريخ، وجذور هذا التصور واضحة عند كثير من الفلاسفة، وعلى رأسهم فريدريك هيغل وكارل ماركس، فالليبرالية الأمريكية هي النموذج الطوباوي الذي ينبغي أن تتوجه نحوه جميع شعوب العالم، فهي على حدّ تعبيره: «نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ»³

يبدو أن أطروحة فوكوياما حول نهاية التاريخ لا تخرج عن إطار التبرير أو البحث عن مبدأ

1 ولد في شيكاغو سنة 1952

2 Chicago de Université à politique Philosophie de Professeur (1930-1992) Bloom Allan

3 فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين احمد أمين ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، مصر ط/1 1993

المشروعية للنظام السياسي، فاعتبار الليبرالية أمودج طوباوي للبشرية يستبطن نوع من الذاتية، ونوع من الرؤية الفوقية التي تنظر فيها بنوع من العظمة والتعالي لنظام سياسي معين والذي هو الديمقراطية الليبرالية أمام أنظمة سياسية وثقافية أخرى ، كما أن الأسلوب الذي استخدمه فوكوياما في ترويض العوائق التي تقف أمام الديمقراطية الليبرالية، يضعه في الأخير أمام مأزق، وسنوضح ذلك .

الواقع أغنى من النظرية..مبدأ يعتمد الانسان العادي، والعالم في تقييم ومناقشة النظريات العلمية والفلسفية، وإذا وضعنا أطروحة المفكر فوكوياما في ميزان مع هذا المعيار لوجدنا أن المشاكل والآفات الاجتماعية التي تعيشها هذه المجتمعات تثبت فساد الأطروحة، فنسبة الجريمة في تزايد مستمر، والمرجع في ذلك عنده لا يعود إلى طبيعة المبادئ بل إلى تطبيقها، فهي على حد قوله :
ترجع إلى :«..القصور في تطبيق المبدأ التوأم الحرية والمساواة اللذين قامت الديمقراطية الحديثة على أساسهما، ولا تتصل بعيوب في المبدأين نفسيهما..¹»، وإذا كانت لحاظ العجز في النظام الليبرالي تعود إلى القصور في الفهم والتطبيق ، فلماذا لا يصلح هذا المبدأ في تفسير عجز الأنظمة الأخرى؟ ألا يحق لنا تفسير الفشل والتناحر داخل الأمة العربية والإسلامية تبعا لهذا المبدأ ؟

المسيري ونهاية التاريخ:

بدأت رحلة المسيري مع المصطلح قبل فوكوياما بعهد طويل، فإذا أجرينا مسحا علميا لأعماله السياسية لوجدنا أن الدراسات في الفكر اليهودي والصهيوني تتصدّر تراثه الفكري، حيث نجدها تروى عن الثلاثين، وقد كان كتابه نهاية التاريخ من الدراسات الأولى التي أنجزها، والباحث المنصف يدرك أن إنجاز كتاب حول موضوع معين يستدعي وجود مقدمات تكون سابقة للعمل، وهذا ما نلمسه في قوله :«..استخدمت مصطلح نهاية التاريخ لأول مرة عام 1965 حينما كنت اكتب رسالتي للدكتوراه عن الشاعر الأمريكي وولت ويتمان²..وإيمان ويطمان المطلق بالطبيعة وعداؤه للإنسان المركب التاريخي يترجم نفسه إلى عدااء للتاريخ يتضح في محاولته الوصول إلى نهاية التاريخ والى اليوتوبيا التكنولوجية..كان ويتمان يرى أن أمريكا هي هذا الفردوس الأرضي الذي تسود فيه قوانين الطبيعة، قمة التطور التاريخي السابق كله ، فهي دولة العلم والتكنولوجيا التي ستهدم التاريخ وتعلن نهايته»³.

1 المرجع نفسه ، ص:9

2 وولت ويتمان : 1810/1892 شاعر أمريكي ، من آثاره : آفاق ديمقراطية ، الطريق إلى الهند ..

3 عبد الوهاب المسيري ، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، مرجع سابق ص : 265

أما فصل الخطاب في أسبقية الفيلسوف العربي في القول أو البحث في مسألة نهاية التاريخ هو الكتاب الذي نشر في سنة 1972 من طرف المؤسسة العربية للدراسات والنشر، والموسوم بنهاية التاريخ (مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني)، والذي بحث فيه عن العلاقات الموجودة بين الإيديولوجيات والنظم الشمولية، وما نستأنس به في توثيق الحكم في المسألة قوله: «تحتوي النظم الشمولية داخلها قابلية لإعلان نهاية التاريخ، فما هو مجهول ليس بغيب، وإنما هو أمر غير معروف بشكل مؤقت. إذ من المتوقع أن يكتشف الإنسان بالتدريج قوانين الحركة خلال عشرات السنين من المحاول والخطأ، وستنكمش رقعة المجهول تدريجياً وتتسع رقعة المعلومات، وسينحسر الجهل.. مع تزايد الترشيح والاستنارة إلى أن نصل في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر والتاريخ..»¹

نهاية التاريخ موقف اعتباري لا يعبر عن حقيقة واقعة ومستقلة في انطولوجيتها، بل يعكس رؤية أو موقف مدرسة تتبنى إيديولوجية معينة من الظاهرة التاريخية أي من خصوصيات الحوادث التاريخية، ومن مسألة تفسيرها أو فهمها، والتاريخ باعتباره مجموعة من الأحداث الحركية المتنوعة والمتعددة تتحدّد من خلال الأصل أو الغاية، والتي قد تكون متعلقة بالطبيعة (التاريخ الطبيعي)، ومنها ما هو تأريخ للإنسان (التاريخ)، فهو: العلم الذي يهتم «بمعرفة الماضي البشري»²، أو العلم الذي يدرس مصير الأرض والسماء والكائنات وبطبيعة الحال أيضاً الحضارات³.

تضع نهاية التاريخ الحدود والعتبات التي تقف عندها التعددية والتنوع الثقافي والحضاري في حركة الإنسان التاريخية، فوحدة التعدد أي الوحدة التي تجمع فيها جميع أشكال التنوع الإنساني، والتي يجتمع فيها ولأول مرة في تاريخ الإنسان، البعدين المتضادين (المادي والروحي) تصبح أمراً ممكناً أو بالأحرى واقعاً في اعتقاد القائمين بهذا الطرح، وتكون المرجعية العليا المعتمدة في تفسير الحوادث ككل، مع الاعتقاد المطلق في صدقية المبدأ المعطى للتبني والتطبيق، والذي هو موقف صاحب التصور.

يصرّح المسيري في نفس السياق بنوعية الإيديولوجية الجديدة والمضمرة التي تصبح المسيرة لحركة التاريخ، يقول المسيري: «نهاية التاريخ هي اللحظة التاريخية التي تسود فيها الواحدية (الروحية أو المادية) في بساطتها واختزالها التي تحوّل الإنسان إلى شيء طبيعي مادي فلا يبقى سوى المبدأ الواحد

1 المرجع نفسه ، ص: 266

2 R. Aron _ Qu est —que l'histoire In Leçons sur l'histoire Ed falois Paris 1989 P119

3 R. Aron Introduction a la philosophie de l'histoire Ed Gallimard Paris 1984 P14

الذي يستوعب الإنسان تماما فتختفي كل الثنائيات، ويختفي الزمان والتدافع ..¹.

يكمن جوهر التصور الذي تقوم عليه فرضية نهاية التاريخ، في الجمع بين الطبيعي والإنساني، فهو المرجعية الفكرية التي يقوم عليها هذا التصور هي المادة، وهي التي تعبر عن الحدثة في تصور المسيري، فالصورة الأخلاقية التي ظهرت بها الحدثة لا تقصي أو بتعبير أدق لا تخفي الوجه الحقيقي لهذه الثقافة، فتاريخ الاستعمار يقر بارتباط المرجعية الفكرية للظاهرة الاستعمارية بثقافة الحدثة، يقول المسيري: « تصدر المنظومة العلمانية الشاملة (الطبيعية المادية الواحدة) عن الإيمان بالمرجعية النهائية الكامنة في المادة، ولذا فهي تدور حول الانسان الطبيعي المادي وهو جسد مادي محض...ولذا عليه ألا يتجاوزها وإنما عليه تحقيق قوانينها والذوبان فيها، أي أن عليه التخلي عن هويته الإنسانية، وكيانه المركب المستقل، ووعيه الفردي والاجتماعي..والانسحاب إلى حالة جنينية محيطية أفقية سطحية، حالة واحدة البعد تشبه الجسد الأصم، لا تعرف التدافع أو الثنائيات أو الثغرات»².

تبدأ فلسفة المسيري بمناقشة مرجعية التصور الحداثي للإنسان، فالتمييز بين إنسان الطبيعة وإنسان الإنسانية مسألة ضرورية، فالنموذج الأول «إنسان الطبيعة» عند المسيري هو البعد الذي يربط الإنسان بالطبيعة، شأنه شأن الكائنات العضوية الأخرى يولد ويموت، ينطبق عليه ما ينطبق عليها من قوانين طبيعية حتمية، أما البعد الإنساني في اعتبار المسيري فيتحدد من خلال الحضور في التاريخ، وهو البناء المستقل عن الطبيعة والذي هو من صنع يديه، والذي هو التاريخ..فهو لا يخضع لقوانين الطبيعة وحدها وإنما يخضع لقوانين التاريخ أيضا، وهي قوانين مغايرة لقوانين الطبيعة رغم ارتباطها بها ورغم اعتماد البيئة التاريخية على البيئة الطبيعية³.

الطبيعة الثنائية للإنسان في نظر «المسيري» هي المتحكمة في حركة الدفع التاريخي، وهي مصدر جدلية الوجود الإنساني، ويظل التاريخ على حد تعبيره مجال المحاولة والخطأ التي يقوم بها الإنسان في نشدانه الكمال، فالتاريخ يبقى هو الفضاء الذي يظهر فيه ومن خلاله قدرته وقابلياته، فالوصول إلى وضعية البراءة الأولى غير ممكن التحقق بشكل حقيقي بل نسبي، على قاعدة الجيلة الخاضعة لقوانين الضرورة، ويبقى الوعي السياسي المنفذ الوحيد لبلوغ هذه اللحظة.

1 عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، دار الشروق، القاهرة ط2 2005 ص: 470

2 عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 2002. ص: 51

3 عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979 ص: 2

يحلينا المسيري في دراساته حول نهاية التاريخ إلى إشكالية مفادها ارتباط فكرة نهاية التاريخ بالتصورات الطوباوية التي تأمل في وجود عالم خال من الشرور والآلام، فالسكونية الناتجة عن الحركة الجدلية تهدف إلى بلوغ مرحلة معينة يكتمل فيها الإنسان ببعديه الفردي والجماعي، لأن قانون التضاد الذي قال به الفيلسوف هيجل، لا يسير في حركة دورية، أو حلقة مفرغة، بل يهدف إلى إفراز اللحظة الإنسانية الفعلية، وإذا جاز لنا استعمال المصطلح الأرسطي والذي يميّز فيه بين الإنسان بالقوة والإنسان بالفعل، فنهاية التاريخ هي النقطة التي يبدأ الإنسان بالفعل في ممارسة وفرض قيمه، فهي مسلمة تستبطن إيديولوجية معينة تنطلق من مبررات التفوق والعظمة، فالإنسان النموذجي موجود على مستوى التصور الذهني، فهي: «لحظة يصل فيها التاريخ بكل ما يحويه من تركيب وبساطة، وصرورة ثبات، وشوق وإحباط، ونبل وخساسة، إلى نهايته في لحظة ما، فسيصبح سكونيا تماما، خاليا من التدافع والصراعات والثنائيات والخصوصيات، إذ أن كل شيء سيردّ إلى مبدأ عام واحد يفسّر كل شيء لا فرق في هذا بين الطبيعي والإنساني»⁴

الخطاب الطوباوي وأطروحة نهاية التاريخ:

يعتقد الكثير من المفكرين أن كلمة الطوباوية، تعود إلى جذور لغوية دخيلة على اللغة العربية، وهي ترجمة لكلمة **utopie** ونجد في اللغة العربية كلمة (طوبى) (الطوبى) مصدر بمعنى الطيب أصله طبيعي، قلبت الياء واوا لسكونها بعد ضمة، وهي أيضا جمع الطيبة بالكسر، وهو من نوادر الجموع⁵، كما نجد في القرآن الكريم ذكر كلمة (طوبى) في قوله تعالى: (الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب)، والدلالة المشهورة لكلمة (طوبى) عند جمهور المسلمين هي أنها شجرة في الجنة ظلها مسيرة مائة عام، وفي بعض الروايات تفسّر كلمة (طوبى) بالجنة أو أرض الأحلام (قال سعيد بن جبير: طوبى اسم الجنة بالحشيشية)⁶.

اليوتوبيا، كلمة يونانية (**ou topos**) مركبة من (**ou**) وتعني (no) أي ليست، و(**topos**) تعني أي مكان (**place**)، والكلمة تعني (**no place**) أو (**No where**)، وعليه تصبح اليوتوبيا: ليست مكانا، أو لامكان⁷، ويؤرخ ميلاد المصطلح بظهور كتاب يوتوبيا **Utopie** للمؤلف الانجليزي توماس مور، وهي رواية رحلة قام بها بحار اسمه رافاييل هتلوداي، اكتشف فيه جزيرة نموذجية مثالية

4 المرجع نفسه. ص: 258.

5 عبد الله البستاني، البستان معجم لغوي، الجزء الثاني، (حرف الطاء) المطبعة الأميركية، بيروت 1930 (د، ط)

6 علاء الدين بن علي الخازن، تفسير الخازن، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، (د، ط، ت)

7 جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982 ص 24 (د، ط)

تصلح أن تكون مثالا سياسيا واجتماعيا يقتدى به في بناء وتجسيد الفردوس أو الجنة بالمفهوم الديني على الأرض، والملفت للنظر في فلسفة المسيري هو اكتشافه خيط الاشتراك بين كثير من النماذج الطوباوية، ومسألة نهاية التاريخ في الفكر الغربي، التي تتجه في أغلبها صوب تشييء الإنسان، يقول المسيري: «تتضح نهاية التاريخ مع ظهور فكرة اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية، التي تنسلخ عن التاريخ الإنساني لأنها تدار وفق العقل الذي يدرك القانون أو العلم الطبيعي، فالـيوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية، من ثم تعبير عن رغبة حقيقية وصادقة في وضع الحلول النهائية لكل المشاكل وتأسيس الفردوس الأرضي وإنهاء التاريخ ..¹»

القاسم المشترك بين أطروحة نهاية التاريخ والخطاب الطوباوي هو الاعتقاد في اللحظة التي تتوقف فيها الطبيعة البشرية، وتتجه نحو السلم وتجاوز التجليات المتغيرة للبعد الأناني أو الطبيعة الهوبزية (توماس هوبز) في الإنسان، حيث يضعنا هذا الملمح في الخطاب الطوباوي أو في نهاية التاريخ أولا في موقع القبول والرضا بهذا الحلم الذي راود الانسان قديما وحديثا، وفي موقف الدفاع عنهما ثانيا، فالطوباوية تمثل حلم الجنس البشري بالسعادة، واشتياقه الخفي للعصر الذهبي، أو لجنته المفقودة ..²

اليوتوبيا بناء اجتماعي مثالي خال من العنف والقهر والتملك إلى درجة تجعل إمكانية تحقيقه على أرض الواقع صعبة، ويبقى تعلق إمكانية التحقق للمشاريع المثالية مأخذا على اليوتوبيا، في حين أن العيب هو في تقاعس الإنسان عن مواكبة المشروع، فالـيوتوبيا صنف معلن ومصرح به وهي منذ البداية صنف أدبي كما يقرّر (بول ريكور) أما الإيديولوجية فهي غير معلنه بطبيعتها³، ولكنها تسعى إلى وضع مشاريع مستقبلية وبناء مجتمعات طوباوية، مثل يوتوبيا المجتمع الشيوعي، ويوتوبيا المجتمع الرأسمالي التي تعتقد في النظام الليبرالي الطوباوية المطلوبة والمأمولة من قبل الانسان .

تخفي اليوتوبيا الكثير، من خلال التعبير الجديد للعنوان نفسه، طريق الغموض اليوتوبيا، المكان غير الموجود في أية جهة، وهي الدلالة التي تجملها الكلمة، كما نجدتها تقترّب من كلمة الإيدوتوبيا **Udetopia**، المكان غير الموجود في أي زمن " لا يملك حاضرا ولا ماض ولا مستقبل"، وتلتقي أيضا كلمة

- 1 عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، المرجع السابق، ص 261
- 2 ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود سلسلة عالم المعرفة العدد 225 / 1997 ص: 16
- 3 بول ريكور، محاضرات في الإيدولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت الطبعة الأولى 2002 ص: 361

يوتوبيا مع كلمة الأوتوبيا **Eutopia**، مكان السعادة حيث كل شيء جيد، فهناك تعددية في المعنى، و تعددية في الإيحاءات، تعددية أشكال، كما لو أنه عبر اللعبة التي تدخلها هذه التعددية تتوصل اليوتوبيا لاحتلال وحدتها، كما يتوصل المؤلف لحفظ حرته؛ وقد انشغلت بالعالم البديل الممكن بتغيير الموجودات، والأشياء لتحقيق العدل والمساواة والحرية .

يقدّر عدد اليوتوبيات بحوالي ألف ونيف كتاب في اليوتوبيا و الديستوبيا (dystopia)، فهي على حد تعبير الأستاذ فاروق سعد تصاميم ذهنية مادية ومعنوية لمنشآت وأنظمة نموذجية وقيم حضارية مثالية غايتها تحقيق الكفاية والعدالة والسلام، والسعادة للمخلوقات، يبتكرها الفكر الإنساني ويحيط بها بأجواء من الخيال الجامح والغموض الساحر والرمز المشوق موحيا بأن العالم الموصوف هو عالم واقعي موجود بالفعل¹.

لم يغتر الفيلسوف المسيري بالبعد الأخلاقي، أو التجميلي الذي تميزت به الخطابات الطوباوية المتعددة ، إذ ينهنأ إلى المنحى المادي الذي يطبع أفق هذه الطوباويات، وعلى الأخص يوتوبيات عصر النهضة التي يعتبرها المسيري إرهابات للفكر التكنوقراطي الحديث والرغبة في التحكم الكامل النابعة من الرؤية الواحدة المادية، ويستأنس المسيري بيوتوبيا توماس مور ، ومدينة الشمس لتوماسو كامبانيا. .

يوتوبيا توماس مور(Utopie) ونهاية التاريخ :

يطرح توماس مور في كتابه يوتوبيا تصورا طوباويا للمجتمع، تكون المساواة في هذا المجتمع سمة عامة وبيديهية لا تحتاج إلى برهان، بل العكس هو الذي يحتاج إلى البرهنة فهم يجهلون اللامساواة، والخلاف والبطالة الناتج عن الملكية الفردية والحياة من أجل الذات ، والتي تجعل من الغير أداة يصل بها إلى تحقيق السعادة الفردية، فقيم الأنانية هي عنوان المجتمعات الغير يوتوبية بشكل عام، وأسلوب المقابلة هو نوع من الخطاب المشقّر الذي يكتب به توماس مور، يقول مخاطبا الكاردينال (: إن أغنامكم التي اعتادت أن تكون أليفة معتدلة الطعام ..أصبحت شرهة مفترسة، تلتهم الرجال أنفسهم وتدمّر حقولا ومنازل ومدنا بأكملها وتلتهم سكانها، ففي جميع تلك الأجزاء من المملكة التي تنتج ارفع أنواع الصوف، لا يكتفي نبلاؤكم بالمداخيل والأرباح السنوية، التي كانت تدرها عليهم أراضي آبائهم وأجدادهم..ولا يتركون مكانا سوى الكنيسة التي يحولونها الى حظيرة للأغنام)² .

1 فاروق سعد ، مع الفارابي والمدن الفاضلة ، دار الشروق ، القاهرة .الطبعة الأولى 1982 ص: 77
2 توماس مور ، يوتوبيا ، ترجمة: إنجيل بطرس سمعان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ص :79(د.ط.ت)

النبلأ أو الأشراف في يوتوبيا توماس مور طبقة اجتماعية انتهازية ، وملكيتهأ في الأصل غير شرعية ، كَوْنها هؤلاء بدماء العمال والفقراء، فبعد أن شبههم توماس مور في أول العبارة بأنهم أغنام الملك، أصبحوا فيما بعد يحولون المواطنين الآخرين إلى أغنام فالكنيسة هي الملجأ الوحيد الذي يتبقى للفقراء والمساكين، فالقضاء على الملكية الفردية هو بداية المسير نحو المساواة وبالتالي نحو العدالة وعلى حد تعبير جان توشار المساواة الايتوبية، تجعل الجميع يعمل من أجل الجميع، ولا يملك أحدا شيئاً خاصا به، إن الجماعة تؤمن للكل الرخاء، فاليد العاملة متوفرة والإنتاج الزراعي والحرفي منظم جيدا والراحة يمكن استخدامها لتنوير العقل.

من خصوصيات هذه المساواة الانضباط حيث ساعات العمل محددة والطعام أيضا مشترك، وفيها يخضع كل مواطن بدون إكراه لأن المجموعة تقدم له أقصى الرفاهية، يقول توشار: (إن القوانين بغياب النزاعات الناشئة عن الملكية الخاصة، هي بسيطة وقليلة العدد، ودور الدولة يقتصر تقريبا، فقط على إدارة الأمور وعلى توجيه الاقتصاد).¹

أما المؤسسة التربوية في مجتمع اموروت "مدينة أو عاصمة اليوتوبيين" utopistes فتخل في نطاق السلك الكهنوتي، فالكهنة هم المكلفون بتعليم الأطفال، ويعتبرون الاهتمام بأخلاقهم وفضائلهم لا يقل أهمية عن الاهتمام بتقدمهم العلمي، ويعملون منذ البداية على ملء أذهان الأطفال، ومازالوا يتسّمون بالبرقة والمرونة، بالأفكار الصالحة والنافعة أيضا للحفاظ على الدولة، فإذا ما اتخذ هذه الأفكار لها جذورا في أذهان الأطفال، بقيت معهم طوال حياتهم وعادت بالنفع العظيم في المحافظة على حالة الدولة ، فالدولة لا تنهار إلا نتيجة للردائل التي تنبع من الأفكار الخاطئة.²

المهمة التربوية من مهام رجال الدين ،وعلى رأس الاهتمامات التربوية هي التوعية الأخلاقية والتربية على الفضيلة، فمعيار الشرف في المجتمع ما يؤديه الفرد من خدمات لهذا المجتمع ، ولا يستند على نصيبه من الثراء أو حظه م الحسب والقوة، فالعمل الصالح سبيل إدراك السعادة والهناء .

تنبه المسيري إلى الإيديولوجية المضمرة في الخطابات الطوباوية ، فمجتمع توماس مور في تصور المسيري لا يخرج عن النظم الشمولية، لأن سيطرة الجماعة على كامل المؤسسات وتحديد الحق

1 جان توشار، تاريخ الفكر السياسي ترجمة علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، الطبعة الثانية 1983 ، ص: 211

2 توماس مور ، يوتوبيا، مرجع سابق ، ص: 219

الفردى فى الامتلاك، وفى التفكير هو قتل لإنسانية الإنسان، وموت للتارىخ فبلوغ هذه اللحظة عن توماس مور هو إعلان عن نهاية للتارىخ ، ولذا وجدت الإيدولوجية الشيوعية زالتها فى فلسفة توماس مور .

مدينة الشمس ونهاية التارىخ :

مدينة تصورها الراهب توماسو كامبانيا، وهى مدينة يحكمها ملك هو شخص عادل يسمى الشمس (لديهم أمير مقدس يسمى (O) أو **Hoh**¹، ومعناه (البحار) و الميتافيزيقي وهو الرئيس الروحي والزمني ويرجع إليه فى كل الأمور²، فهو يتأس السلطة السياسية والإدارية لهذه المدينة، فهو: (ميتافيزيقي من جنس الكاهن الأعلى، يملك العلم الكلي والسيادة المطلقة، والذي يقترب أو يشبه فى الميتافيزيكا الجوهر الأول..)³ وصلاحياته الدستورية ليست مطلقة، بل نجد السلطة السياسية موزعة بين مجموعة من الهيئات ، فهى تتركب من مجلس استشاري يقوم بمساعدة الحاكم فى تسيير شؤون البلاد ويمكن اعتبارهم باللغة السياسية المعاصرة وزراء، أو بلغة النظام الملكي أمراء ، وهم (وزير القوة) المكلف بشؤون الحرب والسياسة، سواء كانت سلطة القرار، أو الاهتمام بشؤون الحكام العسكريين والمحاربين ،والجنود والذخيرة ،والتحصينات، ووزير أو أمير المعرفة (الحكمة) **Sapience** المسئول عن جميع العلوم، وعن الدكاترة، والأساتذة المتخصصين فى الفنون الحرة والآلية، ويساعده عدد من المشرفين أو القضاة مساو لعدد العلوم، وهم المنجّم، وعالم الكونيات الكوزموجرافيا، والعالم فى الهندسة، والفيزياء، والبلاغة، والنحو، والطبيب والعالم فى السياسة والأخلاق، ولهؤلاء العلماء كتاب واحد وهو كتاب الحكمة يقرأ على الشعب كله حسب تقليد الفيثاغوريين، ويمكن القول أن سلطة المعرفة شبه حاليا جميع الوزارات المتعلقة بالتعليم والتكوين المعرفي سواء كان مرحليا أو تعليما أكاديميا، أما أمير الحب فهو المسئول عن الشؤون الاجتماعية والأسرية، وتنظيم العلاقات بين المواطنين، وعليه فالنظام السياسي فى مدينة الشمس يتركب من الحاكم الأعلى (الشمس)، ثم يليه فى التراتبية أمير القوة **Pon** ، وأمير الحكمة **Sin**، وأمير الحب **Mar** حيث يمثل هؤلاء الهيئة التنفيذية، وبجانبتها توجد جمعيتان تشريعتان إحداهما تتألف من رجال الدين ولها سلطة التشريع والثانية تتألف من جمهور الشعب ولها الفصل فى أمور السلم والحرب وإقرار القوانين كما أن الدقة التى يخضع لها مجتمع الشمس هو

1 ديورانت ،ول ، قصة الحضارة ،المرجع السابق ، ص: 303

2 Seme ti-.Librairie Droz Genève .traduction française Arnaud tripet. La Cité du soleil. Tommaso Campanella

P:6 2000. rage

3 Zedi-.Janet .Histoire de la Science Politique Tome second librairie philosophique de ladrange Paul

p256.1872.Paris .tion

مجتمع يوتوبي تسقط فيه الملكية الخاصة وتنتهي الأسرة وتقوم الحياة الجماعية وتنتهي الفردية تماما، إذ يتم التخطيط لكل شيء ومراقبة كل الأفراد والوفاء بحاجاتهم المادية والروحية وهو ما يريح الإنسان من عبء المسؤولية والاختيار، ويحل المشكلات والتناقضات الاجتماعية والتاريخية كافة.

مدينة الشمس في نظر الأستاذ عبد الوهاب المسيري انعكاس لعالم الطبيعة التي لا يحكمها سوى القوانين الطبيعية، وأعظم الرجال هو من يفهم هذه القوانين ويوظفها، ويوجه حياة المدينة لتكون على وفاق تام مع الكون والطبيعة.¹

نهاية التاريخ بين الصهيونية والطوباوية :

استطاع المسيري من خلال دراساته إلى إدراك العلاقة بين الفكر الصهيوني وفكرة نهاية التاريخ في الخطاب الطوباوي، فالثقافة الدينية في المجتمع الطوباوي هي الإيديولوجية الرسمية للنظام، ومرجعية التشريع القانوني في الدولة الطوباوية ، وما يؤكد ذلك نوعية القوانين والإجراءات العقابية السارية المفعول في هذا المجتمع، والخروج عن هذا المسار يعرض صاحبه للعقوبة، فالواحدية في التأسيس القانوني والتنظيمي لجميع التشريعات المدنية والجنائية إعلان عن نهاية الإبداع الإنساني، وقضاء على كل قابلية وتميز في الشخص الإنساني، فالكل يذوب في الواحد، والواحد في الكل، وقد أجاد المسيري في اختيار المصطلح الواحدية التي تحيلنا إلى فكرة وحدة الوجود الصوفية .

كما ينبغي الإشارة إلى أن طبيعة المادة المعرفية المقدمة للنشء لا تخرج عن إطار الثقافة اليهودية المسيحية، فالأنبياء الثلاث موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام في مدينة الشمس هند كامبانيا لا يشكّلون القاعدة المعرفية في تكوين الأفراد الديني - وإن كان الاعتراف بالنبي محمد عليه السلام في المجتمع المسيحي محلّ إشكال - يقول كامبانيا: « في داخل الدائرة السادسة تجد جميع المبدعين، وفي داخل الدائرة تجد جميع المشرّعين مثل موسى واوزيريس وجوبيتر ومحمد وآخرين.² » فالبعد الواحد في مدينة كامبانيا يبدو جليًا، وهو ما يشكل نقطة تقاطع بينها وبين فكرة نهاية التاريخ .

كما يظهر الملمح اليهودي في تصور فرانسيس بيكون، والوارد في كتابه اطلنطيس الجديدة إذ يصطلح بيكون على المؤسّسة الرئيسة في مدينة اطلنطس الجديدة بـ «بيت سليمان» وهو مؤسّسة علمية سعى فيها بيكون إلى «إعداد حلم تعويضي يتحد فيه العلم والقوة ويمسكان بزمام أعلى سلطة

1 عبد الوهاب المسيري ، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، مرجع سابق ص :261

2 Tommaso Campanella.ibid.p9

في الحكم¹، وانتقاء اللفظ للتعبير عن مؤسسة رسمية، سواء كانت افتراضية أو واقعية يستند إلى مرجعية فكرية تعكس ثقافة المؤلف أو المشرع، إذ يشكل بيت سليمان في الثقافة اليهودية جوهر الفكر الصهيوني، والحفريات المستمرة تحت المسجد الأقصى، والتي تهدد بسقوط المسجد يستمد مشروعيتها في مسألة البحث والتنقيب عن هيكل سليمان، والتقاطعات الاصطلاحية بين معهد أو بيت سليمان عند بيكون، والفكر اليهودي تؤكد أثر وحضور الفكر الصهيوني في التصورات الطوباوية.

استطاع المرحوم عبد الوهاب المسيري من خلال دراساته بيان أن فكرة نهاية التاريخ قاسم مشترك بين جميع الطوباويات، فهي تتفق جميعاً على أن الواقع التاريخي بكل معطياته يكون شرطاً لعملية الخلاص وشرطاً لتأسيس الفردوس الأرضي، الذي تتحقق فيه نهاية التاريخ، وفيها يكون الإنسان معفياً من مسئولية الاختيار الأخلاقي، فكل شيء سيكون مخططاً مبرمجاً، خاضعاً لهندسة اجتماعية صارمة، وتحت السيطرة السياسية التكنوقراطية الكاملة، فهو نظام اجتماعي لا يشير إلا للحظة الراهنة وحسب، ولا يتحدث إلا عن المستقبل، ولا يتحدث قط عن الماضي، فهو نظام يدعي أنه هو نفسه لا ماضي له، وأن كل البشر لا ماضي لهم، وإن كان لهم ماض فهو ليس مهماً، وترفض أن تعطى للتاريخ أي معنى ولا تجعل للإنسان أية قيمة أو مركزية أو إطلاق، وتُسقط كل الأيديولوجيات، وتنكر التاريخ، والإنسان، ويصبح العالم مفتقراً إلى المركز، لأن كل الأمور مادية، وكل الأمور متساوية، وكل الأمور نسبية.. ومهمة العلماء تنحصر في صهر التنوع الثقافي القائم في المجتمع الإنساني، وبوتقته في صورة تمهد للفردوس الأرضي الذي يكون لائقاً بشعب الله المختار .

قائمة المصادر والمراجع :

المصادر :

1. عبد الوهاب المسيري ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ، ج 2 ، دار الشروق ، القاهرة ط 2005
2. - اللغة والمجاز ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى . 2002.
3. - الفردوس الأرضي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979
4. - الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ ، دار الشروق ، القاهرة الطبعة الثالثة 2001
5. - فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، مصر ، الطبعة

الأولى 1998

المراجع :

1. بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا ، ترجمة فلاح رحيم ، دار الكتاب الجديدة

1 ماريالوينزا برنيري ، المدينة الفاضلة عبر التاريخ ص 164

- بيروت.ط/1/ 2002 ،
2. توماس مور ، يوتوبيا ، ترجمة : إنجيل بطرس سمعان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، (د.ط.ت)
3. جان توشار، تاريخ الفكر السياسي ترجمة علي مقلد ، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، ط/2/ 1983
4. عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة
5. علاء الدين بن علي الخازن، تفسير الخازن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ،لبنان ، (د،ط، ت)
6. غنيمي الشيخ « فلسفة التاريخ » دار الثقافة للطباعة والنشر و التوزيع ، القاهرة مصر 1988
7. فاروق سعد ، مع الفارابي والمدن الفاضلة ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الأولى 1982
8. فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين احمد أمين ، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر ط/1/ 1993.
9. ماريا ل. برنيري، المدينة الفاضلة عبرالتاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود. سلسلة عالم المعرفة العدد 225 / 1997
10. محمد أحمد ترحيني ،المؤرخون والتأريخ عند العرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د.ط..ت)
11. نبيل علي ، الثقافة العربية وعصر المعلومات ،عالم المعرفة ،العدد 265/يناير/ 2001

المعاجم والقواميس :

1. عبد الله البستاني ، البستان معجم لغوي ، الجزء الثاني المطبعة الأميركية، بيروت 1930 (د، ط)
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني ،دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1982 (د،ط) المراجع باللغة الاجنبية :

1. Janet .Paul .Histoire de la Science Politique Tome second librairie philosophique de ladrange.2edition, Paris.1872
2. R. Aron . Qu est –que l’histoire In Leçons sur l histoire Ed falois Paris 1989 P119
3. R. Aron. Introduction a la philosophie de l histoire Ed Gallimard Paris 1984 P14
4. Tommaso Campanella .La Cité du soleil ,traduction française Arnaud tri-pet. Librairie Droz Genève.5eme tirage .2000 P:6

من تأويلية الهوية إلى امتحان الإيتيقا كونيا

د. خالد البحري / جامعة تونس-المنار

استهلال

- "إنّ التضحية بحرف واحد من كتاباتي لأجل اكتساب ودّ الجمهور وتجنّب إحراج الرأي العام وتعنيف الأفكار الشائعة يعدّ جريمة". شوبنهاور، العالم بوصفه إرادة ومثلاً

- "ليست الذاتية تماهيا سكونيا مع ذاتها: فمن الأساسي بالنسبة إليها كما الزمن أن تفتح لآخر وأن تخرج عن ذاتها". مرلو بوتني، فينومينولوجيا الإدراك

تقديم: المنعرج الهرمينوطيقي لمفهوم الهوية السردية

إنّ قصدنا في هذه المحاولة هو أن نتفحص أمر التفكير في الهوية والإيتيقا الذي كابده الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور منذ أن خبر مقام الرّمنية الهرمينوطيقي. ولعلّ ما يشهد لوجاهة هذه القراءة التي نروم من خلالها استشكال قضية راهنة ويكشف في الوقت ذاته عمّا تنطوي عليه من صعوبات، أنّه صار علينا اليوم أن نميّز بالحاح شديد بين الخصوصي والكوني من جهة أولى وبين الإيتيقي والأخلاقي من جهة ثانية.

وإذا كنّا لا نماري في ما بذله ريكور من الجهد في مقارعة واقعة الهوية تأويليا سعيا لاستكشاف مدلولاتها وامتحان أبعادها وارتسام آفاقها، فإنّه لنا أن نزعّم دون تجديد في القول إنّ اللحظة الحاسمة في مناظرة مسألة الهوية تّواين تكوين أثر الزّمان والسرد ذلك أنّ انتحات مفهوم «الهوية السردية» أحدثت منعطفًا هيرمينوطيقيا في فهم الزّمان ومثّل منطلقا نظريا في تكبّد صروف الوعي دانيا من التاريخ أو قاصيا عنه فرديا كان أو جماعيا بما شكّل منطلقا لإعادة قراءة العلاقة بين الإيتيقا والأخلاق التزاما بالأفق الإنساني للتاريخ.

ولمّا كان إقبالنا على ريكور يروم مجاوزة لمجرّد التعريف بمقالته في الفينومينولوجيا، فإنّ رأس الأمر في استئناف النظر في ذات الشّأن الريكوري إمّا هو بالدقّة لازمة الوقوف على قضايا جوهرية ما فتئت تستفزّ فكرنا وما انفكّ الباحثون يسائلونها إيّان تعقّب ما به يكون الإنسان -معطى ومطلبا- جديرا بما فيه من إنساني في حدّ ذاته.

وعلى ذلك نحن مطالبون بطرح سؤال أساسي بدا لنا أنّه يمكن أن يصاغ على التّحو التّالي: إذا

كان ريكور قد نحت مفهوم «الهوية السردية» في المجلد الثالث من كتابه الزمان والسرد (سنة 1985)، فهل تكشف استعادته لهذا المفهوم في كتابه الذات عينها كآخر (سنة 1990) انزياحا هيرمينوطيقا من مسألة اللغة إلى مسألة «الذات» ومسعى أكسيولوجيا لامتحان الإيتيقا كونيا؟

رب سؤال هو محصول وعي يتعنى منازلة انجرافات العقل التي مازلنا نختر في غضوننا الشأن الفلسفي لذلك نحن سنطلق من النظر في طبيعة العلاقة التي يمكن أن تجمع الإنية بالغيرية لدى ريكور حتى إذا ما تبين لنا الأمر أو هكذا ذهب في ظننا وقعنا على تمييزه بين الهوية العينية والهوية الإنية، كما أن دحض كل محاولة تروم اشتقاق الغيرية من الإنية أو توليد الإنية من الغيرية أحالنا إلى التمييز الريكوري (ما بعد هيغلي) الحاسم بين الإيتيقا والأخلاق ومن ثم بين الهوية السردية والهوية الإيتيقية.

واستنادا إلى ذلك سيكون بحثنا مؤلفا من لحظتين كلتاهما ذات عنصرين. أولاهما لاستشكال العلاقة بين الإنية والغيرية والثانية لامتحان المواجهة بين الأخلاق والإيتيقا، ونختم البحث في النظر في مقام الهوية الأنطولوجي والأنثروبولوجي.

1- الإنية والغيرية

أ- في أن العلاقة بين الإنية والغيرية علاقة دياكطيقية.

إن فاتحة كتاب الذات عينها كآخر كما خاتمته إنما تقصدان إلى وضع هيرمينوطيقي بعينه لن ينفك الكاتب يسائله إيان تعقبه مطلوب الهوية ذلك أن دياكطيقا الغيرية والإنية يشكل المستوى الأساسي لهيرمينوطيقا الذات التي تريد "أن تقف على مسافة متساوية من الكوجيتو الذي فخمه وعظمه ديكرت، والكوجيتو الذي أعلن نيتشه سقوطه وانهيائه"⁽¹⁾ ولعل ما يشهد لوجاهة هذه المقاربة الهيرمينوطيقية للعلاقة بين الغيرية والإنية ويكشف في الوقت ذاته عما تنطوي عليه من مفارقات، أن ريكور رفض البساطة النظرية التي عمدت إلى تنزيل الغيرية منزلة جنس متجانس كما هو الشأن مع أفلاطون.

إن الذي أقصد ريكور إلى مثل هذا التوجه الهيرمينوطيقي إنما هو بالدقة لازمة الوقوف على الطابع التعددي الدلالات (polysémique)⁽²⁾ للغيرية ذلك أنه ربما يجب على الفيلسوف أن يفكر في "استعصاء الآخر (l'aporie de l'autre) أو إخراجيته"⁽³⁾ لأن خطاب "يتوقف"⁽⁴⁾ أي أنه

مأنت مثله ولن يصير - تبعا لذلك- عاما. والمقصود بذلك أنه من المتعذر أن ينشئ الفيلسوف قيلا أو علما مطلقا بما يكون الآخر ولا حتى أن يفهم ذاته فهما مطلقا بواسطة ميتا- مقولاته أي أجناس النّظر الكبرى التي حكمت الميتافيزيقا.

وإذا كان افلاطون قد افتتح في محاوراته المسماة "ميتافيزيقية" ديكالطيقا العينه / الهوهو والآخر⁽⁵⁾ (le même et l'autre) ، فإنّ رأس المسألة في مثل هذه القراءة يكمن -لدى ريكور- في تعقّب مدلولات الغيرية وأبعادها ذلك أنّ الآخر لا يختزل -كما شئعه ريكور على الكثيرين وأولهم افلاطون- في أخرىة الغير (autrui) وإمّا يجعلنا نقع على التّعديّة الدّلايّة للهويّة الدّاتيّة والتّعديّة الدّلايّة للآخر ولعلّ أوّل ما يمكن الاحتجاج به للوقوف على بعض ما يمكن أن تكون علل التّعديّة الدّلايّة للهويّة الدّاتيّة يستمدّ من المسعى الذي انكبّ عليه ريكور في كتابه الدّات عينها كآخر والمتمثّل في بيان "عمل الأخرية في قلب الدّاتيّة -le travail de l'altérité au cœur de l'ip- séité"⁽⁶⁾.

إنّ هذه التّأويليّة، أي تأويليّة الدّات،⁽⁷⁾ هي التي ستجهد في فهم الدّات أو تأولها تحت علامة غيريّة أصليّة أو أساسيّة. غير أنّ تأويليّة الدّات لا تفضي إلى الإيقان من الدّات وإمّا تقود إلى إقرار بالدّات لا يكون بمنأى عن كلّ تظنن⁽⁸⁾. وإذا كان ليس لنا ولا علينا، في هذا الموضوع، أن نأني على شروط إجابة ممكنة عن أسئلة الإنيّة والغيريّة، فإنّنا سنكتفي باستشراف الأفق الذي في اتّجاهه وفي حيّزه قد ننال ما نطلب. ونحن نقدّر أوليا أنّ استشراف ذلك الأفق يكون بتوسّط الأمرين التّاليين:

أولا: تأوّل حرف الكاف الذي في عنوان كتاب الدّات عينها كآخر (أو عين الذات بوصفها آخر).

ثانيا: تحديد سمات الغيريّة وسياقاتها.

ربّ أمرين سيسمحان لنا بالوقوف على تمييز ريكور بين مفهومين اثنين للهويّة هما الهويّة العينيّة والهويّة الإنيّة بما يمثّل تحضيرا جيّدا للأرضيّة التي سينشأ فيها مفهوم "الهويّة السرديّة"

(l'identité narrative) وذلك في الدراسة السادسة من كتاب الدّات عينها كآخر. علما وأنّ مفهوم الهويّة السرديّة قد هلّ في النصّ الريكوري سنة 1985 أي في المجلّد الثالث من كتابه الزمان والسرد⁽⁹⁾ وهو ما يعني أنّ استعادته لهذا المفهوم إمّا تكشف انزياحا هيرمينوطيقا من مسألة اللغة

إلى مسألة «الذات» انزياحا اقتضى من ريكور أن يخبر نازلة التفكير في تجربة الإنسان الزمانية ونشاطه السردي.

أولاً: تأوّل حرف الكاف الذي في عنوان كتاب الذات عينها كآخر

يفسّر ريكور ما يعنيه في كتابه الذات عينها كآخر بهذا العنوان قائلاً "إنّ غيرية مختلفة أو على الأقل، ليست فقط للمقارنة يوحي بها عنواننا، إنّها آخرية يمكن أن تكون مكوّنة للذاتية نفسها، الذات عينها كآخر يوحي منذ البداية بأنّ ذاتية الذات عينها تحتوي ضمناً الغيرية إلى درجة حميمة، حتى إنّ لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، أو لنقل في لغة هيغل إنّ الواحدة تدخل في الأخرى".⁽¹⁰⁾

لقد كان من شأن ريكور في وضعه لمثل هذا العنوان أن يتفحص آيات الخطّة المرسومة التي تحكم مسألة الإنّيّة والغيريّة بدءاً ممّا يسميه التفكّريّة (réflexivité) وتجلياتها لدى افلاطون (مسألة الانهماك بالذات (le souci de soi) أو الانهماك بالنفس (le souci de l'âme) في محاوره مدح سقراط) وكذلك مع أرسطو (مفهوم الصديق كذات أخرى (un autre soi) في كتابه أخلاق إلى نيكوماخوس) ثمّ مروراً بالتمييز بين العينيّة والإنّيّة (idem et ipse, selbes et selbst, same et self,) في كتابه أخلاق إلى (mêmeté et ipsité) وانتهاءً بديالكطيقا الغيريّة والإنّيّة.

يُباين ريكور بين استخدامين أو معنيين للفظة "الذات" (كاف) "comme" الواردة في عنوان الكتاب

(Soi-même comme un autre). يتعلّق المعنى الأوّل بالمقارنة (wie/le comme comparatif) بالألمانية (وهو معنى يستبعده الكاتب. وفي مقابل ذلك فإنّه يشدّد على استخدام ثانٍ يدور على معنى التضمين (l'implication) أي بما هي/باعتبارها (als/en tant que) بالألمانية (ذلك أنّ الغيريّة لا تنضاف إلى الإنّيّة من الخارج وإنّما الإنّيّة تكون -على العكس من ذلك- منتهشة بالغيريّة وهو ما نتبيّه من قوله "ولقد أردنا حين استعملنا الكاف في كآخر التأكيد على الدلالة الأقوى، إذ لم نشأ فقط أن نقيم مقارنة -الذات عينها شبيهة بآخر- بل أردنا التضمين: الذات عينها، بما هي...آخر".⁽¹¹⁾ ويضيف ريكور في موضع آخر قائلاً: «إنّ طموح فخته (Fichte) وهو سرل من بعده (تمثّل في) إقامة تكوين كليّ (كوني) وتأسيس ذاتي جذري، وهذا المطمح يعبر عن إرادة إفعال، أو بتعبير أدق يعبر عن حالة انفصال تجعل من الغيريّة (الآخريّة) تتساوى مع الخارجانيّة الجذريّة»⁽¹²⁾.

ثانياً: تحديد سمات الغيرية وسياقاتها.

إن اعتبار الإنية كغيرية تجعل من الغيرية تتميز - لدى ريكور - بالسمات الثلاث التالية:
 أولاً: الآخر يتعارض مع الذات لكنه لا يتعارض مع عينه (au même) لأن الآخر هو ذات أخرى وليس جوهرًا آخر.⁽¹³⁾

ثانياً: إن ميتا - مقولة الغيرية (la méta-catégorie de l'altérité) التي كان أفلاطون قد وضعها ضمن قائمة الأجناس الكبرى (الهو هو والآخر) لا تجعلنا ندرك حقيقة الغيرية ذلك أننا نعيش تجربة الغيرية ضمن نوع من الألم والعذاب الذي يضع حدًا لمبادراتنا ويسبقها.

ثالثاً: إن الغيرية، كما السلبية⁽¹⁴⁾ (négativité)، تحضر وفق ثلاثة أشكال مختلفة تمثل «الركيزة المثلثة للسلبية وبالتالي للآخرية»⁽¹⁵⁾ وهي:

الشكل الأول: غيرية الجسد الخاص باعتباره واسطة بين الذات والعالم (دي بيران - مارسال - مرلوبونتي - هنري).

الشكل الثاني: غيرية الآخر أي السلبية التي تتضمنها علاقة الذات بـ «الغريب» (l'étranger) - بالمعنى الدقيق للآخر غير الذات. وبالتالي الغيرية (الآخرية) الملازمة للعلاقة البيداتية (هوسرل - ليفيناس).

الشكل الثالث: غيرية الوعي الأخلاقي أي تلك السلبية الأكثر اختباء بمعنى سلبية العلاقة بين الذات والذات عينها وهي الضمير أو الوجدان الأخلاقي (هيغل - هيدغير - نيتشه - فرويد).

ومن جهة أخرى يحلل ريكور مبحث غيرية الآخر ضمن ثلاثة سياقات:

أولاً: سياق إيتيقي (الدراسة السابعة): أرسطو ومسألة صداقة الذات.

ثانياً: سياق أخلاقي (الدراسة الثامنة): كانط ومسألة الاحترام والالتزام.

ثالثاً: سياق أنطولوجي (الدراسة التاسعة): هيدغير ومسألة الرعاية (sollicitude) ونداء الوجود المتعین (Dasein).

بيّن من هذا أنّ الإحاطة بما يندب إليه كتاب الذات عينها كآخر من "منع الذات من

أن تحتلّ موقع التأسيس⁽¹⁶⁾ «إمّا يلزم فيها الوقوف على تهافت كلّ محاولة تروم اشتقاق الغيرية من الإنّيّة أو توليد الإنّيّة من الغيريّة وبالتالي تستهدف خلخلة التوازن بين العمل والألم يقول ريكور:» «كنا قد أعلنّا استباقا الطّابع التّعديّ للدلالات للغيرية الذي يتضمّن كما قلنا، بأن الآخر (autre) لا يختزل بأخرية الغير (autrui) كما يعتقد بسهولة الكثيرون ويسلمون بذلك كأمر مكتسب سلفا. إنّ هذه النقطة الثانية تستحقّ منا تفسيراً. إنّها تنتج من حنيّ الديالكتيك الشهير للعينه (du même) وللآخر نتيجة الاتصال بتأويليّة الذات»⁽¹⁷⁾.

وعلى هذا الأساس، يتخذ ريكور مسافة مضاعفة:

أولاً: من هوسرل الذي أقام مقارنة إيغولوجيّة أو أنانويّة (égologique) ترنسندناليّة تجعل من معرفة الأنا شرط وجود كلّ معرفة أخرى للآخر وللغير وهي المسؤولة عن ظهور المعنى وانبثاقه ومن ثمّ فهي تشتقّ هذا الآخر من الأنا.

ثانياً: من ليفيناس الذي أقام مقارنة إيتورولوجيّة أو في تبعيّة للغير (hétérologique) لا تنطلق من الأنا (l'Égo) وإمّا من الآخر⁽¹⁸⁾ وهاهنا يظهر المنقلب الهيرمينوطيقي الريكوري الذي سيقطع مع العادة النّظريّة السيئة التي تصرّف الغيريّة من منطلق الإنّيّة بمعنى تصوّر الآخر عن طريق تشبيهه دوماً بذاتي أي إدخاله ضمن ذاتي وبالتالي انكار غيريّته وهو ما أدّى بباحث مثل فرنسوا دوس (François Dosse) إلى التأكيد أنّ الطريق الأقرب من الذات إلى الذات يمرّ أولاً عبر الآخر (الغير) وثانياً عبر الغريب.⁽¹⁹⁾

ب- في التمييز بين الهوية الشخصية والهوية السردية.

يقيم ريكور في الدراسة السابعة من كتابه الذات عينها كآخر (عنوانها: الذات والإستهداف الأخلاقي) تمييزاً بين الإيتيقا والأخلاق⁽²⁰⁾ معتبراً أنّ الإيتيقا تنتمي إلى المستوى السردية من الشخص والجماعة الإنسانيّة وبالتالي فإنّ التمييز الحقيقي سيكون بين السردية (narrativité) والأخلاقية (moralité).

ويحدّد ريكور - في تحليله لمفهوم الهوية الشخصية- الطبيعة الوجودية لهذا المفهوم أكثر ممّا فعل في نصوصه السابقة منطلقاً من بيان الهوية كعينيّة (idem/mêmeté) وهي الهوية الجوهرانية أو الصورية) والهوية كذاتيّة (ipse/ipséité) وهي الهوية السردية الإيجابية للذات).

ويعتبر أنّ هذا التّمييز بالغ الأهمّية لأنّ تحليلية الشخص تسمح بكشف بعد الهوية الزّمني⁽²¹⁾ فمثلاً أنّ للشخص تاريخاً، فإنّ الهوية الشخصية (l'identité personnelle) لا يمكن لها أن تنمو وتتسع إلّا ضمن الزّمان ولذلك يرفض ريكور في تحليله للهوية الشخصية إرجاعها إلى ما يسميه الـ«عينه» أي شيء ما يظل «هوهو» على امتداد الزّمن⁽²²⁾ لكن من المحال، طبعاً، أن نفكر في الهوية الإنسانيّة من دون العودة إلى عينيّة ما. فمن أيّة طبيعة هي هذه الديمومة في الزّمن ممّا نتحدّث عن الهوية الإنسانيّة وعن هويّة أنفسنا بالذّات؟

يؤاين تكوين أثر 1960 (الإنسان الخطأ⁽²³⁾ L'homme faillible) تكوين المفهوم الحاسم في فهم الهوية أعني مفهوم الطّبع⁽²⁴⁾ (le caractère) كانفتاح متناه على عالم الأشياء والأفكار والقيم والأشخاص وكطريقة في الوجود تنهض على منظور متناه وعملي «لم نختره»⁽²⁵⁾.

إنّ الإنسان لا يستطيع أن يغيّر من طبعه لأنّ للطّبع طبيعة ثابتة لا تتبدّل وهي أيضاً طبيعة موروثّة ولو أنّ طبع الإنسان يكون في الوقت نفسه مندرجا ضمن حركان الوجود وسيلانيته الأنطولوجيّة.

أما نصّ سنة 1990 الذّات عيناها كآخر فإنّه يلوّح بضرورة استئناف تحليلات سنة 1960 بشأن الإنسان الخطأ وإتمامها⁽²⁶⁾ ويعتبر أنّ الطبع يشير - ضمن قطبيّة مفاهيم العينيّة والانيّة- إلى قطب العينيّة حيث أنّ العينه (idem) والذّاتيّة (ipse) ينزعان إلى التّطابق⁽²⁷⁾ غير أنّ الطّبع ينطوي أيضاً على بعد زمني من حيث أنّه استعداد مكتسب ويعني ذلك أنّ الطبع نفسه لا يمكنه أن يرجع كلياً إلى الهوية-العينيّة لأنّ السمات التي تشكّل الطّبع تكون هي ذاتها مكتسبة عبر الزّمن أي أنّ الطّبع لا يتشكّل إلّا بالاغتناء بعناصر جديدة⁽²⁸⁾.

إنّ هذا «البعد الزمني للطّبع»⁽²⁹⁾ يعلمنا أنّ الهوية الإنسانيّة تتجاوز العينيّة الخالصة والمجرّدة. وإذا كان الأمر على هذا النّحو فإنّه لا بدّ من استعداد عامل آخر عدا العينيّة من أجل فهم الذّات الإنسانيّة فهما جيّداً. ويطلق ريكور على هذا العامل الجديد اسم «انيّة» ويقصد به ما هو في الوقت نفسه مبدأ التّغيّرات والمستجدّات وينطوي على «ديمومة في الزّمن» في معنى مختلف تماماً عن العينيّة.

لكن لا يذهبنّ في ظلّنا أنّ دعوى ريكور الأساسيّة تنهض على القول بأنّ الطّبع يتغيّر وإمّا هي تقوم على التأكيد أنّ هذا التّغيّر في مفهوم الطّبع يفهم كتغيّر طارئ على شيء ما بمعنى تغيّر

يتعلّق بالــــ«ماذا»

(un quoi) وليس بال«من» (un qui) لأنّ «هويّة الـ» من ليست إذن هي نفسها سوى هوية سردية⁽³⁰⁾ وتبعاً لذلك تكون الهويّة لدى ريكور مفهوماً عملياً إذ «أن نتحدّث عن هويّة فرد ما أو جماعة ما هو أن نجيب عن سؤال: من قام بمثل هذا العمل؟ من هو فاعله؟»⁽³¹⁾. إنّ الإجابة تكون إذن سردية أي سرد تاريخ أو قصّة حياة ما بمعنى أنّ القصّة التي تسرد تقول الـ«من» (le qui المتعلّق بالفعل)⁽³²⁾.

إنّ الطبع هو إذن النموذج الذي يسمح بالتّفكير في «الديمومة في الزّمن» كعينية أمّا النموذج المقابل، أي نموذج الانية، فإنّه يتعلّق بما يسمّيه ريكور الوفاء بالوعد / بالعهد (la parole tenue). بلغة أخرى، إذا كان الطبع يجب عن سؤال: ماذا أنا؟ (Que suis-je)؟ فإنّ الانية تجيب عن سؤال: من أنا؟ (Qui suis-je)؟. أمّا ديمومة الوفاء (ديمومة الصّدقة واستمراريتها مثلاً) فإنّها لا تتمثّل في هويّة جوهر ما وإنّما هي تنهض على المثابرة والدّأب في الوفاء لـ«الكلمة المقطوعة» (la parole donnée) بما يعني أنّ للهويّة -لدى ريكور- معنى إيتيقياً باعتبار أنّ السرد هو الذي يؤسّس للهويّة.

وإذا كان ريكور قد تحدّث في المجلّد الثالث من كتابه الزّمان والسرد عن الثبات على الدّات (constance de soi) وفي كتابه الدّات عينها كآخر تحدّث عن الإبقاء أو المحافظة على الدّات

(33) (maintien de soi) فإنّ ذلك لا يعني أنّه قد تخلّى -دون إضافة- عن مفهوم الطّبع كمقولة شيئية وإنّما هو يتحدّث عن قطبيّة أو عن ديكاطيقا العينية والانية⁽³⁴⁾ المهين مفهوم الهويّة السردية هاكم ما يقوله: «لن نجب بأن نرى الهويّة السردية تتأرجح بين حدّين، حدّ أقصى أسفل حيث تعبّر الديمومة في الزّمن عن الخلط بين الـ«عينه» والهويّة الدّائية، وحدّ أقصى أعلى حيث تطرح الدّائية مسألة هويتها من دون أيّ عون أو مساندة من العينية»⁽³⁵⁾.

إنّ رأس الإشكال في الهويّة السردية بما هي تجسيم أو تجسيد لديكاطيقا العينية والانية هو أنّ الشخص المجرد أي الانية بما هي كذلك يتصير شخصيّة (un personnage) ضمن سرد ما. فمن أين لريكور بتعيين ديكاطيقا العينية والإنية؟

إذا كان ليس من الهين أن تأتي على تطوّر فكر ريكور، فإنّ الآكد أنّ كتاب الزّمان والسرد ينطوي على تحليلات لمفهوم سيوضّح دلالة الهوية السردية وهو مفهوم صياغة الحكمة (la mise en intrigue).

إنّ صياغة الحكمة هي الأموذج النوعي للترابط بين الأحداث داخل الزّمان ذلك أنّها تدمج الطّروف داخل شكل معيّن لكأنّ الأحداث الطّارئة أو المحتملة تمثّل جزء من سرد متناسق ومنسجم. ويعرّف ريكور هذا التّرابط بأنّه توافق (concordance) أو تأليف للمتغايير والمتنافر. ولمّا كانت الظرفية الخالصة تصير داخل السرد وبطريقة معيّنة محتملة أو ضرورية فإنّ ذلك يعني أنّ "الصدفة تتحوّل إلى مصير وقدر"⁽³⁶⁾.

وإذا كانت صياغة الحكمة تنتج نوعا من الوحدة بين المكوّنات المتنوعة والمتفاوتة أو المتغاييرة للسرد وبين المقاصد والأسباب والصدف فإنّ الشخصية لا تكون -حسب ريكور- إلاّ الشخصية التي تصوغها الحكمة. بيد أنّ مفهوم الحكمة يمكن أن يبدّل موضعها من السرد إلى الشخصية الواردة في السرد. ها هنا نعثر من جديد ضمن هذه الشخصية على الديالكطيقا التي بين العينية والإينية وذلك في صورة متعيّنة.

إنّ البين ممّا تقدّم أنّ الهوية السردية تتكفّل بوضع مخطّط أو لنقل إنّها تبدي للعيان العلاقات التي تتأرجح بين قطبي الطبع والإبقاء أو المحافظة على الذات، بين البطل الذي يمكن تعيين شخصيته أو هويّته (identifiable) وال«إنسان من دون خاصيات» حيث تفقد الإينية تقريبا كلّ دعامة العينية وسندها.

2- الأخلاق والإيتيقا

أ- الهوية السردية والهوية الإيتيقية.

تقع الهوية السردية -حسب ريكور- ما بين قطبين اثنين: قطب عينية الطبع (أو على التدقيق: الإينية-العينية للطبع) وقطب الإينية الخالصة المتعلقة بالإبقاء أو المحافظة على الذات وفي الحالة الأخيرة فإنّ الهوية السردية المتأرجحة بين العينية والإينية تكون في مواجهة مع الهوية الإيتيقية. يمثّل الإبقاء أو المحافظة على الذات بالنسبة إلى الشخص طريقة في التصرّف تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه يقول ريكور: "بالنسبة إلى الشخص فإنّ المحافظة على الذات هي أن يتصرّف

هذا المرء بطريقة تجعل الآخر يستطيع أن يعتمد عليه، ولأن أحدهم يعتمد عليّ فأني أصبح محاسبا لأعمالي أمام آخر غيري».⁽³⁷⁾

واستنادا إلى ذلك نقول إن الحالة القصوى للإنية أي الإنية الخالصة تعتبر -ضمن ديالكطيقا العينية والإنية- بمثابة هوية إيتيقية وهذا يعني أن الهوية الإيتيقية تتجاوز الهوية السردية. وبقيم ريكور البيئية على ذلك من خلال إجابتين: ها أنذا! (me voici!) وهنا أنا أتوقف ((ici, je me tiens)⁽³⁸⁾: إنها إجابة واحد ما مضطلع بالمسؤولية ضمن وضعيّة نقدية حيث يفقد هذا الشخص كل دعامة داخل العينية أو، ضمن هذه الحالة، داخل رسوخ تقليد سردي معين.

وعلى هذا الأساس، نقول إن القطب الأقصى للهوية السردية كنية يلامس الهوية الإيتيقية بل إنه ربما يجب على الهوية الشخصية أن تكون متماثلة مع الهوية الإيتيقية ذلك أنه إذا كانت الديمومة في الزمن محدّدة بواسطة الوفاء للوعد (la fidélité à la promesse) وأن الهوية تكون مسؤولية شخص ما / واحد ما محاسب على أفعاله فإن مفهوم الإبقاء أو المحافظة على الذات هو مفهوم "إيتيقي بالأساس".⁽³⁹⁾

تتجلى الهوية الإيتيقية إذن على مستوى أرقى متعال على الهوية السردية التي تجد نفسها ممزوجة بحبكات اجتماعية وأشكال مخصوصة من الوفاء والإخلاص ولعلّ هذه النتيجة هي التي حتمت على ريكور إقامة تمييزه الشهير بين الإيتيقا والأخلاق.

ب- الهوية الإيتيقية والهوية الأخلاقية.

تكون الإيتيقا متعينة وغائية (téléologique) إذ أنها تشغل بالحياة الجيدة الخيرة أما الأخلاق فهي أدائية أو واجبة (déontologique) وكونية (universelle) إذ أنها تشغل بالإلزام أو الالتزام (obligation). إن الإيتيقا تحيل إلى التراث الأرسطي أما الأخلاق فإنها تحيل إلى التراث الكانطي.

على هذا الأساس، يجب أن نقول إن الإيتيقا تنتمي كذلك إلى نوع من الجماعة المتعينة وبالتالي تنتمي إلى السردية في حين أن الأخلاق تتعالى على البعد التاريخي. بيد أن الترابط بين الإيتيقا والأخلاق يبدو -لدى ريكور- أعقد مما نتصور لذلك يحلو له دائما التعبير عنه بأنه أكثر ديالكطيقية. فمن جهة أولى يعبر ريكور أن كل إيتيقا يجب أن تمرّ عبر التقد أو عبر غربال المعيار الكوني أو الكلي.

ومن جهة ثانية يتحدّث ريكور عن أولويّة الإيتيقا على الأخلاق معتبرا أنّه يجب على الأخلاق أن تلجأ إلى الإيتيقا لأنّ الإيتيقا تحتوي الأخلاق.⁽⁴⁰⁾ فكيف يمكن فهم هذه العلاقة المتبادلة؟

انتهى ريكور في كتابه الزّمان والسّرد إلى تعيين حدّ للهويّة السّردية ذلك أنّه يمكن أن نقصّ أو نروي كثيرا من الحكايات عن حياة شخص ما. وهذا يعني أنّ الهويّة السّردية لا تتوقّف عن التّكوّن والانفكاك. وجرّاء هذا التّزعزع ومن خلال عدم الإستقرار هذا تتصير الهويّة السّردية إشكالا: كلّ واحد (chacun) بإمكانه أن يتساءل من أنا؟ (Qui suis-je). إنّ الهويّة السّردية لا تقدّم إجابة نهائية ومن ثمّ فهي لا تدّعي استفاد إشكال إنّيّة الذات. ففي لحظة الفعل يجب على الشّخص أن يتخذ قرارا ويقول: هنا، أنا أتوقّف! (Ici, je me tiens).

إنّ الهويّة السّردية لا تعادل إنّيّة حقيقية ————— إلا بموجب هذه اللحظة القرارية

(moment décisionnel) ”التي تجعل من المسؤولية الإيتيقية العامل الأرقى أو الأسمى للإنيّة“. وها هنا تلامس الهويّة السّردية -حسب ريكور- أقصاها ومنتهاها وبالتالي يجب عليها أن تنظّم إلى المقومات أو المكونات غير السّردية لتشكّل الذات الفاعلة⁽⁴¹⁾. فما هو إذن هذا المقوم أو المكوّن غير السّردية الذي بواسطته يمكن لنا أن نتخلّص من تزعزع السّردية التاريخية وعدم استقرارها؟ هل توجد نقطة خارج التّاريخ (anhistorique) منها يمكن أن نشكّل الذات التاريخية؟ كيف يمكن للفلسفة في مستوى كتاب الزّمان والسّرد أن تضطلع بأعباء هذه المهمّة أي مهمّة إتمام الهيرمينوطيقا وإنقاذها من التّشثت ومن التّصنّع؟

يبدو أن ريكور ظلّ وفيّاً للقناعة التي عبّر عنها في كتابه الزّمان والسّرد والقاضية بوجود عقلانية تتعالى على السّردية لكن هذا التعالي يبدو في كتاب الذات عينها كآخر أقلّ إطلاقيّة أو لنقل أكثر تواضعا ذلك أنّ كلّ إيتيقا منتمية إلى ميدان السّردية وإلى التّقاليد (في صيغة الجمع) يجب أن تتطهر بواسطة امتحان الكونيّة⁽⁴²⁾ (l'examen de l'universalisation) أي عبر الأمر المطلق الذي يقضي بأنّ المبدأ الدّاتي يجب أن يكون قانونا كليّا. كيف ذلك؟

من جهة أولى يمكن أن نقول إنّ الأخلاق من دون سرد تكون فارغة ذلك أنّ السّرد «يخطط (schématiser)» القواعد الإيتيقية أو هو يبيدها للعيان (إنّ التراجيديا -مثلما قامت بذلك Anti---gone) تضيف طابع المأساة على الأخلاق لكنّها لا تصبو إلى صلاحية كونيّة أو كليّة لأنّه ليس من مهمّة

المؤلف أن يدافع عن أخلاق معيّنة بل إنّ مسعى من ذلك القبيل متوقّف على الفيلسوف). أمّا من جهة ثانية، وتحت طائلة السبب نفسه، فإنّه يمكن أن نعتبر أنّ السرد دون أخلاق يكون أعمى ذلك أنّه من المحال أن نعيش من دون فلسفة أخلاقية كما علّمنا هوسرل. وهكذا يمكن القول -على الطريقة الكانطية- إنّ مثلما أنّ الشخص من دون هوية سردية يكون فارغا فإنّ شخصا من دون أخلاق يكون أعمى (aveugle) أو معمى (aveuglée).

خاتمة: الهوية بين إلتباسية الوجود وهشاشة الإنسان.

إنّ ما يجعل من الهوية الإنسانية مؤقتة هو أنّ الإنسان لا يكون فقط على صلة بغيرية وإمّا بغيريات مختلفة ومتنوعة. فبمجرد أن أحاول أن أعيش جيّدا (استهداف الحياة الجيدة) فإني سأصطم حتما بصعوبات شتى (استهداف الحياة الجيدة مع الآخر ومن أجله داخل مؤسسات عادلة) ذلك أنّ فعلا ما عندما يكون «تفاعلا» فإنّ ذلك لا يشكّل فقط قدرتي على العناية بالآخر وإمّا أيضا مناسبة لتعنيفه بدءً من عنف اللّغة وصولا إلى حدود التعذيب الجسدي أو حتى القتل.⁽⁴³⁾ (ديالكطيقا الذات والآخر غير الذات).

إنّ مثل هذه النزاعات تدفعنا إلى طلب معايير أخلاقية غير أنّ صرامة الأخلاق لا تقضي على هذه الصّعوبات وإمّا هي تعمل على بيان موقعها لكأنّ احتواء الذات الإنسانية على تباين بين الانفتاح على اللّامتناهي (الإنسان الخطأ) واستهداف الحياة الخيرة مع الآخر ومن أجله داخل مؤسسات عادلة (الذات عينها كآخر) يجعل من الوجود الإنساني ملتبسا⁽⁴⁴⁾ ومن الإنسان ذاته كائن الهاشاشة (انتحار أوليفيه) ولذلك قد لا تكون للإنسان من وسيلة أخرى لتحقيق رغبته الأنطولوجية سوى أن يبحث عن الحكم «الملائم» ضمن «الحكمة العملية»⁽⁴⁵⁾ (Phronésis) بما يخوّل له -ربّما- إقامة علاقة اعتراف متبادل مع الآخرلا تنهض بالصّورة على الصّراع كما لوّح بذلك هيغل وإمّا على ما يسمّيه ريكور في كتابه سيرورة التعرّف (Parcours de la reconnaissance) الاعتراف المخفّف الذي يتحقّق عبر العطاء والتّضامن وثقافة التّبادل وهو ما يمكن أن يحدّد من مختلف الصّراعات البيدائية والبيثقافية.

الهوامش والمراجع:

(1) ريكور (بول)، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط.1، بيروت، 2005، ص.103.

- (2) المصدر نفسه، ص589. أو ما سماه أيضا «بؤر الغيرية».
- (3) المصدر نفسه، ص 650.
- (4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (5) المصدر نفسه، ص588.
- (6) المصدر نفسه، ص589.
- (7) يقول ريكور: "...أو لسنا نعتقد بأن حياة البشر تصبح أسهل للقراءة وأمتع حين تؤوّل بحسب الحكايات التي يرويها الناس عنها؟ وهذه الحكايات نفسها عن الحياة ألا تصبح أسهل للفهم حين تطبّق عليها النماذج السردية، أي مع إيجاد حيكات مقتبسة من التاريخ الفعلي أو من مصنّفات الخيال (الدراما أو الرواية)؟ بدا لي عندها أنّه من الممكن جدّا أن نقبل السلسلة التالية من التأكيدات على أنّها صحيحة: إنّ فهم الذات هو عملية تأويل، وتأويل الذات بدوره يجد في السرد واسطة بامتياز مفضلا إيّاها على بقیة الإشارات والعلامات والرّموز». المصدر نفسه، الهامش، ص251.
- (8) بخصوص المزية التي للتأويل في استشكال هوية الذات راجع: Ricœur P., *De l'inter-prétation, Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965.
- (9) ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص 589. راجع أيضا الحوار الذي أجراه الأستاذ فتحي التريكي مع الفيلسوف بول ريكور والذي صدر نصّه ب: *مجلة الحياة الثقافية*، السنة 21، العدد 76 تونس، جوان 1996، ص ص 44-48.
- (10) المصدر نفسه، ص72.
- (11) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. غير أنّ حرف الـ «كاف» هذا لا يؤتمن له جانب مادما في حضرة تأويلية و لذلك فالأفضل في تقديرنا، فصاحة و دلالة، ترجمة عبارة «comme» بـ «بوصفها».
- (12) المصدر نفسه، ص ص 618-619.
- (13) المصدر نفسه، ص ص 71-72.
- (14) يقول ريكور: "إنّ الضامن الفينومينولوجي للميتا- مقولة (ما بعد المقولة) الخاصة بالغيرية

هو تنوع تجارب السلبية التي تتشابك بطرق متعددة بالتصرف البشري. إن التعبير «الغيرية» (الآخريّة) يظلّ وفقا على الخطاب التأملي، في حين أنّ السلبية تصبح الإقرار نفسه بالغيرية (الآخريّة)“. المصدر نفسه، ص589.

(15) المصدر نفسه ،ص590.

(16) المصدر نفسه ، ص ص590-591.

(17) المصدر نفسه ، ص ص588-589.

(18) يعتبر ريكور أنّ الأولوية الإيتيقية التي للآخر غير الذات على الذات نفسها التي يتبناها فلاسفة العري (جان ناير وغبريال مارسال وإمانويل ليفيناس) قد تؤدي إلى «أزمة» في الهوية الذاتية باعتبار أنّ الذات ستستبدل احترامها لنفسها بكرهيتها لها ولذلك إذا كان الإنسان يظلّ غريبا عن الإنسان فلأنه يكون أيضا ودوما شبيها لا بوجهه فحسب وإنما أساسا بدوره الاجتماعي. قارن بين ما يقوله ريكور في كتابه: *Histoire et vérité*, Idéa, Cérés Edition, Tunis, 1995, p.332. وما يقوله في كتابه: *العادل*، ج.2، ترجمة فريق بيت الحكمة، تونس، 2004، ص608.

(19) راجع: *Dosse F., Paul Ricœur, les sens d'une vie. La Découverte et Syros, Paris, 1997*, p.618 et p.633.

ولعلنا نستشف من ذلك أنّ موقف ريكور من الغريب يتجاوز اللحظة اليونانية ويتواصل -أخلاقيا بخاصة- مع اللحظة الكانطية المشرّعة لحق الضيافة الكونية. كما يمكن أن نتأول لريكور فنقول إن كل إنسان هو قريب الإنسان لا بحسب منطق الرأفة الطبيعية الروسية أو التضامن الأنطولوجي الهيدغري فحسب وإنما أيضا وفق منطق الاستخلاف الروحي أساسا.

(20) أو بين الأخلاق والواجبية حسب ترجمة الدكتور جورج زيناتي. راجع مقالنا: *Narrativité: et normativité chez Ricœur*, in *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques*, 30^{ème} Année, N°52-53, 2013, pp.36-47.

(21) يقول ريكور: "إنّ الشخص، حين نفهمه كشخصية في قصة، ليس بكيان مختلف عن "تجاربه". على العكس من ذلك فإنّ الشخص يتمتع بنظام الهوية الدينامي نفسه الخاص بالقصة المحكية.

إنّ الرواية تبني هويّة الشخصية التي نستطيع أن نسمّيها هويّتها السردية، وذلك حين تبني هويّة القصة المحكيّة. إنّ هويّة القصة هي التي تصنع هويّة الشّخصيّة. «الذّات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص.306.

(22) إذا كان ريكور يعترف بأنّ لوك هو من اخترع معيار الهويّة النفسانيّة كمعيار للهويّة باعتبار أنّ الوعي بالذّات والذاكرة هما اللذان يحدّدان لديه الهويّة الشّخصيّة في تمييزها عن الهويّة الإنسانيّة فإنّه يعترض عليه ببيان مفارقات الهويّة الشّخصيّة وبتأكيد أهميّة معيار الهويّة الجسديّة.

(23) Ricœur P., *L'homme faillible, Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris, 1960

(24) ”إني أعني هنا بكلمة طبع مجموع العلامات المميّزة التي تسمح بالتعرّف من جديد على هويّة فرد من البشر على أنّه هو عينه. بفضل السّمات الوصفية التي سنوردها يجمع هذا الفرد الهويّة العدديّة والكيفيّة والاستمرارية غير المنقطعة والديمومة في الرّمن. ومن هنا فإنّه يدلّ بطريقة رمزيّة على عينيّة الشّخص». الذّات عينها كآخر ، مصدر مذكور، ص258.

(25) المصدر نفسه، ص259.

(26) يقول ريكور: ”إنّ هذا الجمود في الطّبع الذي سأخفّف من حدّته لتوّي، كان يستخدم في ذلك الحين كضمان لميدان اسمه علم الطّبّاء، ونحن اليوم نرى بطريقة أفضل طبيعته التقريبيّة إن لم نقل الاعتباطية، غير أنّ ما كان يهمني في تلك المخاطرة هو محاولة إعطاء مقابل موضوعيّ لهذه الطّبقة من وجودنا الدّاتي. وهذا ما كنت سأدعوه اليوم تسجيل الطّبع في العينيّة». المصدر نفسه، الهامش ص259.التشديد من عندنا.

(27) يذهب ريكور إلى التأكيد أن الطبع يبدو له: ”اليوم أيضا، وكأنّه القطب الآخر لقطبيّة وجوديّة أساسيّة. ولكن بدل أن أتصوّر الطّبع من داخل إشكالية المنظور والانفتاح وأعتبره القطب المتناهي للوجود، فإنّي أولته هنا بالنّسبة إلى موقعه في إشكالية الهويّة. إنّ الفضيلة الأساسيّة لمثل هذا التّغيّر في القول هي المساءلة حول وضع جموديّة الطّبع باستعمال تعابير الاستعداد المكتسب. مع هذا الأفهوم فإنّ البعد الرّمني للطّبع يسمح بأن يُعالج كموضوعيّة مستقلّة لأجل ذاته.إنّني اليوم أقول بأنّ الطّبع يشير إلى مجموع الاستعدادات المستديمة التي بفضلها نتعرّف على الشّخص. وبهذه الصّفة فإنّ الطّبع يمكن أن يشكّل النّقطة القصوى حيث لا تعود إشكالية الهويّة الدّاتيّة تتميّز عن إشكالية

الهوية «عينه»، ونحن نميل إلى عدم التمييز بين الإشكاليتين. وبالتالي فإنه من المهم أن نتساءل حول البعد الزمني للاستعداد: إن هذا البعد هو الذي سيضع لاحقا الطبع على طريق سردانية (-narrativ isation) الهوية الشخصية». المصدر نفسه، ص261.

(28) قد يكون من المفيد أن نذكر في هذا السياق أنه إذا كان الطبع يغتني وإذا كانت الشخصية تتجدد باستمرار فإنّ الفضل يعود لبرغسون لأنه الفيلسوف الوحيد الذي ربط بوضوح بين الطبع وواقعة خلق الذات ذاتها (création de soi par soi) خلقا مستمرا. راجع كتابه: التطور الخالق، ترجمة محمّد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص17. و أنظر أيضا مقالنا: مفهوم الخلق عند برغسون، مجلة الفكر العربي المعاصر، السنة الثلاثون، خريف 2011، عدد 156-157، صص 113-122.

(29) ريكور، الذات عينها كآخر ، مصدر مذكور، ص261.

(30) Ricœur P., *Temps et récit*, t.3 :Le temps raconté, collection points, Editions du Seuil, Paris, 1991, p.355

(31) *Ibidem*.

(32) *Ibidem*. ومعنى ذلك أن ما يؤسس هوية الإنسان الفردية هو تاريخ حياته وهو تاريخ يمكن سرده ومن ثم فهو سيبين عن هوية الشخص الفاعل. ولأمر كهذا كان الأقرب إلى الحق بالنسبة إلى ريكور اعتبار أن الهوية السردية تنطبق في الآن نفسه على الإنسان الفرد وعلى المجتمع لأن هويتهم تنهض على سرد ما للأحداث حقيقية كانت أم وهمية.

(33) أنظر الصفحات التالية من كتابه الذات عينها كآخر: صص 311-315-359-393.

(34) المصدر نفسه ، ص251.

(35) المصدر نفسه ، صص 267-268. راجع أيضا: De Boer T., *Identité narrative et identité éthique*, in Paul Ricœur, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 1995, p.47.

(36) المصدر نفسه ، ص305.

- (37) المصدر نفسه، ص334. التشديد من عندنا.
- (38) المصدر نفسه، الصفحة نفسها وانظر أيضا ص 338.
- (39) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (40) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. لكن ذلك لا يعني أنّ الإيتيقا الريكورية تروم أن تكون علم اجتماع أخلاقي على شاكلة ما هو موجود لدى دوركايم مثلا. راجع: Kemp P., Le fondement de l'éthique vu à travers l'éthique du siècle de Ricoeur, in *Revue de métaphysique et de morale*, N°2, 2006, p.184
- (41) Ricœur P., *Temps et récit*, t.3, op. cit., p.358
- (42) يقدّم لنا ريكور في كتابه الذات عينها كآخر تحليلا ثاقبا وضايفا لنتائج امتحان الكونية ضمن ميادين الحياة الشخصية والعلاقات البيداغوجية والمؤسسات بحسب الصيغة التي مفادها أنّ الاستهداف الإيتيقي هو "استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة" (ص.346). وقد يكون من المفيد أن نذكر في هذا السياق أنّ دراسة المنزلة الفلسفية لهذا الامتحان للإيتيقا السردية أي الامتحان الكانطي للإيتيقا الأرسطية يثير بعض الأسئلة منها: هل يُرضي هذا المشروع المتعلّق بأخلاق كونية الإقتضاءات التقليدية المتعلّقة بتأسيس فلسفي على شاكلة التداولية الترنسندننتالية مثلا كما هو الحال لدى هابرماس و آبل؟ هل استمرّ ريكور -في كتاباته كلّها- في الدفاع عن وحدة التاريخ والإنسانية والنظر إليها كمصادرة ضرورية بالنسبة إلى أخلاق كوسموبوليتية كما قام بذلك في كتابه الزمان والسرد؟
- لعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إنّ ريكور يروم -من خلال النظر في الامتحان الإيتيقا كونيا - تأكيد أولوية الإيتيقا على الأخلاق أولا والإلماح إلى ضرورة أن يمرّ الاستهداف الإيتيقي عبر غربال المعيار ثانيا وبيان مشروعية عودة المعيار إلى الاستهداف الإيتيقي إذا ما قاد إلى ردوب عملية (des impasses pratiques).
- (43) ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر مذكور، ص424.
- (44) وعلى افتراض أنّ للإلتباسية فضيلة أنطولوجية وفينومينولوجية، فلأنّ عمقها الهيرمينوطيقي إنّما يكمن في التناظر الرهيب الذي بين أزمة الغيرية وأزمة الهوية.

(45) ريكور، الذات عينها كآخر ، مصدر مذكور، ص358. قد لا يكون لهذه العودة للإيتيقا من معنى يعتدّ به، لو لم تنهض على دفاع مبدئي على الديمقراطية، غير أنّ ذلك قد يسقطنا من جديد في عودة إلى الأخلاق والفلسفة السياسيّة وقد يشكّل إعلاننا عن نصر نهائي للسياقية (contextualisme) ولما بعد الحداثة.

الفهم الأخلاقي و الثقافي للأزمة عند احمد طالب الإبراهيمي.

صابري يوسف / باحث من جامعة وهران

بعد سبات طويل عاشه العالم العربي ، خاصة في الفترة التي وقع فيها تحت سيطرة القوى الاستعمارية، بدا يبحث عن نموذج اجتماعي ، سياسي و اقتصادي للخروج من حالة التخلف. « و أصبح اليوم يصارع بين تيارين إيديولوجيين مختلفين : الإسلام و الغرب. و لذلك ، يعتقد البعض أن المسألة المطروحة على نخبة هذا العالم العربي هي مسألة التكيف : تجديد قيم السلف للسير على خطى التطور الغربي.»¹

لقد حاول مفكرون مختلفون ، مرجعيات متنوعة، إيجاد الحل النموذجي لازمة تخلف العالم العربي. و قد كُتِبَتْ العديد من الأبحاث حول أطروحات الخروج من هذه الأزمة. و يمكن تقسيم مجمل تلك الأطروحات إلى : أطروحات تراثية ، أطروحات حديثة، و أطروحات اعتدالية. غير أن ما يميز كل هذه الأطروحات ، رغم اختلافها الظاهر، هو أنها تتعامل مع الأزمة ، و من ثم حلها المقترح، كما لو انه معطى خارجي : التراثيون يتصورون أن الحل يكمن في القيم الناضجة و المغمورة في تاريخ الأمة . و هكذا يصبح التراث عند هؤلاء لا تاريخي برغم انه صنع تاريخي محض. مثل هذا الفهم يعطى التراث امتيازاً لانهايا كي يهيمن بنفس الطريقة التي يهيمن فيها المطلق على الأوضاع الإنسانية . أما الحديثون فيتصورون أن الحل يكمن في القيم الناضجة و الموجودة في المدنية الغربية ، و هؤلاء، بدورهم، يجعلون القيم الغربية التي أفرزت في سياق تاريخي خاص ، يجعلونها لا تاريخية، و يحاولون تجسيدها بصفحتها نموذجاً متعالياً. و يقف المعتدلون بين الجبهتين و لكن بنفس العقلية. أي أنهم يجمعون بين التراث و الحداثة بطريقة انتقائية تبعا للحاجات الملحة. إذًا، الكل ينطلق من مسلمة مفادها أن الحل موجود-هناك. و إجمالاً يمكن القول « أن نصوص عصر النهضة (العربية) تضمنت كثيراً من الممارسة الإيديولوجية ، و قليلاً من النظر النقدي...»²

عندما نركز انتباهنا ، انطلاقاً من مما قيل سابقاً، نرى أن معيار التمييز بين الأطروحات الثلاثة هو، في الواقع، النظرة إلى التراث أو الحداثة ، و ليس التموثق في الماضي أو الحاضر. فعندما نتكلم

1 - Chelhod.revue de l'histoire des religions.tome 149 n 1.1956.p.116-
Joseph
2 كمال عبد اللطيف. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة. دار الطليعة.
بيروت. 1994. ص. 44.

عن شخصيات مثل محمد عزيز لحبايي و رونية حبشي او احمد طالب الإبراهيمي، بالرغم من انه غير منتسب للخط الفكري الذي ينتسب اليه هذين المفكرين، فإننا سنلمس و جود بعدي التراث و الحدائثة معا ، و لكنهم يتميزون بفهم خاص لهذين البعدين. فهم لا ينطلقون من المسلمة السالفة الذكر، بل من مسلمة وجودية مفادها أن الحل يوجد-هنا. و المقصود بذلك أن الحل يبدأ من داخل الإنسان لا من خارجه. و منه تصبح القيم ، تراثية أو حدائثة، مخزونا في و جود الإنسان ، يجسدها - أو يشخصنها- في تاريخه و وضعياته الوجودية « لا يمكن للحركة الإصلاحية أن تفصل الإنسان عن محيطه أو عن تاريخه. و محمد عزيز لحبايي يقدم لنا نظاما يتموضع في ميدان الواقع الملموس »¹

أولى الملاحظات التي تجدر الإشارة إليها عند تعاملنا الفكري مع شخصية احمد طالب الإبراهيمي هي أننا لن نتساءل عن تصورات الشخصانية و مدى تناسبها مع سياقها الثقافي على غرار ما يمكن القيام به في حالة رونية حبشي و محمد عزيز الحبايي. فإذا كان هؤلاء قد عُرفوا ، وبشكل جلي، بانتسابهم لخط الشخصانية ، فان احمد طالب الإبراهيمي لا يمكن إلحاقه بهذا الخط بنفس السهولة السابقة مع المُفَكِّرِينَ الأخرين ، رغم اعترافه بتأثره الكبير بشخصية و فكر مونييه أكثر من غيره « إن مونييه هو المفكر الغربي الذي تأثرت به أكثر من غيره في شبائي... فقد وجدت في كتابات مونييه تعبيراً عن أفكاره في أقصى و أعلى صورها »²

يعرض احمد طالب الإبراهيمي في مذكراته المعنونة « مذكرات جزائري » تجربة حياته التي كانت بمثابة التربة المغذية لروحه و فكره. فقد ولد سنة 1932 م بمدينة سطيف شرق

الجزائر في بيت شخصية اسلامية اصلاحية ، والده الشيخ البشير الإبراهيمي، و هكذا فان حضور البعد الديني في فكر و شخصية الإبراهيمي الابن تعود الى محيطه العائلي بالدرجة الاولى، وقد نما هذا البعد في طفولته التي قضاها في مدينة تلمسان بسبب عمل والده كمشرف على نشاط جمعية العلماء المسلمين في الغرب الجزائري . غير ان تعمق هذا البعد في شخصية الإبراهيمي مترامن مع اكتشافه لثقافة الاخر المستعمر لبلاده ، من هنا كان حرصه على حماية كل عناصر الهوية الجزائرية و ابرزها العنصر الديني. و لم يكن هذا النضج وتكامل شخصيته بدون هدف تسعى اليه ، بل سنجد هذه الشخصية تتحرك بكل امكاناتها في ساحة النضال منذ ان التحق الإبراهيمي بجامعة الجزائر سنة 1942 كطالب في الطب ، هناك انخرط في جمعية الطلبة المسلمين لشمال افريقيا و شارك في جميع نشاطاتها

1 -Ibid.p.117

2 - احمد طالب الإبراهيمي. مذكرات جزائري (الجزء الأول). دار القصبه.2007. ص90

التعبوية و الاحتجاجية. وبالجامعة اتضحت في ذهن الابراهيمى أهداف التعليم الاستعماري المتمثلة في فصل النخبة عن ثقافتها الأصلية وإشباعها بثقافة دخيلة تنهل منها حتى تصبح أداة للهيمنة الاستعمارية. و استمر في نضاله عند التحاقه بكلية الطب بفرنسا حيث ناضل في اطارالاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين ثم في اطار فدرالية فرنسا لجهة التحرير الوطني. و في جزائر الاستقلال مارس الابراهيمى ادوارا سياسية مثل استشارته لرئاسة الجمهورية مرتين الاولى ما بين 1965 و 1970، و الثانية ما بين 1977 و 1982. كما تقلد منصب وزير الاعلام و الثقافة ما بين 1970 و 1977 ، و منصب وزير الشؤون الخارجية ما بين 1982 و 1988.

من اجل اكتشاف علاقة احمد طالب الإبراهيمي بالتصور الشخصي ، من الأفضل أن نعرف الروح العام الذي يغلب على كتاباته. و ذلك على الرغم من أن كتاباته ليست أكاديمية بالمعنى المعروف. يعرض معجم كتب حرب الجزائر le dictionnaire des livres de la guerre d algérie كتابات احمد طالب الإبراهيمي في الجزء الخاص بالرسائل، مما

يذكرنا بالمرحلة الأولى لفلسفة مونييه: « إن معظم نصوص مونييه كُتبت للنشر في مجلة esprit... وقد ظهرت في هذه المجلة تبعا للأسئلة الطارئة التي تطرحها الصيرورة

التاريخية و أفعال التزام الإنسان بالموازاة مع هذه الصيرورة ¹. و قيمة الكتابة بهذا الشكل أنها تكشف عن التحام المفكر بالحدث التاريخي و منحه دور القيادة الذي تحدث عنه مونييه «الحدث التاريخي هو قائدنا الداخلي». جاء عرض المعجم المذكور لكتابات احمد طالب الإبراهيمي على الشكل التالي :

- رسائل السجن. فيها يشعر الكاتب برغبة في محاورة الذات و الآخرين ، و فيها يبوح لأصدقائه الفرنسيين و الجزائريين بأمله في حرية قريبة.

- من اللاستعمار décolonisation (و ليست هذه التسمية اعتباطية ، ولكنها ترتبط برؤية ثقافية معينة) إلى الثورة الثقافية. يجمع الإبراهيمي في هذا الكتاب نصوصه المكتوبة أو المنطوقة بين 1962 و 1972 . احمد طالب الإبراهيمي يذكر الجزائريين بان الاستقلال لم يمهله حالة المواجهة مع المستعمر، فإذا كانت حرب الاستقلال قد سمحت بامتلاك الواقع الجزائري من قبل من كانوا مُمتلكين ، فذلك لا يعني ، بالنسبة للكاتب، أن نتوقف عن المعركة. و تكشف عناوين فصول هذا الكتاب عن اهتمامات احمد طالب الإبراهيمي : التجذر و الأصالة ، الثقافة و الشخصيات الجزائرية، من اجل

1 - jean conilh :Emmanuel mounier.puf.1966.p.19

نهضة العالم العربي.¹

و الأمر الآخر الذي تنبغي ملاحظته هو استئثار رونييه حبشي بالجزء الأكبر من مساحة التواصل مع احمد طالب الإبراهيمي في كتابه رسائل السجن ، فهو يحظى بثمانية رسائل. و ربما كان ذلك هو السبب الذي جعل حبشي هو من يضع تمهيد طبعة هذا الكتاب. و سنرى أن الإبراهيمي يشارك رونييه حبشي في أكثر النقاط النقدية. بل و يرى فيه مونييه العرب :

« احدث مقال جون لاکروا حول فيلسوف مصري « روني حبشي » أصداء عميقة في نفسي

منها الأمل في مونييه عربي يقدم لنا خدمات لا تُقَدَّرُ بثمن ، ففي فرنسا تعترف النخبة المسيحية المناضلة لمونييه بالجميل في الجزء الأكبر من وجودها². ما يخول لنا القول

بالاقتراب الشديد و العلاقة الوثيقة بين رؤى احمد طالب الإبراهيمي و التصور الشخصاني هو اختياره الفكري الذي أجاب به على سؤال النهضة، فلقد تعامل مع أزمة العالم العربي و الإسلامي بنفس الطريقة التي تعاملت بها الحركة الشخصية مع أزمة الثلاثينات في ارويا ، أي أن الإبراهيمي لا يقف عند المستوى المادي الظاهر لهذه الأزمة، ولكنه يفسرها بأنها أزمة حضارية ، روحية و أخلاقية. إلا انه ، و على غرار مونييه، لا يعود إلى هذا العمق إلا لكي ينطلق بقوة في الراهن. من هنا كانت مسألة التعالي ، بمعنى العودة إلى إعادة بناء العلاقة مع الله و العلاقة مع الجذور الثقافية، و مسألة المعاصرة ، كانتا من العناوين البارزة في فكر الإبراهيمي ، الأمر الذي جعل حبشي يصف مشروع الإبراهيمي بقوله : « يريد احمد طالب الإبراهيمي تفعيل كل عناصر الثقافة الجزائرية ، دون أن يغفل وضع العلاقة مع الله المتعالي في أساس البنية الجديدة ، يفعل ذلك انطلاقاً من تراث جزائري خالص يرى انه إذا كان الله يجعل من كل ملكية ملكاً خاصاً له فلأجل أن تكون هذه الملكية في خدمة الكل...»³.

كباقي المفكرين العرب ، لا ينفصل موقف احمد طالب الإبراهيمي من الغرب عن مناقشته لجميع المسائل الأخرى : فالإبراهيمي قبل أن يوضع نفسه مع أو ضد الغرب يفضل تحديد هذا الغرب : « لا ينبغي أن نتجاهل أن علاقتنا بالغرب في القرن التاسع عشر لم تكن علاقة حضارة بحضارة ، ولكن اتخذت شكل الهيمنة و السيطرة (المبررة دون جدوى بأسطورة مهام التحضر) و وجدت ترجمتها في محو شخصيتنا ، و ظهور نموذج اجتماعي أساسه المال و احتقار الإنسان⁴. كان ذلك رداً على موقف حبشي القائل أن العرب لا ينبغي لهم أن يُعَرَّفُوا أنفسهم كأعداء للغرب . و هو، في الواقع ، رداً على جميع المثقفين الذين اختاروا استلهام النموذج الغربي بدون قيد أو شرط. إن الوجود

1 - benjamin stora :le dictionnaire des livres de la guerre d algérie harmattan.1996.p.321

2 - Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison. Sned.1966. p.87

3 (ibid.p.8 (préface

4 -ibid.p.101-

المتميز و المستقل للثقافة العربية هو

أول الشروط التي تحدد علاقتنا بالغرب : « كي يتحقق التركيب بين ثقافتين ، من الضروري

أولا، أن توجد هاتين الثقافتين و أن تتجاها كنديين »¹ .-

لقد شكلت مسألة الأصالة جوهر المشروع الذي رغب الإبراهيمي في تحقيقه ، بل إن العودة للأصول هي النقطة الثابتة في أي نوع من الصراع : ضد الاستعمار أو ضد التخلف. و على أساسها يبنى النموذج الذي حرك السلف و سيجرك الخلف. و في خطبة له بنادي الطلبة بالجزائر العاصمة في شهر سبتمبر سنة 1965 يختصر هذا النموذج في ثلاث قضايا : - أن تكون ذاتك être soi même ، أو مسألة الارتباط بالجذور، وتعني بعبارة مختصرة تماهي الإنسان الجزائري مع ثقافته الوطنية. و هو يلح على مفهوم العودة إلى الأصول لا لشيء سوى لان بناء المستقبل يمر عبر إعادة اكتشاف قيمنا الثقافية الأصيلة، و هنا نصل إلى أكثر المحطات إثارة للجدل في تاريخ احمد طالب الإبراهيمي : مشروع تعريب التعليم : «إعادة اكتشاف أسلافنا تمر بالضرورة عبر معرفة اللغة الوطنية. من واجب كل واحد منا أن يقوم بجهد كي يتعرب ، و ذلك إذا كنا نريد أن يصبح هذا الخيار الأساسي للتربية الوطنية -التعريب- واقعا »². يبدو أن مشروع التعريب، بالنسبة للإبراهيمي، ليس مطلباً تحدده مقتضيات مؤقتة، و لكنه عنصر من بنية متكاملة عنوانها العودة للأصول. و في تعليق على هذا المشروع ، يعتبره حبشي نتيجة منطقية للتحليل الذي قام به الإبراهيمي لعوامل طمس الثقافة الجزائرية : « بالموازاة مع تحليله لعوامل طمس الثقافة الجزائرية تبدى للإبراهيمي الطريق الذي ينبغي سلوكه بمجرد نيل الاستقلال . التعريب لا ينفصل عن الجزيرة (أو التماهي مع الثقافة المحلية) و يجب أن نسعى إلى تحقيقه بحركة حازمة و متطورة في نفس الوقت ... »³ . إن إشارة حبشي إلى الجزيرة التي تسير جنباً إلى جنب مع التعريب قد ترفع عن الإبراهيمي تهمة اختزال مجموع المخزون اللساني إلى لغة واحدة ، فهو في سبيل إعادة اكتشاف الثقافة الوطنية يدعو الطلبة و المثقفين إلى أن يُخرجوا الموسيقى و الفلكلور و الأدب الجزائري للنور، مما يعني فتح المجال لمختلف اللغات و الأشكال التعبيرية.

هاجس الأصالة عند احمد طالب الإبراهيمي يدفعه إلى جعل المؤسسات الاجتماعية خلايا تحفظ بقاء النسيج الثقافي الوطني ، حيث يؤكد أمام الطلبة الجامعيين بمناسبة الدخول الجامعي سنة 1966 بقاعة ابن خلدون على قيمة العودة للأصول و يقول : « لتتذكر أسطورة antée ، لم يكن قويا إلا و هو مشدود للأرض . و في كل مرة يضع من رجليه ارتباطها بالأرض ، يصبح عرضة للسقوط و الجروح.

1 ibid.p.101

2 Ahmed taleb ibrahimi. De la décolonisation à la révolution culturelle . sned. 1972. p26 -

3 Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p.7 -

الأمر نفسه ينطبق على حالتنا : الأرض التي ينبغي الارتباط بها هي شعبنا بثرواته الأخلاقية ..»¹.

و القضية الثانية في النموذج هي أن تكون انطلاقا من الارتباط بالشعب être de son

peuple و مضمون هذه القضية هو أن يترجم المثقف طموحات شعبه كي تحوز أفكاره و أفعاله النجاعة المثمرة. و ارتباط المثقف بشعبه هو وجه آخر من أوجه الأصالة : « في جامعة الجزائر شعرت بخطر داخلي : اكتشفت أن الطلبة الجزائريين ذوي التكوين الفرنسي فقط ، يميلون إلى تضييع ذاكرة أصولهم و الانفصال شيئا فشيئا عن الشعب الذي كان سببا في وجودهم (تعيس هذا النخبوي الذي يعاني الغربة وسط شعبه).»²

أما القضية الثالثة فهي أن تكون ابن الراهن être de son temps ، أو مسالة المعاصرة، وهي تعني ببساطة الفهم الصحيح للجانب التقني في الحضارة المعاصرة من اجل استعباده للخروج من التأخر و السير في طريق التقدم المادي. و لكنه يبنها أن السعي لامتلاك التقنية في وجود حالة الانفصال عن الأصول الثقافية لا يساهم في حل مسالة التخلف إلا بشكل ظاهري : « ... أنا متأكد أن شبابنا لا يمكنه استيعاب اكبر المكتسبات الغربية و تحمل مسؤولية نقلها إلى عالمنا دون أن ينطلق من نواة أصيلة ترسل جذورها إلى حيث تراثنا الثقافي »³. و عموما فان النموذج الذي حرك السلف و يحرك اليوم الخلف، يقتضي وجوده أن يرتبط الشباب الجزائري بجذوره العربية الإسلامية في الوقت نفسه الذي يسعى فيه إلى

استيعاب التقنيات الحديثة بطريقة حكيمة و عقلانية. الواقع أن الفهم الدينامي للإسلام هو اتجاه لازم للإبراهيمي منذ وقت مبكر، و الأكيد أن أصل هذا الاتجاه يكمن في الحركة الإصلاحية لجمعية العلماء المسلمين أين ترعرع الشاب احمد طالب، من هنا فإننا نجده يتبنى نفس الفلسفة عندما أصبح يتقلد مسؤوليات في الحركة الوطنية أو في جزائر الاستقلال «البعض ينزع للانطواء على الذات و هو أمر خطير لأنه مفض إلى اليأس و إلى الانغلاق في البرج العاجي ... إن الإسلام هو دين و دنيا معا ، و على المسلم أن يمقت الجمود»⁴. و يوضح الإبراهيمي هذا النموذج بشكل أوضح في إجابته على السؤال الذي شكل عنوانا لكلمته أمام الطلبة في جامعة الجزائر، قاعة ابن خلدون ، نوفمبر سنة 1965 ، بمناسبة الدخول الجامعي : أي نمط إنساني نريد تكوينه؟ : « نحن نعتقد أن جهود رجال الثقافة يجب أن تتضافر بهدف تطور شعبنا و ذلك بالنضال من اجل كرامته و أصلته ، كي يضل وفيا لتقاليده ، لأننا لا نستطيع فهم الآخر و استيعاب الحضارة التقنية إذا لم نكن تجسيدا لوجودنا

1 Ahmed taleb ibrahimi. De la décolonisation à la révolution culturelle . sned. 1972.p -

2 (Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p.94 (préface -

3 .ibid.p.102-

4 احمد طالب الإبراهيمي. مذكرات جزائري (الجزء الأول). دار القصة.2007.ص228

الذاتي «¹. و إضافة إلى الأهداف الروحية و المادية التي تتحقق عند تبنيها للنموذج المذكور ، فان وجودنا الأصيل و الدفاع عن هويتنا العميقة و الحقيقية هو الشرط الأول لمباشرة الحوار مع الآخر و تحديد اتجاهاتنا بخصوص المشاريع الدولية الكبرى. و هنا يجب أن ننوه إلى أننا نصبح مساهمين و فاعلين ايجابيين في المشاريع التي تُرْفَعُ باسم البحر الأبيض المتوسط فقط بتميزنا الثقافي ، وقد عبر عن ذلك روني حبشي بطريقة غير مباشرة في قوله :

« في إحيائه لحضور الإله ، لا يتغافل الإبراهيمي عن حقيقة أن الإسلام الجزائري هو أيضا متوسطي، وبالتالي ، إسلام منفتح على ماضي القرن السادس بقدر انفتاحه على حاضر القرن العشرين»². يجب أن يكون حضورنا في بحيرة المتوسط ثقافيا خالصا ، و الفهم الذي يقدمه حبشي

نفسه لمعنى هذه البحيرة يقتضي مثل هذا الحضور، فهو يعتبرها حدثا ثقافيا تسنده الجغرافيا و لا تحتويه. و هكذا ، فان شعوب هذه البحيرة هي أشبه بالجداول المختلفة الأحجام و المنابع و التي تصب جميعها في المتوسط. و إذا كانت السياسة تحاول ، في الغالب تغيير هذه القاعدة و إحلال قاعدة الصراع و تصنيف شعوب بحيرة المتوسط إلى موجود و غير موجود ، فان التراث الروحي لهذه الشعوب يدحض هذا الزعم : « ... ما يوحد الضفتين أقوى من تاريخ الصراع و الهيمنة ، و قيم العدوان و العنف و الحرب ، إنها النزعة الإنسانية أو الإنسانية كما هو شائع في استعمال هذا المصطلح ...»³. لقد كان احمد طالب الإبراهيمي لسان حال المجتمع الجزائري في إدراكه للفرق بين أن تُسَلِّمَ شعوب المتوسط مصير بحيرتهم إلى عالم الثقافة أو تسلمه إلى عالم السياسة. إن الخيار السياسي لا يشكل سوى جزءا يسيرا من كيان الأمة الثقافي ، و رغبتنا في توحيد المتوسط سياسيا قد يُسَقِّطُنَا في نوع من التعسف الثقافي. ذلك أن السياسة غالبا ما كانت عائقا حقيقيا أمام مشروع الانتماء إلى الفضاء الواحد.

و لم يخف الإبراهيمي تخوفه من النية المبيتة في مشروع الاتحاد من اجل المتوسط ، فقد يكون عودة إلى الحالة الاستعمارية بأوجه جديدة ، أو يكون تبريرا لفرض واقع معين على الأمة : « في سنة 1965 ، إذا لم أكن مخطئا في التاريخ، تأسست مجلة دراسات متوسطة. و كان خوفي أن اكتشف أهدافا غير معلنة لدى مؤسسيها : يبدو لي أن وراء السعي لوحدة متوسطة ، محاولة لتبرير وجود الكيان الإسرائيلي»⁴.

هل يمكن للثقافة أن تحقق ما عجزت عن تحقيقه السياسة؟ ربما كانت الإجابة في ثنايا الفقرات السابقة، و لكننا نقول ، لمزيد من الدقة و التوضيح ، أن الثقافة تملك القدرة على التقريب بين شعوب

1 - Ahmed taleb ibrahimi. De la décolonisation à la révolution culturelle . sned .1972.p.73 -

2 (Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p.8) préface

3 -الدكتور:صايم عبد الحكيم النزعة الإنسانية في الشخصانيات المعاصرة.

ملخص.ص.1.

4 -Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison.sned.1966.p 107. préface

المتوسط عبر معادلة التبادل و التعاون الثقافي coopération culturelle و قد عبر رونييه حبشي عن ذلك بقوله : العودة إلى المتوسط، هي اكتساب امتنا الحق في أن تستعيد من الغرب كل ما منحته إياه في العصر الوسيط . و التعاون لا يعني المشاركة السلبية التي تجعلنا مجرد اسم في قائمة الحاضرين ، انه نشاط قائم على أساس أن تُعَرَفَ و أن تُعَرَفَ . على الآخرين أن يتمكنوا من معرفة ثقافتنا ، و بدون ذلك لن نحقق

التعاون لأنه تبادل في حقيقة الأمر. و هنا يبرز مطلب الأصالة و التميز كشرط للمشاركة الإيجابية في مشروع التعاون الثقافي بين شعوب المتوسط : « لو كنت عربيا من الشرق الأوسط لانضمت بدون تحفظ إلى وجهة نظرك بشأن المتوسط ، ولكنني من الجزائر ، حيث الثقافة العربية تعيش سباتا منذ أكثر من قرن ».

الاقتراب من الهواجس التي ميزت تجربة احمد طالب الإبراهيمي ، المسؤول و المثقف، على غرار ما حاولنا القيام به في هذه الأوراق ، تمكنا من العثور على رؤية فكرية شاملة تذكرنا بالرؤية التي شكلت خلفية المشروع السياسي الذي نادى به les non- conformistes او مجموعة الشباب المثقف الفرنسي في ثلاثينات القرن الماضي. و اركان هذه الرؤية تظهر في تعريفه للثقافة : « للثقافة في مستواها الأرفع ثلاثة أوجه هي : تنمية الفكر و ترقية الحس النقدي ، تكوين الحس الجمالي و إرهاف الذوق ، و الاستمسك بالقيم و غرس الحس الأخلاقي » 2. و هكذا فان العنوان الأبرز للمشروع الاجتماعي الذي يدعو إليه احمد طالب الإبراهيمي هو التغيير الشامل الذي لا يلغي أي بعد من أبعاد الكائن الإنساني.

الهوامش.

- Ahmed taleb ibrahimi : lettres de prison. Sned.1966. p.87
Ahmed taleb ibrahimi. De la décolonisation à la révolution culturelle . sned. -
.1972. p26

- jean conilh :Emmanuel mounier.puf.1966.p.19

.benjamin stora :le dictionnaire des livres de la guerre d algérie -

.Harmattan.1996

-Chelhod.revue de l histoire des religions.tome 149 n 1.1956 . Joseph

-احمد طالب الإبراهيمي. مذكرات جزائري (الجزء الأول). دار القصة.2007

- كمال عبد اللطيف. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة. دار الطليعة. بيروت.1994

-الدكتور :صايم عبد الحكيم النزعة الإنسانية في الشخصانيات المعاصرة. ملخص.

« التَّيَّارُ التَّحْلِيلِيُّ الرُّوحُ المُطْلَقُ لِلْفَلْسَفَةِ النَّمَسَاوِيَّةِ » « La Philosophie Autrichienne »

إنجاز: د. دليل محمد بوزيان / استاذ محاضر بجامعة تلمسان

1. الفَلْسَفَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ (Philosophie Analytique) و أُصُولُ الفَلْسَفَةِ النَّمَسَاوِيَّةِ.

مِنَ الصَّرُوري وَ قَبْلَ الحَوُضِ فِي مَسْأَلَةِ العِلَاقَةِ الَّتِي تَرِبَطُ الفَلْسَفَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ كَأَبْرَزِ تَيَّارِ فِلْسَفِي، مَيَّزَ الفَلْسَفَةُ المُعَاصِرَةَ عُمُومًا وَفِلْسَفَةُ القَرْنِ العِشْرِينَ بِالْخُصُوصِ، وَ الَّتِي لَا زَالَتْ تَأْثِيرَاتُهُ مُسْتَمِرَّةً حَتَّى الآنَ، سَيَكُونُ عَلَيْنَا لِيَامًا التَّعْرِيفُ بِهَذِهِ الفَلْسَفَةِ، وَبِالدَّعَائِمِ الَّتِي ارْتَكَزَتْ عَلَيْهَا. بِدَايَةِ يَنْبَغِي أَنْ نُشِيرَ إِلَى أَنَّ الفَلْسَفَةَ التَّحْلِيلِيَّةَ وَ مُنْذُ انْطِلَاقِ تَشْكَلاتِهَا، عُرِفَتْ أَنَّهَا فِلْسَفَةُ تَعَدُّدِيَّةٌ، فَلَمْ تَكُنْ أبدأً مُرْتَبِطَةً بِأَيِّ مَذْهَبٍ أياً كَانَ نَوْعُهُ كَمَا تَقُولُ مَلِيكَةُ أُولْبَانِي^{1*} فَبِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا - يُعْتَبَرُ مَنَهْجُهَا التَّحْلِيلِي (التَّحْلِيل) هُوَ أَبْرَزُ خُصُوصِيَّةٍ تُمَيِّزُهَا. وَلَكِنْ - تُضِيفُ قَائِلَةٌ - لَا يُمَكِّنُ الوُقُوفُ هُنَا، فِهَذَا التَّعْرِيفُ يَنْطَبِقُ حَقِيقَةً عَلَى مَا يُمَكِّنُ اعْتِبَارَهُ المَرْحَلَةَ الأُولَى لِلْفَلْسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ. فَقَدْ كَانَ اهْتِمَامُ الفَلْسَافَةِ الَّذِينَ تَبَنُّوا الذَّرِيَّةَ المُنطِقِيَّةَ مِثْلاً وَ كَذَلِكَ «كَارناب» فِي مَشْرُوعِهِ حَوَّلَ البِنَاءَ المُنطِقِيَّ لِلعَالَمِ، كُلُّهُمْ رَكَّزُوا انْشِغَالَهُمْ وَ جَوْهَرَ مَشَارِعِهِمْ فِي تَحْلِيلِ اللُّغَةِ. فَالأَمْرُ يَتَعَلَّقُ عِنْدَهُمْ بِالبَحْثِ عَنِ العِنَاصِرِ الأَكْثَرِ بَسَاطَةً الَّتِي تُؤَلِّفُ اللُّغَةَ وَ رِبْطِهَا بِمَا يُقَابَلُهَا فِي الوَاقِعِ الَّذِي يَفْتَرِضُ فِيهَا أَنَّهَا مُمَثَّلَةٌ. هَذَا التَّصَوُّرُ لِلْفَلْسَفَةِ - حَسَبِ الأُسْتَاذَةِ «وَلْبَانِي Ouelbani» - تَطَوَّرَ فِيمَا بَعْدَ، خَاصَّةً عَلَى يَدِ «فِتْجَنشتاينِ الثَّانِي»، وَ تَحْلِيلِهِ لِلُّغَةِ العَادِيَّةِ (الطَبِيعِيَّةِ)، إِلاَّ أَنَّهُ وَ ابْتِدَاءً مِنْ «مَدْرَسَةِ أكْسْفُورْدِ Oxford»، تَطَوَّرَتْ الفَلْسَفَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ شَيْئًا فِشَيْئًا وَ تَوَقَّفَتْ عَلَى تَفْضِيلِ فِلْسَفَةِ المَعْرِفَةِ²¹ فَعَبَّرَ تَأْثِيرَ أَعْمَالِ «رَاسِل» وَ كِتَابِ «فِتْجَنشتاينِ» «رِسَالَةَ مُنطِقِيَّةِ فِلْسَفِيَّة»، تَسَنَّى لِلْفَلْسَفَةِ التَّحْلِيلِيَّةِ السَّيْطَرَةَ عَلَى الفَلْسَفَةِ البَرِيطَانِيَّةِ.

لقد جاء في «- لاروس - المُعْجَمِ الكَبِيرِ لِلْفَلْسَفَةِ- LAROUSSE, Grand Dictionnaire de philosophie» - أَنَّ الفَلْسَفَةَ التَّحْلِيلِيَّةَ هِيَ وَاحِدٌ مِنْ أَكْبَرِ التَّيَّارَاتِ الفِلْسَفِيَّةِ فِي الفَلْسَفَةِ المُعَاصِرَةِ، حَيْثُ جَاءَتْ كَرْدٌ فَعَلَ عَلَى النِّزْعَةِ المِثَالِيَّةِ (خَاصَّةً الهَيْغِيلِيَّةِ) فِي نِهَايَةِ القَرْنِ التَّاسِعِ عَشْرِ مِيلَادِي (XIX)، إِذْ دَافَعَتْ عَنِ سُلْطَةِ التَّحْلِيلِ وَ مَذْهَبِ الذَّرِيَّةِ (الفِيزِيائِيَّةِ الذَّرِيَّةِ).

بَعْدَ ذَلِكَ صَارَ «التَّحْلِيل» مَنَهْجَ لُغَوِي (مَنَهْجِ خَاصٍ بِاللُّغَةِ)، وَ مِنْهُ انْفَتَحَتْ الفَلْسَفَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ

على ميادين جِدُّ مُتَشَعِّبَةٍ ومُتَنَوِّعَةٍ، دُونَ أَنْ تَفْقِدَ تَصَوُّرَاتِهَا (Ses idéaux) حَوْلَ الوَصْفِ، الوُضُوحِ، وَ الدِّقَّةِ.¹²

أَمَّا فِي المَوْسُوعَةِ الفِلسَفيَّةِ لِعَبْدِ الرَّحْمَانِ بَدَوِي، فَقد جَاءَ حَوْلَ هَذِهِ المَسْأَلَةِ مَا يَلِي: « يُقْصَدُ بِهَذَا اللَّفْظِ شَكْلَانِ مِنْ أَشْكَالِ النَّزْعَةِ التَّجْرِبِيَّةِ المُعَاصِرَةِ هُمَا: تَجْرِبِيَّةُ أَكْسْفورد، الَّتِي تَدُورُ أبحاثُهَا حَوْلَ تَحْلِيلِ اللُّغَةِ العَادِيَّةِ، وَ الوَضْعِيَّةِ المُنطِقِيَّةِ أَوْ الوَضْعِيَّةِ- الجَدِيدَةِ الَّتِي تَهْتَمُّ أَسَاساً بِتَحْلِيلِ اللُّغَةِ العِلْمِيَّةِ.»²³

هَذَا مِنْ زَاوِيَةِ الضَّبْطِ المُعْجَمِيِّ لِهَذَا المِصْطَلَحِ، الِذِي لَا يَكْفِي إِلَى تَوْضِيحِ مَعَالِمِ وَ أبعادِ هَذِهِ الفِلسَفةِ، غَيْرَ أَنَّهُ يُحَدِّدُ لَنَا، أَصُولَ التَّسْمِيَةِ لَهَا، وَ الَّتِي تَرْتَكِزُ عَلَى طَبِيعَةِ مَنهجِهَا وَ المُتَمَثِّلِ فِي اتِّخَاذِ «التَّحْلِيلِ» كِمَمارَسَةٍ لِنشاطَاتِهَا الفِلسَفيَّةِ.

إِلَّا أَنَّهُ وَ لِإِعْطَاءِ هَذَا المَفْهُومِ صُورَتَهُ الحَقِيقِيَّةِ الَّتِي تَأَسَّسَ لِغَرَضِهَا، يَجِبُ فِي رَأْيِنَا رَبْطُهُ بِالسِّيَاقِ العامِ لِلفِكرِ الفِلسَفيِّ الِذِي أَنتَجَهُ. وَ هُنَا رَأْيُنَا بِرُغْمِ وَجْهَاتِ النَظَرِ الكَثِيرَةِ الَّتِي دَارَتْ حَوْلَ هَذِهِ المَسْأَلَةِ، إِذْ صَنَّفَهُ البَعْضُ مِنَ المَهْتَمِّينَ بِهَذَا الحَقْلِ الفِلسَفيِّ، عَلَى أَنَّهُ تَيَّارُ فِلسَفيٍّ جَسَدَتْهُ الفِلسَفةُ الأَنْجِلُوزِيَّةُ — سَكْسُونِيَّةُ (أَيِ الفِلسَفةِ الأِنْجِلِيزِيَّةِ وَ الأَمْرِيكِيَّةِ فِي بَعْضِ جَوَانِبِهَا)، إِلاَّ أَنَّنَا وَ بِحُكْمِ تَعَامُلِنَا مَعَ هَذَا النَّمْطِ مِنَ التَّفْكِيرِ الفِلسَفيِّ، سَنَسْعَى لِأَنْ نَكُونَ مُنْصِفِينَ فِي حَقِّ هَذِهِ المَسْأَلَةِ (أَيِ المَرْجِعِيَّةِ الفِكرِيَّةِ وَ الفِلسَفيَّةِ لِهَذَا التَّيَّارِ الهَامِّ)، إِذْ سَنَقِفُ بِحَضْرَةِ الطَّرْفِ الأَخْرَ مِنَ القَضِيَّةِ، مِنْ خِلالِ تَتَبُّعِ سِيرِ الرُّؤْيَةِ المُقَابِلَةِ وَ الَّتِي تَرَى أَنَّ نَشْأَتَهَا (أَيْ الفِلسَفةِ التَّحْلِيلِيَّةِ)، كَانَتْ فِي مَهْدِ الفِلسَفةِ الأَلْمَانِيَّةِ (Le Berceaux de la philosophie Allemande) عَمُوماً وَ الفِلسَفةِ النَّمساوِيَّةِ بِالخُصُوصِ، وَ هَذِهِ اسْتِدْلالاتُنَا عَلَى ذَلِكَ:

— الفِلسَفةُ التَّحْلِيلِيَّةُ، نَشَأَتْ مِنْ خِلالِ عَمَلِيَّةِ الِانْتِقَادَاتِ الَّتِي مَارَسَهَا كُلُّ مَنْ «فَرِيجِه» فِي أَلْمَانِيَا، وَ أَيْضاً «بِرْتَنَانُو Brentano» فِي النَّمسا، وَ عِنْدَ «رَاسِلِ Russel» وَ «مُور Moore» فِي بَرِيطَانِيَا (إِنْجِلِيتْرَا)، عَلَى «التَّجْرِبِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ L'empirisme naturaliste» وَ المِثَالِيَّةِ الهِيغِلِيَّةِ، الَّتِي قَادَتْهُمْ إِلَى التَّأَكِيدِ عَلَى أَوْلِيَّةِ التَّحْلِيلِ المُنطِقِيِّ لِمُكُونَاتِ الفِكرِ أَثناءَ عَمَلِيَّةِ التَّرْكِيبِ.³⁴

— يُعْتَبَرُ «فَرِيجِه» (1848م / 1925م) — وَ هُوَ مِنْ أَصُولِ أَلْمَانِيَّةِ طَبِعاً — المَوْسُسُ الفِعْلِيِّ

للمدرسة المنطقيّة المعاصرة، و يرجع إليه الفضل في تطوير الطريقة التحليلية في المنطق و اللّغة، و هي الطريقة التي أصبحت في الفلسفة المعاصرة الأسلوب العلمي في البّحث الفلسفي. و كانت أهم أبحاثه مُركزةً حوّل مسألة التطوير لطريقة جديدة في التحليل المنطقي لمفاهيم الرياضيات والمنطق.¹⁵

- الفلسفة التحليلية لم تكن محصورة في اللسان الإنجليزي (بالمعنى الذي يحمّله مُصطلح «لسان» عند اللغويين المعاصرين) إذ أنّ «فيينا» كمدينة لا تخرُج عن إطار الموقع الجغرافي للقازة الأوروبية، و كما نعلم أوروبا لا يُمثّلها اللسان الناطق بالإنجليزية فقط. لتنقل ببساطة — تقول «مليكة ولباني» — أنّ الفلسفة التحليلية هي لأوّل وهلة فيينا و كامبردج، أين كان المناخ الفكري والثقافي و كذا السياسي مُلائماً لميلاد و تطوّر فلسفة عرّفت كيف تزيط التجربة بالمنطقيّة، ثمّ انتشرت بعد ذلك في كلّ أوروبا، في الولايات المتّحدة الأمريكية، و حتّى في تركيا بفضّل «ريشباخ».²⁶

- المنعطف الأوّل الذي شهدته الفلسفة التحليلية، و الذي أكّد على أولوية تحليل اللّغة، وللمعاني الخاصّة بالوجود كان نتيجة التأثير القوي الذي تلقّته الفلسفة التحليلية من طرف فلسفة «فتجنشتاين» و حلقة فيينا، و بالأخص في آفاق الوضعية- الجديدة حول توحيد لغة العلم، والتي ترجع إلى نحو منطقي واحد.³⁷

- لا نستطيع أنّ نكشّف عن معالم ابتعاد الفلسفة التحليلية عن الأطروحات التي كان يتبناها الاتجاه الذي مثّل الفلسفة النمساوية أي «الوضعية المنطقيّة»، إلّا بعد سنة 1960. حيث أقرّ هذا التيار بتعددية مناهج (أو طرق) التحليل، إذ أعلن (التيار الجديد في الفلسفة التحليلية) عن اكتشاف عناصر بسيطة للحقيقة (للاواقع) أو للّغة، ليُعلن مع «كوين Quine» عن أشكال للكليّة (Des Formes de Holisme) ومع «هانتيكا J. Hintikka» و«دافيدسون D. Davidson» و«لوفيس D. Lewis»، و«كريبك S. Kripke» موقفاً أقلّ عداءاً من الميتافيزيقية.⁴⁸

- بالموازاة لهذه الفترة من التغيير و التطوّر، انفتحت الفلسفة التحليلية و بصورة كبيرة على موضوعات أكثر تقليدية، كالأخلاق والفلسفة السياسية و علم الجمال، أين فقدت قليل من وحدتها. مُولعةً (مُلهمة) بما حقّقته علوم الإدراك أو المعرفّة، و بطرقها العقلانية في البرهنة، والتي تُعطي

الألوية للوصف، و إلى التّوضيح، بخلاف الكتابة التلفيقية (التي تحاول التوفيق بين المذاهب) وجهود تجميع التاريخية التي أخصبت (أغنت) فلسفة التقليد الألمانية و القارّية —¹⁹

لهذا ينبغي أن نبين أن الفلسفة التحليلية ليست فلسفة مذهبية، و لا فلسفة تؤمن باكتمال معارفها، فهي كما تصفها «ولباني» في محاوراتها و كتاباتها، فلسفة التّعّد، فهي مُتطورة باستمرار، مما يفسّر تجاوزها لمبدأ الصرامة المنطّيقية، التي كثيراً ما اعتمدها الفلسفات المعاصرة لها كالوضعية المنطّيقية مثلاً، و التي بقيت وفيّة في الكثير من جوانبها لمبدأ الضرورة المنطّيقية. و لهذا فإن ما اهتّمت به الفلسفة التحليلية في الحقل الفيلولوجي، بحيث جعلته منه موضوعاً للتحليل هو لعتنا العادية (أي الطبيعية)، لأنّه حسب ممثلي هذا التيار الفلسفي، اللّغة الكاملة (المثالية) لا وجود لها. فمن المهّم إذن - تضيف «ولباني» - أن نتبعها في تطورها المُستمر و الذي جعلها تكون دائماً فلسفة للحاضر.

2. «فتجنشتاين» و «حلقة فيينا» - دراسة في منابع التّأثر-

إذا ما أردنا الحديث عن ركائز الفلسفة التّساوية في بداية القرن العشرين، و بالذات في سنوات العشرينيات من هذا القرن، سيكون لزاماً علينا إدراج ألمع أسماء الفلاسفة الذين ميّزوا هذه الفترة، إنّه «لودفيج فتجنشتاين» إضافة إلى جُل الأعضاء الرسميين الذين شكّلوا «حلقة فيينا» أمثال: «موريس شليك»، «أوتو نويراث»، و «رودولف كارناب». كل هؤلاء، جمعتهم علاقات و تقاليد، سمحت بالتقاء أفكارهم و إمكانية تصنيفهم في إطار ما كان يُسمى آنذاك بالفلسفة التّساوية «La Philosophie Autrichienne». إلا أنّه يجدر بنا في هذا المقام أن نُشير إلى ملاحظة هامة، هي أن معظم الذين مثّلوا هذه الفلسفة، لیسوا في أصولهم من النّمسا (البلد) — كما تقول مليكة أولباني²¹⁰، فـ «كارناب» و «شليك» ينحدران من أصول ألمانية، كما نجد مساويين أنفسهم كـ: «فتجنشتاين» و «كارل بوبر» يُصرّحون أنّهم بنوا وضعيتهم و حقّقوا نجاحات كبرى خارج النّمسا و وطنهم الأم.

إذن السّؤال المشروّع هنا: لماذا القَوْل بوجود فلسفة تّساوية؟ أو فيما تكمن أهمية السّؤال عنّ ما إذا كان الأمر يتعلّق بالفلسفة التّساوية أو فلسفة التّمسّ؟ لهذا يكون تحديد الفترة التي استُخدم فيها هذا المُصطلح هاماً جداً*، مع العلم أنّ هذا المُصطلح قد استُعمل بمعناه الدقيق، في

العشرينيات من القرن الماضي (أي القرن العشرين) و بالذات في الفترة الممتدة ما بين 1920م / 1930م. إذن و في ظل هذه الفترة، ما هي السمات المشتركة الأساسية التي سمحت بتشكّل تلك العلاقة الفلسفية بين «فتجنشتاين» و الأعضاء المؤسسين لحلقة فيينا؟ هل يرجع هذا إلى الرابط المدرسي الذي شكّل فلسفتهم؟ أم أنّ هذا التلاقي يرجع لعنصر المصلحة الواحدة؟¹¹¹

المعروف أنّ هذه الحلقة، لم تكن تُمثّل مذهباً فلسفياً بمعنى الكلمة، و كانت تُدير جُل أعمالها على شكل لقاءات دورية بين أعضائها، و التي غالباً ما كانت تنتهي بخلافات معمّقة بين أطرافها. كما أنّ «فتجنشتاين» لم يحدث له أن حصر أي لقاء من هذه اللقاءات التي عقّدها الحلقة، و لكن كان يلتقي في العديد من المرات مع أبرز أعضائها على انفراد، و خاصة مع «كارناب» و «وايزمان».²¹²

إنّ التساؤل عن طبيعة العلاقة التي تربط «فتجنشتاين» مع «حلقة فيينا» كمدسة مثّلت فلسفة الحركة «التجريبية المنطقية»، يفتح أمامنا المجال للحديث عن نقطتين حاسمتين: الأولى هي متعلّقة بأمر المرجعية الفكرية التي استمد منها هؤلاء فلسفتهم المتعلّقة بالشق المنطقي والإبستيمي؟ أما الثانية فهي متعلّقة بتوضيح فكرة ما إذا كان «فتجنشتاين» مسانداً لجملة المبادئ المشكّلة للوضعية المنطقية الجديدة و التي هي الثوب المتطور للتجريبية المنطقية كما أوضحنا سابقاً؟

بالنسبة للنقطة الأولى، فإنّه لا يوجد شك في وجود اتفاق جذري في المرجعية المشكّلة لفلسفة كلاً من «فتجنشتاين المتقدم أو التراكاتوسي» و مؤسسي حلقة فيينا. إذ لعب المنطق الحديث أو الرياضي، دوراً جوهرياً في التأسيس لفلسفتيهما، انطلاقاً من أسلافهم المتخصصين في هذا النمط من المعرفة، و أبرزهم على الإطلاق، نذكر كلاً من: «لايبنتز»، «فريجه»، «برتراندراسل»، فكما تقول «مليكة اولباني» — مشكلاته (أي فتجنشتاين الشاب) كانت مشكلاتهم —

أما بالنسبة للنقطة الثانية، « فإنّ مسألة علاقة «فتجنشتاين» بحلقة فيينا عموماً و بالوضعية المنطقية بالخصوص، ليست بسيطة بالحد الذي تصوّره البعض، فلقد طرحت الكثير من الكتابات حول موضوع النزاعات و المرافعات (الثقافية) التي أثارها «فتجنشتاين» ضد «كارناب»³¹³. و لتوضيح ذلك، كما ترى «أولباني مليكة»، ينبغي الإجابة على هذين التساؤلين:

- هل نستطيع القول بأن «فتجنشتاين التراكاتوسي» قد تأثّر بالفعل بكُل من «فريجه»

و«برتراندراسل»، كما كان هُوَ الشَّانَ بالنِّسْبَةِ لِجُلِّ أَعْضَاءِ «حلقة فيينا»، كَ: «كارناب» مَثَلًا؟

- إذا ما عَيَّرْنَا النِّقَاطَ المِحْوَرِيَّةَ (الرئيسية)، التي شكَّلتِ بِنْيَةَ أو هَيْكَلِ الوَضْعِيَّةِ الجَدِيدَةِ - Néopositivisme، هل سَيُوافِقُ «فتجنشتاين» على الاشتراك في هذه النِّقَاطِ؟ أو بتعبير آخر: هل سَيَمْنَحُنَا «فتجنشتاين» رُخْصَةَ المُوَافَقَةِ على هذه النِّقَاطِ المَغْيَرَةِ؟

كإجابة على الطرح الأول، نُنطَلِقُ مِنْ قِراءَةِ للسؤال، قَدَّمَهَا لنا «فون رايت Wright» «و» والذي يرى أن — فلسفة «فتجنشتاين» الأولى، مُنطَلِقَةٌ مِنْ إرْثِ تَقْلِيدِي عَرِيقٍ، كان يُمَيِّزُ الفِلسَفَةَ الأورُوبِيَّةَ، أَيْنَ وَجَدَ مَنابِعَهُ عِنْدَ كُلِّ مَنْ: «فريجه» و«راسل» و حتى «لايبنتز» كأسلافٍ لِهَذَا الإِرْثِ. و قد لَاحَظَ «رايت Wright» «أن» «فتجنشتاين الشَّاب» كان لَهُ مُعَلِّمَانِ أو أَسْتَاذِيْنِ: «فريجه» و«راسل» — و كما سبق و أن أشرنا سابقاً — بأنَّه و حسب «رايت» نَفْسُهُ، فَإِنَّ المُشْكِلاتِ التي كان مُنْشَغَلًا بِهَا فِي مَرَاجِلِهِ المَبْكُورَةِ، هِيَ نَفْسُهَا مُشْكِلاتِهِمَا. على النقيض مما ميَّزَ مرحلة الكهولة في فلسفة فتجنشتاين، و التي كانت بمِثَابَةِ قِطِيعَةٍ مَعَ فِكرِ المَرِحَةِ السَّابِقَةِ. هذا ليس موضوع حديثنا الآن، وإِنَّمَا ما يَهْمُنَا فِي هَذَا المَقَامِ، أَنَّ «فون رايت»، يُؤكِّدُ على أَنَّ «التراكتاتوس Tractatus» كان تحت تأثير أكبر مناطق عصره: إنَّه «فريجه» و «راسل». فَلَمَّ يَكُنْ بِذَلِكَ، عَمَلًا مُسْتَحْدَثًا، على عكس المرحلة الثانية مِنْ عَمَلِهِ والتي كانت أَصْلِيَّةً أو مُبْتَكِرَةً.¹¹⁴

نَشْعُرُ مِنْ هَذَا الخِطَابِ كَأَنَّ «فتجنشتاين» لَمْ يَجِدِ الحَلَّ لِمشْكِلاتِهِ التي كانت تَوَرَّقُهُ، إِلَّا فِي الأبحاثِ المنطِقيَّةِ، لذا رأى مِنْ الضَّرُورَةِ الرُّجُوعَ إلى أكبرِ مناطقِ عَصْرِهِ — كما سبق و أن أشرنا — مِنْ أَجْلِ اسْتِثْمَارِ أَعْمَالِهِمِ المنطِقيَّةِ لِدَعْمِ أَفْكارِهِ التي بدأها، - فانطلاقاً مِنْ امتلاكِ كُلِّ الآلياتِ المنطِقيَّةِ التي تحكِّمُ القضايا الصادقة التي نَحْتاجُهَا لِوَصْفِ العَالَمِ، فَإِنَّ القوانينَ الفيزيائيةَ بِذَلِكَ تَحَدَّثُ أو تَكشِفُ لنا عن أشياء أو وقائعِ هَذَا العَالَمِ²¹⁵-. كما يبدو تأثر «فتجنشتاين» ببعض أفكار الفيلسوف الألماني «أرتور شوبنهاور (1788)» «Arthur Schopenhauer/م/ 1860 م»، حيث قرأ له، و هو في سِنِّ السادسةِ عَشْرِ، و كان تأثيره عليه واضحاً - في مُذْكَرَاتِهِ التي كَتَبَهَا أثناءَ الحربِ العالميةِ الأولى، و في رسالَتِهِ المنطِقيَّةِ الفِلسَفيَّةِ، و بالخصوصِ في الجزء الثاني منها والمُتَعَلِّقُ بِالْأَخْلاقِ و نَظْريَةِ القِيَمِ، و في النِّزَعَةِ المِثَالِيَّةِ البادِيَّةِ فِي فِكرَةِ الأنا وَحَدِيَّةِ³¹⁶-. كما نَلْمَسُ هَذَا التَأَثُّرَ أَيْضًا فِي بُعْدِهِ الصَّوْفِيِّ، فِي العَمَلِيَّةِ الإِجْرَائِيَّةِ التي قامَ بِهَا كُلٌّ مِنْ «شوبنهاور» و «فتجنشتاين» بِخُصوصِ تَرْكِ وِصَايَةِ، تَعَلَّقَ بِثَرَوَاتِهِمَا

التي كانا يملكانها، حيث أوصى الأول بِثَرَوَتِهِ لِصُنْدُوقِ مُسَاعِدَةِ الَّذِينَ دَافَعُوا عَنِ النِّظامِ (في الفترة المُمتدَّة ما بَيْنَ سنة 1848م وَ 1849م)، لَهُمْ وَلِأَبْنائِهِمِ النِّتَامِي. أمَّا الثَّانِي فَقَدِ كانَ كَرِيماً مَالِهِ نَتِيجَةَ الثَّرْوَةِ الهائِلَةِ التي ورثها عن أبيه بعد وفاته سنة 1912م، إلى أن قَرَّرَ تجريد نفسه من كُلِّ أمواله.^{1*} هذا من زاوية المرجعيات التي أثَّرت في فلسفة «فتجنشتاين» الأولى خاصَّةً و التي لم تخرُجْ في مَوْقِعِها عن الأصول العريقة للفلسفة الأوروبية.

لقد أثَّرَ كِتَابُ فتجنشتاين الأول في التَّمَسُّعِ عُمُومًا كَبَلَدًا، و في الفلسفة التَّمَسَّوِيَةِ كِتَابًا وَحَرَكَةً فِكْرِيَةً بِالْخُصُوصِ، لِتَتَوَسَّعَ مَواطِنُ هذا التأثير في العالَمِ العَرَبِيِّ مِنْ خِلالِ النِّشاطِ الذِّي مارَسَهُ أَعْضَاءُ «جماعة فيينا»، و الذي أثمرَ بالتأسيس للوضعية الجديدة²¹⁷⁻ في النِّهاية، قد نُجْزِمُ مع الكثيرين بأنَّ «فتجنشتاين كان وَضْعِيًّا، و لِكِي نُلْخِصَ العِلاقَةَ المُجْمَلَةَ لِفتجنشتاين مع حَلَقَةٍ فييْنَا — تُصِيفُ مَلِيكَةَ أُولِبابِي مُتَحَدِّثَةً عَنِ جُذُورِ هذه العِلاقَةِ — يُمَكِّنُ أَنْ نَقُولَ مع «أنجلمان Engelmann» «إِنَّ جِيلًا بَأَسْرِهِ، مِنَ التَّلَامِيذِ أَمَكَّنَ لَهُ أَنْ يُعَدَّ فتجنشتاين وَضْعِيًّا لِأَنَّ أَمْرًا عَلى دَرَجَةِ كَبِيرَةٍ مِنَ الأَهْمِيَّةِ كانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُ و بَيْنِ الوَضْعِيِّينَ: فَهُوَ مِثْلُهُمْ يَضَعُ حَدًّا فَاصِلًا بَيْنَ ما يُمَكِّنُ أَنْ نَقُولَهُ و ما يَنْبَغِي أَنْ نَصْمُتَ عَنْهُ، و الاختلاف الوحيد، هو أَنَّهُ لَيْسَ لَدَيْهِمْ ما يَصْمُتُونَ عَنْهُ».³¹⁸

3. فتجنشتاين، و أصالة التَّحْلِيلِ في الفلسفة التَّمَسَّوِيَةِ.

يُمَكِّنُنَا أَنْ نَجْعَلَ مِنَ فتجنشتاين، الفيلسوف التَّمَسَّوِيِ الرائد لبداية القرن العشرين، فقد تأثَّرَ بِفِلسَفَتِهِ وَأَرَائِهِ، العَدِيدِ مِنَ أَعْلَامِ الفِكرِ الفِلسَفيِّ و العِلْمِيِّ العَرَبِيِّ، و لَعَلَّ أْبْرَهَمَ «راسل Russell» و «حَلَقَةٍ فييْنَا». فَهَلِ هذا يَرْجِعُ لِأَصَالَةِ كِتَابَاتِهِ و مَواقِفِهِ، سِوَاءً التي صرَّحَ بِها عَبرَ كِتَابَاتِهِ، أَو التي لم يصرَّحَ بِها مِباشَرَةً؟ لِلإِجَابَةِ عَلى ذَلِكَ نَنْطَلِقُ مِنَ مَوقِفِ «فون رايت» و القائل بأنَّ - كِتَابَاتِ فتجنشتاين التي تَلَّتْ المِقالَةَ (إِشارةً إلى رِسالَةِ مَناطِقِيَّةِ فِلسَفيَّةِ)، هِيَ كِتَابَاتُ أَصِيلَةٍ، و لم تَتَلَقَ أَيُّ تَأثِيرٍ مِنَ الخَارِجِ، مِنَ جِنْسِ تَأثِيرِ «فريجه» أَو «راسل»، أَو أَيُّ فِلسَوفِ آخِرِ⁴¹⁹⁻. وَفي نَفْسِ المَقامِ، نَجِدُ أَنَّهُ حَتَّى «راسل» نَفْسُهُ، يَشْهَدُ لَهُ بِعِعالِمِ تِلْكَ الأَصَالَةِ مِنَ خِلالِ مَلاحِظَاتِهِ الفِلسَفيَّةِ، التي سَجَلَهَا حَولَ العَمَلِ الذِّي قَدَّمَهُ «فتجنشتاين»، - إِذِ يَصِفُ النَظَريَّاتِ التي تَظْهَرُ في هذا العَمَلِ الجَدِيدِ لِفتجنشتاين، بِالجِدَّةِ (مِنَ الجَدِيدِ)، وَالأَصَالَةِ (مِنَ الأَصْلِ)، وَكذا بِالمُهَمَّةِ. نُمُّ يَتَساءَلُ: هَلِ هِيَ صَحيحة؟ فَيُجِيبُ:

لست أدري. ثم يواصل حديثه قائلاً: و باعتباري منطقياً يُحِبُّ البَسَاطَةَ، يودِّي لو أرى أنها ليست كذلك، لكن إذا اعتقدت فيما أقرأ، فأنا مُقْتَنِعٌ بضرورة أن نُعْطِي له إمكانية الوصول بها إلى النهاية، إذ حالماً تنتهي من الممكنِ جِداً أن تظهر باعتبارها تُشكِّلُ فلسفة جديدة تماماً²²⁰ - و بالفعل فإنَّ مَطَّ الفلسفة التي مارَسها «فتجنشتاين»، تختلفِ مَمَام الاختلاف عن سابِقاتِها في الأنساق الفلسفية التَّقْلِيدِيَّة. حيث أهم ميزة فيها، الأسلوب الجَدِيد الذي سَلَكَه في كتاباته، والمُتَمَثِّل في الاستدلال بالأمثلة والوضعيات الافتراضية على الطريقة الأكسيومية Axiomatique في الحقل الرياضي، فقد عبَّر عن أسلوبه في المنهج — بالقول في الكراسَة الصفراء «يُمكن أن تتساءلوا عن القيمة التي تكتسبها طريقي، [المُتَمَثِّلَة] في أن أُضْرِبَ باستمرار أمثلة. إنَّ ما يُبْرِرُ هذا التمشي، هو أن الحالات المُوازِيَّة تُغَيِّرُ طريقتنا في النظر [إلى الأشياء] لأنها تهدمُ وحدة الحالات التي نفحص عنها» ينبغي أن نلاحظ أن هذا المنهج لا يُمْتُّ بِصِلَة إلى التحليل السيكولوجي أو الفينومينولوجي —²²¹. فَفِتْجَنْشْتَايْن لا يَهْتَمُّ البتَّة بالظواهر، __ إذ هو يَفْحَصُ وَضَعِيَّات افتراضية، و ذلك بِضْرَبِ أمثلة و أمثلة ضِدِيَّة²²² __ هذا من جانب الطريقة الاستدلالية، و التي يَعْتمِدُ فيها «فتجنشتاين» على طريقة التمثيل (أي تقديم الأمثلة). أما فيما يَخُصُّ ابتداء المفاهيم الخاصة به، فإنَّ من أشهر الألفاظ الأصيلَة عنده، لفظ «Lebensform» والذي يعني «شكل الحياة»، حيث أكد كلُّ من «جانيك Janik» و«تولمان Toulmin» في مؤلَّفِهِمَا المُشْتَرَكِ المُوسَّومِ بِـ: «فتجنشتاين، فيينا والحدائثة»^{4*} على أن هذا اللفظ هو من أصل فييني. بيَّدَ أن «فتجنشتاين» استخدمَ مَفْهُومَ «Lebensform» بِطريقة خاصة جداً.²²³

إضافة لهذه التَّوْظِيْفَات، و التي كُنَّا نَرُومُ من خلالها إلى الحديث عن فكرة التَّأْصِيل في فلسفة «فتجنشتاين»، و كَشَفَ مَعَالِمِ الجِدَّةِ خاصَّة في البنية الفلسفية و المنهجية للجهاز اللغوي عنده. لقد كانت فلسفته سواءً المُتَقَدِّمَة أو في فتراتِها الانتقالية أو حتى في مراحلها المُتَأَخِّرَة، فلسفة أصيلة ومُستحدثة، في محاورها و في منهجيتها التي اتبعتها. فلقد خرجت من إطار التقليد الفلسفي، والدَّوْبَانِ في النسق الذي كان يُمَيِّزُ الفلسفة العَرَبِيَّةَ عموماً والألمانية بالخصوص. فعلاً - كما تقول مليكة ولباني - الفلسفة التَّمْساوِيَّة مَدِينَةٌ كَثِيرًا لِفِتْجَنْشْتَايْن، إذ أنَّ نَجَاحها وإشعاعها يتأثبان بلا رَيْبٍ من كونها وُلِدَت في التَّمْسا، وَلِكِنَّهَا تَطَوَّرَت خَارِجَهَا، وبالخصوص في إنجلترا و الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا ما يُفسِّرُ سرَّ تأثيرها على أبرز الفلاسفات المعاصرة، إنَّها الفلسفة التَّحْلِيلِيَّة (الأنجلو-

1
2
3
4
5

أمريكية). صحيح أنّ البُذور الأولى في ميلاد الفلسفة النّمساوية، تَرَجَّع في أصولها إلى أعمال كلِّ من «برنتانو» و «ماينونغ» و«آرنست ماخ»، الذين صَبَطُوا مَقُومَاتِ هذه الخُصوصية النّمساوية، لَكِنَّهُ ليس أقلُّ بَدَاهةً أنّ «فتجنشتاين فيينا»، تَمَيَّزَ بِعَزَاةِ الأفكار. إذن يبقى كُُلُّ من أعضاء حلقة فيينا و «فتجنشتاين»: السِّمَّةُ البارزة للفلسفة النّمساوية، فكَمَا يَرى «ماك غيناس M.c Guinness» مِنْ خِلالِ مَلاحَظَاتِهِ أَنَّهُ — إذا كان هَؤُلاءِ حَلَقَةً فَيِينَا، فَفَتَجَنَشْتَاينَ كَانَ فَيِينَا — ¹²⁴

الهوامش:

* - أستاذ بِشعبة الفلسفة، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان.

** - هي من مواليد 1953، و هي تشتغل في الوقت الحاضر بتدريس فلسفة المنطق، فلسفة اللغة و فلسفة المعرفة كأستاذة بجامعة تونس، و أستاذة مشاركة بجامعة السربون (باريس 4)، و هي تُعتبر مَرَجَعاً أساسياً في الفلسفة التحليلية، و واحدة من المدافعين بِقُوَّةِ عليها.

¹ - ولباني، مليكة، الفلسفة التحليلية - فلسفة تعدّدية لا ترتبط بأيّ مذهب - مقال نُشر على شكل مُحاورة أجراها معها: جمال حمود، بمجلة «أيس»، تصدر عن دار الأخبار للصحافة، القبّة، الجزائر، العدد الرابع، السُداسي الأوّل 2011، ص، 109-110.

² - LAROUSSE, Grand Dictionnaire de philosophie, sous la direction de Michel Blay, CNRS ÉDITIONS, P. 35.

³ - بدوي، عبد الرّحمان، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسّسة العربية للدراسات و النّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص، 162.

⁴ - LAROUSSE, Grand Dictionnaire de philosophie, op.cit. P. 35.

⁵ - خليل، ياسين، مقدّمة في الفلسفة المُعاصرة، دراسة تحليلية و نقدية للاتجاهات العلمية في فلسفة القرن العشرين، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، 2011، ص، 27-29.

⁶ - ولباني، مليكة، الفلسفة التحليلية - فلسفة تعدّدية لا ترتبط بأيّ مذهب - المرجع السابق، ص، 110.

⁷ - LAROUSSE, Grand Dictionnaire de philosophie, op.cit. P. 35.

⁸ - IBID. P.35-36.

⁹ - LAROUSSE, Grand Dictionnaire de philosophie, op.cit. P. 36.

¹⁰ - La Philosophie Autrichienne, spécificités et influences, Sous la directions de Mélina.

Ouelbani, Colloque du 04/06 Mars 1999, Université De TUNIS 1, P. 27,28.

^{*} D'après K. Mulligan, C'est MAX Schiller, qui a utilisé le premier l'expression de la -

.Philosophie autrichienne en 1922.

¹¹ - Mélina Ouelbani, IBID , P. 28.

¹² - IBID , P. 28,29.

¹³ - IBID ,P. 29, VOIR : CF. R. Haller, « Wittgenstein était -il néopositivisme ? » in le -

- 1986, cerle de vienne, doctrine et controverses, klincksiek, 1986
- ¹⁴ - V. Wright, Wittgenstein, T.E.R. 1986, P. 37-
- ¹⁵ - Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Prop. 6.343 et 6.3431
- ¹⁶ - توفيق، سعيد، محمد، « ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور»، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص، 287.
- * - هناك قراءات عديدة لهذا القرار، فهناك من يُرجعه إلى تأثره البالغ بكتابات «تولستوي Nikolaevich (1828/1910)»، و قراءة أخرى لـ: «ألفريد آير» تؤكّد أنه لم يمنح هذه الثروة للفقراء و اليتامى كما فَعَلَ «شوبنهاور»، لاعتقاده أنّ هذه الثروة قد تُفسدَهُم، بل وَهَبها لأفراد عائلته الذين كانوا أغنياء جدّاً، و لن تُؤذِيَهُم هذه الأموال.
- ¹⁷ - عبد الرزاق بتور، مقدمة المترجم، من كتاب: «تحقيقات فلسفية، للودفيج، فتجنشتاين، المصدر السابق، ص، 31.
- ¹⁸ - أولباني، مليكة، «هل كانت فلسفة فتجنشتاين بدءاً للفلسفة النمساوية؟ تر: منير الطيباوي، مجلة «ايس» العدد 04، السداسي الأول 2011، ص، 82.
- ¹⁹ - أولباني، مليكة، «المرجع السابق، الجزء الرابع من المقال، ص، 82.
- ²⁰ - المرجع نفسه، ص، 82.
- ²¹ - Engelman, Lettres from Wittgenstein, Oxford, Basil Blackwell, 1967, P.97
- ²² - أولباني، مليكة، «المرجع السابق، ص، 82، نقلاً عن: V, Wright, Wittgenstein, T.E.R, 1986 , p.36* - Janik et
- Toulmin, Wittgenstein, Vienne et la modernité, PUF, 1978
- ²³ - L. Wittgenstein, Le Cahier bleu et le Cahier brun, Préface de Claude Imbert, Tra-
- duit de l'anglais Par : Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Editions, Gallimard, 1996, P. 37
- ²⁴ - «أولباني، مليكة»، المرجع السابق، الجزء الرابع من المقال، ص، 83.

فلسفة إعادة بناء الحداثة الحداثة بين النظرية النقدية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة

د. هشام عمر النور / قسم الفلسفة – جامعة النيلين / السودان

مع بدايات القرن العشرين بدأ يطغى الوعي بأزمة الحداثة وبأن مشروعها انتهى إلى نقيض ما وعد به؛ فمع منتصف القرن انتهت آمال الإنسانية في السيطرة على الطبيعة إلى تهديد الحياة نفسها، ووعدها بالتحول إلى سيطرة منظمة وهيمنة كلية. واستجاب تياران فلسفيان لتهديد الأزمة بالقضاء على حلم الإنسانية وطموحها في الحرية والعدالة؛ تيار كان يرى أن مشروع الحداثة قد وصل إلى نهايته بإرتباط العقلانية التي يقوم عليها بالقمع والسيطرة وأنه قد حان الوقت لتجاوز هذه العقلانية وللتأسيس الفلسفي لما بعد الحداثة، وتيار آخر رأى أن مشروع الحداثة لم ينجز بعد ومع إقرار هذا التيار بأن العقلانية التي قام عليها المشروع قد أدت إلى القمع والسيطرة إلا أنه رأى أن هذه العقلانية لم تكن سوى واحدة من العقلانيات العديدة الممكنة ومن ثم فإن علينا إعادة بناء الحداثة على أسس فلسفية جديدة ببناء عقلانية متعددة ومركبة تحقق للإنسانية آمالها وطموحاتها. التيار الأول هو تيار ما بعد الحداثة والتيار الثاني هو تيار النظرية النقدية. وهذا المقال يحاول أن يعرض الأسس النظرية والفلسفية لمحاولة إعادة بناء الحداثة على خلفية علاقة النظرية النقدية بما بعد الحداثة. وهو يعرض هذه الأسس النظرية والفلسفية مستخلصة من نقد النظرية النقدية للحداثة في جانبين: جانب أساسها المعرفي، أي تنوير القرن الثامن عشر والذي صار عند النظرية النقدية عقلانية أداتية ولذلك فإن هذا الجانب يختص بنقد التنوير ونقد العقلانية الأداتية، ونقد شرط تحققها المتمثل في تفكير الهوية، وهذه الأخيرة تبدو السمة الأبرز في التمييز بين الحداثة وما بعدها. أما الجانب الآخر فيتعلق بنقد الحداثة من جهة أحادية عقلانيتها الأداتية ليصل إلى العقلانية التواصلية كعقلانية متعددة ومركبة. الجانب الأول يستلهم من النظرية النقدية عند هوركايمر وأدورنو وعملهما المشترك «ديالكتيك التنوير» الذي صار أحد كلاسيكيات الفلسفة والنظرية النقدية على نحو خاص بينما الجانب الثاني يستلهم هابرماس وعمله الضخم في نظرية الفعل التواصلية.

التنوير والأسطورة: نقد التنوير كأساس معرفي للحداثة

لا يمثل التنوير فترة زمنية معينة وإنما يعني سلسلة من الإجراءات الذهنية والعملية تتمثل في نزع التفكير الأسطوري والسحري والرؤية الدينية للعالم واستبدالها بالتفكير العلمي. ونزع السحر

عن العالم يعني تحديداً نزع الحيوية عن مادته وتفكيك الأساطير وإحلال المعرفة محل الوهم. وقد هدف التنوير دائماً إلى تحرير الإنسان من الخوف وتأسيس سيادته. ومع ذلك فقد كانت نتائج التنوير كارثة على الإنسانية. فمع التنوير سادت فكرة لدى الفلاسفة تقول بالتطابق بين عقل الإنسان وطبيعة الأشياء، وهي فكرة طابعها بطيريكي: فالعقل الإنساني، الذي تجاوز الأسطورة، سيطر على العالم، الذي تم نزع السحر عنه. وصارت المعرفة والسلطة متطابقتان. فالإنسان يريد أن يعرف من الطبيعة ما يسمح له بالسيطرة عليها وعلى الإنسان الآخر. نتج عن ذلك، وعلى الرغم من التنوير، القضاء على أي أثر من الوعي بالذات. وهذا يعني أن النوع الوحيد من التفكير، الذي كان صلباً بدرجة تكفي لتحطيم الأسطورة، كان تفكيراً محطماً للذات. ولم تعد الحقيقة مرتبطة بالإشباع وإنما بالعمل. وصار ما هو حقيقي يتكون في الفاعلية والعمل وفي إكتشاف الموضوعات العينية التي لم تكن معروفة لتسهيل حياة الإنسان وتزويدها بما هو أفضل. بما يعني أنه يجب ألا يكون هنالك غموضاً، مما يعني في الحقيقة أنه ليست هنالك رغبة في الكشف عن الغموض،¹ فالعلم لم ولن يكتمل في يومٍ ما ولذلك لا بد أن يكون هنالك دائماً غموض، والرغبة المجردة في نفيه هي في الحقيقة رغبة في التغاضي عنه.

وفي الطريق من الأسطورة إلى الماكينات، فقد التفكير عنصر التأمل الذاتي، وأصبحت الميكانيكا اليوم تعوق الإنسان حتى حينما تغذيه. لقد تحول تقدم الماكينة إلى تقدم ميكانيكية السيطرة. وتضمن التأقلم مع سلطة التقدم تقدم السلطة؛ وكل زمن جديد يشهد هذا التراجع لا يشير إلى إخفاق التقدم وإنما إلى نجاحه، طبقاً للتنوير. إن لعنة التقدم الذي لا يُقاوم هي أنها أيضاً تراجع لا يُقاوم.²

لقد تخيل الإنسان في التنوير أنه يمكن أن يتحرر من الخوف إذا لم يعد هنالك شيئاً غير معروف. وطبقاً لذلك تحددت مسيرة تفكيك الأسطورة، أي مسيرة التنوير. فالتنوير هو الخوف الأسطوري وقد انقلب جذرياً. فمسيرة المعرفة في التنوير لم تكن غير تركيب الحيوي في غير الحيوي، فيصبح بذلك غير حي، وهو معكوس الأسطورة التي تتركب غير الحيوي في الحيوي، فيصبح بذلك حياً. فالمذهب الحيوي يجعل للموضوع روحاً بينما المجتمعات الصناعية تموضع أرواح البشر. والمحايثة الخالصة للوضع المنطقية، التي هي نتيجتها النهائية، ليست أكثر من تابو كلي. فهي تحرم وجود شيئاً خارجها لأن محض فكرة الخارجية هي مصدر للخوف. ونتيجة لذلك فإن الإنسان يعرف نفسه فقط كشيء، كعنصر ثابت، كنجاح أو فشل. والمحدد الأساسي له هو حفظ الذات، والإقتراب الناجح أو الفاشل من

Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, translated by: John Cumming, 1
Verso, London and New York, 1997, p. 3-5
Ibid., pp. 35-37 2

موضوعية وظيفته والنماذج القائمة لها.¹ وإذا كان التنوير قد هدف إلى تحرير الإنسان من القوى الأسطورية فهو قد استبدل هذه القوى القديمة بأسطورة جديدة هي الأشياء كما هي موجودة في ذاتها لكي يبرر طبقاً لذلك لنوع جديد من الخوف. الخوف من مغادرة الدائرة السحرية للوقائع، الخوف من المجهول، إن كراهية غير المعروف قد ماثلت بين الأنا الحديثة ومقابلها القديم. لقد وعد التنوير الذات بالسيطرة فسيطر عليها بلا رحمة وبدون شفقة. لقد أصبح التنوير كارثةً بسبب الفاض في ذات الخصائص التي جعلت منه شيئاً عظيماً.²

لقد أفضى التنوير إلى ذات وموضوع يفتقدان إلى الفاعلية. فالأنا المجردة التي تقوم بتسجيل الملاحظات وبالتنظيم ليس هنالك شيئاً أعلى منها وفي مقابلها غير المادة المجردة، التي هي بدورها لا تمتلك أي خصائص نوعية غير كونها أساس إمتلاك هذه الخصائص. وما يبدو أنه انتصار للعقلانية الذاتية بخضوع كل الواقع للصورية الذاتية قد تم دفع ثمنه بخضوع العقل وطاعته للمعطي المباشر. إنما تم التخلي عنه هو منهج المعرفة وإدعاؤها الكلية؛ فهم المعطي بما هو كذلك؛ وليس فقط تحديد العلاقات الزمانية المكانية المجردة للوقائع التي تسمح بإمساكها؛ وإنما على العكس إدراكها كسطح، كحظرات توسط مفاهيمية لا تمتلئ إلاً كتطور لدلالاتها الإنسانية والتاريخية والاجتماعية. إن وظيفة المعرفة لا تتكون في محض الفهم والتصنيف والحساب وإنما في النفي المحدد لكل مباشرة. إن صورية العلم وهي صورية عديدة، والعدد هو الوسط الذي تعمل فيه، هي أكثر الصور تجريدية عن المباشرة، ولذلك فهي تربط الفكر بقوة إلى محض المباشرة. وبسبب هذه الصورية العديدة ترتبط المعرفة بالتركرار، ويصبح الفكر مجرد تكرار فارغ. وهكذا يعود التنوير إلى الأسطورة. فالأشكال الأسطورية جوهرها هو الواقع كما هو: فالتركرار والمصير والسيطرة على الالم تنعكس كحقيقة خالية من الأمل. فالصورة الأسطورية المحملة بالدلالة ووضوح الصيغ العلمية يؤكدان معاً على خلود الواقع، بينما تمنع محض الوجود الخالص وبساطته المعبر عنه كمعنى. إن الأسطورة والعلم يجعلان الجديد يبدو وكأنه محدد من قبل، وطبقاً لذلك فهو القديم نفسه. فالمعرفة، وليس الوجود، هي التي بدون أمل؛ فهي تقترب من الوجود، في رمزيها التصويري والرياضي، بوصفه مخططاً وتخلده بوصفه ذاك.³

وتخلى الانسان في مسيرته إلى العلم الحديث عن المعنى. والعقل الذي صيغ من قبل بالفكر والمفاهيم أصبح الآن يشير إلى المنهج فقط، غير عابئ بالتميز نوعياً وفردياً، ولا يتمتع بالحساسية

Ibid., p. 16, 28-32 1

Christopher Rocco, *Between Modernity and Postmodernity, Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain*, in *Political Theory*, Vol. 22 No. 1, Sage Publications Inc., Thousand Oaks, February 1994, p. 80 2Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Op. Cit.*, pp. 26-28 3

للمتعدد والعيني، ولا يحتمل التقاليد والتاريخ بقدر عدم احتمالهما للدين والميتافيزيقيا والفلسفة. إن سيطرة منطق الخطاب على المجال المفاهيمي تميل إلى أن تصبح سيطرة في الواقع. فالتنوير يهدف إلى تصنيف كل ما هو عيني تحت ما هو عام، وإلى استبدال المفهوم بالصيغ القانونية، والأسباب والدوافع بالقواعد والاحتمالات. وظل السبب يمثل المفهوم الفلسفي الوحيد الذي ما زال يلعب الدور الرئيسي في النقد العلمي. وأصبح العلم يشتغل بعيداً عن الجوهر والخواص النوعية والنشاط والمعاناة والوجود، التي أصبحت جزءاً من الميتافيزيقيا. وكل ما لا يتلائم مع قواعد الحساب أصبح مشكوكاً فيه بالنسبة للتنوير. وهو يعترف فقط بما يستطيع أن يحيطه بالوحدة كوجود وكواقعة: ونموذجه المثالي في ذلك النظام أو النسق الذي ينتج منه كل شيء. وهو أمر لا تختلف فيه العقلانية والتجريبية، رغم اختلافهما في فهم المبادئ إذ تظل بنية الوحدة العلمية كما هي. فبغض النظر عن الاتجاه الفلسفي للعالم الفيزيائي فإنه يتبع نفس الإجراءات في المعمل التي يتبعها غيره. هذه الوحدة العلمية تعتمد على المتعين والمستمر، أي أنها معادية للامتعين والانقطاع. وتم إختزال تعددية الأشكال إلى الوضع والترتيب، والتاريخ إلى الوقائع، والأشياء إلى المادة. وأصبح العدد قاعدة التنوير؛ والمنطق الصوري المدرسة الرئيسية لوحدة العلم، فقد وفر لمفكري التنوير المخطط الذي يجعل العالم قابلاً للحساب. وهي نفس المساواة الإسطورية بين العدد والوجود (الفيثاغورية) أو بين العدد والأفكار (في كتابات إفلاطون الأخيرة)، وهي نفس المساواة التي تسيطر في عالمنا المعاصر على تبادل البضائع وعلى مفهوم العدالة؛ فالمساواة محور العدالة كما هي محور الحساب. وهنالك تطابق حقيقي بين العدالة الحسابية والتوزيعية من جهة والحساب والنسب الهندسية من جهة أخرى. المجتمعات المعاصرة يحكمها مفهوم المساواة، فهي تجعل المختلف قابلاً للمقارنة برده إلى كميات مجردة. إن ما لا يمكن رده إلى أرقام، وفي نهاية الأمر إلى الواحد، يصبح وهماً بالنسبة إلى التنوير؛ وتستبعده الوضعية المنطقية إلى الآداب والفنون. وأنتهى الأمر إلى لوغوس في مقابل الأشياء والكائنات الحية. وأصبح التنوير شمولياً. فكل مقاومة روحية يواجهها تزيد من قوته. مما يعني أن التنوير يتعرف على ذاته حتى في الأسطورة. ومهما كانت الأساطير التي تميل لها المقاومة، فحقيقة كونها حججاً في معارضة العقلانية تجعلها تستخدم نفس الأسس التي تقوم عليها العقلانية، وبذلك تندغم فيها. وتحولت الأسطورة إلى تنوير والطبيعة إلى محض موضوعية. ودفع الإنسان ثمن تزايد سلطته على الطبيعة بالإغتراب عن ما يمارس سلطته عليه. فهو يعرفها بمقدار قدرته على استغلالها، فتحولت إمكاناتها إلى غاياته. وانكشفت طبيعة الأشياء، كأساس للسيطرة عليها، وكأنها نفس الشيء دائماً. وكونت هذه الهوية وحدة الطبيعة. وسقطت تعددية الخصائص النوعية ضحية لهذه الوحدة. بينما

السحر لم يكن يقوم على هذه الوحدة بل كانت تتغير أفنعتته طبقاً للأرواح المختلفة. ففي السحر تمثيل محدد، أي جزئي. فالأنواع لا تستغرق الأشياء وإنما تمثلها الأخيرة جزئياً، ولذلك فهي نماذج غير محددة وغير خاصة؛ أي أن الأشياء تحافظ على اختلافاتها النوعية على الرغم من تمثيلها لنوع ما. هذا الوضع انتهى مع العلم الحديث. وتحجر الموضوع العلمي. وقمعت العلاقة الوحيدة، بين الذات المانحة للمعنى والموضوع المفتقد للمعنى، العلاقات المحتشدة بين الموجودات. العلم والسحر يلتقيان في كونهما يتبعان أهدافاً ولكن السحر يحققها بالمحاكاة لا بالإغتراب عن الطبيعة، وبدون أن يتأسس على سيادة الأفكار؛ فحيثما لا يكون هنالك تمييزاً جذرياً بين الواقع والأفكار لا تجد الأخيرة تقييماً أعلى في مقابل الواقع.¹

وكما تحولت الأسطورة إلى تنوير فإن التنوير يتحول بصورة متزايدة إلى أسطورة؛ فمبدأ المحايثة وتفسير أي حادث باعتباره مجرد تكرار، الذي يرفعه التنوير ضد الخيال الأسطوري هو نفس المبدأ الذي تقوم عليه الأسطورة. فقانون القدر في الجزاء هو أن يعيد خلق ما كان موجوداً وبدون شفقة. ومن ثم تتم مساواة ما كان مختلفاً.² ويرفض هوركهايمر وأدورنو هذا التصور الساكن للتاريخ، لأنه يستبعد أي أمل في تحرر تقدمي للذات من الطفولة الأبدية للمجتمع والطبيعة معاً.³ وللدلالة على هذا الترابط بين الأسطورة والتنوير فإن هوركهايمر وأدورنو يستخدمان الأوديسة في (ديالكتيك التنوير) ويعلق أدورنو بعد ذلك بأنه ليس هنالك عملاً أدبياً أكثر فصاحة من الأوديسة في الشهادة على هذا الترابط، مشيراً إلى أن الأوديسة نصاً جوهرياً في الحضارة الأوروبية.⁴ لقد سبق هوركهايمر وأدورنو جينولوجيا فوكو، التي وضعت جنباً إلى جنب الممارسات الحديثة وما قبل الحديثة وكذلك المعارف والمؤسسات لتضئ بطريقة أفضل معالم الحاضر، وقاما بوضع الحاضر والماضي، الأسطورة والتنوير، جنباً إلى جنب بقراءتهما للأوديسة كميل طبيعي للحداثة وبقراءتهما للتطورات التاريخية الحديثة كعودة للبربرية القديمة. إن ملحمة الأوديسة الأسطورية ملحمة معقلنة، فهي ملحمة عن انتصار العقل الإنساني وقدراته على قوى الظلام الأسطورية التي تحاول منع أوديسيوس من العودة إلى دياره. ومن جهة أخرى فإن تنصيب التنوير لنفسه كآخر مطلق للأسطورة يتوجه كأسطورة جديدة. إن «ديالكتيك التنوير» يهز الثقة بتقدم العقل وبتفوق منجزاته الثقافية الحديثة بوضع العقل والأسطورة جنباً إلى جنب. وفي مستوى آخر فإن الأوديسة، في قراءة هوركهايمر وأدورنو لها، تعكس

1 *ibid.*, pp. 5-11

2 *ibid.*, pp. 12

3 Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, New York, 1947, p. 133

4 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, translated by E B Ashton, Routledge, London and New York,

2000, pp. 45-46

تناقض طبيعة العقل الإنساني وسلطته. فسلطة أوديسيوس على سفينة العودة لم تكن فقط بسبب قدراته العقلية وإنما أيضاً بسبب وراثته للقب الملكي، أي أن سلطته تتأسس في الأسطورة والتنوير معاً. هذه التوأمة بين العقل والأسطورة تسم أيضاً البنيات الحديثة للهيمنة الإقتصادية والسياسية. ومع ذلك فتحت ضغط الظروف تنازل أوديسيوس كملك وتولى عجلة قيادة السفينة كخبير ممارساً سلطته بأسم عقلانية هدفها الحفاظ على الذات. وبفضل هذا الانتصار للعقل، فإن أوديسيوس والأنظمة السياسية الحديثة توجت أسطورة العقل.¹ لقد قرأ هوركهايمر وأدورنوا الأوديسة كبورترية ما قبل تاريخي للحدثة، تبدو فيه الملحمة كمقابل تاريخي — فلسفي للرواية وأوديسيوس كنموذج للفرد البرجوازي.² لقد حقق أوديسيوس التوتر الجسدي المحسوس بين الرغبة في التحرر من قوى الطبيعة والرغبة في التراجع إلى لذة ما قبل عقلية بنفس الطريقة التي يصلح بها البرجوازي الحديث بين العمل واللذة من خلال التأمل في الفنون.³

نقد العقل الأداتي:

المشابهة بين الأسطورة والعقل الأداتي تقوم في عدم تمييز كل منهما في رؤيته للعالم بين مجالات نشاطه المختلفة ولذلك فإن كليهما يحتاج إلى عقلنة. إن الدعوة التي ابتدراها الرائد سيكون للسيطرة على الطبيعة بواسطة المعرفة العلمية قد تحولت في مجرى تطور التنوير إلى سيطرة على الإنسان نفسه، ولذلك أصبح من المهم تحويل المعرفة كسيطرة إلى المعرفة كتفكيك لهذه السيطرة، وهو موقف يطابق موقف نيتشة، وهو أحد القلائل بعد هيجل الذين أدركوا ديكالكتيك التنوير فهو لا يتعاطف مع السيطرة ويحدد غاية التنوير في جعل الأمراء ورجال الدولة يدركون بوضوح زيف كل ما يفعلونه ولكنه وفي نفس الوقت يدرك أن التنوير كان دائماً أداة في أيدي المستخدمين للدولة.⁴ إن الفهم الوضعي والعقلاني للتنوير لم يكن متنوراً بدرجة كافية، لأنه صاغ عقلاً أسطورياً أكثر من كونه عقلانياً بسبب قمعه لعلاقة هذا العقل بالأسطورة والتقليد بدلاً من التفكير فيها؛ إذ أن الأسطورة نفسها نوعاً من العقلانية، طريقة لتنظيم العالم وترتيبه وتصنيفه والسيطرة عليه. إن معظم إنسانيات التنوير كانت غير إنسانية.⁵ وهو ما صار إليه أمر الفهم الوضعي والعقلاني للتنوير.

لقد وعد التنوير في بداياته بالفضيلة المدنية وحب الإنسانية، إلا أن فلسفته لم تقمهما على

Christopher Rocco, Op.Cit., p. 74-75 1

Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, Op.Cit., p. 43 2

Christopher Rocco, Op.Cit., p. 75 3

Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, Op.Cit., pp. 42, 44 4

Simon Jarvis, Adorno, A Critical Introduction, first edition, Polity Press, Cambridge, 1998, pp. 22-23, 222 5

أساس كافي فانتقلت إلى السلطة والتراتب كفضيلتين، بينما كانت تعدهما في السابق ضمن الأكاذيب. ولكن التنوير لا يمتلك حججاً حتى ضد هذا الانقلاب. فالحقيقة الخالصة ليست لهما ميزة تفضلها على اختلاط الأمور، ولا العقلنة على التناسب بين هذه الأمور، إذا لم يثبتنا فائدة عملية في نفسيهما. ومع تكون العقل إلى الحد الذي تصبح فيه وظيفته المثلث هي وظيفة الرمز للعمليات المحايدة، فإن النظرية نفسها تصبح مفهوماً لا يمكن إدراكه، والتفكير يصبح له معنى فقط حينما يتم الاستغناء عن المعنى. وبمجرد اتمام تقييد التنوير — الذي يصارع من أجل إضعاف أي نظام يتحول إلى نظام قمعي — بنمط الانتاج السائد فإنه يكون قد ألغى نفسه.¹ إن من يهتم بالتنظيم الإنساني للعالم لا يمكن أن ينظر إلى سلطة أعلى. ولذلك فإن التساؤل حول ما يجب فعله بالسلطة في المجتمعات التي إدعت مثل هذا التنظيم يفترض الوجود المستمر لما يجب أن يزول: سلطة استخدام قوة عمل الآخرين. وإذا كان المجتمع في المستقبل سيعمل من خلال إتفاق حر وليس من خلال السلطة المباشرة أو غير المباشرة، فإن نتيجة هذا الإتفاق لا يمكن التنبؤ بها نظرياً.² ولذلك فإن استمرار وجود السلطة في المجتمعات التي إدعت مثل هذا التنظيم الإنساني ينفي طابعها الإنساني وينتقل بها إلى التراتب والقسر، أي إلى نقيض مشروعها ومشروع التنوير.

إن انتصار المنهج العلمي وإمتداده وسيطرته على كل مجالات الحياة أدّى إلى انهيار قيم التحضر بسبب الاتساع غير المسبوق للبربرية. ومن ثم وكنتيجة للكشف عن بنية العقل الصوري كبنية للسيطرة تم التشكيك جذرياً في قيمة العلم والمنطق معاً وبذلك اصبح مفهوماً المنطق الذي تمت به التوأمة بين التنوير والأسطورة.³ وهو ما انتهى إلى إثبات أن السيطرة موجودة حتى في ما يبدو أنه أشكال منهجية محايدة من العقلانية الحديثة، وأن السيطرة القديمة المحضة هي أيضاً شكل من أشكال العقلانية. هذه القراءة تتيح القول بأن العقلانية مشتبكة بطريقة أو أخرى بالسيطرة الاجتماعية والسيطرة على الطبيعة، وأن العقل يجب ألا يكون كذلك. مما يقود إلى إخفاء السيطرة جزئياً، ومع ذلك فإن هذا التشابك لا يجعلنا فقط قادرين على تخيل إمكان التحرر من هذه السيطرة، وإنما يجعلها ممكنة. إن أي تمثيل للسيطرة يصفها كعملية لا عقلانية خالصة إنما يعبر عن عقلانية مشوشة. فليست هنالك سيطرة لا تتحقق بواسطة عقلانية ما. ولذلك فإن السيطرة الخالصة لا يمكن تعريفها؛ وحتى السيطرة، التي نقر باشتباكها بالعقل، هي أيضاً، لا يمكن عقلها كلياً طالما أنه ليس

Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, Op.Cit., p. 93 1

Adriana S. Benzaquén, Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin, in Utopian Studies, Vol. 9 Issue 2, Society for Utopian Studies, Dept. of English, Uni. Of Alaska Anchorage, Anchorage Alaska, 1998, p. 151 2

Christopher Rocco, Op.Cit., p. 79-80 3

هنالك عقلانية خالية من السيطرة.¹ وإذا كانت فلسفة التنوير تدعو إلى استخدام العقل في كل شيء، فإن الدعوة هذه المرة إلى استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل نفسه لأنه قد تم استخدامه كبنية اجتماعية للسيطرة والقمع.²

الكشف عن الجانب المظلم من الحداثة بمتابعة نتائج التنوير بدلاً عن محاولة إلغاء هذا الجانب بالاعتماد على أنه لا ينسجم مع المشروع يؤدي إلى التسليم بأن العقل الصوري ليس أكثر إقتراناً بالأخلاق من اللاأخلاق؛ وإنكار ذلك يؤدي إلى حماية الوحدة التي لا فكاك منها بين العقل والجريمة، بين المجتمع المدني والسيطرة. إن عدم قدرة العقل على استخلاص أية حجة جوهرية ضد الجريمة يقتل الكراهية التي يشعر بها التقدميون تجاه نيتشة والمركيز دي صاد. إن تعلق العقل بالسلطة يكون بقدر تعلق تحقق الفعل بها، وطالما أن التنوير لا يأخذ في الحسبان هوية المستخدم للعقل، فإن هذا الارتباط يكشف عن الأهداف المادية كسلطة للطبيعة على العقل، كتآكل للقواعد التي يضعها العقل لنفسه، فالعقل وبفضل صورته يكون في خدمة أية مصلحة طبيعية. ويصبح التفكير وسطاً عضوياً خالصاً وبسيطاً، ويعود إلى الطبيعة. ولكن بالنسبة للحكام، يصبح الإنسان مادة، شأنه في ذلك شأن الطبيعة ككل، مادة للمجتمع. حتى هذا الضعف أمام الطبيعة صار أيديولوجيا للمسيطرين على المجتمع تطور سيطرتهم الاجتماعية، فبدعوى المخاطر التي يواجهونها يتم تعزيز مكانتهم وتعظيم أرباحهم. وهو ما أكدته الإقتصاد البرجوازي فيما بعد فيما يسميه بمفهوم المخاطرة، فقد جعل من المخاطرة برأس المال والتي تتضمن احتمال الفشل مبرراً أخلاقياً للربح.³

إن خطاب التنوير للتححرر يخفي نقيضه، ولا يختلف الأمر إذا ما كان هذا الخطاب يرتبط بالخطاب شبه العلمي للعلاج السيكولوجي أو الجسدي أو الاجتماعي. إن العقل لا يكشف فقط عن جوانب من أنفسنا والعالم من حولنا ولكنه أيضاً يحجبنا عن نكون وعمّا نفعله، فهو يستعبد بقدر ما يحزر ويزودنا بالسيطرة بقدر ما يسيطر علينا. وبقدر ما يقيم الكلام العقلائي التواصل إلا أنه يشكل حاجزاً أمام هذا التواصل. لقد انجزت كفاءة العلم الحديث ووظيفيته وتقدمه — الطبيعي والاجتماعي معاً — وضوحاً وشفافية في الوصف أدت إلى استبعاد أو إسكات عناصر التجربة المختلفة والمتعددة والمتنوعة والتي لا تنسجم مع مخططها التفسيري البسيط. التنوير يعد بالحرية من قوى الطبيعة ومع ذلك يستعبدنا لطبيعة ثانية (في شكل الضرورة الاقتصادية والتقنية والبيروقراطية)؛

1 Simon Jarvis, Op.Cit., pp. 24, 30, 34

2 د. رمضان بسطاويبي محمد، مرجع سابق، ص 50

3 Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, Op.Cit., pp. 61-62, 87, 117-118

وهو يمنحنا القوة لتشكيل عالمنا وهوياتنا ومع ذلك يكشف عن عجزنا وجهلنا. والجهاز الاقتصادي وقّر للإنسان ما لم يحصل عليه من قبل ولكن الإنسان إختفى أمام هذا الجهاز الذي يخدمه. لقد جلب التنوير وبطريقة متناقضة التحرر والاستعباد، الحرية والقيود، الشفافية الواعية بذاتها والجهل المعتم بما نفعله في أنفسنا وفي العالم وفي الآخرين.¹ إن السيطرة مرض أصاب العقل بسبب أنه تأسس في التنوير على رغبة الإنسان في السيطرة على الطبيعة، وأن شفاءه من هذا المرض يعتمد على رؤية طبيعة هذه الرغبة لا على معالجة أعراضها.² وهذا لا يعني رفض معايير العقل بما هو كذلك. فنقد العقل هو نقد ذاتي، يظل العقل فيه وفياً لنفسه:³ «إذا كنا نعني بالتقدم الذهني والتنوير تحرير الإنسان من الخرافة والإعتقاد في القوى الشريرة، في الجن والشيطان، وفي القدر الأعمى — بإختصار، تحرير الإنسان من الخوف — فإن إنكار ما يعرف حالياً بالعقل هو أعظم خدمة يمكن أن يؤديها العقل.»⁴

ويضفي التنوير هذا الطابع المتناقض للعقل على المعرفة نفسها. فإذا كان جوهر التنوير هو النضج — وفقاً لكانط — وما يعنيه من استقلال لعقل الفرد وتفكيره واستخدامهما دون الاعتماد على أي شخص آخر، فإن الأكاذيب يمكن أن تصير حقيقة من خلال هذه القواعد الذاتية، وبذلك يغدو العقل عقلاً ذاتياً. ولكن ولكي يدرأ الخوف من الأكاذيب فإن التنوير، بل وأي شكل من أشكال الحقيقة، يصبح صنماً، أي متعالياً؛ مما يعني — وعلى حد قول نيتشة — أن متنوري هذا العصر الحديث، المعاديين للميتافيزيقيا، الذين لا إله لهم، ما زالوا يأخذون نارهم من الشعلة التي يوقدها إيمان يعيش منذ آلاف السنين — الإعتقاد المسيحي (والذي هو اعتقاد أفلاطون أيضاً) بأن الإله هو الحقيقة وأن الحقيقة إلهية. ومن ثم فإن العلم يخضع أيضاً للنقد الميتافيزيقي. فإنكار الإله يحتوي على تناقض غير قابل للحل، تناقض يلغي المعرفة نفسها.⁵ وهكذا تغدو المعرفة في التنوير ملتبسة بنقيضها فهي من جهة ترفض الميتافيزيقيا والتعالوي ولكنها ومن جهة أخرى لا تستطيع أن تربط الحقيقة بالعقل الذاتي فيتجلى احتمال تحولها إلى إكذوبة.

إن تناقض عقل التنوير، الذي أصبح بيناً الآن، لا يمكن أن يكشف عنه العقل نفسه إلا إذا توفرت

Christopher Rocco, Op.Cit., p. 78-79 1

Max Horkheimer, Eclipse of Reason, Op.Cit., p. 176 2

John O'Neill and Thomas Uebel, Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate, in European 3

Journal of Philosophy, Vol. 12, No. 1, Blackwell Publishing, Oxford, April 2004, p. 92

Max Horkheimer, Eclipse of Reason, Op.Cit., p. 187 4

Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, Op.Cit., p. 115 5

للعقل القدرة على التأمل الذاتي التي تمكّنه من النقد الذاتي. هذه القدرة يتوفر عليها العقل بسبب التناقض الحاد بين العقل والطبيعة، وبسبب أن فكرة الحقيقة ما زالت قابلة للإدراك في هذه المرحلة من التغريب الكامل. وهي قدرة تصبح ممكنة بتحقيق سمات الفاعلية والإنتاجية والتخلي عن فكرة المصير وعدم القابلية للتغيير والضرورة التي تستخدم كحجة لإنتاج المعاناة. وبذلك يمكن للعقل أن يتعرف على معقوليته من خلال تأمله في العالم المعتل كما انتجه ويعيد انتاجه الإنسان؛ وفي هذا النقد الذاتي سيبقى العقل وفيّاً لذاته بالحفاظ على مبدأ الحقيقة.¹ ولكنها حقيقة لا تنتمي إلى العقل الذاتي، وبالتالي يفتح إمكان تحولها إلى أكذوبة، ولكنها أيضاً ليست حقيقة متعالية أو موضوعية، وبالتالي تسلب العقل القواعد التي تجعل منه عقلاً. الحقيقة هذه المرة حقيقة ذاتية intersubjective تنتمي إلى ما يتكون بين الناس في نشاطهم ومعارفهم.

إن الفشل في إعادة بناء العقل وفي تأسيس نقد المجتمع، أدى إلى الوقوع في تناقض لا مفر منه؛ إما تفسير التصالح الكلي كوحدة للمتماثل وغير المتماثل في الطبيعة والروح (كما فعل هيجل) أو وضع نظرية للمحاكاة للإحاطة بأصل العقل الأداتي من خلال قدرته على المحاكاة، ومن ثم هزيمة الغرض من النقد.² لقد فشلت محاولات نقد الحداثة الأولى في التعرف على أي شكل من أشكال الخطاب غير خطاب العقل الأداتي. وأفضل دليل على هذا الفشل هو أن هذه المحاولات لم تستطع الخروج من خطاب العقل الأداتي حين أرادت أن تطرح بديلاً له، فكلما فعلته هو أن تميز بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي ضمن ذات الخطاب. فالعقل الذاتي هو الذي يعنى بالوسائل، وهو السائد في الثقافة الغربية، بينما العقل الموضوعي، أي العقل البديل، هو الذي يعنى بالغايات.³ وفشلت هذه المحاولات في التعرف على الممارسة الخطابية التي تكمن فيما بعد العقل الأداتي، وأعني بذلك الممارسة اللغوية التي تحمل الإمكان التواصلي.⁴ وتعود أحد أسباب هذا الفشل إلى ما يسميه هابرماس بالتناقض الأدائي Performative contradiction إذ أن العقل لا يمكن أن يتم نقده في كليته بدون أن تكون هناك فكرة ما عن العقل تفلت من هذه الأدوات الكلية.⁵

Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Op.Cit., p. 177 1

Christopher Rocco, Op.Cit., p. 73 2

بكري خليل، الأيديولوجيا والمعرفة، الطبعة الأولى، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، 2002م، ص 236 3

Sabine Wilker, *Adorno and Derrida as Readers of Husserl: Some Reflections on the Historical Context of Modernism and Postmodernism*, in *Boundary 2*, Vol. 16, No. 2/3, Duke University Press, Durham, Winter-Spring, 1989, p. 86 4

Martin Morris, *On the Logic of the Performative Contradiction: Habermas and the Radical Critique of Reason*, in *Review of Politics*, Vol. 58 Issue 4, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, Fall 1996, p. 745 5

نقد تفكير الهوية أو الديالكتيك السلبي:

يفترض العقل الأداتي نموذج فلسفة الذات التي تقوم على العلاقة بين الذات والموضوع وهي علاقة لا يمكن أن تنشأ بدون افتراض هوية لكل واحد من طرفيها. وافترض الهوية وحضورها الميتافيزيقي في مشروع الحداثة أحد أهم الأسباب لسيادة العقلانية الأداةية وبعدها الأحادي في المعرفة والوجود، ومن ثم سيادة السيطرة، وغلبة الأحادية على التعددية، والتماثل على الإختلاف، والمحافظة على التغيير. ولذلك تتطلب فلسفة إعادة بناء الحداثة في أحد أهم جوانبها نقد تفكير الهوية، وهو ما يعرف عند أدورنو بالديالكتيك السلبي. الهوية أحد أهم وأبرز السمات التي يقوم عليها مشروع الحداثة الكلاسيكي ولذلك نستطيع القول بأن الطابع الأساسي لما بعد الحداثة طابع يمتاز من الهوية بالاختلاف، وهما معاً صارا عنوانين للحداثة وما بعدها بحيث أصبحت أية مقابلة بين الحداثة وما بعدها هي في حقيقة الأمر مقابلة بين الهوية والاختلاف.

الهوية هي تطابق الشيء — في — ذاته مع مفهومه، وهي أمر بعيد المنال ومستحيل، ولكن هذا لا يعني أنه يجب الإستغناء عن تفكير الهوية لأنه وببساطة لا يمكن التفكير بدون تحديد الهوية. فكل تعريف هو تحديد للهوية. وما نستطيع فعله هو أن ننظر من خلال مبدأ الهوية، أن نتجاوزها بالنقد، وهذا هو بالضبط ما يشكل الديالكتيك السلبي، وهو يعني أن نفكر تفكير اللاهوية. فاللاهوية هي الغاية السرية لتحديد الهوية. إن كل تعريف يقترب من موضوعه بإعتباره غير متماثل، وحين يضع علامته عليه، يسعى في حقيقة الأمر لأن يحصل على علامة من موضوعه. والخطأ الأساسي الذي يقع فيه التفكير التقليدي هو أنه يجعل من الهوية هدفاً له. واللاهوية تتضمن الهوية؛ فكون أن الشيء غير متماثل مع مفهومه إنما هو شوق المفهوم للتماثل مع الشيء. إن التفكير الديالكتيكي يريد أن يقول ما هو الشيء بينما تفكير الهوية يريد أن يصنف الشيء أو أن يحدد الفئة التي هو نموذج لها أو ممثل - ومن ثم فإن تفكير الهوية يريد أن يحدد ما هو ليس بذاته. ولذلك نجد أن الديالكتيك هو تجربة الفكر المكررة لعدم قدرته على تحديد هوية اللاهوية. هذه التجربة لم تصبح ممكنة بفضل هوية الهوية واللاهوية - كما هو الأمر عند هيغل - وإنما صارت ممكنة بفضل لا هوية الهوية واللاهوية، أي بسبب عدم تماثل الهوية واللاهوية. إن التفكير الديالكتيكي يعتمد على عنصر غير ديالكتيكي لكي يظل ديالكتيكياً¹. ويترتب على ذلك أن الرابطة التي نشاهدها في أية قضية مباشرة، والتي تتضمن المطابقة بين الموضوع والمحمول، وهو أمر قد يكون صحيحاً، لا يمكن أن تكون حقيقية

على نحو كلي لأن صحتها تعتمد على استبعاد الخواص الأخرى للموضوع. إن تفكير الهوية يسعى لمعرفة موضوعه عن طريق حاصل جمع تصنيفاته الصحيحة. ومن ذلك يتضح أن ما يبدو مباشراً أو مستقلاً على نحو كلي إنما يتحقق في الواقع بالتوسط لأنه يعتمد في هويته على عنصر مختلف منه، به تتحقق هذه الهوية. إن أية علاقة للمفهوم مع الموضوع غير متحققة تاريخياً لن يكون لها معنى كفكرة.¹ وهو ما لخصه هيجل في أنه ما من محاولة للإشارة إلى العيني المحسوس يمكن أن تحرر نفسها بالكامل من المقولات الكلية. مما يعني أن هيجل قد أنصف ما لا يمكن رده إلى الهوية الصورية بكشفه عن اعتماد أية هوية على عنصر لا ينتمي إليها.² وهكذا أصبح تحديد الهوية شرطاً لإمكان الحياة التاريخية الطبيعية ولحفظ الذات الانسانية.³

إن تفكير الهوية ليس مجرد تفكير خالص في ذاته طالما أن التفكير يتضمن علاقة محددة مع سياقه الاجتماعي ومن ثم يتضمن شيئاً أكثر من أفكاره. إن تفكير الهوية يعبر عن إهتمام خاص بالسيطرة، وهو إهتمام يشاركه فيه التنوير بسبب إطاره الصوري ولكنه وفي نفس الوقت يعارضه بسبب البرنامج الذي يسعى التنوير لتحقيقه. إن السيطرة على الطبيعة الداخلية والخارجية التي تؤسس للعقل الذاتي، تؤسس أيضاً لهوية المفهوم والشئ، لأنه وبدون هذه الهوية لا يمكن أن توجد السيطرة والقوة الضروريتان للذاتية. إن العقل الذاتي وتفكير الهوية ينشآن ويتواجدان مع نشأة ووجود الكائن الإنساني. ولكن هذا لا يعني أن يتم نسبة السيطرة وتفكير الهوية إلى أسس أنثربولوجية قائمة على إنتاج النوع لنفسه في التاريخ من خلال العمل. إننا نستطيع أن نتبع تاريخ السيطرة من بدايات النوع الإنساني إلى وقتنا الراهن دون أن يعني هذا أن للسيطرة أساساً أنثربولوجياً أو أنه لا يمكن إزالة الأشكال المتطرفة منها وإقتصارها على ما هو ضروري اجتماعياً، إذا سلمنا بأن لها أساس أنثربولوجي. لقد بدأت السيطرة مع إنقسام العمل إلى يدوي وذهنى وخضوع الأول للثاني.⁴ وقد تبدى هذا في سيطرة الروح وتبرير امتيازها بالقول بأنها مبدأ أول وأصلي وببذل الجهد لمنع طرح التساؤلات حول هذا القول.⁵

إن تفكير الهوية وتعبيره عن التساوي بين المفهوم ومفهوم مادة — الموضوع يصبح وعياً

- Max Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science*, translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, with an introduction by G. Frederick Hunter, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, p. 193 1
- Simon Jarvis, *Op.Cit.*, pp. 165-166, 170 2
- Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Op.Cit.*, pp.3-44 3
- Martin Morris, *Op.Cit.*, p. 746-747 4
- Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, *Op.Cit.*, p. 177 5

تصنيفياً يضع العيني تحت الكلي، ويمسك بواقعة المباشرة مستقلة عما يمكن أن يحدث خلال تحققها بالفكر المفاهيمي. وتعبّر صورية الرياضيات عن هذا النوع من التفكير بطريقة تجريدية، وتشمل من خلال العلم كل نشاط التفكير الإنساني بما في ذلك الأيديولوجيا الوضعية في الحياة اليومية. وتعتقد المعرفة أنها من خلال مفهوماها تستطيع إخضاع الوجود لنفسه ومن ثم تسيطر عليه من أجل نفسه، ولكنها كلما تفعل ذلك كلما تصبح أكثر عمى عن العملية التي يتحقق بها هذا الوجود لوعي التنوير نفسه. ومن ثم فإن مثل هذه المعرفة تستسلم وهي عمياء للطريقة التي تبدو بها الأشياء، وتصير هويتها في المباشرة، مما ينكر أية إمكانية لتغيير الترتيبات الاجتماعية والسيطرة التي انتجت هذه المعرفة.¹ وتصير بذلك مادية دوغمائية لا تخلو من ميتافيزيقيا رغم إدعائها نقيض ذلك. ففي إدعاء المباشرة أو النفاذ إلى الترانسدنتالي المعطى نجد أنفسنا مدعوون للاعتقاد بفاعلية في بعض المعلومات أو في إطار للمعلومات لا يمكن مساءلتها. كما نجد أنفسنا نفكر بطريقة خاطئة في معرفتنا بهذه المعطيات كمعرفة سلبية خالصة، فيتوقف بحثنا ببساطة عند هذه المعطيات. وهذا أمر يدعو إلى إبراز إلتقاء الميتافيزيقيا مع المادية بدلاً عن محاولة التغلب عليها. إن مفهوم الوقائع الخالصة الذي تتبناه الوضعية يمثل النقطة التي تقف عندها النظرية من التفكير. ليس هنالك وقائع خالصة؛ ليس هنالك وقائع يمكن تمثيلها بدون توسط المفاهيم. ومع ذلك فإن هذا ليس سبباً لاعفاء التفكير عن الحاجة الدائمة للتصادم مع المتعين التاريخي والاجتماعي.²

تاريخ الفكر تاريخ ملتبس فهو تاريخ يتزايد فيه الشك بشأن أية مزاعم بالنفاذ إلى ما يقع خارج الفكر، ومن ثم يصف أي فكر يعتمد على هذه المزاعم بالشاعرية والخيال. وبذلك تحول الفكر نفسه إلى «سياق محايدة خالصة»، جوانية خالصة، لم يبق شيئاً خارجها. وتحول التنوير، عن طريق عملية العقلنة الجذرية هذه، عائداً إلى التفكير الأسطوري. وليتحاشى هذا التفكير تهمة الذاتية فقد حدد مهمته بنسخ ما هو موجود، وحصص نفسه في الوقائع. ولكن الشكوية التي نشأت كرد فعل مشروط بالتنوير قادت عملياً إلى الزعم بأن أي موضوع هو في الواقع مجرد تخيل للذات. إن القول بأنه لا يوجد شيئاً يمكن أن يقف خارج الفكر حوّل العالم إلى قضية تحليلية ضخمة، ومن ثم أصبح الفكر غير قادر على فهم ما يعتمد عليه، وغير قادر على تخيل أنه كلياً غير كافي بذاته.³ والأهم من ذلك أن المظهر الغريب والعدائي للأشياء والآخرين — آخر الذاتية غير المتماثل — يجب أن يتحول إلى متماثل إذا كانت الذات يجب أن تسيطر على نفسها. ويعمل العقل الأداتي على تنظيم الأنا من

Martin Morris, Op.Cit., p. 745 1

Simon Jarvis, Op.Cit., pp. 65-67, 88, 149 2

Ibid., PP. 24-25 3

خلال ضبط عقلاي أداتي مطلوب للسيطرة على الآخر. إن تقدم العقل الأداتي الذي يعمل على بقاء الذات يجب أن يعامل الآخر وغير المتماثل إما بتحويله إلى تماثل وعقلاني، وبالتالي مشابهاً لذاته، أو بتركه كما هو غريباً وعدائياً ولا عقلانياً، وبالتالي مقيماً كلاً وجود: إن أي شئ يجب أن يخضع لعقل ذاتي ومحدد للهوية. وهذا يعني أن هناك تضحية من الذاتية من أجل الذاتية: إن النساء والرجال يدفعون لأجل سلطتهم المتزايدة مزيداً من القمع الاجتماعي والنفسي.¹ إن شعار فكر التنوير القائل بأن «لا شئ يبقى خارج الفكر»، أي أن الفكر لا يمكن أن يحده شئ، يصبح عند تطبيقه على «مجتمع التبادل» أنه ليست هناك قيمة يمكن أن تقاوم معادلتها ومساواتها بقيمة تبادلية. ومن ثم لا يبقى شيئاً لا يصير جزءاً من مجتمع التبادل. وتاماً مثلما تحوّل الفكر إلى جوانية خالصة تعجز عن فهم ما تعتمد عليه، كذلك يصير المجتمع فيعجز عن فهم ما يعتمد عليه. فيصبح المجتمع مفهوماً وغير مفهوم. ولذلك فإن علم الاجتماع ألا يتبنى لا الفرضية القائلة بأن المجتمع مفهوم ولا الفرضية القائلة بأن المجتمع غير قابل للفهم فكلاهما دوغمائي بذات القدر.²

ومن ثم فإن هنالك ضرورة لصياغة التجربة بحيث تصبح مادية ومفهومية معاً، وهو الحل الذي صاغه كانط ولكن تكتنفه بعض المشكلات بسبب تمييز كانط بين «التفكير» و«المعرفة». فالشكل الخالص للحدس بدون أي محتوى ليس فقط لا يمكن معرفته وإنما أيضاً لا يمكن التفكير فيه. كما أن التفكير الذي هو ليس تفكيراً في أي شئ لن يكون فقط فارغاً، كما يقول كانط، أي منحصراً في الاستخدام المنطقي دون التركيبي، وإنما أيضاً أعمى، أي ليس تفكيراً على الإطلاق، أي يفتقد للاستخدام المنطقي والتركيب معاً. وإذا كانت المقولات التي حددها كانط هي شروط لامكانية التجربة فإن العكس بذات القدر يكون صحيحاً: فالمقولات نفسها أصبحت ممكنة بالتجربة التي من المفروض أن توفر المقولات شروط إمكانها.³ إن الفصل بين مجال الفكر ومجال الحواس أضر بهما الأثنين معاً. فحصر التفكير في التنظيم والإدارة، التي يمارسها الحكام من القياصرة إلى أكثر المديرين تواضعاً اليوم، يتضمن بالضرورة تقييد الأمور العظيمة طالما أن المسألة لم تعد مجرد استغلال الأمور الصغيرة. وأدى هذا الفصل إلى أن يعيش النضج الفائق للمجتمع إلى الجانب عدم النضج الذي يتصف به الذين تتم السيطرة عليهم. فكلما أصبح الجهاز العلمي والإقتصادي والاجتماعي، الذي تحقق خدمته لنظام الإنتاج انسجاماً وتوافقاً للجسد، أكثر تعقيداً ودقة، كلما أصبحت التجارب التي يوفرها أكثر فقراً.⁴

Martin Morris, Op.Cit., p. 746 1

Simon Jarvis, Op.Cit., pp. 44-46 2

Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, Op.Cit., pp. 386, 391 3

Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, Op.Cit., p. 36 4

صحيح، أننا لا يمكن أن نعيش بدون تمايزات، ومع ذلك فإن «الحياة لا تعيش» عندما تصبح هذه التمايزات أقطاب استيعادية وتراتبيات منظمة.¹ وطبقاً لذلك فإن هذه المقولات لا يمكن أن تكون ثابتة، بل بالضرورة يجب أن تتغير بتغير التجربة. إن المفاهيم الخالصة للفهم لا يمكن أن توفر بنفسها معرفة بالموضوعات. هذا الامتناع عن الميتافيزيقيا هو نفسه تمت صياغته صياغة دوغمائية بسبب الادعاء بلا تاريخية شروط إمكان التجربة.² وكل ما سبق يمثل الحقيقي واللا حقيقي في تجربة كانط. فهي إشارة حقيقية للإفراغ التاريخي الحقيقي لتجربتنا.³ إن التفكير النقدي في فلسفة كانط النقدية على هذا النحو ليس تراجعاً عن التفكير النقدي، فهو لا ينتقد العقل الخالص فقط وإنما ينتقد فكرة «المفهوم الخالص» و«الحدس الخالص».⁴ إن التفكير غير الخالص هو الذي يحرق التفكير النقدي من قيود المنهج الترانسندنتالي.⁵ بحيث يمكن إعادة صياغة التجربة لتصبح مادية ومفهومية معاً، وهما عنصران لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض.⁶

الديالكتيك لا يمكن أن يصير منهجاً أو صورة للعالم.⁷ فالديالكتيك ليس تقدماً ببساطة، وإنما عمل للوراء أيضاً للكشف عن الافتراضات التي يحتويها ما يبدو أنه مباشر وقييني. وهو ما استخدمه هيجل للكشف عن أن ما يبدو منطقاً خالصاً وتحديداً حسية هو في الواقع مرتبط بنماذج المعرفة السياسية والاجتماعية والثقافية. إن النظر إلى أكثر القضايا أولية يتطلب بالضرورة النظر إلى شروط إمكانها، وهي شروط ليست ترانسندنتالية فقط وإنما أيضاً تجريبية — تاريخية. ولا يكمن التفكير الديالكتيكي في تطهير التفكير من تحديد الهوية الخاطئ وإنما يكمن في التعرف على عدم كفاية أي تحديد هوية. أما المعنى الثاني فيحدد الكيفية التي يعمل بها الديالكتيك، الذي هو ليس منهجاً أو صورة للعالم، بدون الإدعاء بأن الفكر والوجود يتطابقان في نهاية الأمر. أي أن يعمل من خلال النقد المحايث،⁸ الذي يتحاشى النقد الكلي بحصر نفسه في تناقضات موضوعه دون تجاوزها إلى أي شروط أخرى، هذه التناقضات التي يكشف عنها النقد المحايث هي وحدها القادرة على الإشارة لما يتجاوز الموضوع إلى ما بعده. إن تحاشي الكلية والتركيب الهيجليان أدى إلى إعادة الإعتبار للعيني

Christopher Rocco, Op.Cit., p. 91 1

Simon Jarvis, Op.Cit., p. 156 2

Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, Op.Cit., p. 389 3

Simon Jarvis, Op.Cit., p. 159 4

Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, Op.Cit., p. 392 5

Simon Jarvis, Op.Cit., p. 164 6

Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, Op.Cit., p. 144 7

Simon Jarvis, Op.Cit., pp. 166-168 8

والمفرد، وإلى النقد الجذري للكلي والمفهوم العام.¹

إن الديالكتيك لا يحتاج إلى الخوف من تهمة الهوس بفكرة ثابتة عن الصراع الموضوعي فيما هو ثابت أصلاً؛ إذ أنه ليس هنالك شيئاً ثابتاً في كلِّ غير ثابت. ومفاهيم الأزمة في الفلسفة علامة على مسائل غير محلولة موضوعياً، وليس معرفياً فقط.² ولذلك فإن الغياب المقصود للمعيارية والوضوح هو محاولة لعدم صياغة المستقبل دوغمائياً والرغبة في إيجاد العالم الجديد من خلال نقد العالم القديم. وأن مهمة الفكر هي المساهمة في تحقيق الوعي الذاتي في الصراع، أي أن يوضح التفكير نفسه لنفسه، أن يوضح معنى صراعه ورغباته، وفي قيامه بذلك سيتحقق أن العالم يحلم بشئ يمكن أن يكتسبه فقط إذا أصبح واعياً به.³ هذا التفكير النقدي يتناقض داخلياً مع السلطة القائمة التي ترافق تفكير الهوية لأنه يبحث عن الوعي بما يخضع لسيطرة أخرى غير سيطرته هو، أكثر من بحثه عما يطمعه بإدعاء الهوية معه، أي المعرفة.⁴ إن علينا أن نعي ما هو مقموم في الموضوع ولكن دون أن نعرفه. إن الديالكتيك السلبي لا يهدف إلى حل تناقضات المنطق وإنما يهدف إلى مصالحة التضاد في الواقع. هذه الغاية لا يمكن خدمتها بفرض عدم تناقض صوري أو وهمي، وإنما تتم خدمتها بالكشف عن الكيفية التي يعتمد بها التناقض المنطقي على تجربة التضاد وكيفية تواجده فيها. إن التناقض المنطقي يشهد على التضاد التاريخي — الطبيعي. وأية محاولة لتجاوز هذا المظهر الشكي باتخاذ موقف ثابت ستكون محاولة أيديولوجية تخفي هذا التضاد الحقيقي بدلاً من أن تكشف عنه.⁵

لقد صارت الكلية — التي ترتبط بها الهوية — زائفة لا معنى خطأ التشديد الفلسفي على الكلية وإنما بمعنى أن هذا التشديد لا ينفصل عن التحول الذاتي المتزايد للمجتمع إلى الكلية. وبهذا المعنى فإن الكلية يمكن أن تكون زائفة ولكنها على أية حال واقعية. ووفقاً لذلك يجب أن نفهم تشديد هيكل الفلسفي على الكلية فهماً تاريخياً باعتباره خلاصة لنقد التنوير للمصالح الاجتماعية الخاصة. ولكن لحظة الحقيقة في هذا التشديد تم تزييفها فيما بعد حين صارت الكلية انتاجاً ذاتياً مطلقاً. هذا النقد للكلية يطرح نفس السؤال الذي طرحه نقد الهوية: كيف يكون الديالكتيك ممكناً بدون افتراض هوية الفكر والوجود في نهاية الأمر؟ إن الديالكتيك يكون ممكناً بالنفي المحدد de-

Peter V. Zima, *Deconstruction and Critical Theory*, translated by Rainer Emig, Continuum, London and New York, 2002, p. 88

Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Op.Cit., p. 153

Adriana S. Benzaquén, Op.Cit., p. 159

Martin Morris, Op.Cit., p. 751

Simon Jarvis, Op.Cit., pp. 170-171

terminate negation ، فالنفي لا يترك الفكر مع العدم، أي لا يكون نفيًا مجردًا، وإنما يكون نفيًا محددًا، نفيًا لشيء ما.¹ والحجة المشهورة القائلة بأن الإفتراضات النسبية تفترض على الأقل مطلقاً واحداً — هو بالتحديد صحتها هي نفسها — ومن ثم فهي تناقض نفسها، حجة متهافة لأنها تخلط النفي العام لمبدأ ما مع وضع النفي لنفسه للعمل كإثبات، بدون إعتبار للفروق الخاصة في الحالة والدور لكليهما.² النقد الفلسفي نفي متزايد بقوة ورافض لأن يصلح نفسه مع الإيجابي لأن هذا سينتج وهماً جديداً، إذ أن المفهوم يسعى دائماً إلى معرفة اللامتماثل لكي يتطابق مع الشيء وينتج هوية جديدة. وهذا يعني أن التأمل الديالكتيكي ليس نفيًا ذاتياً كلياً للذات المفكرة لأن الذات تصبح واعية لما هو حقيقي فيها ولما هو زائف؛ ولذلك فهو نفي محدد determinate negation ولكن ما تزال قوة التفكير المفاهيمي هي التي تقوم به.³

السلبية هنا لا تشير إلى الوجود وإنما إلى شيء ما موجود، ويجب ألا يكون، أي يجب أن يُنفي. إن السلبية إشارة إلى الوجود السلبي للتفكير التماثلي والسيطرة التي تلازمه وتجعله ممكناً. إن غاية التفكير السلبي، في هذا المعنى، ليست الشكية للامحدودة التي تنفي أي محتوى إيجابي مهما كان، وإنما هي نفي هذا الوجود السلبي. فليس مهمة التفكير السلبي أن يحمي نفسه، بل مهمته أن يحقق نهاية السلبية. إن السلبية — كما هو الفكر عند هيجل — مصححة لذاتها ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك أن هذا التصحيح الذاتي غير مضمون. وهكذا نحصل على المفهومين الأولين للديالكتيك السلبي: أنطولوجيا الحالة الخاطئة للأشياء والوعي المتسق للامتثال. وتعني السلبية شيئاً مختلفاً لكل واحد منهما.⁴ بالنسبة للأول فإن السلبية في «الحالة الخاطئة للأشياء» تشير إلى ما لا يجب أن يكون. وطبقاً لذلك فإن الديالكتيك يعتمد على لحظة غير ديالكتيكية بتجاوزه لذاته إلى الميتافيزيقيا. وهي لحظة لا يمكن التخلص منها بسبب رفع اللامتثال إلى المطلق. بينما بالنسبة للثاني فإن اللامتثال ليس في ذاته سلبياً إلا إذا نظرنا إليه من موقع التفكير التماثلي. إن السلبية هي عمل التفكير. والإيجابية هي حيث يتوقف التفكير، حيث يركن للراحة.⁵ السلبية تعبر عن وجهة النظر القائمة على موقف الخلاص، عن إمكانية تحقق المجتمع المتصالح. فالفلسفة الوحيدة التي يجب أن نمارسها بمسؤولية في مواجهة اليأس هي محاولة تأمل كل الأشياء كما تبدي نفسها من موقف الخلاص. فالمعرفة ليس لها غير ضوء الخلاص تسلطه على العالم؛ وكل ما عدا ذلك — في المعرفة —

Ibid., pp. 172 1

Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, Op.Cit., p. 35-36 2

Martin Morris, Op.Cit., p. 756 3

Theodor W. Adorno, Negative Dialectics, Op.Cit., p. 5, 11 4

Simon Jarvis, Op.Cit., pp. 212-215 5

هو محض إعادة بناء وتكنيك.¹ وموقف الخلاص هذا ليس موقفاً غائياً وإنما هو موقف يتأسس سلبياً كمنظور ممكن. إن الحقيقة تلوح في النفي المحدد لما هو زائف. ولذلك فإن موقف الخلاص لا يصير موقفاً وإنما دياكتيكاً، هو المعنى المتناسك للاهوية. فهو لا يبدأ باتخاذ موقف وإنما ينساق إليه التفكير، بالضرورة، نتيجة لعدم كفايته.²

الآمال في تغيير المجتمع لا تعتمد على مفاهيم التقدم والتطور والقوانين التاريخية وإنما على النقد غير المساوم للحاضر. إن الأمل في ظروف أفضل — إذا لم يكن وهماً — لا يعتمد على ضمان هذه الظروف والتأكد من ديمومتها ونهائيتها وإنما يعتمد على فقدان الاحترام لكل ما هو متجذّر بقوة في المعاناة العامة.³ إن اللحظات الجسدية تخبر معرفتنا بأن المعاناة يجب ألا تكون، وأن الأشياء يجب أن تكون مختلفة.⁴ وتحدث المعاناة بأشكال مختلفة: الاستغلال والسيطرة والعبودية والخوف واللاعقلانية... إلخ. وهي في كل أشكالها علامة موضوعية على ما لا يجب أن يكون، وهي تذكرنا باستمرار بالمهمة التي ما زال علينا القيام بها: تغيير العالم. إن نفي المعاناة هي اليوتوبيا المادية الممكنة إذ أن إمكانيات الحاضر للإنجاز الاجتماعي تتجاوز توقعات كل الفلاسفة ورجال الدولة الذين تصوروا مجتمعاً إنسانياً حقيقياً.⁵ إن مجتمع الإنسان الحر مجتمع ممكن، أي قابل للتفكير. لأن متطلباته المادية موجودة في الإنجازات التقنية للمجتمع الحالي ولأن هنالك بعداً سرياً يوتوبياً موجود في مفهوم التنوير للعقل طالما أنه يحتوي على الكلية الحقيقية. العقل كذات ترانسندنالية يكون فكرة الحياة الإنسانية الاجتماعية الحرة التي ينظم فيها الإنسان نفسه كذات كلية ويتغلب على التناقض بين العقل الخالص والعقل التجريبي في التضامن الواعي للكل. وهذا هو ما يمثل الكلية الحقيقية: اليوتوبيا.⁶

فلسفة إعادة بناء الحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة اللغة

فلسفة إعادة بناء الحداثة يتم إنجازها ضمن أفق التحول من نموذج فلسفة الذات إلى نموذج فلسفة اللغة؛ وهو تحول يجري في المنعطف اللغوي الذي مرت به كل الفلسفة فأسس لما بعد

Theodor W. Adorno, <i>Minima Moralia, Reflections from Damaged life</i> , translated by E. F. N. Jephcott,	1
New Left Books, London, 1974, p. 247	
Theodor W. Adorno, <i>Negative Dialectics, Op.Cit.</i> , p. 5	2
Adriana S. Benzaquén, <i>Op.Cit.</i> , p. 159	3
Theodor W. Adorno, <i>Negative Dialectics, Op.Cit.</i> , p. 203	4
Max Horkheimer, <i>Eclipse of Reason, Op.Cit.</i> , p. V	5
Adriana S. Benzaquén, <i>Op.Cit.</i> , p. 152-153	6

حدثتها. ومع ذلك فإن الانعطاف اللغوي في النظرية النقدية أدى بها إلى نقيض ما توصلت له ما بعد الحداثة فتمسكت بالعقلانية ولكن بعد أن صارت على يدها تعددية ونقدية بينما رفضتها ما بعد الحداثة، واعتبرت مشروعها امتداداً للتنوير وتجاوزاً نقدياً لمآلاته وإخفاقاته وإعادة لبنائه في ضوء نموذج وأسس جديدة بينما هدمته ما بعد الحداثة وحاولت تجاوزه نهائياً بإدانتته بوصفه مشروعاً قمعياً ذا طابع كلي وشمولي، لأن العقل الذي يقوم عليه هو كذلك. وفي إعتقادنا أن السبب في ذلك هو أن النظرية النقدية تجاوزت نقدياً الأسس القديمة لمشروع التنوير في ضوء نموذج الجديد الذي تقوم عليه عقلانيته الجديدة، بينما فشلت ما بعد الحداثة في تأسيس نموذج جديد للفلسفة، لذلك جاء نقدها ومحاولتها لتجاوز مشروع التنوير ضمن نموذج التقليدي، نموذج فلسفة الذات، ولهذا لم تستطع إلا هدمه وتبني نقيضه، وذلك بإلغاء أحد طرفي العلاقة بين الذات والموضوع مع بقاء الافتراض الذي يقوم عليه النموذج وهو أن أساس أية معرفة يعتمد على طابع العلاقة بينهما. هذا يقودنا إلى استنتاج أنها لم تفلت من قبضة ما تحاول تجاوزه وتجاوزاً نهائياً. أما لماذا نجحت النظرية النقدية في إقامة نموذج جديد للفلسفة اعتماداً على الإنعطاف اللغوي الذي تم تحت تأثير تطور الدراسات اللغوية الذي بدأه دي سوسر بينما فشلت ما بعد الحداثة في تقديم أي نموذج جديد اعتماداً على ذات الانعطاف فهذا يعود لكون أن النظرية النقدية قد تعاملت مع فلسفة اللغة في المستوى التداولي pragmatic ، أي تعاملت مع اللغة ليس كنظام رمزي أو نحوي بل كما هي مستخدمة، أي أن النظرية النقدية تعاملت مع الكلام. وحتى في هذا المستوى لم تنشغل بالجانب التجريبي من التداول وإنما انشغلت بالجانب النظري، بينما استلهمت ما بعد الحداثة فلسفة اللغة في جانبها السيمانطقي، أي في جوانبها الرمزية والنحوية، فوقع في التأويل اللامتناهي فأنكرت الحقائق والعقل، الذي صار عندها مجرد نظام، بل وتحول إلى سجن للإنسان.

إن التداولية، والتي هي عنوان المرحلة الأخيرة من تطور النظرية النقدية، تعبر عن لحظة حاسمة في تطور مشروع الحداثة وتحولها من الحداثة الكلاسيكية إلى الحداثة الجديدة، من نموذج فلسفة الذات إلى نموذج فلسفة اللغة. لقد عبر الكوجيتو الديكارتي عن لحظة الإبتدار التي أسست لفلسفة الذات وهي ذات اللحظة التي أسست لمشروع الحداثة. ولا نتجراً على الحقيقة إذا قلنا أن هذه اللحظة كانت من أعلى لحظات التعبير عن مشروع الحداثة وفكرها القائم على فلسفة الذات، أي الحداثة في صورتها الأولى التي تقوم على العلاقة الثنائية بين الفاعل - الموضوع. أما التداولية فتتجاوز هذه العلاقة الثنائية لكي توضع الفاعل ضمن علاقة ثلاثية بين الفاعل - اللغة - الموضوع، إذ تمر العلاقة بالعالم من خلال اللغة كما أن الفاعل ليس هو الأنا بل هو عضو مجتمع لغة. ومن

ثم فإن التداولية تطرح كوجيتو جديداً: «افكر» تعني حقاً «ابرهن»، أي «أتكلم مع الغير»، و«أقبل المعايير العملية للتواصل»، وكذلك تعني «انتمي إلى مجتمع تواصل» فلا أحد يفكر وحده.¹ هذا الكوجيتو الجديد يعبر عن الانتقال من الذاتية إلى التذات intersubjectivity. فيتغير مفهوم الفاعل حين نقاربه، لا إنطلاقاً من الفكر، بل إنطلاقاً من التواصل، حينذاك ننظر إليه كمتكلم وكمحدث، ويتم الإلمام بالقضية التي تخص الآخر إنطلاقاً من المخاطب الذي أتكلم معه والذي أموضع معه في مجتمع تواصلي. وتصير «أفكر» في الكوجيتو الديكارتي تفكيراً حقيقياً لأنها تعبر عن ضرورة تداولية، إذ أن تناقضها خاطئ دائماً تداولياً، فالقول «لا أوجد» يناقض مضمون المملفوظ.² بينما إتجاهات ما بعد الحداثة — كما أظن — تجاوزت ثنائية العلاقة بين الفاعل — الموضوع إلى علاقة ثنائية جديدة بين الفاعل — اللغة. لقد استبدلت الموضوع/العالم باللغة ولذلك — فيما أظن — لم تنجح في تجاوز نموذج الحداثة الأول، نموذج فلسفة الذات.

ورغم جوانب الخلاف بين النظرية النقدية وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية إلا أن جوانب الاتفاق بينهما أكثر. فهي تنتمي كلها إلى المشروع النقدي. وجوهر هذا المشروع هو محاولة تجاوز الأسس التقليدية للحداثة كما وضعها عصر التنوير. فهي تتفق على ضرورة تحويل النقد الكانطي للعقل إلى نقد جذري. ويبدأ هذا التحويل الجذري بهدم العقل الخالص، فالعقل دائماً غير خالص، فهو عقل ملتبس بالتاريخ ومنخرط فيه ولا يوجد إلا في ثقافة ومجتمع، إلا في الممارسة. ولذلك فإن البحث الاستبطاني في محتويات العقل لم يتح له الوصول إلى بنيات هذا العقل. لأنه كان تأملاً ودرساً في عقل خالص. إن البحث في طبيعة العقل ومنظوره وحدوده يجب أن ينخرط في الممارسة. وهذا يتطلب بحثاً تاريخياً اجتماعياً يتخطى الحدود التقليدية للتحليل الفلسفي.³ لذلك نستطيع القول إن التحول من نموذج الذات العارفة والفاعلة، على أساس هذه المعرفة، إلى نموذج اللغة، أي ما هو قائم بين الناس، هو بالضبط التحول من العقل الخالص إلى عقل موجود في الممارسة. مما أدى إلى هدم فكرة أن المعرفة تقوم على قواعد ومبادئ تأسيسية وهي أحد المبادئ الأساسية في الحداثة التقليدية. فالعقل الذي لا نتعرف عليه إلا في انخراطه في الممارسة هو عقل غير تأسيسي non-foundationalist ورغم أن بنياته وقواعده تتجاوز الوعي الفردي إلا أنها ليست متعالية وإنما اجتماعية ثقافية. وأظن

1 فرانسوا زارمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: د. سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986م، ص 79-80

2 المرجع السابق، ص 10

3 Thomas McCarthy, The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School, in Critique and Power, Recasting the Foucault/Habermas Debate, edited by: Michael Kelly, The MIT Press, Massachusetts, 1994,

أن هذه هي خلاصة نظرية الفعل التواصلي والعقلانية التوافقية عند هابرماس. وهي أيضاً خلاصة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية مع إختلاف النتائج.

ونفس هذه النتيجة نصل إليها فيما يتعلق بالذات. فما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والنظرية النقدية ترفض الصورة الديكارتية عن الذات العاقلة المستقلة التي تواجه عالماً من الموضوعات الذي تسعى لتمثيله للسيطرة عليه. فالذات العارفة والفاعلة هي ذات اجتماعية وتفكيرها وفعلها جزء من مصالحتها ومواقفها. ولذلك يجب إزاحة الذات الديكارتية من موقع المركز في العالم الإستمولوجي والأخلاقي، ليس فقط لهذه الأسباب النظرية، وإنما أيضاً بسبب ما انتهت إليه العقلانية الغربية من إقصاء ونفي واستيعاب للمختلف ليصير متماثلاً.¹ ونظرية الفعل التواصلي واستناداً على فلسفة اللغة لا تزح هذه الذات المركزية وتستبدلها بالتذات intersubjectivity فقط وإنما تمنح هذه الذات غير المتمركزة decentered self هوية جديدة، تتفق فيها مع ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، تثبت فيه الأنا ذاتها من خلال قدرتها على تركيب نفسها من خلال جمع هويات مختلفة كونتها في مواقف مختلفة وتوليفها في انسجام يؤدي إلى تنظيم حياة الأنا في تاريخ واحد وفريد.² وهذا يعني أن التعددية فكرة رئيسية في النظرية النقدية تشمل كل ما هو إنساني بما في ذلك هو نفسه. ولكن دون أن تتخلى عن الوحدة وهو ما تختلف فيه مع ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية.

علاقة النظرية النقدية وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية بالحداثة في صورتها الأولى تطرح ————— بالنسبة لنا ————— فكرة أن هنالك حداثة تقليدية وحداثة جديدة. وهي فكرة يعززها هابرماس بتحديدده لأربعة قضايا تميّز الفكر في القرن العشرين، وبالذات الفلسفة، عن التقاليد المبكرة للحداثة وتمثل قطيعة معها. ويجمل هابرماس هذه القضايا في: أولاً، التفكير ما بعد الميتافيزيقي: فقد تراجع في الوضعية المنطقية مفهوم النظرية، الذي كان يسعى ليس لمعرفة العالم الإنساني فقط وإنما الطبيعة أيضاً وبنياتهما الداخلية، وترك للعقلانية الإجرائية لعمليات العلم مهمة تحديد إذا ما كانت جملة ما لها قيمة الحقيقة أم لا. وكذلك الأمر مع هوسرل وهوركهايمر والشابن ومؤخراً البنيويين فقد أخضعوا، كل بطريقته، التفكير الفلسفي لإدعاء العلوم الطبيعية بوضعها النموذجي. والآن نفكر بطريقة أكثر تسامحاً فيما نعتبره علماً، خاصةً بعد توماس كوهن وكتابه «بنية الثورات العلمية». ثانياً، المنعطف اللغوي: فبينما كانت العلامات اللغوية تعتبر مجرد أدوات للتمثيل العقلي أصبح الآن مجال المعنى

1 Ibid., p. 244

2 Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, translated with an introduction by Thomas McCarthy, Polity Press, Cambridge, 1995, pp. 90-91

الرمزي مجالاً مستقلاً. وحلت علاقة اللغة بالعالم محل علاقة الذات بالموضوع. والعمليات المكونة للعالم انتقلت من الذاتية المتعالية إلى البنيات النحوية. وحلت عمليات إعادة البناء التي يقوم بها اللغوي محل ذلك النوع من الاستبطان الذي لا يمكن أن يفحصه الآخرون. ثالثاً، تعيّن العقل: فبإسم المتناهي والزماني والتاريخي تم تجريد العقل من خصائصه الكلاسيكية؛ وأصبح الوعي المتعالي متعيّناً في ممارسات عالم الحياة وفي المتضمنات التاريخية. رابعاً، أولوية الممارسة على النظرية: فقد تم قلب العلاقة الكلاسيكية بين النظرية والممارسة. وأصبح أساس المعرفة النظرية في الممارسة ما قبل العلمية، وفي تفاعلنا مع الأشياء والأشخاص.¹ وهكذا تجتمع النظرية النقدية واتجاهات ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية في تجاوزها النقدي لمشروع الحداثة وإن كان في إتجاهين مختلفين وبتنتائج مختلفة إن لم تكن متعارضة.

أحد أهم نتائج النظرية النقدية أن نموذج فلسفة اللغة في جانبه التداولي مع هابرماس أدى إلى طرح علاقة جديدة بديلة لعلاقة الذات والموضوع في النموذج السابق وهي التذات-intersubjectivity، أي العلاقة ما بين الذوات. مما أدى إلى استبدال العقلانية الأداة التي كانت سائدة مع نموذج علاقة الذات والموضوع بالعقلانية التواصلية التي تعبر عن العلاقة ما بين الذوات. فصارت هذه العلاقة هي الأساس للوجود والمعرفة والقيم، ولكن دون أن تستبدل نهائياً علاقة الذات والموضوع أو العلاقة الذاتية subjectivity وإنما جعلتهما جزءاً منها، بل وجزءاً خاضعاً لها. ومع هابرماس صرنا لا نتحدث عن ذات مفردة مستقلة بالمعنى التقليدي بل صار للمسئولية والإستقلال معنيين جديدين. ففي العقلانية الأداة يكون الأفراد مسئولين حين يتصرفون وفقاً للعقلانية الغائية، التعبير الآخر عن العقلانية الأداة. فنجاح هؤلاء الأفراد في أفعالهم التي يتدخلون بها في بيئتهم لتحقيق غاية معينة يشير إلى قدرتهم على الاختيار بين بدائل عديدة، كما يشير إلى سيطرتهم على شروط بيئتهم. بينما في العقلانية التواصلية يكون هؤلاء الأفراد مسئولين حين يوجهون أفعالهم — كأعضاء في مجتمع تواصلية — إلى مزاем صحة متفق عليها تواصلياً. ويرتبط بهذين المفهومين المختلفين من «المسئولية» مفهومين مختلفان من «الإستقلال». فكلما زادت درجة تحقق العقلانية الأداة كلما زاد تحقق الإستقلال من المحددات التي تفرضها البيئة على الأفراد الذين يقومون بأفعال تحقق أهدافاً بعينها. وكلما زادت درجة تحقق العقلانية التواصلية كلما تحقق اتساعاً أكثر في مدى التنسيق غير القسري للأفعال والحلول الإجماعية للنزاعات.² هذه العقلانية التواصلية تطرح، كما هو واضح،

1 Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, translated by William Mark Hohengarten, Third printing, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1996, pp. 6-7

2 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Reason and The Rationalization of Society*, 2

عقلانية من نوع جديد، عقلانية تتمتع بمزايا وخواص جديدة تجعلها مختلفة عن سابقتها. فهي عقلانية مركبة وتعددية لا تقوم فيها حقائق مطلقة (أو على الأصح حقائقها المطلقة قليلة جداً ولا تعتمد عليها المعرفة الإنسانية) ولا تعتمد على منهج واحد. وتقوم على الفعل الذي يسعى إلى الوصول للفهم مما يجعل التنسيق بين أفعال الأفراد ممكناً، وهو أمر نموذجي يقوم على الإتفاق غير القسري الذي يتم عن طريق المحاججة argumentation ، ويؤدي إلى ظهور ثلاثة أشكال من عوالم الحياة بسبب اختلاف المعايير ومزاعم الصحة والمناهج؛ هي: العالم الموضوعي المشترك والعالم الاجتماعي المشترك والعالم الذاتي والذي تنتمي عناصره إلى التجربة الفردية ولكن يتم التعبير عنها بطريقة مفهومة للآخرين. وهذا يعني أن لكل واحد من هذه العوالم معايير ومزاعم صحته ومناهجه وعقلانيته وفعل يرتبط به. وهذا ما نعنيه بالضبط بالعقلانية المركبة والتعددية.

نقد العقلنة كشيء أو نقد الحداثة الملتبسة:

من العقلانية الأحادية إلى وحدة العقلانية المركبة والتعددية

وما كان للنظرية النقدية أن تصل إلى هذه العقلانية المركبة والتعددية لولا ماكس فيبر فهو أول من أشار إلى تمايز ثلاثة مجالات ثقافية تطابق الثلاثة عوالم التي أشرنا إليها، بل وجعل من هذا التمايز جوهر عقلنة المجتمع، وبالتالي حدثته. ومشكلة فيبر أنه لم يتصور عقلانية أخرى غير العقلانية الغائية، فهي التي سادت في جميع مجالاته الثقافية وأودت بالحداثة وعقلانيته إلى نقيض ما تريده، بدلاً من التحرر انتهت إلى قفص حديدي — كما قال فيبر.

يمكننا أن نلخص مشروع الحداثة عند فيبر في العقلانية الغائية. ورغم أنه يميّز بين فئتين من الأفعال، فهو يميز السلوك الأخلاقي عن سائر السلوك العقلي، إلا أنه يرى أن عقلانية واحدة تسود كل السلوك الإنساني في طور حدثته. وهي عقلانية قانونها العلمي ومهمة العقل فيها حساب العلاقة بين الوسائل والغايات، وأن الفئتين من الأفعال اللتان تمتازان بالعقلانية تستخدمان الوسائل الملائمة لتحقيق أهدافهما، أي أنهما يستخدمان نفس العقلانية ولكنهما يختلفان في الأهداف؛ فبينما تسعى إحدهما لتحقيق أهداف عقلية مختارة، تسعى الثانية لتحقيق أهداف أخلاقية وإشباع قيم مطلقة. ولذلك فإن تشخيص أزمة الحداثة عند فيبر والتي سنتناولها فيما بعد، والتي اعتمد عليها هابرماس لتجاوز العقلانية الغائية إلى العقلانية التوافقية، يردّها إلى مهمة الاختيار المعياري وتدبير وسائل السلوك العقلاني. وهي مهمة بالغة الصعوبة وتفوق طاقة البشر ولذلك يمكن أن تؤدي بهم إلى الل

عقلانية¹ كما حدث لمشروع الحدائة.

إن الإخفاق الرئيسي في تصور فيبر عن عقلنة المجتمع وانتقاله للحدائة هو أن فيبر رغم أنه قد وظّف مفهوماً مركباً للعقلانية إلا أن هذا المفهوم ظل غامضاً مما جعل فيبر ينقاد لفكرة ضيقة هي العقلانية الغائية.² فكل مركبات العقلانية التي أشرنا إليها عند فيبر تتبع نموذجاً بنويّاً واحداً للفعل هو الفعل العقلاني الغائي أو الفعل العقلاني الأدائي، أي الفعل الذي يتأسس على العقلانية القائمة على اختيار الأهداف واختيار الوسائل التي تحققها. وهذه العقلانية يجمعها فيبر مع العقلانية القيمية، وهي العقلانية التي تلبّي الشروط المعيارية وتقوم بالتوحيد والتنظيم وتكمن وراء تفضيل فعلٍ ما، لتكونان معاً العقلانية العملية في كليتها، وتعميمها هو الذي يشكل سلوك الحياة العقلاني — المنهجي،³ الذي نتج عن العقلنة الأخلاقية للرؤية الدينية للعالم. وهو السلوك الذي يقوم عليه مشروع الحدائة في مجالاته كلها. لقد فرض فيبر الفعل العقلاني الغائي أو الأدائي كنموذج بنوي يتبعه كل مركبات العقلانية بينما هو ليس إطاراً بنويّاً أو صورياً أو شكلياً بل هو ينتمي إلى مضمون عمليات التدخل في الطبيعة الخارجية، ووفقاً له تنجح هذه العمليات أو تفشل. ولهذا فإن هذا الفعل العقلاني لا يلاءم إلا مركب العقلانية المعرفية — الأدائية وتطبيقه على مركبات العقلانية الأخرى يؤدي إلى أن تصير مجالاتها وعواملها نسخ أخرى من العالم الخارجي الموضوعي. إن عقلنة المجتمع تعني عند فيبر انتشار الفعل العقلاني الغائي أو الأدائي وتحويل المجالات الأخرى، والتي هي مجالات فعل تواصلية بالأساس، إلى أنظمة ثانوية للفعل العقلاني الغائي. وإذا تذكرنا أن هذه العوامل والمجالات الأخرى هي العالم الاجتماعي والعالم الذاتي فإن هذا يعني تحويل الناس والعلاقات القائمة بينهم إلى موضوعات أو أشياء أو وسائل وتحويل العلاقات بينهم إلى العلاقات القائمة بين هذه الأشياء، أي ما أصطلحنا عليه بالتشيؤ reification. هذا التشيؤ reification يبدو منسجماً مع فلسفة الذات أو الوعي التي حرصت نظرها في الصلة بالموضوع؛ بينما نقل التحول إلى فلسفة اللغة عند هابرماس النظر إلى الأفعال بين الذات، نتج عنه تمييزاً أساسياً بين العقلانية الغائية والعقلانية التواصلية بحيث لا يصح أن تحل إحدهما محل الأخرى وبحيث لا يرد الفعل الموجه للحصول على فهم إلى النشاط الغائي أو العكس. فالنشاط الغائي والفعل الموجه للحصول على فهم نوعان أوليان من الفعل لا يمكن ردهما إلى بعضهما

1 د. عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الأسكندرية، 2002م، ص 67

2 Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Reason and The Rationalization of Society,

Op.Cit., p. 143

3 Ibid., pp. 172-174

البعض. والفعل الاجتماعي أو التفاعل مركب من هذين النوعين من الفعل.¹ وعندما يغلب على المركب النشاط الغائي يصير الفعل فعلاً استراتيجياً، وعندما يغلب عليه الفعل الموجه للحصول على الفهم يصير فعلاً تواصلياً. والمصير الذي انتهت إليه الحداثة هو تعميمها للفعل الاستراتيجي بحيث تحولت مجالات الفعل التواصلي — تماماً كما تصور فيبر — إلى مجرد أنظمة ثانوية للفعل العقلاني الغائي، فانتقلت سيطرة الإنسان على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان نفسه وأصبح العلم الطبيعي نموذجاً لسائر العلوم الأخرى، الإنسانية والاجتماعية. وهذا ما توصل إليه فيبر عندما صاغ تشاؤمه من تطور الحداثة في مفهومي «فقدان المعنى» و «فقدان الحرية» واللذان استلهمهما فيما بعد لوكاش في مفهوم التشيؤ الذي وسم به المجتمع الرأسمالي.

لقد شخّص فيبر مجتمع عصره، أي المجتمع العقلاني، تشخيصاً نقدياً واستنتج من ذلك أنه مجتمع يعاني فيه الإنسان من «فقدان المعنى» و «فقدان الحرية». ويرى فيبر أن هنالك إتجاهين في عمليات إزالة السحر وعقلنة المجتمع أدّى إلى هذه المعاناة. الإتجاه الأول، تمايز مجالات القيم الثقافية المستقلة والذي كان ضرورياً لبدايات عمليات عقلنة المجتمع إلا أنه أدّى بعد ذلك إلى «فقدان المعنى». والإتجاه الثاني، الإستقلال المضطرد للأنظمة الثانوية للفعل العقلاني الغائي والذي هو أحد خصائص تطور المجتمع العقلاني إلا أنه أدّى إلى «فقدان الحرية»². وكما هو واضح فإن فيبر يستخلص نظرية «فقدان المعنى» من عملية العقلنة الثقافية؛ بينما يستخلص نظرية «فقدان الحرية» من عمليات العقلنة الاجتماعية.³

فمع تمايز مجالات القيم الثقافية المستقلة تم إدراك المنطق الداخلي لكل منها ومن ثم التمكن من عقلنة النظام الرمزي لكل منها وفقاً لأحد المقاييس المجردة للقيمة، مثل الحقيقة أو الصواب المعياري أو الجمال أو الصدق. إلا أن هذه العملية قد أدت من جهة أخرى إلى تفكك رؤية العالم الدينية الميتافيزيقية التي كانت تمنح المعنى للحياة الإنسانية. ونشأ صراع بين مجالات القيم الثقافية المستقلة لم يكن في الإمكان حسمه لغياب أي موقف متعالي إلهي أو كوني تخضع له مجالات القيم هذه. ولم يعد هنالك ما يوحد هذه المجالات في نظام أو رؤية واحدة، وصارت بذلك الحياة الإنسانية تفتقد إلى المعنى، بل وتخضع لنزاع الأفعال طالما أن الإختلافات بين مزاعم الصلاحية على المستوى

JurgenHabermas, On the Pragmatics of Communication, edited by Maeve Cooke, Polity Press and Blackwell Publishers, Cambridge and Oxford, 2002, p. 220 1

JurgenHabermas, The Theory of Communicative Action, Reason and The Rationalization of Society, Op.Cit., pp. 243-244 2

Ibid., p. 350 3

الثقافي قد أصبحت على المستوى الاجتماعي توتر بين توجهات الأفعال التي تحولت إلى مؤسسات. هذا الصراع مدمر للمعنى إلى الحد الذي جعل فيبر يصفه بأنه تعددية إلهية جديدة¹ polytheism أو بلغتنا «شرك جديد».

من الجهة الثانية فإن فيبر يعالج «فقدان الحرية» في مجال نظرية الفعل. فبعد أن كانت الأحكام الأخلاقية والإرادة المستقلة للأفراد محددة بمبادئ قيمة هي التي تقوم بمهمة توجيه وإرشاد الأفعال العقلانية الغائية، شهدت هذه الأفعال إستقلالاً مضطرباً وتحويلاً لمجالاتها إلى أنظمة ثانوية تابعة لها إلى الحد الذي أصبحت فيه هذه الأفعال العقلانية الغائية في هذه الأنظمة، مثل الإقتصاد والإدارة، لا تحكمها الأحكام الأخلاقية وإرادة الأفراد إنما تنظمها هذه الأنظمة نفسها (أي تنتظم بيروقراطياً) وفقاً لدوافع نفعية عامة. وهكذا أصبح الأفراد لا يتحكمون في أفعالهم في الأنظمة الثانوية المختلفة وإنما تتحكم فيها البيروقراطية وهذا ما جعل فيبر ينعت مجتمع الحداثة العقلاني بعبارة الشهيرة بأنه «قفص حديدي». وليست هنالك من عبارة يمكن أن تؤدي معنى «فقدان الحرية» بطريقة أكثر دقة من عبارة «القفص الحديدي» لوصف ما انتهى إليه مشروع الحداثة الذي تم بعقلنة المجتمع طبقاً لسيادة نموذج الفعل العقلاني الغائي على أساس من فلسفة الوعي وعلاقة الذات بالموضوع.

لا يتفق هابرماس مع هذه الروح التشاؤمية. فهو يرى أن فيبر قد ارتكب خطأ فادحاً في استنتاجه الأول الخاص بـ«فقدان المعنى». فالتمايز الذي تم بين المشروع العلمي والقانوني والجمالي، الذي هو تمايز بين الأنظمة الثقافية للفعل، تتطور فيه المعرفة الثقافية تحت أحد الجوانب الكلية للصلاحيية، ولا يقود بأي حال من الأحوال إلى نزاع بين أنظمة حياة لا مجال للإلتقاءها، فمرجعيتها مجالات قيم ثقافية متميزة ومستقلة. والخطأ الفادح الذي وقع فيه فيبر هو عدم تفرقه بين هذه الأنظمة الثقافية للفعل والأنظمة الاجتماعية للفعل، مثل الإقتصاد والدولة، والأنظمة الأخيرة تتكون حول قيم عينية محددة، مثل الثروة والسلطة، و فقط مع هذا التحول المؤسسي لأمر قيمة مختلفة تنشأ علاقات تنافس بين اتجاهات لا عقلانية للأفعال. أما عمليات العقلنة التي ترتبط بمركبات العقلانية العامة الثلاثة فهي تتضمن بنيات معرفية مختلفة ولذلك لا ينشأ بينها نزاع، ولكن قد تطرح تساؤلات حول الكيفية التي يتم بها الانتقال من مركب عقلانية إلى مركب عقلانية آخر،² والأهم هو السؤال حول قابلية هذه المركبات للوحدة بشكلٍ ما على الرغم من تمايزها واختلافها، لأنه إذا ثبت عدم وجود ما يمكن أن يوحدتها فهذا يعني أن «فقدان المعنى» سيظل قائماً. ويجيب هابرماس على السؤال

Ibid., pp. 244-245 1

Ibid., p. 250 2

الأخير بأن ما يوفر الوحدة العقلانية لتعددية مجالات القيم الثقافية المعقلنة بفضل منطق كل منها الداخلي هو المستوى الصوري للمعالجة الحجاجية argumentative لمزاعم الصلاحية. فمزاعم الصلاحية تختلف من المزاعم التجريبية لأنه يمكن تجويدها عن طريق الحجج (أو الأسباب). ويوجد ما هو عام ومشارك بين هذه الحجج أو الأسباب وهو قدرتها على توفير دافع عقلاي يقوم عليه الاختبار الجماعي لمزاعم الصلاحية المفترضة. وهذا يعني أن الوحدة القائمة بين مركبات العقلانية الثلاثة العامة هي وحدة تقوم على العقلانية الإجرائية، ولذلك فإن نظرية الخطاب هي التي ستعين أين تتكون هذه الوحدة الحجاجية.¹ ونظرية الخطاب عند هابرماس تقيم الأفعال التواصلية في ضوء الإجراءات الحجاجية لتؤكد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة قيمة دعاوي الحقيقة والصواب المعياري والصدق الذاتي في هذه الأفعال.² ولذلك فهي لا تخرج من تعريف الخطاب ككلية علاقات ذات تسلسل دلالي تشكل إطاراً متماسكاً لما يجب أن يقال وما يجب أن يفعل.³ وهو ما يستعيد به هابرماس وحدة التعدد الذي صار السمة الأساسية للحدثة، إذا كان عقلاً أو ذاتاً أو غيرهما. هذه العلاقة المتوترة بين التمايز والتكامل تشكل مركز مشروع الحدثة؛ وتحدد ما يجعل المجتمع الحديث مختلفاً عن المجتمع التقليدي، فهو مختلف لأنه وحدة متميزة.⁴

رغم أن هابرماس يؤسس للعقلانية المركبة والتعددية، إلا أنه يولي عناية خاصة لمسألة وحدة العقل. هذه الوحدة هامة بالنسبة له حتى وإن كانت إجرائية، فهي كما رأينا تشكل الأساس الذي يقوم عليه معنى حياة الإنسان، وهي كذلك، كما يرى هابرماس، تبرر الفلسفة كنشاط معرفي ونقدي؛ ولولاها لاندثرت الفلسفة، إذ بها تتعين وظيفة الفلسفة كحارس للعقلانية. ويرى أن النظر للعقلانية يتجاذبه إتجاهان في الفلسفة: التاريخانية historicism والترانسندننتالية transcendentalism. الأولى تشرط العقلانية بسياقها التاريخي ومن ثم تجعل منها أمراً نسبياً مما يؤدي لفقدانها لأي معايير كلية تستند إليها في تقرير الحقيقة. بينما الثانية تجعل العقلانية تستند على خصائص ذات طابع عام وكلي وبالتالي غير مرتبطة بسياقها التاريخي وهذا أمر كان يجب أن ينتهي بالمعرفة إلى صحتها المطلقة وعدم قابليتها للخطأ، وهو ما يتناقض مع الواقع. ويقترح هابرماس طريقاً ثالثاً تكون فيه للفلسفة غاية توضيح أسس العمليات العقلانية للوصول للفهم وهي ذات طابع كلي لأنها ضرورية؛ وفي ذات الوقت

Ibid., p. 249 1

Jacob Torfing, *New Theories of Discourse*, First edition, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, p. 96 2

Ibid., p. 300 3

Gerard Delanty, *Social Theory in a Changing World, Conceptions of Modernity*, First edition, Polity 4

Press, Cambridge, 1999, p. 27

تكون الفلسفة قابلة للخطأ لأن إفتراضاتها الكلية تتطلب تأكيداً في علاقتها بالنظريات التجريبية.¹

إن قضية «عقل واحد أم متعدّد ومركب» يناقشها هابرماس ضمن ما يسميه بالتفكير ما بعد الميتافيزيقي. فهو يرى أن «الوحدة والتعددية» هي القضية التي حكمت الميتافيزيقيا منذ بدايتها. فمنذ أفلاطون تمثلت الميتافيزيقيا في النظرية التي تجعل من الواحد أصل وأساس أي شئ. هذا الواحد صار يُعرف فيما قبل أفلوطين بمثال الخير أو المحرك الأول أما بعده فقد صار يُعرف بغير المشروط أو الروح المطلق. وفي العقد الأخير من القرن العشرين تجددت هذه القضية ولكن في علاقات جديدة. فقد افتقد البعض التفكير التوحيدي للميتافيزيقيا ومن ثم عملوا على تأهيل بعض الرموز الفكرية فيما قبل كانط أو حاولوا العودة إلى ميتافيزيقيا تتجاوز كانط. بينما على النقيض من ذلك رأى البعض الآخر أن أزمت الحاضر تعود إلى بقايا التفكير التوحيدي الذي نجده في فلسفة الذات وفلسفة التاريخ. ومن ثم دعى هؤلاء إلى تواريخ وأشكال حياة متعددة في مقابل تاريخ العالم وعالم الحياة المفردين، وإلى أخرية ألعاب اللغة والخطابات في مقابل هوية اللغة والحوار، وإلى تعدد النصوص في مقابل المعنى المفرد الثابت. وهنالك تياران يعبران عن هذا الإتجاه الذي يتحدث باسم التعددية المقموعة. الأول، الذي يمثله ليوتار ورورتي، التي تعمل على إنقاذ غير المتطابق وغير المتكامل والمنحرف والمختلف والمتناقض والمتنازع والمؤقت والعارض. أما التيار الثاني، الذي يمثله دريدا، فدفاعه عن العارض وتخليه عن المؤسس يفقد خصائصه النقدية والهادمة وتصبح دلالاته الوظيفية حماية قوى التقليد، التي لم يعد ممكناً الدفاع عنها عقلاً؛ والغرض هو توفير الحماية الثقافية لجوانب العملية التحديثية للمجتمع والتي خرجت عن السيطرة، أي أن الإتجاه الأخير ينتهي إلى نقيضه، إلى الدفاع عن السائد والتخلي عن العارض والمؤقت. وحتى التيار الذي يمثله ليوتار ورورتي فإنه يقوم على ميتافيزيقيا سلبية تدور في فلك ما قصدته المثالية الميتافيزيقية بغير المشروط، فالتعددية غير المشروطة لا تختلف عن الواحد غير المشروط، فقط يكون الأول منهما سلبياً بينما الثاني إيجابياً. وهذا يعني أن قضية «الواحد والمتعدد» قضية لا يمكن تبسيطها وحصرها في [مع أو ضد]. ولذلك يقدم هابرماس بديلاً ثالثاً يركبهما الأثنين معاً، ويجدان فيه خصمهما. هذا البديل الثالث يستخدم فلسفة اللغة لينقذ مفهوم العقل، ولكن العقل الذي ينقذه عقل شكّي وما بعد ميتافيزيقي. إن هابرماس يقدم مفهوماً إجرائياً لعقل تواصلية communicative reason يقصي كل ما يتعلق بالمضمون إلى مجال المؤقت والعارض ولذلك ترى فيه ميتافيزيقيا التفكير التوحيدي عقلاً ضعيفاً لأنه من الممكن التفكير في العقل نفسه باعتباره عارضاً ومؤقتاً. ويتعامل العقل التواصلية كذلك مع ثلاثة أشكال من

العالم ولذلك ترى فيه السياقية الراديكالية عقلاً أقوى من اللازم لأنه قد ثبت أن الحدود بين هذه الأشكال الثلاثة المزعومة قابلة للإختراق في الوسط التجريبي للفهم المتبادل. ويحدّد هابرماس ما يريد أن يشير إليه وهو أن وحدة العقل لا يمكن إدراكها إلا في تعددية أصواته - أي في الإمكان المبدئي للإنتقال من لغة إلى أخرى. كما أن الفهم المتبادل الذي يتحقق إجرائياً فقط، ومؤقتاً أيضاً، يشكل خلفية تنوع أولئك الذين يتواجهون في أية محاوره حتى حينما يفشلون في فهم بعضهم البعض.¹ وهكذا يجمع هابرماس بين الحاجة إلى الوحدة دون أن يقمع التعدّد.

أما موقف هابرماس من الاستنتاج الثاني والخاص بـ«فقدان الحرية» فيبدو لنا أنه يتلخص في رؤيته جانبيين لهذا الاستنتاج، أحدهما صحيح بينما الجانب الآخر يعبر عن الخطأ الأساسي في مشروع فير النظري. الجانب الصحيح نجده فيما توصل إليه فير من أن الإنسان في مجتمعات الحدائفة الراهنة يعاني من غياب الحرية نتيجة لسيادة العقل الأداتي في مجالاتها وأنظمتها الثانوية المختلفة بإنفصال تام عن الخيارات الأخلاقية، أي عن إرادة الناس واختياراتهم. أما الخطأ الأساسي فهو أن فقدان الحرية يبدو عند فير وكأنه يعبر عن جوهر ضروري في الحدائفة ومصير لا يمكن تفاديه طالما أن عقلنة المجتمع يترتب عليها بالضرورة سيادة الفعل العقلاني الأداتي في كل الأنظمة الثانوية للمجتمع بحيث يصبح مؤكداً أن تجري الأمور فيها بعيداً عن إرادة الناس واختياراتهم. وبالنسبة إلى هابرماس فإن هذا الاستنتاج خطأ أساسي لأنه باختصار يهدم أهم ما يميز مشروع فير النظري، يهدم عقلانيته المركبة وتعددتها. فلو ارتبط فير بخصائص مشروعه النظري لأدرك أن جوهر مشروع الحدائفة — كما عبّر هو نفسه — يكمن في تمايزه وتعدده ولذلك فليس هنالك من سبب يجعل سيادة الفعل الأداتي في مختلف أنظمة مجتمع الحدائفة أمر يعبر عن خصائص ضرورية لهذا المجتمع، بل يعبر في سيادته الراهنة عن أوضاع عارضة ذات صلة باستراتيجيات السيطرة الاجتماعية. لقد نظر فير إلى العقلنة الاجتماعية من منظور العقلانية الغائية. ولم يطبق المفهوم الشامل للعقلانية الذي أسس عليه بحثه في التقاليد الثقافية على مستوى المؤسسات. فمركب العقلانية المعرفية الأدائية هو الوحيد الذي اكتسب أهمية بالنسبة لعقلانية أنظمة الفعل. وافترض فير أن الجانب العقلاني الغائي فقط هو الذي يكون الأنظمة الثانوية للإقتصاد والسياسة. هذه المعالجة للعقلنة الاجتماعية من منظور العقلانية الغائية تترك انطباعاً بأن عمليات عقلنة المجتمعات الحديثة ترتبط فقط بالمعرفة النظرية التجريبية وبالجوانب الأدائية والاستراتيجية للأفعال الاجتماعية، وأن العقلانية العملية لا يمكن أن يتم تحويلها إلى مؤسسات بطريقة مستقلة، أي بمنطق داخلي خاص بها إلى نظام ثانوي. بمعنى آخر أن فير يعطينا

الانطباع بأنه لا يمكن أن يتكون نظاماً ثانوياً في المجتمع بفعل آخر غير الفعل العقلاني الأداتي. وهذا ما يتعارض مع الخصائص الأساسية للعقلنة الاجتماعية لديه.

تاريخية العقل الأداتي والأساس الأنثروبولوجي للعقلانية التواصلية:

ولوكاش هو الذي أخرجنا من ضرورة وحتمية سيادة الفعل الأداتي في مشروع الحداثة. لقد جعل فيير من التشابه البنيوي بين الفعل العقلاني الغائي وأنظمة الفعل الاجتماعي، بالذات في الإقتصاد والدولة البيروقراطية، طابعاً كلياً لعقلنة المجتمع وبهذه الصفة أصبح الفعل العقلاني الغائي شرطاً كلياً لا تاريخي لمشروع الحداثة، بينما ذهب لوكاش إلى تعريف العقلانية تعريفاً أداتياً يستلهم فيه فيير فحددها بأنها الرؤية المسبقة والحساب الدائم الأكثر صحة لكل النتائج المرجوة¹ إلا أنه ربط بين هذه العقلانية الغائية وبين الرأسمالية، أي أن الفعل العقلاني الغائي لم يعد عند لوكاش شرطاً كلياً لا تاريخياً وإنما أصبح يعبر عن التحقق التاريخي للحداثة وبذلك فتح لوكاش الباب أمام الاحتمالات بأن تكون هنالك تحقيقات تاريخية أخرى غير العقلانية الغائية أو أن تكون الحداثة الحقيقية — لا الحداثة الملتبسة — مركب من العقلانيات وهو ما ينسجم مع أسس التفكير النظري عند فيير نفسه، وهذا يعني أن إخفاقات الحداثة ونواقصها لم تعد جزءاً ضرورياً من الحداثة كما هي مع فيير. إن المأثرة الحقيقية للوكاش هي جمعه ماركس وفيير معاً بحيث استطاع أن يفك الارتباط بين مجال العمل الاجتماعي وسياقات عالم الحياة مما أتاح له أن يتعامل مع كل منهما من جانب مختلف، فتعامل مع مجال العمل الاجتماعي من جانب التشيؤ بينما تعامل مع سياقات عالم الحياة من جانب العقلنة. ويدرك فيير أن تشيؤ سياقات عالم الحياة يحدث حين ينسق المنتجون تفاعلاتهم بواسطة قيم التبادل بدلاً من تنسيقها بواسطة القيم والمعايير، بإعتبارها الجانب الآخر من عقلنة أفعالهم. وهذا الاستنتاج هو الذي استخدمه هابرماس في بنائه لنظرية الفعل التواصلية ولنظرية الحداثة.

إن محاولة نقد النتائج التي توصلت إليها نظرية الحداثة عند كل من فيير ولوكاش بنقد العقلانية الأداتية أو العقلانية الغائية ونقد هيمنة الفعل الأداتي على غيره من الأفعال ونقد إعتبار أنه أكثرها عقلانية وبالتالي نقد كونه نموذجاً لهذه الأفعال، يثير من الأسئلة أكثر مما يجب عليها. فهذا النقد وإن كان يحاول أن يعالج أزمات الحداثة بتوفير إمكان تحقيق أشكال تاريخية أخرى من مشروع الحداثة بديلاً للشكل القائم المأزوم إلا أن هذا النقد لا يقدم أي تفسير لسيادة العقلانية الأداتية

1 جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: الدكتور حنا الشاعر، الطبعة الأولى، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1979 م، ص 83

وفعلها على مركبات العقلانية الأخرى وأفعالها، وهذا يعني أنه ليس هنالك مناص من التسليم بأحد الخيارين: خيار فيبر، بالإقرار فعلاً بنموذجية الفعل الأداتي مع تسليمه بمركبات العقلانية الأخرى وبالتالي التسليم أيضاً بأن تشوهات الحداثة نتائج ضرورية للمشروع نفسه، أو خيار لوكاش، بربط تشوهات الحداثة بتحققها التاريخي الرأسمالي. والخيار الأخير رغم كونه يفتح مشروع الحداثة على إمكانات تحقق تاريخية متعددة إلا أن ربطه تشوهات الحداثة بالرأسمالية يعني ربطها بنظرية القيمة في المجال الإقتصادي وهذا يترتب عليه تبسيط مفاده أن إلغاء الملكية الخاصة سيؤدي إلى العلاج الجذري لهذه التشوهات. وهذا أمر، فوق أن تطورات العقود الأخيرة من التاريخ الإنساني قد أثبتت خطأه، يفتح مشروع الحداثة على إمكانات غير حقيقية أو بمعنى أدق غير أصيلة، أي لا تنتمي للأساس الأنثروبولوجي للمشروع. وهكذا ينغلق الأفق أمام مشروع الحداثة بعدم قدرته على تجاوز أزمته بل وبصيرورة الأزمة جزءاً ضرورياً من المشروع نفسه، وينفتح فقط أمام ما بعد الحداثة لا باعتبارها جزءاً من المشروع وإنما بوصفها تخطياً له.

ولذلك فإن اختيار هابرماس الدفاع عن مشروع التنوير والحداثة تتطلب منه القيام بثلاثة مهمات: الأولى، صياغة نظرية للفعل التواصلي لا تقوم فقط على التمايز بين مركبات العقلانية وعواملها التي ترتبط بها الذات في علاقات مختلفة وإنما أيضاً على التمايز بين أفعالها، بحيث لا يصير الفعل الأداتي نموذجاً لها، بل على العكس يصير تعدي الفعل الأداتي على أي مجال لفعل غيره سبباً في حدوث تشوهات. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير تشوهات الحداثة بتعدي الفعل الأداتي على مجالات الأفعال الأخرى، وبالذات على مجالات الفعل التواصلي. والثانية، صياغة العقلانية التواصلية على أساس أنثروبولوجي وليس على أساس فلسفة للتاريخ ——— كما تفعل الماركسية في صياغة نظريتها في الحداثة والتي ربطها لوكاش بعقلنة المجتمع عند فيبر ——— بحيث تعتمد على مكونات الإنسان وممكناته وليس فقط على تصوره لما يجب أن يكون. والثالثة، تفسير هيمنة الفعل الأداتي على غيره بحيث يشمل التفسير الإقتصادي دون الإعتماد عليه، أي دون أن يكون أساساً نظرياً للتفسير. وهذا ما فعله هابرماس في نظريته للحداثة التي يفصل فيها بين عالم الحياة والنسق الإجتماعي، وتجعل من هذا الفصل أساساً لفهم الشروط التي هيمن فيها الفعل الأداتي والعقلانية الأدواتية.

وصياغة نظرية الفعل التواصلي على أساس أنثروبولوجي تمت بأن عزا هابرماس ——— مستعيناً بدوركايم ——— عملية الانتقال إلى المجتمعات الحديثة إلى ما أسماه بلغونة linguistification المقدس وهي عملية تمت بأن صار الفعل التواصلي يقوم بالوظيفة التعبيرية ووظيفة التكامل الاجتماعي، اللتان كانت تفي بهما الممارسة الدينية الطقسية. فالهوية الجمعية عند دوركايم التي

تأخذ شكل الإجماع المعياري تبني في وسط الرموز الدينية ويتم فهمها في سيمانطيقا المقدس. وبذلك تصبح المدخل المناسب لتمكين اللغة من إختراق المخزون المعرفي والأخلاقي، وحينها فقط تنتقل اللغة إلى طور اللغة المكتملة كقضايا وقواعد تركيبية ونحوية، أي لغة محكومة بقواعد مما يمهّد للإنتقال إلى التفاعل المحكوم بقواعد أيضاً. مما مكن هابرماس من فهم تطور النوع الإنساني على أساس سيمانطريقي.¹ وبذلك نستطيع المقابلة بين عقلنة رؤية العالم الدينية لدى فيبر ولغونة المقدس عند دوركايم باعتبارهما من عمليات تحديث المجتمع التي تقوم على العقلانية؛ والفارق بينهما يكمن في أن الأولى تجرى في مجال الأخلاق بينما تشمل الثانية المعرفي والأخلاقي معاً. ولغونة المقدس أكثر جذرية من عقلنة رؤية العالم الدينية لإنتماها لما هو أنثربولوجي.

إن الصفة المميزة للوجود الإنساني هي إعادة صياغته لصلته الحسية بالعالم بواسطة استخدام الرموز بحيث تصبح ذات معنى، وأيضاً تكوينه، من وجهة نظر معيارية، لأسلوب الوجود الإنساني الأفضل. وبعبارة أخرى، إن قوة التوسط الرمزي الموضوعة تقطع الصلة الحيوانية المباشرة بالطبيعة التي تؤثر في الكائن من داخله وخارجه؛ ومن ثم تخلق مسافة من العالم تجعل الإنسان قادر على السيطرة على تفاعله مع هذا العالم، وعلى التفكير في هذا التفاعل وتأمله.² ومن هنا تستمد الرموز في اللغة قوتها التحررية.

هذا يعني تغيير وجهة نظر الفلسفة التقليدية في اللغة، والتي كانت تنظر للغة بإعتبار أنها تمنح الأسماء للموضوعات التي تتمثلها ومن ثم تبني نظاماً من العلامات يسهل التفكير ويجعل تواصل الأفكار ممكناً. ولكن في هذه الحالة، ولأن اللغة وسط يتدخل بين الذات والعالم، فإنها تصير حاجباً بين الإنسان وعامله. أما وجهة النظر الفلسفية الجديدة في اللغة فتهب اللغة وظيفة كاشفة وتجعل منها قوة منتجة ينكشف العالم من خلالها للذات العارفة. إن إشارة اللغة للموضوعات التي تتمثلها وظيفة هامة، ولكن وظيفتها الأهم والمنتجة والمميزة هي التعبير المفاهيمي عن عالم حالات الأمور الممكنة. فالبنية النحوية للقضايا هي التي تمنح حالات الأمور هذه بنيتها. أي أن اللغة هي التي تمنح المعنى، مما يعني أن، وجهة النظر الفلسفية الجديدة تقوم بتحويل سيميوطيقي لفلسفة كانط الترانسندنتالية تأخذ فيه اللغة دور المقولات في إنتاجها الترانسندنتالي لعالم الموضوعات؛ ولأن هنالك تعبيرات مفاهيمية متعددة عن عالم حالات الأمور الممكنة فإن هذا يؤدي إلى تكوين عوامل متعددة. وبمجرد أن تنتقل العمليات الترانسندنتالية بين أنظمة رموز متعددة فإن الذات الترانسندنتالية تفقد موقعها المتعالي على العالم التجريبي وتنخرط في عمليات التاريخ وتنقسم إلى لغات متعددة وكذلك

JurgenHabermas, The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Function- 1
alist Reason, translated by: Thomas McCarthy, Vol. 2, third edition, Beacon Press, Boston, 1984, p. 77

JurgenHabermas, The Liberating Power of Symbols, translated by: Peter Dews, First edition, MIT Press, 2
Cambridge, Massachusetts, 2001, p. 7

ثقافات تعددية.¹ وطبقاً لهذا الدور الذي تلعبه اللغة في تأسيس هذه الكانطية الجديدة نستطيع أن نفهم لماذا صارت لغونة المقدس أمراً عقلانياً. ونستطيع أن نفهم أيضاً التأثير الذي مارسه هذه الفكرة على هابرماس في تأسيسه لنظرية الفعل التواصلي التي تعتمد على قراءة تداولية لفلسفة كانط تمتد بجذورها لهذا التحول اللغوي.

ولكن ولأن هذه القراءة التداولية لفلسفة كانط كانت قراءة نقدية فإنها لم تؤد إلى قيام تداولية ترانسندنتالية وإنما أدت إلى قيام تداولية كلية. فرغم أننا نستطيع أن نرى أوجه شبه بين الفلسفة الترانسندنتالية والتداولية الكلية: فالتعبير «شروط تكوين موضوع التجربة الممكنة» يمكن أن يتطابق معه التعبير «شروط حالة الفهم الممكن»، إلا أن الأخيرة تهتم بالوصول إلى الفهم أكثر من اهتمامها بشروط تجربته، الذي يأتي في المرتبة الثانية، بينما الفلسفة المتعالية تهتم بشروط التجربة في المقام الأول.² وهو السبب الذي دفع هابرماس للتمييز بين الكلي والترانسندنتالي، فالأول يرتبط عنده بالإجراءات بينما الثاني بالمضمون. والمهم في هذا الأمر أن تأسيس التداولية الكلية عند هابرماس على قراءة تداولية نقدية لفلسفة كانط الترانسندنتالية هو الذي أضفى على اللغة طابعها العقلاني، وبالتالي صار مفهوماً لماذا كانت لغونة linguistification المقدس أمراً عقلانياً.

إن لغونة linguistification المقدس تعني استبدال سلطته تدريجياً بسلطة الإجماع الذي يتحقق في التواصل اللغوي. وهذا يعني تحرير الفعل التواصلي من السياقات المعيارية، التي يحميها المقدس. لقد تمت إزالة سحر المقدس وتفكيك سلطته بلغونة linguistification الإتفاقي المعيارية الأساسي، الذي يعمل المقدس على تأمينه. ولقد أطلقت هذه العملية ما يكمن في الفعل التواصلي من عقلانية. إن تزايد سيادة بنيات الأفعال الموجهة للفهم المتبادل، أو كما أسماها هابرماس بلغونة المقدس في دراسته لدور كاييم، تعني إنتقال الإنتاج الثقافي، والتكامل الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية للأفراد، من الأسس المقدسة إلى التواصل اللغوي ومن الأفعال الموجهة إلى الفهم المتبادل. وبقدر ما يقوم الفعل التواصلي بالوظائف المجتمعية المركزية، بقدر ما تنوء اللغة بعبء واجب إنتاج الإجماع. وبكلمات أخرى، إن اللغة لم تعد فقط تقوم بنقل وتحقيق الإتفاقات ما قبل اللغوية، وإنما أصبحت تحقق كذلك وبصورة متزايدة إتفاقات نتوصل إليها عقلياً. وهي تقوم بذلك في مجال الخبرة الأخلاقية العملية والتعبيرية وبذات القدر في المجال المعرفي الخاص بالتعامل مع الواقع الموضوع. وبهذه الطريقة فهم ميد بعض التطورات كعقلنة تواصلية لعالم الحياة. وهو أمر متعلق، أولاً، بتمايز العناصر البنيوية المكونة لعالم الحياة، والتي كانت مترابطة بقوة في الوعي الجمعي: الثقافة والمجتمع والشخصية، وإنفصالها بعضها عن بعض كبنيات رمزية لعالم الحياة. وهو يتعلق، ثانياً، بالتغيرات في هذه المستويات الثلاثة، والتي يكون بعضها متوازياً وبعضها الآخر متكاملًا: فالمعرفة المقدسة غلبت عليها المعرفة المتخصصة طبقاً

Ibid., p. 12-13, 21 1

Jurgen Habermas, Communication and the Evolution of Society, Op.Cit., pp. 23-24 2

لمزاعم الصحة، وهي معرفة تتأسس على العقل؛ وانفصل الأخلاق والقانون عن بعضهما البعض وصارا كلبين؛ وأخيراً، تمددت الفردية مع مطالب متزايدة بالإستقلال وتحقيق الذات. إن البنية العقلانية لهذه الميول تجاه اللغونة يمكن أن نجدها في حقيقة أن استمرار التقاليد، والحفاظ على الأنظمة المشروعة، واستمرار تواريخ حياة الأفراد، أصبحت تعتمد بصورة متزايدة على وجهة النظر التي تعود، حينما تصبح مشكلة، لمواقف القبول أو الرفض لمزاعم الصحة القابلة للنقد.¹

لقد انتهينا إلى أن عقلنة عالم الحياة بكل نتائجها والتمايزات التي وصلت إليها قد اعتمدت بالأساس على ما سميناه بلغونة linguistification المقدس أو ما سماه ماكس فيبر من قبل بعقلنة الرؤية الدينية الميتافيزيقية للعالم؛ فبالنسبة لها برماس فمن الواضح أن هذه العقلنة لم تكن ممكنة إلا بإعادة البناء الأنثروبولوجي لتاريخ النوع الإنساني بحيث تمتد كل جذوره في السيمانطيقا، ومن ثم يصبح من الممكن أن نطابق بين العقلانية وتحويل هذه الجذور إلى لغة مكتملة لها ثلاثة أفعال كلام، تعبر عن علاقة الفعل التواصلية بالأشكال الثلاثة للعالم، إذ تنطوي عملية التحويل هذه على الشروع في تحقيق العقلانية الكامنة في الفعل التواصلية.

إن العقلانية التواصلية عند هابرماس تقوم — كما هو واضح — على أن أفعال الكلام تقدم مزاعم صحة يتم الإجماع حولها تبعاً لحجج بعينها، أي أن النظرية تستند على فكرة الإجماع كأساس لفكرة التواصل والتنسيق بين الأفعال الاجتماعية، وتجعل منها تحقفاً لعقلانية كامنة فيما هو أنثروبولوجي، أي في الكلام باعتباره من مكونات الإنسان وممكناته. وهو أمر آخر تختلف فيه الحدثة عند هابرماس مع إتجاهات ما بعد الحدثة؛ التي ترى في العقلانية، وبالتالي في الإجماع، السلطة والقوة وإقصاء الآخرين واستبعادهم، ومن ثم فإن هذه الإتجاهات تعتمد التنازع بدلاً للإجماع. ويتخذ الإجماع عندها سمات إرهابية بمعنى سمات إقصاء شريك خارج لعبة اللغة التي كنتم تلعبانها من قبل أو مجرد التلويح بذلك. وتستند إتجاهات ما بعد الحدثة في ذلك على إنجازات نظرية الفعل اللغوية التي توضح أن الحجج هي أفعال تتضمن قوة محددة ليس لها مكان بين مقولات الصدق أو الكذب أو الصحة بل يتم وصفها بالضعف أو القوة أو الحسم. ولأنها ترفض أية دعوى بالكلية تقر بوجود خطاب يعلو على كل الخطابات ويوحد بينها، وبالتالي يكون أساساً لقوة الحجج أو ضعفها، فإن القوة المحضة هي التي تحدد الحجج. وهو ما يختلف معه هابرماس الذي يعتمد إجرائياً على التداولية الكلية كأساس يعلو كل الخطابات ويوحدتها، وبالتالي يكون مصدراً لقوة الحجج أو ضعفها. إن التصور الذي تعرضه إتجاهات ما بعد الحدثة يناقض ذاته بذاته، إذ أن من يؤسس هيمنة الحجج على قاعدة القوة لا يمكن أن يستنكر على الإجماع المهيمن إقصاء الآخرين واستبعادهم، كما أن إعترافها بتباين الخطابات مع ضرورة الحفاظ على الإجماع كإجراء وليس كأمر

له أساس كلي لا يخرج عن كونه إحدى المسلمات الكلية،¹ التي ترفضها إتجاهات ما بعد الحداثة إبتداءً. ولكن، ومن جهة أخرى، فإن هذا لا يعني أن الإجماع عند هابرماس يقصي التنازع. إن الإجماع والخلاف مترابطان بالتأكيد. بل نستطيع القول أنه لا يمكن أن ينشأ نزاع، من حيث المبدأ، إلا في وجود سعي حقيقي للإجماع. إذ لو كانت الخطابات تقصد غاية الخلاف لما اصطدنا بمساجلات حقيقية بخصوص الحجج. وهذا يعني بالنسبة لهابرماس أن النزاع متضمن بالضرورة في الخطاب ولكنه ليس هو المراد منه.²

إن إعادة البناء الأثنوبولوجية هذه تطلق موقفاً يدعونا للتساؤل مجدداً. فهي تجعل عقلنة عالم الحياة - وفقاً لمنطقها - أمراً يعتمد على التكامل بين هذا العالم والفعل التواصل، وهو أمر يبدو وكأنه منسجم مع تطور النوع الإنساني وحياته؛ ومع ذلك فإن ما ينتهي إليه مشروع الحداثة، الذي هو نتاج هذه العقلنة، يتناقض مع هذا التصور؛ فالفعل الأداتي وعقلانيته الغائبة هو الذي ساد في هذا المشروع، وأدى إلى تشوهات تعرفنا عليها عند فيبر. فبدا وكأن الحداثة تتطور بالضد من طبيعتها أو بالتناقض مع أساسها. فكيف حدث هذا؟ محاولة الإجابة على هذا السؤال هي التي تقوم عليها فلسفة إعادة بناء الحداثة وهو ما حاول أن يعرضه هذا المقال.

خاتمة:

يمكن تلخيص نتائج هذه المقالة بتلخيص النتائج المرتبطة بعناصرها الأساسية. فقد بدأت المقالة بنقد الأساس المعرفي للحداثة ألا وهو التنوير مستخلصة النتيجة التي تؤدي إلى مساواة التنوير بالأسطورة مما يؤدي إلى ضرورة تجاوز تنوير القرن الثامن عشر إذا كنا بصدد إعادة بناء مشروع الحداثة. ومن ثم انتقلت إلى نقد العقل الأداتي باعتباره المحتوى الحقيقي للتنوير وما شكل البعد الأحادي للحداثة مبيناً الكيفية التي تحول بها هذا العقل إلى عقلانية للسيطرة والقمع ووبذلك حددت المقالة الأساس التالي الذي يجب تجاوزه في عملية إعادة بناء الحداثة. أما عنصر نقد تفكير الهوية أو الديالكتيك السلبي فقد تناول بالنقد الهوية باعتبارها الافتراض الميتافيزيقي الأساسي الذي تقوم عليه الحداثة وهو افتراض وفر الشروط اللازمة للتنوير وعقله الأداتي ومن ثم للحداثة كمشروع قائم على العقلانية الأحادية والتماثل. ونقد تفكير الهوية يوفر الأساس الفلسفي لمشروع حداثة جديدة يقوم على التعددية والتركيبية والاختلاف. وتنتقل المقالة إلى جزءها الثاني الذي يبين الأسس الفلسفية لإعادة بناء الحداثة وأولها الانتقال من فلسفة الذات إلى فلسفة اللغة وهو انتقال من العلاقة الأساسية بين الذات والموضوع التي تؤسس لمشروع الحداثة الأحادي البعد إلى العلاقة الأساسية بين الذات والذات التي تؤسس لإعادة بناء الحداثة في أبعاد عديدة ومركبة. أما ثاني الأسس الفلسفية

1 مانفريد فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء وبيروت، 2003م، ص 23-30

2 المرجع السابق، ص 109

فهو الانتقال من العقلانية الأداة الأحادية إلى العقلانية التواصلية التعددية المركبة وهو انتقال من التشيؤ إلى استعادة عالم الحياة بتواصله الإنساني. والأساس الفلسفي الأخير يتمثل في التجاوز النقدي للعقلانية الأداة وتحويلها من شرط ضروري وكلي للحدثة إلى كونه مجرد تحققها التاريخي ومن ثم التجاوز النقدي لتاريخيتها باستبدال فلسفة التاريخ التي تقوم عليها بالأساس الأنثروبولوجي للعقلانية التواصلية مما يؤدي إلى ربط العقلانية بمكون هام من مكونات الجنس البشري ألا وهو اللغة، وبذلك نستعيد الأمل في مشروع الحدثة كمشروع للتحرر باعتباره تحققاً لمتضمنات أنثروبولوجية وليس تحقيقاً لضرورة وحتمية تاريخية.

المراجع:

باللغة الإنجليزية:

1. Adriana S. Benzaquén, Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin, in Utopian Studies, Vol. 9 Issue 2, Society for Utopian Studies, Dept. of English, Uni. Of Alaska Anchorage, Anchorage Alaska, 1998.
2. Christopher Rocco, Between Modernity and Postmodernity, Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain, in Political Theory, Vol. 22 No. 1, Sage Publications Inc., Thousand Oaks, February 1994.
3. Gerard Delanty, Social Theory in a Changing World, Conceptions of Modernity, First edition, Polity Press, Cambridge, 1999.
4. Jacob Torfing, New Theories of Discourse, First edition, Blackwell Publishers, Oxford, 1999.
5. John O'Neill and Thomas Uebel, Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate, in European Journal of Philosophy, Vol. 12, No. 1, Blackwell Publishing, Oxford, April 2004.
6. Jurgen Habermas, Communication and the Evolution of Society, translated with an introduction by Thomas McCarthy, Polity Press, Cambridge, 1995.
7. Jurgen Habermas, On the Pragmatics of Communication, edited by Maeve Cooke, Polity Press and Blackwell Publishers, Cambridge and Oxford,

- 2002 .8
 JurgenHabermas, Postmetaphysical Thinking, translated by William Mark Hohengarten, Third printing, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, .London, 1996
- 9 .9
 JurgenHabermas, The Liberating Power of Symbols, translated by: Peter .Dews, First edition, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001
- 10 .10
 JurgenHabermas, The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, translated by: Thomas McCarthy, .Vol. 2, third edition, Beacon Press, Boston, 1984
- 11 .11
 JurgenHabermas, The Theory of Communicative Action, Reason and The Rationalization of Society, translated by: Thomas McCarthy, Vol. 1, Beacon .Press, Boston, 1984
- 12 .12
 Martin Morris, On the Logic of the Performative Contradiction: Habermas and the Radical Critique of Reason, in Review of Politics, Vol. 58 Issue 4, .University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, Fall 1996
- 13 .13
 Max Horkheimer, Between Philosophy and Social Science, translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, with an introduction .by G. Frederick Hunter, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995
- 14 .14
 Max Horkheimer, Eclipse of Reason, Oxford University Press, New York, .1947
- 15 .15
 Peter V. Zima, Deconstruction and Critical Theory, translated by Rainer .Emig, Continuum, London and New York, 2002
- 16 .16
 Sabine Wilker, Adorno and Derrida as Readers of Husserl: Some Reflections on the Historical Context of Modernism and Postmodernism, in Boundary .2, Vol. 16, No. 2/3, Duke University Press, Durham, Winter- Spring, 1989
- 17 .17
 Simon Jarvis, Adorno, A Critical Introduction, first edition, Polity Press, .Cambridge, 1998

- Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, .18
 .translated by: John Cumming, Verso, London and New York, 1997
- Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Reflections from Damaged life*, .19
 .translated by E. F. N. Jephcott, New Left Books, London, 1974
- Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, translated by E B Ashton, Rout- .20
 .ledge, London and New York, 2000
- Thomas McCarthy, *The Critique of Impure Reason: Foucault and the* .21
Frankfurt School, in Critique and Power, Recasting the Foucault/Habermas De-
bate, edited by: Michael Kelly, The MIT Press, Massachusetts, 1994
- باللغة العربية:
- .22 بكري خليل، الأيديولوجيا والمعرفة، الطبعة الأولى، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن،
 عمان، 2002م.
- .23 جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة: الدكتور حنا الشاعر، الطبعة الأولى، دار
 الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1979م.
- .24 فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: د. سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت،
 1986م.
- .25 مانفريد فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، ترجمة: عز العرب
 لحكيم بناني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء وبيروت، 2003م.

ماهية الحقيقة في العمل الفني، مقارنة فينومينولوجية هيرمينوطيقية

محمد كرد / شعبة الفلسفة، جامعة معسكر.

المقدمة

من بين ما تم اكتشافه من خلال غوصنا في أعماق تجربة فكر هيدغر Heidegger، هو أن هذا الفكر لا يفتح بدلالة أفق خاص، وإنما هو يتشكل بدلالة أفق، والشاهد على ذلك هو أن ما أعلنت عنه الفقرة السادسة من ((الوجود والزمان Être et temps)) التي كان فحواها أن تقويض تاريخ الانطولوجيا الكلاسيكية مهمة تتطلب الانجاز لم يرى اكتماله إلا من خلال القبض على تاريخ الانطولوجيا من جديد، قبضة فينومينولوجية¹ هيرمينوطيقية، ما فتئت تنقلب على ذاتها، ولأدل على ذلك من أن قراءتي للوجود والزمان قد أسفرت عن التمييز بين دالتين غير محددتين من طرف هيدغر ذاته، هو أن الانطولوجيا الكلاسيكية كميثافيزيقا وُجدت في المدونة الهيدغرية 1927 بمعنى تجاوز الميتافيزيقا من حيث هي تاريخ، وهذا منذ أن أعلن هيدغر عن ذلك الحوار المنتظم بين تحليلية الآنية (Dasein) والأنساق الفلسفية الكبرى لتاريخ الميتافيزيقا؛ ولكن ربما ما خلصنا إليه كبديهية راسخة تؤيدها نصوص جاك دريدا وغادامير وليوتار وليفيناس الواحدة تلوى الأخرى هو أن قبض هيدغر على الميتافيزيقا بدلالة تفكيك بناها الانطولوجية لم يكن إلا بإعادة استملاكها من جديد، وذلك أدهى وأمر نقد تلقاه الفكر الهيدغري لولا أن هيدغر أسعف فكره من خلال فتحه على بدء آخر فيه تتحقق لحظة الوصل بالبدء الأول ذاك الذي استأنفه المفكرون القبل سقراطيين، رب استئناف وجد له هيدغر التسريح الكامل من خلال اللغة لقول الحقيقة في ماهيتها الشعرية (الأليثيا Aletheia، العهد، البدو، الفكر، الفن، المقدس، الإلهي، الصمت، الإنصات...)

إنها لغبطة تستأثرنا ونحن نفتح على كنوز اللغة الهيدغرية، ولكنها هي الغبطة نفسها التي سرعان ما نغادرها حينما تنغلق افهامنا بانفتاح لغة هيدغر، فكلما وضعنا دلالة افهامنا وحاولنا

1 - الكلمة في اشتقاقها اللغوي، وفق ما يراه هيدغر، مركبة من لفظين يونانيين هما: Phainomen و Logos، فأما اللفظ الأول ومن خلال الرجوع إلى اشتقاقه Pheinein فإنه يدل على الظهور، أو ما يكون ظاهرا بذاته (se montrer en soi)، وهذا يعني الخروج من حالة التجب إلى التجلي؛ وأما عن اللفظ الثاني (Logos) فهو يدل على ما يسمح بالرؤية أي القول الذي يجعل الشيء متجلي، فالكلام هو الذي يكشف الظواهر ويجعلها مرئية [Logos et] (Martin Heidegger: Être et temps, trad: François Vesin, Gallimard, paris, 1986, p: 42-45). تكون الفينومينولوجيا وفق هذا الاصطلاح هي الرؤية التي تسمح بانكشاف الظواهر (الموجودات عند هيدغر)، وما يُكشف يكون في الأصل متحجبا (وهذا ما يُمثل هنا موضوع الفينومينولوجيا)، [محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1970، ص ص 64-70] واللوغوس (الكلام) من حيث هو (أليثيا) هو الذي يُزيل الحجاب عن الظاهرة (الموجود)، لكن لا ينبغي أن نفهم (يُزيل) إلا بمعنى ترك الشيء ليكشف عن ذاته بحرية ليكون مرثيا بالتالي. إن الظاهرة قد تحتجب فتحتاج إلى الفينومينولوجيا لتتكشف.

القبض عن المعنى والقصد انغلق الفكر الهيدغري واختنق النص، ولكن وجدنا أنفسنا أمام المفارقة التالية انه إذا انفتحنا على الانخراط في لعبة اللغة الهيدغرية، سرعان ما نعترف بتبنيها كأسلوب عمل ومنهج تحليل، فما الخلاص يا ترى؟ هل ننتصر للغة هيدغر ضد افهامنا أم أننا ننتصر لأفهامنا ضد لغة هيدغر؟

لم يطرح كتاب هيدغر ((الوجود والزمان)) سؤال الفن عامة أو الشعر خاصة وعلاقته بالآنية أو بالوجود بصفة عامة؛ فقد كان هذا الكتاب تحليل لبنية الآنية الأونطولوجية بوصفها ((وجود في العالم))، ولم ينصرف هيدغر إلى فتح الآنية على الشعري إلا من خلال كتاب ألفه حول كانط ((Kant et le problème de la métaphysique))، وظهر في آخر هذا الكتاب فتح الآنية من حيث هي متناهية على اللا-متناهي من أجل بحث ممكن

تقودنا تأويلات هيدغر الفينومينولوجية إلى محاولة فهم العمل الفني بالبحث والتساؤل عن ماهيته وأسلوب وجوده، إن البحث في ماهية الفن لن تكون إلا من خلال العمل الفني ذاته كظاهرة فينومينولوجية، وكمعطى واقعي، فالفن لا يكون ماثلاً إلا في العمل الفني، ولهذا السبب سيتوجه هيدغر في تحليله لماهية الفن إلى أعمال فنية معينة (لوحة الحذاء لفان غوغ Van Gogh أو مثال المعبد اليوناني كعمل فني)، وبأسلوبه الفينومينولوجي سيدع العمل الفني ذاته يكشف عن نفسه.

شيئية العمل الفني

تُعد ((شيئية)) العمل الفني الجهة التي يراها هيدغر الأساس الأول الذي يمكن أن يحدد ماهية العمل الفني، فلا يمكن للفنان بأي حال من الأحوال إنجاز عمله بعيداً عن الشيئية، ذلك أنها تمثل العنصر المادي للعمل؛ فالخروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل يفترض أولاً وجود المادة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا نجد أنفسنا في مقابل الأعمال الفنية أمام أشياء، ففي كل الأعمال الفنية هناك شيء مادي يختلف باختلاف النوع، فقد يكون الحجر المعطى المادي الذي يشكل بنية المعمار، أو اللون بالنسبة للرسم إلخ... يقول هيدغر في مؤلفه ((أصل العمل الفني)) ما نصه: «لكل الأعمال الفنية هذا المظهر الشئني (...). إن التجربة الجمالية الاختصاصية لا تستطيع أن تغض الطرف عن الطابع الشئني للعمل الفني، فالحجري في العمل الفني المعماري، والخشبي في العمل الفني المحفور، واللوني في اللوحة المرسومة، والصوتي في العمل الفني اللغوي، واللحني في العمل الفني النغمي»¹؛ ستكون إذن بداية النظر إلى ماهية العمل الفني قائمة بالضرورة على ما يتضمنه من

1 - هيدغر: أصل العمل الفني، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2001، ص: 32.

شيئية، إلا أن ما يستبعده هيدغر في مسألة شيئية العمل الفني، هو اختزال العمل الفني في شيئته فقط، فلا يمكن فهم العمل الفني ابتداء من طابعه الشئني، ولكن من خلال وجوده فقط باعتباره شيئاً تكون له القدرة على الإحالة إلى شيء ما آخر، ومن هنا يتجلى الجانب الرمزي للعمل الفني؛ وبهذا المعنى تكون الرؤية الهيدغرية قد تجاوزت كل ما تشير إليه الاستيتيقا (علم الجمال) من اعتبار شيئية العمل الفني السمة الأبرز، ومن هنا يرفض هيدغر كل جمالية تنظر إلى الموجود في سطحه، بمعنى التماهي بين الشيء والعمل الفني، فطريقة وجود العمل الفني كشيء تختلف عن أسلوب وجود باقي الأشياء الأخرى.

ويمكن أن نلتمس الطابع الفينومينولوجي للرؤية الهيدغرية من خلال هذا الرجوع المستمر إلى الأعمال الفنية ليس بغرض استنطاقها واستجوابها وإرغامها على أن تقول ما تكون الذات قد حددته سلفاً وإنما بالاقتران فقط على فعل الإنصات والاستماع لما يمكن أن تشير إليه هذه الأعمال، فمن أجل أن يركز هيدغر انتباهنا على طبيعة العمل الفني يحيل على تمثيل فني معين، على لوحة الفنان فان غوغ Van Gogh التي ترسم ((حذاء الفلاح Souliers de paysan)) كعمل فني أصيل يثير التفكير؛ فليس من الممكن فهم العمل الفني هنا من خلال الشيء؛ فلا يمكن للحذاء كشيء أن يحدد ماهية العمل الفني وإن كان يتطلبه في بادئ الأمر كشرط ضروري، حقيقة العمل هنا تتعدى شيئية الحذاء إلى ما يمكن أن تحدثه أو تنشئه، فالحذاء هنا يوحى بالكثير: بمعاناة ومآسي الفلاح وتعبه، بشجاعته وإصراره وصبره، ينقل لنا العمل الفني هنا الحذاء كما هو في حقيقته *L'oeuvre d'art nous a fait savoir ce qui est en vérité la paire de souliers*؛ ما يمكن أن نستخلصه وفق هذه الرؤية الهيرميوطيقية هو اعتبار رسم فان غوغ، إذن، تمثيل لانفتاح زوج الحذاء على حقيقته؛ الفن لا يمكن أن يجسد حقيقته إلا إذا أحدث ما يمكن أن نسميه بالرجوع إلى الأصل أي إلى الطبيعة *La nature* (هذا إذا ما جاز لنا أن نستعير تعبيرات رينيه شار René Char)، يعيد لنا الفن القدرة على رؤية ما كان يقع تحت أبصارنا دون القدرة على رؤيته على حقيقته كما هو، إنه بتعبير هيدغر النسيان *Oublie*، أو لنقل هو الابتعاد، ذلك أن الفن لا يعمل إلا على جلب ما هو أقرب إلينا إلى الحضور، والأقرب هو ما يحدد ماهية عالمنا الإنساني¹؛ سيكون الفن أقرب بهذه الدلالات إلى مفهوم ((النور)) كما يستخدمه المتصوفة، ففي العمل الفني تحدث إذن الإنارة، هذه الأخيرة التي تتجلى على شكل صراع بين ما يسميه هيدغر بالأرض والعالم، إلا أن مفهوم الصراع هنا لا يؤخذ بدلالته السلبية، بل على العكس من ذلك هو صراع انفتاح وانغلاق، أو لنقل صراع إنارة وانسحاب وجود الحقيقة؛ سيكون

معنى الصراع دالا على مفهوم الحقيقة كما يتجلى ذلك في فكر هيدغر، ففي إطار هذا الصراع يحدث إذن الانفتاح الأساسي للإنارة. «الانفتاح والحجب متجاورين أشد التجاور. وقد يبدو هذا للوهلة الأولى أمرا مستغربا (...) إن الكشف يحب التحجب»¹.

العمل الفني يكشف لنا عالما قائما بذاته، هو عالم الإنسان، عالم يربطنا بالأرض. يدفعا العمل الفني إلى الارتباط والانفتاح على عالم الفلاح، وهو في آخر الأمر تمثيل لعالم الإنسان في ارتباطه بالأرض، فما تصوره اللوحة ليس هو زوج أحذية عرضية للفلاح، ولا هو إشارة أيضا إلى شيئية الحذاء، وإنما هو الماهية الحقيقية للشيء الذي يظهر كما هو، فعالم الحياة الريفية بأكمله موجود في هذه الصورة (زوج الحذاء)، وفي ما يقارب هذا المعنى يقول ارنست فينشر: «الواضح أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو. فهو بحاجة إلى أن يكون إنسانا كليا. وهو من خلال سأمه الذي يشكل الطابع الجزئي لحياته الفردية، يطمح في الخروج إلى "كلية" يرجوها ويتطلبها، إلى كلية حياة تقف فرديته بكل حدودها حائلا دونها، ويسعى إلى عالم أكثر وضوحا وعدلا، إلى عالم يكون له معنى .. إنه يطمح بأن يحتوى العالم المحيط به، وأن يمتلكه وبأن يمد هذه "الأنا" الفضولية الشرهة بفضل العلم والتكنولوجيا، إلى أن تبلغ أبعد الأبراج السماوية، وأدق أسرار الذرة، وأن يوحد هذه "الأنا" المحدودة بوجود جماعي عن طريق الفن»². وبهذا المعنى يكون الفن أقدر على أن يحقق للإنسان ما عجز العلم والتكنولوجيا على تحقيقه له، وبذلك تبرز حاجة الإنسان للفن.

إن التساؤل عن حقيقة وماهية العمل الفني لا تكون إلا من خلال العمل الفني ذاته (وهنا إشارة إلى المبدأ الفينومينولوجي الداعي إلى ضرورة الرجوع إلى الظواهر ذاتها)، وكل رؤية أصيلة للعمل الفني حسب هيدغر يجب أن تتجاوز مسار ما رسمته لنا الميتافيزيقا الغربية من اهتمام بالموجود، حيث حولت العمل الفني إلى مجرد شيء فقط؛ فالعمل الفني لا تختصر حقيقته فقط في كونه موضوعا يكون قابلا للتحليل وفق قواعد وأساليب محددة سلفا، إنما هو بالأحرى عالم قائم بذاته وعالمه حاضر فيه، وبهذا المعنى سينفصل العمل الفني ويكون مستقلا عن ذاتية المبدع أو المتلقي، ولهذا كان من الواجب على المتلقي أن يكتف بالقرب منه فقط. يقول غادامير في مؤلفه ((الفلسفة التأويلية)) ما نصه: «عندما يتعلّق الأمر بالفن، فلا معنى من أن نطلب من الفنان ما أراد أن يقوله، وعلى القدر ذاته لا معنى من أن نطلب من متقبل الأثر ما يقوله له هذا الأثر على وجه التحديد،

1 - مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص ص 389-390.

2 - ارنست فينشر: ضرورة الفن، ترجمة سليمان ميشال، ص: 8.

إن التجربتين تتعاليان عن الوعي الذاتي لهذا ولذا. إننا نتجاوز كل ضرب من ضروب الرأي والمعرفة عندما نقول «إنه جميل» وفي الحاليتين نريد أن نقول إن «الهو» يخرج من جديد هذا الأساس ليست تجربة الأثر الفني انجلاء على خلفية المتخفي فحسب لأنها ستكون حاضرة فيه، إنها موجودة فيه وكأنها موجودة في شيء تحتمي به، فالأثر الفني هو عبارة لا علاقة لها بطبيعة الجملة الخبرية، ولكنها لا أقل من أن تكون الأكثر نطقاً وإنباءً¹.

العمل الفني هو أكثر من مجرد شيء Chose ، لأنه ببساطة يكشف لنا عن شيئية الشيء، أي عن ماهيته؛ ومن ثمة فإذا كان العمل الفني يحدث في خبرتنا الأولية بوصفه شيئاً، إلا أن أسلوب وجود العمل الفني كشيء يختلف عن أسلوب وجود سائر الأشياء المحضة أو الخالصة، الألوان والصوت والكلمات لا تمثل حقيقة ووجود العمل الفني على الرغم من اعتبارها عناصر أولية في انجاز العمل الفني، ويرى كارل يسبرس، بطريقة مشابهة إلى حد ما، «أن المعنى الأساسي للفن هو وظيفته الكاشفة، فهو يكشف الوجود بإضفاء شكل على ما نُدرکه»².

ينتقد هيدغر الجمالية (علم الجمال أو الاستيتيقا) في تفسيرها الميتافيزيقي للشيء، فهي لم تنظر إلى العمل الفني من جهة ما يمكن أن يكشفه من وجود، ومن معنى، بل نظرت إليه من جهة الشكل كمثير لإشارات جمالية حسية لونية وضوئية، ليس العمل الفني إذن هو الشيء المحسوس أو المادة التي تشكله، وإنما هو بمثابة البؤرة التي تنير الدرب، إنه انفتاح على العالم *Ouverture sur le monde*، يوجه العمل الفني رؤيته نحو الموجود في كليته *Totalité de l'étant*، ليرغم المتلقي *Observateur* على مشاركته هذه الرؤية؛ زوج حذاء الفلاح كما يتجلى في رسم فان غوغ يكشف عن ((عالم)) الفلاح في علاقته بـ ((الأرض))، إنه (الحذاء) يتمثل كـ ((حدوث للحقيقة *Avènement de la vérité*)) وظهور للوجود بالتالي.

العمل الفني والأداة

ولتحديد ماهية العمل الفني يلجأ هيدغر من جهة أخرى إلى تمييزه عن الأداة، فهو يتسم بالاستقلالية ولا مبالاته بالغايات النفعية.. في حين تكون الأداة دائماً موجهة لغرض معين، لغاية مصلحية نفعية..، إن الأداة هي - أصلاً - شيء ما من أجل..، بمعنى أن كل أداة توجد كي تؤدي وظيفة معينة، فوجود الأداة برمته لم يكن إلا وسيلة لتحقيق الأداة وظيفتها، بحيث لا وجود للأداة في ذاتها،

1 - غادامير: الفلسفة التأويلية، المنشورات الجامعية، 1996، ص 213-214.

2 - المصدر نفسه، ص: 289.

وإنما تعرف على النحو الذي تكون عليه في الاستخدام. يقول كانط معبرا على هذا المعنى في مؤلفه ((نقد ملكة الحكم)): «إنه من بين هذه الأنواع الثلاثة من الإرضاء (الجميل والرضا والخير) فإن رضا الذوق بالجمال هو وحده الرضا التزييه والحر؛ إذ لا تحمل على الرضا به أية مصلحة سواء مصلحة الحس أو مصلحة العقل»¹.

إن لوحة فان غوغ ((زوج حذاء الفلاح))، ومن خلال قراءة هيدغر التأويلية، تتجاوز كل نظر يجعل من الحذاء كشيء قابل للاستعمال، أو تسخره بوصفه شيء موجود تحت اليد قابلا للاستعمال؛ هذا العمل الفني وحده هو ما يحيلنا إلى عالم الفلاح؛ لقد حولت لوحة فان غوغ مفهوم الحذاء بوصفه أداة يمكن الاعتماد عليها وتسخيرها لخدمة مصالح ومنافع الفلاح (الانسان)، إلى مفهوم يكشف لنا عن حقيقة عالم، عالم الفلاح من ماهيته وحالته التي هو عليها؛ يقول هيدغر في محاضراته ((أصل العمل الفني)): «ما الذي يعمل عمله في العمل الفني؟ في لوحة فان غوغ يتم انفتاح ما هي الأداة، ما فردتا الحذاء في حقيقة الأمر. هذا الوجود يظهر في كشف وجوده (...) عندما يتم هنا انفتاح الموجود إلى ما هو وكيف هو، حدوث الحقيقة في العمل»².

ستبقى حقيقة العمل الفني متحجبة عنا تنتظر الانكشاف ولن يرفع التحجب إلا بفعل التأويل الفينومينولوجي، فما هي شروط إمكان العمل الفني؟ وهل يمكن وضع الفن في علاقة ضرورية مع الحقيقة باعتبارها موضعا لانكشاف الوجود؟ هل ستكون ماهيته تبعا لذلك هي الحقيقة التي تحدث حدوثا جماليا في العمل الفني؟

ماهية الحقيقة في العمل الفني

يُصر هيدغر على أن العمل الفني ينبغي ألا يُفهم بوصفه تعبيراً عن مشاعر الفنان، بل هو ما يجلب الوجود نفسه إلى ضوء الحقيقة، وهذا ما دفع بغادامير إلى التأكيد، وهذا من خلال كتابه ((الحقيقة والمنهج))، على امكانية الفن على تحصيل المعرفة وقول الحقيقة التي هي من نوع خاص مختلفة كل الاختلاف عن حقيقة العلم، لكنها ليست دونها بالتأكيد³؛ كما أنه لا يمكن لـ ((العلم)) الفني أن يفهم أيضا بوصفه انجازا يكون تابعا أصلا لذات الفنان، الذات الإنسانية التي تحيل إلى العقل والنفس عموما؛ فإذا كانت فلسفة الجمال، وبالأخص الكانطية، تربط الفن بالحس والذوق

1 - ايمانويل كانط: نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص: 110.

2 - مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص: 52.

3 - غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويبا، طرابلس، 1، 2007، ص: 165.

الفني، فإن قراءة هيدغر الفينومينولوجية والتأويلية للفن لا تجعل من الحس والذوق الجمالين شرطا كافيا في عملية الإبداع الفني؛ فالذات عند هيدغر لا أولوية لها في انجاز العمل الفني. يتضح إذن أن هيدغر بفهمه هذا يكون قد تجاوز الفهم المثالي المتعال للخبرة الجمالية في علاقتها بالإبداع في الفن، وهو الفهم الذي تعبر عنه الفلسفة الكانطية في تناولها لمسألة العمل الفني، ذلك أن الإبداع الفني لا يشكل، في ظل هذا التصور، الموضوع الجوهرى للدراسات الجمالية. سيتحدد مفهوم جديد للخبرة الجمالية يتجاوز ما كشفت عنه القراءة الكانطية، فتجربة العمل الفني تبقى وفق قراءة هيدغر التأويلية مفتوحة على الاحتمال والممكن، العمل الفني هو قبل كل شيء ارتقاء للحقيقة، لكن لا تؤخذ ماهية الحقيقة بمعنى ((التطابق)) مع الوجود الخارجى، فكل عمل فني، إذن، يتخذ صورة ((تفتح)) أو ((انكشاف)) للموجود، «إن العمل الفني يفتح وجود الموجود على طريقته. ويتم هذا الانفتاح في العمل الفني، بمعنى الكشف. بمعنى حقيقة الموجود. لقد بدأت حقيقة الموجود تضع نفسها في العمل الفني، الفن هو وضع الحقيقة -نفسها- في العمل الفني»¹. وحتى تتوضح هذه الفكرة أكثر استخدم هيدغر المعبد اليوناني الذي يمثل عملاً فنياً هندسياً لا يُحاكي أي شيء آخر؛ يشير هيدغر إلى وجود خاصيتان للتعريف بالمعبد كعمل فني هما: 1- المعبد هو استعراض العالم في المحل الأول. 2- وتجلي الأرض في المحل الثاني.

يصف هيدغر، من خلال محاضراته ((أصل العمل الفني)) الصراع القائم بين العالم Le monde والأرض La terre، يمثل العالم هنا في هذه المحاضرة ما ستسميه النصوص اللاحقة السماء Le ciel، يتم التفكير هنا في مفهوم العالم من حيث هو الانفتاح Ouverture الذي يسمح لشعب ما بدخول التاريخ.

اعتبار المعبد استعراض للعالم في المحل الأول، وليس العالم هنا الأشياء القابلة للعد أو غير القابلة للعد، المألوفة أو غير المألوفة، والتي تكون قائمة هناك فحسب؛ كذلك ليس العالم هو المجال المدرك حسيًا، وإنما هو تعبير عن روح عصر معين؛ إن العالم لا يمكن أن يكون أبداً موضوعاً يتمثل أماناً ويمكن رؤيته، فالعالم يكون في كل الفترات الحاسمة من تاريخنا حين نولد أو نموت هو تجسيد لمعتقدات عصر ولحضارته، العالم يُجسد كيان تاريخي يتحدد في مصير الموجودات البشرية. فهو يُعيدها إلى الوعي، فالعمل الفني يستقدم عالماً ويأتي به ويستحضره، «تمثال المعبد هو الذي يعطي للأشياء من خلال وقفته وجهها وهو الذي يوجه نظر الإنسان إلى نفسه. وهذا المنظر يظل مفتوحاً

1 - مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص: 57.

طالما بقي العمل الفني عملاً فنياً¹. يتبين من خلال هذا المعنى الجديد لمفهوم العالم والذي يتجاوز دلالاته الأنتروبولوجية استخدام هيدغر لأسلوب التأويل الذي يكون قد استمدته من أشعار هولدرلين ليدخله في فلسفته.

- يكون المعبد مرتبطاً بالمادة، فهو لا ينفصل عنها (الممرر المشكل منه، السماء التي يقطعها، الصخر، الضوء، البحر..)، وبهذا الشكل فالمعبد يرتبط إذن بالأرض؛ إن العمل الفني يكشف عن المادة بما هي؛ فالأرض هي الكائن الممتزج بالوجود في كليته، وهذا على خلاف الأداة التي وإن كانت مصنوعة في أصلها من المادة، إلا أن الاستعمال وما تحويه من مصلحة لا يكشف عن حقيقة المادة.

يمنح هيدغر الأرض العنصر المادي في العمل الفني، فهي تمثل في العمل الفني: اللون، الصوت، الكلمة، وهذا حسب طبيعة العمل المنتج، إنها مصدر الانتاج والخلق؛ هذا العنصر يتراجع لصالح الانفتاح التلقائي للعالم؛ فالأرض، إذن، هي رمز للتحجب الذاتي، تبقى دائماً منغلقة على ذاتها؛ لا يعني ذلك أن الصراع هو القائم بين العالم والأرض، بمعنى أن حدوث أحدهما يلغي الآخر؛ بل هو صراع وانسجام، تحجب وانفتاح في الوقت نفسه، يقول هيدغر في تحليله للشذرة السادسة عشرة لهيراقليط التي يقول فيها: ((كيف يتسنى لمرئ أن يحجب نفسه عما لا يغيب أبداً؟))؛ «إن الانفتاح بما هو كذلك يميل دائماً إلى الانغلاق، وفي هذا الانغلاق يبقى ذاك الانفتاح مطويا (...). وفي هذا الميل الذي يؤلف بين الانفتاح والاحتجاب تكمن ماهية ((الفيزيس(Physis)) بكل امتلائها وخصوبتها، ولهذا يمكن أن نترجم الشذرة 123 التي تقول (إن الفيزيس تحب التحجب) على هذا النحو: إن الانفتاح من خلال التحجب ينعم بالفضل على التحجب»².

فكيف تحدث الحقيقة في ظل هذا الصراع القائم بين العالم والأرض؟ أو بمعنى آخر، ما هي الحقيقة التي يكشف عنها هذا الصراع؟

إن العمل الفني لا يكون عملاً فنياً إلا لأن الحقيقة تظهر فيه، والحقيقة لا تؤخذ هنا بمعنى المطابقة لشيء خارجي واقعي، وبالتالي فهي ليست مفهوماً منطقياً أو علمياً، وإنما هي كشف عن الموجود في كليته، هي انفتاح لماهية شيء ما بأن ينتقل من تحجبه إلى لا-تحجب وجوده، وهذا ما تُعبّر عنه دلالة الكلمة اليونانية ((أليثيا (Alethia))، باعتبارها تدل على نزع الحجاب عن..؛ الفن بالنسبة لهيدغر يُعد أحد الأساليب التي تحدث فيها الحقيقة، «الأرض تعلقو عبر العالم، والعالم لا

1 - المصدر نفسه، ص: 61.

2 - مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، مصدر سابق، ص 390-391.

يقوم إلا على الأرض عندما تحدث الحقيقة بوصفها النزاع القديم بين الفجوة المضاءة وحالة الإخفاء (...). تحدث (الحقيقة) بطرق جوهرية قليلة. من هذه الطرق، التي يتم بها حدوث الحقيقة، طريقة وجود العمل الفني. العمل الفني يدخل، وهو يقيم عالماً وينتج أرضاً، ذلك النزاع الذي يتم فيه صراع كشف الموجود، أي الحقيقة كلية¹؛ ومن ثمة أصبحت العلاقة بين الفن والحقيقة مسألة ملحة لدى هيدغر، فهو حينما يطرح السؤال عن أصل العمل الفني، فإنه يطرحه معتمداً على ذلك النحو، بحيث يستدعي الإجابات التقليدية والتأملات العقيمة في التفكير الجمالي التي كانت تدور حول عبقرية الفنان والإلهام، أو التي تربط الجمالية بما هو شكلي، ويعلمنا ألا نفكر بهذه المصطلحات، وأن نفكر في الفن بدلاً من ذلك بوصفه أصلاً يعلن ويحفظ الحقيقة الماهوية Essentialisme لحقبة تاريخية، لقد علمتنا الفينومينولوجيا أن نرتبط بما يمكن للعمل الفني أن يكشفه من مسار يؤدي في نهاية المطاف إلى ظهور الوجود.

الإبداع الفني لا يطلب سوى إظهار الوجود وتعيين مقامه، والبحث عن الحقيقة بالتالي، يستقدم العمل الفني عالماً إلى الظهور، ويقطعه عن الأرض، دون أن يخلصه من العنصر الشئني، بما هو العنصر المادي، أو الأساس الذي يقوم عليه.

وعلى هذا يمكن القول إن هناك خاصيتين تنتميان إلى ماهية العمل الفني هما : 1- مشاركته في التحجب الذاتي للشئ المحض الذي هو مظهر من مظاهر الأرض أي تحجب العنصر المادي في العمل الفني أو لنقل هو تحجب لشيئية الشئ في العمل الفني، 2- وطابع التكشف الذاتي للعالم، العالم بوصفه انفتاحاً للإنسان التاريخي، فما يُعرض في العمل الفني هو ما يؤسس لماهية الوجود ذاته، فالصراع القائم بين التحجب واللا-تحجب هو ما يمثل حقيقة العمل الفني بل أكثر من ذلك هو ما يمثل حقيقة كل موجود؛ فالحقيقة ليست مجرد حضور لشيء ما وإنما هي في هذا التقابل القائم بين الحضور والتستر؛ وإذا ما نحن ركزنا فقط على ما هو حاضر للكشف عن حقيقة الشئ سنفقد تبعاً لذلك الشئ ذاته؛ فالعلم الحديث الذي يعتمد التفكير الحاسب يؤدي حتماً إلى فقدان الأشياء، أما العمل الفني فإنه هو الذي يصونها من فقدان الكلي، يقول ميشال هار Michel Haar (ت: 2003): «يمكن للفكر والفن فقط، أن يدفعنا إلى الإحساس بالعالم وأن نفهمه بما هو كذلك، وأن يدفعنا إلى فهم الأرض بوصفها كذلك»².

1 - مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص: 76.

2 - Michel Haar : La Fracture de l'histoire, édition Million, 1994, p : 296 -

خاتمة

يتضح لنا، من خلال ما سبق عرضه، وجود ارتباط بين ماهية العمل الفني ومفهوم ((الأليثيا)) أو الحقيقة كما أرادها الإغريق بمعنى التجلي والانكشاف، والخروج بالتالي من حالة التحجب والتستر إلى حالة الظهور والتفتح، فالعمل الذي قام به هيدغر، وعلى خلاف سابقه ممن تناول المسألة الجمالية، هو البحث عن ماهية الفن والعمل الفني من خلال البحث في ماهية الحقيقة بوصفها شعرا، «الفن كله بوصفه ترك حدود حقيقة الموجود على هذا النحو هو جوهر الشعر (...) لكن الشعر ليس مجرد تفكير اعتباطي شارد ولا هو مجرد حومان التصور والتخيل حول ما هو غير واقعي. إن ما يعرضه الشعر هو المنفتح»¹ والقول أيضا بأن مجال العمل الفني هو الذي تحدث فيه حقيقة الموجود بما هو موجود والكشف عنها، وهذا ما يجعل هيدغر يعطي للفن تسميته بوصفه شعرا وإن كان لكل فن سبيله الخاص الذي يميزه عن غيره من الفنون؛ كما تم فهم معنى ((الجمال)) بوصفه أسلوب وجود الحقيقة، وليس باعتباره مسألة ذوق أو حس، وبما أنه كذلك فإنه يتوجب اعتبار العمل الفني في جوهره أصل أو أساس، لهذا السبب يعود هيدغر في ختام محاضراته ((أصل العمل الفني)) ليذكرنا بما قاله هولدرلين: «يصعب أن يترك مكانه من كان يسكن قرب الأصل»².

1 - مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، مصدر سابق، ص: 96.

2 - المصدر نفسه، ص: 103.

الوجود بوصفه سؤال الميتافيزيقا . مارتن هايدغر

*الصادق بوبقرة - أستاذ مساعد بجامعة الجزائر.

لم يكن مارتن هايدغر (1976-1989) (Martin Heidegger) يهدف من خلال دراسة مواضيع مثل السياسة والفن والشعر، اللغة، الحرية، القلق، الموت، العدم، التاريخ إلى معالجتها في حد ذاتها، إذ ارتبط عنده البحث في هذه المواضيع بغاية أساسية كانت سبب معاناة هايدغر ألا وهي الإجابة على سؤال جوهرى وأساسي: ما هو الوجود؟ لكن السؤال المطروح أليس البحث في مسألة الوجود موغلا في القدم باعتباره من أهم المواضيع التي طرحت كموضوع للنقاش على مدار التاريخ الفلسفي على مر العصور. مالذي كان يرمي إليه هايدغر من خلال معالجة مسألة الوجود؟.

ماقبل هايدغر هناك تاريخ طويل من العمل الفلسفي في الميتافيزيقا (الوجود)، لكن هذا التاريخ لم يكن ليسير في خط واحد إنما هو تاريخ تحتشد فيه توجهات ونزعات جد مختلفة، فمنذ أفلاطون (427-347 ق.م) حتى هايدغر تعددت منطلقات البحث الميتافيزيقي. إلا أن الميتافيزيقا الكلاسيكية حسب هايدغر على اختلافها وتنوعها بينها رابط مشترك ذلك أنها ميتافيزيقا (الموجود).

لقد تعمق هايدغر في دراسة النصوص الفلسفية منذ نشأتها مع سقراط وأفلاطون وأرسطو) 384. 324 ق.م) ليخلص أن الميتافيزيقا في نشأتها ارتبطت بسؤال أساسي هو سؤال الوجود إلا أنها ما لبثت أن انصرفت عنه مركزة جل اهتمامها على دراسة الموجود فكانت نتيجة ذلك أن عاشت الميتافيزيقا بذلك التباسا طيلة عصور الميتافيزيقا، و آية ذلك أن الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون حتى نيتشه قامت على تصور الوجود - أي الميتافيزيقا- من خلال تصور الموجود- أي الطبيعة-، وأصبح الموجود بهذا المعنى موضوعاً للوجود، أي أصبحت الطبيعة موضوعاً للميتافيزيقا، فأنحصر بذلك التفكير الغربي حول هذه المقولة أو حول ما إذا كان هذا الموجود من طبيعة مثالية عقلية أم مادية واقعية، ومن ثم أنتج لنا هذا النوع من التفكير حول طبيعة الموجود تلك المذاهب والمدارس الفلسفية الكبرى التي نعرفها اليوم والتي تنقسم في تاريخ الفلسفة إلى المثالية التي يتزعمها أفلاطون والتجريبية التي يتزعمها أرسطو.

ما يعيبه هايدغر على هذا المسار التاريخي للبحث في الميتافيزيقا في رسالته في النزعة الإنسانية إذا استثنينا حسب هايدغر البداية الأولى الأصيلة في التفكير تلك التي فكرت بشكل شعري والتي تجسدت في كتابات بارمينيدس وهيراقليدس وسوفيلكيس حيث يقول « فالقول الفلسفي الذي تم

نحت مصطلحاته الفنية وتحديد الآليات العقلية والمنطقية التي ينبغي للتفكير واللغة والكتابة أن تقوم عليها في الأكاديمية الأفلاطونية، ما هي إلا تجربة في التفكير سبقتها تجربة مخالفة تماما عاشت تجربة سؤال الوجود بشكل متميز ينبغي أن تعلم منها فن القول والتفكير الشعريين «⁽¹⁾»، والتي يمكن أن تكون حاملة لبعض العناصر الثمينة التي تقارب الحل. إذ أنه وبعد هذه المرحلة التي فكرت بشكل مميز طرأ تحول على الفيسوس واللوغوس وماهية الحقيقة وما أدى إليه من تحول في العلاقة بينهما هو ما دشّن زمن نسيان الوجود واستمر كذلك مع الفلسفة الحديثة والتي أهملت أيضا سؤال الوجود بالإضافة إلى سيادتها النزعة الذاتية. التي تجلت في مظاهر الفكر الغربي كالفلسفة والفنون والعلوم والمعارف والتقنيات والأخلاق والنظريات السياسية والتي تشكلت في تيارات فلسفية وسياسية وأخلاقية، وقد تبلورت تلك التيارات في فكر الحداثة على شكل نزعة إنسانية متطرفة⁽²⁾.

أن هذه المدارس والمذاهب الفلسفية جاءت لتفضل معرفة الموجود على حساب معرفة الوجود ذلك أن تصور الوجود في نظرهم هو أعم التصورات واقلها وضوحا ويستحيل تعريفه وانه جلي بذاته، فكانت النتيجة أن سقط سؤال الوجود وغمره النسيان في ظل طغيان البحث في الموجود، وهذا الوجود المنسي الذي يقصده هايدغر ليس ذو طبيعة ميتافيزيقية بل هو في حقيقته وجودنا نحن أنفسنا في هذا العالم، لذلك سعى هايدغر في معظم أعماله الفلسفية إلى التأكيد على هذا الوجود ذاته بلا روااسب ميتافيزيقية، أي الوجود الذي يكون فيه الإنسان والعقل والذات واللغة جزءًا لا يتجزأ منه.

إن تقرير مثل هكذا حقائق يجعلنا نصرّف كلية عن مشكلة الوجود إلى غيرها وهنا يقع الخطأ والنسيان وهذا ما حدث فعلا. لقد رفض هايدغر كلية هذا الطرح الذي قامت عليه دعائم الميتافيزيقا الكلاسيكية، ذلك أن كل سؤال يفترض مقدما بالصورة التي يوضع الجواب على نحو ما ونتيجة ذلك أن مجرد السؤال عن معنى الوجود فذلك يقتضي مسبقا أن يعرف شيئا عن الموضوع الذي هو موضع السؤال ذلك أن أي أمر آخر غير هذا يجعل من إمكانية السؤال نفسه مستحيلة ومادام السؤال عن الوجود متاح وممكن فان سبل معرفة حقيقته تلج عالم الإمكان بدل الاستحالة كما ذهبّت إليه الميتافيزيقا الكلاسيكية⁽³⁾.

تشير كلمة ميتافيزيقا إلي معنى (ما بعد الطبيعة) وهو العنوان الذي أعطاه اندونيكوس

- 1 * قسم الفلسفة جامعة الجزائر
- (محمد طواع، هايدغر والميتافيزيقا، مقارنة تربية التأويل التقني للفكر، افريقيا للنشر، 2002، ص210.
- 2 (المرجع نفسه، ص215.
- 3 (مارتن هايدغر، الوجود والزمان، ترجمة د. فتحي المسكيني، مراجعة، اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديدة ط.1، 2012، ص 06.

الروديسي Andronicos de Rhodes في القرن الأول ق.م لأعمال أرسطو التي أعقبت أعماله في الفيزيكا (الطبيعة) ، أما عند هايدغر فيذكرها ليقصد بها أمرين اثنين : فيزيقا: physique بالمعنى اليوناني وهي تعني الموجود مازال موجودا بما هو كذلك من ذاته ويجعل وجوده حاضرا ، أما «ميتا» فتعني ما وراء الشيء أي ما وراء الموجود الذي هو الوجود⁽¹⁾.

وبناء على هذا التعريف فلقد أدرك هايدغر أن معظم الفلاسفة الذين سبقوه قد عالجوا مفهوم الوجود من خلال محتوى الموجود ، فحينما تحدثوا عن الميتافيزيكا قصدوا الفيزيكا التي هي الموجود الحاصل بالفعل . التي لا يمكن أن تكون موضوعا للميتافيزيكا التي من المفترض أن تعالج مفهوم ما ورأي أي تحديد محتوى وحقيقة الوجود . وهكذا فالميتافيزيكا التي تنظر بالطريقة نفسها إلى الوجود باعتباره تصورا مطلقا (هيغل) ، أو باعتباره عودة أبدية لإرادة القوة (نيتشه) ليست ميتافيزيكا بل هي في الحقيقة فيزيقا⁽²⁾. لهذا السبب رفض هايدغر الميتافيزيكا الكلاسيكية وذلك لأنها لم تتجاوز الموجود إلى ما يجعله موجود. هكذا يمكن القول أن لهيدغر الفضل الكبير في وضع هذا التمييز بين الوجود والموجود وذلك لأن الميتافيزيكا الكلاسيكية كانت تنزل بسهولة من الواحد للآخر فتخلط بينهما .

إن الغاية الأساسية التي كان يطمح إليها هايدغر من خلال تقويض الميتافيزيكا الكلاسيكية هو إعادة إحياء سؤال الميتافيزيكا بعد أن لاحظ أن هناك خلطا يشوب الميتافيزيكا التي كنت قبله إذ ألغت الوجودية من الوجود ومنحتها للموجود وبذلك أقامت الميتافيزيكا الخاصة بها من خلال دراسة الموجود بينما كان الأخرى بها أن تعالج مسألة الوجود بوصفه السؤال الأساسي للميتافيزيكا . هكذا فقد تجاوز هايدغر كل أطروحات وتأملات الميتافيزيكا الكلاسيكية عندما تساءل عن الشيء الذي يجعل الموجود موجودا ، ليصل إلى أن ما يجعل الموجود موجودا هو «الوجود» .

والبحث في الوجود ليس من قبيل طرح أسئلة مثل :أين أنا ؟ وما معنى العالم ؟ من الذي لعب علي وتركني فيه ؟ من أنا ؟ وكيف دخلت هذا العالم ؟ ولماذا لم يستشيروني حين وضعوني فيه ؟. إن مثل هذه الأسئلة لا معنى لها حسب هايدغر مادام وجودي في هذا العالم غير متوقف على إرادتي ، لقد قذف بي في هذا العالم ولا أملك إلا التسليم به . إن السؤال الأولي الذي يجب طرحه : ماذا عن الوجود ؟ مادام الموجود موجود⁽³⁾.

1) Martin Heidegger, Nietzsche. Paris. Gallimaed .1971 . p337

2) Martin Heidegger, introduction a la metaphisique , Paris. Gallimaed ,1980 ,p 30

3) عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1980

في دراسته للميتافيزيقا استند هايدغر إلى تعريف ديكرت (1596-1650) للفلسفة « إن الفلسفة كلها مثل الشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا والفروع التي تتفرع عن الجذور هي باقي العلوم»⁽¹⁾. اعتمادا على هذا التعريف طرح هايدغر عدة تساؤلات ، ماذا عن الأرض التي هي مقر الشجرة ؟ أليست هي العنصر الأساسي الذي تستقر فيه وتتغذى جذورها منه، تلك الجذور ضاربة في الأعماق وتتفرع في الأرض لتمكن الشجرة م الحياة والنمو. يجيب هايدغر بكل بساطة إذا كانت الميتافيزيقا هي الشجرة فإن موطن تلك الشجرة لا يخرج على أن يكون سوى « الوجود» والذي هو أساس الميتافيزيقا . إن الشجرة التي تحدث عنها ديكرت والتي كبرت وأينعت سرعان ما نصرفت للاهتمام بنفسها متناسية البحث في أساسها أي في أساس وجودها . ألا وهو مسألة الوجود بوصفه الأرضية والأساس الذي تستقر فيه الميتافيزيقا.

إذا كان الوجود هو أساس الميتافيزيقا فإن البحث فيها حسب هايدغر لا يمكن أن يتأتى إلا من خلال فهم الوجود وكشف التحجب* الذي يكتنفه من أجل معرفة حقيقته ، وبالتالي فالسؤال الأساسي للميتافيزيقا هو البحث في حقيقة الوجود . الميتافيزيقا عند هايدغر إذن تحاول البحث في الوجود الذي هو محجوب في الموجود على عكس ما كانت تقوم عليه الميتافيزيقا الكلاسيكية التي كانت تقتصر حتى هايدغر على تسجيل انه موجود (أي الوجود) دون أن تحلل هذا المعنى لأنها كانت ترى استحالة هذا التحليل بدعوى أن الوجود أعم المعاني وما هو الأعم لا يندرج تحت صفة أخرى وما لا يندرج تحت أي صفة لا يمكن أن نطلق عليه أي صفة . أما هايدغر فينكر استحالة هذا التحليل كما اشرنا سابقا حيث يرى أنه هو المسألة الفلسفية الكبرى لأنه هو موضوع الأنطولوجيا التي هي « علم الوجود بما هو موجود»⁽²⁾.

لكن ما هو الطريق الذي سلكه هايدغر من أجل كشف التحجب الذي يكتنف الوجود من أجل معرفة حقيقته وتحديد ماهيته ؟ هناك نقطة أساسية يشير إليها هايدغر لها علاقة بالبحث في مسألة الوجود إذ يقرر أن مشكلة الوجود لا يمكن أبدا أن ترفع عن طريق البرهان وآية ذلك انه من

ص90.

1) Martin Heidegger, question 1et 2, Paris, gallimaid , 2001 ,p23.

2 (عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص89.

* تحجب الشيء بمعنى اختفاؤه ، ومعنى الشيء عند هايدغر هو المرادف لكلمة لا تحجب ، و اللاتحجب هو المرادف اشتقاقا لكلمة «البيثيا» اليونانية والتي تعني بدورها الحقيقة وكلمة «البيثيا» تعني الانفتاح وعدم النسيان ، إذ يعنى الحرف ما يقابل اللام النافية في العربية أما «ليثيا» فتعنى وادى النسيان ، بحيث أن ما يترجم بالحقيقة هو نقيض النسيان أى التذكر والمحافظة على حضور الأشياء وانفتاحها ، كما تدل «ليثيا» أيضا على الخفاء فيكون معنى «البيثيا» هو نفي الاختفاء ، انكشاف الخفي ، اللاتحجب ، الشيء في حقيقته .

المستحيل رد الوجود إلى وجود آخر وعليه فان المسألة تقتضي أساسا سلوك الطريق الفينومينولوجي الذي هو نوع من الإيضاح monstration. ذلك أن الوجود اسم مشترك بين كل الموجودات الحية ، كما يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود، ومن المستحيل النظر إليه من الخارج، أو استنباطه من شيء أسبق، لأنه لا شيء أسبق عليه، فهايدغر يقيم تمييز أساسي بين ميدان الوجود، وميدان الموجود، أو بين الوجودي (الأنطولوجي) وبين الموجودي فالأنطولوجي يرجع إلى ما يجعل الموجود موجودا، أي يرجع إلى تركيبه الأساسي، أما الموجودي فيشمل الموجود كما هو معطى ، لذلك وجب البحث عن الموجود من بين هذه الموجودات الذي يحقق ماهية الوجود في أعلى مراتبها⁽¹⁾

إن المهمة الأساسية التي ينبغي أن يضطلع بها الفيلسوف تتمثل في توضيح مسألة الوجود ، هذا ما يحتم عليه أولا أن يهيئ أرضية مسألة الوجود ، ثم يعمل جاهدا لمحاولة معرفة الدلالات العميقة والمواصفات الأكثر تحجبا لهذا الوجود . لذلك يميز هايدغر بين أشكال متعددة ومختلفة للوجود ، فهناك وجود الأشياء ، وجود النبات ، وجود الحيوان ، وجود الإنسان وانطلاقا من هذا التعدد فان ضرورة إيضاح مسألة الوجود تتطلب أساسا البحث في ضل هذا التعدد عن الموجود من بين هذه الكثرة من الموجودات الذي يجب أن يسترعي انتباهنا باعتباره الموجود الأسمى الذي يحقق ماهية الوجود في أعلى مراتبها. حسب هايدغر لا يوجد في الحقيقة إلا وجود واحد يستطيع أن يساءل نفسه عن الوجود من بين جميع الموجودات وهذا الوجود الأسمى أو الممتاز هو الوجود الذي أكونه أنا والذي يسميه هايدغر «الآنية» le da sein ولما كان الإنسان هو وحده من بين الموجودات الذي يستطيع فهم والوصول إلى حقيقة الوجود فإنه هو الذي ينبغي أن يكون موضوعا وأرضية لمسألة الوجود التي ينبغي الانطلاق منها من أجل فهم معنى الوجود ومعرفة حقيقته . إذ أن دراسة الإنسان وحدها هي التي يمكن أن تحدد المجال الذي يمكن أن توضع فيه مشكلة الوجود . ففهم الوجود إذن يتم في الإنسان وبالإنسان وليس هذا الفهم مجرد فعل من أفعال الإنسان ، بل هو نوع وجود الإنسان نفسه ، ولهذا فان دراستها هي في الوقت نفسه دراسة للوجود الإنساني وللوجود بشكل عام ، إذ بتعمق هذا الموجود يعود إلى التفكير في ذاته ويستطيع الإنسان أن يتوصل إلى مفهوم ومعنى الوجود عامة.⁽²⁾

إلا إن هناك أمرا لا بد من الإشارة إليه وتوضيحه فهايدغر وعلى الرغم من تأكيده على ضرورة

1 (ربحيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية من كيركيغارد إلى سارتر ، ترجمة: فؤاد كامل ، بيروت ، دار الآداب ، ط1 ، 1977 ، ص 63.

2 (مارتن هايدغر ، الوجود والزمان ، مرجع سابق ، ص7.

دراسة الوجود الإنساني بوصفه ذلك الكائن الممتاز الذي يمكننا من استكناه وفهم حقيقة الوجود ، إلا انه لم يعنى بتحليل الوجود الإنساني المفرد بل أشار إلى الوجود الإنساني المطلق إذ هو الذي يستحق أن يبحث . وهو من أجل هذا يؤكد على ضرورة إقامة تفرقة بينه وبين سورين كيركيغارد (1813-1855) وكارل ياسبرس (1883-1963) الذين رفضا فكرة تحليل الوجود العيني من أجل الوصول إلى نظرية في الوجود عامة ،⁽¹⁾ إلا أن هايدغر لا ينفي الفكرة القائلة بأن تحليل الوجود بوجه عام لا يلبث أن يلتقي بالوجود المفرد و آية ذلك أن أي بحث في الوجود يفترض بالضرورة أنه هو الموضوع المبحوث . إلا أن هناك فارقا أساسيا بين التحليل الموجودي والتحليل الوجودي ، ذلك أن الأول يوجه اهتمامه إلى الموجود المفرد بوصفه فردا بينما الثاني لا يهتم من دراسة الموجود الفردي إلا بالأحوال التي ينكشف فيها الوجود لنفسه في الوجود و هو ما يسمى بالوجود هنا «الآنية» .»

من خلال ما سبق نجد هايدغر في مؤلفه « الوجود والزمان » يسطع بمهمة أساسية متمثلة في محاولته معالجة مشكلة الوجود من خلال تحليله «للآنية» أو الدازاين . ولا يشير هذا اللفظ حسب هايدغر إلى الوجود المتعين القائم المتحقق على نحو وجود أشياء الطبيعة بل يشير إلى ذلك الكائن (الإنسان) من حيث أنه كينونة مخصوصة يسميها هايدغر «الوجود» أما وجود الأشياء من حيث هو وجود متعين فيسميه «الوجود القائم هناك» «أو» الوجود تحت اليد . « . أشرنا فيما سبق إلى أن هايدغر قد رفض الميتافيزيقا الكلاسيكية التي نفت إمكانية إعطاء تصور للوجود لنجده يؤكد أثناء سعيه لحل مشكلة معنى الوجود أن لكل واحد منا أفكار حول الوجود تبلورت في أذهاننا من خلال الفهم اليومي والعفوي لكن ما يسودها فقط هو بعض الغموض ، هذا التصور الغامض يسميه هايدغر «une conception pre ontologique»⁽²⁾ .

الوجود حسب هايدغر ليس الله ولا أصل العالم كما ذهب إليه الاعتقاد كما أنه ليس الوجود الإنساني على الرغم من القرب الذي هو عليه من كل موجود . الوجود هو ما يجعل كل موجود موجود ، ومع ذلك لا يتطابق مع أي من هذه الموجودات ولا حتى مع فكرة الموجود بشكل عام ، الوجود ليس هو الموجود ولا هو موجود بين الموجودات ومع ذلك فهو ليس مفارقا لهذه الموجودات بل انه ملازم لها لا ينفصل عنها حيث تربط بينهما علاقة هوية i dentite وعلى الرغم من هذه العلاقة التي تربطهما إلا أنهما مختلفان كلياً عن بعضهما البعض وهو ما يسميه هايدغر « الفرق الأنطولوجي » وفي هذا الصدد يميز هايدغر بين ميدانين للوجود letre الانطولوجيا lantologie وميدان الموجود

1 (عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص 88.

2 (Maurice Corueu , La philosophie de Heidegger , paris , PUF , 1961 , P 02)

أو الانطريقي lantique حيث تتعلق الانطولوجيا بما يجعل الموجود يوجد ، بينما يحوي الإنطريقي الموجود كما هو معطى ⁽¹⁾. من هنا نجد هيدغر يؤكد انه لا مجال لان تقوم قائمة للميتافيزيقا إن لم تستوعب هذا الفرق بين الوجود والموجود وأكبر دليل على ذلك ماوصلت إليه الميتافيزيقا الكلاسيكية .

العودة إلى الوجود والتساؤل عنه هو في الحقيقة عودة إلى الإنسان في كينونته الحققة ، حيث تم الكشف الغطاء الذي حجب عنه معرفته ذاته بفعل الفكر الميتافيزيقي الضال عن الطريق الذي غاص في أفكار صورية مثالية بعيدة عن الواقع الإنساني وتطلعاته ،. لذلك حاول هايدغر إعادة توجيه الفلسفة الغربية بعيدا عن الأسئلة الغيبية(الميتافيزيقية) والماورائيات والأسئلة الإستمولوجية، لي طرح عوضا عنها أسئلة علم الوجود(الانطولوجيا)، وهي أسئلة تتركز أساسا على معنى الكينونة

إن سؤال هايدغر ما الوجود ؟ كان م اجل تجاوز المحنة ، محنة نشوب الحرب العالمية وما جرته من بلايا لا يمكن وصفها جو الخوف العميق الذي عاشت فيه البشرية والشعور بنوع من انهيار القيم ، هذا كله عمل بقوة على إبعاد الإنسان عن المجرد الذي يمكن أن ترضى به القرون الماضية وعاد بالإنسان نفسه وجعله حريص على اكتشاف مذهب اقرب للحياة واشد التصاقا بالواقع الدرامي للوجود ⁽²⁾.

هكذا يمكن القول أن هايدغر من أهم الفلاسفة في القرن العشرين، من حيث انه قام بدراسة تحليلية ونقدية لتاريخ الميتافيزيقا عمل من خلالها على تقويض الميتافيزيقا الكلاسيكية ، ولا يشير معنى التقويض عند هيدغر إلى الرفض وإنما هو رفض من أجل تبيان مكمّن الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفات السابقة من أجل القيام بمجازة غايتها التصحيح وإعادة البناء ، لذلك كانت مهمة هيدغر أن يغير من أساليب البحث الفلسفي حول «الوجود» ومشكلاته، فتجاوز الدرس التقليدي، وتجاوز أستاذه هوسرل الذي نفى أن تولد فلسفته نزعة وجودية. معيدا بذلك طرح سؤال الميتافيزيقا ، وعلى الرغم من عدم إعطائه مفهوما وتعريفا شافيا لمفهوم ومعنى الوجود كما وعد من خلال جزء ثان لكتاب « الوجود والزمان » إلا أن هذا لم يمنع من القول بأنه ترك بصمة خاصة باسمه في تاريخ الفكر الفلسفي و أكبر دليل على ذلك تأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين أهمها: الوجودية، التفكيكية، ما بعد الحداثة.

قائمة الكتب المعتمدة :

- 1 (محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، الإسكندرية ، منشأة المعارف ، د.ط. ، ص50.
- 2 (عبده كساب عبد القدوس: الوجود والمقدس في ميتافيزيقا هايدجر، مجلة أوراق فلسفية، العدد 9، مركز نيل للكمبيوتر، القاهرة(مصر)، ، 2004، ص233.

(؟) قائمة المصادر:

- باللغة العربية :

1- مارتن هايدغر ، الوجود والزمان ، ترجمة د. فتحي المسكيني ، مراجعة ، إسماعيل المصدق ، دار الكتاب الجديدة ط.1 ، 2012.

باللغة الأجنبية :

1 - .Martin Heidegger,intaducaion a la metaphisqui . Paris. Gallimaed ,1980

2 - . Martin Heidegger, Nietzsche. Paris. Gallimaed .1971

3 - .Martin Heidegger, question 1et 2, Paris, gallimaid , 2001

(؟) قائمة المراجع:

- باللغة العربية :

1- محمد طواع ، هايدغر والميتافيزيقا، مقارنة تربة التاويل التقني للفكر، إفريقيا للنشر ، 2002 .

2- محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، الإسكندرية ، منشأة المعارف ، د.ط، 2001.

3- عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1980.

4- ريحيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية من كيركيغارد الي سارتر، ترجمة : فؤاد كامل ، بيروت ، دار الآداب ، ط 1 1977.

باللغة الاجنبية:

1- .Maurice Coruez, La philosophie de Heidgger , paris ,PUF , 1961

(ج) المجلات والدوريات:

1- عبده كساب عبد القدوس: الوجود والمقدس في ميتافيزيقا هايدجر، مجلة أوراق فلسفية،

العدد 9، مركز نيل للكمبيوتر، القاهرة(مصر)، ، 2004.

المرأة الجزائرية والزيّ الإسلامي

أ. كرمين نصيرة / باحثة - جامعة تلمسان

بعدها كانت فلسفة ارتداء الأزياء أو اللباس أو الثياب، كنتيجة للغرض المراد من وراء هذا الزيّ، تطورت هذه الفكرة التي كانت محصورة في التستر والوقاية من البرد أو الحر، لتصبح ترجمة لدلالات أخرى منها الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية، إذ يعتبر الزيّ بصفة عامة واحداً من المكونات المادية للثقافة، ويرتبط شكله وتصميمه وأهدافه بالثقافة السائدة في المجتمع. بذلك، فهو يدلّ على رموز مشفرة تعبر عن المنظومة الثقافية système culturel التي يفرضها المجتمع على أفرادها، والتي من خلالها يصبح كل زيّ خاضع لمعايير معينة في مجتمعه.

هذا ما حدث في أزياء الجزائريين بعد الفتوحات الإسلامية التي شملت الشمال الإفريقي، هذا البلد الذي عرف التنوع الثقافي والتعدد العرقي. فمع بقايا التأثيرات الفينيقية والرومانية والوندالية والبيزنطية، التي انصهرت ضمن الموروث الثقافي. جاء العرب والمسلمون ليضيفوا إلى هذا التراكم التاريخي تأثيراً ثقافياً على شعوب المنطقة من الأمازيغ، تأثيرات جوهرية من خلال «التدين» بالدين الإسلامي. هكذا، أصبح سكان الجزائر خليطاً بين ذوي الأصول المختلفة، وأصبح الإسلام الدين الموحد بينهم. وبعد عملية التأثير والاختلاط، أخذ الجزائريون في التمثل بتعاليم الإسلام في الممارسات والعبادات والمأكل والشرب وحتى الملبس، رغم أنّ الأمازيغ عرفوا بالاحتشام أيضاً في اللباس، وهذا ما يؤكده ابن خلدون في قوله: «ولباسهم وأكثر أثاثهم من الصوف يشتملون الصماء بالأكسية المعلّمة، ويفرغون عليه البرانس الكحل ورؤوسهم في الغالب حاسرة، وربما يتعاهدونها بالحلق»¹.

لذلك عُرِفَت المرأة الجزائرية منذ القدم بالعفة والاحتشام في لباسها، والذي تميّز بالتنوع والاختلاف من منطقة إلى أخرى، حسب خصوصية وجغرافية كل منطقة، وذلك ناتج عن التراكبات الثقافية التي تشكلت في المجتمع عبر التاريخ. كما شهدت هذه الأزياء نوعاً من التغيير والتطور الناتج عن الاحتكاك والاتصال الثقافي المباشر بثقافات الاحتلال الذي تداول على الجزائر وقتها، وعلاقتها بجيرانها وغيرها من الدول، والتي بدورها ساهمت في التطوير التاريخي للباس الجزائري بصفة عامة وزيّ المرأة بصفة خاصة. فتأثره بالثقافات المختلفة، جعل منه خليطاً ثقافياً مركباً في الشكل والتصميم وحتى نوعية الأنسجة المستعملة، إضافة إلى الألوان بكل ما تحمله من معاني ودلالات تعبر عن أذواق المرأة الجمالية وحياتها الاجتماعية. إلا أنه رغم كل التغيرات التي مسّت هذا الزيّ عبر الزمن، فلم تستطع

1 - ابن خلدون، الكتاب الثالث في أخبار البربر، الفصل الأول، ص 1597.

محو أسسه وسمياته الأساسية، فزيّ المرأة الجزائرية بقي محافظا في كثير من أشكاله وتفصيله على قيمه الاجتماعية والخلقية، يدّل على عفتها واحتشامها وطهارتها قبل وبعد اعتناقها للإسلام.

إذ غالبا ما كانت تظهر المرأة في الأرياف والمداشر والقرى ترتدي ثيابها اليومية عند قيامها بأعمالها التي كانت خارج فضاء البيت، وأيضا لقضاء الذكور معظم أوقاتهم في الحقول والمراعي بعيدا عن البيوت. هذا ما يؤكد Bourdieu¹ في دراسته للمجتمع القبائلي القديم، حيث يقول: "كانت نساء الأرياف الجزائريات تتبعن عند خروجهن لجلب المياه أو للحقول طرقا معينة وأوقاتا محددة لتفادي رؤية الأجنبي لهن"¹. فالريف الجزائري لم يعرف تحجب المرأة، كون هذه الأخيرة لم تعرف هي الأخرى الانغلاق داخل البيت، لأن دورها في البيت ثانوي مقارنة بالأدوار الأساسية المنوطة بها. فمعاشها يتوقف على مدى نجاحها فيما هو خارج نطاق المنزل كالزراعة وتربية الحيوانات.

لكن مع توقف أغلب الجزائريين عن الفلاحة وممارسة تربية الحيوانات، أصبحت المداشر والأرياف مكتظة بالذكور، والذين خلقوا بتواجدهم اليومي في الممرات والضواحي، نوعاً من الضغط على تواجد المرأة خارجا كالسابق، مما جعلها تتغير من استراتيجية حياتها وعند خروجها ترتدي زيّاً ساترا لجسدها كبقية نساء المجتمعات الإسلامية آنذاك، الذي كان يعد زيهما الاسلامي. هذا الزي الذي كان معروفا في المدن الكبرى كالجائر العاصمة ووهران وغيرها من الحواضر في ذلك الوقت، نظرا للتداخل الكبير بين الجنسين، حيث يسمح هذا الزي بالتنقل وسط الأجانب، دون أي إحراج حسب ضوابط المجتمع وقتها.

فتميز المرأة الجزائرية بزيتها الإسلامي الخاص بها على غرار النساء المغاربيات (المغرب، تونس، ليبيا)، رغم امتلاكه لبعض الخصوصيات الهوياتية، التي جعلت منه صورة جمالية تجمع بين الشكل والتصميم واللون وتقنيات اللف والذي اعتبر رمزا لأنوثة المرأة الجزائرية، يحمل في طياته مزيجا من القيم والجماليات كالستر والكشف والغواية والإغراء في آن واحد، لذلك أضحي زيّاً مميزا بخصوصياته الثقافية، يختلف عن الزي الإسلامي الذي كانت ترتديه المرأة الحجازية والأفغانية والإيرانية آنذاك. هذا الزي الذي استطاعت النساء الجزائريات من خلاله، خاصة في المدن الكبرى، القيام بأدوارهن المتعددة عكس النساء المغاربيات، حيث كنّ يتواجدن في « أزقة الجزائر العاصمة نساء محتجبات بعدد كبير، فلأنهن يخرجن من منازلهن أكثر من نساء المتوسط الأخرى-التبضع، الزيارات، العمل-

Pierre Bourdieu , Abdelmalek Sayad, Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, éd.de minuit, 1964, p132

وتشكل هذه المشاركة الاقتصادية والتقنية التي بدأت النساء يذقنها، مؤشرا للتقدم بالنسبة إليهن وإلى وطنهن¹.

كانت المرأة الجزائرية ترتدي هذا الزي عند خروجها من بيتها، وهو الزي الذي أضحي رمزا دالا عن هويتها. فعلاقتها بهذا الزي أصبحت لازمة ثقافية يخصها في العالم، إذ لما يقال «حايك» فإنها يقصد المرأة الجزائرية، فما هو زي الحايك وما يخفيه تحت بساطته؟

أنثروبولوجيا الحائك

سيمياء «الحايك» في المجتمع الجزائري

تمتلك الأزياء بصفة عامة مجموعة الشفرات والتي من خلالها يتمكن الراي من تأويل الجسد المرئي. فلباس الحايك ما هو إلا مجموعة من الرموز والعلامات التي ترمز إلى النمط الثقافي في المجتمع الجزائري.

ينتمي «الحايك» المعروف في شمال إفريقيا بمسميات عديدة، إلى مملكة الثياب الضاربة في تاريخ شعوب المنطقة والتي تحظى باهتمام بالغ و متميز، وهو قطعة ثقافية متميزة حملت علامات وتاريخ هذه الشعوب لمئات السنين. وتعود قيمة الحايك في المخيال الثقافي المغاربي لقدرته على حمل علامات المرأة بشكل عام، وهي علامات في مجملها تتقاطع مع ما هو تاريخي وما هو فني وديني وما هو ثقافي ورمزي مقارنة مع بعض القطع الأخرى المتداولة إلى جانبه. هذا الذي جعل منه أكثر من مجرد قطعة قماش يتلحفها جسد أنثوي، فهو يمثل تاريخ للمرأة وحامل سرها، باعتباره مشبعاً برمزيات الأثني وملامح جسدها وقيمها من عفة واحتشام وأحيانا أخرى.. الغواية الخفية! فكل ما هو مخفي، مغري...

يملك لباس الحايك في معيش المرأة الجزائرية حضورا متعدد الأمكنة بين الأفراح والأحزان، وهو أشبه بنفق حيوي ناعم تمر عبره المرأة من بيتها إلى مقصد وجهتها، نفق يمتد طوله حيث وجد المقصد، أن داخله تشعر المرأة بالأمان وبالمكانة المطلوبة اجتماعيا وبرضى الضمير الجمعي، سواء من أهلها أو من أواسط المجتمع الذي تنتمي إليه، وهذا ما يجعله بمثابة مشروع اجتماعي محكم، وفهمه يتطلب تحليل تقاطعاته مع مفهوم المدينة والشارع(الزنقة، الحومة) ومفهوم الريف(البادية والدوار) ومفهوم الأداة التي تصنعه بما أنها عنصر أساسي في وجوده، جعلت منه أنواعا مختلفة تراعي مستوى معيش المرأة وطبقتها الاجتماعية وجهة انتمائها، وهي كلها دلالات تعكس مدى تشعب أدوار الحايك

1 -جرمين تيلون، الحريم وأبناء العم، تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، دار الساق، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ط1، 2000، بيروت، ص201.

الرمزية التي يؤديها إضافة إلى تلحفه.

إذ تعددت دلالاته وعلاماته، والتي نستطيع من ورائها قراءة هذا الزي الغني الذي يسمح بتأويله واستخلاص رمزياته المختلفة.

الحايك والرمزية الدينية

لتحليل تجذبات الحايك مع ما هو ديني ورموز المعتقد التي يحملها، يتطلب الأمر توظيف القراءة الأنثروبولوجية والسوسولوجيا لأدوار الحايك الدينية، ومعرفة وجودها من عدمها، والاستعانة بالبحث الأنثروبولوجي يطرح كضرورة منهجية لتفكيك الشبكة المعقدة التي تربط الحايك بالوسط الثقافي وجملة المعتقدات والتصورات التي يتفاعل معها ويساهم في إنتاجها داخل المخيال الجمعي، وقبل ربط الحايك بالدين وجب معرفة علاقته بالمعتقد، كونه زي يستجيب لمعتقدات، ساهم ما يسمى بالتشارك الاجتماعي في خلقها، كون أن المعتقد لا يتوقف عند الشرائع السماوية الثابتة، وإنما يشمل حتى تصورات البشر الخاصة بهم للوجود وأسئلته الكبرى، ولعل الحايك بهندسته ورمزياته وألوانه يتداخل مع هذه التصورات ويترجم بوضوح رغبات المجتمع في الحياة المرغوبة، واختباء جسد المرأة فيه لا يمكن فهمه وتأويله على أنه قمع أو نوع من أسر ذلك الجسد خلف لونه وقماشه، أو انتهاك لحريتها وتشويه ملامحها وجمالها. ولتبيد هذه الالتباسات وجب معرفة علاقة الحايك بالجسد الأنثوي.

علاقة لباس الحايك بالجسد الأنثوي هي علاقة تضافيف ومجاورة مؤقتة، بما أن المرأة لا تلجأ إلى الحايك إلا في أوقات خاصة، عندما تخرج من بيتها في اتجاه العالم لتلحفه حتى تضيف لنفسها قيم لا تتاح إلا به، وبه تصير تنتمي إلا الكلية الاجتماعية في مقابل تخلي عن خصوصيتها الذاتية التي كانت تتمتع بها في بيتها إلى حين العودة إليه، وعليه يطرح في هذا المستوى على أنه قوة اندماج هائلة.

الدارس للمجتمع الجزائري حتما سيكتشف أنه مجتمع يخضع لسلطة القيم المشبعة بالروحانيات الدينية ومن العادات المتوارثة عبر الأجيال، وهي سلطة تكرس بشكل مستمر من جهات عدة، منها فط العائلة ودور كبار الأعيان وأيضاً عن طريق بعض المصنوعات التي تحظى بالإجماع الاجتماعي، ومن بينها لباس الحايك إذا تعلق الأمر بمجتمع النساء، فهو حافظ كينونة الأنثى، تتوحد تحت غطاءه كل النساء دون مراعاة النسب واللون واللهجة وغيرها من رموز الاختلاف والفروقات، ولباس الحايك يستمد مقوماته التوحيدية من الدين ومن الطبيعة البشرية نفسها. فتميز نساء الجزائر بهذا النوع من اللباس ما هو إلا دليل على الانتماء الديني للمجتمع الجزائري. فالجزائر اعتبرت «من ضمن الحواضر المسلمة التي نعثر فيها وبعدها كبير على النساء المحتجبات، في حين أن الحجاب النسائي وكل

ما يرمز إليه يتقدم بشكل كبير في ضواحي الجزائر»¹

هذا الزي الإسلامي الأنثوي الذي أخذ من النصوص الدينية تعاليم الستر والحشمة والتعفف والتواضع والمساواة، كونه لباس يحجب مفاتن الجسد الأنثوي، فهو لباس ستر ورمز عفة والالتزام بأعراف المجتمع الذي تنتمي إليه، ويدل على الهوية الدينية لمترديته، أي أننا نتعرف على الزي من خلال دلالاته التي يعكسها الجسد. وبهذا الجسد الأنثوي الناعم عبّر ودلّ على هويته الدينية من خلال زي الحايك، الذي يعتبر الزي الإسلامي الأنثوي، والذي يتقاطع كثيرا مع تاريخ المرأة الجزائرية، وعليه نعتبره لباس تاريخي لها، حينما باتت وقتها كل النساء الجزائريات متلحفات، لتأكيد تماسكهن بالإسلام. خصوصا وأن هذا التاريخ كان في مجمله تاريخ تحرر ومواجهة. مواجهة الآخر المستعمر يختلف كلية عنهم في معتقده وقيمه وثقافته، وعليه كان الحايك بمثابة جدار مادي ومعنوي يفصل المرأة الجزائرية عن هؤلاء وما يتمتع به من سرية واحتماء، وبهذه الخصائص استطاع أن يصنع عالما خاصا وتمميذا، ورغم أنه قطعة واحدة ذات لون واحد إلا أنه يخبا تنوعا وكثرة هائلة، فهو بمثابة الوحدة التي تغلف الكثرة، وهذا يعني أنه يؤدي أدوار المحافظة والحراسة والتكتم على الكثرة التي يحوزها ويحملها تحت خيوطه، وهي كلها علامات على ممارسة الحجر مع الآخر المجهول وعدم العطاء والتوراي إلى الخلف هروبا من حيوانيته واتقاء لطيشه ونزواته. فالحايك هو ستار صلب يفتح لمترديه ممرات خاصة واضحة المعالم والمقاصد في اجتماعية متعددة الوظائف، فهو أحد خيوطها التي تساهم في تماسك المجتمع ووحده وروحانيته.

والمتصفح لأبعاد الحايك الدينية في المجتمع الجزائري، سيلاحظ أنه يتقاطع شكله كثيرا مع أشكال المعمار الديني ودور عبادة، خاصة وأن المجتمع الجزائري تهيمن عليه كثيرا مثل هذا المعمار، والذي يحظى فيه بقداسة مهيبة وثابتة. فغالبا ما أخذ منها الحايك شكل قباب المساجد البيضاء وأضرحة أولياء الصالحين التي هي الأخرى تأخذ اللون الأبيض، وهذا التقاطع يقوي تماسك الحايك برسائله الروحية ومقاصده الأخلاقية المتعالية، فكثيرا ما يلف الحايك على جسد المرأة في شكل دائري يتوجه تلحف الرأس نحو السماء، مما يدل على أن الحركة الاجتماعية الجزائرية الثقافية متشابكة ومتداخلة فيما بينها تساهم بشكل فعّال في تحديد معالم الهوية الوطنية.

الرمزية الاجتماعية للحايك

يعد زي الحايك أحد الدلالات التي تحدد المستوى الاجتماعي للمرأة، فما كان معروفا قديما عند المرأة الجزائرية هو أن هذا الزي الذي هو مجرد قطعة قماش، والذي يقوم في آن واحد بإبراز واخفاء جمال المرأة الجزائرية، ما هو إلا نتيجة لما يحمله من رموز وشفرات التي تعتبر كدليل على

1 -جرمين تيلون، مرجع سابق، ص 201.

قوة هذا اللباس وقدرته على الإفصاح عن خبايا اجتماعية عديدة، فنوعه وطريقة لبسه إضافة إلى الإكسسوارات المرافقة له، كلها تدخل ضمن مسارات منظمة تدل عن انتماءاتنا التراتبية ومفصحة عن انحدراتنا الاجتماعية.

فحايك نساء المدن يختلف عنه حايك نساء القرى، والمرأة في المدن كانت تمشي بالحايك وهي تتبختر على عكس النساء في القرى والمداشر اللواتي كنّ يمشين بحشمة كبيرة وكأنهن مراقبات. فالبيئة الاجتماعية التي نشأت فيها المرأة الريفية مختلفة تماما عن بيئة المدن الكبرى، والمرأة الريفية التي عهدت الحرية وعدم التحجب في حقولها ومزارعها يعد زي الحايك هذا الزي الإسلامي الذي ألزمت به غريبا عنها، الذي سينعكس على ذاتها ويظهر في سلوكها، كما يقول Bourdieu: "إنها تمشي بين العامة وعيونها مغضوطة إلى قدميها"¹ ومن جهة أخرى هذه المرأة الريفية التي لم تعرف يوما المرافق الحضرية، بخروجها لهذه المرافق سيلازمها الارتباك وعدم الراحة.

فالمدينة وما وفرته للأفراد من الانفتاح والاختلاط بين الأفراد ذكورا وإناثا، سواء في المدارس أو في الأسواق وغيرها أثرت بدورها في طريقة ارتداء هذا النوع من اللباس والذي هو «الحايك»، بتغطية نصف الرأس وظهور الغرة، والتي يطلق عليها عند العامة «الشوشة»، إضافة إلى ارتداء العجار بالشكل المطرز المثير ونوعية قماش «الحايك» المصنوع بالحريير الصافي والتي كانت النساء الميسورات ترتدينه، وهو ما سمي فيما بعد ب «حايك المرمة»². على خلاف المرأة الريفية، فالأرياف كان يقطنها الفلاحين وذوي المستوى المعيشي المحدود الذين يعيشون من الزراعة وتربية الحيوانات والذين لم يتلقوا أي تعليم.

فالمرأة الريفية كانت لا تخرج إلا للضرورة، وإن خرجت كانت ترتدي الحايك العادي الذي كانت ترتديه عامة النساء، سواء أكان «حايك النيلون» أو «المقرون» أو «حايك العشعاشي» والذي كان يصنع في ولاية تلمسان نسبة إلى صانعه العشعاشي مصطفى.

فما يلاحظ من خلال هذا الزي، الذي يحمل الاسم نفسه، هو أنه يحمل معه ذلك التميّز والتفرد ذي التوجه الطبقي في المجتمع الواحد، حيث يظهر جلياً من خلاله، ذلك التمايز الطبقي بين الميسورات ماديا، وذوات الدخل المحدود. يرتسم هذا التمايز على المستوى الشكلي المادي، ولكن أيضا على مستوى التماهي والتماثلات، إذ ليس كل من يرتدي هذا النوع من اللباس مترف، خاصة مع تنامي مستوى المعيشة مع الثمانينات. فالكل يتزيأ حسب مقدرته المالية، فنوع الحايك هنا يلعب الفاصل في الكشف عن المنزلة الاجتماعية والحياة المادية لمرتديته. هذه الفوارق سرعان ما تشرع في

1- بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، مرجع سابق، ص38

2 - نوع من القماش الممتاز المحاك من خليط من الصوف والحريير وهو كساء الحضريات من أهل المدن في العاصمة وهران وتلمسان يسمى «المرمة» نسبة لطريقة حياكته بواسطة آلة المرمة الدائرية التي يلف حولها نسيج الحريير.

الذوبان والتعويم بعدما صار المتترف كالفقير يتنافسون على الغلاء كعنوان طبقي.

الرمزية الجنسية

ينفرد زيّ الحايك، باعتباره يلعب دورا في تمثيل الزيّ الإسلامي في المجتمع المغربي بصفة عامة والمجتمع الجزائري بوجه خاص، بكونه زياً أنثوياً خُصّت به المرأة دون الرجل عند بلوغها سنّاً معينة، والتي نقصد بها سن البلوغ حيث يقتضي «حجب» الفتاة عن أنظار الذكور الأجانب.

في هذه المرحلة العمرية بالذات، والتي يسميها مالك شبل ب: «انطلاقة مسلسل الخصوبة»¹ تتفق أعراف المجتمع على تغطية وستر جسد هذه الصبية التي بلغت سن الرشد المرتبط بظهور المفاتن الأنثوية وتشكل تضاريس الجسد الأنثوي، مما يشير إلى جاهزيتها للزواج والإنجاب. وعليه فالحايك، هذا اللباس المتعارف عليه، هو كاشف عن الأنوثة من حيث يريد إخفائها، ويعبر بطريقة رمزية عن الجسد المخفي. الذي تختفي خلفه الغواية التي هي مراد ومبتغى الرجل..الذكر...

فالهيمنة الذكورية التي تعد أحد آليات بناء النظام الاجتماعي المبني على الاختلافات الجنسية والتي تظهر في شكل تخلقات (hexis جسدية، والتي ساهمت في البناء الاجتماعي للأجساد هي من تقوم بترويض الأجساد كي يكون الولد رجلا والبنت امرأة. يحدث ذلك من خلال الممارسات اليومية، عبر عدة مؤشرات وعلامات التي تمرر منها رسائل تواصلية تجعل من الجسد الذكوري مهيمنا والجسد الأنثوي مهيمنا عليه. هذا ما أتيح في المقابل استعدادات من الطرفين، تولدت من خلال انتاجها وإعادة انتاج النظام الاجتماعي، لتصبح من البديهيات. فالمرأة في الداخل والرجل في الخارج، المرأة مرتبطة بالضعف والرجل بالقوة وغيرها من الثنائيات التي تقلل من شأن المرأة مقابل الرفع من شأن الرجل. فغالبا ما يربط الجسد الذكوري ب «صورة القسوة والخشونة الرجولية»²، أما الجسد الأنثوي فيتسم بالرقة والنعومة والألبسة التي تزينه بالألوان الباهية والفاتحة...يضاف إليهما الاستثمار الجسدي الفني من دلال وغنج وتصنع وتمنع.

كما يدخل «الحزام» (النطاق) وهو أحد المكونات الأساسية التي يرتكز عليها لباس الحايك وفي نفس الوقت نجده يمثل حزام الأمان للمرأة، والذي يشبهه Bourdieu على أنه علامة سياج فيقول: « فمن تتمسك بحزامها موثوقا فلا تفكّه تعتبر فاضلة وعفيفة، وهو حدّ رمزي، على الأقل عند المرأة بين الطاهر والنجس»³. كما يرمز هذا الحزام أيضا إلى ذلك "الحاجز المقدس الذي يحمي المهبل المكوّن الاجتماعي كونه موضوعا مقدّساً، وبالتالي خاضعا طبقا للتحليل الدوركامي لقواعد اجتناب أو بلوغ

1 - مالك شبل، الجسد والحريم، روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ترجمة عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص125.

2 -ير بي بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009، ص 91.

3 -المرجع السابق، ص35.

صارمة تحدّد بدقة متناهية شروط الملامسة المصدقة، أي الأعوان والأوقات والأفعال الشرعية أو على العكس تحدد تلك المرجسة¹، فالمرأة مكلفة في المجتمع حسب تقسيمها الجسدي للارتباط بكل ما هو يدل على الاغلاق والتقوقع والداخل والانحناء والطأأة، لذلك يعد الحزام الذي لا يفارقها إحدى علامات إنغلاق الجسد الأنثوي، كذلك هما «الذراعان متشابكان على الصدور والساقان المزمومتان والثوب المعقود»²، هذا ما نجده في ذراعي المرأة الملتحفة بزّي الحايك، بحسب تصور "Bourdieu".

تغطت المرأة الجزائرية نتيجة لما فرضه المجتمع عليها، مستجيبة من خلال عملية الغرس و«الاستعداد» المعد لها سلفا من خلال ما يسميه "Bourdieu" ب«habitus» والذي يقصد به ذلك النسق من الاستعدادات المكتسبة والقابلة للنقل، باعتبارها بنى مبنية، قابلة، مسبقة، للاشتغال، مولدة ومنظمة لممارسات ومثلاث يمكن لها موضوعيا أن تتأقلم مع هدفها، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها³. فهي بذلك تلك الاستعدادات المجدبول عليها الفرد والفطرة التي تشكلت على أساسها باقي التراكمات المكتسبة والموروثة.

فمن خلال الاستعدادات التي اكتسبتها المرأة الجزائرية عبر تكيفها بنمط الحياة التي تعيشها، وعن طريق التنشئة الاجتماعية التي نشأت عليها، والظروف الاجتماعية التي تميز مجموعتها الاجتماعية، هذا «الهابيتوس» جعلها تعيد انتاج الهيمنة الثقافية والاجتماعية، التي جعلتها تكون كما أرادها المجتمع أن تكون، لا مرئية كجسد في حين أن تكون مرئية كما أرادها هو من وراء زي «الحايك».

فهذا الزي الذي سيوفر من خلال حضوره ذلك المجال الخاص بالمرأة وهو مجال «الداخل» في الفضاء الذي تشترك فيه مع الذكور كالشارع والعمل وغيرهما. هو أيضا الزي الذي يجمع بين النقيضين: الداخل والخارج، ويقوم بوظيفة حجب وإخفاء المرأة عن الأنظار. هذا الزي الذي صُمم خصيصا للجسد الأنثوي، لا بد أن تتوفر فيه مجموعة شروط وضعها المجتمع المهيمن وهي «الداخل»، و«المغلق» و«تحت»، التي مثل به "Bourdieu" الجسد الأنثوي في «الهيمنة الذكورية» ف«الداخل» يتوجب تواجد هذا الجسد المؤنث داخل الزي. ولكونه «مغلقا» يتوجب عليه أن يكون محكم الإغلاق. وأما «تحت»، الذي سيُقي هذا الجسد مخفياً تحت الغطاء، إلا أنه في الحقيقة يقوم هذا الزي بوظيفة أخرى، التي تجعله كاشفا لما هو مخبئ، بل أكثر إغراءً من الجسد الأنثوي ذاته، ذلك أنه يطرح عدة تساؤلات حول الشخص الملتف في هذه القطعة من القماش، مما يثير الفضول والمزيد من الرغبة في معرفة ما يخفيه هذا الزي. هذا ما يؤكد مالك شبال من خلال طرحه لهذه الوظيفة الثانية لزي «الحايك» بقوله: «تلك الوظيفة المضمرّة في تكثيف النظر الرجولي إلى المرأة، تلك النظرة المشتتة

1 -المرجع نفسه، ص 36.

2 -المرجع نفسه، ص 35.

3 -4-Pierre Bourdieu, Le sens pratique, le sens commun, édition de minuit, Paris, 1980, p88

التي تضاعف من حدّتها الرغبة المتعمدة في الإخفاء التي يمارسها الحجاب»¹.

فجمالية الستر ومحاولة إخفاء مفاتن الجسد الأنثوي، يظهر هاجس الجسد الأنثوي وما يمثله في المخيال الاجتماعي والثقافي للمجتمع، هذه الرؤية التي تجذرت عبر التاريخ والموروثة عن أمم غابرة مختلفة ونظرتها للمؤنث على أساس قاعدة «كل ممنوع، مرغوب».

فمحاولة إخفاء هذا المؤنث وحجبه عن الأنظار هي فلسفة قديمة، وربطها بالديانات، لا يهدف إلا لإعطائها الشرعية والقدسية. فجسد المرأة، وما أصبح يمثله، ولد ضغطا وشكلا من أشكال السلطة ليس فقط على صاحبة الزي، وإنما على أفراد المجتمع كافة، حيث يدخل هذا الزي كמكون مادي في ثقافة المجتمع، وبالتالي يصبح جزءا من المنظومة الاجتماعية والثقافية والسياسية لهذا المجتمع.

هذا الجسد الموحج عن الأنظار، وما يمارسه من غواية وإغراء على الراي إذ يُفتتن في معرفة ما هو مخفي، يؤكده أندريه مارلو من خلال حديثه عن رسالة صديقه: «لقد فاجأتني الإستشارات التي أيقظتها داخلي، في أول الأقطار الإسلامية التي زرتها. المحجبات اللائي رأيتهن يسرن متمهلات في الشارع، يتبعهن خدمهن؛ كان ظلهن يتقدمهن بطيئا على سور عال شرع في السماء خطأ منحنيا من الشرفات الحمراء. ودفعني الفضول لتحليل الاضطراب الحسي الذي سببه داخلي الطريقة التي وضعن بها خمرهن على وجوههن»².

يظهر هذا ما تشكله ظاهرة الزي الإسلامي الأنثوي من وقع على المجتمع والفرد، مما جعل الاهتمام بانثروبولوجيا المظهر باعتبار المظهر الخارجي يُخرج المخفي من حيث نرغب في إخفائه³، حتى فيما يتعلق باعوظف والأحاسيس الباطنة حين تخرج إلى العلن من حيث نريد أن نكبتها أو نخفيها، حتى أن الأمثلة التي تُضرب في هذا السياق كثيرا ما نجدتها تشير إلى «ما يُخفيه الحايك» من مفاتن، منها المثل القائل: «تلمسان ماها وهواها ولا تلحيفة نساها»⁴*

حيث هذا المثل يشير إلى تلك الرمزية التي يلعبها زي الحايك باعتباره زيا للتستر، يعطي للمرأة التلمسانية بصفة خاصة والمرأة الجزائرية بصفة عامة مجموعة من القيم الاجتماعية المعيارية.

فعملية التلطف والتستر داخل هذا الزي، تشكل في حدّ ذاتها نزعة وصفة جمالية من مجموع الجماليات والصفات التي يمتلكها «الحايك» وتتقنها المرأة الجزائرية. ففي الوقت الذي يرى بعض الباحثين في طريقة ارتدائه واحداً من الدلائل على الاستقامة، يراه آخرون عنوانا للغواية ومنتعة

1-مالك شبال، مرجع سابق، ص10.

2-أندريه مارلو، إغواء الغرب، ترجمة محمد سيف، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1995، ص56.

3-ولعل تعبير عنتر بن شداد ابلغ من أن يوصل النبا هذا المعنى في قوله فاعتلالي سقي فأذاعه الاخفاء

الذي في باطني أخفيته

4 تلمسان ماءها وهواها أو ارتداء نساها لزي الحايك.*

في التستر والتخفي، بحيث لا يبقى إلا على فتحات وشقّ «مفتوح على المغلق». ومن خلال هذه المعادلات القيمية المعيارية التي وضعها المجتمع، تنجه أنظاره لتختزل المرأة في الجسد الأنثوي أكثر من الاعتراف بها ككينونة. لذلك، اعتبر هذا الزي به ليس للدلالة على قيمة جمالية فحسب، وإنما رغبة في الاختلاف والتميز، وكذا الانتماء الديني. باعتبار المعايير القيمية الدينية في المجتمع الإسلامي تكاد تكون أسلوب عيش ومط تفكير شمولي.

الهوامش

- 1- يحي الجبوري، الملابس العربية في الشعر الجاهلي، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1989.
- 2- ابن خلدون، الكتاب الثالث في أخبار البربر، الفصل الأول.
- 3- رجب عبد الجواد إبراهيم، المعجم العربي لأسماء الملابس في ضوء المعاجم والنصوص الموثقة من الجاهلية حتى العصر الحديث، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، مصر، 2002.
- 4- مالك شبل، الجسد والحريم، روح السراي، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ترجمة عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010.
- 5- اندريه مارلو، إغواء الغرب، ترجمة محمد سيف، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1995.
- 6- جرمن تيلون، الحريم وأبناء العم، تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، دار الساقى، ترجمة عز الدين الخطاي وإدريس كثير، ط1، بيروت، 2000.
- 7- بيبور بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009.
- 8- رينهارت دوزي، المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، ترجمة أكرم فاضل، اللسان العربي مجلة دورية للأبحاث اللغوية ونشاط الترجمة والتعريب، المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي، جامعة الدول العربية، الرباط، المملكة المغربية.
- 9- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، ط1، القاهرة.
- 10- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004.
- 11- Pierre Bourdieu , Abdelmalek Sayad, Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, éd.de minuit, 1964, p132.
- 12- Pierre Bourdieu, Le Sens pratique, le sens commun ,édition de minuit, Paris, 1980.

المنهج النقدي في النظرية النقدية^{1*}

د أحمد عطار/ جامعة تلمسان.

عند العودة إلى الفلسفات القديمة وبالتحديد الفلسفة اليونانية عند لحظة تحولها من المنحى الأسطوري إلى بداية العقلانية الوضعية نجد أن هناك حلقة لا تكاد تبين وهي النقد فلا يمكن تحقيق تحول ما في الفلسفة دون مراجعة المنظمات الفكرية السابقة ومن ثمة هدمها وإعادة بناءها يصدق الأمر على نقد عصر النهضة للفكر القروسطي أو النقد المعاصر للأنساق الفكرية السابقة عليه ومنه نقول أن النقد الذي سيظهر بشكل جلي مع «امانويل كانط» يقف وسط حالة التحول الفكري التي يقوم بها كل عصر وهذا بالضبط ما كان «هوركهايمر ماكس» يريد الإشارة إليه وتبين أن «النظرية النقدية» لها أصول قديمة قبل «كانط» لكن الجديد الذي قدمه «كانط» هو اعتباره للنقد كملكة تحليلية من ملكات العقل إلا أنه قد وضعها محاذية العقل عندما بدا محاكمته في ثلاثيته: «نقد العقل»، من هذا التقديم المرجعي للنقد نستفهم ما النقد؟.

مفهوم النقد:

ما مدرسة فرانكفورت؟

قبل الحديث عن مفهوم النقد عند مدرسة فرانكفورت يجب أن نتطرق أولاً إلى ماهية هذه المدرسة،

ينطبق الأمر على «مدرسة فرانكفورت»^{2**} فهي بتوجهها النقدي قد واصلت التقليد الألماني منذ «كانط» في أهمية النقد بل تعود كذلك إلى «هيجل» الذي جعل من حالة السلب أو النفي *négation* ضمن لحظات تظهر الروح فلم يعد السلب مناقضاً أو خارجاً عن العقل بل هو في صميمه ومكوناً انطولوجياً إيجابياً في بلوغ الروح ذروة اكتمالها، نعود ونقول إن «مدرسة فرانكفورت» استثمرت كثيراً في النقد وبحثت عنه في كل الفلسفات السابقة بل إن صلتها بالماركسية التي كانت تعتبر أنها خيارها المعرفي في الحقيقة كانت انتقائي إن لم نقل انتهازي.

1 * يمكن أن ترجع إلى إرث الفلسفة الألمانية عبر ثلاث مناهل الفلسفة المثالية الألمانية (كانط) الفلسفة المادية (ماركس) التحليل النفسي (فرويد).

2 ** اسم مدرسة فرانكفورت بدء بشكل فعلي بعد عودتها من المهجر 1950 فهو إذا اسم متأخر في الظهور ولقد سبقه اسم: -مركز البحوث الاجتماعية Institut Fur Sozialforschung وهو نفس الاشتقاق الذي حملته كذلك مجلة المركز ومنه طرحه ما هو المشروع المعرفي والسياسي الذي حملته هذا المركز أو المدرسة

كل ما كان يهتم المدرسة من «ماركس» والماركسية هي شحنتها النقدية القدرة على الرفض وقول لا كما يشرح «هربرت ماركيزوز» (1898-1940) في كتابه: «الإنسان ذو البعد الواحد»¹ وما توجه «ايريك فروم» (-1900 1940) نحو الفرويدية والماركسية² إلا لاستخراج شحنتها النقدية الكامنة في ثنائياها مع ذلك يمكن فصل هذا النقد عن أعمال ما اسماه الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» الجروح النرجسية الثلاث للإنسان وهو يقصد نقد مركزية الإنسان من طرف «الفرويدية» أولا التي أظهرت شساعة مملكة اللاوعي أمام الوعي ثانيا نقد ادعاء الإنسان انه ينزل من أصل سامي أو الهي بل صدمة الاكتشافات البيولوجية «الداروينية»، ثالثا الثورة «الكوبرنيكية» أين اتضح أن الإنسان ليس مركز هذا الكون وهو يقف كذرة بسيطة على هامش الكون الهائل، كلها انتقادات كان لها الأثر البارز على الفلسفة المعاصرة.

إن الكثير من المنتمي لمدرسة فرانكفورت يشتركون في هذه الآلية والمقاربة من النصوص الفلسفية بغية استثمار النقد داخلها والاستفادة منه فيما سيصبح الخط الناظم والقاسم المشترك بين كل أعضاء «مدرسة فرانكفورت» رغم اختلافهم الشديد إلا أن هذه الحالة النقدية هي قاسمهم المشترك إضافة إلى الانفتاح على الفلسفات والعلوم الاجتماعية للاستفادة من تجاربها النقدي وهو الأمر الذي نجده منذ تعامل «أدورنو» (1903-1969) «مع النص النيتشوي»³ إلى تعامل هابرماس الانتهازي من مكتسبات العلوم الاجتماعي والمنعطف اللغوي.

ولعل نعت «مدرسة فرانكفورت» بالنظرية النقدية لهو أحسن تعبير عن الجو العام الذي يجمع عددا كبير من الفلاسفة الذين يحومون بالمدرسة دون أن ينتموا إليها أحيانا مثل «فلتر بنجامين» أو «سيفريد كراكور»⁴ الكل أراد الوصول إلى الكشف عن دروب جديدة كما يعتبر نقد التنوير ومشروع الحدأة (عقلانياتها ونتائجها) الموضوع الأساسي للكثير من فلاسفتها «فباختلاف الأساليب وطريقة التفكير وبين كتاب ينتمون آخرون لم ينتموا للمدرسة فان وحدتها تظهر كما يقول «ديروند كاسلن» J.- M. Durand-Gasselín «في وحدة النظرية التي تتحدد مهمتها في تحرير الجماهير»⁵.

1 H.Marcuse, L'homme unidimensionnel, Ed, de minuit, Paris, 1968

ماركيوز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، طبعة الثالثة، بيروت، 1988.

2 ايريش فروم، ما وراء الأوهام، ترجمة: صلاح حاتم، دار الحوار والنشر، طبعة الأولى، سورية، 1994، ص 21.

3 انظر جدل التنوير ص 100.

4 * سيفريد كراكور Siegfried Kracauer (1889-1966) عالم اجتماع صحفي وناقد سينمائي يساري ألماني ربطته صداقة قوية مع "أدورنو" و "فالتر بنجامين" ما جعله مقرب من معهد البحوث الاجتماعي ودفعه للقيام بمقاربات ماركسية للسينما الألمانية ولقد مارس تأثيرا على "أدورنو" من كتبه:

. De Caligari à Hitler : une histoire psychologique du cinéma allemand, L'Âge d'Homme, 1973

5 Agnès Gayraud, « Naissance de la théorie critique », La Vie des idées, 14 septembre 2012.

إن النظرية العامة التي نتحدث عنها لم تفرض نفسها دفعت واحدة بل تبلورة مع السنين، وعبر مؤلفات متعددة تقضم جوانبها أكثر من يراكمونها انها تتشكل لكن ببطئ بريت تاملية تتراكم فيه الملاحظات والفرضيات»¹..... بتطعيم فلسفاتهم بتجارب نقدية مختلفة قد تصل أحيانا إلى الاستعانة بالخيال والفن² من اجل هدم المعطى الأمر الذي انتهى إليه "هربرت ماركيز" في آخر كتاب له: "البعد الجمالي"³ أو عمل «أدورنو» التي يقيم فيها على شاكلة «نيتشه» نقد راديكالي للعقل يجعل هابرماس في الخطاب الفلسفي للحدثة يتساءل على أي أرضا يقوم «أدورنو» ليقوم بكل هذا النقد العدمي للعقل» ويظهر كيف أن النقد هو الملكة الوحيدة القادرة على وضع مسافة مع العقل وكان النقد يقف خارج العقل خارج الواقع يذكر الإنسان بإنسانيته وقيمه ويحد من دغمائيته وهذا لا يعني اقتراب النقد أو النظرية النقدية من الشكية بل إنها تجعل نفسها وسطية بين الدغمائية والنزعة الشكية بل إن هذا الأمر ليدخل في صميم الفعل الفلسفي الذي لطالما اظهر النقد كمحفز للبحث عن إمكانات تفكير جديدة لم تكن جمهورية أفلاطون نقدا للواقع وفتحا لبدل خارج القائم وألا يعتبر البخلاء للجاحظ نقدا اجتماعيا لظاهرة متفشية في عصره وهلم جر من أنواع ومستويات للنقد عرفها الفكر الإنساني.

لا يتوجه النقد إلى الخارج فقط بل يتوجه كذلك إلى الداخل على شاكلة النقد الذاتي لقد كان الدرس الكانطي واضحا في هذه المسألة فلا يمكن للعقل ادعاء الاطلاقية ولا تجاوز حدوده بل يجب أن يحقق النقد الذاتي القدرات والإمكانات الحقيقية للعقل بهذا الشكل يحمل النقد معنى التحليل والمراجعة وعدم قبول الأمور كما هي عليه أو تقبل الأشياء كما هي معطاة ، ولعل هذه كذلك «أهم

ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Naissance-de-la-theorie-critique.html>

1 Guy Petitdemange philosophes et philosophies de 20 siècle , éditions du Seuil , Paris, 2003, p 133
2 * يفرق "هربرت ماركيز" هنا بين نمطين من التفكير الأول تفكير ايجابي خاضع وتمثله الفلسفات "الوضعية" و"البراجماتية" وهو تفكير يقبل الوضع القائم كما هو دون أن يعمل فيه بالنقد والتمحيص مقابل هذا التفكير الايجابي هناك تفكير ثاني يسميه التفكير السلبي وهو تفكيرا ثوري لا يرضى بالوضع السائد ويسعى إلى دفع الوضع الإنسانية إلى حالات مغايرة يحقق فيها البشر ذواتهم ويتحررون، نلاحظ هنا أن غاية النقد وبمعنى "ماركيزي" التفكير السلبي هو التحرر الإنساني وهو نفس الهدف الذي سطره هوركايمر للنظرية النقدية حينما قال: «إن النظرية النقدية تحافظ على تراث الفلسفة برمها فهي ليست فرضية ما للبحث تشهد بصلاحيها في النظام القائم بل عاملا لا ينفصل عن المجهود التاريخي في سبيل خلق عالم ملائم لحاجات الإنسان وملكاته...تهدف إلى تحرير الإنسان من القيود التي تجثم عليه» انظر: هوركايمر ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ت: مصطفى الناوي، عيون المقالات، ط01، بيروت، 1990، ص 77.

3 H.Marcuse, *La Dimension esthétique*, Ed ?du seuil, Paris, 1979, p 83

نلاحظ تجذر عملية النقد الجمالي في الاعمال الاولى لاحد ملهبي النظرية النقدية الا وهو «فالتر بنجامين» في اطروحة التي ناقشها سنة 1919 بعنوان: «مفهوم النقد الاسيطيقي في الرومنسية الالمانية»، بمدينة بارني اين تعرف على ارنست بلوخ Ernest Bloch انظر: Walter Benjamin, *Ceuvres Tome 1*, t raduit : Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch: présentation par rainer Rochlitz, .folio essais, Gallimard. 2000 p51

خاصية للنظرية النقدية ألا وهي تطورها المتواصل عبر مراجعة مستمرة لذاتها»¹.

وهنا تظهر أهمية النص العمدة لكانط ما هي الأنوار؟ إنها فض الوصاية والنقد فنعت «كانط» لعصره انه بحق عصرا للنقد كان يدشن مهمة قديمة جديدة للعقل ألا وهي النقد بمستويه المعرفي والاجتماعي الفردي والجماعي²، علما أن هذا النقد لا يقف عند مستوى تحليل الواقع القائم وتعريته بإظهار نقائصه بل يعول عليه أن يستمر وينتقل إلى تغيير الواقع بمعنى أن يكون أكثر عملاية وهو النداء الذي وجهه ماركس للفلسفة والتزم فلاسفة المدرسة النقدية على العمل به.

لقد كانت بدايات مدرسة فرانكفورت مرابطة بقوة بالفلسفة العملية وعلم الاجتماع النقدي إضافة إلى الاقتصاد السياسي والماركسية كلها بنكهة نقدية ولن تجد بعدها ألتنظيري إلا بتأس «ماكس هوركهايمر» (1890-1973) للمدرسة وتقديمه درسا افتتاحي بعنوان: «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» 1937 الذي يعتبر البيان التأسيسي للمدرسة مبتعدا عن الفلسفة التأملية ومؤسسا لخط جديد يهتم بالحاضر واليومي ويضعه تحت عدسة الاختبار والتشريح.

وكما قلنا من قبل فان تسمية هذا التوجه بالنظرية النقدية أوسع واشمل من تسمية مدرسة فرانكفورت التي تشير إلى المؤسسة وتحدد الانتماء إليها فقط عبر الانخراط فيها في حين أن تسمية النظرية النقدية ترتبط بالمنهج الذي اتبعه الكثير من المنتمين وحتى الغير منتمين للمدرسة لكن المنهج يضعهم باختلاف مواضيعهم في خانة واحدة³ وحتى أن تسميتهم بالنظرية النقدية يقطع الجدل المثار حول الانتماء من عدمه للجيل الثاني في المدرسة ونقصد «يورغن هابرماس» ويمكن التلخيص والقول إن المنهج النقدي والفلسفة الاجتماعية والاهتمام بالحاضر الانفتاح على العلوم l'interdisciplinaire هي السمات العامة للنظرية النقدية التي لا تتوانى في التزود بأدوات منهجية من مناهج أخرى كالفلسفة التحليلية فلسفة الحياة وعلم الاجتماع الفييري (ماكس فيبر) والفينومينولوجيا والهيرمونوطيقا فحالة الانفتاح وإدماج عناصر جديدة من فلسفات أخرى تعتبر

1 محسن الخوني، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، ط 1، سورية، 2006، ص 13.
2 * النقد الاجتماعي ونقد حالات الاغتراب والتشوي السائد هو الغالب عند أعضاء مدرسة فرانكفورت ويشير الكثير من نقادهم أن هذا التوجه سببه أثنية الأعضاء اليهودية (حتى ممول المدرسة كان يهوديا ثري هو "فليكس فايل") التي جعلتهم يشعرون بالاغتراب وعدم القدرة على الاندماج أمام تصاعد العنصرية في ألمانيا الشيء الذي انعكس بقوة في أعمال المدرسة الأولى كالعداء للسامية والنازية والشخصية التسلطية... الخ.
3 * لا يوافق الفيلسوف الفرنسي "ميغيل ابانسور" هذه الرؤية حين يعتقد أن هناك تعددية أكثر من الوحدوية بين أعضاء المدرسة حتى من حيث الصيغ المنهجية للنظرية النقدية ولعله في ذلك يخشى حصرها في الهوية الأمر الذي كانت تسعى لنقده والتخلص منه "للاطلاع على تصوره انظر: In: Abensour Migel : LA Théorie critique ; une pensée de l'exil ?, Archives de philosophie, Avril- Juin, 1982, p 195

كذلك من سمات النظرية النقدية التي بدأت هذه العملية الجدلية مع الهيكلية والماركسية ثم الفرويدية لتواصلها مع كل العناصر الجديدة.^{1*}

وما دما نتحدث عن المنهج النقدي وكيف أن انطلاقته كانت مع أعمال «إيمانويل كانط» إلا إنهم لا بد من تحليل تأثير الماركسية على هذا المنهج فالكثير من الباحثين ربطوا المدرسة الماركسية وبالفعل فالحال كان كذلك لكن ماركسية المدرسة لم يكن «ارثوذكسيا» كما أشار إليه «جورج لوكاتش» (1885-1971) بل تم تطعيمها بالعودة إلى كتابات ماركس الشاب خاصة كتابه «مخطوطات 1844» أين كان ماركس الشاب تحت تأثير «هيجل» الاهتمام الذي نجده عند «ماركيوز» «ولوكاتش» مبتعدين عن المادية الصارمة التي وصلت إليها الماركسية فيما بعد فالتخلص من النزعات المادية المتصلبة^{2*} كانت المدرسة على الدوام تطعم الماركسية بفلسفات إنسانية كالوجودية أو فلسفات الحياة (دلثاي شليماخر) والفلسفة المثالية الألمانية مع «فريدريك هيجل».

عدم الالتزام بالمقولات الماركسية كلها والانحراف عن خطوطها العامة سمة عامة لأعضاء النظرية النقدية رغم بقاء الروح الماركسية ففي كتاب «يورغن هابرماس»: «بعد ماركس» يتحدث عن علاقته وماضيه الماركسي إلا انه يعدل عن الخط التقليدي ليقبل أهم المقولات الماركسية التي تقول بتأثير البنية التحتية على الفوقية وأهمية العمل ليقبل هابرماس القاعدة ويجعل من التفاعل الإنساني اليد العليا في التغيير الاجتماعي في نفس الوقت يلقيح الماركسية بالانجازات اللغوية علما أن مبحث اللغة لم يكن له مكان في الماركسية التقليدية ونلاحظ دوما على مستوى المنهج التركيز على النقد ونحن هنا أمام نقد الرأسمالية والمنظومة الإيديولوجية التي تقوم عليها مع كل ما سببته من اغتراب وتشويؤ الإنسان المعاصر.

1 * في عمل د. محسن الخوني يريد تأكيد أطروحة مفادها أن "النظرية النقدية مسكونة منذ نشأتها بهاجس الفلسفة النقدية... رغم أن النموذج البيهجلي والماركسية هي الأكثر رسوخا.. ومنغرسا ولكننا نعتقد إلى جانب ذلك أن الكانطية تبقى حاضرة بقوة في كتابات مدرسة فرانكفورت.. انظر: محسن الخوني، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحوار، ط 1، سورية، 2006، ص 15. ويمكن القول أن حضور الماركسية والبيهجلية والكانطية كلها كان حضورا انتهائيا انتقائي استغله أعضاء المدرسة لتدعيم منهجهم بأدوات مختلفة وساعين في نفس الوقت للنظر في الأمور من زوايا متعددة.

2 * تظهر هذه الرغبة في التخلص من المادية الساحقة عند أوائل المقعدين للمدرسة انه: "ارنست بلوخ" Ernst Bloch (1885-1977) الذي لقم الماركسية بمبدأ الأمل حين أقام "يوتوبيا" L'Utopie للأمل الإنساني في غدا أفضل أكثر إنساني وأوسع أفقا لأجل الإخاء والعدالة والمساواة ولقد أظهر الفيلسوف الفرنسي "ميغيل ابنسور" Abensour Miguel هذه الخاصية في مدرسة فرانكفورت عبر عمله: L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin, Paris, Sens & Tonka, 2000. عندما ينطلق من مرحلة ازدهار اليوتوبيا بعد الثورة الفرنسية عند سان سيمون، فورييه، اوان، ليصل إلى روح جديدة لليوتوبيا مع ليفيناس Emmanuel Levinas مارتن بيير Martin Buber وبعض أعضاء مدرسة فرانكفورت من حيث أن "الإنسان حيوان توباوي"، ففكرة اليوتوبيا تسعى لنقل العلاقات الإنسانية من علاقات هيمنة عمودية إلى علاقات جموعية أفقية انظر كذلك:

http://www.dailymotion.com/video/URT349ZcW8.#webcam_ses-et-utopique-societe-la-abensour_xdlw55

ويجب التنبيه أن ماركسية النظرية النقدية لم تكتف بنقد الرأسمالية بل قامت وفق المنهج النقدي الكانطي بالنقد الذاتي أي نقد الماركسية ذاتها وبالأخص النموذج السوفياتي وما يحمله هو كذلك من اغتراب وتكرار لإنسانية الإنسان وهذا ما قام به بالفعل «هربرت ماركيزوز» في كتابه: ¹ «الماركسية السوفياتية»، و«ادورنو» مع «هوكهايمر» في كتابهما: «جدل التنوير»² 1940 يتشابهان في جذرية النقد «ومهمة الفن التحريرية»³، ويختلفان في طابع النقد بين نقدية تشاؤمية ونقدية تفاؤلية.

كما تتبعنا للأرضية الماركسية قدمت للنظرية النقدية أدوات حاسمة وهامة للتحليل وتعددت تطبيقاتها في الاقتصاد (كارل غرونبرغ⁴) والأدب (فلتر بنجامين) علم الاجتماع (ليو ليفينتال) وعلم النفس (إيريك فروم) والعلوم السياسية (أوتو كريشهايمر⁵) واختلفت مواضيعها من نقد النازية والماركسية الأرثوذكسية للوكاتش مروراً بالنقد الثقافي «لأدورنو» ونقد مجتمع الاستهلاك لماركيوز وصول إلى نقد الوضعية والعلموية لهايرماس.

إضافة للتناول النقدي فانه هناك مواضيع أساسية تتكرر باستمرار داخل النظرية النقدية وتشكل أمراضاً اجتماعية pathologies sociale تم معالجتها أهمهما: «الهيمنة كنقطة لقاء واضحة في النظرية النقدية»⁶ إضافة إلى «التشويؤ» و«الاعتراب» ويتضح ذلك بقوة في أعمال الثلاثي (أدورنو-هوركهايمر-ماركيوز) بتتبعهم لمصير العقل التنويري وما أنتجه في الأخير من «عقل أداتي» يحمل رغبة جامحة للسيطرة على الطبيعة وسينقلب هذه التسلط والتملك للموضوع على الذات نفسها ويسعى لفرض نفس المقولات عالم الأشياء على عالم البشر من تكميم وقياس وتنميط وإخضاع الحياة الإنسانية لمنطق السوق وعلاقات الإنتاج مما يعني موت الإنسان وسحق الحرية في مجتمع الاستهلاك الذي يمارس كما يقول ماركيزوز «قمعا زائداً عن حده»⁷.

يعتقد جل أعضاء النظرية النقدية أن العلم قد انخرط في لعبة «العقل الأداتي» وان إيديولوجية

- 1 ماركيزوز هيرت، الماركسية السوفياتية، ترجمة: جورج طرابيشي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1973.
- 2 هركهايمر ماكس وثيودورف أدورنو، جدل التنوير شذرات فلسفية، ترجمة: د جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2006.
- 3 Yves Cusset Stéphane Haber, *Le Vocabulaire de l'école de Francfort*, ellipses. Paris, 2002, p 07.
- 4 * Carl Grünberg (1861-1940) أستاذ الاقتصاد السياسي والقانون اختاره "فيليكس فايل" ليترأس معهد البحوث الاجتماعية أين سيخلفه هوركهايمر فيما بعد.
- 5 ** أوتو كريشهايمر Otto Kirchheimer (1905-1965) قانوني وسياسي يهودي ألماني انتفى إلى الحزب الاشتراكي و فر مع مدرسة فرانكفورت إلى باريس ثم الولايات المتحدة الأمريكية أين درس بالمدرسة طيلة تنقلاتها.
- 6 En ligne], N°1, vol.] Emmanuel Renault, « De la sociologie critique à la théorie critique ? », Sociologie
- 7 هيرت ماركيزوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مرجع سابق، ص 65.

المجتمع الصناعي المتقدم على حسب تعبير "ماركيوز" تتلاعب بخيوط العلم وتستثمره لصالحا لزيادة قمع البشر وتدجينهم وهي نتائج توصل إليها "ماركيوز" سيجعلها "هابرماس" منطلقات لنقد العلموية، "فلايد من الإشادة بفضل فلاسفة مدرسة فرانكفورت في نقد المفهوم الزائف عن العلم، وهو الذي يتصور أصحابه أن العلم متحرر من القيم ومستقل تمام الاستقلال عن الاهتمامات والمصالح الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والابديولوجية".¹

كما بين «تيودور أدورنو» سقوط الفن كذلك في الفخ، وبين «هوكهايمر» و«ايرش فروم» كيف إن علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الإنسانية بصفة عامة سقطت في «الريضة» (القياس الرياضي) وتكميم الإنسان وأصبحت في خدمة الآلة الصناعية والسلطة السياسية للسيطرة على الإنسان، وحدها الفلسفة على حد تعبير «ماركيوز» لها القدرة على التملص من هذه اللعبة بفضل حسها النقدي وهذا بالتحديد ما يعتبره «ماكس هوركايمر» مهمة النظرية النقدية والفلسفة عامة، حين يشير في آخر سطر لدرسه الافتتاحي المنشور سنة 1937: «إن كل فلسفة تفكر في إيجاد السلم في ذاته، وفي حقيقة ما، لا علاقة لها بالنظرية النقدية».²

«نيتشه» ملهما للنقد في «مدرسة فرانكفورت».

لعل الجانب الأبرز في امتدادات الفلسفة التنشوية بعد نتشه³ * يتمظهر في ثنايا الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، التي انطلقت في الحقيقة كحلقة من المفكرين الماركسيين حاولوا تجديد الفكر الماركسي وتقريبه من عصرهم وموطنهم، فرغم إعجابهم في البداية بالماركسية السوفيتية إلا أنهم سرعان ما نقدوها واتهموها بالتحجر (الأرثوذكسية)، تماما كما فعل «جورج لوكاتش»⁴ * بعد نضج هذه المجموعة من المفكرين، لذا سيتفوقون على تأسيس مدرسة بطابع اجتماعي، فيهتمون بعلم الاجتماع، التحليل النفسي والفلسفة، مبتعدين عن الخط الماركسي التقليدي الثوري، وعن البحوث الاقتصادية الأولى، ويهتمون بموضوعين كانت لهما الصدارة في البحث هما:

الموضوع الأول: «العداء للسامية»، بما أن أغلب أعضاء المدرسة من اليهود (تيودور أدورنو، ماكس

هوركايمر، هيربرت ماركيوز..) الشيء الذي سبب نفيتهم، بعد صعود الحزب النازي إلى السلطة واعتلاء

1 عبد الغفار مكاي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب نقدي، حوليات كلية الآداب تصدر عن مجلس النشر العلمي الكويت، الكويت، 1993، ص 48.

2 هوركايمر ماكس، النظرية التقليدية والنظرية النقدية، مرجع سبق ذكره، ص 85.

3 نجد امتدادات الفلسفة التنشوية في فرنسا خاصة كاعمال لوك فيري وميشال انفري وحتى ميشال فوكو.

4 * جورج لوكاتش فيلسوف ماركسي وسياسي هنغاري شهير كان من بين اول من نقد الماركسية الاوردكسية مما سبب له الكثير من المتاعب وانتهى به الامر الى التوبة والعدول عن اصلاح الماركسية.

ادلف هتلر سدة الحكم.

الموضوع الثاني: تمثل في دراسة مفهوم «السلطة» (سلطة الدولة الشمولية «التوتاليتارية»)، وهو الجانب الأهم في اللقاء الفكري بين نيتشه وأعضاء المدرسة، لقاء ذو أبعاد سياسية يتغلف بسؤال جوهرى هو: لماذا انتهى مشروع الأنوار المنادي بالعقلانية، الحرية، الديمقراطية، وغيرها من الشعارات المتنورة إلى حربين عالميتين، التلوث، الرعب النووي، أزمة أخلاقية وقيمية... الخ؟.

طبعا هناك تعامل مزدوج من طرف فلاسفة مدرسة فرانكفورت مع نيتشه إلى حد التناقض، فلمس العلاقة المتباينة مع نيتشه، فمن جهة استفادت المدرسة من النقد «النيتشوي» للعقل الغربي، الذي ادعى الحرية والمساواة، وأنتج الاستعمار، ونهب خيرات الشعوب، بل و دمر ثقافات الأمم باسم التحضر والتنوير والعقلانية، فتم القضاء على تنوع ثقافي وقيمي، كان مكسبا للإنسانية، وعضوها بموجة مادية تسقط الإنسان في خواء روحي وأخلاقي رهيب.

نيتشه زود المدرسة بمفاتيح النقد لكنه لم يسلم منه، فهو متهم على حد تعبير «يورغن هابرماس» (من الجيل الثاني للمدرسة المعاصرين، وريثها وممثلها الأبرز)، بتغذية الإيديولوجية النازية، حتى أن «جورج لوكاتش» في كتابه «تحتيم العقل» يتهمه صراحة بالمنظر للفكر النازي، ولو انه في آخر الكتاب، يخفف من حدة النقد ويتهم النظام النازي وإيديولوجيته باستغلال فكره، علما أن زوج شقيقته كان عضوا بارزا في الحزب.

علاقة «هربرت ماركيزوز» بنيتشه كانت انتقائية، فهي لا تختلف عن التقنية التي ينتهجها ماركيزوز مع كل من هيجل، ماركس وفرويد، أي عملية الفرز والانتقاء، ماركيزوز لا يكتث بالطابع العام لكل فيلسوف، بل هو يكتفي بخاصية واحدة، تجمع هذه الأسماء المتفرقة، إنها خاصية «النقد» la critique، فالطاقة النقدية النافية هي القاسم المشترك والقوة التي يسعى إلى استنطاقها لدى كل واحد منهم، فهو يرى في ماركس قوة النقد الموجه إلى الرأسمالية والمجتمعات الصناعية المتقدمة، وفي «فرويد» النقد الموجه للوعي، ونيتشه النقد الراديكالي للقيم الغربية، تماما كما سيجد «تيودور أدورنو» في نيتشه المعين والسند لنقد العقل الانوارى، ومشروع الحداثة.

إن «اليوتوبيا» التحررية، التي نشدها ماركيزوز، بأبطاله الأسطوريين، «اورفيوس» و«نرسيس»، تقترب من التوظيف النيتشوي للأساطير لأجل التحرر من سلطة العقل القاهرة، ومن سحق مركزية مفهوم الهوية، كما أن الحلم الرومنسي، في تجاوز الحاضر المتأزم نفسه راود أغلب المفكرين.

وقد لا يفوتنا هنا أن ننبه إلى أن الموقف من نيتشه، يتباين بين الجيل الأول للمدرسة، الذي يبلغ به درجة الإعجاب، مثل «هوركهايمر ماكس» و«تيودور ادورنو»، خاصة في كتابهما المشترك «جدل التنوير»، وجيل ثاني للمدرسة (يورغن هابرماس) ينتقده بشدة بالأخص من خلال مؤلف «الخطاب الفلسفي للحدثة»، بل وأكثر من ذلك يلحق سهام النقد حتى بالفلاسفة المتأثرين به، حين ينعتهم «ذرية نيتشه»، وهو يقصد المفكرين الفرنسيين الما بعد حداثيين أمثال: «جون فرانسوا ليوتارد»، «جاك دريدا»، و«ميشال فوكو»، بل إن هابرماس ينتقد رائحة نيتشه في كل فكر استلهم منه، مثل «مارتن هيدغر» و«جورج باتاي»، لكن لماذا هذا النقد العنيف لنيته؟.

نلاحظ أن هابرماس لا يأخذ المنحى التشاؤمي، الذي أخذه الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت في نقدهم الجذري لعقل الأنوار، ومشروع الحدثة، فنيته وتابعيه أرادوا رمي كل منجزات هذا العصر إلى مفرغة عمومية مخصصة لفكر الحدثة¹* مع تنوعه، فلم يُقدروا إنجازاته، كالمساواة، العدالة، حقوق الإنسان، وغيرها، فجاء نقد مشروع التنوير وكان جائزا، بل وضروريا، لكن لا يجب -حسب هابرماس- أن يكون جذريا وعدميا، فلا يمكن نعت كل مكتسبات حضارتنا بالسلبية، وهنا نفهم المحاضرة الشهيرة التي ألقاها هابرماس بمناسبة حصوله على جائزة «ادورنو» في فرانكفورت حين قال: «الحدثة مشروع لم يكتمل بعد»، رادا على الذين احتذوا حذو نيتشه وأعلنوا «نهاية الحدثة»، باللازمة «ما بعد»، وبين «الما بعد» و«ليس بعد»، اشتعل نقاش حاد، وسجال فكري طويل، خاضه هابرماس، مع من اسماهم تارة «ذرية نيتشه»، وتارة أخرى «المحافظين الجدد»، حيث حذرهم من مغبة التنكر للحدثة وقيمتها، وإعدام العقل، والعودة إلى الحالة السابقة لها، فقد حذرهم من غواية وفتنة نيتشه.

نيته يقف موقف المتخلي الكلي عن مشروع الحدثة، لأنها أعطت حاضرا ممزقا، غير أن العزوف عن برنامج الأنوار بالجملة لهو إخفاق في تصور هابرماس، فلا يمكن استبدال العقل «باللاعقل»، في مقابل ذلك من الممكن معالجة تضخم العقل وتمركزه على الذات الغربية وتصحيح انحرافات والتوقف عن ادعاء بلوغ الحقيقة والمطلق، لكن ليس من الممكن إلغاؤه. وهما سنلاحظ أن نتشه قد أحدث جروحا بليغة بالعقل، رغم انه ليس الوحيد، ف«سيجموند فرويد» كذلك قد عمقها، عندما استظهر شساعة اللاشعور أمام الوعي، لكن نيتشه أسس للأمر فلسفيا، ففكر من خلاله هوركهايمر وأدورنو، في كتابهما المتشائم «جدل العقل»، حيث نلمس حضوره الساحق المسبب للتيه، الاضطراب والتشويش،

1 * انظر عمل يورغن هابرماس الخطاب الفلسفي للحدثة ، المحاضرات الثلاث الاخيرة (12/11/10).

في العبارة الشهيرة: «إن الأسطورة تنقلب إلى عقل، والعقل يصبح أسطورة»؛، وها هنا تظهر اللحظة الأكثر شكيّة في فكر الفيلسوفان -على حد تعبير هابرماس-، الذي يرى على أنهما يقفان في مفترق الطرق، بين دروب العدمية النيتشوية، ومسعى النقد الجزئي المحتفظ على بعض بقايا العقل.

يبين «هابرماس» البدائل «لإعادة بناء الحداثة»، بدلا من الخيار «العدمي النيتشوي» أو السقوط في التشاؤمية، فيفرق بين قيم «الحداثة الثقافية» التي أعلن عنها مشروع التنوير، ولم يستند منها كثيرا، ونتائج «التحديث» modernisation الذي كانت له تأثيرات مباشرة وسريعة على الحياة الاقتصادية والاجتماعية ولم تعكس بشكل جيد طاقة الحداثة الثقافية وكل ما كان هو انحراف عن خطها.

إن تسارع تطبيقات التحديث، أدى إلى فقدان التوازن بين المطامح الإنسانية للحداثة، ونتائجها المادية الرافعة من «عالم الأنساق» (منطق السوق، وسيطرة البيروقراطية)، أمام تراجع «العالم المعيش» (الثقافة، المجتمع، الشخصية)، بل واستعمارها من الطرف الأول، وهو نفس التحليل المقدم للمجتمعات الإسلامية، التي يُرى على أنها استوردت مبادئ التحديث (التكنولوجيا، التنظيم البيروقراطي، الاقتصاد.. الخ)، لكنها لم تهتم بقيم الحداثة، فلسفتها، وأفكارها، كونها نظرة إلى العالم والإنسان وسلوك يومي، ولا يستقيم التحديث دون نشر وزرع القيم الفكرية للحداثة الثقافية.

إذا ثمة اختزال للحداثة، وإجحاف في حقها، لدرجة أن أدورنو، لا يجد مخرجا منها غير الفن، فيصف هابرماس نيتشه بأنه يسقط فيما يسميه «التناقض الأدائي»، وهو نفس الوصف الذي يطلقه على كل نقد راديكالي للعقل، لأن كل من يأخذ هذا المنحى لا بد أن يتناقض مع نفسه، فأى نقد للعقل لا بد من أن يكون بأدوات العقل ذاته، ولعل هذا هو السبب الأساسي الذي جعل أدورنو يتراجع عن الدرب «العدمي النيتشوي» ويراجع موقفه منه.

ما نستشفه من كل ما سبق، هو الحضور القوي والتعامل المتباين مع نيتشه بين أعضاء «مدرسة فرانكفورت»، من الرعيل الأول إلى الثاني، لكن ما هو مؤكد هو قوة التأثير، فطيف «ديونيزوس» المنفي، الملعون والمتمرد قد أطلق صرخة مدوية، تنذر بموت ونهاية الميتافيزيقا، تماما كما تعلن عن عمق الأزمة الإنسانية، إنها انتفاضة على الوهم، تعلمنا التوقف والمراجعة وإعادة التفكير بمنطلقات جديدة، كما ترفض غض البصر أمام الخطر، أو السير وسط القطيع دون السؤال: «إلى أين»..؟.

خلاصة:

لا يطمح هذا المقال الى اكثر من تسليط الضوء على مفهوم النقد كملة عقلية مغيبة وكأداة

منهجية تحليلية يمكنها تخليصنا من مأزق الدغمائيات، التي تجعل الفكر راكدا لا يقبل التطور، ومنه كان ترحالنا في جوانب مدرسة فرانكفورت لتبيان الخط المنهجي الذي ربط الاعضاء منذ البداية، رابط الايمان بالاختلاف ووجد لكل الامكانيات البشرية المتاحة، فلم يعد لمفهوم العقل معها تصور احادي عالمي شامل كلي بل همان عقلانيات متعددة ومختلفة تجعل فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة من الماضي، فعالم نيتشه ودرسه اظهر نهاية اسطورة العقل الاوحد وبداية التناثر والاختلاف.

ما هي التَأويلِيَّة؟

تأليف : جان غراندن

? Qu'est-ce que l'interprétation

Jean GRONDIN

تعريب : بلقناديل عبدالقادر

جامعة : تلمسان - قسم العلوم الإنسانية (جوان 2015)

I	-التأويلِيَّة الفيلولوجِيَّة
	-II-التأويلِيَّة الفنِّيَّة
	-III-التأويلِيَّة الترجميَّة
IV	-التأويلِيَّة القانونِيَّة/القضائيَّة
V	-تأويلِيَّة «حُضُورِنَا فِي الْعَالَمِ»

Jean

GRONDIN. [http://www.mapageweb.umontreal.ca/textes_htm/interpretation.pdf\(consult23-03-2012](http://www.mapageweb.umontreal.ca/textes_htm/interpretation.pdf(consult23-03-2012)

p126p131_AL page126 Mercredi, 22 septembre 2004 2 :06 14_8822

تهيد

للتَّهْيِيدِ، يَطْبِيبُ لَنَا الْقَوْلَ عَنِ التَّأْوِيلِيَّةِ l'interprétation ما كان (أرسطو Aristotle -) يقوله دائماً عن الوجود l'Être في كتاباته الميتافيزيقية : « - pollachos legetai إنها حمالة عدة وجوه . حتى و إن قيل، بأنَّ أيَّ تحليل فلسفيّ، لن يصل إلى إنجاز مهمّته، سوى إذا أُشْتُغِلَ فيه بحثاً عن الإحاطة بنقطة دلالة مُوحَّدة؛ فإنَّ هذا التَّحليل، سيكون في هذه الحالة، عاجزاً تماماً؛ كما يبرهن عليه مرة أخرى مثال (أرسطو)، بما أنَّ الاشتغال سينصبُّ، قبل أيِّ شيءٍ آخر، على الإحاطة بنطاق واسع جدًّا من التَّمْظَهْرَاتِ الممكِنَةِ لتلك الدَّلالة:

ففي أيِّ سِيَّاقٍ و بأيِّ الطَّرُقِ يجري الكلام عن التأويلية؟

II-التأويلية الفيلولوجية

إن لزم البدء بهما، فذلك لأنَّ الأمر يتعلَّق بنمط من التأويلية، عادة ما يتَّخذها الفلاسفة، باعتباره الأكثر تأسيساً. بل قد يكون عندهم الأكثر ألفة من البقية. فمن الصَّعب جدًّا، أن نتخيَّل فلاسفة أو أساتذة للفلسفة لم يتفرَّغوا قطَّ لتأويلية النُّصوص.

يكون موضوع التأويلية - ما يطلق عليه في العموم اسم Interpretandum - ذي هندسة متغيرة:

المُؤَوَّلُ (l'interprète - l'interprétant) الذي قد يكون عمله شَرَحَ جملــــة، أو حتَّى كلمــــة. لكن قد يتعلَّق الأمر أيضاً بــــ: مُؤَلِّفٍ/كتابٍ ouvrage، قصيدة poème، فكره pensée، كاتبٍ auteur، أو بــــالروح السائد في عصرٍ ما l'esprit d'une ...époque

و بناء على القاعدة العامة، نستطيع القول بأنه يجب علينا تأويل نصٍّ ما، ما دام هذا النصُّ، يُبدي أدنى حالة من الغموض؛ وتكون وظيفة التأويلية هي رَفَع ذلك الغموض، أو على الأقل، جعله

قابلا للإدراك.

II- التأويلية الفنيّة

مع أنّها مشهورة على نطاق واسع، لكن الرّاجح أنّه نادرا ما جرى تحليلها من طرف الفلاسفة. كثيرا ما نجدها، على نحو خاص، فيما يُطلق عليه بالفرنسية Les Arts D'interprétation (في الإنجليزية يقولون Performing arts بمعنى فنون اللياقَة art de performance):

الرّقصُ la danse، المسرحُ théâtre، الأوبرال opéra والموسيقى musique ...

يعني «فعل التأويل Interpréter» هنا أنّ ما يجري هو إنجازٌ أو أداءٌ لأثرٍ فنيٍّ ما œuvre، وذلك بالاعتماد، في الغالب الأعم، على نصٍّ أو مقطوعة partition. من الصّعب جدًّا الكلام هنا، عن نصٍّ أو مقطوعة قد تكون قبليًّا apriori معتمّة obscure. مثل هذا الأمر ليس منعدا تماما، إلا أنه إذا كانت عملية التأويل التي قد جرى اعتمادها requise، ليست بشكل جوهري، لأجل رفع لبس ما une ambiguïté؛ إمّا لأن التّحفة الفنيّة بكل بساطة تستدعي مَنْ يؤديها، مَنْ يقوم بإخراجها mise en scène من طرف من يُطلق عليهم في العادة «الممثلون les interprètes»، إنها تأويلية تتطلب نوعًا من المهارة في الأداء virtuosité (هناك صاحب الأداء الحسن والممتاز وهناك الأقل حسنًا) التي بمناسبة يمكن الحديث عن الصّوابيّة Justesse (فالتّحفة إمّا تُعرض rendu عرضًا حسنًا أو سيئًا)

سيجري هنا، بكل تأكيد، تمييز هذه التأويلية الفنيّة interprétation artistique عن التأويلية النّقديّة critique. هذه التي تأتي مستعرضة لعملية تقييميّة évaluation.

في استطاعة ناقدٍ ما أن يؤول interpréter تأويليّة مَشْهَد ما un pièce، إلا أنّ عمله، ينتسب أكثر فأكثر إلى النّمطِ الأول من التأويليّة الفيولوجية أكثر من الثاني، حتى وإن استطاع بواسطة تلك المهارة في الأداء virtuosité، الاقتراب أيضا من الثاني.

III- التأويلية التّرجميّة

على الرّغم من أنّها تتقيّد داخل النّطاق الذي أخذته التّأويليّة السّابقتين لها، في استطاعتنا تمييز صورة ثالثة مستقلة لتأويليّة أول ما تتنسبُ إلى التّرجمة La traduction.

فعلا، عادة ما يُعطى اسم المُوَوِّل interprète لذلك الشخص الذي يضمن الانتقال/العبور من

لسانٍ إلى آخر. فعندما يلتقي رئيس الدولة برئيس دولة أخرى وهو لا يعرف شيئاً عن اللسان الذي يتكلمه، فقد يحتاج إلى مؤوّل تُرجمان interprète .

في هذا المستوى، لنا أن نلاحظ بأن الكلام بحرص؛ خصوصاً «الترجمة traduction» عندما يتعلّق الأمر بترجمة مدوّنات écrite، إلا أن كلمة التّأويليّة، تفرض نفسها بشكل طبيعي أكثر، عندما نكون بصدّد عملية تراسلات/اتصالات شفوية transmissions aurales .

فإذا أمكن التعرّف فيها على صورة مستقلة من التّأويليّة، فلا يتعلّق الأمر هنا حقاً، برفع لبسٍ ما (مثلما هو الحال في التّأويلية الفيلولوجية) أو بذل الجهد في إظهار المهارة الفلسفية، حتى وإن كان هذا، وللمرة الثانية، غير مقصى إلا عند استعراض تحفة ما، إنّما — ضمان التّواصل والفهم.

في العيّنات الثلاثة، التي جننا على ذكرها، فإن التّأويليّة تعيّن في كل مرّة، سيرورة/عملية متميزة جدّاً، موهوبة بعناية خاصة و هيّ عرضة لعدة تعديلات/ ترميمات.

IV - التّأويليّة القانونيّة/القضائيّة

واحدة من بين التّعديلات الناتجة عنها، لكنّها قد تعتبر صورة مستقلة ألا و هي التّأويليّة القانونيّة/القضائيّة interprétation juridique هذه التي تبحث في كيفيّة الإحاطة بمعنى قانون ما، لغرض تطبيقه على عينة حاضرة (في الحاضر) ولقد رأى فيها رجل القانون juriste الكبير والهرمونوتيقي الإيطالي (Emilio BETTI)، إحدى متغيرات التّأويليّة الفلسفية وذلك ضمن تنميطيّة typologie المعقدة complexe لمختلف صور التّأويلية التي نجدها في بحث النّظرية العامّة للتّأويليّة théorie générale de l'interprétation الذي نُشر باللسان الإيطالي سنة 1955 (1)

ولكن إذا كانت هذه التّأويليّة غير مختزلة فيها، فذلك لأن التّأويليّة القانونية لا تبحث بالأولى في شرح élucide نص ما بحدّ ذاته والنّص يبدي أي شكل من الغموض .

إنّما عوضاً عن ذلك تهدف إلى الفصل في خلافٍ ما راهن تحرص عملية تأويل قانون على هذا النحو أو ذاك، إنّها تأويلية تقييم الحق والتي ستكون هي نفسها مصدرّاً تشريعياً jurisprudence.

تُعتمد التّأويلية هنا باعتبارها تكون في خدمة التطبيقية الملموسة.

إلا أنه في عالمنا المعاصر، تعيّن كلمة تأويلية في بعض الأحيان شيئاً أكثر ample من مجرد سيرورة

أو نشاط متميز.

أنها على نحو الخصوص الحالة منذ (نتشه Nietzsche) صاحب العبارة الشهيرة : « لا وجود لأحداث، ثمّة تأويلات وحسب» (La volonté de puissance n° 481) تأتي إذن لفظة التأويلية لإقامة طابع قاعدي-أساسي كمصيرنا الإنساني، العلم بأننا لا نحيا من دون تأويلية.

هذا ما نستطيع إذن أن نطلق عليه اسم : تأويلية حضورنا في العالم.

V- تأويلية حضورنا في العالم

لطالما حضت « صُورَةٌ » التأويلية هذه، باهتمام الفلاسفة، إلا أنّها الأضعب على التّحديد من البقية، أخذًا بعين الاعتبار طابعها الكونيّ/العالميّ/الكُلّيّ universalité؛ ولكن أيضًا، انطلاقًا من واقع أنّ كل محاولة لفهمها، تُضطرُّ، هي نفسها إلى الاعتراف بأنها، هي بدورها، مجرد تأويلية.

يكون في استطاعة هذا الطّرح عينه، الذي بناء عليه « كُلُّ شَيْءٍ هُوَ تَأْوِيلِيَّةٌ » الازدواج مع عدّة صور:

1 - يمكن فهمه بمعنى معرفي sens cognitif؛

لا يوجد ثمّة معرفة للعالم من دون خَطَاطَاتٍ schémas مُسَبِّقة préalable . حتّى إنها تأويلية قد تكون شغالة من قبّل، في مستوى جهازنا الإدراكي.

2- يمكن فهمه بمعنى أيديولوجي sens idéologique؛

فكل رؤية للعالم، قد تكون موجّهة بواسطة مصالح صريحة، إلى حدّ ما.

3- يمكن فهمه بمعنى تاريخي sens historique؛

كل تأويلية هي بنت (وليدة) زمانها، ومآذجها المعرفية paradigmes وسلامها القيمية.

4 - إلا أن التأويلية اليوم؛ غالبا ما يجري فهمها، انطلاقًا من اللُغَةِ langage.

اللُغَةُ؛ هي الحافظة لتأويلية بكاملها عن العالم، و هي تُشكّل مُؤَدَّةً لكافة التأويليات.

أطروحة هذا الحضور الكلي ubiquité للتأويلية إما تُثير، بكل تأكيد، مشكلات فلسفية عظيمة، بما أنها تبدو كإعادة نظر في فكرة الحقيقة نفسها، و ما يتعلق بالاعتدال المعياري -justesse normative.

فإذا ما عاد كل شيء للتأويلية؛ فكيف يجري تقسيم/تميز التأويليات بعضها عن بعض؟

على هذا النحو فرضت التأويلية نفسها، باعتبارها الموضوع-البحثي thème الكوئي الذي لا رجعة فيه، لعملية التدبر الفلسفي. يبدو أنها آخر موضوع-بحثي، يستعرض مثل هذه الكونية الفلسفية، وكل ما تبقى (من المواضيع-البحثية الأخرى) يمكن إرجاعه إلى نوع معين من «صورة» التأويلية.

لقد جرى فهم هذا الحضور الكلي للتأويلية، في حد ذاته، بطرق شتى ضمن الفكر المعاصر.

أكثر هذه الطرق راهنية، تلك التي جاءت مع (جياياني فاتيمو - Gianni Vattimo)، الذي وحد عصر التأويلية بمصيرنا «المأبعد حداثي»، يكون قد تخلى عن فكرة تأويلية نهائية للواقع، والذي سيستخلص دروساً عن التسامح والرحمة charité، من الفكرة التي بموجبها، لا وجود ثمة لأحداث faits، إنما كل ما هناك، تأويلات فقط. وهو يستلهم (نتشه - Nietzsche)، يقوم بتحويل مذهبه في العدمية nihilisme ليصبح مصيراً بهيجاً (2). (condition heureuse.)

إنه يُدين بالكثير لـ(هانزغورغ غادامير - H.G.Gadamer) و(مارتن هيدغر - M.Heidegger)، باعتبارهما أيضاً، ممثلان كبيران لهذه الأطروحة؛ أطروحة كونية التأويلية، حتى وإن كانا يفهماها بمعنيين مختلفين (3) للغاية:

بالنسبة لـ(هايدغر - Heidegger) صاحب كتاب *Etre et temps*، الإنسان موجودٌ تأويليٌّ، لأنه مُجابهٌ لتناهيته finitude ولموته sa mortalité، وهو يبحث قدر الإمكان كيف يحتضنهما dompter عبر مشاريع تفهّماته projet de compréhension. من خلال درس قدّمه سنة 1923 حول l'herméneutique de la facilité (هيدغر) يقول بأن الإنسان موجودٌ هيرمنوتيقياً herméneutique لأنه:

(أ) قادرٌ على... أو من شأنه التأويلية.

(ب) بل حتى إنه في حاجة إلى التأويلية.

ج) إنه يحمل، على الدوام، بين أحضانه تأويلية معينة، كما هو عليه و كما يكون عليه عامه. (4)

حسب (هيدغر)، تعتمد هذه المشاريع في أصلها على استشادات لعملية الفهم الإنساني -com-préhension humaine. قد تكون أصيلة authentiques إذا ما جرى صياغتها بمصطلحات صورية أو تكون غير أصيلة inauthentiques إذا ما جرى استعادتها فقط، من بين المواضع المشتركة التي تدوس علينا (ترفسنا).

لو قمنا بتعديل كلمة ل (فخته-Fichte) مشهورة، لنا أن نقول هنا، بأن «نوع الإنسان الذي نكوئه، يعتمد على التأويلية التي تكون لدينا عن وجوده».

في حين يكون (هانزغورغ غادامير-H.G.Gadamer) قد جمع من جهته، كونية التأويلية بذلك المصير اللغوي لكل تفهيمية (5). (comprehension) هذه الأطروحة هي التي جاءت ملخصة في عبارته الشهيرة: «الوجود الذي في مقدورنا فهمه يكون لغة» l'être qui peut être compris est langage يريد أن يقول بأن فعل التأويل (interprétari) إنما يوجد على الدوام مجعولا في لغة للمعنى، لكن إن موضوعه أيضا، هو كل ما في مقدورنا فهمه (interpretandum) و يوجد مَشِيدًا من حيث هو لغة.

قد تتعرف الفلسفة التَّفكيكية déconstruction ل(جاك ديريدا-Jaque Derrida) على نفسها ضمن تلك الأطروحة أعلاه، إلا أنها قد تتبنى طريقة متعاضمة في شَكَّيْتها، soupçonneuse، أكثر «تفكيكية-Déconstructrice» صوب المعنى الذي لا يستعرض نفسه دائما، سوى عبر تأويلية لغوية. إذن تستعرض التأويلية نفسها عبر حاله ثنائية:

01- حالة تعيسة malheureux بالمعنى الذي تكون فيه، على علم بأنها لن تفلت مطلقًا من إمبراطورية العلامات.

02- لكنها سعيدة/مبتهجة heureux بالمعنى الذي يكون من، الممكن لها و إلى مالا نهاية له، تنويع التأويلات و الاحتفاء لعباً، بما أنها لم تعد تبحث قط، عن معنى أصلي خارج التأويليات.

هذا ما دفع ب(ديريدا) إلى التَّمييز expressément بين إستراتيجيتين كبيرتين للتأويلية:

الأولى «تبحث في حل الشفرة. تحل بحل شفرة حقيقة أو أصل، هاربة/بعيدًا عن لعبة وعن نظام

l'ordre العلامة، وهي تعيش/تحيا ضرورة التأويلية باعتبارها منقًى.»

الأخرى «لم تعد ملتفتة نحو الأصل، مُفَرَّةً باللَّعب».(6)

يقوم (Derrida) بجمع هذه الممارسة الأخيرة للتأويلية مع «الإقرار affirmation النشوي، الإقرار المُبتَهج عن لعبة العالم وعن براءة الصَّيرورة، إقرارٌ عن عالم، بلا خطيئة بلا حقيقة ولا أصل، واهباً ذاته لتأويلية فعَّالة».(7)

يعتقد (ديريدا) بأن هتَيْنِ التأويليتين للتأويلية، اللتان يتَّخذهما «غير قابلتين مطلقاً للوافق» إنهما الآن يقتسمان حقل العلوم الإنسانية.(8)

في استطاعتنا القول بأن الذكاء الأول للتأويلية المُقطَّب من طرف (ديريدا) قد يتعرف أكثر على نفسه ضمن الأنماط الأربعة الأولى من التأويلية التي جرى تميزها (الفيلولوجية، الفنية، الترجمة، القانونية/القضائية) في حين يصدر الثاني أكثر فأكثر عن ذلك الحضور الكلي l'ubiquité للتأويلية، المُفكَّر فيه باعتباره جهة راسخة Insurmontable لحضورنا في العالم.

يُميِّزُ (بول ريكور- Paul Ricoeur) من جهته، بين مُقاربتين كبيرتين للتأويلية، تتأسَّسان على المنحى الذي تتَّخذُه الذات المُؤوِّلة:

هيرمونتيقا الشَّكُّ un herménautique du soupçon

هيرمونتيقا الثِّقة (un herménautique de la confiance)⁹

إذا كانت هذه الأخيرة (هيرمونتيقا الثِّقة) تستمدُّ المعنى كما هو معطًى، ترى فيه تعبيرية عن إرادة أو ذكاءٍ يهب التَّفكير؛ فإن الأخرى محتسمة/مُحتاطة se méfie من هذا العطاء الأول للمعنى، مُشكِّكةً بأنه يكون على الدوام متجدِّداً بواسطة «أيدولوجيا» معينة بواسطة مصالح مُعينة باطنية، أين يتمثَّل دور الهرمونتيقا الشَّكية في تسليط الضوء عليها (إخراجها إلى وضوح النهار).

هذا النمط من التأويلية الذي مارسه «مُعَلِّمُ الشَّكِّ» Nietzsche, Freud... ولكن، بالإضافة إلى هؤلاء، وريثان أكثر راهنية: (ميشال فوكو- Michel Foucault) و(جاك ديريدا- Jaque Derrida).

خلال سنوات 1970 انطلق «صراع التأويلات» conflit des interprétations ليعارض بين هرمونتيقا (Gadamer/ Ricoeur) المؤسسة على «الفنومولوجيا» بمعنى فكر يقول عن نفسه بأنه

يُنْتَبَه للمعنى كما يجري انعطأؤه، و بين نقد الأيديولوجيات La critique des ideologies المأولية للماركسية marxienne أو الفرؤيدية freudienne، التي تتحدى بتأويلية ما يترسب في الدرجة الأولى من المعنى.

ربما لقد فقد هذا التّصارع شيئاً من حدّته، ليس فقط لأنّ ثمة عدداً لا يُستهان به من المؤوّلين مدوّا جسراً فيما بين غطّي التأويلية (ApeL - Habermas)، بما فيهم أيضاً Ricoeur) إنّما أيضاً لأنه جرى تدارك أمر أن نقد الأيديولوجيات إنّما يتوضّع هو نفسه على تأويلية ما للواقع.

فيما وراء كافة هذه الصّور التأويلية و كل هذه التأويليات للتأويلية، في استطاعتنا التّساؤل عما إذا كان في وُسعنا الاعتراف لها بتسمية مُشتركة. لا يتعلق الأمر هنا بالإحاطة بتعريف en bonne et due forme de l'interprétation إنّما بالعرض الواضح للحراك الجوهرية.

إنّ تأويلية نصّ، أداءً مقطوعة، القيام بعمل تُرجمان، تطبيق قانون. الحياة/العيش ضمن رؤية للعالم، سواء لأجل تقاسمها أو بهدف تفكيكها، ما السبب في أن كل هذا من الممكن التعبير عنه بمساعدة اللفظ الواحد نفسه، ذلك الذي هو التأويلية؟

ما يبدو أنه فكرة مسبقّة/مقتضى Présupposé داخل كل واحدة من صور التأويلية هذه، هو أنّ المعنى يستدعي وساطة médiation عملية بثّ/إرسال Transmission.

تأتي فكرة التأويلية دائماً، للتعبير عن prestation intermédiaire inter-prestation هذه التي تفترض مسبقاً أن المعنى لن يكون في المستطاع فهمه أو تحيينه actualisé من دونها:

لن يتم فهم نصّ، تحفة فنية، لسان أجنبي، قانون أو العالم، سوى بعد استخراج معنى لها La mise en sens. وضعها داخل المعنى هذا يدرجنا ضمن سيرورة إرساليته:

لن نتمكن من فهم تأويلية ما، سوى إذا دخلناها بشكل ما. إن الفعل اللاتيني interpretari (المتداول أكثر من l'actif interpreter) هو ما يَطلق عليه النّحاة «un verbe le grammariens déponent» هذا الذي يماثل إلى حدّ ما الصّوت voix المتوسّط بالإغريقية، بمعنى أنه فعلٌ يتم إليه ربّط معنى فاعلاً sens actif، إلا أنه يتم تصرّيفه مثل أفعال المفعول به passif ذلك لأنّ أمراً ما « arrive » بمن ينجز الفِعْل (10) إنه يتضمن شيئاً من فاعل actif ومفعول passif. ذلك ما نلاحظه في الفعل «interpréter»:

ففي كل مرة نكون بصدد نشاط *activité*، سيرورة *processus*، إلا أنه يستمدُّ معناه من هناك، من النص المراد تأويله، المقطوعة المراد أداؤها، اللسان المراد ترجمته، القانون... ومن الوجود الذي يريد أن يقول (الذي « يَنْقَالُ » بشكل ما) والذي يكون الوسيط هنا *le médiateur* هو المؤوّل *l'interprète*.

تتوضّع التأويليّة داخل هذه «*interstice*». الأمر الذي يصدر عنه محاولة مزدوجة ضمن نظرية التأويليّة، المفهومة بشكل جيّد، التي ربما يكون من الأفضل مقاومتها:

تلك المتمثلة في التأكيد بالحاح *insister*؛ إما على طابعها الفاعل *actif* أو على الخاصية المفعولية *passivité* لعملية الفهم.

في الأولى، يجري (اتخاذ المؤوّل، أو لغته، باعتباره المبدع والمحترف لمعنى قد لا يكون موجوداً من دونه،

أما في الحالة الثانية، فلا يجري الاعتراف له سوى بوظيفة مفعولية *passive* (سلبية) *subalterne* تلك المتمثلة في التعبير عن معنى قد يكون موجوداً من دونه.

ثمّة مثل لاتيني يُضرب *adage latin*، غالباً ما ذكره (Emilio Betti)، يسمح بتوثيق هذه الثنائية (11) (*sed efferendus, sensus non est inferendus*) في ترجمة حرة: لا يجب «إقحام» المعنى (داخل النص) إنما استخراج منه.

ضمن رحمة كل من (نتشه)، (هيدغر)، (سارتر Sartre-) و (دولوز Deleuz-)، ظل الهرمنوتيقون المعاصرون يؤكّدون بقوة على فكرة أن التأويليّة إنما تكون نشاطاً خلاّقاً للمعنى.

من دون الاعتراف بذلك، فإن ذكاء التأويلية هذا، يدينُ بالكثير للمفهمة الحديثة للإنسانية، من (ديكارت - Descartes) إلى (كانط - Kant).

بالنسبة لها، الإنسان روحٌ محض، يتواجد صوبَ عالمٍ («متعدد» مشتّت، حسب كانط) يجب عليه ترتيبه بمساعدة خطاطاته ومفاهيمه.

الفكرة المسبقة هنا هي مفهومة ذات مذهبٍ إسميٍّ *nominaliste* إلى حدّ ما عن «العالم»:

يشكل العالم كُتلةً في عطالةٍ *inerte* بما يكفي؛ خرساء من دوننا نحن؛ فكل معنى هو صادرٌ عن

ذكائنا، الذي « يؤوّل » العالمَ بطرق مختلفة.

إذن يقع التأكيد هنا حكرًا على فعالية تأويلية الذات *l'activité d'interprétation du sujet*

هذا ما يماثل/يتصل بالمصير الحديث للذاتية، هذه التي يكون المعنى عندها « الإِنْقِصَامُ » - *infren* *du/à introduire* في العالم. إلا أن هناك سؤالًا صغيرًا يريد طرح نفسه:

من أين جاءت عملية إدخال المعنى؟ هل من الروح؟ من النَّحْو؟ من أيديولوجية ما؟ من تاريخ الميتافيزيقا؟

كل ذلك على الرَّحْبِ والسَّعَةِ. لكن هناك رُبما يجري نسيان المدى المرْمَى الأنطولوجي للتأويلية، علاقتها مع الوجود الذي يسبقها ويجعلها ممكنة. سنقوم هنا بضرب مثال بسيط جدًّا، نستمدّه من العلم المعاصر: لقد جرى مؤخرًا « اكتشاف » التركيبة الرقمية للجينوم البشري.

يتعلق الأمر بدون تعرّض لعملية تأويلية بالمعنى «الفاعل-*actif*» للمصطلح. لا أحد كان له علم بها من قبل؛ ويراهن بقوة أن ذكائها ذلك، سيتم إرهافه و التدقيق فيه خلال المائة سنة. لكن من الواضح أن هذه التأويلية، إما تريد التعبير و ترجمة شيء موجود *qui est*؛ معنى ذلك، شيء ما باعتباره لغات مصيرنا الوراثي *les langages de notre condition génétique*

ما من شك في أن نظرياتنا حول الجينوم ما هي سوى تقريبات *Approximations* (وفرضيات)، إلا أنّها تقريبات ذات معنى، بل وحتى ذات لغة، لأشياء سابقة حتّى النظرية نفسها.

بأسلوب آخر؛ إذا كان الـ (معنى *sensus*) غالبًا ما يظهر كـ (مُستنبط *infrendus*) (مُدخل/ منقحَم، بطريقة، إلى حدّ ما اعتبارية، داخل الأشياء) فلا يجب أن ننسى بأن المُستنبط *efferendus* يكون أيضًا، ما يُستخرج من الأشياء ومن التُّحف في حدّ ذاتها. حتى أنه عادة ما يُقال عن تأويلية بأنّها تمارس العُنف على النصّ أو العُنف و التّفسير على التُّحفة التي يتعلق الأمر بإعادتها على أنها «بالغة الذاتية». ففي استطاعة التأويلية إذن، أن تعوّض التُّحفة في حدّ ذاتها.

قد يتعلق الأمر بخلق جديد بارع للغاية، لكن التأويلية التي تميل/ترمي إلى تعويض التُّحفة؛ رُبما قد تنسى وظائفها، التي من بينها الوساطة *médiation* و الإرسال *transmission*.

أحيانًا يقول (غادامير) بأنّ التأويلية الأكثر نجاحًا هي تلك التي لا تثير الانتباه من حولها باعتبارها كذلك، وتختفي ضمن التُّحفة. (12) ذلك ما يُشاهد في المسرح أو السينما:

إذا تقدّم المُمثِّل بتأويليّة رائعة لشخصية ما، فليس ذلك لأننا نُعجب بأداء المُمثِّل، إمّا لأننا نعتقد كما لو أننا في حضرة الشخصية المستمثلة؛ و أنّنا لا نستطيع تخيّل الأمر خلاف ذلك. هذا ما يشاهد عادة في الفنّ التّشكيليّ *peinture*.

إنّ تُحفّة الـ «le sacre de Napoléon» للفنانّ (دافيد-David) تجعلنا نشاهد الإمبراطور أفضل بكثير ممّا تقدمه لنا أيّة بطاقة مصورة *photographie* أو أيّ سيرة ذاتية *biographie*. كما هو عند (ميكائيل أونج Michel-Ange) الذي من خلال تُحفته *la chapelle Sixtine* يقدّم لنا واحدة من الاستمثالات الأكثر إقناعاً عن الله *Dieux* (حتى وإن لم يشاهده أحد أبداً). كذلك الأمر بالنسبة للتّرجمة، لن تكون أبداً ناجحةً سوى عندما لا يكون لنا وعيٌّ بأننا نقرأ تَرْجَمَةً.

لنْ يَشَاهِدَ المُخْرِجُ، المُمثِّلُ، الرّسّامُ التّشكيليّ، المُوسيقار، التّرجُمان، المُؤوِّلُ، أو المُشَرِّعُ الذي يووِّل قانوناً وهو يتبناه بطريقة مرنة سيّالة على العيّنة الملموسة، لكن ليس ذلك لأن التأويليّة تريد لنفسها أن تكون أكثر سرّية *discreète*، إمّا بالعكس تماماً، لأنها تتمتّع بمهارة *virtuosité* خارقة للعادة.

وهي تستثمر ضمن وظيفة الوساطة، فإن التأويليّة تجد نفسها، مرّة واحدة، موزعةً بين قطبين اثنين، من الضروري الموازنة بينهما: قطب بالخ الموضوعيّة وقطب ثانٍ بالذاتيّة. هذا ما لوحظ داخل أمهات التأويليّة التي جرى تمييزها أعلاه.

في التأويليّة الفيلولوجيّة؛ إنه حقاً، معنى النص، في حدّ ذاته، هو ما يجب استخراجّه، إلا أنها لا تقوم بذلك، سوى عبر وساطة التأويليّة.

نفس الشيء في حالة التأويليّة الفنيّة؛ حتى وإن ظنّ *estime* في الغالب الأعم، بأن المؤوِّل يستمتع *juit* هنا بقدر أكبر من *Latitude*.

لكن، يبقى الأمر أنّنا لا نستطيع تأويل تُحفّةٍ كيفما كان، أو يحسب رغبتنا المفضلة. وإلاّ؛ فلن يكون الأمر يتعلّق بتُحفّة نقوم بتأويلها، إمّا فقط، نحن نقوم باستعراض ذواتنا أمام أنفسنا.

أما في التأويليّة التّرجُميّة؛ يكون أيضاً من الواضح جدّاً بأن القطب الموضوعي هو الفائز. فالمؤوِّل، باعتباره ترجمان، يجد نفسه مشدوداً إلى المعنى الذي يجب عليه إرساله/بثّه.

في هذا الإطار ماذا يكون أمرُ تأويليّة حُضورنا في العالم؟

هنا، كل شيء يبدو وكأنه يعتمد على الدّات *sujet*، على لغتها *son langage*، على ثقافتها وعلى تاريخها.

هذا ما أدى بـ (نيتشه) إلى القول بعدم، وجود أحداثٍ *faits*، كل ما هناك تأويلاتٍ فحسب. لكن هل ذلك هو عين الصواب؟

فما يجري تأويله، أليس هو على الدوام معنى ما، عالم ما، له السبق *qui excède* والذي منذئذٍ يحكم التأويلية في حد ذاتها؟

جرى كلام فيما سبق هنا، « عن تأويلية للطبيعة - *interpretatio naturae* »

لقد وُجد مصطلح التأويلية هذا خصوصاً ضمن عنوان المؤلف الرائد لـ (فرانسيس بيكون- (1626-1561 *Francis Bacon, le Novum Organum sive, indicia vera de interpretatione nature* (1620

لقد كانت تأويلية الطبيعة هنا، في تعارض مع استشراق *anticipatio* الطبيعة الذي ساد حسب (Bacon)، في التقليد الأرسطوطاليسي.

لقد دافع (Bacon) إذن، على أن الطبيعة نفسها، في حركتها وذكائها الداخلي، هي ما يتعلّق الأمر بولوجه عن طريق التأويلية.

لطالما فكّرت بأن هذا التّعبير يعود لعصر آخر، عندما وجدته من جديد داخل هذه الحقائق النباتية أو هذه المحمّيات الإيكولوجية، أين نجد اليوم « مراكز للتأويلية » - *centres d'interprétation*. وظيفتها هي مساعدتنا على فهم روعة الطبيعة و كيفية اشتغالها *fonctionnement*.

هنا، يكون في استطاعتنا القول بأن القطب الموضوعي هو الذي يستعيد حقوقه:

الطبيعة هي ما يتعلق الأمر باكتشافه. وعليه، لن يكون في استطاعتنا القول إذن، كما يقال باستمرار، بأن كل معنى هو صادر عن تأويلية أو أن كل شيء هو قضية تأويلية. ذلك لأن التأويلية نفسها، تعود لشيء آخر. وربما لن تكون التأويلية أبداً نفسها سوى عندما تنسى نفسها بالذات.

Jean GRONDIN

إحالات و هوامش

1. بكلّ أسف، حتّى الآن ما زالت أعمال (بيتي- *Betti*) غير مترجمة إلى الفرنسية، سيُسمح لي بالإحالة لتقديمي العام ضمن «الهيرمينوتيقا كعلم صارم حسب «إيميليو بيتي»- *dans l'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, pp.155-177

2. Voir **G. Vattimo**, *la fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture moderne*, Paris, Seuil, 1987; *Ethique de l'interprétation*, Paris, la Découverte, 1991
3. فيما يتعلّق بهذه الاختلافات، تُراجع دراستنا حول «العبور من هيرمينوتيقا (هيدغر) إلى تلك التي لـ (غادامير)» ضمن كتاب *le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « philosophie », 2003, pp. 57.
4. Voir **M. Heidegger**, *Ontologie. Herméneutique de la facticité*, cours de semestre d'été, Œuvres complètes (*Gesamtausgabe*), t. 63, p. 64.
5. **H. G. Gadamer**, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960), Paris, Seuil, 1996.
6. Voir **J. Derrida**, «la structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», dans *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, collection «Points», 427.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. **P. Ricoeur**, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965 ; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969. Voir aussi son essai récapitulatif sous le titre «De l'interprétation» dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1987, pp. 35-11.
10. سُمِّحَ لنا بإثارة أمثلة أخرى عن هذه الأفعال *imaginari* (imaginer), *cunctari* (hésiter) : «déponents: أم (hésit)»
11. Voir **E. Betti**, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (أجل التأسيس لنظرية كونيّة في التّأويليّة)، nouvelle édition Mohr Siebeck, Tubingen, p. 21, 1954.
12. Voir **Hans-Georg Gadamer**, *Esquisse herméneutique*, Paris, Vrin, 2004, p. 232 : « ماهو إذن معيار التّأويليّة الصّحيحة؟ يسألوني مئات المرّات، ويفاجأ النَّاسُ وهم يسمعونني أقول ، فيما يتعلّق بتّأويليّة قصيدة شعريّة، بأنّ معيار تأويليّة «صحيحة» هو أنّها تختفي مطلقاً مباشرة إثر إعادة القراءة ذلك لأنّ كلّ شيء سيصبح إذن بديهيّاً جداً.»

جماليات الفن المعماري المرابطي بالجزائر من خلال الدراسة التنميطية للمساجد

د. صبرينة دحماني / جامعة – تلمسان-

مقدمة:

قد كان للوحدة السياسية التي حققها المرابطون بين الأندلس والمغرب أثرا فعالا على الحضارة إذ تمت عملية المزج والانصهار بين الحضارتين المغربية والأندلسية من خلال جلب المهندسين والصناع من الأندلس معتمدين عليهم في إقامة منشآتهم العمرانية كالقصور والمساجد وفي نفس الوقت أدخلوا إلى الأندلس بعض مظاهر الحضارة المغربية التي تتعلق بفن العمارة والبناء والتحصين، مما يدل على إستفادتهم من الحضارة المتواجدة وتفاعلهم معها وأخذهم قسطا وافرا منها مع محافظتهم على طابعهم الصحراوي كما قد حذوا حذو أسلافهم العرب في العناية بفن العمارة وأبدعوا فيها أيما إبداع، حيث تذكر بعض المصادر التاريخية أن الفن المعماري قبل المرابطين بالمغرب إمتاز بالطابع البربري البيزنطي، لكنه بقدم المرابطين وضمهم الأندلس إلى المغرب إمتزج هذا الفن بالفن الأندلسي المتميز، وأنتج فنا خليطا بين الطابع المغربي والأندلسي العربي ليظهر هذا المزج في جل المباني الأثرية بالبلاد، وكان أول من بدأ عملية المزج يوسف بن تاشفين الذي أحضر أهم الصناع فأدخل بذلك عنصرا جديدا في الفن البربري ليتركز بذلك المزيج المغربي الأندلسي في الحضارة المرابطية، ففتح المرابطون أبواب المغرب على مصراعيه أمام الحضارة الأندلسية لتتدفق التأثيرات الأندلسية فبدأت تظهر بالمدن المغربية، لتتجلى روائع الفن المغربي الأندلسي لهذا العصر في الأبنية، خاصة الدينية بالجزائر كالجامع الكبير بتلمسان والجامع الكبير بندرومة والجامع الكبير بالجزائر العاصمة.

أ- التعريف بالمساجد المرابطية وتحديد مواقعها

1- الجامع الكبير بتلمسان:

-الجانب التاريخي: أهم ما يميز الجامع الكبير هو توفره على جميع المرافق المعروفة في المساجد، فقد أنجز من دون نقص وهذا يعود للفترات التاريخية التي تعاقبت عليه وأضيفت له، منها:

العهد المرابطي: حيث كان الإنتاج الثقافي والديني من بين أهم ما تميزت به الحضارات المرابطية الذي تجسد في بناء المساجد، أما بالنسبة للجامع الكبير بتلمسان فقد أثار تاريخ إنشائه جدلا كبيرا بين الباحثين بسبب الغموض الذي يكتنف تاريخ بعض عناصره المعمارية، مع عدم وجود الكتابات

التأسيسية التي يستند عليها لتحديد الفترة التي أنشئ فيها الجامع، ففي الوقت الذي أكد فيه معظم الباحثين أن تاريخ تشييده يرجع إلى عهد علي بن يوسف بن تاشفين، إنطلاقاً من التاريخ الذي ورد ذكره في النقوش التأسيسية الموجود بالمحراب والتي غفل عنها الموحدون الذين خلفوا المرابطين أثناء محو إسم الأمير الذي أمر ببناء المسجد الجامع الكبير، من الكتابة الموجودة أمام المحراب والتي نصها كالتالي: «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم، هذا ما أمر بعمله الأمير الأجل... أيده الله وأعزه ونصره وأدام دولته... وكان إتمامه على يد الفقيه الأجل القاضي، الأوصل أبي الحسن علي بن عبد الرحمن بن علي آدام الله عزهم فتم في شهر جمادى الأخيرة عام ثلاثين وخمس مائة». وفي هذا يقول بروسار أن أول ما يلفت الإنتباه عند قراءة ما كتب، إسم الأمير المؤسس الذي حذف بالمطرقة وآثار ذلك موجود بين كلمتي «الأجل» و «وأيده الله» بمساحة حوالي 50سم، فمرد ذلك أن الموحد عبد المؤمن أراد ان يحذف ذكرى المرابطين من على مسجد جامع تلمسان⁽¹⁾ إلا أن جورج مارسي قد خالفهم في هذا حيث رى أن الجامع أسس في عهد يوسف بن تاشفين مستندا في ذلك على بعض الأدلة إذ يقول: أن يوسف بن تاشفين كان شديد الحرص على بناء المساجد فكان كلما مرّ على حي لا بد وأن يجد فيه مسجداً أو يوصي ببنائه⁽²⁾، كما يقول أيضا: كيف تفسر أن تظل مدينة تاقرات مدة نصف قرن من الزمن دون مسجد لأداء الشعائر الدينية؟ وكيف يتغاضى يوسف بن تاشفين عن بناء مسجد جامع إذ كان دخوله الجزائر سنة 475هـ/1096م.

أقترن بناء مسجد جامع بها ويذهب للقول أن تاريخ 530 هـ/1135م يحدد فترة الإضافات والتعديلات التي شهدتها الجامع⁽³⁾، فقد شيد الجامع مع بداية القرن 6 هـ/ 12م ليستكمل بناءه في 530هـ/1135م، وبالتالي فقد عرف الجامع تعديلات في العهد الموحد لكنها لم تمس بتخطيط عمارته وإنما بعض من ملاحظه، كالبابين الذين يكتنفان واجهة المحراب الاول على يمينه والذي يؤدي إلى الغرفة الخاصة بالمنبر، والثاني على يساره المؤدي إلى الخلوّة إضافة إلى جدار الصحن الجانبي والأبواب الثلاثة التي تفتح بالجدار الجنوبي للجامع والتي لها نظائرها في كل من جامعي تنمل والكتيبة⁽⁴⁾.

أما في العهد الزياني، الذي دام مدة ثلاثة قرون تقريبا (13-16م)، أين بقي على عرش تلمسان يحي يغمراسن مدة 48 سنة وبضعة أشهر، هذا الذي عرف بعدم طباعة إسمه على أعماله، الأمر الذي صعب تحديد الإضافات التي ألحقت بالجامع في عهده، رغم ذلك تمكن ابن خلدون والتنسي من تحديدها والإشارة إليها كما أكدها أيضا جورج مارسي، والتي تتمثل في المجنبة الغربية من الصحن (البلاطين)، وذلك بسبب إزدياد عدد المصلين، كما يبدوا هنا أن يغمراسن لم يستطع توسيع

بيت الصلاة من الجهة الغربية بسبب القصر القديم المحاذي لها، إذ عمل على تقليص طول الصحن ليصبح مربع الشكل⁽⁵⁾، و نجده قد أضاف المئذنة حسب المؤرخين وهذه التي تشبه مئذنة أقادير من ناحية الشكل.

إلى جانب إضافات أخرى تعود إلى فترة حكم أبي حمو موسى الثاني منها، خزانة كتب أهداها للجامع حسب الكتابة المنقوشة على اللوحة الخشبية يمين المحراب والتي تحمل إسمه وتاريخ الإنتهاء من الإنشاء (760خ / 1359م)، ومكتبة⁽⁶⁾ يعود تاريخها إلى عهد الأمير أبو زيان بن أبي حمو الثاني⁽⁷⁾ (797-802هـ / 1394-1399م). وكذا ضريح الشيخ محمد بن مرزوق⁽⁸⁾ في الركن الجنوبي من بيت الصلاة، وبهذا نجد أن الإضافات الزيانية قد إنحصرت بالقسم الشمالي من بيت الصلاة مع القبة والمئذنة وغيرها التي تعود لفترات مجهولة.

2 جامع الكبير بندرومة:

- الجانب التاريخي: اختلفت الآراء حول تاريخ جامع ندرومة، كما اختلفت حول مشيده، وقد اعتمدت كل الآراء على دراسة كتابة لوحة من خشب الأرز كانت جزءا من منبر جامع ندرومة وبالظبط الجزء الذي يشكل متكأ لظهر الإمام بجلسته في أعلى المنبر، واللوحة على هيئة عقد نصف دائري إرتفاعها 1متر و عرضها 0.72سم، وتتألف من 12 سطرا جلها ممحي⁽⁹⁾ حيث تشير إلى مؤسسه وتاريخه، هذا حسب basset الذي يعيده إلى يوسف بن تاشفين⁽¹⁰⁾ إعتقادا في ذلك على الألقاب وبعض الحروف البارزة وذلك سنة 474هـ/1081م (أي فترة حكم يوسف بن تاشفين على الجزء الشرقي من المغرب الأوسط) وقد عرف الجامع عدة تجديدات منها ما هو مسجل تاريخه كما هو الحال عليه في المئذنة التي أضيفت في العهد الزياني سنة 749هـ/1349م، و منها ما لا يوجد له أثر لمشيده كبعض الدعامات في البائكة المتطرفة الجنوبية الغربية وكذا الجزء الذي يلي الصحن مباشرة من الناحية الشمالية بالإضافة إلى المحراب الذي عرف هو الآخر تجديدات، فعلى الرغم من هذا وذاك إلا أن الجامع لا يزال يحافظ على تخطيطه الأصلي⁽¹¹⁾ إذ له مساحة مربعة تلي المحراب مشكلة من ثلاثة عقود وفتحة، ويظهر من ذلك أن هذه المساحة كانت تعلوها قبة في العصر المرابطي ثم أزيلت بعد ذلك.

3-الجامع الكبير بالعاصمة:

- الجانب التاريخي: هناك نقishtان تسجلان تاريخ الجامع، النقيشة 1: كتبت على المنبر الخشبي

المحفوظ اليوم بالمتحف الوطني للآثار القديمة بالعاصمة ونصها كالتالي: « بسم الله الرحمن الرحيم أتم هذا المنبر في أول شهر رجب من سنة تسعين وأربعمائة... »

هذه التي يعتقد أنها صنعت في الفترة المحددة ب 490هـ/ 1096م، والتي توحى أن الجامع شيد في هذه الفترة أثناء حكم يوسف بن تاشفين⁽¹²⁾.

والنقيشة 2 : كتبت على لوح من الرخام الأبيض ثبت على حائط قرب مدخل المئذنة بقاعة الصلاة ونصها كالتالي: « بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد لما تمم أمير المسلمين أبو تاشفين أيده الله ونصره منار الجزائر في مدة أولها يوم الأحد السابع عشر من ذي القعدة من عام اثنين وعشرين وسبعمائة وكان تمامها في كمالها في غرة رجب عام ثلاثة وعشرين وسبعمائة ناد المنار المذكور بلسان حاله الحالي: أي منار حاله الحسن كحالي أقام أمير المسلمين تفاحا كساني بها حسنا وتمم بنياني وقابلني بدر السماء وقال لي عليك سلامي أيها القمر الثاني فلا منظر يسبي نفوسا كمنظري ألا فانظروا حسني وبهجة تيجاني فزاد نصر الله حول لوائه رفيقا له تال وجيشا له ثاني.»

هذه التي توضح أن المئذنة شيدت بأمر من السلطان أبو تاشفين في حدود، 723هـ/ 1324م ومن خلال نص لابن مرزوق، يبين فيه أنها تحمل بصمات مرينية، لكن ما يؤسف هنا هو إنذار الدلائل لهذا، خلال الفترة الاستعمارية أين فقدت المئذنة خصائصها الاثرية.

ب- تنميط المساجد المرابطية:

1- موقع المعلم وشكله: إن المتأمل لمواقع هذه المساجد وسط النسيج العمراني للمدينة بالقرب من المحطات التجارية، يدرك ان إختيار مواضعها لم يكن عشوائيا وإنما كان بعد تدقيق وتمعن وذلك بغرض المحافظة على المساوات والإحترام بين مختلف طبقات المجتمع، فالعينات المدروسة نجدها كلها في أحياء قديمة قريبة من الأماكن التي تعج بالحركة التجارية الدووبة، إضافة الى أشكالها، حيث نجد الجامع الكبير بتلمسان بسيط في شكله الخارجي، عبارة عن مركب مستطيل الشكل ما يميزه تلك المئذنة الزبانية المربعة، في حين ما يميز الجامع الكبير بندرومة من بعيد هو منظره المستطيل والمئذنة أما جامع الكبير بالجزائر العاصمة فيظهر من الخارج بشكل مستطيل كبير الحجم.

2- الدراسة التحليلية للمخططات:

1- بيوت الصلاة: تتميز بيوت صلاة المساجد المرابطية في الجزائر بإتخاذها المسقط المستطيل

أو المسقط الغير المنتظم إلا تلك التي شهدت تجديدات وترميمات⁽¹³⁾، بالإضافة إلى الخاصية التي ميزتها عن سابقتها إذ أن عرضها أكثر من عمقها (بالجهة الشرقية)، هذا لأن المرابطين تحكموا في حجم المبنى وغيروه، والجدول التالي يبين ذلك.

مقاسات بيوت الصلاة:

المعلم	طول بيت الصلاة	عرض بيت الصلاة
الجامع الكبير- تلمسان-	م٤٩,٣٠	م٢٤,٩٠
الجامع الكبير- ندرومة-	م٢٨,٣٠	م٢٠
الجامع الكبير- العاصمة-	م٤٦,٣٠	م٣٨,٢٠

2- البلاطات والأساكيب: إن مجموع الأساكيب الموازية لجدار القبلة تتراوح ما بين إثنين حتى ستة في المساجد المرابطية وهي تختلف في مقاساتها من مسجد إلى آخر، بينما البلاطات العمودية على جدار القبلة⁽¹⁴⁾ فيصل عددها إلى حوالي أربعة عشرة بلاطة وهذا ما يوضحه الشكل التالي:

المعلم	عدد البلاطات	عدد الاساكيب
الجامع الكبير- تلمسان-	١٣	٠٣
الجامع الكبير- ندرومة-	٠٩	٠٥
الجامع الكبير- العاصمة-	١١	٠٥

3- العقود: باعتبارها عنصر معماري مقوس يعتمد على نقطتي إرتكاز، يشكل عادة فتحات البناء أو يحيط بها، وقد اخذ اشكال كثيرة⁽¹⁵⁾، ومحددة في كل نمط معماري، لتشمل العقد الحدوي والمنكسر والنصف الدائري المتجاوز وخاصة المفصص، بالعمارة المرابطية، وهذا ما يتجلى في نماذج دراستنا، إذ نجد العقد الحدوي في كل النماذج بقاعات الصلاة، نفس الشيء بالنسبة للعقد المنكسر الذي نجده هو أيضا بنماذج الدراسة خاصة بالمدخل والواجهتين الجانبيتين بالجامع الكبير لتلمسان في حين نجد العقد النصف الدائري المتجاوز الذي ينحصر وجوده في الجامع الكبير بتلمسان، أما النوع الأخير من هذه العقود وهو العقد المفصص الموجود في نموذجين فقط (الجامع الكبير لتلمسان والعاصمة) ففي النموذج الأول نجده بسبعة وتسعة وعشرة فصوص، وبخمس عشرة فص في الجامع الكبير بالعاصمة (13 فص كبير وفصين صغيرين يحيطان بالفص المركزي، و خمسة وعشرون أخرى متناوبة -صغيرة وكبيرة-):

4- الأعمدة:

قد خططت المساجد المرابطية وفق نظام الأعمدة المختلفة، من المستطيلة، التي نجدها تتوسط قاعة صلاة الجامع الكبير بتلمسان وعددها ثمانية، وإثنان يكتنفان المحراب كما أنها تتوزع على قاعة صلاة الجامع الكبير بالعاصمة، والمتقاطعة بكل النماذج وكذا المربعة التي نجدها بنموذج واحد (الجامع الكبير بندرومة)، فالمشطورة من جهتين بكل النماذج على مستوى الصحن خاصة.

5- المحاريب : قد إتخذ المحراب عند المرابطين شكل موحد (سداسي الأضلاع) لكن لم يبقى من هذا النموذج إلا محراب الجامع الكبير بمدينة تلمسان الذي نستحضر من خلاله أصل المحاريب المرابطية المتوّج بعقد نصف دائري متجاوز.

6- القباب:

نجد منها ما تعلو المحراب ومنها ما تتوسط بيت الصلاة، وهي من طراز القباب المضلعة.

المعلم	القبة التي تعلو المحراب	القبة التي تتقدم المحراب
الجامع الكبير - تلمسان -	مضلعة (سداسية الأضلاع) ذات 6 قنوات، وقد زينت بزخارف جصية كما هو الحال عليه في جامع القيروان	ذات 20 قنات ، مقرنات
الجامع الكبير - ندرومة -	مضلعة بسيطة عما هي عليه قبة الجامع الكبير بمدينة تلمسان	

	<p>بسيطة الى حد ما، حيث فقدت كل بصماتها الاصلية، نتيجة التجديدات و الترميمات التي عرفها المسجد.</p>	<p>ا لجا معا لكبير - ا لعا صمة -</p>
--	---	--

7- **التسقيف:** قد حافظ المرابطين على الطرق و النظم التقليدية في التسقيف حيث أضحى أكثر مقاومة للثقل، وهو متناسق و متجانس، فهي أ سقف خشبية جملونية الشكل من الداخل (لم يتبقى منها الا القليل)، اما خارجيا فهي مغطاة بسقف مزدوج من القرميد.

8- **الصحن :** وهو المساحة المكشوفة التي تترك في وسط أو آخر مبني المسجد للإضاءة وتهوية وحدات المبنى الداخلية، وقد أطلق على هذه المساحة المكشوفة عدة مصطلحات من أشهرها الصحن وهو مصطلح متعارف عليه في غالبية الأقطار الإسلامية قديما وحديثا، وله مرادفات أخرى منها الساحة والفناء والرحبة والباحة.

ففي الجامع الكبير بتلمسان نجده يلي قاعة الصلاة، تصل مساحته حوالي 9.24م، مبلط بمربعات كبيرة من الرخام يتوسطه حوضان أحدهما مستطيل الشكل والثاني دائري، به مصاطب رخامية، مغطى بسقف جملوني الشكل، ويحتوي بلاطتين تتوسطهما مئذنة الجامع، أما من الجهة الشرقية والغربية فتحيط به مجنبتان تشتمل الأولى على أربعة بلاطات والثانية على ثلاثة.

أما لجامع الكبير بندرومة فصحنه مكشوف تصل مساحته ألى حوالي 9.24م، محاط بأربعة أروقة أكبرها رواق القبلة أو قاعة الصلاة وعلى الجانبين رواقين متماثلين، وهو مستطيل الشكل يمتد من الشرق إلى الغرب.

بينما نجده في الجامع الكبير بالعاصمة مستطيل الشكل مكشوف بمساحة 7.87م يتوسطه حوض مربع الشكل.

9- **المداخل :** للمساجد المرابطية مجموعة من المداخل موزعة على الواجهة الرئيسية فمن حيث تخطيطها تبدو متأثرة ببعض الأساليب القديمة التي إنتقلت عن طريق الأندلس حيث يشتمل كل من:

* مدخل الجامع الكبير بتلمسان (02)

واحد مستحدث بالواجهة الشرقية يفضي مباشرة من الشارع الى بيت الصلاة، ويشكل هذا الرواق الواجهة الرئيسية للجامع، ومدخل آخر داخلي يؤدي لبيت الصلاة وهذا المدخل معقود بعقد الحدوي المفصص.

مدخل الجامع الكبير بندرومة (03)

أحدها الى يسار المحراب في مقابل البلاطة ما قبل الاخيرة، و اخر في الركن الشمالي الغربي والثالثة بجانب المئذنة في الركن الشمالي الشرقي.

مدخل الجامع الكبير بالعاصمة (03)

واحد رئيسي، ومدخلان جنبيان.

10- المآذن: تميزت المآذن التي أضيفت للمساجد الجامعة المرابطية في الفترة الزيانية، ذلك أن المرابطين لم يشيدوا مآذن نظرا لطبيعتهم المحافظة، هذا أن موقع مساجدهم كان بمركز النسيج العمراني، والمئذنة في إعتبارهم انها برج للتعدي على الحرمات (المنازل المجاورة)، فهي زيانية التشييد، ولذلك قد تغيرت مواقعها من زوايا قاعة الصلاة الى زوايا الصحن وكذا مقاساتها من جامع الى اخر:

المعلم	المئذنة
الجامع الكبير - تلمسان-	تحتل الزاوية الغربية الجنوبية من بيت الصلاة، هذه التي تختلف عما هو معهود عليه (غير محاذية للمحراب) وهي ذات برجين يصل إرتفاع الأول (البدن) إلى حوالي ٢٦,١٥م، حيث تعد أطول الأبراج التي بناها بنو زيان بتلمسان، ذو شرفات مسننة يصل إرتفاعها إلى ٠,٩٦م وهي مستوحات من العمارة الموحدية ويبلغ عددها ١٢ شرفة عادية و ٤ زاوية، بينما يصل إرتفاع البرج الثاني (الجوسق) إلى حوالي ٤,٧٠م، ينتهي بقبيبة يعلوها عمود معدني (الجاموربه تفاحتين كتب عليها "اليمين والإقبال" وكل من البدن والجوسق مزخرفان بشبكة من المعينات (الحشوات) والعقود المفصصة و المدببة وبلاطات خزفية .

<p>تحتل الركن الشمالي من المسجد ، شيدت من طرف الزيانيين حسب ما تشير له اللوحة التأسيسية المثبتة يمين المدخل (عام ٧٤٩هـ/١٣٤٨م) ويظهر عليها التأثير الموحد في تكوينها وزخارفها الهندسية (شبكة المعينات والعقود المفصصة والمنكسرة)، وهي تصل الى ارتفاع يقارب ٢٣,٢٠م، حيث يقدر ارتفاع البرج الأول ب ١٩,٨٠م والجوسق ب ٢,٢٤م.</p>	<p>١ لجا مع ١ لكبير - ند ر و مة -</p>
<p>تحتل الزاوية الشمالية الشرقية. وينتهي بدنها بشرفات مسننة وجامور. أما واجهاتها الاربعة فتدخلها كوات مستطيلة معقودة بعقود مفصصة، تكسوها بلاطات خزفية من الزليج الأبيض والأزرق ناتج عن أعمال ترميم تعود للفترة الاستعمارية</p>	<p>الجامعالكبير- العاصمة-</p>

11- العناصر الزخرفية: لقد تأثرت العناصر الزخرفية بالجزائر خلال الفترة المرابطية بمؤثرات خارجية وأخرى داخلية حاول الفنان المغربي من خلالها الجمع بين العديد من الاساليب الفنية التي وصلت إليه بعدة طرق:

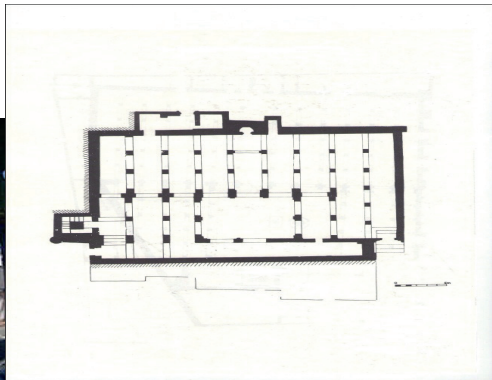
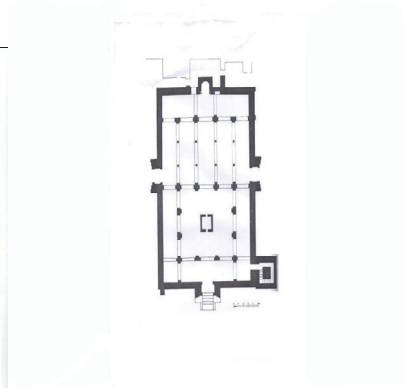
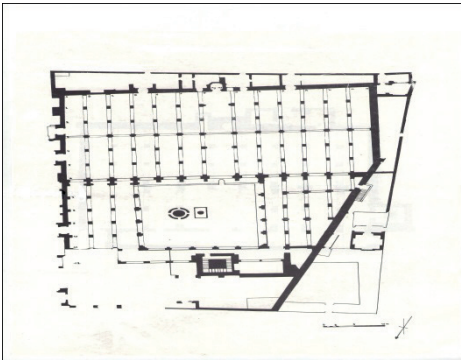
- خلاصة القول:

بعد هذه الدراسة المقارنة نستنتج أنه على الرغم من أنها تعود للفترة المرابطية إلا أننا نلمس وجود العناصر المعمارية والزخرفية (القديمة)، ما يدل على إستمرارية الفنون السابقة للفترة المرابطية (الزيرية والحماوية، الاغلبية، والمشرقية)، وذلك من خلال:

- شكل المحاريب التي اضحت مضلعة بخمسة اضلاع خلافا لمحاريب الفترة الموحدية التي كانت تتخذ شكل نصف دائري، والعقود النصف الدائرية المتجاوزة والمفصصة التيجان المركبة، المشرييات المميزة لعناصر المغرب الإسلامي (المرابطين).

- القباب التي تتقدم والتي تعلو المحاريب و تراثها بالزخارف الجصية من مقرنصات خاصة تلك التي ميزت جامع القروين والكتابية (الخط الاندلسي والكوفي) والهندسية التي نجدها قليلة مقارنة بالنباتية وهي تتمثل في النجوم، والمربعات و (...).

- اعتمدت المواضيع الزخرفية على الأشكال الهندسية والأفاريز الكتابية التي إعتمدت بشكل رئيسي على الخط الكوفي .
- اما بالنسبة للزخرفة النباتية فقد بلغت أهمية كبيرة مقارنة بالفترات السابقة، حيث نجد المراوح النخيلية والورود والسيقان النباتية والكيزان الصنوبرية..
- استخدام الفسيفساء الخزفية في الزخرفة على شكل لوحات في واجهات المباني ، مع استمرار الزخرفة بالنقش على الجص ولقد بلغت النقوش الجصية أرقى مستوى لها في العمارة المرابطية.
- الدعامات التي اختلفت اشكالها حسب عدد العقود المسندة عليها





قائمة المراجع

- 1- W et G. Marçais, Les Monument Arabes de Tlemcen, Paris, 1986, p : 142
- 2- George Marçais. Les villes d'art célèbres Tlemcen. Ed du tell Algérie. 2003. p : 19
- 3- يحيى بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج6، منشورات المكتبة الوطنية الجزائر، 1980، ص: 188، 189.
- 4- Rachid Bourouiba. L'art religieux musulman en Algérie SIVED Alger.1981.p : 4-107
- 5- حكيم بن يلس، العناصر المعمارية وظيفتها وزخرفتها في مساجد تلمسان ما بين القرنين 8-6هـ / 12-14م، رسالة ماجستير، قسم الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 2003، ص: 8.
- 6- G et W Marçais. Op. cit. p : 142-143
- 7- محمد بن عبد الله التنسي، تاريخ بني زيان، ملوك تلمسان مقتطف من نظم تادّر والعقبان في بيان شرف بني زيان، تحقيق وتعليق محمود بوعباد، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1985، ص: 210.
- 8- يحيى بن خلدون، مصدر سابق، ص: 114، 115.
- 9- بلحاج طرشاوي، المآذن الزيانية والمرينية في تلمسان دراسة تاريخية وفنية، رسالة ماجستير، قسم الثقافة الشعبية، تلمسان، 2003، ص: 57.
- 10- René Basset : Nedroma et les traras. P : 22 ,23

- 11- رشيد بورويبة, الكتابات الأثرية: ص: 54.
- 12- يحي بوعزيز, المساجد العتيقة بالغرب الجزائري, الجزائر, ص: 209.
- 13- محمد الطيب عقاب, لمحات عن العمارة والفنون الاسلامية في الجزائر, الجزائر, 1990, ص. 73.
- 14- مبارك بوطارن, العمائر الدينية في المغرب الاوسط من القرن السادس حتى نهاية القرن الثامن الهجري, رسالة ماجستير, قسم التاريخ والاثار المصرية والاسلامية, جامعة الاسكندرية, 1991, ص: 70.
- 15- غالب عبد الرحيم, موسوعة العمارة الاسلامية, ط1, جروس برس, بيروت, 1408هـ/1988, ص: 275.

Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1996.

- *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Tome 2*, Sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 1996.

- Le Dictionnaire des Philosophes, Tome II, P.U.F, Paris ,1984)

2000.

- HEGEL, *-Phénoménologie de l'esprit I*, Traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.
- HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit II*, Traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.
- HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction .Système et histoire de la philosophie, Tome I, Traduit de l'allemand par J.Gibelin, Paris, Gallimard.
- HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction .Système et histoire de la philosophie, Tome II, Traduit de l'allemand par J.Gibelin, Paris, Gallimard.
- HUYGUE, René, *les puissances de l'image*, Paris, 1965.
- Maurice Merleau-ponty, *Le visible et l'invisible*,
- STAQUET, *La pensée faible de Vattimo et Rovatti, une pensée faible*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- VATTIMO, *Fin de la modernité : Nihilisme et herméneutique*, trad Aluni. Paris, Seuil, 1987.

Liste des dictionnaires :

- *Dictionnaire de philosophie*, Noëlla Baraquin, Anne Baudart, Jean Dugué, Jacqueline Laffitte, François Ribes, Joël Wilfert, Troisième édition, Armond-colin, 2005.
- *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Tome 1*, Sous la direction de

cie et le valorise dans l'opération d'un jugement du gout : qu'on le juge beau, admirable, folklorique, pittoresque, etc. Que l'objet esthétique n'est pas jugé en référence à un model, à un gout établi ou à une théorie, il n'est pas valorisé que par le sujet qu'il saisit. Cet objet qui est l'occasion du plaisir esthétique est la perception qui le transforme en objet esthétique, il ne se donne ni à comprendre, ni à utiliser, il est simplement l'objet d'un pur plaisir esthétique, pris en jeu de forme, qu'il se présente en dehors de toute signification.

L'objet esthétique, œuvre d'art, objet fabriqué ou naturel n'est jugé et considéré esthétique que dans l'expérience sensible qu'il le valorise comme beau, mais cette valeur esthétique traditionnellement associé au beau est fondamentalement immanente au sensible et dépourvue de toute objectivité. Le beau se considéré comme la catégorie esthétique et l'esthétique elle-même comme science du beau. Les deux sont des critères pour toucher la beauté et sentir le beau.

En Fait, l'Art ne changerait pas de codes et de coordonnées, de lettres et d'alphabets mais c'est l'Image, à l'époque contemporaine qui n'a plus de valeur artistique. Qu'elle devient dépaysement, aliénation. Dans un monde *faible* de communication généralisée. Elle se confond avec un étalage, avec les produits de vente ou d'achat, avec la marchandise, souffrant de toutes sortes de violation et des transgressions de l'ordre établi.

Bibilographie

- BARTHES, Roland, *L'aventure sémiologique*, Paris, Editions du seuil, Octobre 1985.
- BARTHES, Roland, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, 1984.
- CUSSET, *Réflexion sur l'esthétique contemporaine*, Paris, édition pleins feux,

On vit la crise de l'art aussi dans le sens où l'image ne requiert plus une valeur esthétique vu que l'homme moderne s'envahit totalement par la technique et par la machine. La technique qui hante, domine et violente l'homme, se définit comme la forme totale de l'oubli de l'Être. Cette crise est d'une manière plus générale une crise de l'humanisme qui se résout avec Vattimo en « un cure d'amaigrissement du sujet¹ », en lui incitant à écouter l'appel et suivre l'ordre d'un être qui ne se donne plus sur l'ordre de la pensée, mais qui dissout sa présence-absence dans les réseaux d'une société *transparente*,² dans un organisme de communication.

C'est une pensée sans fondement et dominée par la technique (mass média) et par la techno-science. Le monde de l'hégémonie de l'image technique, de la dominance des mass médias, des systèmes de récolte de transmissions des informations, des moyens de communication, ce monde *fantasmagorique*³ qui devient selon Nietzsche *monde-fable*,⁴ traite l'image comme marchandise. Dès que l'image est devenue consommatrice, moyen de vente et d'achat, esthétisée, pragmatique, marchandise, elle se prive de toute *sensibilité* et de toute attention artistique.

Car, l'on sait déjà, on ne peut pas parler d'*expérience d'esthétique* que lorsque la sensibilité se trouve comblé par la présence d'objet, sans tenir compte ni de son usage et son utilité, ni de sa finalité. L'expérience esthétique est inséparable d'un sentiment de plaisir esthétique qui provient notamment de la pure forme de l'objet sans demander une activité pratique, voire un pragmatisme.

Elle est désintéressée et inséparable d'un sentiment de plénitude, mais, reste à savoir qu'elle est la nature de cet objet dont la représentation s'accompagne en nous d'un plaisir scientifique qui le désigne comme objet *ESTHETIQUE* qui le différen-

.VATTIMO, Fin de la modernité, op.cit, p 51 1
Ibid 2
. Ibid, p 18 3
. Ibid, p 39 4

ou plutôt d'esthétisation comme fabrication du beau. L'image n'est plus une image esthétique mais qu'elle devient plutôt une image esthétisée. Or l'image esthétisée se prive de tout aspect artistique ! Bien qu'elle soit pratique et pragmatique, elle perd son charme esthétique. Bien qu'on vive l'omnipotence de l'image, sa suprématie, son autorité et son pouvoir, on ne sent plus l'Art !

C'est dans ce même contexte qu'on peut se référer au philosophe italien Vattimo lorsqu'il s'interroge sur l'idée de la mort ou le déclin de l'art. Pour lui, c'est la pratique des arts qui indique un phénomène général d'éclatement de l'esthétique hors des limites institutionnelles que la tradition lui assignait. « La sortie de l'art hors de ses frontières institutionnelles n'apparaît pas exclusivement ou même principalement liée à l'utopie d'une réintégration révolutionnaire de l'existence, mais plutôt en rapport avec l'avènement de technologies nouvelles qui permettent et déterminent une forme de généralisation de l'élément esthétique »¹.

Peut-être bien, qu'on vit la crise ou le déclin de l'art parce que ce dernier perd l'origine métaphysique et le référent absolu. Auparavant, l'objet ne se juge esthétique que lorsqu'il admet les critères de beauté de l'idéal grecque à savoir *l'harmonie, l'équilibre, l'ordre, la mesure et la sensibilité*. Le jugement esthétique a été donc déterminé par des valeurs et des normes qui reviennent à l'idéaliste de la beauté, qu'on attire de la beauté absolue, voire de l'absolu. Là, on peut faire retour à la pensée hégélienne qui dicte que l'esprit se réveille en sortant du cercle de la nature au cercle de l'esprit où l'homme crevait le beau artistique avec sa conscience. Le beau artistique n'est qu'une expression de l'esprit dans l'évolution de la conscience en soi. L'expérience de beauté selon Hegel fait appel aux plus hautes formes de la conscience et s'affirme à partir d'une présence spirituelle ; c'est une expression de l'esprit sur le chemin du sublime, de l'absolu.²

.VATTIMO, Fin de la modernité, : Nihilisme et herméneutique, trad Aluni. Paris, Seuil, 1987 , p 58

1

, Voir HEGEL, Phénoménologie de l'esprit

2

des images les unes par les autres, de lien en lien hypertextuel, ce qui est souvent le cas, que reste-il alors de reconnaissable ! Nous nous perdons dans un labyrinthe sans fin, sans issue et sans valeur aucune. Ces milliards d'images-trop éphémères, trop instantanées et assez fugaces pour qu'elles s'enracinent dans notre conscience ou inconscient- bien qu'elles nous impressionnent, nous fascinent, nous nous tenons rien d'elles, hormis une image de ces images, battue et brisée qui transforme la société en un spectacle, faute de référent non identifié !

On le voit alors, cette prolifération de l'image envisagée comme un instrument d'information rapide et de communication facile, précipite la tendance de l'homme moderne à la paresse et à la passivité. Cet envahissement permanent et incessant du regard vise-t-il à créer une inertie du spectateur. Un esprit frigide, un esprit à degré négatif, voire à degré zéro ! Hors d'état de pensée ou de réflexion, de test ou de vérification. La pensée est à un certains égards absente. L'esprit enregistre et subit une sorte d' hypnotisme aveugle. ¹

Cependant, Cette image qui s'impose sur l'homme au point qu'elle l'absorbe, qui le rend consommateur passif, esclave, plus encore victime, devient-elle une forme de pouvoir et de conflit. La forte domination de l'image peut-il lui ôter tout aspect artistique. Garde-t-elle encore le charme artistique, voire esthétique.

Cet esclavagisme prépare-t-il l'avènement de la crise, voire du déclin de l'art ? Vivons-nous alors d'une part, l'époque de l'image, et d'autre la mort de l'Art (peinture, prose, belles-lettres, littérature...)? Vivons-nous un paradoxe entre la portée de l'image- qui demeure toujours un trésor de l'esprit - d'ailleurs il le dit déjà Aristote « l'homme ne pense jamais sans image », et l'hégémonie de l'image au sens de la mort de l'art ? Parlons-nous encore d'esthétique comme science de beau,

.Voir ,HUYGUE, René, les puissances de l'image, Paris, 1965

1

nourrit des textes et dans les textes ? Sommes-nous encore des hommes dont le plaisir et le métier sont de faire de la littérature ? Sommes-nous encore des hommes qui se nourrissent d'imprimés, de loquacité de brochures stylistiques, d'opuscules rhétoriques et d'éloquents déclarations ?

La vie moderne nous assaille et nous agresse par les sens, par les yeux et par les oreilles. Elle nous attaque par les chocs sensoriels qui nous mènent et nous dominant ; tout le peuple ; piétons, marcheurs et promeneurs, automobilistes et conducteurs, hommes et femmes, enfants et adultes, jeunes et vieillards, hâtifs et pressés et fascinés et attirés par affiches et images, par les expositions qui se répandent et transportent sur tous les murs aussi bien que dans les demeures, vont trop vite et se précipitent pour contempler les panneaux publicitaires et lire les pancartes. Hyper-bousculé, ils ne peuvent que saisir au passage l'aspect d'un étalage et l'injonction d'une affiche.

Un besoin sonore et visuel, plus encore un prurit auditif et optique obsède, habite et hante l'esprit des gens et submerge notre entendement, notre conscience et plus encore notre inconscient. Même celui qui est assis dans son fauteuil croit se détendre et se divertir, touche uniquement un bouton, pour voir et s'en percevoir des phantasmes de la télévision à moins qu'il ne soit allé chercher dans une salle obscure les spasmes sonores et visuels du cinéma. Un autre homme assis dans son fauteuil, devant l'écran de son ordinateur, en appuyant uniquement sur un bouton pour qu'il se trouve dans un « continent visuel » et « dans un univers fou et incroyable d'images ». Si on tend à compter le nombre des images diffusées sur internet, on l'estime à environ quinze milliards. Par cette réception d'images, rapides et attractives, on s'aperçoit à quel point les superbes moteurs de recherche sont assez adaptés à des tâches aussi spécifiques que la recherche d'images. Quand une requête nous apporte un demi million de réponses et un milliard d'images ; une appellation

possibilité de connaître beaucoup de chose, donc le corps, la main et l'œil ont pris le relève .Les philosophes le constatent d'avance, Ils étaient premiers et précurseurs à mentionner le rapport intime entre l'image et la pensée. Si Aristote le disait déjà : on ne peut pas penser sans images, Maurice Merleau-Ponty, le dirait encore, que la pensée est en rapport avec la vision¹. Le visuel intervient dans le mental pour lui donner forme. L'œil ou le regard qui fait partie du corps et non de la pensée est évidemment lié à la pensée. Celle-ci, ayant un rapport avec la vision admet une signification ontologique ; l'être demeure invisible sans l'intermédiaire du regard. L'œil, qui voit et voit qu'il voit, l'œil qui voit en train de se voir, explore et découvre le monde. Les choses sont tournées vers le corps. Elles s'offrent d'abord à notre regard puis, à notre esprit. Le regard, comme une fenêtre s'ouvrant au monde cherche à s'ouvrir même sur l'invisible.

Mais si une chose est certaine, c'est qu'il ne s'agit point à vrai dire dans ce contexte de l'identité image et pensée, l'image d'aujourd'hui ; télévisée, esthétisée et pragmatique, mais plutôt de l'image artistique qui incite à réfléchir et à penser !

Ce qu'on estime mal dans la suprématie de l'image aujourd'hui (internet publicité, images télévisées ...) c'est qu'elle supplante les lettres et écarte les arts, elle rend facile l'information et la communication et elle donne congés à la lecture, à la littérature, à l'écriture, à l'éloquence, à la rhétorique et à la pensée dans le rôle qui lui était dévolu pour nourrir la vie intellectuelle et morale. Au lieu de se présenter à la pensée comme une offre de réflexion, elle vise à la violenter. Arrive-t-on à déguster les écrits, à craindre les courants d'esprit, à se méfier des livres ; les jeter au feu et préférer la vivante vie ?

L'image remplace-t-elle la pensée, l'intellectualité ? Sommes-nous encore des hommes de pensée. Sommes-nous encore des hommes dont la vie intérieure se

¹.MERLEAU-PONTY, Maurice, Le visible et l'invisible

l'imaginaire. Cette obsession contemporaine-moderne de l'homme-dominé par le visuel-dominant, qui a pour mission frapper l'œil, l'attirer puis guider l'esprit, annonce-t-elle l'omnipotence et l'apothéose de l'image?

Au sein de cette invasion de l'image, on se demande souvent : pense-t-on avec les mots ou avec les images ? Dans un monde où les images agissent et réagissent, voire fabriquent l'actualité, celles-ci donnent-elles à comprendre ou uniquement à voir ?

L'identité de pensée se dissout-elle en présence de l'image ? La pensée ou le penser en soi n'est-il pas une simple illusion vu que la pensée ou le penser n'est vrai que dans l'image elle-même et dans l'image de lui-même. Le pense-t-il déjà Hegel en disant que *l'image est conservée dans le trésor de l'esprit, dans la nuit de l'esprit, elle est inconsciente, c'est-à-dire elle n'a pas à être exposée comme objet devant la représentation*¹. Hors de lui-même, de l'esprit, serait-elle coque vide, dépourvue de tout sens On peut tout présumer !

Le rapport dialectique et à la fois ambigu du voir et du penser, de l'image et de l'idée demeure toujours discutable. Bien que le penser tende vers le rapport *pensant/pensée*, voire vers l'identité *pensant/pensée*, il exclut le voir ou l'intègre sous une forme manipulée par la pensée, vers l'idée claire de soi. Ce rapport à l'image prouve-t-il que l'identité de la pensée se dissout en présence de l'image, tout dépend qu'elle soit fixe ou en mouvement. La pensée de soi et en soi devient-elle à cette époque là illusion, car le penser ne devient lui-même véritablement identité que dans l'image de lui-même.

La dialectique image et pensée prouve-t-elle une identité avec la pensée au point que l'homme n'est plus censé à penser ? La pensée s'est libérée et a perdu la

HEGEL, phénoménologie de l'esprit, Tome I et II, Traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, 1
Paris, Gallimard, 1993

penché sur l'analyse de la publicité, essayent de porter l'image vers une acception rhétorique. Les travaux récents ont trait à la rhétorique publicitaire, sans cesse renouvelée et efficace, de matière nouvelle, et de procédés inédits. La publicité contemporaine, devient-elle la poésie de l'époque ! On touche du doigt, et surtout dans ces dernières années, un nouveau regard s'adressant au monde à l'égard de la révolution de l'image.

D'une part, la prolifération d'images de toute nature, et plus encore l'émergence continue et sans cesse de différents types d'images (photos, films, vidéos, images de synthèse, images virtuelles, numériques), et d'autre, l'apparition complexe des réseaux, des médias et des nouvelles technologiques. On accède à des nouvelles techniques d'imagerie, voire à toute une science de l'imagerie qui déploie des nouvelles technologies, et renouvelle méthodes et moyens soit en neuroscience, en psychologie cognitive, en art et esthétique, en logique et linguistique ou en philosophie de l'esprit.

D'ailleurs des expériences menées en psychologie cognitive ont permis en particulier de préciser le lien qui se noue entre les images mentales et la perception d'imaginaire et d'imagination. La science de l'image ou l'imagerie, assez riche et bien développée advient, récemment, à sa prospérité.

À la lumière d'exemples concrets, on a constamment pointé du doigt les caractéristiques communes aux images physiques, mentales ou psychiques. On s'aperçoit de la fonction d'image : à quel point elle reflète le réel, elle le présente et le représente, à quel point l'objet image peut-il être pertinent et peut-il signifier et symboliser la réalité.

Notons bien que sa particularité, est qu'elle entretient toujours un rapport- soit analogiquement, soit symboliquement - avec le réel du monde ou de

mière, éclairage, contraste, cadrages, simple, intense, complexe ...), qu'elle soit aussi sonore (bruits, musique, parole) que muette, fixe qu'animée, considérée comme mode de représentation du réel, devient vecteur d'information, de mémorisation et de communication.

Les champs visuels-communicationnels actuels de l'image sont variés et multiples. Au sein de cet univers visuel, on est attiré constamment et sans cesse par l'image publicitaire qui devient la fleur de la vie contemporaine ; elle distrait l'œil et l'esprit. C'est la chaleureuse manifestation de la vitalité des hommes d'aujourd'hui, de leur puissance et de leur don d'invention et d'imagination. Elle se présente comme la réussite de leur volonté de moderniser le monde dans tous ses aspects et dans tous ses profits et ses emplois. Elle envahit, lumineusement et de plus en plus les rues, les places, les dancings, les cinémas, les stations, les routes, les affiches, les étiquettes, les vitrines, les magasins...etc. En s'installant au cœur de la vie quotidienne, elle vise à convaincre les consommateurs à devenir utilisateurs du produit dont vante cette image.

La publicité se manifeste de cent façons diverses. Elle s'étale au cinéma, à la radio, à la télévision et sur les panneaux d'affichage. Elle pénètre dans la vie de l'homme moderne et oriente ses goûts, ses besoins et l'amenant même et souvent à acheter des produits dont il ne soupçonnait jamais l'existence ou dont il n'avait nulle envie. Même à la télévision, en défilent des images proclamant la supériorité d'un produit. Si certains sont amusantes, d'autres sont d'une banalité écœurante, mais peut-être tout aussi efficaces. Frappé par la répétition d'une même image, le téléspectateur se laisse tenter. Il arrive à acheter le produit vanté de préférence à tout autre.

Par un œil observateur et perspicace, on constate que La publicité est un domaine qui conjugue texte et image. Les publicitaires, et depuis que Barthes s'est

La puissance de l'image aujourd'hui : Art ou mort de l'Art ? Ou vers un nouvel art ?

nadia el majri

Que voyons-nous alors et que vivons aujourd'hui? Voilà que l'image prend son envol. Le règne de l'image commence et nous fêterons sa libération. L'image distrait l'œil et devient la nouveauté du jour et l'expression d'aujourd'hui qui pénètre dans tous nos domaines, elle envahit notre vie et hante nos esprits.

L'objet visuel frappe immédiatement notre vue et notre sensibilité ; c'est plus la vue qui capte l'objet ou l'image mais c'est plutôt l'objet qui touche notre vision. L'image nous séduit, nous conditionne, nous touche de façon consciente ou inconsciente et domine notre vie (Cinéma, publicité, Internet, mass-média...). Elle tient ses idées, ses intentions et ses cibles en soi. Même sa parole, son « dit » elle le tient en elle, en soi bien qu'elle soit muette. Bien vivante qu'elle devient, prête et claire et ne cachant aucun sens, elle parle, elle exprime et elle dit tout sans parole. Par ses formes, ses lignes, ses compositions, ses colorations, ses jeux de couleurs, ses contrastes, ses lumières et ses nuances, elle s'affirme expressive et instrument de sa propre lecture : elle dispose d'une figure théorique et à la fois rhétorique.

On le voit, elle devient si forte, si puissante de telle manière qu'elle nous conditionne, nous mène et nous dirige. De sa part, elle décide à notre place et nous y donnons totalement confiance. Nous certifions sa portée ; valeur et efficacité. L'image d'aujourd'hui se place au centre de la vie moderne. Elle dispose d'une fonction médiatrice qui s'ouvre à un dialogue constant entre les sujets photographiés et l'observateur. Elle n'est pas ce reflet transparent de la réalité, mais elle participe à la mise en perspective d'un croisement de regards en situation d'inter-culturalité riche en signification. L'image visuelle, récente et actuelle, constituée d'un ensemble de langage en interaction et d'articulation de différents codes (formes, couleurs, lu-

L'horizon devient opaque, brouillés et l'homme erre dans sa recherche de réalité, d'histoire et de la vérité. La pensée, selon l'expression de Vattimo, devient faible. C'est dans ce sens que celui-ci vise à constituer une ontologie herméneutique comme forme de la pensée adéquate à la modernité et à sa fin. La postmodernité est, alors, la dissolution nihilistique de l'être et son amoindrissement dans l'interrogation philosophique et dans le mode d'opérer de la science et des procédés techniques. Elle offre une surface bariolée qui reflète la prolifération de simulacres résiduels à une homologation déjà consommée. En effaçant les conflits, nous perdons la créativité de l'intellect général qui se réalise dans des conditions déshumanisées. Il s'agit, alors, de recomposer les catégories au sein d'un univers absorbé par les valeurs d'échange capitalistique pour réutiliser des formes de contestation qui étaient, un temps, puissantes.

BESNIER, *L'humanisme déchiré*, Edition Descartes, Cie, 1993. BUCCI GLUCKSMANN Christine, « La postmodernité », *Magazine littéraire* n°225 Décembre 1986.

Bibliographie

CASTORIADIS, *Le monde morcelé ; les carrefours du labyrinthe III* ; Paris, Seuil, 1990

FINKIELKRAUT (A), *La défaite de la pensée*; Edition Gallimard 1987.

GONTARD Marc, « Quelles périodisations pour l'histoire de la littérature française du 20^{ème} siècle ? » in *Le temps des lettres*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. Interférences, 2001

JIMENEZ, *Qu'est ce que l'esthétique ?* Gallimard, Folio Essais, Paris, 1997.

LYOTARD, *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, Galilée, livre de poche, Paris, 1988

HABERMAS, *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1997.

TOURAINÉ, *Critique de la modernité*, Edition Fayard, Paris, 1992

VATTIMO, *Fin de la modernité : Nihilisme et herméneutique*, trad Aluni, Paris, Seuil, 1987. VATTIMO, *Société moderne, société transparente*, Brauwer, Paris, 1990.

WUNENBERGER (J J) « La tentation philosophique », *Magazine littéraire*, n°225, Décembre 1985.

surmontement (*verwindung*) de la métaphysique ou de sa fin.

La modernité qualifiée par Vattimo de modernité métaphysique semble avoir fait son temps et céder la place à la postmodernité. Ce passage du moderne au postmoderne suit un sinueux cours allant d'une pensée dite forte (celle de la métaphysique) à une pensée dite faible. Nous passons, ainsi, d'une pensée qui parle sous le couvert de la rigueur de la *vérité*, de *l'unité* et de la *totalité* à une pensée molle, asymétrique, différentialiste et post-métaphysique qui refuse les catégories de système et qui ouvre la voie au nihilisme. L'homme postmoderne se trouve, ainsi, dans l'embarras d'un univers sans fondements et dépouillés de valeurs d'énergie, de création, de vie : on peut mourir d'être immortel, telle est la destinée de la métaphysique (Nietzsche), telle est la crise de l'être (Heidegger).

De Nietzsche, Vattimo retient, en l'occurrence, l'annonce de la mort de Dieu. De Heidegger, il emprunte la « conception époquale de l'être » où celui-ci n'est pas ce qu'il est, mais ce qu'il advient. Nous faisons appel, donc, à la fin de cette pensée forte dans le sens de *verwindung*, *andenken* et *pietas*. Or, Par ces trois notions, nous restons attachés à la pensée métaphysique comme à un cordon ombilical que nous tordons mais jamais anéantissons. C'est la spécificité de l'individu postmoderne qui réussit à vivre dans ce monde où Dieu est mort, où il n'y a plus des structures fixes, garanties et capables de fournir une base unique et finale à notre connaissance.

Cet individu postmoderne, bien qu'il n'ait pas besoin de la reconnaissance fournie par l'idée de Dieu, est celui qui accepte le nihilisme comme la chance destinale et apprend à vivre sans inquiétude dans ce monde relatif, monde de la demi-vérité. Il est conscient que l'idéal d'une certitude absolue ou d'une connaissance totalement fondée est seulement un mythe rassurant, celui d'une humanité primitive et barbare. « C'est l'idée d'une histoire universelle qui devient impossible ».¹C'est le monde des *media* qui devient planétaire et gouverne tout, assure et garantit la vie de l'homme postmoderne. La pensée s'affaiblit et la société devient transparente, chaotique et dépaylée.

.VATTIMO, Fin de la modernité, op. Cit. p 15

fectivement entrain de vivre dans la société de la culture de *mass* et à propos de la quelle nous parlons d'esthétisation générale de la vie au sens où les *media*, distributeurs d'informations, de culture ou d'entretien, selon des critères généraux constants de beauté (attirance formelle des produits), prennent dans la vie de toute une importance infiniment plus grande qu'à n'importe quelle autre époque du passé »¹.

Dans ce sens, la mort de l'art signifie d'une part : la fin de l'art comme fait spécifique et séparé du reste de l'expérience à travers une existence rachetée et ré-intégrée, et de l'autre, l'esthétisation comme extension de la domination des *mass media*. Ces derniers sont, donc, l'écho qui cause la mort de l'art. Les artistes font souvent écho à la mort de l'art engendrée par la médiatisation. Or le comportement des artistes se situe lui aussi sous la catégorie de la mort. Il apparaît, alors, comme « une sorte de suicide de protestation : contre le *kitsche* et la culture de masse manipulés, contre l'esthétisation de l'existence à son niveau le plus bas ou le plus faible, l'art authentique se réfugie souvent sur des positions programmatiquement aporétique en reniant tout élément de consommation immédiate des œuvres leur aspect gastronomique_ en refusant la communication et en choisissant le silence pure et simple ».²

Vattimo justifie cette idée en revenant à l'histoire de la peinture et aux arts visuels où l'histoire de la poésie n'a de sens que mis en rapport avec le monde des images des *mass media* ou avec son langage. Ainsi, celui qui se soucie de l'esthétique et qui décrit l'expérience de l'art et du beau avec le langage conceptuel hérité de la philosophie du passé, éprouve un certain malaise à confronter le caractère emphatique de son expérience de l'art ou de l'expérience de ses contemporains. Or, Vattimo se demande « nous arrive t'il encore, de nos jours, véritablement, de rencontrer l'œuvre d'art comme œuvre exemplaire du génie manifestation sensible de l'idée, ou mise en œuvre de la vérité ? »³Il répond que la situation de mort ou de déclin de l'art, situation que nous vivons, se lit philosophiquement comme un aspect du

.Ibid, p 59 1

.Ibid, p 60 2

.Ibid, p 63 3

lui, c'est la pratique des arts qui indique un phénomène général d'éclatement de l'esthétique hors des limites institutionnelles que la tradition lui assignait. Autrement dit, les poétiques de l'avant-garde refusent la délimitation que leur impose une philosophie d'inspiration essentiellement néo-kantienne ou néo-idéaliste. « Dans le néo-avant-garde, l'héritage des avant-gardes historiques se maintient à un niveau moins totalisant et moins métaphysique ; mais toujours sous le signe d'un éclatement de l'esthétique hors de ses frontières traditionnelles. Cet éclatement devient, par exemple, la négation des lieux traditionnellement assignés à l'expérience esthétique : la salle de concert, le théâtre, la galerie, le musée, le livre ; ainsi un ensemble d'opérations prend forme comme l'art de la terre, l'art du corps et le théâtre de rue qui s'avèrent êtres, de façon bien plus concrète, à portée de l'expérience actuelle ».¹Tentons donc, une expérience de l'art comme généralisation et fait esthétique. Nous comprenons ainsi, que ce qui est décisif pour le passage entre l'éclatement de l'esthétique au sens des avant-gardes historiques –qui pensent la mort de l'art comme suppression des limites de l'esthétique –et son éclatement tel qu'il se constate dans les néo-avant-gardes, c'est l'impact de la technologie.

Dans cette perspective, « la sortie de l'art hors de ses frontières institutionnelles n'apparaît pas exclusivement ou même principalement, liée à l'utopie d'une réintégration révolutionnaire de l'existence ; mais plutôt en rapport avec l'avènement de technologies nouvelles qui permettent et déterminent une forme de généralisation de l'élément esthétique ».²Seulement, Avec l'avènement de la reproductibilité technique de l'art, les œuvres du passé perdent leur pertinence, d'où la naissance des formes d'art pour les quelles la reproductibilité s'avère constitutive : comme le cinéma et la photographie. Nous remarquons, donc, que les œuvres ne connaissent pas d'origine et que la différence entre producteurs et consommateurs s'efface.

« La mort de l'art n'est pas seulement celle que nous pouvons attendre d'une réintégration révolutionnaire de l'existence. C'est celle que nous sommes déjà ef-

.Ibid, p 57 1
.Ibid, p 58 2

donne à travers la théorie de la discussion suppose à la fois la critique du libéralisme et celle du républicanisme traditionnel. Habermas remarque, ainsi, que le pivot du modèle libéral n'est pas l'autodétermination démocratique des citoyens rassemblés pour délibérer, mais l'imposition des normes de l'Etat de droit à une société fondée sur l'économie censée assurer l'intérêt commun conçu comme étant essentiellement apolitique en satisfaisant les attentes du bonheur des particuliers qui participent activement à la production.

D'un autre côté, Habermas critique le républicanisme traditionnel dont la conception est celle d'une communauté éthique institutionnalisée par l'Etat. Le reproche à cette conception consiste, précisément, à rester centré sur l'Etat et de ne pas être adaptée à la complexité du monde moderne qui dépasse nécessairement les cadres des Etats nationaux.

En effet, ce qui donne la force aux critiques des libéraux, ce sont les faiblesses de la conception républicaine traditionnelle. L'idée d'une démocratie radicale apparaît comme le moyen de dépasser et de surmonter cette contradiction. Si la pensée politique traditionnelle, prise dans les figures de la philosophie de la conscience impute la pratique d'autodétermination à un sujet de la société dans son ensemble, ou à la domination anonyme des lois, c'est qu'il faut donner la place centrale au processus effectif de formation de la volonté générale.

Habermas prétend à penser la Démocratie dans une société décentrée, dans une conception qui n'est plus obligée d'opérer avec le concept d'une totalité centrée sur l'Etat et représentée comme un macro sujet agissant en fonction d'un but précis. Il s'agit, donc, d'affirmer que c'est la délibération en commun qui décide des normes et des règles valables pour l'ensemble de la société et de critiquer la pratique de la bureaucratie et de promotion d'une démocratie effective.

C) *Au niveau de l'esthétique*

A ce niveau, Vattimo s'interroge sur l'idée de la mort ou déclin de l'art.¹Pour

.Voir VATTIMO, Fin de la modernité, op.cit., 2^{ème} section Mort et déclin de l'art

néral ; au manichéisme antérieure succède, alors, une dénonciation de tout pouvoir qui dissimile sous un alibi messianique la complicité cynique de la raison et de la violence.

L'optimisme de l'engagement politique, qui culmine dans la pensée sartrienne, se renverse en une sorte de mouvement de reflux devant la politique irrémédiablement contaminé par une épidémie totalitaire. L'âge d'or des Révolutions françaises ou russes devient le triste laboratoire où les maîtres penseurs expérimentent une raison disciplinaire et mystificatrice. Ceci est clair avec l'œuvre d'une critique psychanalytique surtout avec Deleuze et Lyotard qui réduit la sphère politique à une économie inconsciente du désir. S'il en est ainsi, tout sujet se traverse de flux pulsionnels qui se greffent sur des macro-organisations des institutions, qui en assurent une reproduction sans fin. La société politique devient, ainsi, seulement un réseau de machines désirantes entre les quelles circulent des énergies libidinales.

L'idéalité du discours démocratique ou révolutionnaire se trouve dissoute par un naturalisme, privé de toute référence axiologique. Nous comprenons ainsi, que la volonté politique –qui s'identifie à une raison abstraite chargée de l'avènement d'un homme nouveau – se transforme en une volonté diabolique et que l'angélisme des maîtres libérateurs du peuple se retourne en son contraire. En effet, l'Etat devient totalitaire car il prétend être seul porteur du bien dès qu'il est doté d'une puissance sans limite ; ce qui conduit vers une société close.

La postmodernité en tant que critique au plan politique, se manifeste avec Habermas, avec qui, la double critique du libéralisme et du républicanisme classique qui débouche sur l'idée d'une démocratie radicale peut recevoir une interprétation qui va bien au-delà des discours convenus sur l'Etat du droit. Dans *Droit et Démocratie*¹, Habermas pose comme question centrale la légitimité du droit lui-même et non pas la défense de l'Etat de droit comme le font les bourgeois libéraux et les sociaux démocrates. En effet, il se demande à quelles conditions les normes qui règlent la vie sociale peuvent-elles légitimement avoir force de loi ? La réponse qu'il

.HABERMAS, *Droit et Démocratie*, Paris, Gallimard, 1997

conscience de soi et de la connaissance de soi de l'Esprit et que tous ces moments sont condamnés à être des moments du système (hégélien). Avec Heidegger, les philosophes sont réduits au même. Ils représentent des voies différentes (mais quand au fond indifférentes) de l'oubli de l'Être, de la pensée de l'Être et de la confusion entre présence et ce qui est chaque fois présent.

Rien d'étonnant dans ces conditions que la philosophie se pratique de moins en moins et que la plus grande partie de ce qui se passe aujourd'hui ne soit que commentaire et interprétation ; ce qui entraîne une distorsion de l'histoire même de la philosophie qui se trouve démembrée entre un académisme scolastique sans esprit et l'irrélevance déconstructionniste.

2 - Au niveau de la politique

« La critique de la raison spéculative dans le champ des sciences se trouve comme redoublée par une critique démystifiante de la raison pratique dans le champ de la politique ». ¹Ce qui assure cette idée est que jusque dans les années soixante-dix, la philosophie politique libérale ou marxiste s'appuie sur le postulat que la nature rationnelle du pouvoir rend possible et légitime l'instauration d'une société d'égalité, de liberté et d'injustice. Mais la situation change après la fin des années soixante : la dénonciation confuse de la société de consommation capitaliste conduit à dévoiler, sous la logique du pouvoir, une stratégie subtile de domination des désirs. La découverte stupéfaite du discours de la dissidence permet de masquer le mensonge de l'Etat révolutionnaire qui met sur le compte d'accidents ou de retards du processus de libération des peuples, la prolifération de structure totalitaire. Ainsi une large fraction d'intellectuel de formation marxiste substitue à sa critique du pouvoir de classe de la démocratie bourgeoise une généalogie du pouvoir en gé-

WUNENBERGER (J J) « La tentation philosophique », Magazine littéraire, n°225, Décembre 1985, p

1
.19

Cette même cécité conduit Heidegger à voir, dans la période contemporaine, seulement la domination de la technique et de la science. La philosophie de l'histoire de Heidegger oriente celui-ci vers une méthode d'interprétation de l'histoire de la philosophie dont le noyau demeure hégélien par les mêmes raisons et avec les mêmes résultats que chez Hegel. Autrement dit, la véritable discussion critique des philosophes du passé est interdite ou devient impossible ; de sorte que la démocratie philosophique (l'agora où philosophes vivants et philosophes morts se rassemble) s'abolit. Chez Hegel, « La critique des philosophes du passé n'est qu'un signe de ce que le critique ne comprend pas ce qu'est la philosophie ».¹ Les philosophes du passé ne se critiquent pas, mais, ils se surmontent.

La fin de la philosophie n'est pas une humeur ou une opinion de Hegel, mais l'implication nécessaire de son système total. Cette situation ne diffère pas de celle chez Heidegger. En fait, il ne peut pas y avoir de discussion critique des philosophes du passé. Autrement dit, les penseurs expriment des moments de l'histoire de l'Être, l'Être parle par leur bouche. Les philosophes du passé peuvent être seulement interprétés et déconstruits. Cela signifie que les philosophes du passé participent de la métaphysique entendue comme recouvrement de la différence ontologique, oubli de l'Être, préoccupation avec l'être des étants et inattention devant la question du sens de l'Être.

Or, cet oubli progresse, d'une certaine manière à travers l'histoire, vers des formes de plus en plus complètes ; de sorte que l'accomplissement et l'achèvement de la métaphysique, comme l'oubli de l'Être, soient déjà là d'emblée avec Platon, mais soient encore plus accomplis avec Hegel puis Nietzsche.

S'il en est ainsi, nous concluons qu'avec Hegel les philosophies sont réduites au même, au sens qu'elles ne sont toutes que des moments dans le procès de la

.Ibid, p 229

1

La postmodernité parce qu'elle lit le passé, elle permet de l'interpréter. C'est dans ce sens que nous nous interrogeons sur son statut critique

1 - *Au niveau de la philosophie :*

Pour Castoriadis « la fin de la philosophie n'est que la fin de la liberté »¹. Autrement dit, la liberté est menacée, par les régimes totalitaires, et par l'atrophie du conflit et de la critique, « l'expansion de l'amnésie et de l'irrélevance et l'incapacité croissante de mettre en question le présent et les institutions existantes qu'elles soient proprement politiques ou qu'elle portent les conceptions du monde ».² La philosophie, implicitement, prend une part centrale dans cette critique surtout avec l'adoration heideggérienne de la réalité brute et ses proclamations telles que « nous n'avons rien à faire », « il n'y a rien à faire »³.

Cette proclamation de la fin de la philosophie n'est pas nouvelle, mais elle a été décidée par Hegel. Elle dérive chez lui et chez Heidegger d'une philosophie qui est ontologie (ou pensée de l'être), philosophie de l'histoire et philosophie de l'histoire de la philosophie. Pour Castoriadis, cette philosophie implicite de l'histoire de Heidegger (l'histoire comme destin, destination et donation de l'être) trouve son état nécessaire dans « la cécité congénitale »⁴ de ce philosophe devant l'activité critique. Or, Heidegger se présente, ainsi, comme un philosophe qui parle interminablement sur les grecs mais dont la pensée il y a des trous à la place de la *polis*, *l'éros* et la *psyché*. Cette interprétation de la philosophie grecque ignorante que la philosophie naît dans et par la *polis*, et qu'elle fait partie du même mouvement qui a créé les premières démocraties, est condamnée à une « infirmité inguérissable ».⁵

.CASTORIADIS, Le monde morcelé, op. Cit. p 234 - 245	1
.Ibid, p 227	2
.Ibid, p 27	3
.Ibid, p 228	4
.Ibid, p 228	5

de l'art, l'art postmoderne sera une exacerbation de cet art. Le postmodernisme artistique désigne une simple « période chronologique ».¹

Quelque' en soit la stratégie, le postmodernisme choisit dans l'histoire de l'art quelques références isolées de leur contexte social et idéologique initiale pour en proposer une réactualisation par collage de styles hétérogènes.

Le statut critique de la postmodernité

Dans *la fin de la modernité*² Vattimo indique que la philosophie contemporaine est autre chose que des tentatives de se rapprocher de champs dits post-modernes comme l'architecture, la littérature et la critique. Pour lui, il faut que le discours sur le postmoderne en philosophie s'autorise du terme de *verwindung*³ introduit par Heidegger pour désigner quelque chose d'analogue au dépassement ou à l'outrepassement, et cependant il s'en distingue pour n'avoir plus aucun rapport avec l'*aufhebung*⁴ dialectique, ou avec un « laisser derrière soi » : caractérisant le rapport à un passé qui n'aurait plus rien à nous dire. Et c'est la différence entre le dépassement et le surmontement qui nous aide à définir philosophiquement le post-modernisme et marque son origine et sa genèse.

Le passage du moderne au postmoderne peut se lire, donc, comme fin de l'histoire. « Le postmoderne ne se définit pas comme un stade ultérieur à la modernité. Il se définit en continuité avec elle, même s'il n'est pas une reprise pure et simple de celle-ci, même s'il introduit une certaine distorsion ».⁵ La postmodernité est la fin de l'histoire parce qu'il ne s'agit plus de revivre le passé, de se le remémorer et d'en jouir.

.LYOTARD, *Le postmodernisme expliqué aux enfants*, Galilée, livre de poche, Paris, 1988, p 108 1
.VATTIMO, *Fin de la modernité*, op.cit., p 169 2
.Surmontement 3
.La relève 4
.Ibid, p 46 5

réal qui demande à être redéfini et témoigne de son désengagement par une sorte de retrait ludique et narcissique.

c) Au niveau artistique : La pensée moderne implique l'affirmation d'un progrès ou d'une amélioration (du savoir des conditions de la politique, de la raison ou de la liberté). Or, c'est d'un tel horizon que la notion d'avant-garde tire dans le domaine de l'art son apparente cohérence : elle suppose que soit effectuée une rupture par rapport aux formes antérieures en même temps qu'elle affirme la non réversibilité de l'histoire de l'art elle-même, c'est à dire que nous ayons une fin derrière nous qui signifie commencement absolu et qu'une série de nouveaux commencements s'ouvre sans fin devant nous. C'est précisément ce caractère non répétitif que le postmodernisme conteste. C'est peut être en proposant aux architectes de considérer Gaudi comme la pierre de touche du postmodernisme et comme le modèle de référence pour décider des valeurs des édifices récents. Marc Jiménez définit la postmodernité esthétique comme suit : « n'est pas un mouvement ni un courant artistique, c'est bien plus l'expression momentanée d'une crise de la modernité qui frappe la société occidentale, et en particulier les pays les plus industrialisés de la planète. Elle tient aujourd'hui une place considérable dans le débat esthétique sur l'art contemporain ».¹

Les manifestations artistiques contemporaines sont l'expression plastique de cette crise. L'art postmoderne n'existe qu'en un sens faible, c'est-à-dire comme simple reflet des traits qui dominent la postmodernité. Par conséquent, la recherche d'un art authentiquement postmoderne, défini par des caractéristiques spécifiques et positives n'est que vaine. Nous nous demandons, donc, si cet art postmoderne est une simple réaction antimoderniste ? Ceci fait qu'il n'y a plus de rupture entre l'art moderne et la postmodernité. En effet, si nous tendons de réactiver la fonction critique

JIMENEZ, Qu'est ce que l'esthétique ? Gallimard, Folio Essais, Paris, 1997, p 418

1

ment, le procédé traduit aujourd'hui l'hétérogénéité de l'expérience du réel où le transport aérien crée une contiguïté entre des cultures différentes qui entraîne une représentation d'une onde discontinue. Cette ellipse temporelle du voyage en avion s'accompagne de la mondialisation culturelle et de la surinformation. L'inflation des messages et des images dans le *media* sphère qui entraîne la pratique postmoderne devient un procès universel. Une autre forme de discontinuité dans l'écriture est l'emploi du fragment qui marque le postmodernisme.

Ceci est claire lorsque la maxime, dans sa prétention à énoncer un universel, fait place à la subjectivité décentrée de l'aphorisme ; et lorsque la note, contre le mode narratif, devient une pratique textuelle privilégiant l'insularité et la dissémination le composite plutôt que le composé ; alors l'écriture « fragmentale » devient une écriture du discontinu qui entre en cohérence avec la condition postmoderne.

Un autre principe d'hétérogénéité à l'œuvre dans le roman contemporain apparaît surtout dans le roman francophone, roman périphérique et décentré qui, par son hétéroglossie et son caractère d'hybride culturel, se prête particulièrement à l'hypothèse postmoderne. En effet, « si les littératures francophones issues de la colonisation sont d'abord des littératures de combat dont les formes subversives relèvent de la modernité, l'évolution du bilinguisme postcolonial vers un bilinguisme assumé ou choisi, mène l'écrivain à découvrir en lui une forme d'altérité qui l'ouvre à la problématique postmoderne de l'être discontinu »¹. D'une manière générale, lorsque le méta- textuel est en excès dans le récit postmoderne, c'est pour traduire, par l'aporie d'un récit qui se prend lui même pour objet, le refus de penser dans une situation de *défaite de la pensée* (Finkielkraut)² sur fond de surinformation.

Dés lors, le récit méta- textuel témoigne d'une perte de confiance dans le

.Ibid, p 286 1

.FINKIELKRAUT (A), La défaite de la pensée; Edition Gallimard 1987 28 2

de la société comme système ou de l'identité du sujet elle-même perçue dans l'opposition de l'autre et du moi.

La postmodernité, quant à elle, naît de la prise de conscience de la complexité et du désordre dont les prémisses se manifestent dès le début du XX^{ème} siècle avec le développement de la physique des particules et de la mécanique quantique qui mettent en évidence, contre l'idée du déterminisme, les notions d'instabilité, d'imprédictibilité résumées par le principe d'Heisenberg. Mais l'exploration du désordre ne devient systématique que dans les années soixante-dix avec l'apparition des sciences du chaos qui englobent l'étude des systèmes aperiodiques. La pensée postmoderne met, donc au premier plan, contre l'idée du centre et de totalité, celle de réseau et de dissémination. « Elle se fonde alors sur une réalité discontinue, fragmentées, archipelique, modulaire où la seule temporalité est celle de l'instant présent où le sujet lui-même décentré découvre l'altérité à soi ou à l'identité racine, exclusive de l'autre. De là, les postmodernes renoncent à la catégorie du nouveau et à celle du progrès pour une revisitation des formes du passé »¹.

Si nous acceptons ce raccourci par lequel Gontard définit le postmodernisme comme discours de la paralogique (Lyotard) et de la différence contre la logique binaire et universalisante de la modernité, il faut examiner de quelle manière le roman contemporain rend compte dans ses dispositifs de textualisation de la condition postmoderne. Si le postmodernisme se veut une pensée du discontinu et de la différence, nous appelons postmoderne tout discours narratif qui privilégie des dispositifs d'hétérogénéité comme le collage, le fragment, et le métissage du texte.

En effet, si le collage est un procédé qui, au début du siècle, désigne la modernité en peinture ou en littérature, avec la tentative simultaniste notam-

.Ibid, p 286

post-historicité ». ¹ D'où, l'affaiblissement de l'être et de la destruction de l'ontologie.

b) Au niveau culturel : Il importe ici de rappeler un point de vue français celui de Marc Gontard ² qui interroge la notion de postmodernité dans le champ romanesque français pour vérifier si au delà du slogan américain à effet médiatique, elle ne nous permet pas de penser une réalité socioculturelle émergente en Europe. Le postmodernisme dont il est ici question, ³ s'écrit en un seul mot, sans tiret et il signifie non pas un anti-modernisme, mais plutôt un constat critique des dévoiements d'un projet moderne dans le sens d'un dépassement. Pour ce faire, nous devons utiliser un raccourci qui met en relief les différences entre modernité et postmodernité.

La modernité est la pensée des lumières, la croyance que la rationalité grâce au progrès ininterrompu des sciences et techniques, conduit à l'émancipation progressive de l'homme dans une société de plus en plus libérée. Tel est le sens de l'histoire chez Hegel comme chez Marx. Les catégories fondamentales de la modernité sont, donc, la raison, l'innovation, l'expérimentation et le progrès. S'il en est ainsi, la logique qui sous-tend cette vision d'un devenir humain relève de la logique dialectique qui, de l'opposition binaire des contraires, dégage une synthèse unitaire, c'est à dire un ordre supérieur que nous pouvons appeler **sens de l'histoire**, mais qui travaille indistinctement le domaine des sciences, celui des arts et celui des cultures. L'un des avatars récents de la modernité dans le domaine des sciences humaines est le structuralisme fondé sur le principe des oppositions binaires.

En bref, la modernité se fonde sur un ordre binaire de type dialectique qui permet de penser l'unité- totalité, qu'il s'agisse de l'œuvre littéraire comme structure,

.Ibid, p 12 1

GONTARD Marc, « Quelles périodisations pour l'histoire de la littérature française du 20^{ème} siècle ? » in Le temps des lettres, Renne, Presses Universitaires de Rennes, coll. Interférences, 2001, p283

.Ibid, p 285 3

propagande commerciale. Or, la radio, la télévision et les journaux sont devenus les éléments d'une explosion et d'une multiplication généralisée de visions du monde. La logique même du marché de l'information requiert une dilatation continue de ce marché et exige, par conséquent, que tout devienne objet de communication. La multiplication phénoménale de la communication, la prise de parole par un nombre croissant de sous culture et la transformation radicale de l'impérialisme européen déterminent le passage de la société à la postmodernité.

Sous l'influence d'autres univers culturels et sous l'action de ce qui se produit en son sein, l'occident vit dans une situation explosive, une pluralisation qui semble irrésistible et qui ne permet plus de concevoir le monde et l'histoire à partir de points de vue unitaires. Dans ce sens Vattimo fait la liaison entre la postmodernité et la fin de l'histoire. « Le postmoderne se caractérise non seulement comme nouveauté par rapport au moderne, mais plus radicalement comme dissolution de la catégorie de nouveau, comme expérience d'une « fin de l'histoire », et non plus comme la présentation d'un autre stade, plus régressif peu importe, de cette même histoire »¹.

Mais cette fin de l'histoire s'étend dans la culture du XX^{ème} siècle où l'attente d'un déclin de l'occident revient sans cesse et prend la forme menaçante d'une catastrophe atomique. « C'est la fin de la vie humaine sur terre ».² Nous parlons, en effet, de la fin de l'historicité dans le sens où l'idée d'une histoire comme processus unitaire se dissout au plan de l'existence où s'instaurent des conditions effectives (la technique et le système de l'information). Ici, Vattimo fait allusion à Nietzsche et Heidegger comme penseurs qui jettent les bases nécessaires à construire une image de l'existence répondant aux conditions nouvelles de « non historicité ou de

.VATTIMO, Fin de la modernité : Nihilisme et herméneutique, op. Cit., p 10 1
.Ibid, p 11 2

éclairé »¹.

B) D'un point de vue mondain

a) Au niveau social : Dans *critique de la modernité*, Alain Touraine déclare que Vattimo « considère deux transformations pour définir la postmodernité : la fin de la domination européenne sur l'ensemble du monde et du développement des *médias* qui ont donné la parole à la culture locales ou minoritaires. D'où la disparition de l'universalisme qui accordait une importance centrale aux mouvements sociaux dont l'Europe du XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècle supposait qu'ils luttaient pour ou contre la raison et le progrès »². Pour éclaircir cette idée, nous ferons recours à la *société postmoderne, société transparente*³, ouvrage dans lequel Vattimo dit « le terme postmoderne a un sens lié au fait que la société dans la quelle nous vivons est une société de communication générale : la société des *mass media* ». ⁴La postmodernité signifie, donc, la fin de la modernité en ce sens qu'être moderne c'est - depuis l'âge de la renaissance- être un être pleinement historique. Conséquemment, la fin signifie que nous ne pouvons plus parler de l'histoire comme d'un phénomène unitaire et une histoire universelle, ou bien n'y a-t-il que des points discontinus du passé désuni et sans sens ? Les impasses des conceptions holistes de l'histoire sont dues principalement à l'éclatement des systèmes et à la fragmentation de la conscience provoquée par les nouveaux styles d'information de *mass*.

L'échec de l'histoire, autre expression de la crise de la modernité, se traduit par l'échec des projets politiques. Pour Adorno, la radio est à l'origine d'une standardisation générale de la société. Une telle standardisation favorise la formation des politiques totalitaires capable d'exercer un contrôle minutieux sur les citoyens au moyen d'une

.Ibid, p 41 1

.TOURAINÉ, Critique de la modernité, Edition Fayard, Paris, 1992, p 217 2

.VATTIMO, Société moderne, société transparente, Brauwer, Paris, 1990, p9 3

.Ibid, p 9 4

une sorte de « surrationalité ». En ce sens, il s'agit d'un paradoxe ultime à savoir : le postmoderne serait-il la voie d'une véritable archéologie du moderne ?

Si la notion de modernité du progrès se constitue dans et par une critique de l'existant et de l'espace représentatif qui la fonde depuis le XVII^{ème} siècle au profit d'un réel en rupture, « le postmodernisme naît d'une *crise même de la notion de réalité* »¹. Sous cette condition, les continuelles révolutions technologiques et communicationnelles ainsi que la production d'un consensus social se conjuguent en ce temps postmoderne et provoquent «une sorte de *déréalisation historique*, un sentiment de précarité face aux grandes certitudes et aux références spatiotemporelles (l'Etat, la ville). La postmodernité naît de ce « peu de réalité du réel ». Un « état de chose » où la « béance de l'Être » et de la représentation se creuse dans un monde de plus en plus éclaté, fragmenté, pétrifié dans son quotidien de violence et de totalitarisme ».² Seulement, nous nous interrogeons si un tel état des choses n'est pas précisément une condition ? Une condition postmoderne dans le sens développé par Lyotard dès 1979 « avec toutes les implications philosophiques qui sont celles du *différend* (1984), car le caractère déceptif du réel historique renvoie à la nature philosophico- scientifique du postmoderne ainsi défini l'incrédibilité à l'égard des grands récits »³. C'est la fin de ces métarécits qui légitime et fonde tout réel, dans l'autorité et la légitimité d'un sujet de l'émancipation : le peuple, l'humanité, et la classe ouvrière.

Nous comprenons dès lors que le postmoderne n'est pas seulement un retrait de réel, ni un au delà du sujet. « Il cerne un état des savoirs et des sciences, qui met fin à l'universalité de ce discours philosophique issu des lumières, conjuguant le savoir et le pouvoir en un grand récit de liberté : le savoir libère et l'état doit être

.Ibid, p41	1
.Ibid, p 41	2
.Ibid, p 41	3

la domination européenne et la planétarisation de la communication et des *media*.

A) D'un point de vue philosophique

La modernité qui se présente comme projet universaliste de « civilisation »¹ et qui repose sur l'optimiste foi en un progrès technologique inéluctable, en un sens de l'histoire certaine, en une maîtrise rationnelle de la nature et aux utopies révolutionnaires des futures émancipés, entre en crise dans les années soixante-dix. Ces traits marquent l'évidence massive qui unifie les différents discours sur la post-modernité. « La notion quant à elle demeure des plus ambiguës. Car il s'agit d'un simple discours de crise, d'un néo-rationalisme à critiquer, même à combattre au profit du retour à des rationalités classiques : philosophie des Lumières et du Sujet, droits de l'homme réinterprétés en un nouveau libéralisme et rationalité minimales dans ses versions wébériennes ou wittgensteiniennes. Il s'agit encore d'un avatar néo-conservateur d'une modernité comme projet inachevé qui n'épuise pas encore ses modèles critiques, à refonder dans le cas d'une « éthique communicationnelle » comme le veut Habermas ».² Car aussi, il faut admettre qu'à la faveur de la philosophie française du *différent* sous toutes ses formes (différence de Deleuze, différence de Derrida et différend de Lyotard), un nouveau rapport au présent, à l'histoire et au sujet se joue. La philosophie se libère ainsi des grandes structures métaphysiques : temps unique linéaire ; ontologie du nouveau et dialectique de l'histoire (rupture-dépassement- synthèse).

L'ambiguïté se voit aussi dans une démarche déconstructrice qui pratique une dispersion de la raison (Kant et les trois critiques), dans une pluralisation des paradigmes de rationalité qui ouvre la pensée aux événements, aux singularités, aux altérités, à l'aléatoire et au jeu des temporalités et de la mémoire. En bref, c'est

BUCCI GLUCKSMANN Christine, « La postmodernité », Magazine littéraire n°225 Décembre 1986 p

1

.41

.Ibid, p 41

2

Dans *l'humanisme déchiré*,¹ Besnier rattache la postmodernité à ce qu'il qualifie pertinemment à une «*fatigue de l'histoire* ». En effet, il montre que le concept de postmodernité contient un élément polémique typique aux années quatre-vingt. C'est ainsi que la fatigue serait compensée par la polémique postmoderne. En ce sens, il se réfère à Charles Jenks qui qualifie de postmoderne la volonté d'en finir avec la tyrannie de l'innovation à tout prix et de s'accorder en fin le droit de renouer avec le passé. Pour Besnier, si le terme de postmodernité est inventé d'abord par les architectures, c'est pour désigner un style hybride composé de traditions et englobant tous les styles antérieurs où se mêlent divers matériaux.

Notre critique ajoute que dans une perspective philosophique, la postmodernité exprime bientôt la conviction d'un relativisme intégral, l'idée que l'histoire épuise les possibles et que seule issue consiste à rejouer ce qui a eu lieu, en le recombinaut à l'infini. Alors que dans une perspective sociologique, il s'agit d'une attitude tout à fait en phase avec la société postindustrielle et qu'il caractérise exactement le conservatisme néo-libéral.

En somme, le conflit sur l'apparition du discours postmoderne se cristallise autour de deux interprétations :

- La domination de la technique accompagnée par la léthargie ou le vide de sens.
- L'aliénation de l'homme et la chosification des rapports sociaux.

C'est en ce sens que la problématique posée par Vattimo serait originale puisqu'elle quitte le terrain simplement politique. La modernité est liée à la puissance métaphysique. Une culture postmoderne serait une culture post- métaphysique. A la force du concept se substitue la faiblesse de l'image. Le discours postmoderne renvoie à deux grandes transformations : la fin de la modernité en tant que fin de

¹. Voir, BESNIER, *L'humanisme déchiré*, Edition Descartes, Cie, 1993. p p 88, 89

pensée faible en tant que pensée nouvelles et originale et qui se définit comme une manière autre de penser et d'être. C'est la pensée de ce temps, mais s'attache à des conditions d'une époque et ne cherche pas de fondements.

Nous commençons, en effet, par définir la postmodernité selon le point de vue philosophique, le point de vue culturel, le point de vue social et enfin le point de vue artistique. Puis, nous cherchons la légitimité de cette postmodernité.

Esquisse de la postmodernité

De vigoureuses querelles opposent entre eux les intellectuels autour de la modernité et de la postmodernité. Pour certains, la postmodernité n'existe pas et n'est qu'un concept vide. Pour d'autres, la postmodernité est non seulement, un concept pertinent, mais aussi et surtout critique et heuristique.

Or, il ne s'agit pas, pour nous, des polémiques mais de nous interroger sur le sens de notre histoire, celle du monde moderne épuisé qu'il est au seuil du troisième millénaire. En ce sens, la postmodernité ne serait pas limitée à l'historiographie, à une simple période, voire à une simple borne indiquant la fin de la modernité, mais elle serait une critique paradoxale vis-à-vis des idéaux de la modernité ; une position paradoxale, la postmodernité, tout en étant une prise de position radicale, s'inscrit elle-même dans une lignée critique de la modernité. Il faudrait se rappeler que la modernité, dès ses débuts s'est voulue critique et s'est mise elle-même en question.

Modernité et postmodernité ne sont, donc, pas dans un rapport d'exclusion, et pourtant, ces deux visions du monde s'affrontent. Il s'agit moins de reposer la question qui risque d'être stérile, de savoir si nous sommes dans la modernité ou la postmodernité que de se demander ce que ces concepts apportent aux diverses disciplines des sciences humaines et des arts.

triser la nature, se comporte comme un monde autonome dans le quel il se trouve en marge, en marge d'un monde technique qui dicte ses idéologies nouvelles.

En effet, la postmodernité, c'est une époque qui rejette la rigueur du style moderne et se caractérise par l'éclectisme, par l'instabilité et par la précarité. C'est la période qui est, selon Castoriadis, « centralement caractérisée par l'évanescence du conflit social, politique et idéologique »¹. C'est l'aspect général de notre époque, époque où apparaissent des mouvements qui aboutissent à des demi- échecs tels que le mouvement des jeunes, des femmes, des minorités, etc. C'est une époque qui a deux aspects opposés, d'un coté, l'autonomie individuelle, d'un autre coté, l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle.

En effet, quant au plan de l'inventivité proprement philosophique, la seconde moitié de ce siècle se caractérise, toujours selon Castoriadis, par une sorte de léthargie intellectuelle. Tel est par exemple, l'abandon de la critique et le retour massif aux commentaires et aux interprétations des « vieux textes » et des auteurs passés. Interpréter devient synonyme de penser. Cette nouvelle démarche de l'esprit philosophique est appelée destruction. D'où « la glorification de la pensée faible »².

Or, il faut noter que la postmodernité fonctionne comme une appellation pour désigner une pensée philosophique particulière. Sous cette appellation, nous classons un nombre important de philosophes contemporains qui se considèrent comme postmodernes : Deleuze, Lyotard, Derrida et Vattimo avec son idée de « la pensée faible ». Celle-ci se comprend dans le cadre de cette postmodernité en annonçant le projet de mettre fin à la modernité, donc, à la métaphysique. Cette pensée faible marque la situation actuelle, surtout après les années cinquante, qui se caractérise par une décadence nette de la création spirituelle. C'est ce qu'annonce la

.CASTORIADIS, L e monde morcelé ; les carrefours du labyrinthe III ; Paris, Seuil, 1990, p 19 1
.Ibid, p 20 2

Postmodernité : pensée faible ou approche critique de fin de la modernité ?

Mouna TAYACHI - ISTM ElKef

La pensée philosophique au XX^e siècle, siècle dont nous sommes et les protagonistes et les héritiers immédiats, se caractérise par « la négation de structures stables de l'être »¹ : être de raison, être d'histoire, être de socialité, etc. Aux métaphysiques d'homme, de progrès, de raison, d'ordre et de système, se substituent des perspectives inclinées et des plans obliques, instables et incertains. Tel est, en gros, le visage de la postmodernité. Celle-ci commence, logiquement, mentalement, par un paradoxe : la nouveauté par rapport au moderne, le commencement d'une époque inédite, d'une part, et, d'autre part, la dissolution de la catégorie de nouveau, d'expérience et de « fin de l'histoire ».² Cette fin s'étend à l'ensemble de la culture du XX^{ème} siècle où, comme le déclare Vattimo,³ « revient le déclin de l'histoire »⁴ qui prend un aspect menaçant d'une catastrophe atomique. D'où nous parlons de la fin de la vie humaine sur terre.

Le problème qui se pose, alors, est celui de l'observateur de l'histoire qui appartient lui-même à cette histoire. Il cherche comment il peut faire venir cette histoire sous son regard pour expliquer et comprendre. C'est à ce niveau que se fonde toute la problématique de la pensée dite postmoderne. Celle-ci se considère comme un problème occidental. Nous sommes partis du discours cartésien qui veut que l'homme soit maître et possesseur de la nature. C'est le monde de la modernité où l'homme se considère comme le centre du tout : de l'univers, de la politique, de la connaissance, de l'éthique et de la vérité. Or, ce monde qu'il construit pour maî-

.VATTIMO, Fin de la modernité : Nihilisme et herméneutique, trad Aluni, Paris, Seuil, 1987, p 9 1

.Ibid, p 10 2

Ibid, p 10⁴ 3

. 4

BIBLIOGRAPHIE

Clifford Geertz : « Ideology as a cultural System », in *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

Paul Ricœur : *La métaphore vive*, Seuil, 1975.

_____ : *Idéologie et Utopie*, Seuil, 1978.

_____ : « Rhétorique -Poétique – Herméneutique » in Michel Meyer (1986).

Michel Meyer (sous la direction de, 1986) : *De la métaphysique à la Rhétorique, essais à la mémoire de Chaïm Perelman*, Editions de l'Université de Bruxelles.

surtout à « rendre possible une politique autonome en procurant les concepts d'autorité nécessaires qui la rendent sensée». ¹ Elle contribue à rendre sensé un système de domination ² donné par rapport à une hiérarchisation sociale, où il est question d'asseoir un pouvoir non pas par la force mais par le biais du consentement, de la coopération et de la croyance des citoyens en son caractère légitime.» C'est le rôle de l'idéologie de légitimer l'autorité». ³

La structure même de légitimation implique le rôle nécessaire de l'idéologie. L'idéologie doit brider les tensions qui caractérisent le procès de légitimation, c'est-à-dire les tensions entre la prétention à la légitimité revendiquée par le pouvoir et la croyance dans cette légitimité que proposent les citoyens. ⁴

Conclusion

Nous constatons à quel point idéologie et utopie sont indissociables dans l'approche ricoeurienne, et comment la rhétorique notamment dans ses dérives dans l'art décadent de faire violence à la vérité, milite en faveur de cette indissociabilité. Cette relation étroite entre les deux impute à l'idéologie une structure rhétorique qui consiste à peaufiner les traits d'une action de persuasion par les mots sur les citoyens dans le but de légitimer une forme d'autorité donnée. L'utopie leur donne le moyen de s'en libérer en s'affrontant au problème du pouvoir. Si l'idéologie a tendance à légitimer une autorité par la rhétorique politique, l'utopie cherche plutôt à mettre en cause l'usage même de cette autorité et l'étendue de sa crédibilité. C'est surtout dans ce sens qu'il faut comprendre leur complémentarité dans la pensée ricoeurienne.

.Ibid, p. 32 1

Ibid : «Plus précisément, tandis que l'idéologie sert, comme nous venons de le voir, de code d'interprétation 2

qui assure l'intégration, elle le fait en justifiant le système présent d'autorité. Le rôle de l'idéologie comme force de légitimation persiste parce que, comme Weber l'a montré, il n'existe pas de système absolument rationnel de légitimité

.Ibid 3

.Ibid, p. 33 4

immédiatement réglée par des formes culturelles, qui procurent matrices et cadres pour l'organisation de processus sociaux ou psychologiques...De même que notre expérience du monde naturel requiert un cadrage, un cadrage est aussi nécessaire pour notre expérience de la réalité sociale.¹

6- Entre l'idéologie comme distorsion et l'idéologie intégratrice:

Max Weber et l'idéologie comme légitimation de l'autorité

L'approche de Max Weber nous ouvre sur l'une des déterminations essentielles de l'idéologie qui permet de mettre ensemble les deux concepts de l'idéologie déjà analysés : sa position comme distorsion et celle comme intégration de l'ensemble de l'existence sociale et symbolique, à savoir sa légitimation du pouvoir politique. La notion d'usage de l'autorité telle qu'elle est développée dans les écrits de Max Weber va être utilisée par Ricœur pour affiner sa conceptualisation de l'idéologie comme ayant une relation étroite avec l'utopie, et donc de scruter cette structure de rhétorique politique de l'idéologie dont nous avons parlé.

Ce qui confirme l'hypothèse que la fonction la plus radicale de l'utopie est inséparable de la fonction la plus radicale de l'idéologie est que toutes deux rencontrent le même point crucial, celui de l'autorité.²

L'idéologie joue un rôle important et trouve sa place privilégiée dans la légitimation d'une autorité, d'un ordre, d'un pouvoir politique donné³. Ce rôle consiste

.Ibid, p. 31 1

.Ibid, p. 37 2

Ibid, p. 34 : « Le problème que nous affrontons nous vient de Hobbes : quelle est la rationalité ou l'irrationalité du contrat social ? Qu'y donnons-nous et qu'y recevons-nous ? Dans cet échange, le système de justification ou de légitimation joue un rôle continûment idéologique 3

Le problème de la légitimation de l'autorité nous place au point tournant entre un concept neutre d'intégration et un concept politique de distorsion. La dégradation, l'altération et les maladies de l'idéologie trouvent leur origine dans notre relation au système d'autorité existant dans notre société. L'idéologie dépasse la pure intégration vers la distorsion et la pathologie dans la mesure où elle cherche à réduire la tension entre autorité et domination. L'idéologie essaie d'assurer l'intégration entre la revendication de légitimité et la croyance, mais elle le fait en justifiant le système d'autorité tel qu'il est

Comme le dit explicitement Ricoeur, Geertz « pense que ce qui manque dans la sociologie de la culture est une appréciation significative de la rhétorique des figures, c'est-à-dire des éléments de style - métaphores, analogies, ironies, ambiguïtés, jeux de mots, paradoxes, hyperboles qui son à l'œuvre dans la société autant que dans les textes littéraires. »¹

Le concept d'action symbolique, continue Ricoeur, est remarquable, parce qu'il propose de décrire les processus sociaux non par des catégories, mais par des figures stylistiques, des tropes. Geertz avertit que si nous ne maîtrisons pas la rhétorique du discours public, nous ne pouvons pas articuler le pouvoir expressif et la force rhétorique des symboles sociaux.²

Dans le contexte général de cette discussion, Ricoeur reprend un argument donné par Geertz³ en faveur de son concept d'idéologie intégratrice tiré de la théorie des modèles, celui qui consiste à projeter des modèles (patterns, la traduction française de ce terme est malheureuse, formes !) ou des cadres sur l'expérience sans lesquels nous ne pouvons rien percevoir. «Nous pouvons articuler, nous dit Ricoeur, notre expérience sociale de la même manière que nous devons articuler notre expérience perceptive. Tout comme les modèles du langage scientifique nous permettent de voir ce que sont les choses, de les reconnaître comme étant ceci ou cela, de même nos cadres sociaux articulent nos rôles sociaux, notre position dans la société, comme étant ceci ou cela. Et peut-être n'est-il pas possible de remonter en deçà de cette structuration primitive.»⁴

Là où il y a des êtres humains, écrit Ricoeur, on ne peut rencontrer de mode d'existence non symbolique et moins encore d'action non symbolique. L'action est

.Ibid, p. 29-30	1
.Ibid, p.30	2
.Geertz (1973), p. 216	3
.Ibid, p. 30	4

idéologique qui les aident à interpréter ces conflits en tant que dimension constitutive de l'existence sociale à laquelle ils sont confrontés. «C'est seulement, écrit Ricœur, parce que la structure de la vie sociale des hommes est symbolique qu'elle est susceptible de distorsions. Si elle n'était pas symbolique dès le début, elle ne serait pas distordue. La possibilité de la distorsion est une possibilité ouverte par cette fonction symbolique». ¹

5. Le concept d'idéologie intégratrice chez Clifford Geertz

L'impact de la pensée de Geertz sur l'analyse de Ricœur du concept d'idéologie est sans ambiguïté. En 1973, Geertz a écrit un essai intitulé : « L'idéologie comme système culturel »² dans lequel il a tenté de se démarquer de ceux qui ne s'intéressent qu'aux causes et aux origines de l'idéologie, et où il s'est demandé comment elle fonctionne. «Le déchiffrement de cette étrange alchimie, écrit Ricœur, qui transforme un intérêt en idée, est alors pour Geertz le problème oublié ou évacué par les sociologues, marxistes comme non marxistes.»³ Leur échec théorique s'explique par le fait qu'ils ont manqué «le procès de la formulation symbolique».⁴ La question qui semble être cruciale dans ce contexte et qui doit être posée à nouveau s'énonce dans ces termes : «comment une idée peut-elle émerger de la praxis si la praxis n'a pas immédiatement une dimension symbolique ?»⁵

Introduire le cadre conceptuel de la rhétorique dans la sociologie de la culture pour résoudre ce problème, c'est la méthode envisagée par Geertz et par Ricœur en marchant sur ses traces et à qui il emprunte le concept d'action symbolique qui précède les effets de distorsion de l'idéologie.

.Ibid, p. 28	1
Clifford Geertz, « Ideology as a cultural System », in <i>The Interpretation of Cultures</i> , New York, Basic Books, .1973	2
.Ricœur (1978), p. 29	3
.C. Geertz (1973) p. 207, cité par Ricœur(1978) p. 29	4
.Ricœur (1978), p. 29	5

du concept selon lequel la théorie devient une part de son propre référent «¹. Ce paradoxe est obtenu par l'extension du concept d'idéologie marxiste lui-même, et dessine le destin de ce concept qui est d'être «absorbé, d'être englouti par son propre référent».²

Si tout ce que nous disons, écrit Ricoeur, représente des intérêts que nous ne connaissons pas, comment avoir une théorie de l'idéologie qui ne soit pas elle-même idéologique ? La réflexion du concept d'idéologie sur lui-même est la source du paradoxe.³

Parmi les prémisses qui fondent ce paradoxe, nous trouvons la signification de l'idéologie comme opposition à la science. Ricoeur suggère de mettre en suspens ce sens et de revenir à celui qui l'opposerait plutôt à la praxis et qui serait à ses yeux plus primitif, à condition évidemment de refondre la nature même de leur relation par le biais de l'interprétation. «Ce sera, écrit-il, ma propre ligne d'analyse d'établir que l'opposition entre la science et l'idéologie est secondaire en comparaison de l'opposition plus fondamentale entre l'idéologie et la vie sociale effective, entre l'idéologie et la praxis.»⁴

Posée autrement que dans les termes d'une opposition entre les deux s'exprimant par distorsion ou par dissimulation de la praxis par l'idéologique, la relation se transforme en une sorte de connexion entre les deux grâce à une compréhension de l'interprétation comme aussi primitive et comme constitutive de la praxis elle-même à la lumière des systèmes symboliques déjà mis à la disposition des gens dans leur vie sociale. Ces derniers ne peuvent pas régler leur conflit s'ils ne disposent déjà de tels systèmes, si leur réalité sociale ne possède pas déjà une certaine dimension

.ibid	1
.ibid	2
.ibid	3
.ibid, p. 28	4

position chez Marx et chez les marxistes tardifs ou les post-marxistes ?¹

Loin de douter de la pertinence de la conception marxiste de l'idéologie, cette tentative consiste à la rattacher à des fonctions plus positives de l'idéologie qui renvoie non seulement à la fonction de distorsion, mais à toute notre activité «imaginatrice» en général², c'est-à-dire à « intégrer le concept d'idéologie comme une distorsion dans un cadre qui reconnaît la structure symbolique de la vie sociale.»³

4. Le concept d'idéologie et son paradoxe

L'élaboration d'une conception satisfaisante de l'idéologie se heurte à un paradoxe énoncé pour la première fois par Mannheim⁴, et qui consiste dans l'impossibilité d'appliquer le concept d'idéologie à lui-même, autrement dit la réflexivité

Ricœur, Ibid p. 23-24 : »Ce concept marxiste de l'idéologie connaît un autre développement en raison de la si- 1
gnification accordée à la science par les marxistes tardifs ou les post-marxistes. Deux courants d'interprétation du concept
de science peuvent être dégagés. Le premier a pour origine l'Ecole de Francfort, et il cherche à développer la science dans
le sens kantien ou fichtéen d'une critique, de telle sorte que l'étude de l'idéologie soit liée à un projet de libération. Cette
connexion entre un projet de libération et une approche scientifique est dirigée contre le traitement de la réalité sociale
qu'on peut trouver dans toute sociologie positiviste qui se contente de décrire.Le concept d'une critique de l'idéologie
présuppose une prise de position contre une sociologie qui ne serait qu'une science empirique. La sociologie empirique
elle-même est traitée comme une sorte d'idéologie, celle du système capitaliste libéral, qui développe cette sociologie des-
criptive afin de ne pas mettre en question ses propres présuppositions. Il semble alors que progressivement tout devienne
"idéologique

Ibid, p. 25-26 : « Si l'on n'accorde pas que la vie sociale a une structure symbolique, il n'y a aucun moyen de 2
comprendre comment nous vivons, faisons des choses et projetons ces activités dans des idées, pas de moyen de com-
prendre comment la réalité peut devenir une idée ou comment la vie réelle peut produire des illusions ; elles ne seront
toutes que des événements mystiques et incompréhensibles. Cette structure symbolique peut être pervertie, précisément
par des intérêts de classe, etc., comme Marx l'a montré, mais s'il n'y avait pas une fonction symbolique déjà à l'œuvre dans
l'action la plus primitive, je ne pourrais pas comprendre, pour ma part, comment la réalité pourrait produire des ombres de
cette sorte. C'est pourquoi je cherche une fonction de l'idéologie plus radicale que celle de distorsion ou de dissimulation.
La fonction de distorsion couvre seulement une petite surface de l'imagination sociale, tout comme les hallucinations et
«les illusions constituent seulement une part de notre activité imaginatrice en général

Ibid, p. 26 3
Ibid, p. 27 : « Formulé plus généralement en termes d'épistémologie, le paradoxe de Mannheim s'énonce ainsi 4
: quel est le statut épistémologique d'un discours sur l'idéologie si tout discours est idéologique ? Comment un tel discours
peut-il échapper à sa propre exposition, à sa propre description ? Si la pensée socio-politique elle-même est compromise
par la vie et par la situation du penseur, le concept d'idéologie n'est-il pas absorbé dans son propre référent? Mannheim lui-
même..... a combattu pour un concept non évaluatif d'idéologie, mais il finit par un relativisme éthique et épistémologique
" "

comme ayant une signification autonome, comme faisant sens sur la base de choses qui peuvent être pensées, mais non agies ni vécues.¹

L'idéologie fait précéder les idées, l'idéalité des idées sur la vie réelle dans sa matérialité. Elle fait précéder l'idéalité à la matérialité. En tant que forme de matérialisme, le marxisme veut renverser ce renversement, remettre les choses en place. La tâche consiste donc selon les termes de Ricœur à « renverser un renversement ».²

Le deuxième concept d'idéologie chez Marx advient dans d'autres termes et dans le contexte d'une autre forme d'opposition : au lieu de s'opposer à la praxis, l'idéologie va s'opposer cette fois à la science. Ce second concept est corrélatif de la mise en système de la théorie marxiste en tant que « corps de savoir scientifique ». L'idéologie tire ici sa signification à partir de son opposition à la science,³ et « s'identifie à tout ce qui est préscientifique dans notre approche de la réalité sociale ».⁴ Selon cette seconde acception de l'idéologie, cette dernière inclut à côté des religions et des autres formes de philosophies idéalistes « toutes les approches de la vie sociale préscientifique ». C'est à ce stade de l'analyse que le concept d'idéologie s'interfère avec celui d'utopie.⁵

Quelle est au juste la propre tentative ricœurienne de l'idéologie par rapport à sa

.Ibid, p. 22 1

Ibid, p. 23 : « Le système de Marx est matérialiste en ce sens qu'il souligne que la matérialité de la praxis précède l'idéalité des idées. La critique des idéologies de Marx procède de l'affirmation que la philosophie a inversé la succession effective, l'ordre de la genèse réelle, et la tâche consiste à remettre les choses à l'endroit, dans leur ordre véritable. La tâche est de renverser un renversement ».

Ibid, p. 23 : « A ce point, le concept d'idéologie englobe celui d'utopie. Toutes les utopies - et en particulier les utopies socialistes du XIXe siècle, celles de Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon, etc. - sont traitées par le marxisme comme des idéologies. Comme nous le verrons, Engels dresse une opposition radicale entre socialisme utopique et socialisme scientifique. Aussi, dans cette approche, l'utopie est-elle idéologique à raison de son opposition à la science. L'utopie est idéologie dans la mesure où elle est non scientifique, préscientifique ou même antiscientifique ».

.Ibid, p.23 4

Ibid, p. 23 : « L'idéologie s'identifie à tout ce qui est pré-scientifique dans notre propre approche de la réalité sociale. A ce point, le concept d'idéologie englobe celui d'utopie ».

Ce premier concept de l'idéologie chez le jeune Marx peut être aisément rapproché du concept français de l'idéologie. En effet, il veut dire que les idées, une fois dissociées de leur socle socio-vital réel, ont tendance à se présenter dans les termes d'une réalité indépendante. Ce concept est la base selon laquelle l'idéalisme est jugé comme étant une idéologie, car, comme l'écrit à juste titre Ricœur, «il y a une continuité sémantique entre l'affirmation que les idées constituent un domaine de réalité autonome et celle qui veut que les idées fournissent des guides, des modèles, ou des paradigmes pour la construction de l'expérience».¹

Il s'agit là du premier rapport que Ricœur décèle des deux rapports différents à l'idéologie dans la philosophie marxiste : l'idéologie comme opposition à la praxis au nom du principe de la vie². Or, le second concept de l'idéologie, comme nous allons le voir, se pose plutôt dans les termes d'une autre forme d'opposition, en l'occurrence celle de l'opposition de l'idéologie à l'utopie.

La connotation négative, écrit Ricœur, de l'idéologie est fondamentale parce que l'idéologie, selon ce premier modèle, apparaît comme le moyen général grâce auquel le processus de la vie réelle est obscurci. Pour Marx, à ce moment, l'opposition principale n'est pas entre la science et l'idéologie, comme elle le deviendra plus tard, mais entre la réalité et l'idéologie. Pour le jeune Marx, le contraire de l'idéologie n'est pas la science, mais la réalité, la réalité comme praxis. Les gens agissent, puis ils imaginent ce qu'ils font dans une sorte de domaine nébuleux. Aussi disons-nous qu'il existe d'abord une réalité sociale dans laquelle les gens combattent pour gagner leur vie, etc., et que cela est la réalité effective, en tant que praxis. Cette réalité est ensuite représentée dans le ciel des idées, mais elle y est faussement représentée,

Ibid, p. 22: « La philosophie de Hegel souligne que la rationalité du réel est connue à travers sa manifestation dans l'histoire, ce qui s'oppose à toute reconstruction platonicienne de la réalité selon des modèles idéaux. La philosophie de Hegel est bien plus néo-aristotélicienne que néo-platonicienne ».

Ibid, p. 22 : « La critique de l'idéologie provient donc d'une sorte de réalisme de la vie, un réalisme de la vie pratique pour lequel la praxis est le concept opposé à l'idéologie ».

se rapportent à leurs propres vies et à la réalité sociale sur un mode qui n'est pas seulement celui de la participation sans distance... Toutes les figures de la non-congruence doivent être partie prenante de notre appartenance à la société.....C'est à tel point vrai que l'imagination sociale est constitutive de la réalité sociale. Ainsi tout se passe comme si l'imagination sociale, ou l'imagination culturelle, opérant à la fois de manière constructrice et de manière destructrice, était à la fois une confirmation et une contestation de la situation présente. «¹

Ricoeur examine tour à tour deux conceptions de l'idéologie : d'abord, chez le jeune Marx, dans une première phase et l'auteur du *Capital* dans une autre, et ensuite chez Max Weber. En effet, chez Marx, dont «la conception de l'idéologie est la conception dominante dans la tradition occidentale»,² le concept d'idéologie est double. Dans un premier mouvement³, Marx pose ce concept comme étant tributaire d'un modèle selon lequel la distorsion se pose avant tout comme une inversion. Voilà ce que dit Ricoeur plus exactement sur ce concept «encore formelle de l'idéologie»:

Il est intéressant de remarquer que le terme est introduit par Marx au moyen d'une métaphore empruntée à la physique ou à la physiologie : celle de l'image photographique ou rétinienne inversée. De cette métaphore, et de l'expérience physique qui la sous-tend, nous tirons un paradigme ou un modèle : la distorsion comme inversion. Ce paradigme d'une image inversée de la réalité est fondamental pour ce premier concept d'idéologie : la première fonction de celle-ci est la production d'une image inversée.⁴

.Ibid 1

Ibid, p. 20 : « La conception dominante de l'idéologie dans la tradition occidentale est issue des écrits de Marx et plus précisément de ceux du jeune Marx : la Critique de la philosophie du droit de Hegel, les Manuscrits de 1844, L'Idéologie allemande » 2

Ibid, p. 21 : «Ce paradigme de l'inversion..... L'image du renversement est frappante, et c'est l'image séminale «.du concept d'idéologie de Marx 3

.Ibid, p. 21 4

tère construit du sens métaphorique en le distinguant de sa fonction poétique, pour passer à la conceptualisation qu'il tente de mettre en place de l'idéologie dans son rapport étroit avec l'utopie. Quel est donc le lien entre rhétorique (avec son corrélat désigné comme sens métaphorique) et idéologie (posée comme indissociable de l'utopie) ? Enfin, comment l'analyse de ce lien va-t-elle nous révéler le type de structure propre à l'idéologie, c'est-à-dire une structure de type rhétorique dans le sens déjà indiqué, où il est surtout question de démontrer qu'il existe un versant positif de l'idéologie et de l'utopie?¹

Ricœur écrit :

L'idéologie est toujours un concept polémique. Elle n'est jamais assumée en première personne; c'est toujours l'idéologie de quelqu'un d'autre.²

L'idéologie désigne au départ un processus de distorsion ou de dissimulation par lequel un individu ou un groupe exprime sa situation, mais sans la connaître ou la reconnaître...De même, le concept d'utopie a fréquemment mauvaise réputation. Il est considéré comme représentant une espèce de rêve social qui ne se soucie guère des étapes réelles nécessaires à la construction d'une nouvelle société. La vision utopique est souvent traitée comme une sorte d'attitude schizophrénique envers la société : à la fois une manière d'échapper à la logique de l'action par une construction extérieure à l'histoire, et une forme de protection contre toute espèce de vérification par une action concrète.³

Ricœur met donc idéologie et utopie dans un seul et même mouvement interprétatif, un mouvement qui va positiver en quelque sorte leurs activités respectives, et qui va construire sur cette base un sens nouveau ayant comme principe un cer-

Ricœur (1975), p. 18 : « Mon hypothèse est qu'il existe néanmoins un versant positif de l'une et de l'autre notion » 1

.Ricœur (1978) p. 19 2

.Ibid, p. 17-18 3

inventive propre à la métaphore telle qu'elle pouvait être énoncée dans un discours donné. Cette portée se constitue sur le rôle rendu décisif pour l'absurdité logique, ce qui donne à la métaphore un caractère construit et vivant dans le discours et non pas figé dans le lexique d'une langue. Cette position est dans la trame de la théorie des actes et des jeux du langage propre à la philosophie du langage ordinaire chez Wittgenstein et Searle.

En donnant à l'absurdité logique un rôle aussi décisif, il accentue le caractère d'invention et de novation de l'énoncé métaphorique. L'avantage est double : d'une part, la vieille opposition du sens figuré et du sens propre reçoit une base entièrement nouvelle. On peut appeler sens propre le sens d'un énoncé qui ne recourt qu'aux significations lexicales enregistrées d'un mot, celles qui constituent sa désignation. Le sens figuré n'est pas un sens dévié des mots, mais le sens d'un énoncé entier résultant de l'attribution au sujet privilégié des valeurs connotatives du modificateur. Si donc l'on continue de parler du sens figuré des mots, il ne peut s'agir que de significations entièrement contextuelles, d'une 'signification émergente' qui existe seulement ici et maintenant. D'autre part, la collision sémantique qui contraint à un déplacement de la désignation à la connotation donne à l'attribution métaphorique non seulement un caractère singulier mais un caractère construit; il n'y a pas de métaphore dans le dictionnaire, il n'en existe que dans le discours; en ce sens, l'attribution métaphorique révèle mieux que tout autre emploi du langage ce que c'est qu'une parole vivante; elle constitue par excellence une «instance de discours».¹

3. Vers une mise en perspective du versant positif des notions d'idéologie et d'utopie

Il nous faut maintenant chercher à comprendre comment Ricœur va-t-il se servir de toute cette analyse de la rhétorique qui l'a conduit à mettre en valeur le carac-

.125-Métaphore vive, p. 124

1

Reprenant l'idée de base de toute l'Herméneutique de Gadamer, Ricœur considère que «le métaphorique en œuvre» assume une fonction plus fondamentale que la simple métaphore littéraire. Il se trouve en vérité à l'origine de toute pensée logique et de toute classification possible d'ordre catégorial de la réalité. Le métaphorique en œuvre se trouve impliqué dans une forme de pensée de la réalité, dans une sorte de mise à nu des écarts qui existent au sein d'un ordre déjà constitué et dans une certaine hiérarchie conceptuelle déjà formée. Il se relie aux possibilités mêmes de mise à l'écart qui se trouvent à l'origine du classement de toute pensée logique et de toute hiérarchie conceptuelle.¹

2. Que veut dire accentuer l'aspect construit de la métaphore ?

La métaphore vive ou vivante, puissante, en œuvre, se dégage de toute l'analyse de Ricœur comme étant donc un concept supérieur de la pensée épistémologique, trouvant son point d'attache dans l'origine de tout ordre de pensée logique possible, de toute classification, de toute conceptualisation déterminante. L'objectif de Ricœur serait donc, selon ses propres termes, d'accentuer le caractère construit du sens métaphorique. C'est l'objectif vers lequel tend toute son analyse de l'idéologie, comme nous allons le voir.

En effet, Ricœur va se donner comme priorité d'accentuer, selon ses propres termes, ce qu'il appelle le caractère construit du sens métaphorique. Que veut-il dire en s'exprimant ainsi? Essentiellement l'idée de déceler une sorte de dimension

Ibid, p. 32 : «Si la métaphore relève d'une heuristique de la pensée, ne peut-on supposer que le procédé qui dérange et déplace un certain ordre logique, une certaine hiérarchie conceptuelle, un certain classement, est le même que celui d'où procède toute classification? Certes, nous ne connaissons pas d'autre fonctionnement du langage que celui dans lequel un ordre est déjà constitué; la métaphore n'engendre un ordre nouveau qu'en produisant des écarts dans un ordre antérieur; ne pouvons-nous néanmoins imaginer que l'ordre lui-même nait de la même manière qu'il change? N'y a-t-il pas, selon l'expression de Gadamer, une «métaphorique» à l'œuvre à l'origine de la pensée logique, à la racine de toute classification? Cette hypothèse va plus loin que les précédentes, qui présupposent, pour le fonctionnement de la métaphore, «un langage déjà constitué

métaphore possède une structure quasi identique au sein de la rhétorique et de la poésie (tragique), elle conduit, eu égard à son double aspect fonctionnel, à une distinction nette entre ces deux domaines. Bien qu'elles aient toutes deux une structure unique, nous parlerons désormais d'une fonction rhétorique distincte nettement de celle poétique.

Or la métaphore, écrit Paul Ricoeur, a un pied dans chaque domaine. Elle peut bien, quant à la structure, ne consister qu'en une unique opération de transfert du sens des mots; quant à la fonction, elle suit les destins distincts de l'éloquence et de la tragédie; il y aura donc une unique *structure* de la métaphore, mais deux *fonctions* de la métaphore : une fonction rhétorique et une fonction poétique. ¹

Quelle est la conclusion que Ricoeur tire-t-il de ce rapprochement fonctionnel, par le biais d'une certaine compréhension positive de la métaphore, entre rhétorique et poésie ? Pour le dire en quelques mots, engager la métaphore dans un processus épistémologique de compréhension de la réalité qui soit autre qu'un simple «ornement» poétique, c'est-à-dire une sorte d'heuristique de la pensée qui ré-décrit la réalité.

Ne faut-il pas dire, écrit Ricoeur, que la métaphore ne défait un ordre que pour en inventer un autre? Que la méprise catégoriale est seulement l'envers d'une logique de la découverte?

Le rapprochement...entre modèle et métaphore, autrement dit entre un concept épistémologique et un concept poétique, nous permettra d'exploiter à fond cette idée qui va directement à l'encontre de toute réduction de la métaphore à un simple «ornement». Si l'on va jusqu'au bout de cette suggestion, il faut dire que la métaphore porte une information, parce qu'elle «ré-décrit» la réalité. ²

.Ibid p. 18 1
.Ibid p. 32 2

comme inférieure à la science, mais de mieux exploiter les avantages du discours rhétorique, de mieux tirer profit de ses forces sans le dénaturer totalement, pour le protéger en quelque sorte contre lui-même, contre ses propres excès et contre ses propres dérives sophistiques.¹

Le grand mérite d'Aristote, écrit Ricœur, a été d'élaborer ce lien entre le concept rhétorique de persuasion et le concept logique du vraisemblable, et de construire sur ce rapport l'édifice entier d'une rhétorique philosophique.²

A cette occasion, Ricœur compare poésie et rhétorique et explique pourquoi faut-il distinguer entre les deux.

Si la rhétorique utilise l'éloquence pour persuader, elle est loin de «produire la purification des passions» comme semble le faire la poésie. De ce point de vue, la poésie est doublement indépendante de la rhétorique : d'abord dans sa fonction et ensuite dans le type d'univers de discours qu'elle déploie.³

Or, si Ricœur distingue entre rhétorique et poésie il doit expliquer d'emblée comment toutes deux ont un rapport à la métaphore, ou comme il dit lui-même comment la métaphore a un pied dans le domaine de la rhétorique aussi bien que dans celui de la poésie, et comment ce trait commun n'est pas susceptible de rapprocher les deux modes de discours et les deux situations. Ceci contraint Ricœur à scruter immédiatement au niveau fonctionnel un sens plus positif de la métaphore qui la rendrait plus forte qu'un simple concept poétique ou notion littéraire. Si la

Ibid : «Plutôt donc que de dénoncer la doxa — l'opinion — comme inférieure à Yépistêmê — à la science, la philosophie peut se proposer d'élaborer une théorie du vraisemblable qui armerait la rhétorique contre ses propres abus, «en la dissociant de la sophistique et de l'éristique

.Ibid, p. 16 2

Ricœur (1975), p. 18 : « La poétique, art de composer des poèmes, tragiques principalement, ne dépend, ni quant à sa fonction, ni quant à la situation du discours, de la rhétorique, art de la défense, de la délibération, du blâme et de l'éloge. La poésie n'est pas l'éloquence. Elle ne vise pas la persuasion, mais elle produit la purification des passions de «terreur et de pitié. Poésie et éloquence dessinent ainsi deux univers de discours distincts

justice — vertu politique par excellence — ce que la sophistique est à la législation; et toutes les deux sont, quant à l'âme, ce que sont, quant au corps, la cuisine par rapport à la médecine et la cosmétique par rapport à la gymnastique —, c'est-à-dire des arts de l'illusion et de la tromperie. ¹

Malgré ses tentatives de rationaliser et d'institutionnaliser la rhétorique pour «l'absorber» (ce qui serait d'un autre angle de vue une manière de la «détruire»), la philosophie ne pouvait pas (toujours) imposer les exigences qui guident son discours (qui veut être avant tout un discours ayant le vrai logico-démonstratif comme pivot) à toutes les autres formes de discours dont justement le discours rhétorique, car comme le précise Ricœur « les lieux mêmes où l'éloquence déploie ses prestiges - le tribunal, l'assemblée, les jeux publics- sont des lieux que la philosophie n'a pas engendrés et qu'elle ne peut se proposer de supprimer.»²

Le discours scientifique est donc un discours parmi d'autres. Sa prétention à être premier par rapport aux autres formes de discours ou son intention épistémique de les fonder en les institutionnalisant³ par rapport à son propre cadre conceptuel, constituent des tâches à justifier, puisque ce discours, en ayant comme but ultime la vérité, s'exclut lui-même de tous ces espaces où le pouvoir émerge et où l'autorité s'exerce essentiellement à travers la persuasion. Dans ce sens, la démarche d'Aristote n'était pas de dévaloriser l'opinion (domaine et but de la rhétorique) en la posant

.Ibid 1

Ibid, p. 15 : « Mais la philosophie ne fut jamais en état de détruire la rhétorique ni de l'absorber. Les lieux mêmes ou l'éloquence déploie ses prestiges — le tribunal, l'assemblée, les jeux publics — sont des lieux que la philosophie n'a pas engendrés et qu'elle ne peut se proposer de supprimer. Son discours n'est lui-même qu'un discours parmi d'autres et la prétention à la vérité qui habite son discours l'exclut de la sphère du pouvoir. Elle ne peut donc, par ses propres forces, démanteler la relation du discours au pouvoir

Ricœur (1975), p.15 : «La rhétorique d'Aristote constitue la plus éclatante de ces tentatives pour institutionnaliser la rhétorique à partir de la philosophie. La question qui met en mouvement l'entreprise est celle-ci : qu'est-ce que persuader? En quoi la persuasion se distingue-t-elle de la flatterie, de la séduction, de la menace, c'est-à-dire des formes les plus subtiles de la violence? Que signifie influencer par le discours? Poser ces questions, c'est décider qu'on ne peut pas techniciser les arts du discours sans les soumettre à une réflexion philosophique radicale qui délimite le concept de « ce qui est persuasif » (to pithanon). Or la logique offrait une solution de secours

cours rhétorique qui ne se laisse pas réduire aux normes du discours démonstratif. Quelle est donc l'essence de la rhétorique comme univers et forme de discours distincts des autres, de la poésie par exemple, et quel rôle y joue la notion de métaphore ? En effet, Ricœur se pose ce problème notamment dans les premières pages de *La métaphore vive* (1975).¹ Dans ce cadre, il remarque une opposition entre le sens moderne de la rhétorique et son sens dans le projet aristotélicien de sa rationalisation par rapport au vraisemblable logique des philosophes.

La rhétorique, écrit Ricœur, fut cette *technê* qui rendit le discours conscient de lui-même et fit de la persuasion un but distinct à atteindre par le moyen d'une stratégie spécifique.²

Ce sens que donne Ricœur à la rhétorique s'oppose, selon lui, au sens que lui donnent les modernes. Il ajoute insistamment sur son intimité complexe depuis Aristote avec la philosophie et explique comment doit-on saisir la nature de cette intimité :

La rhétorique d'Aristote est déjà une discipline domestiquée, solidement suturée à la philosophie par la théorie de l'argumentation dont la rhétorique à son déclin s'est amputée. La rhétorique est sans doute aussi ancienne que la philosophie. À ce titre elle est son plus vieil ennemi et son plus vieil allié. Son plus vieil ennemi : il est toujours possible que l'art de « bien dire » s'affranchisse du souci de « dire vrai » ; la technique fondée sur la connaissance des causes qui engendrent les effets de la persuasion donne un pouvoir redoutable à celui qui la maîtrise parfaitement : le pouvoir de disposer des mots sans les choses ; et de disposer des hommes en disposant des mots. Peut-être faut-il comprendre que la possibilité de cette scission accompagne l'histoire entière du discours humain. Avant de devenir futile, la rhétorique a été dangereuse. C'est pourquoi Platon la condamnait : pour lui la rhétorique est à la

Taylor : « Il est significatif que ces cours (Idéologie et utopie) aient été prononcés à l'université de Chicago en 1975, l'année même de la parution de *La Métaphore vive* ». p. 10 (p. 14 (MV, Seuil 1975) 2

d'une opposition radicale, et donner un sens autre que chimérique à l'utopie face à la réalité. L'idéologie et l'utopie deviennent aussi positives que la science et la réalité, voire premières par rapport à ces deux dernières. En vérité, cette démarche présuppose toute une analyse de la notion de métaphore et de son rôle dans l'idéologie, et je pense qu'on ne peut répondre à toutes ces questions, sans revenir au sens de la métaphore au sein de la rhétorique selon Ricœur, qui doit être immédiatement distinguée bien sûr de son sens dans le genre poétique. En effet, je pense que les deux ouvrages de Ricœur sont étroitement liés. Toute l'argumentation autour de la notion de métaphore vise à opérer une sorte de renversement dans les rapports entre littéralité et métaphore. Non seulement le littéral cesse d'être premier par rapport au métaphorique, mais ce dernier se voit attribué un rôle plus décisif qui consiste à être à la source même de l'ordre catégorial.

N'y a-t-il pas, s'interroge Ricœur dans *La Métaphore vive*, selon l'expression de Gadamer, une «métaphorique» à l'œuvre à l'origine de la pensée logique, à la racine de toute classification ?¹

Il n'est pas faux de dire que l'analyse faite par Ricœur de la métaphore est directement impliquée dans toute sa conception de l'idéologie. Que ce soit dans le cas de la métaphore ou dans celui de l'idéologie, Ricœur cherche à renverser leurs statuts respectifs et à leur accorder une certaine primauté par rapport aux deux pôles que sont le littéral d'un côté, et le scientifique, de l'autre, dont nous avons toujours tendance à croire qu'elles n'en sont que la simple transgression ou la pure déviation. Pour Ricœur, le littéral et le scientifique «n'existent qu'au sein de ces domaines plus vastes que sont le métaphorique et l'idéologique».²

Nous allons essayer de montrer quel rôle joue le métaphorique au sein du dis-

Métaphore vive, p. 32 1

.Taylor, p. 10 2

venir et dans quel but ?

Comme le dit à juste titre Henry Taylor dans l'introduction du livre (1978), «Ricœur est le premier, depuis Mannheim, à aborder l'idéologie et l'utopie au sein d'un même cadre conceptuel...Ici, leur articulation réciproque les définit et les délimite de façon plus satisfaisante en même temps qu'elle marque une différence significative avec les conceptualisations antérieures...»¹

Quelle est donc la nouvelle conceptualisation de l'idéologie chez Ricœur qui nous donne à penser que ce dernier se démarque de sa conceptualisation traditionnelle ?

Connecter idéologie et utopie est un événement récent dans l'histoire de la philosophie socio-politique, car une telle connexion n'a pas été toujours quelque chose de facile à faire. Or, ce qui rend spécifique (et intéressante) la démarche de Ricœur c'est le fait de chercher, influencé certes par la lecture du livre de Karl Manheim *Idéologie et utopie*, qui a été publié dans sa version originale en 1929², à articuler ensemble idéologie et utopie³ et à mettre en relation leurs domaines respectifs, la socio-politique d'un côté et l'histoire littéraire de l'autre. Une telle connexion (ou mise en relation) veut faire en vérité d'une pierre deux coups : d'abord, revenir sur le type d'opposition entre idéologie et science, qui n'est plus pensée dans les termes

L'art rhétorique est un art du discours agissant. A ce niveau aussi, comme à celui du speech-act, dire c'est faire. L'orateur ambitieux de conquérir l'assentiment de son auditoire et, si c'est le cas, de l'inciter à agir dans le sens désiré. En ce sens la

«rhétorique est à la fois illocutionnaire et perlocutionnaire

.p. 8. Edition du Seuil 1997. Traduction française 1

Ricœur (1978), p. 18 : « Je crois que Mannheim est la seule personne, au moins jusqu'à un passé récent, à 2
avoir essayé de penser ensemble idéologie et utopie. Il le fit en les considérant toutes deux comme des attitudes déviantes
par rapport à la réalité. C'est au sein d'un même décalage, d'une même distorsion par rapport à la réalité effective qu'elles
divergent. Depuis Mannheim, l'attention portée à ces phénomènes s'est surtout concentrée sur l'un ou l'autre, mais jamais

«sur les deux à la fois

Ricœur (1978) : «Je me propose de réunir dans un même cadre conceptuel ces deux notions, qu'on traite d'or- 3
dinaire séparément. L'hypothèse sous-jacente est que la conjonction de deux aspects ainsi opposés, ou de deux fonctions
.complémentaires, est un exemple de ce que nous pourrions appeler une « imagination sociale et culturelle ». » p. 17

et discutables dans le champ de sa pensée sociale et politique. Cette pensée s'édifie néanmoins sur une réflexion originelle à propos de l'idéologie dans laquelle se trouvent connectés Rhétorique, Poésie et Herméneutique. L'étude de ce type de conceptualisation de l'idéologie chez Ricoeur nous permet de plaider pour une conception qui cernerait le paysage conceptuel propre à l'idéologie et à son ancrage dans le système symbolique et culturel général ayant pour noyau la science et son éthique. L'idéologique doit être démystifié, en continu et loin de tout dogmatisme positiviste, par les principes de l'éthique scientifique. Cette posture épistémologique générale impose à la science ouverture sur et complémentarité avec les différentes composantes du système culturel et symbolique.

Cela dit, la conception de Ricoeur de l'idéologie ne s'éclaire le mieux en vérité que par le biais d'une analyse du statut du discours rhétorique, et du mode selon lequel il se démarque du champ propre à la démonstration, ce qui implique l'intimité du lien entre idéologie, utopie et rhétorique dans la pensée de Ricoeur. Le titre de cet exposé qui est : la structure rhétorique de l'idéologie, résume donc toute cette démarche.

1. Que veut dire penser ensemble idéologie et utopie ?

Comment se présente et se déploie cette structure rhétorique de l'idéologie ? Que veut dire pour toute idéologie d'avoir au sens de Ricoeur une structure de cette sorte ?

Pour répondre à toutes ces questions et à bien d'autres questions aussi décisives par rapport au problème posé, il nous faut préalablement cerner de façon claire ce que Ricoeur veut dire par idéologie, et surtout, pourquoi cette notion se trouve-t-elle chez lui inéluctablement liée à l'utopie ? Est-ce que toute idéologie est aux yeux de Ricoeur une sorte d'utopie ? et comment à ce stade, la rhétorique¹ va-t-elle inter-

Ricoeur (1970) p. 145 : « En ce sens la rhétorique peut être définie comme la technique du discours persuasif. 1

La séparation entre science et idéologie n'est donc pas si nette ni si définitive comme on peut le penser à priori. Elle doit faire l'objet d'une réflexion continue et d'une conceptualisation avisée.

Comprendre les mécanismes de constitution, saisir culturellement et cognitivement, les conditions de formation de toute idéologie possible peut nous aider de façon incontournable à mieux comprendre la prolifération des perspectives doctrinales dans le champ du discours religieux et de l'action sociale et politique aujourd'hui, notamment dans le monde arabo-musulman.

Or, on ne peut mettre en place une telle mise en perspective sans nous tourner vers des philosophes qui, bien qu'ils soient sous un horizon culturel et symbolique différent, ont fait en sorte que cette problématique soit posée au cœur même de leurs propres investigations philosophiques et herméneutiques. Parmi ces philosophes, je citerai Paul Ricoeur.

Autour de cette problématique spécifique (qu'est-ce l'idéologie, quelle est sa nature et sa structure, et quel rapport entretient-elle avec la réalité, avec le système culturel, avec la science en général, avec la rhétorique politique, la poésie, l'interprétation des traditions textuelles écrites et des conflits sociaux en particulier ?), je vais donc aborder dans cet exposé la pensée de Paul Ricoeur dans le champ de la théorie sociale et politique telle que nous pouvons la mettre à nu à partir de la lecture de trois textes du philosophe français, en l'occurrence : l'article : «Rhétorique -Poétique - Herméneutique -»¹, et les deux livres : *La métaphore vive* (publié en 1975) et *l'Idéologie et l'utopie* (publié en 1978).

La lecture de ces trois textes au moins permet de constater que la philosophie de Ricoeur possède sans aucun doute des implications anthropologiques importantes

Ricoeur (1970), in : Michel Meyer édition (1986) : De la métaphysique à la Rhétorique, essais à la mémoire de Chaïm Perelman, Editions de l'Université de Bruxelles, pp. 143-155 1

A quel point serait-il recevable ou raisonnable de dire que tout devient progressivement idéologique?

Si c'est le cas, comment peut-on arriver à une théorie sur l'idéologie qui ne soit pas elle-même idéologique ?

Cette double question centrale exige une esquisse urgente du paysage conceptuel de l'idéologique dans le but de le distinguer de manière claire du scientifique. En effet, vouloir esquisser un tel paysage est une affaire non seulement décisive pour la pensée sociale et politique, mais aussi pour la pensée tout court.

Toute activité de pensée digne de ce nom, surtout une pensée de type méta-scientifique ou épistémologique (qui cherche à savoir ce qu'est la science en tant que forme de connaissance objective qui se démarque de tout intérêt particulier, comment s'organisent ses activités, s'auto-justifie son langage théorique, se met en ordre son appareil conceptuel, se forge le symbolisme de son langage formel, etc.) doit traiter cette question et lui donner une certaine conceptualisation.

On a eu souvent tendance dans le passé à opposer science et idéologie, mais on est de plus en plus persuadé aujourd'hui que la science elle-même peut être, à certains égards, porteuse d'idéologie. La question de l'idéologie est devenue désormais inséparable d'une certaine mise en perspective méta-scientifique (ou métaphysique, si l'on veut).

Il est sûr donc que la question de l'idéologie est une question primordiale, mais aussi dangereuse, susceptible, en cas où on la néglige ou on la traite de façon inappropriée, de brouiller l'image que nous pouvons avoir de la science et de sa place dans l'ensemble des disciplines constitutives de notre système culturel et symbolique, comme la rhétorique politique, l'herméneutique et la poésie.

Paul Ricœur et la structure rhétorique de l'idéologie

(Hamdi MLIKA / (Université de Kairouan

Là où il y a des êtres humains, on ne peut rencontrer de mode d'existence non symbolique et moins encore d'action non symbolique. L'action est immédiatement réglée par des formes culturelles, qui procurent matrices et cadres pour l'organisation de processus sociaux ou psychologiques...De même que notre expérience du monde naturel requiert un cadrage, un cadrage est aussi nécessaire pour notre expérience de la réalité sociale.

Paul Ricœur

Idéologie et utopie, p. 31

Le discours politique est assurément le plus enclin à ces perversions. Ce qu'on appelle idéologie est une forme de rhétorique. Mais il faudrait dire de l'idéologie ce qu'on dit de la rhétorique : elle est le meilleur et le pire. L'idéologie est le discours même de la constitution imaginaire de la société. Mais c'est le même discours qui vire à la perversion, dès lors qu'il perd le contact avec le premier témoignage porté sur les événements fondateurs et se fait discours justificatif de l'ordre établi. La fonction de dissimulation, d'illusion...n'est pas loin. C'est ainsi que le discours idéologique illustre le trajet décadent de l'art rhétorique : de la répétition de la première fondation aux rationalisations justificatrices, puis à la falsification mensongère.

Paul Ricœur

«Rhétorique-Poésie-Herméneutique» (1970), p. 145, in Meyer (1986).

Je voudrais partir de ces deux citations de P. Ricœur pour poser la double question suivante :

Sans le rattacher à un quelconque fatalisme qui a marqué bien des doctrines (théologiques en particulier) faisant de la résignation au *fatum* une négation quasi-totale du libre arbitre, le *oui* originaire est plutôt un assentiment de type stoïcien et s'articule avec le *volo* auquel de Certeau a consacré des pages éclairantes dans *La fable mystique*. Il est de l'ordre du performatif. Le *vouloir* est coextensif à l'acquiescement. Il en est le champ étendu et infini : « Un verbe performatif désigne cet acte, un présent donc : *volo*. « Non pas : je voudrais bien... mais : je veux », précisait Maître Eckhart »¹. Derrida affine davantage sa description pour accorder à ce *oui* originaire une archéologie qui est au fondement de toute démarche affirmative ou négative.

Bibliographie

DE CERTEAU (Michel) avec Mireille Cifali, « Entretien, mystique et psychanalyse », *EspacesTemps*, n°80-81/2002.

_____, « Mystique », in : *Encyclopædia Universalis*, vol. 12, 1985.

_____, *La fable mystique*, I, Paris, Gallimard/Tel, 1982, n. e. 2013.

_____, « Ecritures », in : in : *Michel de Certeau*, sous la dir. de Luce Giard, Cahiers pour un temps, Centre Georges Pompidou, 1987.

DERRIDA (Jacques) et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, avec les études de Francis Guibal et Stanislas Breton, Paris, éd. Osiris, 1986.

DERRIDA (J.), « Nombre de oui », in : *Michel de Certeau*, op. cit.

_____, *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion/Champs, 1990.

NAULT (François), *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Les éditions du Cerf, 2000.

PETITDEMANGE (Guy), « Michel de Certeau et le langage des mystiques », *Etudes*, octobre 1986, 365/4.

¹ Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., p. 228 ; Derrida, « Nombre de oui » : « Le oui archi-originaire ressemble à un performatif absolu. Il ne décrit et ne constate rien mais engage dans une sorte d'archi-engagement, d'alliance, de consentement ou de promesse qui se confond avec l'acquiescement donné à l'énonciation qu'il accompagne toujours, fût-ce silencieusement et même si celle-ci devait être radicalement négative » (p. 200) et un peu plus loin, il rajoute : « Présupposé par toute proposition, il ne se confond avec la proposition, thèse ou thème, d'aucun langage. Il est de part en part cette fable qui quasiment avant l'acte et avant le logos, reste quasiment au commencement » (p. 201).

Le *oui* n'est pas un atome figé, mais un champ continu, celui-là même qui réunit le "oui christique" et le "Je suis l'Autre", le *oui* chrétien et le *oui* juif. Sauf que Derrida s'interroge ou plutôt interroge cette duplication : « Entre l'affirmation judaïque et l'affirmation chrétienne, nous ne parlerons certes pas d'affinité ou encore moins d'affiliation. Mais est-ce que l'« identité entre le "oui" christique et le "Je suis (l'Autre)" du Buisson ardent » n'ouvre pas, là encore, sur un événement ou un avènement du *oui* qui ne serait *ni* juif *ni* chrétien, pas encore ou déjà plus seulement l'un ou l'autre, ce *ni-ni* ne nous renvoyant pas à la structure abstraite de quelque condition de possibilité ontologique ou transcendante, mais à ce « quasi » que j'insinue depuis tout à l'heure (quasi transcendantal ou quasi ontologique) et qui accorderait l'événementialité originaire de l'événement au récit fabuleux ou à la fable inscrite dans le oui comme origine de toute parole (*fari*) ? »¹.

Derrida a pu relever ce *oui* originaire, non seulement chez Heidegger dont la question (*Fragen*) a été déplacée vers l'écoute (*Hören*), vers ce qui advient, autrement dit l'événementiel ; mais aussi chez Franz Rosenzweig qui assimile le *oui* au commencement, parce qu'il est déjà le commencement. Le *oui* acquiert ici un statut ontologique en se confondant avec l'être, là où le *non* porte déjà les stigmates du néant : « Il donne à chaque mot dans la proposition son droit à l'existence, il lui propose le siège où il puisse s'asseoir, il "assied" »², parce que justement il instaure et inaugure, il coexiste avec l'origine, une *archè* au double sens de commencement (parole instauratrice) et de commandement (autorité fondatrice). Le *oui* est un mot quand il est prononçable, mais le *oui* dont parle Derrida et auquel de Certeau fait allusion est de l'ordre de l'inaudible, de l'ineffable : « Il est sans être du langage, se confond sans se confondre avec son énonciation dans une langue naturelle. Car s'il est « avant » la langue, il marque l'exigence essentielle, l'engagement, la promesse de venir à la langue, dans une langue déterminée. Tel événement est requis par la force même du *oui* »³.

1 Ibid., p. 195

2 F. Rosenzweig, L'étoile de la Rédemption, cité par Derrida, « Nombre de oui », op. cit., p. 196

3 Ibid., p. 197

ger : « Ainsi Derrida décèle chez Heidegger toute une “une zone où l’acquiescement est *de rigueur*” ; un « oui », un acquiescement, serait requis avant toute question et même avant tout « discours critique » (philosophique, théologique ou même scientifique) »¹. Le *oui* engage un gage, « une sorte de promesse ou d’alliance originaire à laquelle nous devons avoir en quelque sorte déjà acquiescé, déjà dit *oui*, donné un gage, quelles que soient la négativité ou la problématique du discours qui peut s’ensuivre »².

Le *oui* est tout d’abord originaire, en ce sens que toute action ou discussion engage déjà un acquiescement, et ensuite parce qu’il est de nature performative : « Car un *oui* ne souffre plus de métalangage, il engage dans le “performatif” d’une affirmation originaire et reste ainsi supposé par toute énonciation *au sujet* du *oui* »³. Ce *oui* est *en effet*. C’est parce qu’il est en effet ou effectif, il est infini. Derrida fait remarquer que : « Michel de Certeau insiste sur cette infinité. Il y voit le “postulat mystique”. Celui-ci pose l’illimité d’un “oui” ». Comment le postulat mystique se fonde-t-il sur le *oui* illimité, autrement dit sur l’acquiescement originaire ? De Certeau oppose à ce “oui mystique”, basé essentiellement sur l’ontologie de la réception (comme on peut la deviner chez Ibn ‘Arabi avec son idée d’assentiment originaire (*qabûl*)), un “non scientifique” qui découpe ses objets par le postulat de la discrimination. L’illimité du *oui* ou sa répétition a pour corollaire de combler les objets d’intention, de leur trouver un centre de gravité qui est l’Unique.

Mais, en réalité, le *oui*, bien qu’il soit enraciné dans une terre affirmative, ne cesse de déborder les frontières, de par l’illimité qui le caractérise et qui excède la finitude.

1 François Nault, *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstruction*, Paris, Les éditions du Cerf, 2000, p. 210

2 Jacques Derrida, *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion/Champs, 1990, p. 115 ; et dans la même page il écrit : « il y a ce mot parfois sans mot que nous nommons le “oui”. Une sorte de gage pré-originaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou dans l’action ».

3 Jacques Derrida, « Nombre de oui », *op. cit.*, p. 192

lée par Elisabeth de Fontenay quand elle s'adresse à Derrida : « Je pense, Jacques, que vous êtes plus “mystique” en fin de compte que vous ne le croyez. Parce que, comme Stanislas Breton l'a rappelé, la mystique est en rapport avec le rien, avec le désert, avec l'absence, avec le *nada*... Le travail de Jacques Derrida, c'est un travail d'expérience : travail sur le rien, l'absence, mais aussi une institution : vous êtes un grand instituant, un grand constituant... »¹. Le problème qui se pose d'emblée est : comment interpréter ce quasi *oxymoron* : vide-institution, désert-constitution dont parle Elisabeth de Fontenay ? Peut-on instituer sur le vide ?

Le mot qui s'applique à cette *institution* initiale permettant (elle joue un rôle “permissif”) des *constitutions* multiples, comme le texte qui permet ses interprétations², serait la *trace*, laquelle est, aussi, de nature “oxymorique” : présence-absence, comme le signe qui se substitue à la chose, ou encore le *spectre* et tous les termes qui stipulent un “entre-deux” et à propos desquels nous ne s'arrêtons pas, faute de temps et d'espace éditorial.

4- « Oui, en effet » : Derrida lecteur de Certeau, la dette et la promesse.

C'est dans un article paru dans le recueil « Michel de Certeau » que Derrida consacre une lecture philosophique de *La fable mystique*³, l'accent étant mis sur l'acquiescement rendu possible par le vocable “oui”, mais un acquiescement originaire comme a pu soulever de Certeau dans la coupure qu'a faite Angelus Silesius du nom *Jahvé* et extraire du *Ja* l'ouverture d'un vouloir. C'est autour de ce *oui* que Derrida fait une glose condensée, comme il en a pu faire dans sa lecture de Heideg-

1 Ibid., p. 38

2 De Certeau dit propos de cette permission : « Les créations successives de la foi, en des conjonctures nouvelles, n'en ont pas moins pour effet de préciser, au fur et à mesure de la distance prise à l'égard des origines, d'une part le sens de la “coupure” initiale, et d'autre part les règles d'une fidélité définie en termes de comptabilités ou d'incompatibilités. Cette explication objective postule la relation à l'événement différent (passé) qui rend possibles d'autres expressions », in : « La rupture instauratrice », repris dans *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, éd. du Seuil, 1987, p. 213

3 Jacques Derrida, « Nombre de oui », in : Michel de Certeau, op. cit.

(le manque) au même titre que d'être extensible (renvoi, illimitation...) : « Nécessité est quelque chose comme le réel si le réel est une espèce d'impossibilité qui vient rappeler que la simple présence, la simple vive voix, la simple intuition, etc., sont inaccessibles, mais aussi que cette inaccessibilité est la chance du désir ». Derrida dit écrire sous la loi de la nécessité qu'il rebaptise Nécessité en l'assimilant à un nom propre. Elle prend l'allure d'un espace circonscrit qui limite les fantasmes impétueux du désir sans amortir pour autant son élan ardent. La poésie d'Ibn 'Arabi est à ce titre révélatrice. Quand il écrit *Turjuman al-Ashwaq* (L'interprète des désirs), c'est sous l'égide du désir pour Nizâm (Harmonie), sa promise ; et quand il écrit *Dhakha'ir al-A'laq* (Le jardin des délices), c'est sous la plume de la nécessité pour apporter clarification aux symboles donnés dans le recueil poétique qui a donné lieu à des diatribes virulentes émanant des docteurs de la loi religieuse (*Fuqaha'*). L'explication des symboles a été faite sous la nécessité de transposer le corporel en spirituel ou le factuel en transcendantal. Là où Ibn 'Arabi visait l'image iconique (*eikon*) qui dépasse le sensible vers l'intelligible, ses détracteurs se sont arrêtés à l'idole (*eidolon*) au sens prêté par Platon.

Stanislas Breton revient sur la remarque de Derrida en essayant de faire la part des choses, lorsqu'il dit : « Pour faire court, j'ai cru pouvoir distinguer deux types de mystique : la première à vocation "hénologique" (inspirée du néo-platonisme, elle commande en partie la spiritualité eckhartienne) ; la seconde, moins habitante et plus errante, à vocation "diasporique". C'est cette dernière, je crois, que vise surtout le texte de Certeau dans *La Fable mystique* »¹.

Cette distinction est primordiale et permet de situer Derrida dans une "mystique diasporique", de mise à distance, aux antipodes de la "mystique hénologique" friande des réductions unifiantes, voire totalitaires. C'est la même remarque formu-

¹ Ibid., p. 35

radicalement le désir et la nécessité dans l'écriture. Il dit qu'il y a même une « guerre absolue ». Mais, dans toute guerre ou conflit, n'y a-t-il pas une alliance tacite, en termes de traité entre antagonistes, décrite autrefois par Nicolas de Cues avec l'expression *coincidentia oppositorum* et qui a donné lieu à toute une philosophie sur l'harmonie des contraires ? Il est bien entendu qu'on ne parle pas ici d'unité transcendante qui résorberait les différences, mais d'alliance tacite où les contraires garderaient leurs entités respectives, un schéma qui s'approche, sinon dans le fond du moins dans la forme, de l'anti-hégélianisme derridien.

Dans la seconde intervention de Stanislas Breton, intitulée « Différence, relation, altérité », Derrida répond à Guy Petidemange qui s'interroge sur le sens et la portée de la « guerre totale » formulée par le philosophe : « Jacques Derrida, dans l'une de vos interventions tout à l'heure, m'a frappé le fait que vous ayez dit en substance : « Entre mon désir et la nécessité il y a une guerre totale ». Si je comprends bien, chez vous la nécessité, d'une certaine manière, est au commencement de l'acte du philosophe, ou de l'acte de l'écriture »¹. A la suite de quoi, Derrida réplique : « C'est très difficile d'improviser sur ces questions-là. Par exemple, tout à l'heure, je m'en veux d'avoir parlé de guerre. Dans *La carte postale* je me suis servi du mot *Nécessité*, avec une majuscule, comme si c'était un nom propre, ce qui est une manière, non pas d'en faire un personnage ou une allégorie, mais de marquer que la nécessité est toujours nécessité de quelque autre singulier ; c'est une limite marquée au déploiement du désir ou de la réappropriation, une limite marquée par l'autre comme autre, en tant qu'il est porteur de nom propre – qu'elle est porteuse de nom propre – en tant que concept. C'est en me réglant sur cette limite qu'en effet j'écris, j'essaie de penser »².

Néanmoins, Derrida place comme condition d'impossibilité du désir sa condition de possibilité. Le désir se trouve dans ce paradoxe d'être privé de quelque chose

1 Ibid., p. 91

2 Ibid., p. 92

la définition de Certeau déjà mentionnée ¹. Autrement dit, le mystique, ainsi défini et dans les termes que lui prête de Certeau, englobe la démarche de Derrida, à savoir l'exode ou la dissémination (c'est-à-dire la marche ou le voyage), le désir (autrement dit, le manque) et enfin l'innommable et ce dont on ne peut saisir sous quelque principe que ce soit ("ce n'est pas ça" et les déictiques apparentés : ceci, cela).

Les questions et les réponses à la communication de F. Guibal détaillent davantage ce désir mystique chez Derrida, à commencer par Derrida lui-même qui apporte une mise au point nécessaire sur le fondement de laquelle nous édifions une idée de ce qu'est le désir mystique chez Derrida, et aussi la fascination pour l'absence. Il dit : « Bien sûr, il y a la fascination, sans doute, pour l'absence. Cette fascination – je ne veux pas la décrire en termes psychologiques ou existentiels, mais on pourrait le faire - ; or ce qui dans le travail d'écriture, dans le travail de pensée, peut ressembler à de la fascination, c'est la phase ou le mode indispensable pour l'élan de l'affirmation »². Plus loin, il formule son objection à toute tendance mystique en disant : « Je dirai autre chose pour la mystique. Si on prend ce mot dans son sens un peu trivial, impliquant l'expérience de la présence, le contact, l'intuition, il me semble que je suis aussi peu mystique que possible, ou si peu bercé par la mystique même si j'en rêve ». Mais il introduit une nuance révélatrice lorsqu'il dit : « Je ne dirai pas que je n'ai pas de désir mystique, mais une certaine nécessité qui gouverne ma vie est totalement étrangère à la mystique entendue en ce sens trivial. Je ne me rappelle pas littéralement la définition de Michel de Certeau ; quand je l'ai entendue, je me suis dit : oui, pourquoi pas ! Mais on serait très nombreux à le dire sans »³.

Pourquoi pas donc ! Cette mise au point montre clairement que Derrida sépare

1 Michel de Certeau, *La fable mystique*, op. cit., p. 411

2 Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, op. cit., p. 31

3 *Ibid.*, p. 32

disait-elle mieux que son contenu les ronds, les arrêts, les traversées d'une pensée hantée par le manque de la présence »¹. Cette absence n'est pas seulement l'objet de l'écriture ou son sujet thématique, elle est, par-delà les découpages et les rationalisations, le motif et le moteur, la raison d'être de l'écriture, son *a priori* originaire et qui va se voir dans le vocable *oui* auquel Derrida a consacré un riche commentaire sur lequel nous reviendrons plus loin.

3- Derrida mystique ? Entre désir et nécessité.

Déconstruction et mystique peuvent-elles être compatibles ? Dans son ouvrage *Derrida et la théologie*, François Nault a pu mettre en lumière un présupposé théologique chez Derrida, ce qu'il appelle « un certain reste théologique »², invisible et dédaléen, qui régit le texte derridien de même que la déconstruction emploie à investir (sur) l'économie du texte théologique. Peut-on parler d'un chiasme au sens que l'un (le théologique) déborde sur le territoire de l'autre (la déconstruction) et régit, en sourdine, ses catégories et ses présupposés ? Les thèmes religieux sont récurrents chez Derrida. Il en parle dans un cadre dûment circonscrit qui était le sien, avec la prudence qui en était l'apanage. Mais plus que le religieux, y a-t-il un présupposé mystique dans ses textes ?

Dans une communication condensée et fortement documentée (éditée sous le titre « L'altérité de l'autre – Autrement. Sur les traces de Jacques Derrida », dans un recueil intitulé *Altériés*), Francis Guibal a fait allusion à la mystique avec ces mots : « Et, s'il est effectivement permis de trouver à cette quête certaine tonalité "mystique", c'est à condition de préciser, me semble-t-il, qu'il s'agirait alors d'une mystique du départ et de l'exode, non de la fusion ou du retour à l'un »³, en se basant sur

1 Ibid.

2 Michel de Certeau, « Mystique », op. cit., p. 37

3 Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière, *Altériés*, avec les études de Francis Guibal et Stanislas Breton, Paris, éd. Osiris, 1986, p. 28

Lutter contre la mort de l'extase perceptive »¹. Si de Certeau évoque ici une expérience personnelle, elle ne diffère guère des expériences mystiques auxquelles il a donné une matière épistémologique parfaitement documentée. Quand il évoque la nécessité d'écriture comme lutte contre l'oubli, il ne fait que transposer la définition qu'il a faite de la mystique sur sa propre condition humaine et sur laquelle nous reviendrons plus loin. Mais donnons déjà sa définition : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas *ça*, qu'on ne peut résider *ici* ni se contenter de *cela* »².

Ne pas résider *ici* ni se contenter de *cela* définit déjà les termes employés par de Certeau dans ce texte concis : « Le survenant m'était un « oubli » par rapport au quotidien, mais après je luttais, bien vainement, contre une autre sorte d'oubli, mon incapacité à me tenir là ou à retenir *ça* »³. Quand il évoque son expérience avec l'écriture ou plutôt sa mystique de l'écriture, c'est toujours en termes de possibilité de l'impossible, d'irruption instantanée de l'événementiel. Il y a certes l'écriture planificatrice et organisatrice qu'il nommera ailleurs "stratégique", celle qui circonscrit un objet de savoir dans des catégories dûment arrêtées, mais il y a aussi une écriture fuyante sous forme de pratiques de l'écart et qu'il baptisera dans d'autres circonstances "tactique".

La pratique de l'écriture chez de Certeau porte les signes d'une mystique basée essentiellement sur les vertus du voyage, « geste de se frayer un chemin », mais aussi sur l'élément agonistique qui fait la raison d'être du mystique : lutter contre soi-même « sans trêve »⁴. Mais l'objet est déjà manquant, celui-là même qui rend l'écriture possible : « Peut-être cette écriture, où se parlait une absence altérante,

1 Ibid., p. 13

2 Michel de Certeau, *La fable mystique : XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 411

3 Michel de Certeau, « *Écritures* », p. 13

4 Ibid., p. 14

riques en expliquant la constitution d'une science mystique à l'orée de la modernité occidentale, il est tout à fait intéressant de revenir *au* mystique comme élément intrinsèque à toute expérience ou *le* mystique comme "aïon" transhistorique, bien que cette formulation n'aurait pas plu à de Certeau. Nous parlerons donc du mystique qui entretient avec le mystère une parenté lexicographique patente et qui, avec cette acception singulière du caché et du secret, émaille les textes de Derrida, nonobstant ses objections d'être attiré par un quelconque goût mystique. Mais, justement, ce n'est pas au sens trivial ou ésotérique, que nous parlerons du mystique. Celui-ci a plutôt le sens d'une ascèse de l'écriture et de l'écoute de l'être dont le secret ferait le lien. Trois mots délimitent de part en part l'expérience mystique : l'écriture, l'écoute et le secret.

2- Mystique scripturaire : comment écrit-on l'ineffable ?

L'ineffable touche la parole interdite ou impossible. Mais peut-on l'écrire ? L'expérience mystique, ouverte sur la parole, n'a jamais perdu les mots pour décrire l'objet insaisissable, enfin des mots transcrits, en prose ou en poème. Il y a même profusion des métaphores, précession des écritures, tantôt hyperboliques et mélancoliques (poésie de Hallaj en islam, et d'Ignace de Loyola dans le christianisme), tantôt méthodiques et conceptuelles (les grands systèmes métaphysiques d'Ibn Arabi en islam, de Nicolas de Cues dans le christianisme). L'ineffable fait écrire quand il est frappé, dans sa chair verbale, par le sceau de la stupeur : ne rien dire. L'écriture imprime donc une expérience, un témoignage de surcroît. Quand la parole se tait, l'œil imprime les bribes de ce qui va devenir une mémoire, laquelle donne à l'écriture matière de digression.

Rien ne le montre qu'un texte riche et condensé¹. De Certeau s'interroge sur le motif aussi bien que l'objectif de l'écriture : « Pourquoi écrire ? Ne pas laisser périr.

1 Michel de Certeau, « Écritures », in : Michel de Certeau, op. cit., sous la dir. de Luce Giard, Cahiers pour un temps, Centre Georges Pompidou, 1987.

exprimant une certaine expérience. Cette conception, inaugurée par Jean Baruzi avec son travail *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, a été l'apanage de de Certeau dans ses recherches soutenues sur la mystique chrétienne du XVI^e et XVII^e siècle. La mystique comme écriture, voilà la nouveauté introduite à partir du XX^e siècle dans les milieux académiques et historiques, bien qu'elle ait subi une résistance de la part des autres traditions, psychiatrique et idéologique, encore en vogue : « Pour Jean Baruzi, loin de se perdre dans le vague de l'océanique ou dans l'expérience irrationnelle de l'extraordinaire, la mystique révèle une pensée, la "pensée mystique", une philosophie dont la rigueur est celle même que l'on peut analyser dans l'écriture où elle s'exprime [...] C'est sur cette tradition que j'appelais "scripturaire", c'est-à-dire une tradition considérant la mystique comme expérience de langage et d'écriture, que se greffera le travail de Michel de Certeau »¹.

L'entreprise de Michel de Certeau tente de penser conjointement *et* l'histoire *et* la mystique dont l'écriture ferait la jonction. La première réfléchit à l'absence sous le mode de "l'un *à côté* de l'autre", en pensant à la succession temporelle émaillée de ruptures, et la seconde évoque l'absence sous le mode de "l'un *dans* l'autre", en assimilant l'absent dans l'instant présent ou le commencement dans le *hic et nunc*. Mais ce commencement est à jamais perdu, rendant possible une parole et une écriture mystiques, et rendant impossible toute appropriation résolue : « Telle est la figure du désir. Il se rattache évidemment à cette longue histoire de *l'Unique* dont l'origine et les avatars, sous sa forme monothéiste, intriguaient tellement Freud. Un seul vient à manquer, et tout manque. Ce commencement nouveau commande une suite d'errances et de poursuites. On est malade de l'absence parce qu'on est malade de l'unique »².

Si de Certeau a tenté de définir la mystique à partir de ses présupposés histo-

1 Jacques Le Brun, op. cit., p. 312

2 Michel de Certeau, *La fable mystique*, I, Paris, Gallimard/Tel, 1982, n. e. 2013, p. 9-10

ramener à la réalité “commune” : le retour à la socialité quotidienne est le critère de l’expérience mystique »¹. Cette remarque est étayée par la synthèse publiée dans *Encyclopædia Universalis* quand il écrit : « Quoi qu’on pense de la mystique, et même si l’on y reconnaît l’émergence d’une réalité universelle ou absolue, on ne peut en traiter qu’en fonction d’une situation culturelle et historique particulière »².

Si la mystique est tributaire d’une situation culturelle et historique bien définie, les formes auxquelles elle a été rattachée sont nombreuses et Jacques Le Brun en a précisé trois³ :

1- la tradition “psychiatrique” qui voyait dans ce phénomène un désordre psychique marquée particulièrement par l’excès et la mélancolie. Elle a été affinée au fil du temps en recourant aux procédés scientifiques, à l’âge où la méthode positiviste, c’est-à-dire au XIX^e siècle, était devenue un emblème.

2- la conception “océanique” relatée autrefois par Romain Rolland dans ses échanges épistolaires avec Freud et dont de Certeau a évoqué quelques passages significatifs : « A l’analyse que Freud avait faite de la religion dans *L’Avenir d’une illusion* (1926), Romain Rolland opposait une « sensation religieuse qui est toute différente des religions proprement dites » : « un sentiment de l’éternel », « sentiment océanique » qui peut être décrit comme un « contact » et comme un « fait » (Lettre à S. Freud, 5 déc. 1927) »⁴. Cette conception, influencée, par ailleurs, par la tradition jungienne, met en lumière des thèmes liés au mot “vague” (se perdre dans *la vague*, se noyer dans *la vague*...) et dépeint un sentiment d’incommensurabilité.

3- La tradition “scripturaire” qui voit dans la mystique un ensemble de textes

1 Michel de Certeau et Mireille Cifali, Op. cit., p. 157

2 Michel de Certeau, « Mystique », in : *Encyclopædia Universalis*, vol. 12, 1985, p. 874

3 Jacques Le Brun, « La mystique et ses histoires », *Revue de théologie et de philosophie*, dossier : « Lire Michel de Certeau », vol. 136, 2004/IV, p. 309-312

4 Miche de Certeau, « Mystique », op. cit., p. 874

1- Les trois approches de la mystique

“Mystique” (sans article défini) ne se réduit pas au religieux. C’est un mot vaste et malléable et moins institutionnel et canonique. Si nous voulons définir le mot “mystique”, c’est à partir de quels termes ? La substantivation de l’adjectif est récente comme l’a montré de Certeau : « J’ai analysé un symptôme linguistique de cette évolution : le fait que mystique devient un substantif au XVI^e siècle »¹. Elle remonte aux temps modernes : *du* mystique à *la* mystique. Entendons par là, le passage de la théologie mystique à la mystique comme science autonome et émancipée².

La distinction est notable, en ce sens que la mystique est une parole (d’où la racine latine *fari* du mot fable) qui chercherait à se circonscrire dans une science, une sorte d’intelligibilité ayant ses règles de fonctionnement et d’emploi. Comme le souligne Luce Giard, il ne faut pas prendre ici science « au sens contemporain du terme, comme un ensemble structuré de connaissances qui se rapportent à des faits obéissant à des lois objectives ». Elle ajoute : « Dans la langue des XVI^e et XVII^e siècles, la science désigne une certaine forme de rationalité et non pas un corps de théorie régentant les objets d’un savoir »³. Cette science a été baptisée « science expérimentale » par l’un des mystiques bordelais du XVII^e siècle, Jean-Joseph Surin, auquel de Certeau a consacré une riche édition critique.

De Certeau entend ramener la mystique à son foyer naturel et institutionnel, à l’articuler avec l’événement, et dans une large mesure avec l’histoire. Il le dit dans un entretien avec Mireille Cifali : « La question de base concerne le sérieux qu’on accorde au rapport que l’expérience mystique entretient avec l’histoire. Question-test puisque, pour tous les mystiques dont j’ai étudié les œuvres, l’extase même doit les

1 Michel de Certeau et Mireille Cifali, « Entretien, mystique et psychanalyse », *Espaces Temps*, n°80-81/2002, p. 157

2 Guy Petitdemange, « Michel de Certeau et le langage des mystiques », *Etudes*, octobre 1986, 365/4, p. 383

3 « Michel de Certeau, la mystique et l’écriture ». Entretien avec Luce Giard et Jean-Louis Schlegel à propos de la parution du tome II de la *Fable mystique*, *Esprit*, août-septembre 2013, p. 156

Jacques Derrida et Michel de Certeau.
La fascination du mystique et les promesses de l'écriture.

Mohammed Chaouki ZINE

Maître de conférences (Université de Tlemcen, Algérie), membre associé au CEPERC (Aix-Marseille Université). Auteur d'une thèse sur Michel de Certeau.

Derrida a toujours nié son appartenance à un quelconque goût mystique. Une nécessité régissait sa volonté d'écrire. Michel de Certeau, historien de la mystique chrétienne, en a fait le paradigme des études anthropologiques et postmodernes, basées essentiellement sur la quête du détail et la profusion des métaphores, celles-là mêmes qui régissent la déconstruction derridienne : « Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici ni se contenter de cela. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux, il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part, il est habité »¹.

Le rapport entre les deux protagonistes de la différence, l'un en philosophie, l'autre en théologie, a été de biais. De Certeau citait Derrida dans ses contributions et Derrida lui a consacré un article² paru dans le recueil « Michel de Certeau » sous la direction de Luce Giard, un an après le décès de l'auteur de *La fable mystique*. Cet article fait figure d'emblème, en guise d'hommage, pour témoigner de l'intérêt que les deux auteurs portent à l'écriture : « Pas plus que je n'oublie ce que Michel de Certeau écrit de l'écriture dans le texte mystique : c'est aussi, de part en part, une promesse »³.

1 De Certeau, *La fable mystique : XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, I, p. 411.

2 Derrida, « Nombre de oui », in : Michel de Certeau, sous la direction de Luce Giard, éditions du Centre Pompidou, 1987.

3 Ibid., p. 191

SOMMAIRE

Jacques Derrida et Michel de Certeau. La fascination du mystique et les promesses de l'écriture.03

Mohammed Chaouki ZINE

Paul Ricœur et la structure rhétorique de l'idéologie17

Hamdi MLIKA

Postmodernité : pensée faible ou approche critique de fin de la modernité ?41

Mouna TAYACHI ISTM EIKef

La puissance de l'image aujourd'hui : Art ou mort de l'Art ? Ou vers un nouvel art ?63

nadia el majri