λόγος
لـــوغـــــــــوس

مجلة فلسفية سنوية محكمة issn:2070-1474 تصدر عن دار كنوز

العدد التجريبي أفريل 2011

مدير المجلة
عبد القادر بودومة

رئيس التحرير
بخضرة مونيس

الهيئة العلمية

سواريت بن عمر
عبد الرحمن بوقاف
عبد القادر بوعرفة
حسين الـــزاوي
محمدي رياحي رشيدة
جمـــال مـفـرج
محمد جديدي

هيئة التحرير

ميلود العربي
عبد القادر بلقناديل
بن معمر خير الدين
مـــراد قـواسـمي
أحـــمـــد عـطـار
محمد بوزيان دليل

مراسلات التحرير: بخضرة مونيس
البريد الالكتروني : logosrevu@gmail.com
داركنوز للإنتاج والنشر والتوزيع

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

كنوز للنشر والتوزيع
بيع الكتب في كل الاختصاصات
قطعة بودغن عين نجار تلمسان
هاتف / فاكس : 60 - 40 - 38 - 043

عنوان ملف العدد القادم :

محمد أركون مفكر الضفتين

محاور العدد :

1- الإسلاميات التطبيقية ورهانات التنوير العربي-الإسلامي

2- الإسلام و الانغلاق اللاهوتي

3- من أجل نقد العقل الإسلامي

4- الإسلام و مأزق الأنسنة

5- أركون و أسئلة الراهن الجزائري

البيان التأسيسي

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

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

1 لوغوس عنوانا:

...إنه مورد الفيلسوف والفلسفة واللانهائي والمتخفي في باطن الدين والحكمة، حل بين الناس في صور الفهم من اجل تعقب الحق والحقيقة، وبث فيهم قيم الصدق والحق والعلم، فكان منذ البدء عمل كوني بحجم الوجود عمل مكنه الخلود، وليبقى أهم المفاهيم وأكثرها غموضا في الفكر البشري مفهوم يحمل دلالات متعددة، ويرد في سياقات متنوعة، كالخطاب، اللغة العقل الكلي، الكلمة، اللامتناهي، الإله ....انه مفهوم اللوغوس الكل يتذكر أن هيرقليطس في عصر تحول الكلمة قال: « إن كل القوانين تتغذى من قانون إلهي واحد لأن هذا يسود كل من يريد و يكفي للكل و يسيطر على الكل»، نفس الموقف نجده عند الرواقيون الذين قالوا أن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم فهو القوة الباطنية التي تنشأ منها الأشياء و تربط بينها و يتدخل في تكوين أجزاء العالم، و بالتالي مصدرا للفلسفة وينبوعا 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 إنسانياً، تتحمله المنظومة الفكرية الإنسانية، فهو في رأي الفلاسفة المرجع النهائي وراء هذا التغير الكوني المتدفق.....

La reconnaissance dans la théorie critique d'Axel Honneth
Kamel Boumenir 1

REDUCTION ET INTERSUBJECTIVITE
Françoise Dastur 14

L'Esthétique et les mutations contemporaines
Ali Channoufi 28

2 لوغوس حيرة

الحيرة الأولى:

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

الحيرة الثانية:

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

الحيرة الثالثة:

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

الحيرة الرابعة:

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

الحيرة الخامسة:

- حيرة....!!!

3 لوغوس فضاءا

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

4 لوغوس أفقا:

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

أعضاء المجلة

«لوغـوس»

La reconnaissance dans la théorie critique d'Axel Honneth

Par Kamel Boumenir
Département de philosophie
Université d'Alger

Les écrits du philosophe et sociologue allemand Axel Honneth[1]ont suscités ces dernières années un intérêt majeur et se sont largement imposés dans la philosophie politique, sociale et morale à travers le monde occidental, par contre ils sont passés inaperçus, et n'ont suscités jusqu'à présent aucune étude dans le monde arabe. L'objet de cet article est de présenter la pensée d'un des plus grands philosophes contemporains, qui occupe sans aucun doute, une place considérable dans le paysage philosophique et sociologique d'aujourd'hui.

Honneth accorde une très grande importance au concept de reconnaissance (Die Anerkennung), qui fait l'objet de multiples débats dans les théories politiques, sociales et morales et se trouve au centre de ces débats. Sa théorie de la reconnaissance s'inscrit dans la lignée de la théorie critique de l'Ecole de Francfort[2]. Il est devenu le 02 avril 2001 le directeur de l'institut de recherches sociales (institüt für sozialforshung), qui fût fondé officiellement en 1923 à Francfort et avait comme membres : Max horkheïmer, Théodor Adorno, Herbert Marcuse, etc… qui représentait la première génération de ce qu'on est convenu d'appeler l'Ecole de Francfort . Cependant on peut considérer Jürgen Habermas et Albrecht Wellmer comme les représentants de la deuxième génération de cette Ecole. Enfin la troisième génération est représentée aujourd'hui par Axel Honneth qui s'est engagé à une discussion philosophique critique avec l'héritage de l'Ecole de Francfort, dans le but d'élaborer une nouvelle théorie critique à partir du concept de reconnaissance.

C'est à partir d'une relecture de la philosophie du jeune Hegel que Honneth a élaboré sa réflexion sur la lutte pour la reconnaissance. La lutte, telle que l'a

comprend Hegel dans le *Système de la vie éthique* (*System der Sittlichkeit)* est profondément différente du modèle de la lutte pour l'existence entre les hommes, que Machiavel et Hobbes avaient introduit- indépendamment l'un de l'autre- dans la réflexion philosophique et politique sur la société . Machiavel, dans ses écrits politiques, dégagea l'idée selon laquelle les individus s'opposent constamment entre eux dans la défense d'intérêts concurrents. Hobbes reprit ensuite ce thème pour en faire le fondement de sa théorie politique contractuelle de la souveraineté de l'Etat[3].

Le concept de lutte pour Hegel n'exprime pas –pour Honneth – un conflit permanent entre les hommes où chacun doit lutter contre tous pour sauvegarder son existence , mais plutôt considérer la lutte comme un moyen moral par lequel un individu cherche à faire reconnaître par un autre individu les aspects de son identité particulière , et au lieu de partir de la guerre de tous contre tous , Hegel prend pour point de départ les formes élémentaires de la reconnaissance réciproque , aux différents niveaux de l'amour, du droit et de « la vie éthique » qui permet aux individus d'accéder à un degré à chaque fois plus élevé d'autonomie et d'intégrité dans le cadre des communautés auxquelles ils appartiennent . Honneth dit à cet égard :

> La reproduction de la vie sociale s'accomplit sous l'impératif d'une reconnaissance réciproque, parce que les sujets ne peuvent parvenir à une relation pratique avec eux- mêmes que s'ils apprennent à se comprendre à partir de la perspective normative de leurs partenaires d'interaction, qui leur adressent un certain nombre d'exigences sociales .[4]

Afin de développer et réactualiser l'idée de la reconnaissance Honneth s'est appuyé sur les acquis de la psychologie sociale et de la psychanalyse, et plus précisément sur les travaux de George Herbert Mead qui offrent – selon lui–

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.

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

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

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

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

7- تقبل الأعمال بكل اللغات (العربية , الفرنسية , الإنجليزية) مرفوقة بملخص (10 أسطر كحد أقصى) من نفس لغة العمل

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

- ذكر عنوان العمل.
- اسم ولقب المؤلف واسم المؤسسة لتي ينتمي إليها.
- العنوان الالكتروني.
- النص.

كل المراسلات توجه إلى السيد المدير التحرير على العناوين المشار إليها.

logosrevu@gmail.com

التحرير

l'instrument méthodologique le plus approprié pour reconstruire dans un cadre théorique post- métaphysique*. Les intuitions du jeune Hegel sur le rôle de l'intersubjectivité , et pour souligner combien la possibilité même de la formation de l'identité de la personne, est tributaire de relations de reconnaissance dont la constitution est forcément de nature intersubjective.(5)

Selon Mead la conscience de l'identité de l'individu dans la société vient du fait que l'individu se juge lui –même à travers les perspectives de l'autre personne qui lui fait face , et cette identité est étroitement liée au processus au cours duquel l'individu, ou plus précisément l'enfant intériorise les perspectives d'autrui, d'abord concrets , puis de plus en plus généralisé, et apprend ainsi progressivement à ériger en lui- même l'instance d'un « Moi » qui l'aide à contrôler d'une façon autonome ses propres impulsions.(6)

Honneth s'inspire ainsi de Mead, et insiste sur le fait que l'individu doit d'abord être saisi à partir du processus de socialisation afin qu'il puisse s'éprouver soi –même en se plaçant aux points de vue des autre membres de sa communauté ou du groupe social qu'il appartient en mettant l'accent sur le rôle des interactions qui déterminent l'activité sociale des individus pour qui leur identité personnelles – pour se maintenir – dépend de leur interactions avec la communauté sociale dans laquelle elles sont formées. C'est ainsi que l'expérience de la reconnaissance est selon Honneth un facteur constitutif de l'individu, afin de parvenir à une relation réussie à soi, c'est ce qui explique son besoin d'une reconnaissance intersubjective de ses capacités et ses prestations. Ainsi on peut affirmer que si je ne reconnaissais pas un individu comme une personne en fonction des prestations sociales qui sont les siennes, je ne pourrais m'attendre à me voir reconnu à travers ses réactions. Autrui est donc celui que je dois reconnaître comme un individu doté de prestations et qualités qu'ils lui sont propres, en même temps que lui aussi me reconnaît comme tel. Aussi Honneth écrit-il :

الكلمة الافتتاحية مدير المجلة
عبد القادر بودومة 10

الكلمة الافتتاحية لرئيس المجلة
مونيس بخضرة 11

دراسات

التأويل إلى التآول
تأمّلات في نظرية الحدث والنص عند ميشال دو سارتو
محمد شوقي الزين 19

نيتشه... الميتافيزيقا وفيزيولوجيا الفن
عبد القادر بودومة 33

البراغماتية بين العقل والتصوف شارل ساندرز بورس نموذجا
حيرش سمية 50

الميتافيزيقا في حدود الفيزيقا ... ليبنتز ومشاريع الهدم المبكرة
مونيس بخضرة 69

فلسفة اللغة و اللسانيات- إشكالات المصطلح و المفهوم
مخلوف سيد أحمد 79

ملف العدد

التجديد في الإلهيات الإسلامية، الوهابية نموذجا
عبد الحكيم أبواللوز 99

إشكالية الواحد والمتعدد عند المتصوفة
حمادي هواري 109

Les individus ne se constituent en personnes que lorsqu'ils apprennent à s'envisager eux- mêmes , à partir du point de vue d'un « autrui » approbateur ou encourageant, comme des êtres dotés de qualités et de capacités positives [7].

Comme le souligne Franck Fishbach , la reconnaissance désigne un besoin crucial , une attente fondamentale pour les individus , et une revendication de reconnaissance ne se formule pas seulement ni immédiatement sous la forme de l'exigence d'une certaine répartition des biens sociaux , elle est une demande essentiellement qualitative portant sur des conditions qui doivent permettre un rapport positif à soi , une condition réussie de son identité . Il ne s'agit pas seulement là d'une demande de justice ou de répartition mais d'une exigence morale porteuse d'une charge critique à l'égard de la société existante.[8]

Honneth ajoute ensuite l'idée qu'il existe trois formes de reconnaissance, elles- mêmes liée à différents types de relations positives à soi acquises à travers les différentes formes de socialisation. La première forme est celle de l'intimité, la reconnaissance y passe par l'amour et l'amitié, qui rendent possible la « confiance en soi » sans laquelle il ne peut participer positivement et de façon autonome à la vie sociale. Honneth a élaboré sa réflexion sur le concept d'amour à partir des travaux du psychanalyste anglais Donald Winnicott. Celui –ci a identifié le processus de maturation du nourrisson à l'interaction qui existe entre l'enfant et la mère [9], c'est en ce sens que commence l'intersubjectivité dans toute vie humaine et que les individus font l'expérience de relations de reconnaissance réciproque qui leur permettent d'accéder à un degré à chaque fois plus élevé d'autonomie. Honneth considère que l'amour intègre toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de

الإبداع الفلسفي و رهانات المعطى التداولي عند طه عبد الرحمن
بشير خليفي 123

« نَظَرِيَة القِيَاسْ » فِي فِكْرِ " أَبِي نَصْرٍ الفَارَابِي "
دليل محمد بوزيان 133

ترجمات

دريدا، قلق السيرة الذاتية
د. مراد قواسمي : 145

personnes [10], ainsi il recouvre un champ plus large que le seul domaine des relations érotiques de couple entre homme et femme.

La deuxième forme porte sur les relations juridiques : la reconnaissance dépend ici des droits qui sont attribués à l'individu , qui donnent accès au « respect de soi » ce qui permet à l'individu de se considérer comme une personne qui partage avec tous les autres membres de sa communauté les caractères qui la rendent capable de participer à la formation d'une volonté discursive afin de se rapporter positivement à soi même , mais dans le cadre duquel chaque individu peut sentir avoir les mêmes droits que les autres individus , pour développer ainsi le sentiment de respect de soi , comme attitude positive que l'individu est capable d'adopter à l'égard de lui-même , lorsqu'il il est reconnu par autrui comme personne , ou comme le dit Honneth:

> Les « droits » par lesquels chacun peut se savoir reconnu dans des qualités que tous les autres membres de sa communauté partagent nécessairement avec lui, constituent une base certes solide, mais encore très générale pour le respect de soi .[11]

Ainsi, l'individu acquiert dans l'expérience de la reconnaissance juridique la possibilité de comprendre ses actes comme une manifestation, respectée par tous, de sa propre autonomie et pour son statut social.

La dernière forme de la reconnaissance concerne la contribution de nos activités individuelles au bien de la communauté , dans ce contexte, la reconnaissance y a pour conséquence « l'estime de soi » , car pour parvenir à établir une relation ininterrompue avec eux-mêmes , les individus n'ont pas seulement besoin de faire l'expérience d'un sentiment d'ordre affectif (l'amour) et d'une reconnaissance juridique (le droit) , ils doivent aussi jouir d'une estime sociale qui leur permet de rapporter positivement à leurs qualités et à leurs capacités concrètes . Dans ses écrits de jeunesse, Hegel avait caractérisé cette

troisième [12] relation de reconnaissance par le concept de « vie éthique » (Sittlichkeit). Selon l'interprétation d'Honneth l'individu se perçoit ici comme le membre d'un groupe qui est collectivement en mesure d'apporter à l'ensemble de la société des contributions dont la valeur est reconnu par tous les membres de la société. Les formes d'interaction prennent normalement le caractère des relations de solidarité, parce que chaque membre se sait également apprécier par tous les autres. Le terme « solidarité » , en effet désigne ici une sorte de relation d'interaction dans laquelle les sujets s'intéressent à l'itinéraire personnel de leur vis-à-vis, parce qu'ils ont établis entre eux des liens d'estime symétrique.[13]C'est ainsi que la solidarité est dans les sociétés modernes conditionnée par des relations d'estime entre les individus ; s'estimer , en ce sens , c'est s'envisager réciproquement à la lumière de valeurs qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune , des liens de ce type constituent des relations de « solidarité » parce qu'ils suscitent un véritable sentiment de sympathie pour la particularité individuelle de l'autre personne ; car c'est seulement dans la mesure où je veille activement à ce que ses qualités propres , parviennent à se développer que nos fins communes seront réalisées et chacun reçoit la possibilité de se percevoir dans ses qualités et ses capacités comme un élément précieux de la société .[14]

Retenons simplement que, comme nous l'avons indiqué , pour Honneth , les trois formes de reconnaissance de l'amour , du droit et la solidarité créent ensemble les conditions sociales dans lesquelles les individus peuvent parvenir à une attitude positive envers eux-mêmes , car c'est seulement quand elle a acquis dans l'expérience successive de ces trois formes de reconnaissance , la confiance en soi , le respect de soi , et l'estime de soi, c'est alors seulement que l'individu est en mesure de réaliser son autonomie et son autoréalisation.

La structure des relations de reconnaissance
Selon Axel Honneth

Mode de reconnaissance	Sollicitude personnelle	Considération cognitive	Estime sociale
Dimension personnelle	Affects et besoins	Responsabilité morale	Capacités et qualités
Forme de reconnaissance	Relations primaires (amour, amitié)	Responsabilité juridique	Communauté de valeurs (solidarité)
Relation pratique à soi	Confiance en soi	Respect de soi	Estime de soi
Forme de mépris	Sévices et violences	Privation de droits et exclusion	Humiliation et offense
Forme d'identité menacée	Intégrité physique	Intégrité sociale	Honneur et dignité

كلمة مدير المجلة

فضلنا أن يكون العدد التجريبي فاتحة القول المتعدد المسكون باختلافه الأنطو- معرفي، وذلك من خلال الاقتراب من اللوغوس والتمكن من الإقامة بجواره، الجوار الذي يحمل القدرة على السير بنا وعبر الدخول في حوار أصيل، وعميق مع التراث الفلسفي منذ بدءه الليلي نحو التأسيس لراهنية القول الفلسفي المحمول بالتعدد وتنوع إمكاناته، إذ لم يعد مجديا في اعتقادنا الحديث اليوم عن نمطية أو صنميه قائمة بذاتها . فالقول الفلسفي لا يقوم في ذاته، ذلك لان للتفلسف طرق ولم يكن يوما ذا أهداف وغايات محددة ومرسومة المعالم أو محققة الإنجاز.

من هذا المنطلق سيؤجل اللوغوس الحديث عن نهاياته المعلومة، مفضلا الإبقاء على مهمته الأصيلة مرجئة التحقق، والمتمثلة تحديدا في إنارة، وإضاءة، وإيضاح، وإبانة تلك الأركان المظلمة والمعتمة المتعذرة عن الرؤية لأول وهلة. فالفيلسوف لحظتها لا يفضل امتلاك الحقيقة، وإنما يفضل دائما الرغبة في امتلاك الحقيقة، إنه كائن راغب لا غير، لهذا سيكون ال»لوغوس» هذا الإمكان الذي يمنح لنا إمكان الذهاب والتوجه نحو اللا-إمكان قصد التمكن من فتح مغاليق الوقائع، والحقائق، والظواهر عموما التي استعصيت على الفتح، بواسطة العلوم ومختلف المعارف التي أنتجها البشر إلى غاية اليوم.

يبدو إذا في اعتقادنا ضروريا السعي لأجل إظهار الجوانب التجريبية التي يحملها إمكان القول الفلسفي، هنا سيقيم ال»لوغوس»،

Après avoir précisé les formes de la reconnaissance sociale, il convient à présent d'aborder le concept de mépris social, car selon Honneth , les différentes formes de reconnaissance (l'amour, le droit et la solidarité) ne va cependant pas de soi , puisque des situations de déni de reconnaissance sont très courants dans les sociétés modernes . Dans son livre La société du mépris (qui rassemble les textes récents d'Axel Honneth sur la théorie de la reconnaissance) Honneth affirme que :

> Dans la mesure où l'expérience de la reconnaissance est une condition dont dépend le développement de l'identité personnelle dans son ensemble, l'absence de cette reconnaissance , autrement dit le mépris, s'accompagne nécessairement du sentiment d'être menacé de perdre sa personnalité. Et lorsque les conditions de l'interaction sociale sont violées et que l'on refuse à une personne la reconnaissance quelle mérite , elle y réagit en règle générale par des sentiments moraux qui accompagnent l'expérience du mépris, et donc par la honte , la colère ou l'indignation [15].

Il est à souligner que Honneth distingue entre trois formes de mépris social : La première forme touche la personne dans son intégrité physique et son autonomie. En essayant de se rendre maître du corps d'une personne contre sa volonté, on le soumet en effet à une sorte d'humiliation qui blesse durablement la confiance que l'individu a acquise grâce à l'expérience de l'amour en sa capacité à coordonner son corps de façon autonome. C'est ainsi que la violence physique représente un type de mépris qui entraîne , en plus d'un sentiment de honte sociale , une perte de confiance en soi , car ce qui est nié ici , c'est la capacité même de l'individu à disposer librement de son propre corps , telle quelle s'est constituée au cours des expériences affectifs dont dépend le processus de socialisation , c'est pour cela que l'expérience de la torture ou du

افتتاحية...

لوغوس الأنوار...في الحاجة إلى العقل

لماذا العقل؟...

لأنه اللوغوس الذي يكتفي بنفسه، ومن يملكه و يوظفه بلا تسرع لا ينخدع البتة. إنه يتبع في عصمة طريق الحقيقة، وهو ليس في حاجة إلى سلطة التي يوشك أن يكون مضادا لها، و التي لا تبدو إلا ربّة للخطأ، ولا إلى التقاليد، ولا إلى المحدثين. في الواقع أن كل خطأ قد أتى من التصديق في عمى، بدلا من متابعة إخبار عقلي في كل ظرف. و مما لا ريب فيه أن في نفس الموضع الذي يوجد فيه رواق الفروض الذي زعمه ديدرو سابقا، يوجد معبد الجهالة الذي تخيله بيتير فيري pietro verri . وعلى بابه الأكبر نحت فم ضخم يتثاءب، وداخل ذلك المبنى الواسع جمهور مشكّل من مترددين و ثرثارين وأغبياء، لا يعرفون اسم الألهة، ولا يعرفون موضع إقامتهم الخاصة.

وكانت الجدران مغطاة برسوم مفزعة كالغرائق و الحروب المدنية و الموت و الضياع. وفوق منصة عالية وقفت امرأة عجوز عجفاء و جعلت تردد في كل لحظة، و في لهجة متعاظمة قولها:((أيها الشباب ، أيها الشباب ، اسمعوا لي، لا توكلوا أموركم إلى أنفسكم لأن ما تشعرون به ليس سوى أوهمام، و ليكن عندكم ثقة القدماء، وآمنوا بأن كل ما فعلوه حسن)). وفي الوقت ذاته يهيج شيخ هرم و يصرخ قائلا: ((أيها الشباب، أيها الشباب إن العقل خرافة، و إذا كنتم تريدون أن تتبينوا الحق من الباطل فاتبعوا أراء الكثرة، أيها الشباب إن العقل خرافة)).

إنها دعوات السكون و الجمود، و الرضى بكل ما يتولّد عنهما من إنحطاط و تيه، التي باتت تصنع نسيج حياتنا اليومية، و في كل ممر من ممرات العبور نحو القصد المنهك. قصد مستنسخ و فارغ من الطموح. وهناك صور أخرى بنفس الأسلوب تبين لنا التجربة التي تهدم النظريات والجهالة التي تنصح بالإعتقاد في الماضي، وإقرار التعاليم القديمة وإطاعة التسرعات التي تتعارض مع الحكم الحر.

viol provoque toujours sur la victime un effondrement de la confiance au monde social , la particularité de telles atteintes (torture ou viol) ne réside pas tant dans la douleur purement physique que dans le fait que de cette douleur s'accompagne chez la victime du sentiment d'être soumis sans défense à la volonté d'un autre sujet , au point de perdre la sensation même de sa propre réalité[16].

Quant à la seconde forme du mépris social elle est à chercher dans les expériences d'humiliation qui peuvent affecter le respect moral lorsque la personne humaine se trouve exclue de certains droits au sein de la société, dans la mesure où elle est membre à part entière d'une communauté et participe de plein droit à son ordre institutionnel. L'expérience de la privation de droit s'accompagne toujours à une perte de respect de soi.

La dernière forme de mépris consiste à juger négativement la valeur sociale de certains individus ou de certains groupe sociaux, qui entraîne une sorte d'humiliation et une perte de l'estime de soi. L'individu humilié n'a plus aucune chance de pouvoir se comprendre lui-même comme un être apprécié dans ses qualités et ses capacités caractéristiques. [17]

À partir de ces trois formes de mépris social, s'accompagne des sentiments susceptibles de révéler aux individus que certaines formes de reconnaissance sociale leurs sont refusées, et à travers ces sentiments, le mépris peut fournir le motif déterminant d'une lutte pour la reconnaissance qui peut prendre une forme de résistance politique * .

Si nous tentons de résumer l'essentiel de la pensée d'Axel Honneth force est de constater que sa théorie de la reconnaissance représente un effort théorique considérable d'une importance capitale ,qui s'inscrit dans une nouvelle théorie critique de la société , offrant des perspectives nouvelles pour affronter certains enjeux politiques majeurs du 21è siècle et pathologies sociales.[18]Comme le souligne Olivier Voirol , le projet philosophique d'Axel Honneth , fournit de précieux outils pour conduire l'analyse de la « société de mépris » et la

و إذا كان الفرد ، مع ذلك في حاجة إلى أن يطمئن على قيمة عمليته العقلية، فإن لديه أمارة لمعرفتها و هي الطابع العام للعقل، إذ أن هذا الأخير في الواقع متماثل لدى جميع بني الإنسان، التماثل الديكارتي باعتبار العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس، وهو لا يقبل إمكان الإستثناء.

فالطبيعة من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب، تعبر عن نفسها بواسطة صوت العقل. فسمو العقل ينتهي بأن يتبين بواسطة قوته النافعة. إذ أنه لما كان العقل هو الذي سيسير بالعلوم والفنون نحو الكمال، وأن هذا سيضاعف يسر حياتنا وسهولتها. ولما كان هو الذي سيصير الحكم الذي سيعرفنا ما هي بالضبط قيم لذائذنا بصورة أكثر يقينا من الإحساس نفسه، وبالتالي ما الذي ينبغي هجرانه، وما الذي ينبغي اتخاذه. ولما لم تكن التعاسة سوى عدم المعرفة أو حكم خاطئ، ولما كان هو الذي يداوي أحدهما، ويصلح الآخر، فإنه سيتمم ما وعده به الماضي دون أن يمنحه إياه، وسيجعلنا سعداء، وسيحمل السلام. فالعقل لدى الفيلسوف بمثابة الغوث الإلهي لدى القديس أوغسطين، وقصارى القول أنه هو الذي سينير كل إنسان يوجد في هذا العالم ما دام أنه هو النور.

نور العقل، هو باقة من الأشعة تتجه نحو كتل الظلام الصماء التي لا تزال أرضنا مغطاة بها- تلك هي الكلمة السحرية التي كان يرددها عصر الأنوار. كانت كلمات شيقة وممتعة في نظر أباء الأنوار، التي أشعلوا أقباسها هم أنفسهم. كم كانت جميلة وكانت قوية، وكم كانت مخيفة من جانب الخرافيين والمخادعين و الجهالة! و أخيرا جعلت تتلألأ وتنبثق من قوانين العقل الجليلة بإرشاد الفلاسفة لها.

فهم كانوا المصابيح التي كان وميضها يقتادهم في أفكارهم وفي أعمالهم. أو الفجر المعلن، أو النهار، أو الشمس الدائمة. ليعيدوا الضالون الذي كانوا منغمسين في الظلام، الذين أفنوا أعمارهم وسط دياجير الجهل وضبابه، وبين السحب التي كانت تخفي الطريق المستقيم، إلى وضوح النهار، وضوح الفكر الصادق، وكان النور والأنوار هي الشعار الذي

soumettre à une critique fondée . Ancrée dans l'expérience pratique des sujets sociaux mais articulés philosophiquement à une perspective normative fondée. La visée critique acquiert ainsi une vigueur inhabituelle. Par sa description des formes du mépris et des exigences de reconnaissance sociale, cette nouvelle théorie critique de l'Ecole de francfort peut, à sa manière, contribuer à enrichir l'horizon des luttes pour la reconnaissance, concourant ainsi, à l'étendue les conditions de l'autoréalisation des sujets humains contre une « société de mépris » qui progresse à grand [19].

ينقشونه على أعلامهم، لأن هذه هي المرة الأولى التي يختار فيها عصر اسمه.

من أجل هذا كله جعل كانط يتساءل، ما الأنوار؟ Qu' est –ce que lumières وعندما مضت تلك الحقبة، رأى من الخير أن يجري في شأنها اختبارا مخلصا. وقد أجاب عن هذا التساؤل بأنه كان بالنسبة إلى الإنسان بمثابة أزمة من أزمات نموه، و إرادة لخروجه من طفولته ومن تهوره، لأنه إذا كان الإنسان في العصور السابقة، قد بقي تحت الوصاية، فإن ذلك كان بسبب خطئه، إذ لم يكن لديه قدر الكافي من الشجاعة ما يمكنه من استخدام عقله. وكان دائما في حاجة إلى أمر خارجي وعارضي . ولكنه تنبه و بدأ يفكر. أوكما تقول الحكمة اللاتينية: تجرأ على أن تعرف «sapere aude». بيد أن الكسل والجبن يدفعنا إلى أن تظل عقولنا قاصرة طوال حياتنا، فمن الصعب أن تخرجه من هذه الطبيعة الثانية التي طالما أحبتها و تعلقت بها. فعلى عقولنا أن تلهث وراء التطور والإصلاح العميق، حتى نهزم الضعف الذي مللنا من مجاورته، بواسطة روح الحرية، وإلى كل ما ينطوي تحت اسمها الذهبي من صور، أي حرية المرء في الإستعمال الجيد و العام لعقله. وأن لا ننصت لصراخ الذي يقول: لا تتعقلوا واعملوا واجباتكم. والواقع هو أن شيئا من تحديد الحرية ضروري ، وأن هذا التحديد، فضلا عن أنه بعيد عن أن يضر الأنوار Aufklarung هو يعاونها كما كان يردد كانط.

حقا إن حرية الفكر والقول هي غير محدودة عند الإنسان الفيلسوف و عند المثقف والعالم والعارف. وإنها محدودة لدى أولئك الذين حينما يزاولون وظيفة من وظائف الكيان الإجتماعي، يجب عليهم إتمامها بلا نقاش، حتى يستمر الجهاز الإجتماعي بلا تغير مفاجئ، ولكن يجب في الوقت ذاته أن يحدث تغير في عقول من يديرونه، تغير يؤثر فيهم على اعتبار أنهم كائنات مفكرة. و يستبدل حالة الوصاية بحالة الحرية. وإذن فهناك محيطان مختلفان، محيط العمل الذي يظل بلا تغير إلى حين، ومحيط العقل الذي يتم فيه إعداد التطور الذي يسود الأفعال أخيرا، لأن عمل الفكر عليه كواجب. ألا يقف. هذا الواجب هو الذي كان عنوان عصر الأنوار، ومثله الأعلى.

Bibliographie

(1) Axel Honneth , né en 1949 est philosophe et sociologue . Professeur à l'université de Francfort où il a succédé à l'éminent philosophe Jürgen Habermas, est directeur de l'institut de recherche sociale. Ses livres et articles ont obtenu ces dernières années un grand retentissement dans le monde occidental. Emmanuel Renault est considéré en France comme le penseur le plus influencé par la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth.

(2) Sur l'historique de la théorie critique de l'Ecole de francfort, nous renvoyons aux deux irremplaçables ouvrages suivants :

- Martin Jay. L'imagination dialectique. Histoire de l'Ecole de Francfort de 1923 à 1950. Traduit de l'Américain par E.Moreno et A.Spiquel (Paris : Payot, 1977).
- Rolf Wiggershaus . L'Ecole de Francfort. Histoire, développement, signification .Traduit de l'Allemand par L.D.Gurcel (Paris : Puf, 1993)

(3) Honneth (Axel). La lutte pour la reconnaissance. Traduit de l'Allemand par Pierre Rusch. (Paris : Les éditions du Cerf, 2002) p.13.

(4) Ibid., p.113

* Tout en partageant l'idée de son maître Jürgen Habermas sur la pensée post-métaphysique , Honneth s'oppose aux analyses de ce dernier sur sa théorie de l'agir communicationnel qui s'est focalisée exclusivement sur des règles formelles de la communication réussie , mais qui n'a pas pris en considération les expériences morales de l'injustice sociale et du mépris. Sur ce point, voir :

هذا هو دور العقل كذلك، إذ أنه يخترق الصفحات المظلمة، وما هو موضع الريبة، حينما يحكم ويستدل ويستكشف ويصدر الحكم الفاصل في ظل فوضى الأشياء. وبهذا العمل نعتقد أنه لا توجد وظيفة أسمى من وظيفته، ما دام أنه مكلف بإحياء الحقيقة، وكشف الأخطاء، وفضح الأوهام. ومن ثم فإن بالعقل وحده يتعقل كل شيئ، إنه يلاحظ الوقائع التي تسجلها الحواس، فيقوم بفحصها وتقويمها.

ولما كانت تلك الوقائع تتقدم إليه في مجموعة عمياء و تبدو للوهلة الأولى مستعصية، فإنه يستخلصها من ذلك الخليط، ويحاول أن يستولي عليها في حالتها النقية. هي مهمة شاقة، و لكن العقل على الأقل بإزائها يكون في استطاعته أن يستجوب الوقائع التي تفلت منه، حتى يهندس بها الراهن الحي.

هو اللوغوس، لكن ليس عقلا متناهي الإرتسام و لا متعالي الإطلاقية، ولا متألها، ولا حبيس اللحظة. بل عقلا مدركا لإنخراطه في لعبة تحركها إشراطات الإجتماعي والثقافي والإقتصادي و اللغوي، متحررا من مكر الشبكات الرمزية التي تسعى إلى فرق إرادات ورغبات القوة الممارسة عليه.

من أجل هذا كله، جاءت مجلة اللوغوس، وهي تعلم جيدا أنها لن تصل إلى ما لم تصل إليه الفلسفة بعد، إنما إلى خدش مشاعر البحث المتأمل والهاوي، حتى تجدد إرهافاته، ويبقى متشبثا بإرهاصاته التي وجدت من أجلها صفحات هذه المجلة، وتبقيه متمسكا ببريق النور، الذي يسطع بحرارة و تارة يخبوا بحسب الظروف و المتغيرات. تحت هذا الأمل تفتح المجلة صفحاتها لكل من انخرط و لمن سينخرط في هذا اللعبة المقدسة. لعبة التفكير والتهجس، بكتاباته وتأملاته وأرائه واقتراحاته، ويريد أن يحفر اسمه على جدران اللوغوس.

فليس لزماننا من شوق أعظم، من رؤية الأصول الحقيقية تعبر عن نفسها أخيرا، و تبلغ بالمعنى الأرفع، عبارتها الأخص، اللوغوس.

رئيس التحرير

Honneth (Axel) « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action » in La société du mépris p203-223

(5) Honneth (Axel) La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.Traduit de l'Allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix (Paris : La Découverte, 2006) p.20.

(6) George Herbert Mead distingue le Moi, le Je et le Soi. Le Moi désigne les rôles d'autrui intériorisés et que l'individu assume au niveau social. Le Je représente ce qu'il y de personnel dans le comportement créatif et spontané de l'individu. Le Soi est constitué par le processus de socialisation, et qui est imprégné de normes qui orientent le comportement social de l'individu.
Sur ce point, voir le livre de Mead (G.H). L'esprit, le soi et la société. Traduit de l'Anglais par Jean Caseneuve (Paris : puf, 1963)

(7) Honneth (Axel) La lutte pour la reconnaissance. P. 208.

(8) Fischbach (Franck). « Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique : la reconnaissance comme autre de la justice. » in E. Renault et Y. sintomer (dir) : où en est la théorie critique (Paris : La découverte, 2003) p.176.

(9) Pour une analyse plus développée de cette question, voir l'ouvrage du psychanalyste Anglais Donald Winnicott : De la pédiatrie à la psychanalyse. Traduit de l'Anglais par J.Kalmanovitch. (Paris : Payot, 1971)

(10) Honneth (Axel). La lutte pour la reconnaissance, p.117

(11) Ibid., p.97.

(12) Ibid., p.147.

(13) Ibid., p.156.

(14) Ibid., p.157.

(15) Honneth (Axel). La société du mépris, p.193.

(16) Honneth (Axel). La lutte pour la reconnaissance, p.162.

(17) Ibid., p165.

* L'éminent Philosophe Canadien Charles Taylor a forgé le vocable « politique de reconnaissance » pour désigner une exigence normative adressée aux institutions politiques des Etats démocratiques , qui doit traiter selon lui , tous ses membres comme des égaux dans la reconnaissance de leurs identité afin de s'épanouir librement. Pour approfondir cette question voir : Taylor (Charles) Multiculturalisme, Différence et démocratie. Traduit de l'Américain par Denis-Armand Canal (Paris : Aubier, 1992) pp 41-99.

(18) Le concept de « pathologie » chez Honneth est très étroitement lié à sa philosophie sociale, qui relève du domaine de la médecine. Il renvoie à des « évolutions sociales qui portent atteinte, pour nous tous, aux conditions de réalisation de soi. ». Pour une analyse plus approfondie, voir : Honneth (Axel) « Les pathologies du social » in La société du mépris, p.179

(19) Honneth (Axel) La société du mépris. p 34.

Article paru dans *Husserl,* Collectif sous la direction de E. Escoubas et M. Richir, Collection Krisis, Jérome Millon, Grenoble, 1989, p. 43 à 64. Republié dans F. Dastur, ***La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude,*** Vrin, Paris, 2004.

Françoise Dastur

REDUCTION ET INTERSUBJECTIVITE (HUSSERL)

Dans un texte de 1930, qui sert de préface à l'édition anglaise des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Husserl définit la phénoménologie comme "la science d'un nouveau commencement" c'est-à-dire comme la reprise de l'idée originelle de la philosophie, celle que l'on trouve chez Platon, et qui signifie "science universelle" ou "science rigoureuse"[1]. L'idée de la philosophie, c'est et ce sera jusqu'au bout[2] pour Husserl l'idée d'une science rigoureuse, comme l'indique le titre du célèbre article de 1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft, La philosophie comme science rigoureuse*. Comme "science universelle" et comme "science rigoureuse", la philosophie se distingue radicalement de toute science positive, elle se situe, comme le dit déjà Husserl en 1907 dans *L'idée de la phénoménologie* "dans une dimension totalement nouvelle" et c'est pourquoi "elle a besoin de *points de départs totalement nouveaux* et d'une méthode totalement nouvelle, qui la distingue, par principe, de toute science "naturelle""[3]. La méthode des sciences positives est essentiellement une méthode de vérification qui cherche la confirmation de l'hypothèse par un retour au "donné", aux "phénomènes", c'est-à-dire à ce que toute science positive se donne par avance comme son "objet" et qu'elle doit, pour se réaliser, nécessairement présupposer. La philosophie, par contre, ne peut rien présupposer, elle ne peut s'appuyer sur aucun donné préalable qu'elle n'aurait pas soumis à examen. C'est ce que souligne Husserl dans le *Nachwort* que nous avions déjà cité en commençant : "La philosophie est science de la fondation dernière, ou ce qui est équivalent, elle est à elle-même sa

[1] E. Husserl, *Nachwort* in *Ideen III*, Husserliana Band V, Nijhoff, den Haag, 1952, p. 139-140. Cf. *Postface à mes Idées directrices in E. Husserl, La phénoménologie et les fondements des sciences,* Paris, PUF., 1993, p. 181.

[2] Il faut rappeler avec insistance que la fameuse affirmation de l'appendice XXVIII au § 73 de la *Krisis* (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Paris, Gallimard, 1976, p. 562) : "*La philosophie comme science,* comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : *ce rêve est fini*" n'est pas une déclaration de Husserl lui-même mais, comme le contexte de la suite de l'appendice le fait clairement apparaître, un jugement porté sur l'époque : "Un flot puissant, et qui s'enfle toujours, submerge l'humanité européenne : c'est aussi bien celui de l'incroyance religieuse que celui d'une philosophie qui renie la scientificité." (*Ibid.*, p. 564). C'est au contraire pour remédier à la crise de l'époque que Husserl veut renouer avec le "sens unitaire" de la philosophie, c'est-à-dire avec son sens téléologique qui est en projet dans tous les grands systèmes du passé. Ce qui a changé par rapport au manifeste de 1911 *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, c'est uniquement la nécessité pour la méditation philosophique de passer maintenant par l'histoire : "Il n'y a donc aucun doute, nous devons nous enfoncer dans des considérations historiques, si nous devons pouvoir nous comprendre nous-mêmes en tant que philosophes, et comprendre ce qui doit sortir de nous comme philosophie" (Ibid., p. 565).

[3] E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, PUF., 1985, p. 46.

justification dernière ; aucune évidence allant de soi *(keine Selbstverständlichkeit)* [...] ne pourra donc y figurer comme base de connaissance admise sans examen"[4].

La "méthode" de la philosophie ne peut donc s'apparenter ni à la méthode de vérification propre aux sciences de la nature, ni à la méthode démonstrative propre aux mathématiques[5], car il ne s'agit pas pour Husserl de *rendre* la philosophie scientifique en prenant modèle sur les sciences déjà constituées (au sens du projet kantien de la "révolution copernicienne"), mais bien de comprendre que la philosophie constitue par elle-même l'idée de science, qu'elle *est* la science par excellence. Elle exige donc une "méthode nouvelle, foncièrement nouvelle"[6] par laquelle elle se donne à elle-même son propre terrain et ses propres prémisses[7]. Cette méthode c'est la méthode réductive qu'on trouve déjà esquissée dans les *Recherches logiques* de 1901 et qui se présente de manière systématique sous le nom de "réduction phénoménologique" dans *L'idée de la phénoménologie* en 1907.

Mais avant d'exposer en quoi consiste la réduction, il importe de mettre en évidence l'identité que constitue, pour Husserl, méthode et phénoménologie, faute de quoi la réduction pourrait apparaître comme un simple procédé ou une simple technique d'accès aux phénomènes que Husserl nomme purs, lesquels une fois atteints n'auraient plus besoin de la démarche réductive pour devenir les objets d'une science nouvelle, la phénoménologie. Nous verrons au contraire que l'*epokhê* de Husserl se distingue de la démarche cartésienne qu'elle prend cependant pour modèle en ceci que, à l'inverse du doute méthodique et hyperbolique, elle est définitive . Descartes doute pour sortir du doute et trouver ce qui seul résiste au doute : l'indubitabilité du *cogito*. Husserl pratique lui aussi l'*epokhê*, c'est-à-dire la suspension de la position du monde, l'abstention de la croyance en l'existence du monde, pour établir du monde une science véritable, mais cette science ne s'établit pas, comme chez Descartes, *contre* le doute et pour réfuter le scepticisme, ce qui, soulignons-le, exige la garantie de la véracité divine et lie donc indissolublement chez Descartes métaphysique et théologie. La phénoménologie s'établit au contraire *à l'intérieur* de l'*epokhê*, comme science de l'essence véritable de la conscience, laquelle essence demeure fermée à l'attitude naturelle de croyance en l'existence du monde — ce qui conduit Husserl à chercher la solution du problème de la connaissance non pas dans la théologie, mais uniquement dans l'égologie[8].

Il s'agit donc de se maintenir *dans* l'*epokhê*, car en dehors d'elle il n'est pas de philosophie possible. C'est la raison pour laquelle la phénoménologie est, pour Husserl, essentiellement un concept de méthode et non pas une science caractérisée par son contenu : "Phénoménologie désigne avant tout une méthode et une attitude de pensée : l'*attitude de pensée* spécifiquement *philosophique* et la *méthode*

[4] E. Husserl, *Nachwort*, *op. cit.*, p. 139, trad. légèrement modifiée p. 180.
[5] Cf. E. Husserl, *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 48 : "La plus rigoureuse mathématique et science mathématique de la nature n'a pas, ici, la moindre supériorité par rapport à une connaissance, réelle ou supposée telle, de l'expérience commune."
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 51.
[8] Cf. sur tout ceci l'excellent article de A. Lowit, *L'epochê de Husserl et le doute de Descartes,* in *Revue de métaphysique et de Morale*, 1957.

دراسات فلسفية

spécifiquement *philosophique*" déclare-t-il dans *L'idée de la phénoménologie*[9]. La phénoménologie n'est nullement la science de nouveaux objets — les phénomènes — qui lui seraient pré-donnés et auxquels il s'agirait de fournir le mode d'accès adéquat, mais la recherche de ce qui est véritablement phénomène, à savoir ni le phénomène au sens courant, c'est-à-dire la chose du monde telle qu'elle se présente à la conscience, ni le phénomène au sens philosophique traditionnel, c'est-à-dire l'apparence que le chose offre au regard et qui se distingue de son "essence" cachée, mais la "pure donnée absolue" de la chose qui ne peut apparaître que si nous cessons d'être intéressés à son être, de lui donner ou de lui refuser notre assentiment, que si donc nous pratiquons à son égard l'*epokhê*, la suspension sceptique du jugement, et que, rompant notre rapport de participation avec le monde, nous adoptons la "position désintéressée du spectateur"[10].

Ainsi définie, comme science de ce que Husserl nomme dans *L'idée de la phénoménologie* le "phénomène pur"[11], le phénomène au sens de la phénoménologie, la phénoménologie non seulement passe nécessairement par la réduction mais n'a de sens qu'à l'intérieur de cette conversion, de cette *Umstellung* qu'est la réduction qui nous fait passer de l'attitude "naturelle" de croyance au monde à l'attitude philosophique en tant que telle.

***

Mais si toute phénoménologie authentique passe par la réduction, faut-il encore considérer les *Recherches logiques* de 1899-1901 comme relevant de la phénoménologie ? Husserl ne parle explicitement en effet de "réduction phénoménologique" qu'à partir de 1907, dans *L'idée de la phénoménologie*[12]. Nous savons même, depuis que Rudolf Boehm a édité en 1966 les manuscrits des années 1905-1920 relatifs à la phénoménologie de la conscience interne du temps, que Husserl a pour la première fois utilisé l'expression "réduction phénoménologique" en 1905. Il a d'ailleurs noté lui-même plus tard (à une date imprécisable) sur l'enveloppe contenant ce manuscrit de 1905 : "Note historique : dans le manuscrit de Seefeld (1905) j'ai déjà trouvé le concept et l'usage correct de la réduction phénoménologique"[13]. Y a-t-il donc eu, antérieurement à 1905, sous le nom, emprunté à Brentano, de "psychologie descriptive", une phénoménologie sans réduction ? Husserl écrit bien en effet en 1901, dans la première édition des *Recherches logiques* : "La phénoménologie est psychologie descriptive. Par conséquent, la critique de la connaissance est pour l'essentiel psychologie ou du

[9] *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 45.
[10] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduction de G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1953, p. 30.
[11] *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 68.
[12] *Ibid.*
[13] Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana Band X, Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 237, Note. 1.

moins ne doit-elle être édifiée que sur le sol de la psychologie". Il a beau ajouter que pour différencier l'étude purement descriptive des vécus de la recherche proprement psychologique orientée sur l'explication empirique et génétique, il vaut mieux employer le terme de phénoménologie que celui de psychologie descriptive, il n'en demeure pas moins que son projet se définit alors comme celui d'une fondation psychologique de la logique pure[14]. A partir du moment où Husserl développe la problématique de la réduction, il se propose au contraire, comme il le dit explicitement dans *L'Idée de la phénoménologie* de quitter *"définitivement le terrain de la psychologie, même de la psychologie descriptive"*[15] afin de fonder ce qui sera désigné dans les *Ideen I* de 1913 comme la "phénoménologie transcendantale", ainsi nommée parce qu'elle pose les problèmes "transcendentaux", c'est-à-dire les problèmes qui relèvent de ce qui est *au-delà* (*trans*) de la conscience, à partir de la seule immanence de la conscience, puisque par la réduction toute espèce de transcendance est mise hors circuit[16].

Le tournant transcendantal coïncide indubitablement avec l'exposé de la réduction phénoménologique qui a lieu dans *L'idée de la phénoménologie.* N'y a-t-il pourtant aucune trace de la méthode réductive dans les *Recherches* ? Ne peut-on pas déjà trouver l'idée de cette méthode au niveau de la phénoménologie définie comme psychologie descriptive dans ce que Husserl nomme, au § 7 de l'Introduction aux *Recherches,* "le principe de l'absence de présupposition" ? Il s'agit en effet d'exclure par principe toutes les hypothèses qui ne relèvent pas de la démarche phénoménologique en tant qu'elle est une démarche d'auto-fondation. C'est pourquoi la phénoménologie de la connaissance n'*explique* rien — car on n'explique que des faits, c'est-à-dire du déjà donné — mais *élucide* l'idée de la connaissance. Cette *Aufklärung*, au contraire de toute *Erklärung*, exige de revenir à "l'intuition remplissante adéquate", c'est-à-dire de se donner pour tâche "l'analyse descriptive des vécus dans leurs composantes réelles"[17].

[14] E. Husserl, *Recherches logiques*, tome 2, 1e partie, Paris, P.U.F., 1969, p. 263 (Introduction. § 6, Appendice 3).
[15] *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 108.
[16] Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure,* Paris, Gallimard, 1950, § 86, p. 297-298 : "Par son attitude purement eidétique et la 'mise hors circuit' de toute espèce de transcendance, la phénoménologie est nécessairement conduite, sans quitter son propre terrain qui est celui de la conscience pure, à poser tout cet ensemble complexe de *problèmes transcendantaux au sens spécifique* ; c'est pour quoi elle mérite le nom de *phénoménologie transcendantale."*
[17] *Recherches logiques*, *op. cit.*, p. 23 : "Elle ne veut pas *expliquer,* au sens psychologique ou psychophysique, la connaissance, l'événement de *fait* dans la nature objective, mais élucider l'idée de la connaissance d'après ses éléments constitutifs ou encore d'après ses lois ; ce ne sont pas les relations réelles de coexistence et de succession dans lesquelles sont insérés les actes de connaissance qu'elle cherche à atteindre, mais ce qu'elle veut *comprendre* c'est le *sens idéal* des relations *spécifiques* dans lesquelles l'objectivité de la connaissance trouve sa légitimité ; ce sont les formes et les lois pures de la connaissance qu'elle veut, par un retour à l'intuition remplissante adéquate amener à la clarté et à la distinction. Cette élucidation s'accomplit dans le cadre d'une phénoménologie de la connaissance, d'une phénoménologie qui, comme nous l'avons vu, est orientée vers les structures d'essence des vécus “purs” et des éléments constitutifs leur appartenant.

التأويل إلى التآول.
تأمّلات في نظرية الحدث والنص عند ميشال دو سارتو

د. محمد شوقي الزين

جامعة بروفونس - فرنسا

الكتابة عن أيّ مفكّر أو فيلسوف هي كتابة عن الذات بالذات. لا أن يكون المفكّر ذريعة في التفكير أو آلة في الإقرار بحقائق يرتضيها الكاتب. في الواقع، نكتب عن الذات من أجل الآخر ويتوسط هذه العلاقة الشخصية التي نكتب حول أفكارها. لا عجب أن يكون كتاب جيل دولوز حول ميشال فوكو[1] هو تنظير فلسفي دولوزي عبر قراءة فوكوية. لم يكن فوكو الذريعة وإنّما كان المحفّز. لقد كان فوكو «شخصاً مفهومياً» كما آثر دولوز التعبير عنه في كتابه المشترك مع فليكس غاتاري[2]. والأشخاص المفهومية كانت بالنسبة لدولوز عديدة بقدر ما كانت مثيرة مثل فوكو ونيتشه وبروست وسبينوزا. فهي شخصيات تاريخية تحوّلت في السياق الفلسفي والنظري لدولوز إلى أشخاص مفهومية، يبتكر عبرها الكاتب أفكاره ويحيك بموجبها نصوصه ومقولاته. إذا جاز لنا التعبير عن هذه العلاقة بين الكاتب وأشخاصه المفهومية لقلنا بأنّها علاقة «لادونية»، حيث لا يكتب المؤلّف بدونها ولا تحيا هي بدونه. وفكرة «اللادونية» هي أيضاً نتاج هذا التفاعُل بين الكاتب الذي «هو ما نحن عليه» وشخصه المفهومي الذي هو ميشال دو سارتو في هذا السياق.

1- الحدث وما عداه، الحدث وما يتعدّاه.

يتبدّى الحدث كنقطة انطلاق. إنّه البؤرة التي تنطلق منها الوقائع اللاحقة. وهذا شأن أي حدث منفرد ومتميّز، مثير وخلاّب، مدهش ومروّع، يجعل القراءات اللاحقة ممكنة. نجد في هذا الصدد عند ميشال دو سارتو فرقاً بين الحدث والواقعة[3]. إذا جاز لنا

1 جيل دولوز، **فوكو**، باريس، منشورات مينوي، 1986.
2 جيل دولوز وفليكس غاتاري، **ما هي الفلسفة؟** باريس، مينوي، 1991.
3 ميشال دو سارتو، **الأجنبي أو الوحدة في الإختلاف**، باريس، سوي، سلسلة محاولات، طبعة جديدة، 2005.

وصف الحدث في قوّته وفرادته لنستعمل مثال «البيغ بانغ» أو لحظة الإنفجار العظيم التي سبقت تشكيل الكون. هذا الحدث (وبالقياس، كلّ حدث ينتاب الوعي ويفاجئه من حيث لا يحتسب) هو لحظة الانبثاق أو البروز أو الصدور تُحدث شرخاً في نظام الوجود، أو قطيعة بين السابق واللاحق، أو فاصلاً بين الحالي والآتي. الحدث هو لحظة الوجود ولحظة الشهود، ينعدم فيه التعبير أو الخطاب، مثل الزلزال كحدث مروّع ينتاب الوعي ويحدث شرخاً في نظام التصوّر (فزع، قلق) قبل أن تعقبه وقائع تقوم بتخليده عبر التساؤل أو الاستفسار (الأسباب الطبيعية، احتكاك الصفائح الجيولوجية، المخاطر البيئية، النتائج الإجتماعية والاقتصادية..)، أي عبر الخطاب وفائض الصورة والتعليق. حدث الكون هو البؤرة التي تجمّعت فيها هيولى الوقائع الكونية التي لم تتعيّن بعد. إنّها مجرّد صور أو نماذج (شبيهة بالمُثُل الأفلاطونية، ولكن على الخلاف من هذه المُثُل المفارقة فهي محايثة ولامتناهية في الصغر) ينطوي عليها الحدث، شبيهة بما دلّ عليه الفيلسوف ليبنتز بالمفردة «مونادا»، أو ذرّة روحية:

«تقوم المرحلة الأولى (أي الحدث) بإنشاء نوع من التنقيط. ثمة نقاط وفواصل، بمعنى لحظات خاصّة تعبّر عن الزمن وتفتح الإيقاع. هناك شيء يحدث ويقلب التجربة كما كنّا نفهمها (في السابق)... هناك في التاريخ الشخصي، بل في تاريخ البشرية ككلّ، قطيعات ولحظات متميّزة تتجلّى كما هي. شيء ما يحدث ويفاجئ ويضع نقطة البداية (...) العقل والمعنى يأتيان بعد الحدث، على غرار سماع الضربة يأتي بعد رؤية الحركة الضاربة. هناك تخلّف (طفيف) في السماع (أو الفهم)»[1].

يتيح الحدث وقائع كونية يجعلها ممكنة، وتجعله واقعياً. بمقدار ما يتمدّد هذا الحدث، تدخل الوقائع في تشكيله أو تركيبه. بينما كانت الوقائع منطوية في الحدث (حيث كان الحدث بارزاً أو جليّاً)، يصبح الحدث في الوقائع متوارياً (حيث تظهر الوقائع

1 ميشال دو سارتو، **الأجنبي أو الوحدة في الإختلاف**، ص. 4

Dans la *Recherche V*, on retrouve la même idée : Husserl parle du "moi phénoménologiquement réduit"[18], à savoir du moi pur psychique limité à son contenu phénoménologique, c'est-à-dire au complexe réel des vécus qu'il trouve en lui-même, lesquels vécus constituent, en tant que ce qui est perçu adéquatement, le domaine premier et absolument certain de la théorie de la connaissance[19]. La "réduction" dont il s'agit ici a donc le sens d'une limitation aux vécus dans leurs composantes réelles en tant qu'ils constituent une sphère d'évidence absolue. Le domaine de la phénoménologie se limite aux vécus, aux *cogitationes*, et exclut donc leur contenu intentionnel, leur *cogitatum*. Ce qui est alors donné phénoménologiquement, selon la conception que les *Recherches logiques* se font de la phénoménologie, ce sont uniquement les contenus réels des vécus, ce que Husserl nommera plus tard dans les *Ideen I* les moments hylétiques et noétiques des vécus, et non pas les contenus intentionnels, les moments noématiques qui sont "transcendants" au sens réel, c'est-à-dire qui ne constituent pas une partie intégrante des *cogitationes*. La sphère phénoménologique est donc "réduite", c'est-à-dire limitée (*beschränkt*), précisément parce que Husserl ne pense pas à cette époque que les contenus "intentionnels" puissent être une donnée phénoménologique. Seul le domaine des vécus dans leurs contenus réels peut l'être. C'est ce qui explique que la phénoménologie se confonde alors avec la psychologie descriptive : la subjectivité n'est pas connaissable dans sa totalité, elle ne l'est que comme subjectivité *psychologique,* c'est-à-dire comme subjectivité pouvant encore être comprise comme mondaine — ce que ne manqueront d'ailleurs pas de faire tous les lecteurs (les néo-kantiens en particulier) des *Recherches Logiques* qui ne verront dans le second volume de celles-ci qu'une retombée dans le psychologisme.

Ce qui va changer dans les années 1905-1907 et qui sera à l'origine du tournant transcendantal, c'est l'idée que le *cogitatum* fait lui aussi partie de la sphère phénoménologique, qu'il est lui aussi une donnée absolue. C'est ce qui est clairement indiqué par Husserl dans *L'idée de la phénoménologie*. On y trouve d'abord la reprise du point de vue des *Recherches* : la *cogitatio* en tant qu'elle est réellement immanente à la conscience semble tout d'abord la seule donnée absolue, ce que Descartes a bien montré dans ses *Méditations métaphysiques* à travers la démarche du doute. C'est pourquoi, tant que la démarche cartésienne est prise comme fil conducteur, la réduction ne peut qu'avoir le sens d'une exclusion et d'une limitation : exclusion de tout le transcendant au sens réel et limitation de la phénoménologie aux seules *cogitationes*. Mais par la suite Husserl montre d'abord que la *cogitatio* ne doit pas être entendue comme l'entend Descartes, c'est-à-dire comme une *cogitatio* "psychologique" inhérente à un esprit mondain et donc transcendant[20] et qu'il faut

[18] *Ibid.*, tome 2, 2e partie, p. 153 : "nous limitons *(beschränken)* le moi purement psychique à son contenu phénoménologique."

[19] *Ibid.*, p. 157. Ici Husserl ne parle pas encore de réduction phénoménologique à proprement parler mais de "réduction au phénoménologique" *(Reduktion auf das Phänomenologische)* (p. 158).

[20] Descartes identifie dans la deuxième Méditation son moi pensant à son âme *(mens sive animus)* : il pense donc le cogito comme l'acte d'une conscience faisant partie du monde ou comme pouvant en faire partie. Car une conscience représentative, ce qu'est la conscience cartésienne, se pose nécessairement comme *extérieure* aux choses et comme constituant par conséquent avec elles l'empire de l'extériorité, le *monde*.

donc distinguer le phénomène psychologique du phénomène pur, puis que du transcendant au sens réel appartient aussi au domaine de la donnée absolue, c'est-à-dire au domaine que Husserl nomme alors immanence pure, à savoir le domaine des objets généraux, des essences générales et non pas seulement des *cogitationes* singulières. Ces généralités ne sont pas des parties des vécus, mais elles sont pourtant "immanentes au sens intentionnel"[21], tout comme les objets intentionnels, les *cogitata* en tant que *cogitata* .

Le bouleversement que subit l'opposition simple de l'immanence et de la transcendance, du dedans et du dehors, a pour conséquence l'approfondissement, voire le changement de sens de la réduction. Ce que nous apprend en effet *L'idée de la phénoménologie*, c'est que l'immanence au sens phénoménologique — que Husserl nomme immanence pure — ne se réduit pas aux seuls contenus réels des vécus — aux sensations en tant qu'elles sont "animées" par une forme, c'est-à-dire au couple *hylé*-noèse des *Ideen I* —, mais qu'elle comprend aussi l'immanence intentionnelle, le moment noématique, le *cogitatum*, qui, lui, fait partie de la transcendance au sens réel. La conscience phénoménologique trouve donc, comme la monade leibnizienne, à l'*intérieur* d'elle-même l'accès au dehors, au transcendant, elle est à la fois "fermée sur elle-même", "sans portes, ni fenêtres"[22] et pourtant ouverte à la transcendance, à l'autre, mais en vertu de sa propre essence immanente. Réduction ne signifie plus désormais exclusion du transcendant au sens réel, mais exclusion seulement du transcendant au sens d'existence présomptive, de ce qui n'est pas donné absolument, donné dans une pleine évidence[23].

Qu'en est-il alors de la sphère phénoménologique en tant que sphère "réduite" ? Elle inclut du transcendant et en tant que telle, elle ne peut plus être considérée comme une sphère limitée, comme une "région" de l'être parmi d'autres, mais comme la sphère de l'être absolu, cette proto-région où toute objectivité se constitue. La conscience phénoménologique ne peut plus être pensée comme une conscience représentative où un être préexistant se donnerait à voir en image mais comme une conscience "constituante", c'est-à-dire comme la source de tout être. La réduction n'a donc plus dorénavant un sens restrictif, mais au contraire un sens affirmatif, non le sens d'une limitation mais celui d'une libération : la libération pour la conscience de son assujettissement à l'en-soi, au donné préexistant. Elle consiste en cet acte de libération par lequel on ne perd rien, mais on gagne au contraire, comme le dit Husserl dans les *Ideen I*, "la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement, recèle en soi toutes les transcendances du monde, les "constitue" en son sein"[24].

---

[21] *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 79.
[22] *Idées directrices*, *op. cit.*, § 49, p. 163 : "La conscience considérée dans sa *"pureté"* doit être tenue pour un *système d'être fermé sur soi* (*ein für sich geschlossener Seinszusammenhang)* pour un système d'*être absolu* dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper." Cf. Leibniz, *Monadologie* § 7 : "Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquels quelque chose y puisse entrer ou sortir."
[23] *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 110.
[24] *Idées directrices, op. cit.*, § 50, p. 166. Cf. E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, E. de Minuit, 1974, p. 146 : "L'*epokhê* phénoménologique n'est pas, contrairement à l'*epokhê* psychologique, une méthode de *limitation (Einschränkung)* intra-mondaine, mais une méthode de *dé-limitation (Entschränkung)* excédant le

أو تتجلّى). يواصل الحدث اشتغاله ولكن بشكل خفيّ بعدما كان بروزه في شكل الدويّ، شيء مروّع يثير الدهشة، ويعجز الخطاب عن الإدلاء به. وعندما يستفيق الوعي من شهوده، ويتوارى الحدث في وقائعه، يقوم الوعي بالتعبير عن آثاره ونتائجه. مفاد هذه الفكرة، أنّ الحدث لا ينعدم وإنّما يتوارى ويشتغل في طيّات الوقائع التي تتحدّث عنه بفائض الخطاب، سواء عبر الوقائع الكونية التي تدلّ على آثاره في تركيبتها بالذات، لأنّها جزء منه أو فرع من هيكله، أو عبر الوقائع الطبيعية أو الحيوانية أو الإنسانية التي تحمل في أجسادها أو جبلّتها بقايا هذا الحدث المدوّي، في شكل عنف أو عنفوان أو صراع، وهي القيم التي تشترك فيها الوقائع الكونية والطبيعية والحيوانية والإنسانية مع الحدث الكوني. جلال الحدث يكمّله (أو يكبّله) جمال الواقعة، لأنّ «الحدث» ينتاب أو يذهل و«الواقعة» تتساءل أو تتقصّى، وللذهول جلاله وللسؤال جماله، لما يحتمله من أسلوب مجازي أو تصويري فنّي أو تفكير نظري قصد الإحاطة بأسرار الحدث. يتبدّى الحدث لحظة بروزه كبؤرة مكثّفة تتجمّع فيها الذاكرة الأنسيكلوبيدية اللاحقة، أو كما عبّر فلوبير عن ذلك، «حلول العظيم في الجليل»، أو «ولوج الجمل في سمّ الخياط» كما قالت الصوفية. لكن لنقرأ المسألة في شكلها المعكوس: ما هو متجمّع في بؤرة الحدث هو إمكان (لا حصر له ولا وزن ولا بُعْد) يصبح في اللاحق واقعة. وتتجلّى الواقعة كامتداد للحدث، كشكل يستمر بعد افتتاح الحدث. الحدث هو وجود وشهود، والواقعة هي امتداد ومداد، تحاول استنفاد أسرار الحدث بمداد من الكتابات والتساؤلات والتعليقات وغيرها من إرادات المعرفة التي طبعت تاريخ الثقافة البشرية:

> «الزمن التالي له شكل سلبي. يصبح المعطى الذي ظهر فجأةً عبارة عن نقطة انطلاق لنوع من السلوك. إنّنا مدعوّون من طرف هذه اللحظة الخاصّة إلى مسار لانهائي (...) هناك علاقة ضرورية بين ما تُعلِّمنا إيّاه هذه اللحظة وما تحثّنا على فعله. ما نتلقّاه هو صناعة الحقيقة، أو بالضبط البحث عن الحقيقة. يصبح ما هو معطى انطلاقة مطلبٍ أو عمل ليس هو

La réduction ainsi comprise n'est plus une limitation, mais au contraire la destruction des limites de la connaissance objective naturelle, laquelle est toujours unilatérale et abstraite. La réduction phénoménologique transcendantale en son sens authentique n'est rien donc rien d'autre que le passage de la limitation inhérente à l'attitude naturelle en tant qu'elle est réceptive, c'est-à-dire passive à l'égard des choses du monde qui ont pour elle valeur d'être en soi, à la pensée philosophique qui voit dans le monde la "production" de la conscience. Husserl, lorsqu'il pense explicitement la réduction comme "conversion", changement d'attitude — dans le *Nachwort*, par exemple[25] — ne fait en effet que thématiser ce que Platon a exposé dans l'Allégorie de la caverne, où il identifie l'attitude naturelle à un état d'incarcération, d'aliénation dans un monde d'ombres, et que Hegel, répétant Platon, a explicité comme l'état de la conscience naturelle qui ne voit pas ce qui se passe "derrière son dos", parce qu'elle est fascinée par la présence de l'objet qu'elle pose comme un en-soi sans s'apercevoir que cet en-soi n'est que pour-elle et que loin de le "recevoir" comme un toujours nouvel objet, elle en est au contraire l'origine[26]. Ce sens "authentique" de la réduction par lequel elle est non pas restrictive mais au contraire libératrice est déjà présent dans *L'idée de la phénoménologie* puisque Husserl y parle d'une *constitution* de l'objet dans la connaissance et d'une "étonnante corrélation"[27] entre la connaissance et son objet, corrélation dont la théorie traditionnelle (et cartésienne) de l'idée-image — et donc du caractère représentatif de la connaissance — ne peut nullement rendre compte, car elle suppose justement l'extériorité absolue des choses par rapport à une conscience pensée comme intériorité absolue.

Mais qu'entend Husserl précisément par constitution ? Faut-il suivre ici l'interprétation qu'en donne Fink dans un article fameux contresigné par Husserl lui-même et où *Konstitution* équivaut à *Kreation*[28] ? Faut-il ainsi reconnaître à la connaissance humaine ce que l'on n'accorde d'ordinaire qu'à la pensée divine, à savoir une puissance créatrice et non pas seulement un pouvoir de découverte ou de

monde." L'*epokhê* a pour vertu non pas de poser des limites mais au contraire d'ouvrir à ce qui ne connaît pas de limites : à la vie intentionnelle infinie.

[25] *Postface*, *op. cit.*, p. 187 : "Le changement d'attitude *(Die Einstellungsänderung)* appelé, dans cet ouvrage *(Ideen I)*, réduction phénoménologique (nous disons maintenant, avec plus de précision "réduction phénoménologique transcendantale"), je l'accomplis, dans la mesure où je réfléchis en philosophe, à partir de l'attitude naturelle dans laquelle j'acquiers l'expérience de moi-même".

[26] G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Introduction, trad. de J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1939, p. 75 : "Il arrive donc à la conscience que ce qui lui était précédemment l'en-soi n'est pas en soi, ou qu'il était seulement *en soi pour elle*" et p. 76 : "Le nouvel objet se montre comme venu à l'être par le moyen d'une *conversion de la conscience* elle-même (*durch eine Umkehrung des Bewusstseins selbst*)".

[27] *L'Idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 100.

[28] E. Fink, *De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 163 : "Seule l'interprétation constitutive de cette vie l'identifie comme *création*." Il faut néanmoins préciser que Fink tempère la portée de ce mot "énorme" (Cf. Préface de Ricœur aux *Idées*, p. XXX) en ajoutant immédiatement après : "Peu importe l'apparente sécheresse et le caractère doctrinaire d'une détermination de l'essence de la constitution comme création productive, elle a au moins le mérite de souligner son opposition au caractère réceptif (exigeant un être en soi) de la vie d'expérience ontico-mondaine (psychique). (Nous ne pouvons ici montrer distinctement que "constituer" désigne une relation, qui n'est ni réceptive ni productive, que ne sauraient atteindre des concepts ontiques, et que seul l'accomplissement de recherches constitutives peut indiquer.)"

عمل التملُّك ولكن عمل الرغبة الذي يكتشف أنّ أشكال تعبيره لا تنفكّ عن خداعه»[1].

يظهر الحدث كشرخ أو كُلْم (جرح) يستدعي في اللاحق الكلام في شكل أنظمة في التفكير أو أنساق في التعبير. يتميّز الحدث عن «ما عداه»، أي الوقائع التي يتيحها، ويجعل منها «ما يتعدّاه»، أي الأمر الذي يتجاوزه بالبناء عليه أو نقضه أو حجبه. وهو واقع التأويلات التي تحجب النص الأصلي لتبرز قيمها في الفهم والتفسير، كما سنبيّن ذلك لاحقاً. ولا شكّ أنّ النص يشكّل حدثاً في طريقة بروزه للوعي البشري، كما كان الحال مع «حدث النص» في سياق الثقافات الدينية، كنص مؤسّس، هو أسّ التصوّر والسلوك، يتّخذ لنفسه هالة أو جلالة. إنّه «حدث» بالمعنى الأصلي والمدوّي الذي نتحدّث عنه. الحدث هو بمثابة البدء الذي يرسي القواعد التي تنطلق منها الوقائع في شكل فهم بعدي لخاصيته أو هويته. وهذا البدء يلازم بشكل خفي ما تفعله الوقائع في إرادتها للفهم. إنّه يشترط نمط اشتغالها، كشكل غائب في طيّاتها ولكنه حاضر في عملية أدائها. ويتبدّى حضوره في شكل محفّز، لأنّ الوقائع تستهدف الحدث بتفسيره أو فهمه أو تأويله. تَعْتبر هذا الحدث الآفل كموضوع هو على مسافة ضرورية (ذات محتوى نظري أو إبستمولوجي بالمقارنة مع آلياتها في التحليل والفحص)، ولكن هذا الحدث الآفل هو في الحقيقة الحدث الآني الذي يتساوق معها ويعتمل في ثناياها. وهذا لا يعني أنّه يوجّه مصيرها، لأنّ حضوره فيها ليس حضوراً بيّناً أو جليّاً، وإنّما هو حضور خفيّ (لاواعي؟) عبر الآثار التي يتركها فيها. فهو يتيح لها بأن تشتغل، وهي تتيح له بأن يخلد. وبمعكوس المسألة: فهي تتيح له بأن يشتغل فيها بها. ثمّة نوع من التقاطع (الكْياَسْم) بالمعنى الذي طرحه موريس ميرلو بونتي، حيث بضرب من القلب (أو الطيّ) يصبح الحدث مضمراً في الواقعة ويحفّز بشكل متواري حركتها ونشاطها؛ بعدما كانت الواقعة مضمرة في الحدث كإمكان تأويلي أو سبق نظري:

1 المرجع نفسه، ص. 6-5

dévoilement ? En réalité l'alternative création-découverte qui renvoie à l'opposition clairement définie par Kant entre un *intuitus originarius* (divin) et un *intuitus derivativus* (humain) est précisément ce que le concept husserlien de constitution a pour but de mettre en échec. De même en effet que pour Husserl Dieu ne voit pas les choses mieux que nous et ne possède pas par nature la perception de la chose ne soi qui nous est refusée à nous, êtres finis, car cela impliquerait que notre perception humaine n'atteint pas la chose même mais seulement son apparence ou son image, ce qui serait faire violence au sens propre de la perception qui est saisie de la chose même dans sa présence corporelle, dans sa *Leibhaftigkeit*[29]; de même l'être d'une chose pour nous ne peut renvoyer à un en-soi qu'il s'agirait pour la conscience de recevoir passivement, mais uniquement à une possibilité d'expériences concordantes à l'infini. L'être n'est donc et ne peut être pour nous qu'un *être-interprété*[30], c'est-à-dire corrélatif du concept que nous nous en formons et inséparable de l'expérience que nous en faisons. Parler de constitution, cela renvoie alors au devenir-objet de tout chose pour nous : c'est en effet en ob-jet, en corrélat de la conscience que se constitue toute chose pour nous dans la connaissance. Comprendre, comme le fait Husserl dans la première édition des *Recherches logiques*, la constitution comme une interprétation — au sens où toute perception d'objet se réduit à l'interprétation d'un contenu sensoriel[31] — c'est ne voir dans la constitution ni une découverte, car l'objet ne préexiste pas, mais est le "résultat" de l'interprétation, ni une création, car la constitution ne fait pas surgir l'objet *ex nihilo* mais lui donne seulement un sens.

* * *

Le tournant transcendantal par lequel la conscience se reconnaît en tant que constituante comme origine du monde et non plus comme conscience mondaine,

[29] *Idées directrices, op. cit.*, § 43, p. 138-139.

[30] Cf. l'article extrêmement suggestif de R. Bochm : "Deux points de vue : Husserl et Nietzsche" in *Archivio di Filosophia*, 1962, fasc. 3, p. 167-181, qui rapproche les deux penseurs précisément à partir de leur conception de l'interprétation.

[31] *Recherches logiques*, *op. cit.*, tome 3, Appendice, p. 280-281 : "Il appartient à la perception que quelque chose apparaisse en elle : mais c'est *l'interprétation qui constitue ce que nous appelons le phénomène (aber die Interpretation macht aus, was wir Ercheinen nennen)* (...) La *maison* m'apparaît — qu'est-ce à dire d'autre, sinon : j'aperçois sur un certain mode les contenus sensoriels vécus effectivement. J'entends un *orgue de Barbarie* — j'interprète *(deute)* les sons ressentis précisément *comme les sons d'un orgue de Barbarie*. De même je perçois par interprétation mes phénomènes psychiques, *le bonheur qui "me" fait frissonner, la peine dans mon cœur*, etc." Dans la deuxième édition, Husserl a remplacé le terme d'*Interpretation* par celui, leibnizien, d'*Apperzeption*. Leibniz définit en effet l'aperception comme "la conscience ou la connaissance réflexive de l'état intérieur" (*Principes de la nature et de la grâce*, § 4) et voit en elle ce qui constitue la perception simple. Dans le § 6 de l'appendice, Husserl veut établir l'identité du point de vue de la connaissance de ce que Brentano distinguait sous les noms de perception interne et perception externe. Dans la première édition il établit cette identité en montrant que toute perception, interne ou externe, est *interprétation* au sens où il a déjà montré dans le § 23 de la première Recherche que toute appréhension *(Auffassung)* est un acte d'interprétation *(Deuten)* puisque les sensations *(Empfindungen)* ont besoin d'une interprétation objectivante *(objektivierende Deutung)* pour devenir une représentation intuitive *(anschauliche Vorstellung)*. Le terme d'"aperception" désigne l'essence de toute perception dans la deuxième édition parce qu'il a l'avantage de caractériser le vécu dans sa pureté, c'est-à-dire abstraction faite de toute position transcendante.

«يتسلّل فينا اللانهائي عبر التوتّر الداخلي ومن خلال النشاط الذي نتحصّل عليه من فواصل أزماننا ومن تواني مساعينا، من مباغتة اللحظات المتميّزة ومن المسارات الصامتة للتكرار الجليّ. لهذا العمل هزّات ورتابة، وله تواريخ وأزمنة. يمكن أن يكون صاخباً أو صامتاً. فهو لا يرتبط بالضرورة بالكلام أو بالصمت: وزن الكلام هو الصمت الذي يحتمله؛ وزن الصمت هو الكلام الذي لا يحتاج للإدلاء به»[1].

يتبدّى الحدث كبداية تأسيسية ويتّخذ أشكالاً متعدّدة لها دويّها أو وزنها على صعيد الوقائع: هذا الحدث هو لحظة التكوين أو ميلاد الكون على الصعيد الكوسمولوجي؛ أو «النص» كظاهرة تعتري الوعي البشري وتفتتح عالمه الثقافي أو رؤيته للوجود، كما كان الحال مع الكتابات المقدّسة في العصور الغابرة والتي يتواصل دويّها في إدارة المقاصد والأفعال؛ أو «الثورة» كميلاد جديد في الرؤية والتصوّر والسلوك (مثلاً الثورة الفرنسية في فجر الحداثة والأنوار)، وغيرها من الأحداث التي تنمّ عن فرادة في التكوين أو «حداثة» في النشوء. الحداثة (بالمعنى الذي نفهمه اليوم) هي بشكل ما الحدث، تتقاسم معه التماثل اللغوي والتاريخي، كثورة على المعتقدات السائدة وكدورة جديدة، نسمّيها بالأحرى «الطَوْرة»[2]. المعجم اللغوي «تريفو» من القرن الثامن عشر يشير إلى الذخائر اللغوية التي تنطوي عليها مفردة «الثورة» في اللسان اللاتيني: «revolutio» و«revolvere». هناك دورة جديدة في كل ثورة، أي انطلاقة جديدة كفاصل حادّ بين السابق واللاحق، أو بزوغ عصر جديد، بمعنى الثورة كحدث. والمفردة اللاتينية تشير أساساً إلى دورة في الخريطة الكوسمولوجية، أي عودة إلى فلك البروج، أو استدارة الزمن لتنعطف بدايته على نهايته. تشتمل المفردة على دلالات الدورة والثورة والعودة، و بمفهومنا الخاص

1 المرجع نفسه، ص. 9

2 تختزن هذه المفردة على الدلالات التالية: «الحدّ بين الشيئين» و«الحَوْم حول الشيء» (طالع **تاج العروس** للزبيدي، الجزء الثاني عشر، الكويت، 1973، ص. 441-439) فهي مفردات تختزن على مدلول **القطيعة والإحاطة**، وتدلّ أيضاً على الزمن (التارة) والقوّة (الجبل) والحال (الطَوْر)، ومائل ابن دُرَيْد بين الطِوَرَة والطِيَرَة ويقصد التشاؤم ولكن يمكن تأويله كتروع شكوكي، وهو منحى يهيّئ الثورة كما كان الحال مع الثورة الفرنسية في سنوات 1789 و1793.

comme partie intégrante du monde, a donc lieu en 1907 dans *L'idée de la phénoménologie*. Dans ce texte, comme dans celui qui nous livre l'exposé le plus articulé que Husserl nous ait donné de la réduction transcendantale phénoménologique et que l'on trouve dans les *Ideen* de 1913, dans le premier chapitre de la deuxième section qui porte le titre significatif de "Méditation phénoménologique fondamentale"[32], Husserl prend comme point de départ le doute cartésien. Il ne s'agit certes pas de répéter la démarche cartésienne, mais de l'utiliser comme *methodischer Behelf*, comme auxiliaire méthodique, pour faire apparaître ce qui constitue en propre l'*epokhê*[33], laquelle en tant qu'*epokhê universelle* se distingue radicalement du doute. Husserl montre bien en effet dans le § 31 qui expose le sens de l'*epokhê* husserlienne comme "mise hors circuit" *(Ausschaltung)* de la thèse du monde que l'*epokhê* est compatible avec la certitude de l'existence du monde, contrairement au doute qui en est la négation. "Non point que la thèse se convertisse en antithèse, la position en négation", écrit Husserl, "ou qu'elle se change en conjecture, supputation, indécision, doute (quel que soit le sens du mot) ; rien de tout cela n'est au pouvoir de notre libre arbitre. *C'est plutôt quelque chose d'absolument original. Nous n'abandonnons pas la thèse que nous avons opérée ; nous ne changeons rien à notre conviction* qui en soi-même demeure ce qu'elle est [...] Et pourtant la thèse subit une modification : tandis qu'elle demeure en elle-même ce qu'elle est, *nous la mettons pour ainsi dire "hors de jeu" (ausser Aktion), "hors circuit", "entre parenthèses"*"[34].

Bien que Husserl voie dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes le prototype des méditations qui donnent naissance à la philosophie[35], il serait erroné de considérer la phénoménologie transcendantale comme une simple reprise du cartésianisme. Car le problème de Husserl n'est nullement celui de Descartes : il ne se demande pas en effet *si* les choses extérieures au moi existent véritablement — à aucun moment il ne doute du monde extérieur — mais *comment* dans l'immanence on peut connaître le transcendant. Pour Husserl l'existence du monde n'est pas incertaine — ce qu'elle est pour Descartes — mais incompréhensible. C'est pourquoi il ne s'agit nullement pour lui de *garantir* la certitude de l'existence du monde face au sceptique, mais uniquement de *comprendre* le sens d'être du monde. Le rapprochement opéré par Husserl entre sa propre démarche de la réduction et le doute cartésien est donc à tous égards malheureux car il donne l'impression que la conscience pure (le *cogito*) est ce qui échappe à l'*epokhê* , ce qui en est le "résidu" — selon le titre significatif du § 33 des *Ideen* : "Premier aperçu de la 'conscience pure' ou transcendantale entendue

[32]La traduction que propose P. Ricœur de ce titre : "Considérations phénoménologiques fondamentales" affaiblit par l'emploi d'un pluriel ce que l'allemand nomme avec la radicalité d'un singulier : *"Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung"*.
[33] *Idées directrices*, § 31, p. 97.
[34] *Ibid.*, § 31, p. 98-99.
[35] *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 1, p. 2 : "Les méditations de Descartes ne veulent donc pas être une affaire purement privée du seul philosophe Descartes, encore moins une simple forme littéraire dont il userait pour exposer ses vues philosophiques. Au contraire, ces méditations dessinent le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre, méditations qui seules peuvent donner naissance à une philosophie."

«الطَوْرة». الطورة هي مرحلة جديدة تُحدث قطيعة مع السابق ولكنها ليست قطيعة حادّة، لأنّ السابق يخلد في اللاحق في أشكال جديدة مثلما يخلد الحدث في الواقعة. وهو ما نألفه في تاريخ الفكر الديني كما تجلّى في فجر الحداثة وكما عالجه ميشال دو سارتو في محطّات عديدة من كتاباته[1]. وجاء الإصلاح في بداياته التكوينية كإضفاء شكل جديد على المضامين السائدة (réformer, re-former)، و«إضفاء شكل جديد» لا يعني القطيعة الحادّة والفاصلة ولا يعني أيضاً التبعية والتماهي، ولكن نوعاً من الطَوْرة التي تفتتح عهداً جديداً بالحفاظ في طيّاتها على بذور عريقة:

> «ثمة طفرة جذرية تشتغل وتغيّر العقليات. فهي تفتتح نمطاً في الوجود الاجتماعي الذي سيحدّد تدريجياً إعادة استعمال الأدوات الثقافية المستلَمة من القرون الماضية. وتجعل من النظام السابق ماضياً يكون بالمقارنة معه للتاريخ نشاط موقعة الحاضر كزمان آخر. بعودتها من البدء، تصبح الثورة في حدّ ذاتها بداية جديدة»[2].

المفاهيم كثيرة في هذا الصدد، سواء على الصعيد السياسي مثل «الإصلاح» أو «التجديد»، أو على المستوى الفلسفي والمعرفي مثل «الأوفبونغ» (aufhebung أو «الجدل») عند هيغل أو «الانفصال» في فلسفات الاختلاف (ألتوسير، فوكو، باشلار، كانغليم، دولوز) أو «الطيف» عند جاك دريدا. ما يدوم في اللاحق ليس هو عين السابق، وإنّما غيريته، ما «يتغيّر إليه» وما «يغور فيه»، بمعنى المراحل التي يجتازها أو «الطَوَرات» التي يتقلّب فيها أو المداخل التي يلج إليها. وفي كلّ مرحلة أو طَوْرة يتغيّر السابق لأنّه يصبح غير ما كان عليه ويلتحم باللاحق الذي هو الآخر يتغيّر بفعل هذا الالتحام. فكلاهما يتغيّر بالآخر. اعتمد دو سارتو في التدليل على ذلك على قراءته لأعمال سيغموند فرويد عندما

1 ميشال دو سارتو، «المسيحية والحداثة في التأريخ المعاصر» و«الفكر الديني في فرنسا (1600-1660)»، في **مكان الآخر: التاريخ الديني والعرفان**، باريس، غاليمار/سوي، 2005؛ «شكلية الممارسات: من النسق الديني إلى أخلاق الأنوار في القرنين السابع والثامن عشر»، في **كتابة التاريخ**، باريس، غاليمار، 1975.
2 ميشال دو سارتو، **الأجنبي أو الوحدة في الإختلاف**، ص. 107

comme résidu phénoménologique"— et qu'ainsi la réduction se limite au monde pour faire apparaître la conscience comme "région ontologique absolue".

Pensée en ce sens, la réduction, en tant qu'elle fait apparaître un reste, un résidu, n'a qu'un caractère restrictif, limitatif, et ne peut donc prétendre à l'universalité, puisqu'elle se borne à l'exclusion de la région nature et laisse intouchée la région conscience : la conscience absolue apparaît alors comme ce qui nous reste après l'anéantissement du monde. C'est précisément ce qu'exprime le titre du fameux § 49 : "La conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde". Husserl a beau alors affirmer que "nous n'avons rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu"[36], il est néanmoins difficile de voir dans ce qui n'est qu'un "résidu", qu'une région ou une partie de l'être, le *tout* de l'être absolu. Le défaut fondamental de ce que Husserl nommera lui-même par la suite (au § 43 de la *Krisis*[37]) le chemin cartésien de la réduction, c'est qu'il fait apparaître la réduction comme la perte du monde et la conscience comme son résidu et donc comme cet axiome fondamental à partir duquel on peut regagner tout ce qui a été perdu, semblant faire ainsi de l'*epokhê* un épisode *provisoire* de même nature que le doute méthodique. C'est pourtant, nous l'avons vu, en un tout autre sens que Husserl comprend la méthode réductive. Le sens authentique de la réduction renvoie en effet plutôt au sens littéral du mot lui-même : *reducere*, c'est reconduire, ramener la conscience à sa vérité qui est d'être conscience constituante, plutôt que délimiter la conscience par rapport à ce qu'elle n'est pas[38]. Le chemin cartésien, précise Husserl dans le § 43 de la *Krisis*, parce qu'il est le chemin le plus court vers l'*epokhê* transcendantale, conduit "comme par un saut" à l'ego transcendantal, mais ne fait voir celui-ci que "dans un vide-de-contenu apparent" — lequel correspond au caractère "abstrait" de la conscience considérée comme "résidu" — "devant lequel on se demande avec embarras ce que l'on a bien pu gagner par là". "C'est pourquoi aussi", conclut Husserl, "on encourt le risque, comme l' a montré la façon dont mes *Ideen* ont été reçues, de retomber trop facilement et presque dès les premiers commencements, par une tentation immédiate et fort grande, dans l'attitude naïve-naturelle"[39].

* * *

[36] *Idées directrices , op. cit.*, § 50, p. 166.
[37] Cf. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, op. cit.*, § 43 : "Caractérisation d'un nouveau chemin vers la réduction dans ce qui le sépare du "chemin cartésien".
[38] Cf. E. Fink, *De la phénoménologie, op. cit.*, p. 154 : "On peut dire en manière de thèse : la réduction n'est pas primairement une méthode de simple "mise hors circuit" mais de *re-conduction (Zurückleitung)*. Elle conduit le sujet philosophant, dans la prise de conscience de soi la plus radicale, *à travers lui-même*, vers la vie de croyance transcendantale (vie recouverte par son auto-perception en tant qu'homme), dont le monde *"est"* le corrélat de validité." Voir également l'excellent article de R. Bochm sur la réduction in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie I*, Nijhoff, Den Haag, 1968, dont on s'est beaucoup inspiré ici.
[39] *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, op. cit.*, p. 176.

تطغى الشذرات البيوغرافية (الطفولة) على الحياة الراهنة في شكل عَوَد لا ينضب للهواجس أو الأحلام. وأيضاً ولوج الماضي في الحاضر عبر الذاكرة والرمز، أي عودة الغياب في صُلب الحضور، أو طواف الأطياف على رحى الواقع.

يتبدّى هذا الالتحام أو التداخل على الصعيد المعماري أو الحضري في تواجد بقايا الأسوار أو أطلال المدن العريقة في صُلب المدينة المتحضّرة والحداثية كما هو الحال مع مدينة روما الإيطالية التي ينطلق من قلبها النابض التاريخ العريق الذي شهد صعود الإمبراطورية وأيضاً أفولها من جرّاء الحروب وعوارض الزمن. تتحرّك في هذا القلب النابض الحداثة وما بعد الحداثة في التحام عجيب بين الماضي والحاضر، أو الذاكرة العريقة والخيال المستقبلي. داخل البنايات القديمة التي يعود عهدها إلى القرون الوسطى أو النهضة تقوم التكنولوجيات الرقمية أو الأجهزة الإلكترونية بملأ المكان وإضفاء مسحة مستقبلية عليه. فالهيكل تاريخي أو أثري والمحتوى حداثي أو عصري. وبضرب من القلب أو العكس، نجد متاحف ذات هندسة معمارية، تفكيكية أو ما بعد حداثية، تقطنها التُحف الفنية أو الحِلي أو الأدوات القديمة. فالهيكل عصري أو مابعد حداثي والمحتوى تقليدي أو تذكاري. يتبدّى التداخل الكْياسْمي، على الصعيد التأويلي، في امتداد النص في مداد التأويلات التي تسعى لتخليده أو احتكاره أو إلغائه. مهما يكن من أمر العلاقة بين النص وتأويلاته (كما بين الحدث ووقائعه)، لا يقوم النص دون تأويلات تمنحه القوّة الدلالية في اشتغالها التفسيري وعملها الهيرمينوطيقي، والتأويلات لا تقوم دون النص كمحفّز تأويلي يمنحها الإرادة في البحث والتفسير والتقصّي. تشكّل هذه العلاقة «اللادونية» صُلب مبحث التأويل بالإشارة إلى مبحث موازٍ آثرنا نعته بالتآول تبعاً لمعقولية فكرية سنطرحها بعد قليل.

2- «جبرية» النص و «جبائر» التأويل:

العلاقة التي يقيمها النص بتأويلاته ينعتها دو سارتو على أنّها علاقة «تَقاوُل»

Mais le défaut fondamental du chemin cartésien — le défaut qui exige que dans les années 20, Husserl se mette en quête d'autres chemins vers la réduction transcendantale[40] — c'est qu'il ne permet pas d'accéder à ce qui pour Husserl constitue le sens plein de la subjectivité, à savoir à l'*intersubjectivité.* Les autres sujets ne sont en effet donnés, selon Husserl, que de façon donc non originaire, par "apprésentation" à partir de leurs corps vivants[41] qui font nécessairement partie des choses du monde, des *realen Dingen* **:** "Je ne puis avoir l'expérience de la subjectivité *étrangère,* qui de son côté n'existe qu'en tant que s'expérimentant directement elle-même, que sur *le mode médiat de l'indication*, qui me la rend donc consciente par l'intermédiaire de la présentification *(Vergegenwärtigung)* de sa perception de soi, de son souvenir de soi, etc."[42] Commencer, comme Husserl le fait dans les *Ideen I*, par mettre le monde "hors jeu" ou poser par hypothèse son "anéantissement" ne permet donc pas de découvrir dans la conscience transcendantale qui en est le "résidu" la moindre trace d'une subjectivité étrangère. Autrui se voit alors au contraire rejeté du côté de la pure phénoménalité avec ce qui constitue la totalité du mondain. Or, dans les cours des années 1923-24, consacrés à la *Philosophie première,* Husserl stigmatise lui-même ce défaut fondamental du chemin cartésien et se propose explicitement une "extension" *(Erweiterung)* de l'*epokhê* qui la rende véritablement universelle (sans reste) et qui conduise à "une réduction d'une portée encore plus grande [...] que celle à laquelle nous étions d'abord parvenus par la voie cartésienne" [...] en incluant dans la méthode aussi la subjectivité étrangère, l'*intersubjectivité* transcendantale"[43].

Suis-je en effet, se demande Husserl, en tant que phénoménologue, nécessairement un penseur solipsiste et la phénoménologie ne saurait-elle être possible qu'à titre d'*égologie transcendantale*[44] ? Comprendre la réduction à mon propre ego transcendantal, c'est-à-dire à celui qui opère la réduction et à sa vie propre, ne peut conduire qu'à considérer l'*epokhê* comme *provisoire,* à penser qu'"il

[40] Cf. *Postface, op. cit.,* p. 193 : "Pendant de longues années de méditation, je me suis engagé sur des chemins divers, tous également possibles, afin de dégager d'une façon absolument transparente et contraignante une telle motivation qui nous fait dépasser la positivité naturelle de la vie et de la science et rend nécessaires la conversion transcendantale, la réduction phénoménologique."
Voir également la première version d'un passage de *Philosophie première*, Paris, PUF, 1972, tome II, p. 241, note 1 : "Pour moi-même, je le reconnais, la première intuition que j'ai eue de la réduction phénoménologique fut d'une portée limitée et telle que je l'ai décrite plus haut *[c'est-à-dire comme réduction à l'ego transcendantal propre].* Pendant des années, je ne voyais aucune possibilité de la transformer en réduction intersubjective. Mais finalement, je vis s'ouvrir un chemin qui devait être d'une importance décisive pour la possibilité de réaliser une phénoménologie pleinement transcendantale et — à un niveau supérieur — une philosophie transcendantale."
Sur la multiplicité des chemins vers la réduction voir l'introduction de l'éditeur, R. Bochm, Husserliana, Bd VIII, *Erste Philosophie,* Zweiter Teil, p. XI-XLII et l'excellent article de Iso Kern, "Die drei Wege zur transzendantal-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls" in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962.
[41] *Méditations cartésiennes, op. cit.,* § 54.
[42] E. Husserl, *Philosophie première,* tome II, "Théorie de la réduction phénoménologique", Paris, PUF, 1972, p. 241 (traduction légèrement modifiée).
[43] *Ibid.,* p. 180
[44] *Ibid.,* p. 240

(على وزن تفاعل) في المفردة الفرنسية التي يشقّها دو سارتو إلى نصفين «inter-dit». في الواقع، هذه المفردة هي إشكالية على أكثر من صعيد: 1- تنحدر المفردة عن الممنوع أو المحظور (interdit)، بمعنى أنّ النص يحظر على التأويلات إبراز دلالة أخرى غير الدلالة «الحقيقية» للنص التي يعتبرها وجهة وتعبّر بشكل حرفي ووفيّ عن مقاصده الضمنية والمتوارية. لكن، هذه الفكرة يرفضها دو سارتو، لأنّ النص لا يفرض دلالة «واحدة» لتصبح بمرور الزمن الدلالة «الوحيدة» التي تذعن إليها التأويلات. نشاط التأويل هو في حدّ ذاته إزاحة في دلالة النص، لأنّه لا يراعي فقط ما يقوله النص، ولكن ما يفعله التأويل في سياقه أو ظرفه الخاص، أي في صناعته للدلالة التي يفهمها من قراءته للنص؛ 2- شقّ المفردة إلى نصفين انجرّ عنه، بلا شكّ، تحوير في الدلالة واستحالة في الترجمة. لكن لا بدّ من تهذيب اللغة لكي تساير الفكرة: تعني المفردة حرفياً «الترابط بين الأقوال»، من البادئة «inter» وتفيد «العبور، التواصل، الترابط» و«dit» وهو «القول أو التعبير أو الكلام». هناك إذن ترابط بين الأقوال التي تتحدّث عن النص، أي هناك علاقة ضمنية أو صريحة بين التأويلات التي تسعى إلى فهم النص، وتتبدّى خصوصاً في «اللادونية». إذ لا أولى لتأويل على آخر في الاضطلاع بالحقيقة التي يختزنها النص. كما أنّ أي تأويل لا يقوم دون تأويلات أخرى تقابله أو تعارضه أو توافقه. الأمر «اللادوني» الذي يربط بينها هو في غاية الإحكام والمناعة؛ 3- تضع المفردة مشكلاً عويصاً بشأن المفردات العربية التي يمكن أن تواكبها: نستعمل «التَقاوُل» (للدلالة على التفاعُل بين الأقوال أو التعبيرات التي تستهدف مقاصد النص)، و يمكن أن نستعمل أيضاً مفردة «التآوُل» (على وزن التفاعل) كمعادلة جديدة في علاقة النص بدلالاته، وليس فقط «التأويل» (على وزن التفعيل). بانعدام البُعد النظري لما يمكن تسميته بالتآوُل، تصبح هذه المفردة مجرّد فرضية في البحث في انتظار تطوير الأجهزة وتثوير الأفكار.

لماذا التآوُل الذي يتعدّى التأويل؟ ربّما لأنّ دو سارتو لا يكتفي بالعلاقة التي يقيمها التأويل بالنص (أو الفرع بالأصل، أو الواقعة بالحدث، أو الدلالة بالمعنى، إلخ) في اجتراح

arrivera bien un moment tout de même où il faudra lever l'*epokhê* phénoménologique"[45] et retourner à l'expérience naturelle où la subjectivité étrangère se verra rétablie dans ses droits. C'est là, dit Husserl, ce que pensera inévitablement le débutant, "à moins qu'il n'éprouve déjà ces pressentiments “ailés” qui l'incitent à chercher toute extériorité vraie dans l'intériorité"[46]. De ces ailes — qui ont apparemment manqué à Descartes, qui n'a pas réussi à s'élever au-dessus d'une subjectivité mondaine — ce "débutant" qu'est, de son propre aveu[47], Husserl, n'a pourtant jamais été dépourvu. Car si le chemin cartésien ne se révèle véritablement impraticable que dans les dernières années de sa vie — Husserl ne prend définitivement ses distances par rapport à lui que dans la *Krisis*[48] — c'est par contre déjà à l'époque où Husserl élabore sa théorie de la réduction phénoménologique qu'il commence à s'intéresser au problème de l'intersubjectivité : le tout premier texte avec lequel s'ouvre le premier des trois volumes dans lesquels Iso Kern a réuni les manuscrits de Husserl qui traitent de la *"Phénoménologie de l'intersubjectivité"* est justement daté de l'été 1905[49]. Il fait partie des fameux *Seefelder Manuskripte* qui traitent de l'individuation, de la différence des individus et qui exposent aussi pour la première fois le concept de la réduction phénoménologique. La problématique de la réduction et celle de l'intersubjectivité, loin d'être inconciliables, forment au contraire une seule et même problématique.

Mais c'est dans son cours du semestre d'hiver 1910-1911, intitulé *Grundprobleme der Phänomenologie* (qui a été édité par Iso Kern en 1973 dans le volume XIII des Husserliana et en 1977 en volume séparé) que Husserl se proposait déjà — bien avant les années vingt et les cours sur la "philosophie première" — une "extension de la réduction phénoménologique à l'intersubjectivité"[50], c'est-à-dire l'introduction de l'intersubjectivité dans le champ "thématique" de la phénoménologie pure. Car il s'agissait bien alors déjà de "chercher toute extériorité vraie dans l'intériorité", mais à condition de comprendre celle-ci autrement que sur le mode

[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.* Cf Husserliana, Bd VIII, 2, p. 174 : "*falls er nicht schon jene beflügelten Vorahnungen hat, die ihn alle wahre Aeusserlichkeit in der Innerlichkeit suchen lassen".*
[47] Cf. *Postface, op. cit.*, p. 209 : "Si (l'auteur) a dû pratiquement ramener l'idéal de ses aspirations à celui d'être un vrai commençant *(rechten Anfängers)*, il est, au moins en ce qui le concerne, parvenu dans son âge mûr à la pleine certitude d'avoir droit au nom de *véritable* commençant *(wirklichen Anfänger)*. Si l'âge de Mathusalem lui était accordé, il oserait presque espérer devenir encore un philosophe [...] L'auteur voit s'étendre devant lui l'immense territoire de la vraie philosophie, la “terre promise” que lui-même de son vivant ne verra pas cultivée [...] Il aimerait pouvoir espérer que ses continuateurs reprendront ces commencements, les développeront sans relâche, mais en corrigeront aussi les grandes imperfections ; imperfections qui, après tout, sont inévitables dans tout commencement scientifique."
[48] Il est vrai que L. Landgrebe a considéré tout à fait légitimement que Husserl avait "pris congé" du cartésianisme dès 1923-24, dans ses cours sur la *Philosophie première* (Cf. le dernier chapitre, consacré à ses cours et intitulé "Husserls Abschied vom Cartesianismus" de son livre *Der Weg der Phänomenologie*, Mohn, Gütersloh, 1963). Il n'en reste pas moins que les *Méditations cartésiennes* de 1929, si elles ne peuvent pas être simplement considérées comme une retombée dans le cartésianisme, sont cependant une reprise de la voie cartésienne que Husserl considère certes comme problématique depuis au moins le début des années vingt, mais qu'il n'abandonnera au profit de la voie "ontologique" de la *Krisis* qu'au début des années trente.
[49] Husserliana, Band XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil : 1905-1920, Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 1.
[50] *Ibid.*, p. XXXV : "*Ausdehnung der phänomenologischen Reduktion auf die Intersubjecktivität*".

دلالة أو فكرة تخصّ سياق هذا التأويل، بمعنى الظرف والذات والقيمة والتاريخ، وكل الملابسات والمناسبات التي تجعل من التأويل ممارسة فكرية. بل يتعدّى دو سارتو هذه العلاقة «العمودية» بين النص وتأويلاته نحو العلاقة «الأفقية» بين التأويلات، بمعنى صراعها أو تواطؤها أو تدافعها. لأنّ كلّ ممارسة تأويلية لا تأخذ في الحُسبان ما تفهمه من النص أو ما تفقهه من هياكله وتركيباته، ولكن أيضاً ما تنتفع به أو تدحضه أو تقدحه من التأويلات المقابلة أو المنافسة أو المساومة. هذه العلاقة «اللادونية» التي تنشأ بين التأويلات هي في جوهرها «تآوُل». إذ النص لا يقوم دون تفسيراته وتأويلاته: إنها امتداد للحظته وتشكيلات لهيكله، والتأويلات لا تقوم دون النص: إنّه أسّها ومرجعيتها وشرط إمكانها.

وهذه «اللادونية» الناشئة بين النص وتأويلاته أو بين التأويلات في ما بينها (التآول) تتّخذ شكل الإتاحة أو الإباحة (permission)، وتدلّ على العلاقة التي تربط بين الأشكال المختلفة بالشكل الأصلي، أو بين القراءات المتعدّدة بالنص الأوّلي. في الإباحة هناك إذن الجواز (ما يجوزه النص لتأويلاته) وفي هذا الجواز تتبدّى قيم العبور (أجاز إذا سمح بالجواز أو العبور، عكس المنع أو الحظر) والمجاز (نقل الدلالة الحقيقية للنص نحو دلالته المجازية التي تكشف عنها تفاسيره أو تأويلاته) والتعبير (ما يقوله التأويل بشأن النص، أي ما هو مسموح له بالحديث عنه). يصبح هكذا التقاول نوعاً من الجواز أو السماح أو الإباحة أو الإتاحة. لكن هذه الإباحة تنطوي على الإزاحة: كل تأويل له الجواز المخوّل له لتعاطي المجاز وأداء التعبير والعبور (من دلالة إلى أخرى، ومن تأويل إلى آخر في علاقة تآولية)، أي له حقّ الإزاحة أو التعديل أو النقل (المجاز هو أساساً نقل الدلالة الحقيقية إلى دلالة أخرى مستعارة). وهنا تكمن المفارقة في التقاول: إنّه ينحدر عن المنع أو الحظر، ولكنه يسمح ويتيح بمجاوزة (التجاوز كنتيجة حتمية للجواز والمجاز) هذا الحظر الأصلي الذي ينقلب إلى إباحة بوجود تأويلات «متآولة»:

«يصبح الحدث أيضاً تقاولاً. ليس بالمعنى الذي يتعذّر فيه المساس به (كشيء محظور)، لكن بالمعنى الذي يختفي فيه المؤسِّس ويستحيل إدراكه أو القبض عليه، ويتجسّد ويتخّذ دلالة في تعدّدية الخبرات والعمليات "المسيحية". لا يمكن إدراك سوى الممارسات والخطابات المتعدّدة والتي لا تحتفظ ولا تكرّر الشيء نفسه. فالحدث هو تقاوُل بالمعنى الذي يصبح فيه غير معبَّر عنه وغير معطى بشكل محدّد سوى في شكل علاقات مترابطة تشكّلها الشبكة المفتوحة من التعبيرات التي لا تقوم بدونه»[1].

بتعبير آخر، يحظر «النص» بوزنه التاريخي والرمزي والسياسي واللاهوتي الثقيل أن تكون هناك دلالات أخرى غير ما سنّه المعنى الذي ينطوي عليه. ففي الحظر خلود معناه. ولكن هذا النص لا يقوم ولا يحيا دون (اللادونية) التأويلات التي تغذّي معناه بدلالات جديدة على سبيل الدعم أو الدفاع أو الانشقاق أو الإضافة. فهو إذ يحظر فإنّه يبيح، لأنّه لا يقوم بذاته وإنّما ينتعش بغيره ويتعزّز بما سواه: «هو لا هو»، حظر تكتنفه الإباحة، أو حَجْر تزيحه الإتاحة: «لا تنكشف "حقيقة" الأصل سوى بفضاء الإمكانات التي تتيحها: إنّها ما تبديه الإختلافات بالمقارنة مع الحدث الأصلي، وما تخفيه بتشكيلات جديدة»[2]. نتيجة ذلك، أنّ النص «يحتجب في انكشافه» أي تقوم التأويلات بحجبه فيما هي تدلّ عليه، أو تقوم بتغليفه فيما هي تسعى لنفض الغبار عنه، بمعنى تصبح تقنياتها في الكشف آليات في الحجب، تكشف عن قيمها التأويلية بحجب النص التي تتصارع أو تناضل من أجله؛ و «ينكشف في احتجابه» أي ما تكشفه التأويلات في ممارساتها النظرية والعملية هو ما هي بشأن الحديث عنه والتدليل عليه، ألا وهو النص.

في الواقع، ليس في هذه العلاقة «اللادونية» من تناقض أو مفارقة، وإنّما ما يمكننا نعته «بالاستدارة الإبستمولوجية»، تجعل من النص يتيح أو يبيح فيما هو يحظر، أو

1 ميشال دو سارتو، «القطيعة التأسيسية»، ص. 214
2 المرجع نفسه، ص. 213

cartésien de la donnée absolue[51]. La question que posait en effet Husserl était la suivante : doit-on accepter ces modes de l'expérience phénoménologique qui n'ont pas un caractère absolu[52] ? Il y répondait de la manière la plus affirmative. Il est en effet possible, après avoir mis hors de jeu le sujet empirique mondain, de n'avoir pourtant pas affaire uniquement à une donnée absolue. Il est au contraire évident que nous nous trouvons en face d'"une plénitude infinie de données phénoménologiques"[53] qui ne sont pas toutes données absolument, c'est-à-dire actuellement. Il y a par exemple le vécu du ressouvenir qui est accessible par réflexion et qui est une donnée absolue, et le vécu dont on se ressouvient, qui est contenu au sens intentionnel dans le ressouvenir et qui ne constitue pas, lui, une donnée absolue. Peut-on dire pour autant qu'il n'est pas une donnée phénoménologique ? Il ne s'agit pas, par cette extension de l'expérience phénoménologique à des données non absolues, de retomber dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire dans la psychologie empirique, mais au contraire de constituer sous le nom de phénoménologie, "une psychologie transcendantale", "une science des vécus dans la réduction phénoménologique"[54]. Lorsqu'on accomplit en effet cette réduction au "subjectif pur" qui est seul pris pour thème, ce qui apparaît comme "suprêmement étonnant" *(höchst merkwurdig)*[55], c'est que chaque expérience permet une *double* réduction phénoménologique : celle du vécu actuel lui-même et celle de son contenu et objet intentionnel[56]. Le champ de l'expérience phénoménologique comprend donc non seulement les vécus actuels, accessibles par réflexion, mais aussi les présentifications *(Vergegenwärtigungen)* et parmi celles-ci les vécus qui sont liés aux vécus actuels par un rapport de motivation : "Quand une perception motive d'autres perceptions, quand dans la continuité de la conscience elle-même une conscience (et non pas la chose posée par elle) laisse attendre une nouvelle conscience, une conscience non donnée elle-même, c'est là mon champ" — c'est-à-dire mon champ d'expérience phénoménologique[57]. C'est ainsi que le vécu perceptif du corps vivant étranger *(des fremden Leibes)* est lié par un rapport de motivation à la position d'une conscience et d'une vie de conscience étrangère qui ne fait pas partie de ma propre vie de conscience mais qui est posée en celle-ci par intropathie *(Einfühlung)*, ce qui a pour effet d'étendre le champ de l'expérience phénoménologique à la dimension de la "sphère d'une multiplicité de flux de conscience fermés sur soi qui sont rattachés à

51 Cf. E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie* 1910/11, Den Haag, Nijhoff, 1977, § 29, p. 71. Traduction : *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, P. U. F., 1991, p. 171 : "La sortie au-delà du domaine de donnée absolue en tant que condition nécessaire de possibilité d'une science phénoménologique".
52 *Ibid.*, p. 72, trad. p. 173.
53 *Ibid.*, p. 71, trad. p. 171.
54 *Ibid.*, p. 73, trad. p. 174.
55 *Ibid.*, p. 10 (texte de 1910, non traduit).
56 *Ibid.*, p. 82, trad. p. 189.
57 *Ibid.*, p. 11. Il faudrait rappeler ici l'importance du concept *phénoménologique* de motivation (Cf. *Ideen I*, *op. cit.*, § 47, p. 112, note 1) que Husserl utilisait déjà dans la première recherche logique (§ 2 et 3) pour caractériser le rapport d'indication *(Anzeige)* qui relie de manière non évidente une connaissance actuelle à une connaissance inactuelle

mon propre flux de conscience par les rapports de motivation de l'intropathie"[58]. Ce qui s'imposait ainsi, déjà en 1910, c'était, pour remplacer la subjectivité solipsiste cartésienne, le modèle leibnizien d'une *monadologie*, à savoir une théorie transcendantale de la communication des consciences séparées[59].

Il s'agirait maintenant de montrer par une lecture attentive de la deuxième partie du cours de 1923-24 intitulé *Philosophie première* qui porte sur la "théorie de la réduction phénoménologique" comment le "second chemin" vers la réduction transcendantale qu'y propose Husserl et qui est celui de la psychologie intentionnelle[60], reprend la même démarche de pensée. C'est en effet par la même critique de la limitation de l'expérience phénoménologique au donné actuel indubitable que la réduction va s'y voir étendue à l'intersubjectivité. Car c'est "précisément parce que la subjectivité étrangère n'entre pas dans la sphère de mes possibilités de perception originale [qu']elle ne se dissout pas en corrélats intentionnels de ma vie propre"[61]. C'est parce qu'autrui n'est pas et ne peut jamais être donné absolument, originairement, qu'il ne devient jamais un corrélat objectif *et* qu'une communauté transcendantale est possible. La réduction phénoménologique *universelle* livre ainsi, en communauté avec ma vie propre avec laquelle elle ne se confondra jamais, non seulement une seconde vie transcendantale, mais une multiplicité de vies transcendantales. "Ainsi", conclut Husserl, "la phénoménologie conduit à la *Monadologie* anticipée par Leibniz dans un aperçu génial"[62].

Les chemins de la réduction n'auront donc fait que reconduire Husserl de la subjectivité solipsiste abstraite à la communauté concrète des monades : de Descartes à Leibniz.

[58] *Ibid.*, p. 12
[59] *Ibid.*
[60] *Philosophie première*, tome II, *op. cit.*, p. 203, Chapitre II : "Le second chemin vers l'ouverture de la sphère d'expérience transcendantale".
[61] *Ibid.*, p. 260.
[62] *Ibid.*, p. 261.

يمنع شيئاً آخر غير دلالته الوحيدة التي تشكّلت تحت وطأة التاريخ أو القوّة أو العنف. (ولكن)، لا يمكن لدلالته أن تدوم إذا لم تكن هناك إرادات في الفهم أو القراءة أو التأويل التي تبعث في دلالاته الديمومة والحياة. (ولكن)، إذ تمنح هذه التأويلات الحياة أو الحركة أو الخلود لدلالة النص، فإنّها تبتكر شيئاً آخر هو «غير ما نصّت عليه» هذه الدلالة. ماذا يمكن أن تبتكره هذه التأويلات؟ لا شكّ أنّها تبتكر فهمها لدلالة النص بمعيّة تقنيات أو أساليب تتّخذ شكل الإنارة أو القراءة أو التفسير أو الإضافة أو الإيضاح أو التبيين أو العرض، وغيرها من الممارسات التأويلية التي تدلّ «على شيء آخر غير» دلالة النص، أي أنّها تدلّ على نشاطها وفهمها ورؤيتها لعالم النص.

عبّر دو سارتو عن هذه السيرورة التأويلية بالجملة التالية: «العلاقة "بالأصل" هي إجراء في الغياب»[1]. أو بالأحرى «إجراء في التغييب» عندما تُغيّب التأويلات النص بعرض نشاطها في القراءة والتفسير. لكن هذا الغياب ليس طمساً راديكاليا، لأنّ النص يواصل، بشكل متواري، نشاطه في الإتاحة أو الإباحة عندما يجعل التأويلات التي تفسّره ممكنة، أو بالأحرى يجعل نشاطها في القراءة والتفسير نشاطا ممكناً، ونشاطاً ضرورياً أيضاً لخلوده وديمومته. يشتغل النص في ثنايا التأويلات كإتاحة فكرية يخوّل بها التأويلات حقّها في الإزاحة. هذا النشاط الضمني للنص هو أساساً «إجراء في الغياب»، لأنّ النص غائب بماديته الحرفية والتصوّرية داخل التشكيلات الرمزية والثقافية للتأويلات «المتآولة»، غياب اللآلئ في الأصداف البحرية، وغياب الفُرَص في المصادفات الوجودية. كما أنّ التأويلات تشتغل بوجود هذا "الغياب" الذي تنوبه وتقوم مقامه:

> «لا تنكشف "حقيقة" البدء سوى بفضاء الإمكانات الذي تفتحه. إنّها في الوقت نفسه ما تبديه الاختلافات بالمقارنة مع الحدث الأصلي، وما تخفيه بإعدادات جديدة (حتّى وإن كانت إعادة تأويلات). وعليه، لا تبدو هذه الحقيقة سوى مغترَبة في ما تسمح به، لأنّها تبقى في ذاتها حقيقة أخرى،

1- م. ن، ص. 215

يستحيل اختزالها في المعرفة. إنّها شرط وليس موضوع العمليات (التأويلية) النابعة منها. فهي تتيه، على هذا النحو، في ما تتيحه»[1].

يختلف النص عن تأويلاته بمادّيته الحرفية أو بشيئيته النصية، كما أنّ التأويلات تختلف عنه بإطنابها البلاغي أو شروحها التفسيرية. فلا ينطبق أحدهما على الآخر ولا يعكسه ولا يحاكيه وإنّما ينطوي عليه أو يبيحه. والإباحة ممكنة بعامل فاصل هو ما يسمّيه دو سارتو «الحافّة» أو «الحدّ». لنأخذ الحافّة كدلالة جيولوجية («حافة الجرف» التي يتحدّث عنها دو سارتو في قراءته لأعمال ميشال فوكو)[2] في التدليل على دلالة معرفية. و لنأخذ الحدّ كدلالة عُرفية لها خلفية شرعية، و سنبيّن لماذا: «الحدّ، يقول ميشال دو سارتو، له وظيفة إباحية»، بوجود الحدّ أو الفاصل أو الحافّة بين النص وتأويلاته، أو الحدث ووقائعه، أو الفهم وتفسيراته، إلخ، يتميّز إذن أحدهما عن الآخر، لأنّ كل طرف يستقلّ بماديته أو شيئيته، فلا يتّحد بالطرف الآخر ولا يتطابق معه أو ينطبق عليه. و هذا التمييز أو الإختلاف بين الأطراف يتيح في الوقت نفسه «اللادونية» التي تميّزها، لأنّ كل طرف لا يقوم دون الأطراف الأخرى. مثلاً لا يقوم النص دون تأويلاته، أي دون وعي تأويلي يكشف فيه عن دلالة يحجبها في الوقت نفسه بعرض الممارسة التأويلية؛ ولا تقوم التأويلات دون نص يتيح دلالاتها كتعبير (عبور، جواز، مجاز، إجازة، تجاوز) عن الدلالة الأصلية؛ وأخيرا، لا يقوم تأويل دون تأويل آخر على سبيل «التآول» سواء تعلّق الأمر بصراع أو تقابل أو تناكر أو تدافع أو تواطؤ.

لكن مفردة الحدّ لها مغزى عريق وفي الوقت نفسه عنيف، لأنّها تحيل إلى الإجراء القانوني والشرعي في إقامة الحدّ على الجاني. وكأنّ إقامة الحدّ هي إباحة الجاني بالرجوع إلى المجتمع في شكل إنابة على ما اقترفه من محارم أو مظالم. يتيح الحدّ تطهير الذمّة وإعفاء الضمير من ذنب عالق. هذا المحتوى الشرعي أو الأخلاقي أو القانوني للحدّ يقتسم

1 م. ن، ص. 213

2 طالع ميشال دو سارتو، **التاريخ والتحليل النفسي بين العلم والخيال**، باريس، غاليمار/فوليو، 2002، ص. 171 وص. 182.

L'Esthétique et les mutations contemporaines

Ali Channoufi,

Professeur à la Faculté des Sciences Humaines De Tunis

Le trait le plus marquant de la modernité artistique, l'unité entre la création et les modalités d'appréhension des œuvres, s'est progressivement défaite, introduisant le trouble dans le domaine de l'esthétique et provoquant par là-même une demande urgente de théorisation. En fait il s'agirait moins d'une crise de l'art que d'une crise de la représentation de sa fonction (. Michaud, 1997, p.253).

L'art n'a pas cessé depuis un siècle de relativiser et de bousculer les topoi traditionnels (beau, sublime, goût, jugement …) dans lesquels l'esthétique trouvait ses repères.

Les réflexions qui suivent n'épousent pas la perspective de l'histoire (qui suppose un développement et une certaine unité de visée) comme chez M.Jimenez (1997) et J.Lacoste (1994) mais relèvent plutôt de l'analyse conceptuelle, sans être anhistoriques. Nous mènerons ces réflexions à travers trois axes fondamentaux :

1) Questions de définition et d'ontologie
2) De la représentation au régime plastique des arts
3) L'Esthétique et les nouveaux défis

1) Questions de définition et d'ontologie :

« Pourquoi telle œuvre est-elle de l'art ? Eh bien c'est parce que c'est un artiste qui l'a faite et ensuite parce que cela s'est révélé de l'art » - Andy Warhol –

Demander : « Qu'est ce que l'art ?» c'est comme demander « Qu'est-ce que le beau ? », comme le fait Socrate avec Hippias, c'est chercher l'essence. Mais l'essentialisme suppose un concept unitaire des arts qui allait de pair avec le système des Beaux-arts. Or les formes actuelles de transgression ont donné pour conséquences, entre autres, une extension de l'art au point que nous n'avons plus qu'un concept très vague de l'art et la démarcation entre art et non-art devient problématique. Par ailleurs les discriminations et les hiérarchies établies entre les arts (système des Beaux-arts) sont entièrement invalidées. La plupart des théoriciens constate l'absence de propriétés réellement définitoires de l'art mais ne désarme pas quant à son identification.

Dans le sillage de la tradition analytique A.Danto (*Le monde de l'art.* 1964 et *La transfiguration du banal.* 1981) explique qu'être de l'art, c'est appartenir à un « monde de l'art » car rien physiquement ou perceptuellement ne distingue une œuvre d'art d'un simple objet. Alors la différence serait de nature conceptuelle selon lui. L'œuvre d'art à la différence des simples objets appartient en quelque sorte à l'esprit. Pour lui l'œuvre appelle une interprétation et c'est ce qui la différencie des artefacts qui n'impliquent rien de tel.

مع الإباحة دلالة عميقة، ولكن لا يبرح نطاقه القيمي، لأنّ نظامه هو نظام درء المفاسد أو إقامة الديّات، وليس نظام المعرفة أو الفحص. يتبدّى الحدّ كعنصر في التمييز (مثلما يتميّز الجاني عن المجني عليه، أو المعتدي عن الضحيّة) يجعل العلاقات ممكنة، أيّا كانت طبيعتها (تقارب أو تباعد، تدافع أو تواطؤ، رفض أو قبول، إلخ):

> «يظهر الحدّ من جديد في كل مكان، في الوضعيات التاريخية والتحيّزات الإجتماعية أو النفسية وفي اللقاءات والصراعات. لكن لا يمكن اختزاله إلى واقعة يكفي الإقرار بها. فهو يصدر عن فعل التمييز الذي يضع محلاّ مقابل محلّ آخر، أو الآن مقابل البَعد أو الهنا مقابل الهناك»[1].

الحدّ هو ما يمكن التمييز في المكان عينه بين «هنا» و«هناك»، والزمان نفسه بين «الآن» و«بَعْد»؛ وبالقياس، في النص ذاته بين «هذا» (دلالة معيّنة) و«ذاك» (دلالة مغايرة تنمّ عن اختلاف ضمني في النص)، وفي المجتمع نفسه بين ثوري ومحافظ، أوحداثي وتقليدي، أو متديّن وعلماني، أو مؤمن وملحد، أو قومي وعالمي، أو تقدّمي ورجعي، أو براغماتي وإيديولوجي، إلخ. مفاد هذا التعبير، ليس أنّ هذه الهويات تتساوى من حيث الشكل أو القيمة وتختلف من حيث المضمون أو الرمز، ولكن لأنّ الحدّ يميّز بين هذه الثنائيات ويجعل العلاقة بينها علاقة «لادونية». فلا يتميّز الثوري إلاّ إذا كان هنالك هوية تقابله تتّخذ شكل النقيض (المحافظ) وتجعل من «ثوريته» أمراً ممكناً. فلا يثور إلاّ بوجود وسط محافظ كعائق أو عثرة. بدون هذا الوسط تفقد ثوريته من دلالتها وعلّة وجودها: «الحدّ، يقول دو سارتو، يتشكّل بعملية تتيح المرور من الخصوصية إلى ما يتجاوزها». فلأنّ الإرادات متنوّعة أو متناقضة أو متنافرة (أيّاً كانت طبيعتها: تأويلات، نضالات، سجالات، مناظرات، إلخ)، يصبح الحدّ أمراً ضرورياً، يجعل من العلاقة بينها علاقة «ضرورية»، تستحيل بدونها (تنعدم) وتستحيل بها (تتحوّل). أي نأخذ الاستحالة هنا بالمعنى المزدوج (السلبي والإيجابي) كعدم الإمكان وكتحوّل أو ارتقاء: لأنّ الثوري

1 ميشال دو سارتو، «القطيعة التأسيسية»، ص. 219

Son paradigme c'est le pop'art et surtout l'œuvre d'Andy Warhol. Selon lui, en exposant des objets comme *Boîte brillo* Warhol a clairement fait de « la question de l'art » l'objet même de l'art en montrant que cette question cardinale ainsi posée portait sur la possibilité d'une démarcation entre art et non-art.

L'identification (non la définition) d'une œuvre d'art en tant qu'œuvre d'art se fait donc par le truchement du « monde de l'art » dont le sens est moins social qu'herméneutique. C'est le contexte culturel et une certaine compréhension qui, sans prétendre à un repérage perceptif de l'œuvre d'art, font appel à une atmosphère théorique pour en exhiber le « sens » et l'identifier à travers sa fonction transformatrice.

Goodman quant à lui, dans *Langage de l'art* (1990) s'intéresse à ce que l'art FAIT et non à ce qu'il EST, c'est-à-dire à son fonctionnement (symbolique) et non à sa dimension ontologique. Il cherche non des propriétés mais des symptômes. Exister comme œuvre d'art, c'est fonctionner esthétiquement en tant que symbole dans un certain système symbolique. Bien que les arts se présentent dans une déroutante diversité, en raison de leurs différences de médium et de la variabilité croissante de leurs frontières, chaque forme artistique mobilise des ressources de base communes. Tous les arts présupposent la médiation de la fonction symbolique c'est-à-dire, la capacité humaine de mettre à distance la réalité, d'en faire varier les

«يستحيل» (أي ينعدم) بدون وسط محافظ يناضل ضدّه، و«يستحيل» (أي يتحوّل) بهذا الوسط، أي أنّه يرتقي ويجدّد أفكاره أو عدّته في النضال من أجل عالم أفضل.

الحدّ هو الحافّة أو الفاصل الذي يتيح الفعل. إنّه على غرار الحدث الذي يتيح الوقائع. والاشتغال على الحدّ أو الحافةّ هو شكل من الممارسة (البراكسيس). بينما يقوم الحدّ بإثبات الهويات كشكل إستراتيجي، بمعنى كهيكل من المبادئ والمسلّمات والأعراف، تقوم الممارسة كشكل تكتيكي بإزاحة هذا الهيكل في صيغة أداء أو استعمال. أي أنّ للممارسة قيمة تداولية وتآولية. لأنّ «التآول» ليس مجرّد تعبير في شكل قراءة أو تقدير (تأويل). إنّه فضلا عن ذلك تدبير في شكل أداء وممارسة (تداول). إنّه ليس مجرّد ترميم لصرح النص، إنّه إزاحة عملية في معطياته الدلالية: «تقوم الممارسة، بشكل مستمر وبالمقارنة مع ما يتمّ تلقينه، بإحداث إزاحات صامتة ومفاجئة تجعل قوانين أو أشكال لاهوتية ممكنة. إنّها في ذاتها إزاحة مستمرّة بالمقارنة مع تأسيس معيّن»[1]. لأنّ بالممارسة فقط، أي بالأداء والفعل، يمكن إبراز القيمة التاريخية والإبستمولوجية للتآول كمقاربة عملية وتداولية في صراع التأويلات أو تواطئها. لأنّ التأويلات ليست تخمينات نظرية («تأويل») ولكن أداءات عملية («تآول») في علاقة مع النص بشكل عمودي، وفي علاقة بالقراءات المختلفة بشكل أفقي. إنّها ليست فقط إجراءات معرفية محضة، ولكن أيضاً إجراءات سلطوية. بهذا المعنى، إذا أضحى النص في المعادلة التآولية «كجبرية» تذعن إليها التأويلات، فإنّ النص يخضع بدوره إلى القراءات والتفسيرات بوصفها «جبائر» لا تنفكّ عن ترميم النص وإعادة تشكيله وفق مقتضيات متجدّدة وسياقات متعدّدة، أي وفق معادلة جديدة ننعتها «بالتآول» كمقاربة عملية أو ممارسة، وكعلاقة «لادونية» بين التأويلات فيما بينها، وبين النص والتأويلات.

1 م. ن، ص. 221

paramètres afin de les faire signifier et d'opérer sur les représentations résultantes.

Mais cette démarche a ses limites, car ce n'est pas dans un discours que l'acte de peindre s'accomplit, c'est dans le regard. C'est pourquoi J.F.Lyotard nous invite à penser le regard non comme structure mais comme intensité (*Des dispositifs pulsionnels* - « 10/18 ».1971). Omettre l'énergétique, c'est se faire complice de toute la ratio occidentale qui tue l'art. Il pense qu'on ne rompt pas du tout avec la métaphysique en mettant du langage partout (à la place de la conscience) ; au contraire on l'accomplit, c'est-à-dire, on accomplit la répression du sensible et de la jouissance. Le tableau n'est pas à lire, comme le disent les sémiologues. Paul Klee disait qu'il est à brouter. Il fait (le tableau) voir, il s'offre à l'œil comme une chose exemplaire, comme une nature naturante, dit encore Klee puisqu'il fait voir ce qu'est voir.

2) De la représentation au régime plastique des arts :

Selon C.Greenberg (*La peinture moderne)* , l'autonomisation de la peinture c'est la modernité. De *l'Olympia* de Manet jusqu'au *carré blanc sur fond blanc* (1917) de Malévitch en passant par l'impressionnisme et le cubisme qui firent de l'art « une question d'expérience purement optique », l'histoire de la peinture moderne n'aurait été qu'un enchaînement de réductions jusqu'à révéler

د. عبد القادر بودومة
أستاذ الفلسفة - جامعة تلمسان

"صدقني لقد استمتعت بالأمس إلى الإنجاز الفني ل"بيتزية" Bizet عشرون مرة (...) مثل هذا الإنجاز بإمكانه أن يصيرنا كاملين، فذواتنا نفسها ستغدو إنجازا فنيا، إذ في كل مرة استمعت إلى "كارمن" Carmen أحسست أكثر بأنني صرت فيلسوفا صرت أعظم الفلاسفة"

Nietzsche (F) : Le cas Wagner

« l'unicité et l'irréductibilité du médium pictural dans toute sa pureté », c'est-à-dire, débarrassé de toutes les scories qui le corrompaient.

Le fait de la peinture gît dans la planéité , «seule condition que la peinture ne partageait avec aucun autre art », en sorte que la peinture moderne s'oriente vers la planéité et rien d'autre. Aussi au terme de cette « évolution », le peintre peut-il affirmer « qu'il n'y a rien d'autre à voir que ce qu'il y a à voir ».

Mais ce genre de démarche est plus problématique qu'il ne laisse entendre, car il peut donner lieu à *un retour au spirituel mais d'une autre façon, comme on le voit chez W.Benjamin (L'œuvre d'art à l'âge de sa reproduction mécanisée trad.franc. 1971-1983). Benjamin décèle dans « l'art moderne » un véritable déclin* de l'*aura* et une perte de l'originalité. Et puisque l'image mécanique (par la photographie par exemple) prévaut, l'art prend possession du spirituel. De fait il y a une quête de l'absolu chez les trois grands représentants de l'abstraction : Wassily Kandinsky (1866-1944) Piéter Mondrian (1872-1992) et Kasimir Malevitch (1878-1935)

Mais c'est Marcel Duchamp (1887-1968) qui passe pour le grand fossoyeur d'une certaine idée de la modernité artistique laquelle peut être considérée par une sacralisation indue de l'art et de l'artiste à l'origine d'une nouvelle religion dont les musées seraient les temples et les conservateurs les prêtres assurant le culte rendu aux chefs-d'œuvre, reliques des artistes saints. Dénoncer le culte de l'art pour

يبدو ضروريا اليوم العمل على فهم ما كتبه «نيتشه «(ف) Nietzsche (F) (1844-1900) من خلال الوضعية التالية: أن نكون معه وضده في آن معا. لم يتوانى «نيتشه» عن طرح الأسئلة المقلقة، والمجرحة، والتي كثيرا ما وضعت قراءه أمام وهج السؤال الفلسفي وحرقته الأنطو-ميتافيزيقية. السؤال الذي سار بنا إلى حيث الأفق المفتوح، تمكن من خلاله «نيتشه» من تدشين نمط كتابة جديدة وأسلوب كتابة هو الآخر جديد كل الجدة. هذا ما يميز في اعتقاد أصالته الفلسفية والإبداعية عموما، أصالة عكسه جدارته وصرامته في الآن معا اد لم يتناول القضايا الفلسفية الكبرى بالكيفية نفسها، التي تناول بها الفلاسفة السابقون عليه قضايا مثل: الروح، الجسد، الحقيقة، الوجود والعالم.

بفضل الانقلاب في الكيفية التي من خلالها تعامل «نيتشه» مع قضايا الفلسفة تمكن من إحداث قلبا جذريا للأنساق الفلسفية. فنجده على سبيل المثال يحدث تعويضا على مستوى الاشتغال الفلسفي. فكثيرا ما تعامل الفلاسفة مع عملتهم المتمثلة في ابتكار المفاهيم، في حين نجد نيتشه يفضل تعويض المفهوم بشخصيات مفاهيمية، إذ نجد مثلا حضور مكثف ل شخص "سقراط"، "أيولون" و"ديونيزوس" إلى الدرجة التي تمنح لنا إمكان القول بأنه ليس ثمة مفاهيم بالمعنى الدقيق لدى «نيتشه». ذلك لأنه كان في غنى عن البحث عما يمثل التحديد والثبات، وإنما سيروشق الطريق أمام ظل المسافر والسير على خطاه كي نتمكن من بلوغ أي حقيقة إن أمكن، الحقيقة المتوارية خلف الحقيقة ذاتها ، تلك الحقيقة التي صارت مع «تتشه» مجرد حكاية fable fari

من هذا المنطلق ، سيغادر «نيتشه».المكان و سيغادر لأسلوب الصارم الخاص بالفكر العقلانوي ليترك المجال لكتابة أخرى تتميز بأنها شذرية aphoristique ، كتابة

l'art revenait, pour Duchamp à révéler l'*icône* moderne pour ce qu'elle est : une idôle, un fétiche qui ne renvoie qu'à lui-même. C'est Duchamp qui donna à l'*urinoir (1917*- Fontain – New York) pour titre : Ready-made-tout fait. Dans *Duchamp du signe* l'auteur dénonce la conception historiciste de Greenberg puisque celui-ci décrit l'histoire de l'art comme un lent processus menant de la confusion indicielle (selon les catégories de Pierce), stade archaïque de la représentation vers l'abstraction symbolique.

Plutôt que de penser historiquement les catégories de Pierce, il faudrait les traiter dialectiquement. Toute image peut se laisser appréhender sous trois dimensions indicielles, mimétique (ou iconique) et symbolique. Plus précisément, s'il fût longtemps d'usage de ranger la grande majorité des productions artistiques sous la catégorie de l'icône (c'est-à-dire sous celle des arts mimétiques ou figuratifs) il convient de prendre en considération la dialectique entre indice et symbole, qui se joue dans toute image. Tirée du côté du symbole le visible se rabat sur le lisible et le voir est commandé par le savoir, c'est-à-dire, par l'ordre des re-présentations distantes et détachées. Mais cela au prix d'une occultation des séductions de l'image, de son être-là comme matérialité sensible et médium. Attirée du côté de l'indice, l'image, renonçant à toute coupure sémiotique, est rendue à son substrat matériel, objectal, à son corps.

Force est cependant de constater que la tradition philosophique occidentale a tendance à valoriser le pôle symbolique laissant bien

ترفض ملامسة البرهنة ، والقول بالتبرير والصرامة المنطقيتين ، لا تلتفت أبدا إلى فبركة الوثوقيات ، ولا الحقائق النهائية . ويرجع الفضل في كل هذا إلى الأسلوب الجيد الذي أبدعه «نيتشه» ، بحيث صاريتبوأ الدرجة الرفيعة ، والمكانة الجليلة داخل الفلسفة.

طبعا سيتحقق هذا الظفر و نيتشه يقيم خارج الأسوار و القلاع الضيقة المتميزة بها الجامعات . إذ كلنا يعلم أن «نيتشه» غادر مبكرا الجامعة . ولم يكن أبدا فيلسوفا « أكاديميا « بحيث لم يول اهتمامه بوضع معجمية ، ولا اصطلاحية ، ولا صياغة لكتابات نهائية ومغلقة الأفق ، لقد أقام «نيتشه» خارج كل نسق . النسق الذي يجعل صاحبه دائم العوز ، وتخلو حياته من الثراء ، بالإضافة إلى بؤس يومياته «كانط» مثال ذلك «[Russ (J) : philosophie les auteurs les œuvres, Paris , Bordas 2002 P337

لم يكن «نتشه» في الواقع إلا كاتب محاولات essayiste الفيلسوف الذي حمل إلى الفلسفة ، وإلى ثقافة عصره رؤية أصيلة وعميقة للعالم وللحياة إذ نجد أعماله في عمومها قدمت بصورة مغايرة « شذرية « وأحيانا يكون التعبيرلديه شعريا ، مجازيا ، لهذا كانت الكتابة الشذرية ، الكتابة المناسبة التي وجد فيها «نيتشه» إمكان نبذ الاستمرار والوصل ، كتابة تقحم الزمان ، داخل نص العالم لكنه ليس الزمان الميتافيزيقي و إنما زمان العود الأبدي عينه ، باعتباره فكر الفكر . الفكر في مضاعفاته ، فالفكر صارلدى «نيتشه» متعذر التفكير في الأشياء و إنما انعطف ، وانثنى على ذاته ليفكر التفكير عينه . وقام بإحاطته بنوع من اللغز و السر ، هذا ما مكن أعماله من أن تصير مفتوحة على تأويل متعدد يتراوح بين التفكيك والحفر والجنيالوجيا ، والتقويض ومثل هذا التعامل مع نصوصه أحدث وفاقا مع الفكرة القائلة بتعدد الواقع وانفتاحه الدائم على الخلق والإبداع .

يكمن الإنجاز الحقيقي ل»نيتشه» في السعي من أجل إنجاز مصالحة بين الحكمة والحياة وهذا ما يمكن نعته ب»الحضارة النظرية» وذلك من خلال معاودة تأهيل

souvent dans l'ombre les pouvoirs liés aux effets proprement esthétiques de l'œuvre, à ses effets de présence.

Aujourd'hui « les arts plastiques » désignent les arts servant à l'expression libre de la pensée. « Plastique » signifie « qui peut être modulé, mis en forme ». Les arts plastiques visent la production d'un objet à la fois sensible, matériel et tactilo-visuel et intelligible, résultant de la formation ou de la transformation d'une chose en une autre. Cette production s'effectue à l'intérieur du champ artistique propre à un domaine technique et culturel. Le terme d'art plastique, relativement récent, indique que le « beau » n'est plus la seule finalité des arts et que ceux-ci intègrent d'autres pratiques : la photographie, la vidéo, les arts du spectacle.

Pour Anne Cauquelin (*l'art contemporain* 1993) l'art contemporain est en rupture avec l'art moderne, car le modèle de fonctionnement de l'art moderne, appartient au régime de la consommation alors que celui de l'art contemporain appartient au régime de la communication.

3) **L'Esthétique et les nouveaux défis :**

Aujourd'hui l'Esthétique comme branche de la philosophie, distincte à la fois de la critique d'art spéculative et de l'histoire de l'art philosophante, est moins que jamais assurée de sa propre définition. Ses contours s'estompent et il lui faut de plus en plus compter avec

réhabilitation البعد التراجيدي الخاص بالمعرفة الإغريقية، البعد الذي تم إخفاؤه بداخل الثقافة الغربية. هكذا ستبتعد الفلسفة عن التأمل، والاستيطان، لكي تصير نموذجا للحياة. وربما كانت كتابة «نيتشه» الشذرية أدل على العودة إلى الحكمة الحدسية، وتحريرها من هيمنة المنطق.

يمكننا إيعاز رفض «نيتشه» لكل قول بالحقيقة إلى تبني الرؤية الفيزيولوجية physiologie تجاه العالم باعتبارها رؤية تعيد للجسم بهاؤه وامتيازه المفقودين داخل الفلسفات التقليدية. فميل الميتافيزيقيين إلى القول بوجود حقيقة مثالية جعل منهم مثلما يشير «نيتشه»: "كمن يفر من كل حقيقة متحركة وحية، فاعلة ونشطة، وفي مقابل هذه الحقيقة الثابتة سيقترح نيتشه في مدخل عمله ما وراء الخير والشر" Par delà le bien et le mal (1886) حقيقة من نوع آخر: حقيقة –امرأة vérité-femme، حقيقة محمولة: بالشر، وباللغز، حقيقة هاربة، متغير امتلاكها أو الإمساك بها، ولكي يتمكن منها يجب ممارسة الإغواء والافتتان، أي أن نصير "دون جواب المعرفة" Don Juan de la connaissance. هذا ما يؤكد عليه نيتشه في عمله "الفجر" Aurore (1881) في الشدرة رقم: 327.

"دون جوان»:«لم يتمكن الى اللحظة اكتشافه من قبل أي فيلسوف، و لا من قبل أي شاعر . انه لا يرغب في الأشياء التي يعرفها ، لكن يحمل من الروح و الاندفاع تجاهها و تجاه مؤامرات المعرفة»[Nietzsche(F) oeuvres II Aurore pensé sur les Principe moraux traduit par Henri (A) .Laffont Paris1993 P 1133 Passage 327

لم تعد المعرفة تقيم وتتواجد حيث القدرة على التحكم، وعلى امتلاك الحقيقة، وإنما صارت مرتبطة بمدى قدرتها على تحريك وتهييج الاكتشاف ومعاودة تشفير ما هو لغزي، مفضلة اللااكتمال بدل الانغلاق داخل النسق، اللايقين المؤلم بدل اليقينات الخاطئة المنتجة من طرف العقلانيات.

toutes sortes d'approches concurrentes et de nouveaux domaines d'expérience : anthropologie, phénoménologie de la création opposée à l'esthétique de la réception, ontologie de l'œuvre d'art … Hegel annonçait voilà deux siècles que l'art était désormais « chose du passé : faut-il croire que l'esthétique, elle aussi, a fait son temps ? Ou, à l'inverse, que ses problèmes persistent et se trouvent seulement distribués au sein de multiples disciplines qui se partagent aujourd'hui son héritage ?

Jacques Rancière dans *Destin des images (2003)* croit déceler « un ressentiment anti-esthétique » actuellement en vogue. Il montre comment depuis plus de vingt ans on n'a pas cessé de brandir différentes accusations de l'esthétique.

On lui reprochait naguère de cacher la réalité sociale, sous l'affirmation de son autonomie. On l'accuse désormais d'avoir refoulé cette autonomie en soumettant les pratiques de l'art aux spéculations du discours philosophique. Même ceux qui dédaignent ces polémiques médiatiques font chœur pour opposer les pratiques de l'art aux errances de « l'idéologie » esthétique. Ainsi Jean Marie Schaeffer proclame un *Adieu à l'esthétique* et entend restaurer l'enquête sur les pratiques artistiques et les jugements de goût contre l'absolutisme romantique. De même Alain Badiou publie ses textes sur la poésie, la danse ou le cinéma sous le titre de *Petit manuel d'inesthétique*.

« Ces jugements, affirme Rancière, nous disent ceci qui est, somme toute, vrai : l'Esthétique, telle qu'elle s'est constituée depuis

إن الفلسفة النتشوية صارت تمنح الامتياز للمحاولات وللمغامرات ،مفضلة وضع الأفكار بين علامات التعجب point de suspension وسيكون الطرح من العناصر الأكثر خطورة، لكن المؤكد أن الأمر صار بدوره من أهم تراكيب الفلسفة "ملاطفة الوحوش الضارية". هكذا يفضل «زراديشت» التعامل مع أخطاره، فالذي لا يمكن أن يطاق حسب «نيتشه»: صمت أولئك الميتافيزيقيين أمام مزاعم البحث عن الحقيقة المطلقة، رافضين كل ما يمت بصلة بالأهواء، وبالانفعالات لكونها تمثل لديهم عوائق أمام التفكير. وعليه يجب أن نترك المجال لنظام العقول، غير أن نيتشه وعلى طلاق ذلك يثبت أنه وفي الجسم تتواجد أفكاره، فهي إما تبهجه وتفرحه، أو تنغص عليه وتؤلمه. فالحالات الروحية والفيزيولوجية لدى «نيتشه» متلازمتان ، ومترابطتان ولا يمكن أبدا الفصل بينهما، ذلك لأنه لا يمكن البتة التوقف عن التفكير عندما يصير المؤلم، المقلق، المزعج، مبدأ للفلسفة، شأن ما هو معروف عند كل المفكرين العليلين، وربما كان المفكرون العليلون متفوقين في تاريخ الفلسفة، كيف سيمسي الفكر ذاته، وقد خضع لضغط المرض، ذاك السؤال الذي يهم عالم النفس، وهنا تكون التجربة محتملة "من الآن فصاعدا نعرف إلى أين، باتجاه ماذا يقود عند الضرورة الجسد المعتل العقل... فنحن الفلاسفة لا نملك أن نفصل بين الروح والجسد ذلك لأنه يجب علينا أن نولد أفكارنا من صميم آلامنا وبأمومة ننعم عليها بكل ما فينا من حياة، من حب، من رغبة، من شغف، من وجع، من شعور، من مصير، من حتمية، أن نحيا هذا يعني بالنسبة لنا أن نغير باستمرار كل ما نحن عليه نورا، ولهيا ... أما ما يتعلق بالمرض، هل من الممكن على الأقل إذا سولت لنا أنفسنا أن نتساءل هل من الممكن أن نعفي أنفسنا من ذلك وحده الألم العظيم هو المحرر النهائي للعقل". [نيتشه (ف) العلم المرح ترجمة بورقية (ح) و الناجي (م) الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى 1993 ص 44 ،45و 46]

لقد كانت التراجيديا القديمة بمثابة الزواج الحاصل بين قوتان مندفعتان، كل واحدة منهما ترمز إلى إلهين متصارعين بلا هوادة، إلهين عبرا في البدء عن الطبيعة،

deux siècles, n'est pas une discipline nettement circonscrite qui aurait pour objet les propriétés des pratiques artistiques ou le jugement du goût. Elle est un régime d'identification de l'art, qui suppose tout un régime de pensée. » (p.148)

L'art ne va jamais seul, il ne suffit pas pour qu'il y ait de l'art qu'il y ait des peintres ou des musiciens, des acteurs ou des danseurs et des gens qui prennent plaisir à les voir ou à les entendre. Il faut encore que leurs performances soient l'objet de regards qui y discernent une sphère d'activité spécifique, de jugements qui argumentent cette spécificité et d'instructions qui donnent corps à cette visibilité.

Il nous explique que le régime esthétique de l'art est un réseau de rapports nouveaux entre l'art et « la vie », réseau qui a constitué à la fois le milieu des inventions artistiques et celui des mutations des perceptions et des sensibilités ordinaires ; Ce régime a délié les œuvres des règles de la représentation et les a remises au libre pouvoir de l'artiste et aux critères immanents de la production, mais c'est pour les lier en même temps à toutes les forces qui y inscrivent les marques de l'autre : respiration d'une société, vie propre du langage, sédimentation de la matière, travail de la pensée inconsciente. Ce régime a identifié la puissance de l'art à l'immédiat d'une présence sensible et a fait entrer dans la vie même des œuvres le travail infini de la critique qui les altère. Il a consacré l'immortalité muséale des œuvres et a permis leur remise en mouvement dans le travail des

ويظهران باعتبارهما من عمل الفنان يتجليان في صلب الحلم والهذيان rêve et détire، لكن لا يجب أن يتعامل مع صراعهما بجدية مفرطة، ذلك لأن تعارضهما ينتج عنه آثار مختلفة على الرغم من أنهما يحملان نقاط مشتركة. هذا ما جعل نيتشه في نهاية المطاف يتجه نحو إيجاد التطابق بين القوتان داخل العنصر الديونيزوسي، إلى الدرجة التي يمكننا القول عليه بأنه مثل لديه (أي لدى نيتشه) العنصر الأولي المنحدر من القوة الأيولونية. "أيولون: الإله اللامع، المضيء، النبي، يعرض الفنون التشكيلية، الحلم، والتمثلات الجميلة، إنه يعكس متعة الصور، وبهاء النظر والتجلي. لا يقصي الأحاسيس المنبوذة المنتجة للكدر والانزعاج والنفور. فالميزة الجمالية المعبر عنها من خلاله تجمل الحياة embellit la vie، وتشجع الناس على عيشها، هنا تكمن الميزة الضرورية التي يبرزها نيتشه: إذ ومن دون «أيولون» لن تكون الحياة جديرة بالعيش، فاستطيقا «أيولون» هي عيار الهدوء، الحكمة والفضيلة في أوج تهيج الوجود، في حين نجد ديونيزوس، العنصر الذي يعكس خصوصيات: الفرح واللعب، إنه إله الإنشاء، والربيع في خصوبته، وسعي ديونيزوس من خلال مبدئه إلى إزالة الفردانية ليعاود من جديد: ربط الإنسان بالطبيعة، إنه أي «ديونيزوس» لغز الواحد الأصلي الذي يهيئ البشر لأداء رقصة العشاء الأخير»

[Constantinides(y) Nietzsche Hachettes Paris]

هكذا يصير الإنسان بالنسبة إلى الإله عملا فنيا، سيرقص البشر سوية، عندما يتمكنوا من التخلي عن فرادنيتهم ، عن أنانيتهم. ولن يتحقق ذلك إلا عندما يتوجه الكل ليلتحقوا بديونيزوس سيسيرون نحو تحقيق غاية الإله: «ديونيزوس» أحس أن إلها يرقص بداخلي "فأنظر إلى خطواتي تدرك حالي، وإذا رأيتني راقصا، فاعلم أنني اقتربت من هدفي، إن بين طلاب السعادة حيوانات ضخمة حركتها وبينهم ما ولد كسيحا، فمثل هؤلاء الرشاقة كالفيل يجرب أن ينتصب على قمة رأسه، غير أن المجانين بالسعادة خير ممن ينجون بالشقاء، والراقص متثاقلا أفضل ممن يتعارج في مشيته... فتعلموا أيها الراقون أن تقفوا سويا على أقدامكم ... أيها الرجال الراقون، إن شر ما فيكم هو أنكم

mises en scène, réécritures et métamorphoses diverses. Il a affirmé l'autonomie de l'art et multiplié les découvertes de beautés inédites dans les objets de la vie ordinaire, ou effacé la distinction des formes de l'art avec celles du commerce ou de la vie collective.

Cette tension des contraires n'est pas l'affaire des philosophes. Elle est le produit des changements récents. L'anti-esthétique contemporaine est sans doute une autre forme de l'effort constant de rendre l'art à lui-même. Mais ce « lui-même » est une illusion car les pratiques artistiques ont toujours été en même temps autre chose : des cérémonies, des divertissements, des apprentissages, des commerces … des utopies. Leur identification a toujours relevé des formes d'intelligibilité qui les liaient à d' autres sphères d'expérience. C'est ce caractère toujours partagé que désigne le nom d'esthétique.

Des inventeurs, l'esthétique peut retenir la conscience des interactions avec d'autres sphères culturelles au sein d'une vie sociale où connaissance, action et relation à des univers virtualisés se complètent ; Des penseurs analytiques (comme on l'a vu au début de cet article) elle peut apprendre à être attentive au sens des termes et des prédicats au fonctionnement des différentes sortes d'œuvres et aux types de relation que les sujets engagent avec elles. L'Esthétique peut donc associer l'analyse des objets et des processus esthétiques à un intérêt pour les contributions des arts à la connaissance et à « l'identité » des sujets. Des penseurs romantiques l'Esthétique peut

لم تتعلموا الرقص على أصوله لتتوصلوا إلى الانطلاق بخطواتكم فوق رؤوسكم، وما يضيركم ألا توقفوا إذا حاولتم... إن الممكنات كثيرة أيها الراقون". [نيتشه (ف) هكذا تكلم زراديشت ترجمة الناجي (م) إفريقيا الشرق المغرب الطبعة الأولى 2006] .

فيزيولوجيا الفيلسوف – الفنان

مخافة من أن تصير فلسفته في الفن صنما، قام «نيتشه» بتقديمها على أساس أنها فلسفة للفنان philosophie de l'artiste، لا يتعلق الأمر بمدى قدرة «نيتشه» على التحكم في مادته الفنية، بقدر ما يرتبط بهاجس الارتقاء بالفن إلى أعلى درجات الاحترام الفلسفي، ربما لم يحدث يقول «نيتشه» في إحدى مراسلاته إلى صديقه: هيرمين (ل) Hermann (L) وأن كان هناك فيلسوف-موسيقي أكثر أصالة وعمقا من ذي قبل، لهذا لم يكن مصادفة أن نجد نيتشه يحدد الانفعال الفلسفي داخل علاقة حصرية بالموسيقى. ويبرز مثل هذا الميل في عمله "حالة فاغنر» le cas Wagner (1888) فبقدر ما نكون موسيقيون بقدر ما نصير فلاسفة إلى درجة بإمكاننا رد فيها بشهرة نيتشه إلى إيقاعه الموسيقي الحاد الذي يميز به في تأليفه الفلسفي". [Liebert(G) Nietzsche et la musique Quadrige Paris 2000 p23]

يميل «نيتشه» إلى إنشاء ثقافة جديدة، ثقافة يميزها الخلق، العفوية والفن ويشكل النشاط أللعبي أو الرقص أفضل صورها. و»ديونيزوس» رمزها، وعليه نجده يطالب بضرورة تخطي الثقافة المغرقة في الإيمان الزائف بإطلاقية الحقائق المنتجة من قبل غفل أعينة الوثوقيات والتقنيات منذ اللحظة السقراطية إلى غاية «هيغل» وعن طريق الثقافة الجديدة يستعيد فيها الديونيزوس ألمتواري والمقنع masqué مكانته الضائعة، لهذا السبب بالذات يفضل نيتشه: "على سلاسل الحجج بطريقة التي كانت

retenir, non sans esprit critique, l'étude compréhensive de certaines œuvres modernes et des hypothèses, certes la plupart du temps discutables, sur la logique « évolutive » de l'art moderne, de l'esthétique des avant-gardes et de l'art contemporain.

تفتن ديكارت كثيرا، الشعر والمثل السائر، وجوامع الكلم، والمجاز والحكمة، والمحاكاة الساخرة أي كل هذا الفيض الذي يشكل كتاب "زراديشت" فثمة فكر وتغيير ينبثقان من تلك الثقافة الأخرى المبشر بها، ولا يجري قولبتها في قوالب الثقافة العقلانوية". [أندلسي (م) نيتشه وسياسة الفلسفة دارتوبقال الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى 2006 ص 177]

يمثل الفن بالنسبة إلى «نيتشه» العنصر الأساسي والجوهري للحياة، ذلك لأن الفن يهب المثال والانعكاس المنتظم للوجود، فللفن أولوية مؤكدة وجلية بالمقارنة مع المقولات النظرية الأخرى، المنغرسة على وجه الخصوص داخل العلم، والسياسة والأخلاق لكن لا يجب فهم الحياة Leiben في معناها الضيق، كأن نجعل منها مقتصرة فقط على البعد البيولوجي، أو على المعنى المنطبق على الدائرة الطبيعية وحسب، وإنما يؤسس معنى الحياة لدى نيتشه نوع من التحول المفاهيمي للمضمون يجعل منه أكثر اتساعا، بحيث يصير من الصعب إيجاد تحديدا له، إن الحياة حسب نيتشه: "يحدد سلبا، بوجه خاص، كسلب متقدم لكل الحدود، وكإلهام بالنسبة إلى الشمولية. Nietzsche(F) œuvres II Considérations inactuelles traduit par Henri] Totalité (A) Laffont Paris 1993p1491

أصدر نيتشه ما بين 1872 و1880 عملين أساسيين تمكن من خلالها إنجاز تأملا حول الإبداع أو الحالة الإبداعية، الأمر يتعلق ب "مولد التراجيديا" والثاني "الشذرات" les fragments، إذ من خلال هذا التأمل صار الفن لديه يحمل سمة بعدية متخطية للحظة الرومانسية. الامتداد الذي كان محمولا بثقافة التشاؤم المنعكسة بداخل أعمال «شوبنهاور» الفلسفية، وأعمال فاغنر الموسيقية، لقد قدم نيتشه صياغة جديدة للفن بحيث صار هذا الأخير يمثل التعبير المباشر عن الطبيعة، إنه "لوغوس" خطاب الفيزيس "الفن انبثق في الإنسان على شاكلة قوة طبيعية يقول نيتشه في الشذرات مانحا ولأول مرة امتياز وتفضيل لبعض الحالات الجسمية، وبعض الحالات الانفعالية الشديدة

التي قد تكون في الغالب حالات محكومة بمرض الفيلسوف والتي قد تسيطر على جسم الفنان: "ربما كان المفكرون العليلون متفوقين في تاريخ الفلسفة... إن التنكر اللاشعوري للحاجات الفيزيولوجية تحت أقنعة الموضوعية، التصور الذهني، العقلانية الخالصة قادر على أن يأخذ أبعاد مخيفة، وكثيرا ما تساءلت يقول نيتشه بعد تقليب طويل، إن لم تكن الفلسفة إلى ذلك الحين عبارة عن تأويل للجيد، وسوء فهم له على الإطلاق". [نيتشه(ف) العلم المرح سبق ذكره ص 45]

الحالة الفيزيولوجية للفن هي التعبير الحقيقي عن النهوض ضد المثالية الفلسفية التي جعلت من الجسم خيطها الهادي. طبعا الأمر لا يتعلق أبدا لدى نيتشه بفيزيولوجيا مغرقة في إفراطها المادي، ولا حتى بتلك المشدودة إلى البيولوجيا. إن الفيزيولوجيا التي يقصدها نيتشه هي تلك التي تنجر معاودة تأويل الجسم باعتباره العقل الأقصى الأكثر من الروح ذاتها، فيزيولوجيا لا تمت في الأصل بصلة إلى الظواهر العارضة تقوم ضد كل موقف مثالي محكوم بثنائية النفس والجسم. من هذا المنطلق تسمح فرضية إرادة القوة بإعادة الاعتبار للفعالية المؤولة للجسم، لكونها منبعا لكل تطور وهي تعكس بالأساس المحاولات النيتشوية المختلفة التي تسعى إلى إيضاح فيزيولوجي لكل من الأخلاق، والمعرفة والسياسة والفن. بإمكاننا القول إذن: أنه ومع تفضيل نيتشه للعودة إلى الفيزيولوجيا تمكن من جعل المعاودة الجنيالوجية لاحترام وتقدير القيم ممكنا تجاه الحياة الاندفاعية باعتبارها نصا ممكنا" [نهاماس (أ) نيتشه الحياة كنص أدبي ترجمة هشام (م) إفريقيا الشرق المغرب الطبعة الأولى 2006] سيستعمل «نيتشه مصطلح الفيزيولوجيا في ثلاث أبعاد: الأول البعد الذي يحدد فيه الفيزيولوجيا الإنسان جسديا بصورة أساسية وهذا الفهم للذات الجسدية هو بمثابة مبدأ للحجب والاستتار الفكريين، أما البعد الثاني فهو يعكس الوظائف العضوية أو الانفعالية التأثيرية أي كل ما يمس وبصورة مباشرة ما هو جسي. السؤال المطروح هنا هو هل كانت للتجربة الجسدية الخاصة بشخص نيتشه دعما لما كان يقصده بالفيزيولوجيا؟ وهل كانت هذه التجربة مهمة لنيتشه؟ أما البعد

الثالث فإنه مرتبط كلية بالفهم النيتشوي للفيزيولوجيا باعتبارها ضرورة أجزاء تؤثر كل واحدة منها في الأخرى.[Wolfgang (M-L) décadence artistique et décadence physiologique les dernierres critiques de Nietzsche contre Richard Wagner in Revue philosophique n°03 1993p 288]. الفيلسوف باعتباره فنانا هو شخص استثنائي فيه يحدث توافقا وتكاملا بين الجمع والفرق، ذلك لأن الإبداع عنده (أي الفيلسوف) مرتبط بمدى قدرته على التدمير، إذ بقدر ما ندمر، بقدر ما تبدع.

إن الفنان محكوم بقوة التدمير، فوحدهم المبدعون يقول نيتشه: "قادرون على التدمير، غير أنه لا يجب أن ننسي ما يلي: يكفي أن نبدع أسماء جديدة، تقديرات، واحتمالات جديدة لنبدع على التمادي أشياء هي الأخرى جديدة". [نيتشه(ف) المصدر نفسه ص 89] لهذا صار عمل المبدع مرتبط لدى نيتشه بمدى قدرة الإنسان على استيعاب الحالتين الأساسيين المنعكستين بداخل الإلهين الإغريقيين: أيولون Apollon و»ديونيزوس» Dionysos الحالة الأول يظهرها أيولون في الحلم Rêve. الرؤية التأثيرية الصور المثالية للآلهة. وتظهر بصورة عامة: الحد والميزان والتفرد والعنصر التشكيلي. أما الحالة الثانية مرتبطة بالثمالة أو الانتشاء Ivresse، الانتشاء الديونيزوسي حيث يتجلى التحرر الصوفي للذات. [هار (م) فلسفة الجمال قضايا و إشكالات ترجمة كثير (ا)و الخطابي (ع)دار ما بعد الحداثة المغرب الطبعة الأولى2005 ص 54]

ويعتبر كل من الجنس، والحمرة المحدثان الرئيسيان لهذا النوع من الانتشاء، انتشاء مفرط في فحشه الإيروسي، الديونيزوسي، محكوم بالتوحد المرعب مع الطبيعة، مسافر يسير نحو صمت الموت، والإمحاء المرح للحدود ووجد العلاقة الموسيقية، ديونيزوس القوة، القادر على تسمية اللا معنى إنه المتعذر عن كل تسمية، أي ما ينفلت من التسمية. لا يرتبط الأمر بموضوع تم الاعتراض عليه أخلاقيا "فديونيزوس بمثل الموسيقى: الليل في عتمته، ورعبه، العمق والدهاليز، العنف والقوة، فتاريخ الفن مرتبط كلية بهذه الثنائية، ثنائية أيولون، ديونيزوس". [Choulet PH: Nietzsche in

Gradus philosophique dirigé par Jaffro (L) et Labrun (M) Flammarion Paris 1996 p569

إن التعارض المؤسس من طرف نيتشه يمثل مدخلا أساسيا إلى الاستطيقا: الأيلوني- الديونيزوس، مفهومين يجسدان لديه نوعين من الانتشاء: "فالانتشاء الأيلوني يهيج على وجه الخصوص "العين L'œil" ليصير معه الفنان بعد ذلك رائي visionnaire بامتياز. أما الحالة الديونيزوسية، فتميزها الموسيقى (السمع- الأذن L'oreille ويعكس الفن المضيء لما هو تشكيلي، وبالإضافة إلى ذلك يرمز على العكس من ذلك إلى عالم الانتشاء والتحول" [Constantimides (Y) : Nietzsche, ibid., p 166]. فلكي يكون ثمة فن، ولكي يكون هناك فعل ونظرة جماليتان، لابد من شرط فيزيولوجي: الانتشاء: فالموسيقى مثلما نفهمها اليوم يقول نيتشه في عمله: أقوى الأصنام: هي كذلك تهييج كلي، تفريغ كلي للانفعال، لكنها ليست مع ذلك سوى إثارة عالم تعبير انفعالي أشد كثافة، ليست سوى بقية من التمثل الديونيزوسي". [نيتشه (ف) أفول الأصنام ترجمة الناجي (م) دار افريقيا الشرق المغرب الطبعة الأولى 1993ص 86]

"بتزيه" موسيقى القدري

انتقد نيتشه وبصورة جذرية تغافل شوبنهاور Schopenhauer عن المعنى الأستطيقي للأغنية الشعبية الألمانية Leid "اللبيدة". وبالإضافة إلى ذلك أخطئ في أعين نيتشه حينما قام بتأويل المأساة باعتبارها نفيا لإرادة العيش وانتقد ونيتشه رؤية شوبنهاور التي جعلت من التعارض بين الذاتي والموضوعي معيارا لتصنيف الفنون، فالفن لدى نيتشه يقيم حيث الإثبات ويداخل هذه الإثباتية وتاريخانية ديونيزوسيه، فالفن يحدث قناعا بالنسبة إلى الموسيقى، من هنا يكون نيتشه قد أعز القطع الجذري مع التصور الشوبنهاوري عن الموسيقى باعتبارها تجربة مباشرة للأساس الأصلي للوجود".

[1]. ج. هيو سلفرمان: نصيات/ بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعي حاكم صاح، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2002.

2. فريد الزاهي: النص و الجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003.

3. م.ع. الجابري: حفريات في الذاكرة، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2002.

4. Aliette Armel, Du mot à la vie, un dialogue entre J. Derrida et Hélène Cixous, in Magazine littéraire N 430 Avril 2004.

5. Clair Mardin, l'épreuve de Soi (les métamorphoses du corps) France, 2003.7

6. J. Derrida, L'écriture et la différence, éd Seuil, Paris.

[Constantimides (Y) : Nietzsche, ibid.,p166]

وفي اتجاه آخر منح نيتشه ل»شيلر» Schiller المكانة الأساسية ضمن عمل: مولد المأساة، جاعلا منه، ومن غوتيه Goethe الحليفين الدائمين له، فلقد استعان شيلر في بداية الأمر بالضامن السيكولوجي لحظة إقدامه على إقامة الرابط بين الشعر والموسيقىMarcuzzi (M) : le chœur comme un mur vivant physiologie de la tragédie in revue philosophique n° 03/1998

ففي الفقرة الخامسة من الكتاب يؤكد نيتشه على جدارة امتياز بشيلر في هذا الشأن، فلقد أعلن غوتية أثناء تآليفه المسرحية "فلينشتين" Wallenstein بأن العمل الشعري يقوم عنده لحظة التأهب الموسيقي، فالفنان التشكيلي يقول نيتشه: "شأنه الشاعر الغنائي يتقارب معه من دون أن يقع في تأمل محض للصور والموسيقى اللديونيزوسية لن تكون لحظتها شيئا آخر سوى المعاناة الأصلية، وهي في الآن معا ستكون بمثابة الصدى الحقيقي لهذه المعاناة. Nietzsche (F) : Naissance de la tragédie traduit par Haar (M) et autres. Gallimard, Paris 1977 passage 05 , p 44. ورأى نيتشه من خلال هذه الشهادة التي أدلى بها شيلير إلى غوته بأن الشعر يعبر استعاريا عن مضمون الموسيقى: "بأمر عن غرائزهم، فإن الممثل، والمؤمن والراقص، والموسيقى والشاعر الغنائي أنساب بشكل دقيق وممتزجون في الأصل، لكنهم تخصصوا وابتعدوا أحدهم عن الآخر إلى حد التعارض. إن الشاعر هو الذي بقي مرتبطا بالموسيقى لأطول مدة مثلما الممثل مع الراقص. [نيتشه (ف): أفول الأصنام المصدر السابق س63]. ويضيف في عمله "إنساني مفرط في إنسانيته: "إن الموسيقى في ذاتها ولذاتها ليست غنية بالدلالة، بالنسبة لكيانها الداخلي. مهما يكن التأثير الذي يجعلنا نعتبرها لغة الإحساس المباشرة قويا، غير أن ارتباطها بالشعر قد وضع الكثير من الرمزية في حركة الإيقاع، وفي قوة وضعف الأصوات حتى أننا الآن نتوهم أنها توجه الخطاب مباشرة إلى الروح وتنبع منها". [نيتشه (ف) إنساني مفرط في إنسانيته الكتاب الأول: العقول الحرة، ترجمة

المنظمة من قبل ميشال ليسMichel lisse.

1997: عشرية سيريسي «الحيوان الأتوبيوغرافي» المنظمة من طرف ماري-لويس-ماليه Mari-Luise-Mallet.

1998: سفره إلى جنوب إفريقيا، لقاؤه مع مانديلا.

2001: سفره إلى الصين، نيله لجائزة أدورنوAdorno.

2002: عضوا في اللجنة العلمية لقسم الفلسفة للمدرسة العليا (باريس) عشرية سيريسي «الديمقراطية القادمة» نظمته ماري-لويس-ماليه.

2003: 20 فيفري وفاة موريس بلانشو و حينذاك قدم رثائياته بعنوان «إلى موريس بلانشو»وMaurice Blanchotسيقدم في مارس محاضرة في الملتقى الدولي بعنوان «موريس بلانشو، مات»، دكتوراه شرفية بجامعة كوامبرا بالبرتغال.

2004: 10 أكتوبر موت جاكي دريدا، فيلسوف الكتابة و الاختلاف.

وهران، الجزائر.

التاجي (م)، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى 1998، الفقرة 225 "الموسيقى"، ص: 117].

هناك أسباب دفعت نيتشه نحو إحداث القطيعة الجذرية مع موسيقى "فاغنير" Wagner وعلى الرغم من اختلافها إلا أنها عجلت بها (أي بالقطيعة). أ ولى هده الأسباب :ميل» فاغنير» القوي في أن يجعل من موسيقاه تعكس الثقافة المسيحية . ففي رسالة بعث بها نيتشه إلى زوجة «فاغنير» Von Meysenbug بعد وفاته 22 فبراير 1883 مؤكدا بأنه قد شعر بعودة فاغنر البطيئة إلى المسيحية. وإلى الكنيسة ولقد مثلت هذه العودة لديه إهانة شخصية، تأكيد كهذا يضعنا أمام السبب المباشر الذي جعل نيتشه يعلن عن ضرورة مغادرته فاغنير الذي صار يحمل في نظره مشروع المسيحية والجرمانية لكن ثمة سبب آخر يبدو أنه ذا أهمية بالغة بالمقارنة مع الأول، والذي تساءل من خلاله نيتشه عن الأساس الأستطيقي للموسيقى وللأثر الفني الفاغنري.

منذ" مولد المأساة" ومن خلال إصرار نيتشه على متابعة فلسفة الموسيقى التي قام فاغنر بعرضها في عمله الصادر سنة 1870 حول "بيتهوفن" Beethoven. إذ نجد نيتشه يؤكد أن وحدة الفنون وعلى الخصوص الصور الأسطورية الممثلة والمعروضة داخل المشهد هي وحدة ضرورية كي تتمكن من تحمل القوة المدمرة للموسيقى ممكنا: "فالهدف الأسمى لميتافيزيقا المأساة، وللفن عموما، كان يثبت أن الصورة الأيولونية تحمينا وتظهر لنا القوة الديونيزوسية المدمرة: ديونيزوسن يتكلم لغة أيولون. لكن أيولون يتكلم هو الآخر في نهاية المطاف لغة ديونيزوس". [D'Iorio (P) : en marge de Carmen in magazine littéraire, n° hors série, Nietzsche 2001, p 29

إن النقد الذاتي الممارس من طرف نيتشه على ميتافيزيقا الفن نجده سلفا متواجد ضمن الملاحظات المدونة في دفتره لسنة 1874. والتي قام سنة 1878 بالإشارة إليها ولأول مرة ضمن عمله: "إنساني مفرط في إنسانيته"، الكتاب الأول "العقول الحرة"، حيث

1986: مشاركته مع المهندس المعماري الأمريكي بيتر آيزنمان Peter Einsenman في إنجاز مشروع حديقة لافيلات La villette الذي منحه فرصة لقاءات متكررة و إصدارات في وسط الباحثين المعماريين. بداية تدريسه بنيويورك إلى غاية 1991، ثم بالمدينة الجامعية بنيويورك (CUNY) وابتداء من 1992 بجامعة نيويورك.

1987: أدى في عمل فيديو-أرتيست دور جاري هيل ديستيربنسGary-Hill Disturbance. قرأ «نار الرماد» مع كارول بوكيه Carole Bouquet لأجل «مكتبة الأصوات» (منشورات النساء). يبدأ تدريسا سنويا عير منقطع منذ جامعة كاليفورنيا ..(Iruine).

1988: الرحلة الثانية إلى أورشليم و لقاؤه بالمثقفين الفلسطينيين بالأراضي المحتلة و حصوله على جائزة فريدريك نيتشه.

1989: خطاب افتتاحي بملتقى ضخم تم تنظيمه من قبل كاردوسو سكول (مدرسة كاردوسو للقانون) بنيويورك حول التفكيك و إمكانات العدالة.

1990: حلقات درس بأكاديمية العلوم U.R.S.S و بجامعة موسكو.

1991: عضو لجنة التوجيه لجمعية ديكارت و خصت له المجلة الأدبية الفرنسية ملفا في شهر مارس.

1992: وسام الاستحقاق الشرفي، جائزة إنياسيو سيلونIgnazio Silone. عشرية سيريسي «عبور الحدود» المنظم من قبل ماري لويس ماليه.

1994: لقب بنائب رئيس البرلمان العالمي للكتاب، ثم عضوا للجنة العلمية في الكوليج الدولي للفلسفة إلى غاية 2000.

1995: حلقات درس كابريه Capri حول الدين مع فاتيمو Vattimo، غادامير Gadamer وفراريسFerraris...المشاركة بملتقى دولي ضخم بالجامعة الكاثوليكية بلوفان لانون

يرفض بصورة علنية فلسفة شوبنهاور وموسيقى فاغنر التي حاول من خلالها هذا الأخير معاودة بعث الثقافة الألمانية ويعتبر عمل "حالة فاغنر" العمل الذي أخضعه نيتشه إلى تحليل شديد وقاسي من وجهة نظر فيزيولوجيا الفن والانحطاط. فسماع نيتشه لـ: أوبرا «كارمين" ل»بيتزيه» Bizet عجلت تحرره من فتنة موسيقى فاغنر ليرفض بعدها العودة إلى مثل هذه الموسيقى التي كانت تدعي الصفاء والنقاء. ليجد مثاله مجسدا في المسرح الغنائي.

موسيقى بيتزيه غنية وتؤسس ، تنظم ولها نهاية. موسيقى تصف الواقع وترتبط به بعيدة كل البعد عن الأخلاقية هذا ما تتميز به حسب نيتشه «كارمين» ففي هذه الأخيرة ستكون أمام لا أخلاقية فرحة تعج وتسخر بالبوهيميين وبالمهذبين ولا يحملون بداخلهم الندم ولا الحقد يحبون الحرية وهم في سعادة دائمة. يعيشون الحياة في عمقها حياة سعيدة تجتمع فيها البطولة والقدرية Fatalisme et Héroïsme وعندما نتحدث عن هذين الميزتين فإن الأمر سيرتبط بالتفكير وبصورة مباشرة في كارمين ذاتها.

لقد كان لكارمين من الشجاعة ما يجعلها تحيى وتموت وهي محمولة بأخلاق بوهيمية، لقد كانت حرة أمام الناس وقدرية اتجاه مصيرها [D'lorio (P), ibid, p 29]. إن كارمين هي مثال القوة الطبيعية المتعذر الظفر بعشقها وبسلطانها. إنها تحمل غوايتها ما يجعلها متعذر الإمساك بها، إنها الطائر المتمرد فعلى الرغم من أنها كانت تدرك جيدا عدم قدرتها على الانفلات من القدر (قدرها) إلا أنها قاومت القدر نفسه ، إذ ليس جميل أن يفر المرء من مصيره بل عليه القبول بما يحمله من آلام ومعاناة يصنع منه أجمل اللحظات فالحياة ستكون باستمرار جميلة لكن سيبقى العوز يطاردها فهي بحاجة إلى لحظات جميلة .هذا ما ينقص الحياة.

إن الإعجاب الفائق بالإنجاز الفني المحقق من طرف بيتزيه، مكن نيتشه من الانفلات من أسر الغواية الممارسة عليه من قبل فاغنر، فعندما استمع ولأول مرة إلى

G.Hartman، ج.هـ.ميللر J.H.Meller).

1979: المبادرة مع آخرين بالحالات العامة للفلسفة النابعة من السربون.

1980: مناقشة أطروحة دولة بالسربون، عشرية سيريسي، «نهايات الإنسان» من تنظيم لاكولابارث ونانسي، حصوله على أولى دكتوراته الشرفية الواحد و العشرين بجامعة كولومبيا (نيويورك) [و في ما بينها كاب (إفريقيا الجنوبية) (1998) بيكين و نانكان (2001) أورشليم و كومبرا(2003)].

1981: بمعية جون بيير فارنان وبعض الرفقاء أسس جمعية يان هس Jan-Hus (مساندة للمثقفين التشيك أو المهمشين). سجن ببراغ بعد مشاركته بحلقة درس غير شرعية، و بعد تدخل الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتيران F. Mitterrand و الحكومة الفرنسية ثم طرده من تشيكوسلوفاكيا.

1982: مشاركته بمعية باسكال أوجييه Pascal Ogier في فيلم للمخرج كين ماك مولن غوست دانس Ken Mc Mollen Ghost Dance، بداية التدريس بجامعة كورناي تحت وسام أوندرو إلى غاية 1988.

1983: تأسيس المجمع الدولي (الكوليج الدولي) للفلسفة حيث تم اختياره على رأس المؤسسة. المشاركة في تنظيم معرض «الفن ضد الأبارتيد» (Art contre Apartheid) آخذا على عاتقه خلق المؤسسات الثقافية ضد الأبارتيد لجنة لأجل نيلسون مانديلا Nelson mandela.

1984: مدير الدراسات بالمدرسة العليا المتخصصة في العلوم الاجتماعية، حيث كانت تقدم حلقات درس في كل سنة.

1985: لقاؤه ببورخيس Borges.

1967: نشر أعماله الثلاثة الأولى: (الكتابة و الاختلاف، الصوت و الظاهرة، عن الغراماتولوجيا)، يتلقى ضيافة رحبة في الخارج و في فرنسا يواجه حاجزا منيعا (صُدّت أبواب الجامعة في وجهه بصورة نهائية). ميلاد جان دريدا.

1968: لقاءات متكررة مع موريس بلونشو Maurice Blanchot ، بداية سلسلة من حلقات الدرس بجامعة برلين (بضيافة زوندي Peter Szondi، بداية تدريسه بالولايات المتحدة الأمريكية بجامعة جونس هوبكينز (بالتيمور) و الذي سيستمر إلى 1971، و من 1996 إلى 1999.

1971: أول عودة إلى الجزائر منذ 1962.

1972: ملتقى نيتشه بسيريسي (مع دولوز Delleuz، كلوسوفسكيKlossowski،كوفمان Kofman، لاكولابارثLacoue-labarthe، ليوتار Lyotard و نانسي Nancy...). «الرسائل الفرنسية» و«العالم» ملفات خاصة ضمن أعدادها، قطيعة مع سوليرس و دار النشر تال كال.

1974: تدشين سلسلة «الفلسفة في الواقع» مع سارة كوفمانS.Kofman فيليب لاكولابارث و جون لوك نانسي في منشورات غاليلي المؤسسة حديثا من طرف ميشال دي لورم.

1975: تأسيس الغريفGreph (فريق البحث في التعليم الفلسفي) بمعية رفقائه و طلبته. لقاء مع آداميAdami وتيتوس كارميلTitus-carmel المشاركة في عشرية سيريسي حول بونج Ponge الذي التقى به لدى أصدقائه: إييف Yves و بول تيفونانP.Thévenin منذ 1965: بداية التدريس بجامعة يال بوسام أستاذ زائر بجامعة «دي هيومانيست» (الإنسانيات) في كل خريف أو ربيع إلى غاية 1976. ابتداء ما يسمى تعسفا بمدرسة يالYale (هـ بلومH.Bloom، ب. دي مان P . de man ج. دريدا Derrida.J هارتمان

موسيقى "بيتزيه" تحققت له الرؤية، رؤية الثقافة الجديدة المغايرة، المحققة للتحرر الحقيقي للذات من سيطرة العقلانوية ومن جنون المفاهيم المجردة، ومن عوز اللغة وفقر الكلمات: "صدقني ! يقول نيتشيه في رسالة ووجها إلى صديقه بيتر غايست" Gast (P) أنني استمعت بالأمس إلى الإيجاز الفني لبيتزيه عشرون مرة (...) إنجاز بإمكانه أن يصيرنا بشرا كاملون، وستغدو لحظتها ذوائنا إنجاز فنيا إذ في كل مرة استمعت فيها إلى كارمين شعرت أنني صرت فيلسوفا وصرت أعظم الفلاسفة". [D'lorio (P), ibid, p 30

فخيبة أمل نيتشيه فيما تقديمه موسيقى فاغنر مثلت السبب المباشر في شكه على قدرة الموسيقى من أن تقدم إلها ميتافيزيقيا ليصير هذا الإلهام مجرد وهم يعتقد به الفنان حين تكون الطاقة الإبداعية قد تراكمت لبعض الوقت، لأن عائقا ما منع تصريفها، فإنها في نهاية الأمر تتصرف في سبيل مفاجئ كما لو أن إلهاما مباشرا حصل دون أن يكون هناك عمل داخلي قبلي، أي أنه قد حصلت معجزة، هذا هو الرسم الشهير الذي يلهم كل الفنانين بالحفاظ عليه" [نيتشه (ف) إنساني مفرط في إنسانيته مصدر سبق ذكره ص99 شدرة رقم 156] لكن لماذا بفضل نيتشه بيتزيه دون فاغنر، لقد عكست موسيقى الأول ما هو راقص، خفيف ومرح إنها موسيقى تحمل ميلادا ديونيزوسيا، جدد من خلالها بيتزيه ارتباطه والأنغام الشعبية، إن بيتزيه قادر في نظر نيتشه على خلق المرح داخل ما هو مأساوي، وله القدرة الفائقة على إشارة الرقص وإبراز شاقة وبهاء الجسد "إن روح الموسيقى مرحة في الأصل، وذلك حتى في اللحظات التي تكون فيها ملهمة للأغاني الجنائزية، فهي الإطار الديونيزوسي الـ "ما قبل فني" الذي يصدر عنه كل فن وليس فقط فن الموسيقى، وهي الفرح المأساوي joie tragique الذي صدر عنه كل إيقاع وكل شكل، والذي يجعلنا نشعر بالرابطة الضرورية غير المنطقية بين التخطي والتجلي، بين الحضور والغياب" [هار (م) فلسفة الجمال، سبق ذكره، ص ص: 63-62].

لم يكن الفن الإغريقي التراجيدي بالنسبة إلى نيتشه على الخصوص مجرد تجلي

ثقافي، وإنما كان بمثابة ردة فعل قوية ضد التشاؤم، وتمكن نيتشه من الانتباه إلى أن التراجيديا الإغريقية تم احتضانها داخل روح موسيقية عالية، إلى درجة أنه بإمكاننا القول أنها عكست بالنسبة إليه الفن الديونيزونسي بامتياز. ففي الفترة الأولى من أعماله نجده يؤكد على: "مكانة الموسيقى بما تحمله من قدرة على عقلنة العنصر الأسطوري جاعلة منه عني أي لا يتجلى في الواقع، لكن كيف بإمكاننا النفاذ إلى ديونيزوس؟ وحدها الموسيقى تحقق لنا ذلك، حيث يكون لحظتها ديونيزوس الإله، فالموسيقى عمل دلالة ميتافيزيقية عميقة، لأنها مثلما يشير نيتشه دائما في عمله "مولد المأساة" تهب لنا من ما سبق كل صورة".Constantiniats (Y) ibid, p : 166

لم يكن للتراجيديا القديمة موضوعا آخر إلا عذابات وآلام ديونيزوس، وأنه لمدة طويلة بقي هذا الأخير يجسد البطل الوحيد الحاضر، وبصورة قوية داخل المشهد وضمن الاتجاه نفسه بإمكاننا التأكيد بقول نيتشه أن ديونيزوس وإلى غاية "أوربيد" Euripide لو يتوقف أبدا عن أن يكون البطل التراجيدي الوحيد، وأن كل الصور التي عكست أو مثلت المسرح الإغريقي «بروميثوس» Prométhée، أو ديبوس Œdipe لم تكن في حقيقة الأمر إلا أقنعة لهؤلاء الأبطال، فالتمييز المنجز من قبل أفلاطون حول الفكرة، والنموذج (النسيخة) مع القيمة المختلفة المتضمن عليها، والمنغرسة أساس بداخل الروح الهيلنية، ديونيزوس الكائن الوحيد الذي عكس بحق الواقع تجلى في صور عديدة بأقنعة المختلفة بطل يصارع ويعارك يرتبك تقريبا بداخل فخ الإرادة الفردية «. passage 10, p 6«Nietzsche (F) ; La naissance de la tragédie,

1956/1957: التبريز و الحصول على المنحة الخاصة بالأوديتور في جامعة هافارد Havard، يقرأ جويس Joyce ثم يتزوج في جوان 1957 ببوسطن مع مارغاريت أوكوتوريبه.

1957/1959: الخدمة العسكرية في أوج حرب الجزائر من دون ارتداء اللباس النظامي، و مدرسا للغتين الفرنسية و و الإنجليزية لشباب جزائريين أو فرنسيين من الجزائر. يترجم مقالات صحفية وعادة ما كان يلتقي ببورديو Bourdieu في الجزائر العاصمة.

1959/1960: أول محاضرة (عشرية سيريسي Cericy) و أول تدريس في ثانوية مانز مع صديقته جينيت Genette و أول رحلة إلى براغ بين أفراد عائلة مارغاريت.

1960/1964: يدرّس بالسربون (الفلسفة العامة و المنطق) مساعدا لـ: سوزان باشلار S.Bachlard و جورج كانغيلام G.Canguilhem و بول ريكور P.Ricour و ج.فال J.Wahl. استقلال الجزائر، و أول محاضرة بالمجمع الفلسفي (الكوليج الفلسفي) حول فوكو و بحضرته. أولى منشوراته في سلسلتي «نقد» Critique و «تال كال» Tel Quel (لقاء ف. سولرز Ph. Sollers). 1963: ميلاد بيير دريدا و يستدعى من طرف هيبوليت Hipolite و ألتوسير إلى الـE.N.S (شارع ULM) بحيث سيدرس بصفة أستاذ مساعد إلى غاية 1984، 1964: جائزة جان كافييه Jean Cavaillès (جائزة الابستيمولوجيا الحديثة بمناسبة ترجمة و التقديم لـ: أصل الهندسة لهوسرل).

1966: المشاركة في ملتقى بالتيمور الضخم (بجامعة جونز هوبكينز John Hopkins) جعلته أكثر شهرة منذئذ . و هو ما سجل حضورا قويا في استقبال أعماله لبعض المنظرين بفرنسا و بالولايات المتحدة الأمريكية حيث التقى مع بول دي مان Paule de Man و جاك لاكان J.Lacan و مصادفته لـ رولان بارث Roland Barth و هيبوليت و فارنان Vernan و غولدمان Goldman.

معالم بيوغرافية[1]

1930: ميلاد جاكي دريدا يوم 15 جويلية بالأبيار بالقرب من الجزائر العاصمة.

1935/1941: ينتمي إلى الحضانة و المدرسة الابتدائية. في 3 أكتوبر 1940 البند الثاني من قانون «كروميو» يحث على إقصاء اليهود من قطاعي التعليم والعدل.

1943/1947: العودة إلى ثانوية بن عكنون، تمدرس غير منتظم، حلم بالتحول إلى لاعب محترف في كرة القدم، بالإضافة إلى قراءات معمقة لكل من روسوRousseau جيد Gide ، نيتشه Nietzsche، فاليري Valery، كامو Camus.

1947/1949: التفكير في مهنة التعليم (تدريس الأدب كان أقرب الاحتمالات) قراءة انفعالية لكييركيغارد Kierkegaard و هيدغر Heidegger.

1949/1950: أول رحلة إلى فرنسا بصفة طالب داخلي في لويس الأكبر.

1950/1951: حصول دريدا على غرفة رائعة بشارع لاغرانج.

1952/1953: في أول يوم له بالمدرسة العليا النظامية يلتقي بألتوسير Althusser و أول لقاء له مع مارغاريت أوكوتوريه M. Aucouturier.

1953/1954: «مشكلة الأصل في فلسفة هوسرل» Le problème de l'origine dans la philosophie de Husserl، و البدء في علاقة حميمية مع "فوكو" Foucault .

-1 هذا ما تمت ترجمته عن المجلة الأدبية Magazine littéraire، العدد 430، ملف خصصت المجلة للاحتفاء بجاك دريدا. 2004.

المصادر المترجمة:

1. Nietzsche (F) : œuvres II, traduit par Albert (H), laffont (R), Paris, 1993.

2. نيتشيه (ف): العلم المرح، ترجمة بورقية (ج) والناجي (م)، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى 1993.

3. نيتشيه (ف) هكذا تكلم زراديش، ترجمة الناجي (م)، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى 2006.

4. نيتشيبه (ف) اقوى الأصنام، ترجمة الناجي (م) وبورقية (ح)، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى 1993.

5. Nietzsche (F) ; La naissance de la tragédie, traduit par Herar (M) et autres, Gallimard, 1977, 1977.

6. نيتشيه (ف)، إنساني مفرط في إنسانية الكتاب الأول، العقول الحرة، ترجمة الناجي (م)، إفريقيا الشرق المغرب، الطبعة الأولى، 1998.

المراجع:

1. RUSS (J) : philosophie, les auteurs, et les œuvres, Paris, Bordas, 2002.

2. Liebert (G), Nietzsche et la musique, Paris, Quadrige, 2000.

3. أندلسي (م): نيتشيه وسياسة الفلسفة، دار توبقال، المغرب، الطبعة الأولى 2006.

4. Constantides (Y) : Nietzsche, Paris, Hachette, 2001.

5. Wolfgany (M-L) : décadence artistique et décadence physiologique, les derniuères critiques de Nietzsche contre Richard Wogner in revue philosophique n° 03/1998.

6. Choulet (PH) : Nietzsche in Gradus philosophique d'érigé par Faffro (L) et Labrune (M), Paris, Flammarion, 1996.

7. Marcuzzi (M) : le chœur comme mur vivant physiologie de la tragédie in revue philosophique, n° 03/1998.

8. D'loio (P) : en marge de Carmen in Magazine Littéraire, hors série, Nietzsche, 2001.

9. هار (م): فلسفة الجمال، ترجمة الخطابي (ع) وكثير (إ)، منشورات ما بعد الحداثة، المغرب، الطبعة الأولى، 2004.

البراغماتية بين العقل والتصوف

(شارل ساندرز بورس نموذجا)*[1]

حيرش سمية

قسم الفلسفة- جامعة وهران

«إذا كان على البراغماتية أن تجعل من الفعل وحده جوهر الكائن الإنساني وهدفه الأسمى، فإنها ستحكم بذلك على نفسها بالإعدام، لأن ذلك سيعني أنه لا وجود لأي سلوك عقلاني»،[2] «ش.س.بورس»

1-مدخل:

ظلت الفلسفة البراغماتية،عامة، والبرغماتية البورسوية(نسبة إلى شارل ساندر بورس)، خاصةCh.S.Peirce، منذ القرن التسع عشر وحتى نهايات القرن العشرين ،تقريبا، مقرونة لدى العديد من الأمريكيين ومن غير الأمريكيين، (ومن بينهم العرب) بالنجاح، المادي، الذي حققته الولايات المتحدة الأمريكية في مختلف الميادين، خاصة العلمية والتقنية، والاقتصادية والسياسية.

من هنا ذلك الاهتمام غير المسبوق الذي عرفته هذه الفلسفة، (أو بالأحرى،هذا المنهج الفلسفي، الذي تغذى من العديد من التيارات الفلسفية، خاصة الأوروبية، والدينية المسيحية)، داخل الولايات المتحدة الأمريكية، التي جاءت معبرة، أولا، عن

1 –هو المؤسس الأول للمنهج البراغماتي. ولد سنة 1839 بمدينة «كامبريدج» بالولايات المتحدة الأمريكية. تعلم الرياضات و غيرها من العلوم الأخرى ، خاصة التجريبية منهها. شغل بعد ذلك العديد من المناصب، الإدارية و الجامعية، خاصة في جامعة «هارفار وهوبكينغ».. «النادي أسس المتافيزيقيي» لنقد هذه الأخيرة . كتب العديد من الكتب والمقالات حول مذهبه أو منهجه هذا. منها «كيف نجعل افكارنا واضحة»؟ «وتثبيت الاعتقاد» ، «وجوهر البراغماتية «..الخ....وقد جمعت أهم أعماله بعد وفاته في ثمانية أجزاء تحت عنوان «مجموعة الأوراق1958-1960. .
، توفي سنة 1914.collected) (papers -

2 _Michael Novak : la philosophie réinventée,Charles scibner's Sons,1976.

تتحقق إذا لا-قصدية الحفر والهدم والتدمير التي تتم بصورة نفسية في التركيبة البشرية في شكل حب الارتقاء و الرغبة في الكون على أفضل سيرة كانت في الماضي، و الحالة هذه ليس بإمكاننا أن ننظر إلى الماضي تلك النظرة المثالية، الرومانسية، لا ينبغي لنا الشعور بنوستالجيا الماضي بل على الماضي أن يعمل في توجهه إلى المستقبل أي أن يكون في خدمته، الأمر الذي يمنح الفرصة لتجاربنا للتفكير في المستقبل قبل أن نقع في حفرة الماضي و لن يتسنى لها و الحالة هذه أن تخرج من سجنها و بهذا يكون الماضي متحررا من ماضويته، ماض أكثر مستقبلية و أكثر قابلية للتجدد.

لن يفرض علينا بذلك أن نقوم باستقصاء تاريخ الذات و التجربة الذاتية و لن نخضع لأبعاد الزمن المهلهل: ماضي، حاضر، مستقبل، بقدرما ينبغي أن تكون هذه العملية حركة عود-أبدي Retour éternel تنمزج فيه الذات بلامعقولاتها قبل المعقول منها بأبعادها و هنا حتى يتسنى لنا استحضار أحداثنا متى ما شئنا و كيفما شئنا،إنها استراتيجية محاربة النسيان l'Oublie و في الوقوف على الوقائع المرتبة التي تدعي «أثريتها» كمثاليات ماضوية قد نندم على فواتها، لذا فلا ينبغي علينا اتخاذها كمعالم ثابتة و شهادات و إنما فقط كملامح ارتحالية. «إن الكتابة يقول دريدا هي المنفذ للخروج من الذات عبر الذات» و يضيف أيضا بأنها «استعارة-لأجل-الغير-في-سبيل-الغير في هذه الحياة، هي استعارة كإمكانية، استعارة كميتافيزيقا حيث ينبغي ان يحتجب الوجود (وجود الذات) إن شئنا الآخر أن يتجلى [1].بهذا المعنى فقد كانت قصدية دريدا قصدية في ان تتجلى ذاته المنمحية عبر اللاتجلي ويتجلى بها الآخر بدلا من تجليه هو كعامل أسّي و فاعل أصلي، إن وجوده يتجلى عبر اللاتجلي ك»أثر» Trace يحضر مع الغياب، يحضر مع الآخر من خلال التأخر و الإرجاء. إن فينومينووجية دريدا بما هي سؤال الخروج من الوعي Conscience تتطلب ضرورة الانفتاح فليس هذا الوعي (السيرة الذاتية) محتفظا به في مثالية ترانساندانتالية بل عليه أن يقصد الموضوعات المختلفة أن يستضيفها في داره و يرحب بها في محله كيما يسمح لتحقيق الإبدال و تداول الأدوار عبر الاستبدال.

1- J. Derrida, opcit. P49.

التجريدية أو المنظر الكلاسيكي»[1] إن الأنا لدى دريدا متعددا أو بالأحرى غائبا، مختلف و وهمي، ليس ذلك الأنا الأوتوبيوغرافي الكلاسيكي و هذا قد يفسح مجالا أكثر للتأويل و الإمكان، هو أنا متحرر من قيود الزمان و المكان و الهوية، يتقمص شخصيات متعددة و أحجبة مختلفة و سيرته خالية من الذاتية المطلقة، من نوعية الذاتية الديكارتية فهي لا تتحدث عن الأنا بل بالأحرى تتحدث عن كل شيء ما عدا الأنا الذي عادة ما يعتقد أنه محور الموضوع، هكذا يتخلص الموضوع من محوريته الأنوية، و يمنح الفرصة بهذا الغياب الذي لم يحضر بعد، هذا الأنا المنتحر على الدوام، الأنا المستقبلي بدلا من الأنا الحاضر، هو إذا الأنا اللا-أصل، الأنا-اللاموضوع، الأنا-اللاأنا و سيرة اللاأنا بدلا من سيرة الأنا حتى أننا عندما نقرأ ذواتنا في سيرة أي كان يمكننا أن نجد فيها أنفسنا عبر حيثية ما و يوجد فيها اللا-أنا في العبور الدائم في هذه السيرة الذاتية لشخص ما وبذلك ففي لحظة كتابة الذات ينكتب الآخر أكثر من الأنا.

و لأن حفريات الذات ليست تعني ضرورة حكاية الذات و «التأريخ» لمجريات مختلف مراحلها التاريخية بضرورة الوعي بتجربة قد نحضر فيها كلنا والاختلاف يكمن في طريقة الاندماج في هذه الحفريات. إن الوقوف على أطلال الماضي هو بمثابة قراءة نقدية، هي قراءة ثانية و إعادة تقييم لما تم اقترافه من حماقات، من تميّز و تألّق لكن هذه المرة في شكل حوار مع الذات العميقة الساكنة أغوار أنا يأبى أن يرتقي إلى السطح لأن الحاضر يرفضه و يغيب هو عن الحاضر لأنه يهابه، هذا هو الأنا-الآخر بما هو متجسد في فلسفة هوسرل الفينومينولوجية من دون الوقوع في فلسفة ذاتية/إنوية Ipséité أي ضرورة التخلص من الهوية السردية أي الهوية العينية mêmeté و الهوية كذات Soi، فالخطوة الأساسية باتجاه فعل سردي هوية الشخصية تتم حين ننتقل من الفعل إلى الشخصية المنتجة للفعل.[2]

1- J. Derrida, Magazine littéraire ;ibid.

-2 أنظر فريد الزاهي: النص و الجسد و التأويل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 38.

واقعها الإنساني المتعدد الأجناس والديانات والثقافات، قدرتعبيرها عن واقعها السياسي وا العلمي والتقني.

على أننا نود، قبل أن نعرض لهذه الفلسفة، أو المنهج، أن نعرفها وأن نحدد كذلك ما نقصده بالعقل وبالتصوف، خاصة بالنسبة لها، كما سنعرض كذلك لجذورها ولمفهومها للمعرفة وللحقيقة.

أ-تعرف البراغماتية، (le pragmatisme)، عامة، التي وصفها البعض" بأنها فلسفة الفلسفة الأمريكية" وبفلسفة العصر الذهبي لأمريكا" [1] عامة بأنها" نظرية فلسفية في المنهج"، أسسها، في نهايات القرن الثامن عشر للميلاد "شارل ساندرز بورس"، وعرفها بأنها "منهج يرى أن"حقيقة أي شيء هي مجموع أثاره، وأنها كامنة في التجربة الإنسانية"، كما يرى كذلك وبالتالي أن كل قضايا الميتافزيقا قضايا خالية من أي معنى". [2] ، لأن الحقيقية تتمثل في النجاح، أو الأثر، للفعلي، العملي، أو المعنوي، الذي تولده فكرة أو معرفة ما. [3]

ب- أما العقلانية (le rationalisme) فإننا نقصد بها هنا ذلك الذهب الذي يعتبر العقل الوسيلة ألأول، لأي معرفة حقيقية [4] .

ج- وأما التصوف (mysticisme) فإننا نعني به الاتجاه نحو الزهد واعتبار الحقيقة وليدة القلب، لا الحس أو العقل. [5]

على ضوء هذا التحديد للمفاهيم نعرض الآن للفلسفة البراغماتية البورسوية ولجذورها ولعلاقاتها بكل من المعرفة ومن العقلانية، من جهة، ومن التصوف من جهة أخرى، لنقول، أولا، أن هذه الفلسفة، أو بالأحرى المنهج الفلسفي، لا يزال، يشكل،

1 -Gérard Deledalle : LA philosophie Américaine,édition, l'âge d'homme,1983.p,59.
2 Cf, -CH.s.Peirce : What Pragmatisme is it ?diverses éditions.
3 - Ch.S.Peirce : .Collected Papers, diverses éditions.,vol.1-8,Cambridge, (Mass),USA,1958-1960.
4-P.F oulquié : diction. De la langue philosophiaue, puf, 1978.
5- _Godet : dict.de la philosophie, Fayard, Paris, 2004.

جذورا ومفاهيمها، منذ نهاية القرن التاسع عشر والى اليوم، مشكلا بالنسبة للعديد من الدارسين له، نظرا لتواجد كلمة البراغماتية، منذ القدم، في الفكر الإنساني، ولارتباطها بالتالي، لا بالعديد من الفلسفات، القديمة والحديثة فحسب، بل وبالعديد من النظريات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية والتربوية والنفسية، الحديثة منها والمعاصرة علي حد سواء.

عرف مصطلح البراغماتية، المشتق من الكلمة اليونانية براغما (Pragma)، بمعنى شئ أو فعل، (pragmatikos) ، منذ القدم.

فقد ورد هذا المصطلح، أول ما ورد، كمفهوم فلسفي، عند السفسطائيي، بروتاغوراس(Protagoras)، كما ورد بعد ذلك عند كانط (ت E.Kant 1804)[1] بمضمون أخلاقي، وإطيقي (Ethique)، أي بمعنى» تكييف معارفنا ونشاطنا مع الأخلاق»[2] ، وهو النشاط الذي يقوم، حسب» بورس»، علي الشك والاعتقاد، المتجددين، تجدد الإدراك الإنساني للواقع، والهادف إلى الوصول بصاحبه إلي الحقيقة، العملية أو الفاعلة، لا عن طريق الفكر أو التجربة أو الحس فحسب، بل وعن طريق الحدس(l'intiution)، في مفهومه الكانطي. هكذا سيأخذ «بورس» عن»كانط» تلك الحقيقة التي تقول أن الإنسان يجد نفسه، أمام عجز العقل عن فهم الكثير من التعقد الذي يشكل الواقع ومعطياته، مضطرا، إلى أخذ بعض المواقف العملية التي تتطلبها الحياة، استنادا إلى الحدس وبعيدا عن أي جدل منطقي، نظري أو عقلاني، خاصة حينما يكون مثل ذلك الجدل يدور حول إمكانية، أو عدم إمكانية المعرفة، لجواهر الأشياء المكونة للواقع، أو المتولدة معنويا عنه، وذلك مثل أصل الكون وحقيقة العقل والروح ووجود الله وجوهر الروح والجزاء والعقاب الأخرويين ..الخ .[3]

على أن البراغماتية، البورساوية خاصة، في سعيها لعلمنة الفلسفة، إذا كانت

1- E.Kant :L'anthropologie pragmatique, diverses éditions.
2 - Ch.S.Peierce : Collected, (5.1).
3 -E.Kant : Critique de la Raison Pratique, (cpR),diverses éditions.

إلى مفهوم، يموت دريدا في المفهوم و يتوحد معه «إن كتاباتي أوتوبيوغرافية بطريقة مختلفة، فمع واحدية لسانية الآخر قدمت ما يمكن تسميته بـ»حياتي»»[1] لقد عاش دريدا هذه التجربة بكل حيثياتها من تفكك، تفكيك، ارتقاء و انزلاق ومعاناة، كانت ذات دريدا المفككة هي التي تنكتب في كتاباته وليست الأفكار بما هي فلسفة أو تفكير، قد كان يعيش الكتابة و يحيا الاختلاف [2] يعاني الفرقة والتشتت، فأقصي لأول مرة و عمره عشر سنوات ليحضر التهميش في كتاباته[3]، لنرى كيف يمنح قيمة للهامش على حساب المتن... عبر حياة غير منتظمة متراوحة بين الرغبة في التحول إلى نجم محترف في كرة القدم و تحصيل أكبر قدر من القراءات الفلسفية (أنظر معالم أوتوبيوغرافية التي سنأتي على ترجمتها) كما أن مسألة التعدد اللغوي يحمّله هويات متعددة تمكنه من امتلاك العالم كله و لكن مع بقاء ذاته متشرذمة بين الهنا و الهناك و هو ما دفعه إلى التساؤل عن «بداهة الأصل» الذي هو في حقيقته لا-أصل Non-origine و ربما يكون بهذا قد وجد سياسة يبرر بها لنفسه و يقنع بها ذاته أن المختلف هو أصل العالم و المتشتت هو العالم ذاته وتنتشر أفكاره هذه لتأخذ بعدا ثقافيا أوعرقيا حتى يتجه للدفاع عن المثقفين المهمشين في عام 1981 أولئك التشيك الذين كان يرى فيهم ذاته.

السيرة الذاتية، قصدية الغياب.

بخلاف عن التصور الكلاسيكي للسيرة الذاتية فإن التصور الفلسفي اللازماني أجدر بتغييب الأنا «كان الأنا، يقول دريدا، في حياتي يحتل موقعا وهميا و مختلفا عما كان عليه في النصوص الأولى حيث كنت اقول «أنا» أو «نحن» بطريقة الفيلسوف

1-Aliette Armel, Du mot à la vie, un dialogue entre J. Derrida et Hélène Cixous, in Magazine littéraire N 430 Avril 2004, P27.
2- تجربة الكتابة هنا عند ج. دريدا تتضح من خلال تركيزه على الكتابة بالجسد كله و بمختلف معانيها و على رأسها الرقص، الكتابة بالأرجل، وينسب هذا إلى نيتشه فإن هذه الممارسة تحضر في ذاته أيضا Voir J.Derrida,L'ercriure et la différence, ed Seuil, Paris, P49.
3- ارجع إلى كتاباته على وجه الخصوص نواقيس Glas .

مابعد الموت La vie posthume بمعاني كثيرة و أولاها أن سيرة الموت تصاحب هذه الذات التي يعتقد أنها ستفنى، لأن الموت على غرار الحياة كلاهما تجربتان لحقيقة الخطاب الفلسفي، فإن الموت، أي إمكانية و طريقة الموت تتمثلان كتجذير لهذه التجربة[1] يحملنا الموت بهذا المعنى على الحياة أكثر إنها سفر في الوجود اللامتعين في ذات الآخر وفي الكتابة بحيث تتجسد فيها لحظة سقوط كل الأقنعة و ينكشف فيها الكاتب الأوتوبيوغرافي عار Nu أمام ذاته و بين أعماله، لأن الموت هاهنا لحظة صدق انطولوجي و لحظة انكشاف Dévoilement على الذات ترتقي الحياة إلى أرقى مستوياتها لأن السيرة الذاتية كما يقول بول دومان P. de man هي نقل، معبر و انتقال من ميدان التجربة الفردية إلى ميدان الكتابة[2] فكتابة الأوتوبيوغرافيا هاهنا تؤخذ بما هي تجربة فناء الذات في النص، انحلال و توحد في آخر قد يكون معلوما و في أغلب الأحيان مجهولا لدى الكاتب، نوع من الممارسة الصوفية و التنظير العرفاني لذات من خلال ما ينقلها في كل مرة إلى مجال آخر تعايش ثم تعود إلى جسدها في لحظة ما لا لتستقر ولكن تعبر عبره إلى جسد آخر. إن السير الذاتية المكتوبة في غالبيتها على شاكلة: «الكلمات» لسارتر Sartre «الحياة الجديدة» لدانتيDanty، «الحياة» لبنيفينيتو سيليني Benivenuto Cellini، «الاعترافات» لروسو Rousseau و «السيرة الذاتية» لراسل B.Russel كلها كتابات فاشلة فلسفيا على الرغم من انها قد تؤدي وظيفة فلسفية ما أو مغزى فكري لدى البعض، و إذا كان نيتشه Nietzsche قد حاول المطابقة بين ذاته و بين فكره بأن يحيا حياة الفكر التراجيدي بالمعنى الإغريقي للكلمة فقد كان اقرب إلى دلالة السيرة الذاتية بالمعنى الجديد وهو الأمر نفسه الذي نجده لدى «جاكي دريدا» فالتصور اللازماني للسيرة الذاتية يجسد رغبة الفيلسوف في أن يغدو فكره، في ان يكتب التجربة بما هي تجربة لا بما هي حلقة من حلقات مسلسل مطول تتراوح مدته ما بين الستين و السبعين عاما، و بهذا يتحول دريدا

1- Voir Clair Mardin, l'épreuve de Soi (les métamorphoses du corps) France, 2003 ;P130.

2- P.de man, l'épistémologie de la métaphore، نقلا عن ج. هيو سلفرمان، المرجع سابق الذكر، ص 152.

قد تأثرت، مثل « الكانطية»، بحركة العلوم التجريبية ممثلة في الروح المخبرية(l'esprit de laboratoire) التي سادت عصرها، مثلما تأثرت كذلك بالحركات الفلسفية الأوروبية لعصرها، وإذا كانت قد ابتكرت كذلك العديد من المفاهيم والاتجاهات، التي يعد المفهوم»البورسوي» الجديد للإدراك وللمعرفة وللشك والاعتقاد وللحقيقة، بعض من نماذجها، وهو الذي يهمنا هنا، رفضت، مع ذلك، العديد من أطروحات ومفاهيم، لا تلك العلوم والفلسفات فحسب، وفي مقدمتها الأطروحات»الديكارتية» «والهيغلية»،و»الحسية الإكوسية»، ممثلة في الحس المشترك (commun sens)، مثلما رفضت كذلك الكثير من الأطروحات «المحرفة»، في نظره، البراغماتية، خاصة تلك التي وردت لدى «وليام جيمس»(W.James) و»جون ديوي»،Dewey.) «وشيلر» (F.C.S schiller.) ، كما يؤكد ذلك تغيير» بورس» لاسم البراغماتية باسم البراغماتيقية. (pragmaticisme).[1] .

وأخيرا فإن كلمة براغماتية إذا كانت قد وردت بعد ذلك عند العديد من الفلاسفة وذلك من أمثال «اوغيست كومت» (A.Comte m.1857) وموريس بلونديل (M.Blondel) (ت1949) « وهنري برغسون» (H.Bergson) (ت1941) «ونيتشه» Neitzsche(ت1900). وغيرهم فإن مفاهيمها عند هؤلاء ظلت مختلفة من مفهوم «بورس»لها.

2 -المعرفة والحقيقة وازدواجيتهما عند بورس:

لقد اهتم «بيرس» بالمعرفة، مفهوما ووسائل وغاية، خاصة من خلال كتابيه الأساسيين: «تثبيت الإعتقاد»(Fixation of Beleif The)» وكيف نجعل أفكارنا واضحة» ؟(How to Make Our Ideas clair ?).

وإجابة على مثل هذا السؤال الأخير يقول» بورس» أن كل معرفة إنما هي أولا، ومن جهة، معرفة للطبيعة ،أو الواقع،الذي يعني المناقض للوهم.(l'illusion.) والقابل

1 - Ludwig marcuse: La Philosophie améracaine,Gallimard,1967, pp,61-64

للمعرفة، وإن ظل بالرغم من ذلك مستقلا عن معرفتنا هذه له(11).

كما تعني المعرفة لديه أيضا المعرفة للذات، كذلك وفي الوقت نفسه. وهذه المعرفة، التي لا تتم إلا استنادا إلى معرفة سابقة، وليس من الفراغ، كما ذهب»ديكارت» عن طريق الوعي والإدراك، (المختلف في معناه عن المعنى الهوسرلي، (نسبة إلى هوسرل)، (Ed.Husserl)والتي لا تكون، وكما سبق «لكانط» أن أكد ذلك، معرفة لجواهر معطيات هذا الواقع أو الطبيعة،(noumènes) بل لظواهرها فقط، (phénomènes) [1]، لأنها معرفة أقرب، فيما يرى «بورس»، إلى المعرفة العلمية، (التي لا تتوقف إلا عند ظواهر مواضيعها دون اهتمام كبير بجوهرها)، منها الى المعرفة الفلسفية التقليدية أو الميتافيزيقية، التي تحاول يائسة الوصول إلى مثل تلك الجواهر المفترضة. وذلك يعني، وكما يخلص «بورس»، « أن المعرفة ليست مجرد تأمل ونظر، بل إنها قبل كل شيء نشاط وعمل.

وتتم هذه المعرفة،(المتولدة، وكما سبق أن أشرنا، لا من الفراغ كما ذهب «ديكارت»، بل استنادا إلى معرفة سابقة)، [2] والهادفة أساسا إلى تكييف سلوكنا باستمرار مع الواقع المعاش)، أولا، وكما يؤكد «بورس»، عن طريق الإدراك الحسي لمعطيات الواقع المختلفة، وهو الإدراك الذي يتم، بدوره، وكما يضيف، عن طريق الوعي الذي يجد نفسه، وهو يحاول الإمساك بمعنى تلك المعطيات، متوترا بين حالتين أساسيتين اثنتين وهما: الشك (Doubt)، أي التردد والتوتر والقلق [3] ، أمام المعنى الصحيح الذي يجب أن يعطيه للمدرك(Percept) [4] ، الذي يجد نفسه أمامه، وبين الاعتقاد(Beleif)، الذي لا يعني الانعكاس المادي(le réflexe)، والهادف، من خلال سلسلة عمليات أثبتت التجربة فاعليتها، إلى تكوين عادة (Habit) واستعداد للفعل [5]. إن هذا الفعل وحده

1 -Ch.S.Peirce: Collected Papers,(8.12)..
2 -Collected Papers,(5.263).
3 -Collected papers, (,5.265. 5.372).
4 Collected papers,-5.180. 5.181.
5 -Collected Papers,5.400.

نكتب الآخر في كتابتنا لذواتنا و نكتب ذاتنا في الآخر إذ الأمر لا يتعلق بسرد «تأريخي» لوقائع حياة شخص يتوخى الاستقصاء و يتقيد بالتسلسل الزمني، كلا إن الغرض من هذا القول هو اساسا القيام بعرض و تحليل نوع من التأويل لما يبدو للكاتب أنه يستحق أن يحكى و ينقل إلى القارئ[1] ونحن إذ نرفض القول بأن السيرة الذاتية لا تكتب مفردة (أي في عمل مفرد و مخصص لها) إنما تمنحنا الفرصة بشكل أكبر ولا يعني ذلك رفضا لها البتة من خلال توظيف «تجربة المعيش» L'expérience vécue في المتنوج الفكري حتى نسمح بتطابق الفكرو الحياة أي ضرورة التطابق بين المنتوج العقلاني و الذاتية، فكم من فيلسوف أصبح أسطورة و كم من أسطورة تجسدت في الواقع... !! لا ينبغي إذا سرد الذات فقط ووصفها و حكايتها كما هو الحال لدى «ثوريو» (والدن/Waldon) الذي لم يقرأ أحد سيرته الذاتية واكتفى هو بقراءتها لمجرد حقيقة واحدة فقط و هي انه كان يكتب لنفسه، كان يكتب ذاته لذاته، متجاهلا الآخر من جهة و من جهة أخرى عاجزا عن مَفهَمَة ذاته Conceptualisation du Soi وعن تحويل مواقفه و تجاربه إلى مفاهيم و تجارب إنسانية، فما كان ليبلغ بذلك سر الكونية. ليس الفيلسوف معنيا بالأحداث إذا بما هي كذلك عبر تسلسلها الزمني المقدم في قالب إخباري بأمانة علمية و موضوعية متناهيتين، و إنما يعنى بالارتقاء من مجال رواية الحدث إلى مجال إنتاج المفهوم و ذلك بالخروج من السياق و الانتقال إلى الفكر المفهومي لفهم الحدث في مفهوميته الكونية وبهذا تكون السيرة الذاتية وسيلة لا غاية في ذاتها، وسيلة بماهي جسر العبور من مستوى الفرادة إلى مستوى الكونية و العالمية.

السيرة الذاتية: استعدادا لتجربة الموت:

عادة ما يكتب المفكر ذكرياته أوسيرته الذاتية طلبا للخلود ووقوفا في وجه الموت لأن التصور الكلاسيكي للموت هو الاعتقاد بنهاية الحياة مع تجاهل أن الحياة قد تبدأ

-1 م.ع. الجابري: حفريات في الذاكرة، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2002، ص 7.

حكاية السيرة الذاتية تعني قبل كل شيء حكاية الهوية، الهوية بما هي بنية مؤسسة في ذاتها لا بما هي سيرورة تاريخية مسرودة الاحداث عبر إطاري الزمان و المكان. إن الهوية التي تخضع لهتين الصورتين لابد و أن تكون متفردة تصنع حدثها بذاتها و لذاتها كما لابد و ان تكون ذاتا متشرذمة مفككة لاتملك شيئا و تملكها الأشياء كلها، هي هوية تحلم بان العالم كله هي... !! ببساطة هي كوسموبوليتية، ذات دريدا المبعثرة... فكيف يمكن أن يكون فكر الفيلسوف كبنية (الفكر و الفيسوف) هما سيرته الذاتية ؟

جغرافية السيرة الذاتية:

من اشكال الخطاب الذي يتمتع بفضاء ظاهري «السيرة اذاتية» l'autobiographie إنها كتابة الذات، كتابة في الذات و كتابة عن الذات بوصفها نصا له سماته الخاصة كالميتافيزيقا، العمارة والجسد[1] و حتى و إن لم تكن هذه التيمة تشغل موقعا مركزيا في مجال الاشتغال الفلسفي فإنه لابد وأن تحتل مكانة ما، إذ تعدو كتابات الفيلسوف في معظمها حالات انفعالية و مواقف يتم التعبير عنها في نصية أوتوبيوغرافية، نيتشه على سبيل المثال إنه لايمكن إلا تسريب كتابة الذات في نصوص محايثة تمنحنا ملامح شخصية الذات الكاتبة حتى و إن كانت تكتب أكثر الموضوعات عقلانية و تجريدا أو علمية و تجريبا. ليست السيرة الذاتية «حدثا محضا»[2] أو كلمة مفردة يمكن وضعها كوسم على إحدى دفتي كتاب ما، كما ليست أيضا بنمط ممتاز من أنماط الكتابة الأدبية، و إنما هي تشكل الذات وتوجهها نحو النضوج و الارتقاء قصد بلوغ الاكتمال، و لهذا فإن استراتيجية «الوصف» أو «القص» تكون عاجزة كل العجز عن استرجاع الذكريات بصورة قصدية فالذات لن تكون عين ذاتها أبدا ولن تكون أمينة في إنتاجها لنصيتها بل ينبغي ان تتوفر لديها مجالات أكثر انفتاحا في قصدية الكتابة، إذ

-1ج. هيو سلفرمان: نصيات/ بين الهرمينوطيقا و التفكيكية، ترجمة: حسن ناظم و عي حاكم صاح،المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2002، ص 141.
-2 المرجع نفسه.

القادر، فيما يرى «بورس»، على وضع حد لمثل ذلك التوتر وعلى إعادة الهدوء والتوازن النفسي للوعي، وذلك بالتمكين لصاحبه، من خلال الانتباه(l'attention) [1] ، والجهد الذي يتطلبه(l'effort)، من مثل ذلك التكيف الإيجابي والمستمر مع البيئة، من خلال جدلية االشك والاعتقاد المتجددة، ومن خلال الحقيقة أو المعنى المتولد عنهما، وهو المعنى الذي يعرفه "بورس" "بأنه مجموع الآثار(effects)، المادية، أو المعنوية، المستخلصة من أي فكرة أو شي"، وذلك مثل الصلابة بالنسبة للماس والليونة بالنسبة للعجينة، وهي الصفات التي لا وجود لها إلا من خلال إدراكنا لها. [2] .

نلاحظ هنا أن مثل هذا المفهوم للمعنى (.le sens)، هو الذي مكن «بورس» من تأسيس «علم الدلالة» أو السيميوطيقا(la sémiotique).

كما نلاحظ كذلك أن نفس المفهوم هو الذي كان كذلك وراء مفهومه الجديد للغة باعتبارها أولا ألفاظا دالة على أشياء، كما أنه هو الذي جعله يؤكد كذلك وبالتالي «أن عبارتين مختلفتين لفظا ومتحدتين آثارا هما عبارة واحدة، كما أن عبارتين متحدتان لفظا ومختلفتين آثارا هما عبارتين مختلفتين تماما» [3].

كما نلاحظ أخيرا أن هذا المعيار لصحة الكلام ولجدواه هو الذي دعم الديمقراطية الأمريكية وحرية الرأي والعمل في أمريكا المتعدد الأجناس والثقافات والأديان، كما أنه هو الذي حماهما في الوقت نفسه من الفوضى ومن الكلام الفاقد لأي مصداقية أو مضمون..

نعود إال مفهوم «بورس» للحقيقة لنقول أنه يرى أنها وليدة البحث (inquiry[4]) وأنها ذاتية، مثل ذاتية كل من الشك ومن الاعتُقاد المتولدة عنهما ، علما بأن الشك الذي يعنيه ليس شكا سوفسوطائيا، من أجل الشك، كما أنه ليس، وكما

1 -Collected Papers, 5.997.
2 - Collected Papers,5.402. 5.403.
3 -Collected papers,5.402.
4 -collected papers,5.423.

سبق أن أشرنا، شكا مفتعلا، أو كاذبا، مثل شك ديكارت (doute) factice)، [1] ،(حيث أنه يستحيل أن نبدأ تفكيرنا بالشك في كل شيء كما قال)، بل إنه شك سيكولوجي، حي،(doute vivant.) يولد عند إدراكنا لمعطى من معطيات الواقع ليولد لدينا قلقا وتوترا وطلبا للتفسير(l'explication.) وليدفعنا بالتالي إلى العمل على الخروج منه، من خلال الاعتقاد في معنى، أو فرضية ما حوله، لا نلبث أن نضفيهما، (بعد العديد من المحاولات ومن الأخطاء ومن الاستدلال كذلك (l'inférence)، علي ذلك المعطى. فإذا توافق مثل هذا المعنى مع سلوكنا وفقه ولد لدينا معرفة وعلما جديدين، وإن لم يتطابق، فإنه يدفعنا إلى البحث، من جديد، عن معنى آخر له، حتى يتحقق مثل ذلك التطابق المنشود، بين النتائج المتوقعة والنتائج المتحققة لسلوكنا... وهكذا دواليك عند كل إدراك جديد لمعطيات الواقع. بذلك يولد العلم ويتقدم باستمرار.

إن مثل هذا الطابع السيكولوجي والحي للشك إذا كان يضفي دينامية على الشك وعلى الاعتقاد فإنه هو الذي على الحقيقة طابعها الذاتي ويحولها بالتالي، لا إلى حقيقة، أو إلى معرفة علمية موضوعية أو مطلقة. بل يجعلها، مثل الشك والاعتقاد المتولدة عنهما، ذاتية.

من هنا طابعهما الحدسي(intuitif) لكل من المعرفة ومن الحقيقة عند «بورس»، وهذا بالرغم من منطلقاتهما الحسية والتجريبية بل والعقلانية .

ومن هنا كذلك فإن السؤال الذي وجد «بورس» نفسه أمامه بالتالي هو: كيف أصل إلى الاعتقاد ؟ وكيف أتأكد، في مثل هذه الحالة، من أن ما عرفته، بمثل هذه الطريقة، من حقيقة حول الواقع ، الذي أجهله، والذي قد أعتقد بوجود أشياء فيه، لا وجود لها أصلا، صحيح ؟

للإجابة على مثل هذه التساؤلات فإن «بورس» يلجا، ومثلما فعل «كانط» من قبله، (بالرغم من سعيه نحو «علمنة» الفلسفة، والإبتعاد بها، عما أسماه «أوغسط

1 -Collected Papers, (?5.372).

دريدا، قلق السيرة الذاتية.

معالم أوتوبيوغرافيا: ميشال ليس
تقديم و ترجمة: د. مراد ڤواسمي قسم الفلسفة.
جامعة مستغانم. الجزائر.

«إن السيرة الذاتية هي نقل، معبر و انتقال من ميدان التجربة الفردية إلى ميدان الكتابة»

بول دومان.Paul de Man

كونت» بالفوضى العقلية»، أي» المتافيزيقية «)، الى الحدس.

لقد رأى «كانط» أن الإنسان يجد نفسه، في بحثه عن الحقيقة، وسط التعقد الذي يشكل الواقع، مضطرا، إلى اخذ بعض المواقف العملية التي تتطلبها الحياة، استنادا، لا إلى العقل أو التجربة فقط، بل وإلى الحدس كذلك، (تماما مثلما يفعل الطبيب بالنسبة لمريض يجهل تشخيص مرضه)، بعيدا عن أي جدل نظري أو عقلاني، خاصة ذلك الذي يدورحول إمكانية، أو عدم أمكانية المعرفة العقلية، لجواهر أو»كوامن»، الأشياء المكونة للواقع، أو المتولدة معنويا عنه، وذلك مثل أصل الكون وحقيقة العقل والروح ووجود الله وجوهر الروح والجزاء والعقاب الأخريين التي سبقت الإشارة إليها .

أمام هذه الوضعية فإن الإنسان إذا كن يمكنه حل مثل تلك الإشكالات، نظريا، من خلال الاكتفاء بالتوقف عند معرفة ظهواهر معطيات الواقع، كما يفعل العالم، فإنه مضطر في مجال العمل إلى حل البعض من تلك الإشكالات ،التي سبقت الإشارة إلى البعض منها،...إلى فرضيات أساسها الحدس وليس الحس أو التجربة أو العقل.

بمثل هذا الاستلهام للحدس» الكانطي» عمل «بورس» ، بالتالي، ومثلما فعل «كانط» على الخروج بالإنسان وبوعيه من حالة الشك «واللايقين» (l'incertitude)، المفرغين من كل محتوى، وعلى الوصول به إلى الاعتقاد ، الذي لا تصور لأي نشاط عملي للإنسان في حياته بدونة، حيث أن الاعتقاد «البورسوي» لا يمكن أن ينفصل عن الاعتقاد. «أن تعتقد هو أن تعمل وفقا لاعتقادك،كما يؤكد «الكسندر بين»(.A Bain.m.1903) الذي تاثر به «بورس» من بين من تأثر .

ذلك..إن مثل هذا المفهوم المزدوج ،الحسي والحدسي، والعقلي والروحي، الواقعي والمثالي، النظري والتجريبي، للاعتقاد وللحقيقة المتولدين عنه، الذي وصل «بورس» إليهما بدوره، مثلما وصل إليهما من قبله «كانط» في محاولته «إقامة أخلاق الواجب»، هو الذي كان وراء نقده لكل من العقل الخالص(la raison pure) ومن العقل العملي

الترجمات

(pratique la raison.)[1] ، مثلما كان وراء تحفظ «بورس» إزاء المنهج العلمي وصدق وموضوعية وإطلاقية حقائقه، التي عاد وقال أن معيارها الأول عنده هو مدى الارتياح (la satisfaction)، الذي تحققه لنا، بقطع النظر عما إذا كانت صادقة أم كاذبة[2]. كما أن مثل هذا المفهوم هو الذي كان وراء عودته إلى الميتافيزيقا، مثلما عاد إليها «كانط» من قبل، بعد مهاجمته لهما في محاولته إبعادها كلية، من مجال أي تفكير جاد..

3-إزدواجية المنهج أو الطريق إلى الحقيقة عند بورس:

أمام مثل هذه الطروحات» البورسوية» حول الطابع المزدوج للشك والاعتقاد وللحقيقة، ولتعدد طرقهم أو مناهجهم، فإننا نسأل «بورس» عن الطريق، أو المنهج الكفيل بالوصول بنا إلى الحقيقة التي يلتقي عندها كل الناس.

وإذا كان «بورس» يجيبن على مثل هذا التساؤل «بان ذلك لا يتم عن طريق «الانسجام»، مثلما ذهبت الفلسفة المثالية، كما أنه لا يتم كذلك عن طريق القياس العقلي المنطقي، الذي لا يفيد جديدا، بل عن طريق مناهج ثلاثة»؛ وهذه المنهج هي: منهج الدأب، أو الوثوق (la méthode de ténacité)[3] أي التمسك بفكرة ، نقتنع بها، والدفاع عنها باستمرار، ومنهج النفوذ(la méthode d'autorité)، [4] أي استبدال سلطة الفرد بسلطة الدولة حماية المصلحة الوطنية، والمنهج العلمي(la méthode scientifique)[5] . وإذا كان يعتبر هذا المنهج أفضل المناهج لأنه الوحيد الذي يوصل صاحبه إلى حقائق مستقلة تماما عن أفكارنا وعواطفنا، ولأن العلم، وكما يضيف ، يمثل الوسيلة الأكثر مصداقية لمقاربة الواقع ، فإنه يعود ليقول، أن حقائقه، وإن كانت ليست صادقة دوما أو مطلقة، تظل مع ذلك أفضل من يعبر عما هو حاضر وليس عما مضى.

فالمنهج العلمي»، الذي تختلط فيه الحاجة والوسيلة، هو المنهج الوحيد، حسب

1 -E.Kant: critique de la raison pure.(cpr), Critique de la raison Pratique
2 -Collected Papers,6.486.
3 - collected Papers,5.372.
4 - Collected Papers, 5.382.
5 - Collected papers,5.384.

(13) الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج2، المصدر السابق، ص 75
(14) الفارابي، أبي نصر، المنطق عند الفارابي، ج3، ص، 202.
(15) ARISTOTE , Organon III , Nouvelle Traduction et note Par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1977. , P. 93

«بورس»، الذي يؤكد، موضوعيا، ومن خلال قوانينه، وجود وقائع ذات خاصيات مستقلة تماما عن الأفكار التي يمكن أن نكونها عنها..وهي الخصائص التي تشكل، بالنسبة لنا، معني أي معطى، ما، فإن «بورس» يؤكد مع ذلك أنه لا يوصلنا بالرغم من ذلك، ومثل المنهجين السلبقين الى حقائق صادقة بصورة مطلقة أو ونهائية.

من هنا خطا، ما اعتبره البعض تجاوزا، نهائيا، «لبورس»، [1] من خلال المنهج العلمي، «للحدس الكانطي».

ذلك ما يؤكده، على أي حال ، رفضه، في النهاية، للحتمية العلمية المطلقة، معنوية كانت أو مادية ،على حد سواء.

ومن هنا كذلك نفهم تجاوزه لهذا المنهج العلمي، نحو الحدس» وذلك باسم ما أسماه « بالاحتمالية» (faillabilism) [2] ، وهو المفهوم الذي يعني به أن كل الأحكام العلمية افتراضية ووليدة الصدفة، وليست بالضرورة صائبة أو صادقة. حيث أن كل معارفنا تسبح، وكما يضيف، في» أللاوثوق « والغموض [3] .

ومن هنا أخيرا، وليس آخرا، الطابع، أو البعد الصوفي، بل والديني، للحقيقة عند «بورس»إلى جانب طابعها الحسي والتجريبي، بل والعقلاني، وهو الأمر الذي جعله يقول: «إن التشبع بالوثوق في موضوع ما يعني أننا لا نترك مكانا للدين [4] .

هكذا جاءت البراغماتية البيرسوية بتلك الازدواجية، العقلانية والصوفية، التجريبية والروحية ،الواقعية والمثالية، وهي الازدواجية التي كان «بورس» أول من أكد ضرورتها حين قال:» إن لم نتحول إلى زهاد..فكيف نرسخ الاعتقاد ، لدى فرد واحد، ، فضلا عن كل المجتمع؟» [5] .

1 – د.نمير العاني:حول مفهوم الحقيقة في الفلسفة البراغماتية، مجلة الطريق، بيروت،العدد السادس، 1980.
2 -.Ch.S.Peirce :Chance, Love and Logic,p,381. , diverses editions.
3 - Collected Papers,vol,1,171.
4-CH.S.Peirce :Values in Universe of chance,New York,1905,p,400.
5- Collected Papers, Vol. V ,,235.

وذلك ما يبدو أن البض من الدارسين للبراغماتية عامة، وللبراغماتية البورسوية خاصة، الذين اختصروا هذه الأخيرة لديه في الفاعلية وفي الأثر، أو الآثار، المادية منها أو المعنوية، ولم ينتبهوا ، أولم يعيروا، اهتماما يذكر، لبعض الحقائق التي كان «بورس» أول من أكد ،مرارا، خاصة في نهاية حياته، أنها تشكل المكونات الأساسية لفلسفته، أو بالأحرى لمنهجه الفلسفي هذا، وهي الحقائق التي نورد، فيما يلي البعض من نماذجها.

1- أن الحقيقة، أيا كان موضوعها، بما فيها تلك التي يتوصل إليها عن طريق المنهج العلمي، لا وجود لها إلا بالإنسان، (المكون من العقل ومن العاطفة) ،ومن أجله، وهي ليست بالتالي مطلقة أو نهائية أو ، وذلك لسبب بسيط، وهي أنها متولدة، وكما سبق أن رأينا عن شك وعن اعتقاد ذاتيين ومرتبطين بتلبية حاجاتنا، الفردية، قبل كل شيء وليس بالصدق أو الكذب، وهي الحاجات التي يضيف أننا نعمل على إشباعها بشكل صدفي وعشوائي.

2- إن مثل هذه الخاصية ، الذاتية وغير الموضوعية للحقيقة ولوسائلها هي التي تجعلنا نأخذ بعين الاعتبار، لا فحسب، دور المنهج العلمي في الوصول غلى الحقيقة،بل ودور الصدفة والاحتمال (faillabilism) وهي الحقيقة التي يقول عنها» أنها تتلخص في المنفعة المستقبلية لأهدافنا «[1] .

3- من هنا تأكيد «بورس» على أن أي قانون « وأية حقيقة «إنما هما وليدا الصدفة والعشوائية.

هكذا عاد «بورس»، من جديد، ومثل «كانط»، لا إلى المتافيزيقا، لا ليقول، هذه المرة، « أنها «لغو»[2] ، بل ليؤكد» أنها هي التي تساعد على فهم الكون والفيزياء[3] ، وهذا بعد أن كان قد رفضها بدوره، جملة وتفصيلا، مثلما عاد، كذلك وبالتالة، إلى الدين والى التصوف، حيث أن الإيمان بالله ، الواحد، الفرد الصمد، عنده، وليد تجربة

1 6cH.S.Peirece: Chance, Love and Logic,p,381.
2 -Pièrre Gauchotte : Le pragmatisme :Q.S.J,puf,19992,p,28.
3- Ch.S.Peirece : Collected Papers,5.423.

سير المسلمين في تبني القالب الألارسطي و المسّمى " السلجستي أو SYLLOGISME " آلة ومعياراً. إضافة إلى تعمد " الفارابي" استعمال أدوات لغوية خاصّة بالبيئة العربية الإسلامية ونابعة من لغة غير اللغة التي استعملها "أرسطو" (ألفاظ اليونان) من خلال توظيف أمثلة و ألفاظ متداولة بين النّظار من أهل زمانه، و هذا هدف عام يكمن في إيضاح ما في كتب أرسطو لأهل كلّ لِسان بِألفاظهم المعتادة. ولِيُبيّن أنّ المنطق عام و شامل فهو بحق آلة لكل معرفة إنسانية ممكنة.

الهوامش و الإحالات:

(1)أبي نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق ، رفيق العجم، ج2، كتاب القياس، كتاب القياس الصّغير على طريقة المتكلمين، كتاب التحليل، كتاب الأمكنة المغلطة، دار المشرق، بيروت، لبنان، د(ط)، 1986م، ص 68.
(2) المصدر السابق، ص 69.
(3) المصدر السابق، ص 65.
(4) نفس المصدر، ص 70.
(l)هذه إشارة واضحة من "الفارابي" لوجود علاقة وطيدة تربط الجانب المنطقي (القضية وما تتألّف منه) والجانب اللغوي (نحو اللغة من خلال أقسام وأنواع الجُمَل).
(5)المصدر السابق ص 71
(6) المصدر السابق، ص 72.
(7) الفارابي، أبي نصر، المنطق عند الفارابي، تحقيق و تقديم و تعليق، رفيق العجم، كتاب الجدل، ج3، ص، 169.
(8)ARISTOTE, la métaphysique, nouvelle édition par. J—TRICOT, Paris, 1966, P. 277
(9) الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج2، المصدر الأسبق، ص 73.
(10) المصدر نفسه، ص 78,
(11) المصدر السابق، ص 78، 79.
(12) محمد جلوب فرحان، دراسات في علم المنطق عند العرب، منشورات مكتبة بسّام، الموصل، العراق، د (ط، ت)، ص 51.

المركبة" و الذي يتألف في مضامين كلّ مقدمة على قضيتين حمليتين، تسمّى الأولى المُقدّم و الثانية التالي، تربط بينها أدوات شرط تفيد إمّا الاتصال و هنا يدعى القياس، بالقياس الشرطي المتصّل، أو أدوات تفيد الانفصل و العِناد و يسمى القياس هنا شرطِيّا منفصِلاً. (سنُدّعِم هذا البحث بأمثلة توضيحية في المُلحق). أمّا في القول السادس فقد خصّه "الفارابي" لِقياس الخلف و هو الذي تكون إحدى مقدمتيه بيّنة الصِّدق و الأخرى مشكوك فيها لا ندري هل هي صادقة أم كاذبة و أنتجت نتيجة ظاهرة الكذب (للتمثيل أنظر كتاب القياس . المنطق عند الفارابي . الجزء الثاني صفحة سِتّةٌ وَ ثَمَانُون). ليأتي القول السابع في هذا المؤلف خاص " بالقياسات المُرَكّبة" و قد تأخذ عدة أنماط حسب "الفارابي"، فقد تأتي في صورة قياس شرطي متصّل و من شرطي منفصل و من جزمي على طريق الخلف و من جزمي مستقيم، و هذه كلّها حالات واردة تعكس طبيعة الأقيسة المركبة.

أمّا باب الاستقراء فطرحه الفارابي في الباب الثامن من هذا الكتاب، و حكم على ثبوت الشيء أو عدمه بناء على تصفح الحقائق القائمة على نظام الوقائع. و بعبارة سيناوية (نسبة إلى ابن سينا) هو . الحُكْمُ على الكُلّي بِناءاً على ثُبوتِهِ في كلّ أجزائِه و هذا هو الاستقراء العام أو التَّام، أو عند بعض أجزائِه و هو الاستقراء المشهور أو ما يسّمى بالاستقراء العلمي أو الناقص، و الهدف من هذا الباب حسب "الفارابي"، هو تبيان كيفية إرجاع الاستقراء إلى القياس و أين ينفع، و أين لا ينتفع به. و جاء بعد ذلك فصل القول في القياسات الفقهية،[15] و بِشَكلٍ متطابق مع المخطوطات الواردة في الكِتاب. (أنظر نسخة مخطوطة أمانت خزينة سي/ 1730) .

خلاصة عامّة:

لقد أدخل "الفارابي" المُصطلحات الإسلامية إدخالاً مُباشِراً في المسائل المنطقية. فمُصطلح « الكلّي العام» الذي ينزل المعنى منزلة الألفاظ الأصولية . الفقهية، كذلك لفظ " المعين المحسوس" و الذي يُرادِف مفهوم " الجوهر" بِمعنى ما له قِيامٌ بِذاتِهِ. و هو يُقال في الأصول على الأفراد و على العين المحدّدة. كذلك نَجِدُهُ يُوظِّف مُصطلح " الحُكم" و الذي لَهُ خصوصية و أبعاد إسلامية.

إنّ هدف القياس على أدلّة المتكلمين ذو الفصول العشرة، هو أولاً تقديم إضافة على ما جاء به "أرسطو" من خلال كتابه " التحليلات الأولى" و المتمثلة في احتضان الأقيسة الشرطية و التي أخذها " الفارابي" من عند الشُرّاح. إضافة إلى نقطة مهمّة هِي إشعار النّاس بكيفية رّد الأقيسة الجدلية و الفقهية إلى الأقيسة المنطقية، مع التعبير عن مدى

روحية مباشرة»، وهي التجربة التي تدفعك إلى إغماض عينيك، وفتح قلبك، حتى تراه»؛ فالغريزة هي الضامنة، إذن، وكما يضيف، لوجود الحياة الأخروية.. تماما كما أن الزهد هو الذي يؤدي بنا إلى الاعتقاد وإلى ترسيخ الايمان والعمل، لا داخلنا فحسب، بل وداخل كل المجتمع كذلك.

بذلك كانت البراغماتية، خاصة، والبراغماتية «البورساوية» عامة، من خلال امتداداتها الفلسفية والنفسية والتربوية والروحية والسياسية الخ، الفلسفة الأمريكية الأولى والوحيدة التي نجحت في التوفيق، أوفي المزاوجة بين النزعات المادية، ممثلة أساسا في التطورية((l'évolutionnisme وفي الرأسمالية، (le capitalisme)من جهة ،وبين التصور الديني البروتستانتي(le protestantisme) للعالم وللكون، من جهة أخرى.. وبذلك أيضا كانت أحد العوامل التي جعلت الشعب الأمريكي شعبا متدينا بالرغم من الطابع المادي،المسرف بعض الشيء لحضارته ولثقافته ...

فما أحوج عالمنا العربي والإسلامي[1] ، الذي لا حياة له إلا بالدين، ولا تطور له إلا بالفكر والعمل الفاعلين، إلى استلهام مثل هذا المنهج البراغماتي للخروج من مأزقه الحضاري والتاريخي المزمن والمحزن ...

ومن تلك العلوم ،وفي مقدمتها التيار الكانطي ومسلماته، خاصة تلك المتعلقة بالعقل العملي la Raison) Pratique) وذلك من خلال تحويلها لأسس الفعل من المجال الأخلاقي إلي المجال العقلي، باعتبارها لهذا الأخير مكافئا للحقيقة ومعيارها كذلك وفي الوقت نفسه.

ومن خلال رفضها كذلك للمفهوم الإكوسي للحس المشترك(commun sens)، وللاتجاه الحسي البريطاني (Le Sensualisme) الرافض للميتافيزيقا والذي لا يهتم

1 HAMMANA Boukhari : LaPensée de Ch.S.Peirce dans le monde arabe d'aujourd'hui communication donnée, le 07 Septembre 1989 à l'université de Harvard, (USA), et publiée par LAMAR University , Texas,, et par la Revue Algérienne de Philosophie, Institut de philosophie, Université d'Oran, Algérie,1997,no,1.

بتحليل المعرفة، وأصولها، كما هو الحال بالنسبة لجون لوك (J. Locke) (ت1762) ولدفيد هيوم (D. Hume)(ت 1776) ، وهو الموقف الذي يجعلها بالتالي أقرب إلى فلسفة فرانسيس بيكون (F. Bacon) (ت1626)، الذي اعتبره جون ديوي الأب الحقيقي للبراغماتية.

إن نفس الحقيقة تنطبق على نظرية التطور «الداروينية» ممثلة... أساسا، في شانسي فرايت (Ch.Wright) (ت1875)» وسنسر»، H.Spencer والتي أخذت عنها البراغماتية أ مفهومها للمنهج (Méthode) مثلما أخذت عن» فين» (Venn) مقولته حول التحقق عن طريق التجربة (L'expérience Test) ، وهذا طروحاتهما الأخرى.

كما أن نفس الحقيقة تصدق على موقف البراغماتية من نظريات «ألكسندر بين» (A.Bain) (ت1904) النفسية حيث لم تأخذ من نظرياته تلك سوى مفهومه للاعتقاد باعتباره المولد الأول ،لدي صاحبه، لدافع بتفكيرنا.

3-البراغماتية : من العقلانية إلى الصوفية

اتسمت نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، التي شهدت ميلا الفلسفة البراغماتية، لا فحسب، بدخول الفلسفة الأمريكية مرحلةها الثالثة، مرحلة نضجها، العالمية الثالثة (19451865)، أوبتوطد التيارات العديد من التيارات الفلسفية الأوروبية الوافدة والتي كانت جامعة هارفارد من أكبرها، خاصة، الواقعية النقدية (Le réalisme critique) والداروينية والواقعية الجديدة (Le Néo Réalisme)، والمذهب الطبيعي(Le Naturalisme)، والمثالية (L'idéalisme) والبراغماتية[1] LE Pragmatisme، بل إنها تميزت كذلك بالتحلبل العقلاني للدين وبطغيان التيارالتجريبي (L'expérience)، والروح المخبرية (l'esprit de laboratoire) اللذان أصبحا، خاصة في جامعة هوبكينغ (Hopkins)وهارفارد،(Harvard)، المعيار الأول للعلم وللحقيقة،.بل وللحياة ، فيم عرف بطريقة أو نموذج الحياة الأمريكية.(The American Way)...

1-.Schneider, H.1955 :399

لا توجد إلاّ المعارف التي يتِمُ تحصيلها بالقياس. و قد عرّف "الفارابي" القياس بقوله: «هو قول مؤلف عن مقدمات»[14]. بينما حدّد "أرسطو" تعريفه بشكل أدّق فقال: « إنّ الحدود الثلاثة تترتب بعضها مع بعض، وعلى صورة من التداخل، عيّنها و شرحها[2]» و لعلّ "أرسطو" كان يقصد من وراء شرحه هذا القياس السِلَجَسْتِي أو ما يعرف بالقياس الحملي Syllogisme أمّا "الفارابي" فزاد عنه الأقيسة الشرطية. و منه فالقياس في عُرْفِ المَناطِقة عموماً . هو قول مؤلف من مقدمات متى وُضِعت لَزَم عنها بذاتِها لا بالعَرَض شيء آخر غيرُهَا بالضرورة. .

الباب الرابع: " في المقاييس الجزمية أو الحملية ": و قد صنّف " أبي نصر الفارابي" القياسات الجزمية حسب طبيعة القضايا المصنّفة و الداخلة في تركيبه ابتداءاً من القضية الكلية و التي تحويها المقدمة الكبرى إلى الصغرى وصولاً إلى نتيجة اضطرارية. و منه صنّف "الفارابي" هذه المقاييس إلى أربعة عشر صِنفاً هي كالآتي:

.**القياس الأول:** مؤلف من مقدمتين كليتين، فيهما جزء مشترك هوحدّ أوسط يجمعهما، يكون محمولاً في أحدهما و موضوعاً في الأخرى. أمّا المقدمة التي يوجد فيها الحد الأوسط محمولاً فهي الصغرى، أمّا التي يوجد فيها موضوعاً فهي الكبرى.

. **القياس الثاني:** مؤلف عن مقدمتين صغراهما موجبة كلية (A)، و كبراهما كلية سالبة(E)، و النتيجة بذلك كلية سالبة(E).

.القياس الثالث: الصغرى (I)، و الكبرى (A)، النتيجة تكون بالضرورة (I).

.القياس الرابع: الصغرى (I)، و الكبرى (E)، النتيجة تكون بالضرورة (I).

.القياس الخامس: الصغرى (A)، و الكبرى (E)، النتيجة تكون بالضرورة (E).

.القياس السادس: الصغرى (E)، و الكبرى (A)، النتيجة تكون بالضرورة (E).

.القياس السابع: الصغرى (I)، و الكبرى (E)، النتيجة تكون بالضرورة (O).

.القياس الثامن: الصغرى (O)، و الكبرى (A)، النتيجة تكون بالضرورة (O).

.القياس التاسع: الصغرى (A)، و الكبرى (A)، النتيجة تكون بالضرورة (I).

.القياس العاشر: الصغرى (A)، و الكبرى (E)، النتيجة تكون بالضرورة (O).

.القياس الحادي عشر: الصغرى (I)، و الكبرى (A)، النتيجة تكون بالضرورة (I).

.القياس الثاني عشر: الصغرى (A)، و الكبرى (I)، النتيجة تكون بالضرورة (I).

.القياس الثالث عشر: الصغرى (I)، و الكبرى (E)، النتيجة تكون بالضرورة (E).

.القياس الرابع عشر: الصغرى (A)، و الكبرى (O)، النتيجة تكون بالضرورة (O).

أمّا فيما يخُصّ القول الخامس فقد ضمّنه "الفارابي" تحليل " للمقاييس الشرطية

الأولى: " إنسان ماَ حيوان. ليس كلّ إنسان حيوان" ، أمّا بالنسبة للحالة الثانية كَقَولِنَا: " إنسان ما أبيض. ليس كلّ إنسان أبيض "، وهناك من التقابل يُضيف "الفارابي" قائِلاً: ما يُقرن فيه السُّورُ العام بموضوع الإيجاب ، و الخاص بموضوع السِلب، و يسّمى هذا النمط من القضايا المتقابلة بالمتناقضين. وقاعدتهما في هذه الحالة: (يقتسمان الصدق و الكذب دائِما في جميع الأمور) وهناك حالتين: . الحالة الأولى: ما يُقرَن فيه السور الكلي بالإيجاب(A) و الخاص أي الجزئي بموضوع السلب (O) كقولنا مثلاً: " كل إنسان حيوان . ليس بعض الإنسان حيوان" . . أمّا الحالة الثانية: ما يُقرَن فيها السور العام بموضوع النفي و السور الخاص بموضوع الإثبات، كقولنا مثلاً: " لا إنسان حيوان . إنسان ما حيوان". ومنها ما لا يُقرن فيه بموضوع واحد من المتقابلين سورٌ أصْلاً، كقولنا " الإنسان حيوان. ليس الإنسان حيوان"، وهذا النمط من المقدمات أو القضايا، يُسّمين المُهملتين و حالهما في الصدق يقول "الفارابي" حال المتضادتين[11].

الباب الثالث: وجاء الحديث عن أصناف القضايا من حيث علاقتها بالتصديق. فالقضايا عند "الفارابي" إمّا أن تكون معلومة الوجود أم لا. فأمّا الأولى فلا تكون معلومة إلاّ إذا تمَّ التصديق بها، أمّا الثانية فهي التي لا يحصل لنا المعرفة بِها. فمن الناحية المنطقية فإنّ الجملة (زيد إنسان) هي قضية أوبِحدود "الفارابي" «تصديق»[12]، لِيُضِيفَ "الفارابي" في هذا الشأن أنّ هناك من القضايا التي تمّ التصديق بها ما يَحْصُل عن قِياس و مِنْها عن لاَ قِياس. و التصديق التي تَحصُل مَعرِفَتُه عن قياس، فتمثّلُهُ القياسات الحملية البسيطة و المُركَبة أي الشّرطِية و التي سيخّصُها "الفرابي" بنوع من التفصيل في أبواب لاحقة من هذا الكتاب. أمّا في هذا القول فنجده يتحدث عن النمط الثاني و هو الذي تَحصُلُ بِهِ المعرفة لا عن قياس، حيث صنّفها إلى ثلاث أصناف[13] :

أ . التصديقات المقبولة: و هي كلّ ما قبلت عن واحد مرتضى أو جماعة مرتضين.

ب. التصديقات المشهورة: و هي القضايا الموجبة التي تكون ذائعة عند النّاس كلّهم أو أكثرهم أو عند عُلمائِهم، أو عند أكثر هؤلاء من غير أن يخالِفهم أحد، و المشهور عند أهل صِناعة، أو عند حُذّاق أهل تلك الصِناعة من غير أن يُخالِفَهُم أحد، لا منهم و لا مِمَّن سِواهُم.

ج. التصديقات الحاصلة عن الحِّس: فالمحسوسة ما قبلت عن شهادة الحِّس ، كقولِنا : « زيد يمشي»، أو» الدُنيا نهار» ، و هِي معقولة بالطبع، فَهِي مقدمات كلية غالبا ما يجِدُ الإنسان نفسه مفطوراً على معرفته بِها، شأنها شأن القضايا الرياضية التي لا ينتابُها شّك فهي يقينية. و ما عدا هذه الحالات الثلاث يُضيف "الفارابي" قائلاً،

في مثل هذا الأجواء ازدهرت العلوم الكيميائية والبيولوجية والرياضية والفيزيائية... والهندسية والإنسانية (الاجتماعية والنفسية)، إضافة إلى المقاربات العقلانية والتجريبية للدين [1] . وهي المقاربات التي أكدت أن الاعتقاد الديني، أيا كان، يجب أن يصل عمليا، بصاحبه إلي الله... من خلال تأثيره الايجابي والملموس في سلوكه... وذلك ما تحقق، من خلال التيار البروتستانتي الذي يعد الحليف الأول لليبرالية الأمريكية.

إن هذه العوامل، وغيرها، هي التي حولت البراغماتية،(المتشبعة أولا بالواقع الأمريكي المتعدد جنسا ولونا، ثقافة وحضارة ،عقيدة وأخلاقا)، لا إلى نظرية في الحقيقة المجردة، كما هو الحال بالنسبة لكثير من الفلسفات ،القديمة منها والحديثة، بل والمعاصرة، بل إلى منهج للعمل، وهو المنهج الذي وجدت فيه الرأسمالية، (le capitalisme)وابنتها الليبرالية(le libéralisme) دعما كبيرا لها ولأطروحاتها ،الاقتصادية منها والسياسية، (التي استقت منه، منذ 1776 مبادئها السياسية والاجتماعية السبعة عشر التي تحكمها) مثلما استقت منها كذلك العديد من مبادئها الأخلاقية والفنية.....

أمام هذا التواجد البشري المتعدد، المتنوع، والمختلف في كل الميادين تقريبا، فإن التجربة،وحدها، ممثلة في نتائجها العملية، أو المعنوية الملموسة، تصبح في هذه الحالة المعيار الحقيقي والصحيح «لكل ما يقدم أو يقال، ولقبول الجميع بها ونتائجها تلك»4 مثلما تصبح أي فكرة عن أي شيء فكرة عن أي شي فكرة عن آثاره المحسوسة.6)

هكذا جاءت البراغماتية معبرة أولا وقبل كل شئ عن الواقع الإنساني والاجتماعي والسياسي الأمريكي خاصة ..

ولهذا نحن نعيش زمن انكماش الفرد كنف توترصدمة الايدولوجيا ولكن هذا لا يعني أن التحرر من الغرب يعني بذلك موت الايدولوجيا أو نهاية الصراع أو الخروج من أزمة تسليط المذهبية (Idée-force) وتعتيم حرية الفرد أو كما ذهبت إليه فكرة هوبز

1-White, M. 1963:35

(ت1679)،أن الإنسان أصبح ذئب لأخيه الإنسانٌ. فالحقيقة الليبرالية تتبع الاعتقاد الفردي.

فالتجربة نتيجة أساسية للفكر...كما قال جون ديوي ولا يمكن تصور حياة أو فكر بدونها كما أضاف. أما بيرس فقد أكد أن كل ما يقدم أو يقال يجب أن يقود إلي تجربة ذات نتائج وإلا فليس له معني.

هكذا نصل إلي المفهوم «السفسطائي» (Les sophistes) (القرن الرابع والخامس قبل الميلاد) للحقيقة وللاعتقاد وهي الحقيقة أو المفهوم الذي حول الإنسان إلي مقياس لكل شيء، كما ذهب بروتاغوراس (Protagoras) (ت 410 ق م) وغيره من السفسطائيين، فإننا نجد أن الحقيقة قد استعادت من جديد ومرورا بالسفسطائية ووصولا إلي البراغماتية طابعها الحركي والدينامي الذي كان لها أيام الأيونيين. فالحقيقة مما رأوا مرتبطة بنا ولا وجود لها بالتالي خارجنا.كما سيؤكد ذلك بيرس وغيره من رموز البراغماتية.

إن هذا المفهوم النسبي والحركي للحقيقة وللشك كذلك وبالتالي، هو الذي سيشكك فيه وسيرفضه سقراط (Socrate)(399ق م)، الذي عايش بداية انهيار أثنا خاصة بعد هزيمتها أمام إسبرطة (Sparte) والذي حدد معني الحقيقة والاعتقاد في كمال العلم والعمل وطالب، استنادا إلي ذلك، بإعادة بنائها داخل الفرد الأثيني انطلاقا من مقولته «المعرفة الصفر المشهورة «La connaissance du degré zéro» «أنا لا أعرف شيئا سوي أنني لا أعرف».

ولم يفعل تلميذه أفلاطون (Platon) (ت 349ق م) سوي البحث عن مثل هذه الحقيقة السقراطية في عالم المثل، بدلا من الواقع كما فعل سقراط مع حصرها في نفس الوقت ومثل أستاذه في ثلاثية «الحق» و«الخير» و«الجمال»Le Beau _ Le Bien _ Le Vrai)، مشكلا بذلك وبالتالي فكرته عن «المثل «les Idées)) والتي وضع علي قمتها

2. شرط التماثل في الزمان الذي أُثبِت فيه المحمول للموضوع في القضية الأولى المُثْبَتَة مع نفي المحمول عن الموضوع في القضية الثانية المنفية. ولنُوّضِح ذلك بِمِثال في قولِنا: القضية المُثبتة: (زيد الكاتب كان أمس عليل العين). إشارة إلى حالة وقعت في زمن ماضٍ. القضية المنفية: (زيد الكاتب لم يكن أمس عليل العين بالأمس). إشارة إلى نفس الحالة التي وقعت في الزمن الماضي ولكن بالنفي.

3. أن تكون الحال التي يوجد الموضوع موضوعاً في السِلب هي بعينها الحال الذي يوجد موضوعاً في الإيجاب. و الحال الذي يوجد بها المحمُول محمولاً على الموضوع في الإثبات هي بعينِها الحال الذي يوجد بها في النّفي.[9] أي أن يكون حال الموضوع في القضية المُثبَتَة هُونفسُهُ حال الموضوع في القضية المنفِيَة، و حال المحمول في القضية المُثبَتة هُو نفسُهُ حال المحمول في القضية المنفِيَة.

و بذلك نَجِدُ أنّ "الفارابي" يضع هذه الشروط كأُسُس منطقية لضمان صِحّة و جواز إمكانية التقابل بين القضايا المنطقية المختلفة في معيار الكيف (كشروط لأساس التقابل بين الإيجاب و السلب) . لِينتقل بعد ذلك "أبي نصر الفارابي" إلى الحديث على أصناف المقدمات المتقابلة، حيث نجده في هذا الموقع يميّز بين أنواع من التقابل، يظهر من خلاله بعض التجاوز للتصنيف الأرسطي و الذي سنكشفِه عبر هذا التحليل. و لِنبدأ أولاً بِما أسماه: بالمتقابلات العيانِية [10] أو كما تُعرَف في باب القضايا بالقضايا الشخصية، و التي اختزل صدقها و كذبها في هذه القاعدة: (لا تصدقان معاً و لا تكذبان معاً)، و سمِّيت كذلك لأنّ موضوعاتِها أعياناً أي أشخاص، كقولِنا مثلا: " زيد أبيض" (A) تقابِلُها " زيد ليس أبيض" (E)، و هذا النمط من التقابل عند "أرسطو" يسمى بالتقابل بالتداخل.

ثُمّ تأتي المتقابلات العامية و هي التي تكون موضوعاتها أمور عامية، حيث فيها ما يَدُّل على أنّ الحكم عام لجميع الموضوع، فهي تلك القضايا المتقابلة و التي يكون سورها يشير إلى الكّل أو العام. وتسّمى في عرف المنطق التقليدي بالمتضادّين (A---E)، و قاعدتها عند "الفارابي": (قد تقتسمان الصدق و الكذب أحياناً، و قد يكذبان معا) كقولِنا مثلا: " كل إنسان حيوان و لا إنسان واحد حيوان" بالنسبة للحالة الأولى و " كلّ إنسان أبيض و لا إنسان واحد أبيض" في الحالة الثانية. و هناك يُضيف "الفارابي" شارِحاً، نوع آخر من التقابل يُقْرَن بموضوع كلّي أو عام، ولكن يُنعتاَ بِسوُر خاص يدُّل على أنّ الحكم على بعض الموضوع، و هذا ما يسمى بالتقابل بالدخول تحت التضاد(O---I)، و هذه قاعدته: (يقتسمان الصدق و الكذب أحيانا، و قد يصدقان أحياناً)، كقولنا بالنسبة للحالة

أو ما تسّمى (بالشرطية)، و هي كلّ ما احتوت على أدوات الشرط و التي تفيد بدورِها إمّا العِناد (الانفصال) أو اللزوم (الاتصال) و بالتالي فنحن أمام نوعين من القضايا الشرطية: المتّصِلة كقولِنا: (إذا طلعت الشمس كان النهار) و المنفصِلة كقولِنا: (إمّا أن تكون الدنيا ليلاً أو نهاراً) فأداة الشرط الأولى . إذا ، كلّما ... ف ، كان . تفيد الضمان و الحضور ، أمّا أداة الشرط في المثال الثاني . إمّا ... أو، و ما جرى مجراها . فتفيد العِناد و المُباينة. ثمّ ينتقِل "الفارابي" عبر هذا القول إلى الحديث عن طبيعة القضية من حيث الكّم و الكيف ، حيث يقول أنّه متى كان يشير موضوع القضية إلى مقدِّمة عامّة وكليّة، تتشابه بها عِدّة أعيان كانت القضية .كليّة عامّة . كقولنا: " الإنسان حيوان"، فالموضوع (الإنسان) هُنا لفظ كُلّي عام لا يشير إلى عين بذاته. أمّا إذا كان موضوعها يشير إلى بعض الأعيان أو الأشخاص فتكون القضية شخصية، كقولِنا مثلاً :(زيد أبيض). نفس الشيء يقَعُ بالنسبة للمحمولات يُضيف "الفارابي" قائِلاً، فقد تكون أموراً عامّة كقولِنا: (زيد إنسان)، أو قد تكون أعياناً كقولِنا: (هذا الجالس هو زيد). أمّا فيما يخُّص القضية العامّة فقد يُضاف إليها ما يسّمى باللغة المنطقية: الأسوار، و هنا يميّز "الفارابي" بين أربعة أسوار دّالة[6] هي على التوالي: السُّور الموجب العام كقولنا "كلّ" مثلاً و هو الدّال على الكلية الموجبة (A)، و الأسوار السالبة العامّة كقولنا "لا واحد" مثلاً وهي الدّالة على الكلية السالبة (E)، ثمّ أسوار الموجبات الخاصّة كقولنا "بعض" مثلاً وهي الدّالة على الجزئية الموجبة (I)، و أخيراً أسوار السوالب الخاصّة كقولنا مثلاً "ليس كل" و هي تستعمل في النفي عن البعض، إذ تدُّل على الجزئية السالبة (O).

الباب الثاني: و خصّه "الفارابي" للقضايا المتقابلة، حيث يُعرِّف " الفارابي" المتقابلين . بأنّهُما الشيئان اللذان لا يُمْكِن أن يُوجداَ مَعاً في موضوع واحد مِن جِهَة واحِدة في وقتٍ واحِد[7]، ونفس هذا الطرح عبّرعنه "أرسطو" في كتابه "ما راء الطبيعة" حيث ورد معناه بالفرنسية في قوله الآتي: «لا يمكن للمتقابلين أن يتماسكا حملا على موضوع معاً».[8] هنا نجِدُهُ يقوم بتحليل ما أسماه بقواعد التقابل في القضايا الحملية، و هي عنده حسب التصنيف أربعة. و يبدأ قوله في هذا الباب بالحديث عن طبيعة التقابل الذي يمكن أن يكون بين الإثبات و النفي، رغم أنّ هذا قد يُحِيلُ في ظاهره إلى وجود تناقض. و لكي نتفادى ذلك، يُجْزِم "الفارابي" على ضرورة وجود شرائط، بِهَا يصير السلب و الإيجاب متقابلين، يمكن اختزالها في النقاط الآتية:

1. التقابل يكون بين القضيتين (المقدمتين) المُختلفتين في الكيف، في حالة وجود تماثل بين الموضوع و المحمول(أي أن يكون موضوعهما واحِدٌ بعينِهِ و كذلك المحمول).

فكرة الخير...مشككا بل ومستبعدا بذلك الواقع الحسي... باعتباره إياه وهما لا حقيقة.

أما أرسطو (Aristote) (384ق م)، الملقب نتيجة لجهوده الفكرية الكبرى والمتنوعة بالمعلم الأول، فقد رفض مثل هذه الحقيقة المثالية التي قال بها أستاذه أفلاطون مفضلا عليها تارة الحقيقة المنطقية الشكلية (La vérité logique formelle) والاعتقاد المنطقي بالتالي، وتارة أخري، الحقيقة المستمدة من الاستقراء (L'induction) التي رأي أنه لا مجال كبير معها للشك فيها.

إن هذا المفهوم الأرسطي السكوني للوجود وللحقيقة وللشك ولليقين وللاعتقاد كذلك والذي امتد إلي مختلف مجالات المعرفة عند صاحبه، هو الذي ستأخذ به، وطيلة ألفي سنة، العديد من المدارس الفلسفة المختلفة، ومن ضمنهم ديكارت ومدرسته، مثلما أخذت به من قبل «الأبيقورية «(L'Epicurisme) التي حولت الحقيقة إلي متعة، ثم الرواقية (Le stoïcisme) التي ربطتها «باللوغوس» (Logos) أي بالعقل العام المسير للوجود.

وكذلك فعل الشكاك (Les septiques)، علي اختلاف اتجاهاتهم «بيرون» (الشك الخلقي) «أجربا» (الشك الجدلي)، وأخيرا «سكتوس أمبريقوس « (الشك التجريبي).

وكذلك فعلت المسيحية وتفرعاتها من الغنوصية والأفلاطونية واليهودية وغيرها من المدارس الدوغمائية الفلسفية في العصور الوسطي، التي حاولت ،مثل اليهودية التي سبقتها، ودون جدوى، توظيف مجمل المفاهيم الأرسطية للحقيقة المؤدية إلي اليقين خدمة للمسيحية مثلما فعل «أفلوطين» (Plotin) (ت269م)، و»القديس أوغسطين»(Saint Augustin) (ت 430م) وغيرهم من الفلاسفة المسيحيين ومن رجال اللاهوت المسيحيين خاصة الأوائل منهم.

لكل ذلك فإن الثورة علي مثل هذا المفهوم الأرسطي للحقيقة وللاعتقاد وعلي غيره من العديد من المفاهيم الفلسفية القديمة الأخرى، لم تكن بالتالي عن طريق»الغزالي»

بل عن طريق كل من بيكون (F. Bacon) (ت 1626 م) ومنهجه التجريبي، إلي حد ما، وديكارت وشكه المنهجي الهادف إلي الحقيقة ممثلة في الفكرة الواضحة والمتميزة وغيرهم من المفكرين اللذين شكلوا ما عرف ببداية العصور الأوروبية الحديثة وذلك من خلال مفاهيمهم جديدة للحقيقة وللشك وللاعتقاد وللوجود... الإنساني بالتالي.

ولقد تم هذا التحول الجذري الذي شهدته الحقيقة، ومن خلالها الشك، نتيجة للتطور الذي شهده العلم، خاصة، في مختلف المجالات... وهو التطور الذي سيحاول البعض من الفلاسفة «كانط»(E Kant) (ت 1804)، خاصة ودون نجاح كبير، نقله إلي الفلسفة وإلي الحقيقة أو الحقائق الحاملة لها. مثلما حاول رجال الدين، ولا يزال التوفيق بينها وبين الدين.

أما «هيغل» (Hegel) (ت 1831م)، تلميذ كانط، فسيرتفع من خلال مثاليته العقلانية بالحقيقة وبالشك وبالاعتقاد إلي آفاق العقلانية أو العقلنة، المجردة والدينامية، المتجاوزة للتاريخ باعتبار الحقيقة مثل الفكرة (L'Idée, La Conscience) ظاهرة ديناميكية جدلية أبدية وهادفة إلي التطابق في النهاية مع الحرية التي تمثل جوهر الوجود والهدف النهائي والأعلى للتاريخ. فهيغل يرى أن الروح اللانهائي، أو الفكرة المطلقة، هي حقيقة وأساس الوجود، وليس المادة. التي ليست سوي مجرد تجلٍّ من تجليات الروح. فالكون روح واحدة تتجلى من خلال المنطق الجدلي المعبر عن دينميتها المتجددة (صيرورتها)(Le devenir) وفي شكل أو سلسلة مراحل متتالية.

هكذا تنتقل الفكرة (Thése) والكون المتجددة من خلاله إلى نقيضها ثم يتصارع النقيضان(Anti – Thèse) ويتفاعلان، فينشأ عنهما مركبهماSynthèse)) ممثلا في فكرة جديدة مركبة منهما. إن هذه الفكرة المركبة لا تلبث أن تمر بدورها بنفس المراحل... وهكذا دواليك.

إن هذا المفهوم المثالي، العقلاني، المجرد والمطلق للحقيقة، باعتبارها، صيرورة،

يُنتفَعُ بِهِ و في أيّ شيء لا يُنتفَعُ بِهِ)

القول التاسع: باب في الاستدلال بالشاهِد على الغائِب (كيف يكون و مِمّاذا يتألّف و كيف يرجع إلى القياس و كيف يصير ضرورياً).

القول العاشر: باب في المقاييس الفقهية التي يذكرها أرسطوطاليس في آخر كتابه في القياس، و كم أصنافها و ماهي.

وفي هذا المقام سنسعى إلى تقديم شروحات وتعليقات على هذه النصوص التي وردت على لسان "الفارابي" من خلال كتاب " المختصر الصغير في كيفية القياس" أو " كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين".

.قراءة في الأقاويل الواردة في كتاب" المختصر الصغير في كيفية القياس" :

الباب الأول: يبدأ "الفارابي" هذا القول بتحديد مفهوم القضية المنطقية، إذ هِيَ كلّ قول أوعبارة يتِّم فيها الإقرار بحُكم ينسَب من خلال شيءٍ أو صِفة إلى شيءٍ آخر أي موصوف، حيث يستشهد " الفارابي" بأمثلة عامّة كقولِنا: « زيد ذاهِب» ، « عمرو مُنْطَلِق»، « الإنسان يمشي»[4] ... و منه فكلّ قول يحمِلُ خبَراً يسّمى قضية منطقية حسبه. و هنا لا نجد مفارقة بين هذا التعريف الذي خصّه "الفارابي" للقضية و بين التعريف الأرسطي . القضية هي ما تحمل صفة إلى موضوع حقيقي . ثُمّ يواصِل في هذا المقام، حيث يؤكِّد على أنّ الخبر المنسوب ي هذا القول إمّا أن يكون اسماً أو فِعْلاً (شأنها شأن الجملة في مجال النحو إمّا أن نكون اسمية أو فعلية). أمّا في قولنا " زيد يمشي" فالقول هنا فِعْلٌ (Acte) مع اختلاف هذا الفعل في الزمان المتداوَل فيه، فقد يكون في الماضي كقولنا: " ذهب زيد" أو في الحاضر كقولنا: " زيد يمشي" أو في المستقبل كقولِنا: " زيد سيمشي" أو كما يمكن أن تستعمل في اللسان العربي يضيف "الفارابي" قائِلاً ما يعْرَفُ بِأسماء الأزمان و هي . الآن و ما جرى مجراها أو قام مقامها . كقولِنا:" زيد كان ماشياً" أو " زيد يكون ماشياً" [*].

يرى " الفارابي" أنّ للقضية المنطقية مواصفات جوهرية لا بُدّ من تحديدها، فهي قضية ثنائية، تتكوّن من الصِّفة و التي يسميها المناطقة " المحمول"، و الموصوف الذي هو " الموضوع"، إلاّ أنّه يؤكِّد على ضرورة التمييز بين (الأسماء و الأفعال) من جِهة و بين (المحمولات و الموضوعات)، إذ أنّ هذه الأخيرة من الناحية المنطقية ليست مُرادِفة للأولى ولكنّها تحمل فقط معانيها.[5]

كما يُمَيِّزُ "الفارابي" بين نمطين من القضايا المنطقية، الأولى هي قضايا جزمية (حملية) فهي إمّا تثبِت شيء لِشيء أو تنفيهِ عنه سِلباً أو إيجاباً، أمّا الثانية فهي القضايا المركبة

تُسْتَعْمَلَ عباراته و أمثِلتِهِ على حذافِرِها بمعنى أنّه لم يجد بتاتاً عبر النصوص المنطقية في الخطاب الأرسطي ما يدعوا إلى ضرورة وجود مُطابَقَة تامّة بين الجانب التنظيري عنده و الجانب الاستدلالي، و إنّما حسب "الفارابي" فإنّ الاستعاب و الممارسة الفعلية لتلك القوانين التي وضعها "أرسطو"، تكون بالحذو حذوه، لأنّ أرسطو نفسه أراد أن يجعل من المنطق آلة و مدخل لكلّ معرفة أو علم من العلوم. أي أن يكون بمثابة قانون عام للفكر الإنساني، و أن يكون صالِحاً لكلّ زمان و مكان، و منه يرى " الفارابي" أن ليس المقصود مِمّا وظّفه "أرسطو" من أمثلة و عِبارات أن تكون نموذجاً ينبغي لكلّ مُتعلِّمٍ في هذا الحقل أن يذكرها و يُوّظِفها كدلائِل في كلّ خِطاباتِهِ. فحتى لو كان أرسطو كمصدر من حيث تأليفه لهذه الصناعة قد عبّر عنها باللغة اليونانية لكن الاقتداء بِه حسب "الفارابي" يكمن في إيضاح ما في كتبه لأهل كلّ لِسانٍ بألفاظِهم المعتادة[2].

ولهذا نجد "أبي نصر الفارابي" يؤكّد في مدخله العام لكتاب " القياس الصغير" على ما يلي:

- طرح الأمثلة في قراءة نظرية القياس الأرسطية ليس بالمنظور المُطَابق لِما وظّفَهُ أرسطو نفسه، و إنّما تكييفها و استعمالها وِفْقَ منظور أهل زمانِهِ و المشهورة عندهم (أي على طريقة المتكلمين و الفقهاء).
- الاختصار على الأهّم و الضروري من أمر القياس، أي اختزال نظرية القياس وِفْقَ ما يُسَّهِل الغاية منه و حسن استيعابه.

هذا الغرض لم يتجسّد عند "الفارابي" إلاّ من خلال تقسيمات وضعها كأبواب لهذا الكتاب، و اختزلها في عَشْر متكاملة و مُتّسِقة، و كان سندُهُ في ذلك مضامين نظرية القياس الأرسطي، مع نوع من التعديل و التكييف حسب معطيات زمانه كما سبق و أن أشرنا، وهذه فهرست أقسام هذا المُؤَلَف[3] :

القول الأول: باب القضايا و تآلفها و أصنافها.
القول الثاني: باب القضايا المتقابلة (شروطها و أصنافها و حالها من الصدق و الكذب).
القول الثالث: باب أصناف القضايا التي يحصل الصدق دون قياس.
القول الرابع: باب في المقاييس الجزمية و أصنافها و تراكيبها و كيف تتألف.
القول الخامس: باب في أصول المقاييس الشرطية (مركباتها و كيفية تآليفها).
القول السادس: باب في قياس الخلف (مِمّا يتألّف و كيف يتألّف).
القول السابع: باب القياسات المركبة (الشرطية).
القول الثامن: باب في الاستقراء (كيف يكون و كيف يرجع إلى القياس، و في أيّ شيء

أي ظاهرة دوما في طريق التطور والاكتمال، الذي يولد ويتواري أمامه كل شك بالتالي وباستمرار. هو ما سيرفضه بدوره تلميذه كارل ماركس (Karl Marx) (ت 1883) الذي سيربط الحقيقة المتولدة عن جدلية هيغل بالفعل (Praxis) في الواقع الاجتماعي معيبا بالتالي علي الفلاسفة أنهم لم يفعلوا سوي التنظير... للعالم... في حين أن المهم هو تغييره.

أما نيتشه (F Nietzsche) (ت 1900) أحد رموز الحداثة فيرى أن الحقيقة، باعتبارها وليدة الفكر أساسا. ليست مجرد انعكاس للواقع بل إنها مجرد مظهر زائف له، فيجب أن تعبر بذلك عن «إرادة القوة» (La volonté de puissance) معارضا بذلك لا مفهوم «كانط» أو «هيغل» فحسب، بل ومفهوم أستاذه شوبنهاور (Schopenhauer) (ت1860) الذي اعتبره مناديا وداعيا مثل المسيحية إلي أخلاق العبيد» أي إلي قبول بكل ما في العالم أو الوجود «في حين أن الحقيقة النيتشوية هي ما يضاعف لدي الإنسان نبض الحياة و القوة.

وإذا كان رد فعل «هوسرل» (E Husserl) (ت1938) علي هذا المفهوم النيتشوي للحقيقة، سيكون بربطها بالوعي الفردي المعاش وليس بالعقل أو بالقوة. فإن رد فعل هيدغر (M .Heidegger) (ت 1976 م) سيكون بالمطالبة بالعودة بها إلي الوجود الإنساني في معناه الأنطولوجي، وذلك من خلال فكرة «الدازاين « (Dasein) (الوجود هنا)، حيث أن الحقيقة في نظره توجد في مثل هذا « الوجود هنا»، ما دام هذا الأخير لا يتمكن من التعبير عن ذاته وعن الكشف عن حقيقته. ولأن مثل هذا الوجود هنا يحتاج إلى من يقوم بذلك بدله، وهو الإنسان، فإن هذا الأخير هو الكائن الوحيد الذي تتجلى فيه حقيقة الوجود.

إن نفس الحقيقة تصدق تقريبا علي «هنري برغسون» ((H Bergson(ت 1941) (Bergson, H.1965 :91) وعلي مفهومه للحقيقة، وللشك والاعتقاد، وهو المفهوم الذي يري أن الحقيقة وليدة الشعور الحدس (L'Intuition) في مفهومه الذاتي والحركي

الأقرب إلي المفهوم الصوفي، وهو الحدس الذي ينقلنا، روحيا، من المقدمات إلي النتائج مباشرة وبدون وساطة ليتطابق مع ما فيه من فردانية... لا يمكن التعبير عنها بالتالي.

أما «الوضعية المنطقية» (Le Néo Positivisme) المحدثة ممثلة في مدرسة فيينا فإنها ستربط مفهوم الحقيقة بالمفاهيم اللغوية ومدي قابليتها علي الدلالة عن الأشياء الواقعية الموجودة في العالم. مثلما ربطت الوضعية المنطقية الأولي ومن خلال أوغست كومت (A.Conte) (ت 1857) الحقيقة بالموضوعية وبالمنطقية خاصة المادية منها خاصة.

« نَـظَرِيَة القِيَاسْ » في فِكْـرِ ـ أبي نَصْر الفَارابي ـ

دِرَاسَة في مؤَلَّفِه: (كِتَاب المُخْتَصَرُ الصَغِير في المَنْطِق عَلَى طَرِيقَة المُتَكَلِمِين)

أ. دليل محمد بوزيـان

جامعة أبي بكر بلقايد ـ تلمسان ـ قسم الفلسفة

توطئة:

لعلّ أوّل شيء يتبادر إلى أذهانِنا من خلال هذه التسمية في هذا الكِتاب، هو التَسَاؤُل عَنِ الغَرَض الذِي كان يَصبُوا إليه "أبي نصر الفارابي" من تأليف و تخريج هذا الكتاب؟

يجيب "الفارابي" فِي بِدَاية مُؤَلَّفِهِ هذاَ على هذا التساؤل، حيث يرى أنّ المَقصَد مِن تأليفه، هو تخريج أدِلَة المُتكلِمِين و قياسات الفُقهاء إلى القياسات المنطقية على مذاهب القُدماء، و هو يَقْصِدُ المذهب الأرسطوطاليسي، أو ما يُعْرَفُ عِندَه بِرَدِ الأقيسة، و من خِلاله يشعُر النّاس في عَصِرِهِ و بَعْدَهُ، كيف يَرُدّون القِياس الذي يَستعمِلُونه في الجدل (المحاجة) و في الفِقْهِ إلى القياسات المنطقية، و كيف يُصَحِّحُون قياساً قياساً مِنْ مَقَايِيسِهم و حُجَجِهم و دلائِلِهم حتّى يصير صَحيحُها في صناعة المنطق، لا يمكن أن يُعاند و لا يُطْعَن عليها من جهة صُوَرِها و تأليفِها، و لذلك جعل أمثِلته جُلّها جدلية و فقهية.

فالفارابي و هو يشتغل على هذه الصناعة، جلب انتباهه أثناء تداوله و شروحاته للمنطق الأرسطي، و بالذّات نظرية القياس، هذه الملاحظة: . أنّ أرسطوطاليس عند تناوله لكيفية القياس و كيفية الاستدلال أي منهج كيفية الاستنباط المحمولات المطلوب الوصول إلى معرفتها، و أصناف القياس و شروطه و أشكاله و إثباتاته لها تناول بالشرح العبارات اللفظية المعتادة عند أهل لسانه (أي اعتماده على اللغة اليونانية)، حيث استعمل أمثلة كانت متداولة و مشهورة عند أهل زمانه[1]. و لكنّ الجديد الذي حمله " الفارابي" في هذا السياق، هو إقحامِهِ لغة غير تلك التي وظّفها "أرسطو" في منطقه حتّى يصِلَ البيان و الحِكمة أهله، لأنّ الأولى المصدر صارت غير مألوفة في زمانه، و حُكِم عليها في الكثير من الحالات بأنّها غير ذي جدوى، و هي مُجرّد لغوٍ. فكان أن خاف "أبي نصر الفارابي" عن ضَياعِ الإرْث الأرسطي في المنظوم المنطقي، فدفعه هذا إلى فَكِ هذا الغموض عن تلك القوانين و القواعد، و هذا ليس بتغييرِها و و تعديلِها و إدخال باب الجِدّة فيها، و إنّما باستعمالِ الأمثلة التي من شأنِها أن تفسِّر و توضِّح تلك القوانين التي تكون مستنبطة مِمّا هو متداول من عبارات و ألفاظ النُظار من أهل زمانِهِ. فالفارابي و هو خابِر جيّداً للأرغانون Organon الأرسطي و الدوافع التي أدّت بأرسطو إلى الخوض في هذه المسائل، نجده يؤكِّد في كذا من موضِع أنّه ليس القصد عند أرسطوطاليس أن

ب- بالانجليزية :

[8] - Ted Honderich ,The Oxford companion to philosophy, Oxford second edition, 2005. university press , U.S.A.

[9] - Gray martin , A Dictionary of literary terms, Longman York press ,Lebanon , 2 edition,1988.

الميتافيزيقافي حدودالفيزيقا

ليبنتز و مشاريع الهدم المبكرة

مونيس بخضرة

شعبة الفلسفة -جامعة تلمسان

في مطلع مقاله ما بعد الطبيعة، يقول ليبنتز» إن فيزياءنا لم تعد فيزياء ديكارتية، إنها أكثر ديكارتية من فيزياء ديكارت، إنها أكثر من أي وقت مضى». و يقول أيضا « إنني تعودت أن أصف فلسفة ديكارت بأنها غرفة إنتظار الحقيقة و أنه من الصعب أن نتابع التقدم بمعزل عنها، لكننا نحرم أنفسنا الحقيقة إذا توقفنا عند هذا الحد»[1].

من هذا التيار الكبير و الفلسفة في قمة ازدهارها، انطلق ليبنتز مهتما بالمسائل العلمية في وقت مبكر من حياته. ففي سن الخامسة عشرة من عمره، بدأ يولي أهمية كبيرة للآراء العلمية لكبار العلماء المحدثين، من أمثال ليوناردو ديفنشي و بيكون و غاليلي و ديكارت.

هذا الأخير ظهرت تأثيراته على فلسفة ليبنتز بكل وضوح،خاصة في جانبها الميتافيزيقي، و بالتحديد ما يتعلق بمسألة الوجود الإلهي و الأدلة الدالّة على وجوده، و هذا برغم محاولات المتعددة التي أظهرها ليبنتز، في التحرر من فلسفة ديكارت التي تبيّنت، في إنتقداته المتزاحمة للكثير من المواضيع التي خاضها ديكارت في فلسفته، أهمها أخطاء تقديرات فيزياء ديكارت، على الصعيد العلمي الصرف، بالإضافة إلى تقويمه للأخطاء الكثيرة التي وقع فيها الديكارتيون في مسائل ميتافيزيقاهم، في هذا الشأن يقول ليبنتز< و من المناسب أن نلاحظ أن الاستعمال السيئ للأفكار، يؤدي إلى الوقوع في أخطاء كثيرة، ذلك أننا عندما نعقل شيئا ما، فإننا نعتقد أن لدينا فكرة عن ذلك الشيء. و ذلك هو الأساس الذي بنى عليه بعض الفلاسفة القدماء و المحدثين الدليل على وجود الله، و هو دليل يشوبه النقص إلى حد كبير. فهم يقولون يجب أن تكون لدي

1-ج.ف. ليبنتز: مقال في ما بعد الطبيعة، ترجمة البكاي ولد عبد المالك، دار الثقافة للنشر و التوزيع القاهرة 2004 ص 14.

فكرة عن الله، أوعن كائن كامل لأنني أفكرفيه، ولا يمكن التفكيرمن دون أفكار.بيد أن فكرة ذلك الكائن الكامل تتضمن سائرالكمالات، والوجود هوواحد من تلك الكمالات، وبالتالي فالله موجود.

لكن بما أننا نفكرأحيانا في أوهام مستحيلة الحدوث، كأن نفكرمثلا في الدرجة القصوى للسرعة، أوفي أعظم الأعداد، أوفي التقاء المحاربة بقاعدتها أوبأساسها، فإن ذلك الاستدلال غيركاف[1]>. ولم يتوقف عند هذا الحد، بل حاول أن ينتقد أعمالهم في شتى المواضيع الأخرى بما حققه من اكتشافات علمية جديدة حاول أن يثبت بها هفواتهم، والذي ساعده في ذلك ذكاءه الحاد في الإحاطة بمبادئ العلوم المختلفة.

وكما هو معروف من أن عصرليبنتز، كان قد شهد نزعات علمية جعلت منه يقف عند كل ما تم اكتشافه فيها ، خاصة منها الفيزيائية والميكانيكية، معتمدا في ذلك على الرياضيات التي نبغ فيها متأثرا بأستاذه إهرارد فيغل، لما يمتازبه هذا العلم من صرامة ويقين قل نظيرهما في العلوم الأخرى.

هي روح جديدة، بدأت تسري في عقول العصر الحديث، روح جعلت من ليبنتز أحد أبناء هذا العصرينظر إلى الفلسفة نظرة رياضية، على أن مواضيعها تحكمها علاقات رياضية دقيقة ، الأمرالذي جعله يفسرالعالم تفسيرا آليا، معتقدا أن ظواهره الطبيعية لا يمكن دراستها وفهمها إلا عن طريق فهم عللها المادية، وفهم أشكالها المختلفة كالحركة والشكل والوزن[2].

هذا الاعتقاد، جعله يتطابق مع المفهوم الديكارتي للعالم المادي، دون أن يمنعه من أن يحدث انقلاب علمي على فيزياء ديكارت وعلى نزعته الميكانيكية الشهيرة، وفي هذا الشأن يقول ليبنتز< ولهذا السبب وغيره، أحكم بأنه لا سبيل إلى اعتبارالأجسام جواهر، إن لم يكن فيها سوى الإمتداد>، قاصدا من ذلك عدم اعتبارخاصية الامتداد

1 - المصدر نفسه ص44.
2 - Emile Boutroux: la Monadologie, Librairie Delagrave ,Paris,1956 p05

المراجع :

أ – بالعربية :

1 - كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكرالفلسفي في المغرب ، المركزالثقافي العربي ، بيروت والدارالبيضاء ، ط 1 ، 2003 .

[2] - طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركزالثقافي العربي ، بيروت والدارالبيضاء ، ط 1 ، 2002 .

3- طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، دارالهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2003 .

[4] - طه عبد الرحمن ، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركزالثقافي العربي ، بيروت والدارالبيضاء ، ط 1 ، 2006 .

[5] - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة ، المركزالثقافي العربي ، بيروت والدارالبيضاء ، ط 2 ، 2000 .

[6] - طه عبد الرحمن ، في أصول الحواروتجديد علم الكلام ، المركزالثقافي العربي ، بيروت والدارالبيضاء ، ط 3 ، 2007 .

[7] - طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركزالثقافي العربي ، بيروت والدارالبيضاء ، ط 2 ، 2005 .

مع صراع المنطق و البلاغة .

و لا حياة للفلسفة الإسلامية – في نظر طه عبد الرحمن – إن هي لم تحتف قولا وممارسة بالفعل المسدد و المؤيد بالشكل الذي يسمح بالإبداع المستمر للمفاهيم الإجرائية من داخل هذا التراث ، الأمر الذي يعطي للمجال التداولي الإسلامي الأحقية في إبداع حداثة أو يقظة تأخذ على عاتقها " إتمام ما نقص في سابق الأزمان من المكارم "[1].

أخيرا :

لا مشاحة أن الفلسفة الحية التي قصدها طه عبد الرحمن هي نتاج تشكيل مستمر لعلاقة فهم و عطاء متبادل بين الاستقلال الفلسفي المبدع من جهة و المعطى التداولي من جانب آخر .

و هو مشروع أخذ على عاتقه إبداع القيم النافعة خارج إطار فعل الاجترار ، تحديدا اجترار ما قاله الأولون و الآخرون .

و هو المطلب الذي انبنت عليه الفلسفة الطهائية بالدعوة إلى أحقية كل قوم بالتفلسف بما يتماشى و مقتضى خصوصيتهم الثقافية شريطة الاعتراف لغيرهم بذات الحق .

خصوصا و أن المعطى التداولي بالمعنى الذي أشار إليه طه عبد الرحمن لا يشكل عائقا حقيقيا و ذلك لسببين اثنين : الأول أن المعطى التداولي واقع ، و الواقع حادث لا ضرورة فيه ، في حين يشير الثاني إلى درس تاريخي في السيرورة و الصيرورة مفاده أن مسيرة ألف تبدأ بخطوة واحدة ...

1 – طه عبد الرحمن ، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، ص 18 .

بمفردها كافية في تشكّل جواهر الأجسام المادية، كون أن مفاهيم الامتداد تنطوي على أشياء خيالية، و لا يمكنها أن تشكل جوهر الأجسام بمعناها الميتافيزيقي كما ذهب إليه أفلاطون سابقا، و في هذا السياق يقول<بيد أنني أعتقد، لكي نستعيد الخيط الهادي في تأملاتنا، أن من سيتأمل طبيعة الجوهر، سيجد أن طبيعة الجسم، لا تكمن كلها في مجرد الإمتداد[1]>.

و هنا تبدو إشارة واضحة إلى ديكارت و أتباعه، على أن مفهوم الامتداد الذي هو مفهوم هندسي محض، لا يخلو- بدوره- من الأشياء الخيالية، و رغم أن ليبنتز لم يوضح طبيعة تلك الأشياء، إلا أنه يغالي في دحض فكرة الامتداد على النحو التالي:

أولا : لأن الامتداد لا يكفي لتعليل السكون، أو مقاومة الحركة، اللذين هما من خواص الأجسام.

ثانيا :لأن الامتداد لا يمكن أن يكون جوهر، نظرا لخضوع هذا المفهوم للتجزئة، مما يدل أنه مفهوم قائم على ذاته أو على غيره.

و بهذه الصياغات التي وردت في مذهبه علم الطبيعة، أراد أن يصحح النظرية الديكارتية المتعلقة ببقاء كمية الحركة، صياغات افتتح بها ليبنتز مرحلة نظرية الجوهر الفرد، التي كانت بمثابة قاعدة لنسقه الفلسفي، جمع فيه بين العلم و الميتافيزيقا، و بين الشكل الخارجي و القوة الروحية الداخلية، التي يتشكل منها العالم.

فاكتشاف أبعاد المادة الثلاثة - طول و عرض و عمق- كان في نظر ليبنتز ضرورة من ضروريات الثورة العلمية، التي بدأت تحدث داخل العلم ذاته، و التي أيضا بدأت تغير النظريات التقليدية للعالم. معتبرا أن عناصر الأجسام المادية المشكّلة للعالم الطبيعي، هي في الأساس أشكال هندسية التي تنبأ بها ديكارت قبله، من دون أن يتأثر بما توصل إليه كبار العلماء الذين سبقوه ،كليوناردو ديفنشي و غاليلي. بل اهتدى إلى حقائق الهندسة المادية من ملاحظاته الشهيرة لقطعة شمع العسل و مدى تغير جزئياتها المادية،

1 - ليبنتز : مقال في ما بعد الطبيعة ص107.

المتأثرة بالعوامل الخارجية من حرارة و برودة و غيرهما[1]. الأمر الذي جعل ليبنتز يؤمن بأن معرفة قوانين الطبيعة، لا تتاح بدقة إلا عن طريق توظيف لغة الرياضيات.

و ما دامت الطبيعة في نظر ليبنتز، تظهر لنا في بساطة فلأنها تسلك دائما أيسر المسالك لتحقيق غاياتها و لتكمل بنائها، جعلت منه يستنتج أن العالم يتجه إلى ما هو أفضل و أكمل، عندها لا يصبح ثمة مجال عن خواص خفية للمادة، و حتى ما يتعلق بالصور الجوهرانية للمادة الطبيعية.

لقد مثّل هذا التصور الجديد لمفهوم المادة، نقلة نوعية في تاريخ العلم، مقارنة لما قدمه سلفه في هذا الشأن، و على الخصوص رينه ديكارت. و يكمن ذلك التصور في إضفاء أهمية المعرفة الرياضية بشقيها(التحليل و الهندسة).

بيد أن مفهوم الامتداد الهندسي، الذي كان في صلب نظرية ديكارت حول العالم، كان في نظر ليبنتز غير كاف في الإحاطة بجوهر الأجسام رغم بساطته، بل لا بد من أن نبحث عن عنصر آخر يكون أكثر ارتباطا بطبيعة المادة، قد أهملته فيزياء ديكارت قبله، و الذي حدده في عنصر القوة.

يقول ليبنتز< بيد أن هذه القوة هي شيء مختلف عن الحجم و الشكل و الحركة، و من ثم نستطيع أن نحكم بأن كل ما هو متخيل في الجسم لا يكمن في مجرد الامتداد و تحولاته، كما كان يعتقد فلاسفتنا المحدثون.[2]> ذلك هو الإقرار الضمني من جانب ليبنتز باشتراكه في الإرث الغاليلي – الديكارتي- و ما عرفه من قصور معرفي، جعله يبحث عن خواص خفية في المادة، التي أدت به إلى الاقتناع بأن هناك حقائق ميتافيزيقية أكثر منها هندسية، تتحكم في عناصر الطبيعة،يقول ليبنتز< لو كانت القوانين الطبيعية تتعلق بالهندسة وحدها، دون ما بعد الطبيعة، لكانت الظواهر على غير ما هي عليه ... بل إنني وجدت أنه يمكن البرهنة على العديد من حوادث الطبيعة بشكل مزدوج: باعتبار

1 – أنظر التأمل الثاني من تأملات ديكارت الميتافيزيقية في إثبات وجود الله و وحدة النفس.
2 – ج.ف.ليبنتز: مقال في ما بعد الطبيعة، ص 123.

و من ثمة لا يمكن في نظر طه عبد الرحمن أن نموضع الفلسفة وفق إطارها التداولي بدون إبداع حقيقي يرتبط بالمنطق كعملية محايثة تضبط آليات الخطاب في مدى ترتيبه و حجاجيته ، كما يرتبط أيضا بما استشكل من المفاهيم و الوقائع داخل المعطى التداولي ليجيء التفلسف حالة واعية مساهمة في حل معضلات الفرد و تطوير أداءاته ، و هي الدعوة الصريحة التي دعا طه عبد الرحمن الفيلسوف إلى الإبداع و الالتصاق بالمجال التداولي أي بمجاله اليومي في مقوماته ومحدداته [1] .

و يحضر المعطى التداولي في خصبه و نمائه عند طه عبد الرحمن من خلال عملية الترجمة كفعل تأصيلي يعمد صاحبه إلى الخروج عن التقليد الحرفي و ذلك بتشكيله لترجمات تأخذ على عاتقها المتلقي العربي في مجاله التداولي بالطريقة التي تكون معه الترجمة موصولة لذهن القارئ و نافعة له و ذلك بتجاوبها مع المقاصد المرتبطة أساسا في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف [2] .

إن الفلسفة الحية التي قصدها طه عبد الرحمن تعبر عن رغبة في تبيئة و استنبات الجوانب المعرفية في معطاها التداولي ، الأمر الذي يجعلها أكثر قربا من الفهم و الإفهام باعتبار معالجتها للراهن و المعيش ضمن إطار السياق المكاني و الزماني الذي يحيا فيه الأفراد ، طالما أنهم هم المعنيون الذين يعانون من الأزمات الشديدة ، و لعل أبرزها التخلف في تحصيل منجزات العلم .

من زاوية أخرى لا حياة للفلسفة العربية في نظر طه عبد الرحمن ما لم يقع وصلها بالأدب العربي قديمه و حديثه [3] ، و ذلك لاحتوائه لأهم الإشارات و ملامح المعطى التداولي في تطوره و تنوعه ، و كذا لضرورته في تزويد الخطاب الفلسفي على مستوى القول و الفعل بأجمل الأساليب و أجودها ، الأمر الذي يعطي للمتفلسف مهارة زائدة للتعامل

1 – طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، ص 37 .
2 – طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة : الفلسفة و الترجمة ، ص 353 .
3 – طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ص 107 .

تراث الذات الفلسفي ، و بالتالي تدخل في إطار الاستسهال و الاستلاب للغوايات المعرفية التي اقتضاها الغير أن تكون .

لصالح حداثة فلسفية حية تحتفي بالمنطلقات ، و ذلك بخروجها عن معطى اللوغوس أو العقل في صيغته المجردة كما جاء في المدونة الفلسفية اليونانية لصالح عقل يبصر و يتبصر و يعقل بصره و تبصره ، كما يقبل التحول و التجدد ، و يتسم بخاصية الفعل في المكان من منطلق حمله لمسؤولية التدبر بعيدا عن كل وصاية أو إكراه [1].

رهانات المعطى التداولي

ربط طه عبد الرحمن السؤال الفلسفي بالمسؤولية المعبرة خصوصا عن الجدية و الجدة ، بالمعنى الذي يشترط من طارحه أن يتوفر على الصدق و المقصدية و ذلك لتجاوز العبثية و الابتذال من دون أن يعني ذلك إكراها أو تعسفا .

و الحال هو أن طه عبد الرحمن جاء معارضا لكل فلسفة تأسيسية استبدادية تدعي الانفراد و الصلاحية الدائمة ، وذلك لصالح اغناء الحوار الفلسفي في إطار مطارحة فكرية يتم فيها الإذعان للصواب تماشيا مع قوة الحجة .

لذلك اتجه عبر اجتهادات معرفية عديدة إلى ضبط قواعد الاستدلال و كذا تأصيل الحوار عبر إبراز فضائله و شروط إغناءه بالشكل الذي يسمح بتقليص شقة الخلاف حينما تدخل الأطراف في عملية الاستفادة المشتركة طالما أن الأمر يستحيل إلى " نظر من جانبين " [2] .

1 – طه عبد الرحمن ، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت و الدار البيضاء ، ط 1 ، 2006 ، ص 36 .
2 – طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، بيروت و الدار البيضاء ، ط 3 ، 2007 ، ص 20 .

العلة الفاعلة من جهة، و باعتبار العلة الغائية من جهة أخرى، مع اللجوء على سبيل المثال، إلى القرار الإلهي، القاضي بأن يفعل فعله بأيسر الطرق، و أدقها كما بينت ذلك في مكان آخر، معللا قوانين انعكاس الضوء و انكساره[1]>، والتي تتعلق ببعض الصور و الطبائع التي لا تتجزأ باعتبارها عللا للظواهر الطبيعية أكثر من تعلقها بالكتلة المادية أو الإمتداد[2].

إن هذه الحقيقة التي توصل إليها ليبنتز، جعلته يؤمن بعجز الرياضيات على كشف حقيقة العالم، و عن تفسير طبيعة المادة و عن أسباب حركتها و عللها الأولى، و التي جعلت منه في نفس الوقت يبحث عنها في دروب الميتافيزيقا.

أما عجز الميكانيكا على تفسير طبيعة المادة، قد أرجعه ليبنتز إلى اقتصارها على تفسير شكل المادة من الخارج دون تمكنها من الغوص في طبيعتها الداخلية.

في هذا الشأن يقول ليبنتز< و هكذا لم يعد العالم آلة، كما كان يريده ديكارت و هوبز، بل إن كل شيئ فيه أصبح قوة و حياة و روحا و فكرا و رغبة، إن الآلة هي ما نراه، لكننا لا نرى سوى ظاهر الأشياء[3]> .

و إذا كانت إبستومولوجيا البداهة الديكارتية، تقتضي أن ننظر إلى العالم باعتباره واحدا و منسجما، توجد الحياة و الحركة في كل جزء منه، و إلى الطبيعة باعتبارها بناءا رياضيا و ميكانيكيا فحسب. سيفسر فعلا القول بوجود نوع من الثبات و الاطراد في الطبيعة، وفي نظر ليبنز، أن إصرار ديكارت على هذا الخطأ هو الذي قاده إلى وهم وحدة الطبيعة ، الذي أعماه عن مشاهدة ثرائها و تنوعها، لأن ميدان الهندسة و الميكانيكا لا يتجاوز حدود الظواهر الطبيعية الجزئية، و التي لم يفلح ديكارت على تفسيرها تفسيرا ملائما و كاملا، نظرا لاستبعاده لمفهوم القوة من فيزيائه، الذي هو بالفعل أقرب إلى ماهية الأجسام و أكثر واقعية من مفهوم الحركة الذي تثبّت به ديكارت. ويرى ليبنتز، أن

1 –ج.ف.ليبنتز: مقال في ما بعد الطبيعة ص133.
2 - Emile Boutroux: la Monadologie p42-
3 – ج.ف.ليبنتز: مقال في ما بعد الطبيعة، ص 124.

ملاحظة الحوادث اليومية تؤدي إلى إقرار بوجود نوع من النظام و الاطراد في الطبيعة، إلا أن القوانين العامة التي تحكم الكون تستعصي على فهم البشر لها بسهولة، و قد توحي للبعض إلى أن الصدفة و الفوضى يحكمان نظام الكون، و هذا الوهم في نظر ليبنتز، لم يسلم منه حتى بعض الفلاسفة الديكارتيين و على رأسهم مالبرانش.

فالثراء و التنوع الذي يميز الطبيعة، يحطم النظرة الأحادية للعالم، و هذا التنوع الذي يحكم العالم يظهر في تنوع الكائنات و الصور و القوانين التي أنكرها الديكارتيون و وجودها المتنوع، و هو ما كشف عن هشاشة مزاعم العلم الديكارتي، الذي لم يكن كما أراد صاحبه أن يقوم على أرض صلبة لا رخوة.

إن الامتداد الهندسي الذي يحكم الطبيعة ، لا يخلو بدوره من شيء ميتافيزيقي الذي جعله يؤمن بتعدد الاعتبارات التي تمنع الامتداد، من أن يشكل بمفرده جوهر الأجسام و هي على التوالي:

1- لقد اعتبر ليبنتز أن الامتداد غير قادر على تفسير ظاهرة السكون أو مقاومة الحركة اللذين هما من خواص المادة و القوة كما رأينا سابقا.

2- إن الامتداد، لا يمكن أن يكون في كل الأحوال جوهرا كما اعتقد ديكارت، لأن الامتداد ليس بفكرة متميزة، بل فكرة قابلة إلى أن تنحل إلى أجزاء منفصلة التي تمنعه أن يكون جوهرا، أو عناصر أولية نستطيع من خلالها معرفة ما إذا كانت مكتفية بذاتها أم لا . فخواص الجوهر الذي أتى به ليبنتز يمتاز بالفعل، و هو ما يتطلب حضور عنصر القوة الفيزيائية فيه.

3- إن دراسة الظواهر الفيزيائية، تؤدي إلى الإقرار بوجود القوة باعتبارها عنصرا محايثا للمادة، و هذا يعني أن الذي يتم الاحتفاظ به في الوجود هو عنصر القوة و ليس كمية الحركة كما يزعم الديكارتيون.

و قد عزا ليبنتز خطأ القانون الديكارتي الشهير، القائل أن الله يحفظ دائما كمية

إن دعوة الانتماء إلى الحداثة في نظر طه عبد الرحمن تؤدي بشكل ضروري إلى الإقرار بأثفية الإبداع ، إذ لا يعقل أن يتم الحديث عنها في شكل مائع و هلامي بدون ربطها بالمعطى التداولي ، باعتبارها نتاجا لظروف ثقافية ، اجتماعية ، سياسية و تاريخية خاصة ، لذلك جاءت دعوة طه عبد الرحمن لاستئناف العطاء المعرفي الإسلامي [1] .

و ذلك من خلال مشروع فكري يتحدد أساسا من خلال المنطلقات و المقاصد ، كما يتوسل المجال الفلسفي كفضاء مؤطر لهذا الاستئناف ، خصوصا و أن الظاهرة الفلسفية في تصور طه عبد الرحمن لا يمكن ردها على واقعة واحدة ، إذ ليست هي ظاهرة معرفية صرفة و لا هي ظاهرة لغوية محضة ، و إنما هي واقعة متعددة الوجوه [2] .

و لأجل إعطاء مشروعه الفكري سبل الانتشار و الاستمرارية عمد طه عبد الرحمن إلى استقصاء تفاصيل فقه الفلسفة كمعرفة تتخذ من الفلسفة موضوعا لها بالشكل الذي يبحث في أساليب ترقيتها و تطويرها ، معتمدا في ذلك على أسلوب متفرد في الإقناع اجتباه أولا من تمرسه في المنطق الرياضي و كذا إلمامه بنظريات الحجاج المختلفة ، فكتاباته تثي بالجهد الكبير الموظف في البناء النظري و المعتمد أساسا على الدقة الكبيرة في مزاوجة الاعتناء في الجمع و التأليف بين الكلمات و العبارات من جهة و كذا المفاهيم و التصورات من زاوية أخرى [3] .

إن دعوة طه عبد الرحمن للخروج من القول الفلسفي الخالص إلى القول الحي [4] ، جاءت بالأساس لأجل إخضاع مفهوم الحداثة في سياقها الغربي للقيم العملية التي يتميز بها المجال التداولي العربي ، مع الدعوة لتكريس فعل الانتقاد كحالة ملازمة للاشتغال الفلسفي بدرء إكراهات الفلسفية الجامدة التي تدعو إلى الانسلاخ الكلي من

1 - طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، ص 62 .
2 - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة : الفلسفة و الترجمة ، ص 21 .
3 - كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب ، المركز الثقافي العربي ، بيروت و الدار البيضاء ، ط 1 ، 2003 ، ص 134
4 - طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ص 106 .

سؤال الحداثة عند طه عبد الرحمن

عادة ما تحيل الحداثة في معناها الفلسفي إلى ذاك المنجز المتعدد الأبعاد الذي حدث في عصر الأنوار من خلال الانعطاف الديكارتي بإعلاء أهمية العقل والمحافظة عليه من تصورات الشك المذهبي ، كما تشير أيضا إلى إسهام إمانويل كانط في فلسفته النقدية من خلال نقده ابستمولوجيا الأخلاق وكذا الحكم الجمالي[1].

أما من زاوية الأدب فإنها تشير لذلك التطور الحاصل في كتابة النص الأدبي ، و ذلك بتخليصه من إكراهات و تعقيدات الضرورات الكلاسيكية الملحة على الشكل خصوصا[2].

و الواقع أننا حينما نتحدث عن الحداثة عند طه عبد الرحمن لا نحيل إلى ما يقابل القدامة ولا على المنجز الغربي بحرفيته وتمامه ، وإنما باعتبارها حدثا قد حصل في الزمان و المكان شريطة الالتزام بالجدة و الإبداع و كذا الإيغال في التجربة الإنسانية التي ترفع من شأن الإنسان بكونه فردا عاقلا ، حرا و مسؤولا .

إن توصيف الحداثة عند طه عبد الرحمن لا يتعلق باجترار مكرور لهذا المنتج في سياقه الأوروبي ، بل يمثل سعيا أصيلا لفهمه داخل المجال التداولي الإسلامي ، و ذلك بإعطائها بعدا أخلاقيا بالشكل الذي يمكنه من إحداث نقطة انطلاق للإبداع العام ، و بالتالي إمكانية إحداث اليقظة عند العرب و المسلمين عن طريق الحداثة الأخلاقية أولا ، في ظل العسر الشديد للقبض على دعائم الحداثة كمنجز علمي و تكنولوجي ، هذا ما دفعه إلى نقد الحداثة الرائجة القائمة على أساس الفردنة و التحرر و كذا إنكار القيم بالشكل الذي يعيق الفرد في الجغرافيا الوطنية و العربية و الإسلامية من معرفة ذاته و التعبير عن خصوصيتها ، الأمر الذي يغيب حضور العقل في شكله المسدد و المؤيد ، و بالتالي يصرف إلى حين المعرفة بالمقاصد النافعة [3].

1 - Ted Honderich ,The Oxford companion to philosophy, Oxford university press , U.S.A. second edition, 2005,p 617 .

2 - Gray martin , A Dictionary of literary terms, Longman York press ,Lebanon ,2 edition,1988,p128.

3 – طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت و الدار البيضاء ، ط 2 ، 2005 ، ص 71 .

الحركة نفسها في العالم، إلى اعتقادهم، أن ما يقال على الحركة أو السرعة المضاعفة بمقدار الجسم المتحرك، يقال كذلك على القوة المحركة، يقول ليبنتز« إذا كان لدينا جسمان متساويان تماما و متماثلان و سرعتهما واحدة، لكنها مكتسبة في أحدهما بفعل اصطدام تعرض له، و في الآخر بفعل السقوط لزمن محدد، فهل نقول إن قوتيهما متساويتان، إن من يقول ذلك هو كمن يقول أن رجلا أصبح أكثر غنى بالمال، بمجرد أنه أنفق وقتا أطول لتحصيله[1]».

وهنا يعلّل ليبنتز سبب استبداله للقانون القائل بكمية الحركة بقانون بقاء كمية القوة، على النحو الأتي:

1- لأن قانون بقاء كمية القوة أكثر انسجاما مع ما يقتضيه العقل، وهذا لا يعني أن قانون ليبنتز ضروري من الناحية الرياضية كمّا، و أن نقيضه خلف، بل لأنه يحقق الانسجام مع الحكمة الإلهية، القاضية بضرورة الحفاظ على نظام العالم و استقراره، لأنه يحافظ على العلاقة القائمة بين العلة و المعلول.

2- لأن القانون الديكارتي لا يتسم بالواقعية. فعندما نتأمل ظواهر الطبيعة نجد أن التجربة فيها تثبت استحالة الحركة الأزلية. وإذا كان القانون الديكارتي يعبر عن كمية الحركة بحاصل السرعة مضاعفة بمقدار الجسم المتحرك(mv)، فإن قانون ليبنتز هو على العكس، إذ يعبر عن القوة من خلال المفعول الذي بمقدورها أن تحدثه، من حيث أن مفعولها المتوقع هو عبارة عن صعود الجسم إلى ارتفاع معين، و أن الارتفاع يتناسب مع مربع السرعة وفقا لقانون(mv2) ، وهذا يعني أن القوة تقاس بمقدار مفعولها الذي ينتج عنها.

وليبنتز لم يتوقف عند هذا الحد، بل استمر فيه مستنتجا من قانون بقاء القوة، قانونا آخر هو قانون كمية الارتقاء la conservation de la quantité de progrès على افتراض، أن القوة ثابتة في الحركة المطلقة، ثابتة كذلك في الحركة النسبية.

1 - المصدر نفسه ص 119.

إن عدم استقرار الحسابات الرياضية و الميكانيكية على كشف أصل المادة، هو ما دعا ليبنتز إلى نحت مفهوم جديد أكثر ميتافيزيقيتا و هو الجوهر الفرد أو المونادة، التي هي بمثابة الواقع الأصلي، أو العنصر المؤسس لما نسميه العالم، بكل ما تحمله هذه التسمية من معنى.

زيادة على هذا التباين حول طبيعة الأجسام، هناك أيضا تباين آخر حدد العلاقة بينهما بشكل واضح، و بالضبط حول مسألة الخلق الإلهي: فهل الله خلق العالم و الأشياء بعدما فكر في إمكانية وجودها، أم أن كل ما يخطر ببال الله يصبح واقعا، بحيث لا يجوز بين ملكة فهمه و إرادته؟، و كيف يمكن أن نتصور حرية الله؟، و هل بوسع الإنسان استيعاب قرارات الله أم أن عقله يبقى من طبيعة مغايرة لطبيعة عقل الله و حكمته؟.

لقد أعطى ديكارت تصوره حول القدرة الإلهية، من الصعوبة بمكان تصورها بعكس ما اعتقده ليبنتز، فديكارت رأى في استحالة أن يتصور الإنسان الطبيعة الحقّة لله انطلاقا من عالم المخلوقات، بسبب عجز ملكة الفهم البشري المتناهية عن ذلك، لذلك يبقى عاجزا عن فهم أسباب الخلق، فقط يكفيه معرفة أن الله حر في خلقه، و هو على كل شيء قدير. فما هو في متناول الفهم البشري هو الممكنات فقط، و المتمثلة في ما خلقه الله من عوالم، و من هذا الموقع يرد ليبنتز على هذا الزعم قائلا« حين يريد الله خلق شيء ما، فليس بوسعه أن يخلق ذلك الشيء بمفرده من دون أن تكون له حرية اختيار[1]»، فالتنوع ضروري ، إذا لوجود الأشياء في الكون، كما أنه ضروري كي يمارس الله حريته و تتوافر له إمكانية الاختيار بين أوضاع مختلفة.

إذا، كيف يفسر ليبنتز مسألة الخلق؟،يقول: قبل أن توجد الأشياء في هذا العالم بالفعل، فإنها وجدت بما هي ممكانات ضمن اللامتناهيات التي تزخر بها ملكة فهم الله. فالله خلق مخلوقاته جملة هذه الممكانتا، و الممكن هو فكرة في بعدها الإطلاقي، و لله فكرة عما يمكنه أن يخلق كما أن له فكرة عما لن يخلقه.

1 – لايبنتز: مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة ط1 بيروت 2006 ص 61.

المضمون و صنعه عن طريق إخراجه في أشكال بلاغية لا غنى عنها ، خصوصا وأن التفلسف لا يحيل إلى البيان أكثر من إحالته إلى كتابة تعد عملا يعبر عن نسيج معرفي يخرج منه النص مقروءا في لغة طبيعية معينة [1].

إن مشكلة الفلسفة في العالم العربي و الإسلامي تحيل بالضرورة إلى مشكلة الإنسان الذي لم يستطع أن يحقق الاستقلال الحضاري بغرض إحداثه للوثبة التي تمكنه من تحقيق ذاته ، و بالتالي إيجاد المعنى المتمثل في فهمه و سيطرته على واقعه ، الأمر الذي أدى إلى الوقوع في العقم و التكرار بالنظر أساسا إلى المنجز الفلسفي .

و هو الاحتمال الأغلب الذي ينتصر له طه عبد الرحمن في ضوء إقراره بصعوبة الإشارة إلى وجود فلسفة عربية إسلامية على مستوى المنطلقات و التفصيلات ، طالما أن المتفلسفة العرب في عمومهم لا يتوانون عن تقليد ما هو حاصل أوروبيا كشرط أساس للانتساب للحداثة ، أو لما هو تراثي كشرط للاتسام بالاستقامة و امتلاك الحقيقة و ذلك بالاحتفاء و الاحتماء بتاريخ طويل من الإيديولوجيا و حكايات اليوتوبيات الماضية و الآتية بالشكل الذي يمد الضعفاء في المجال التداولي الوطني ، العربي و الإسلامي بالمتنفس الهائل المتمثل في خزان سيكولوجيا التعويض و التلذذ بالقوة .

لذلك يعترض طه عبد الرحمان على الكونية الفلسفية و ذلك لعدم توفر الطابع الكوني فيها ، فمن جهة إنها مرتبطة بسياق تداولي قومي مفروض بمفهوم سكوني يختزل معطيات الصيرورة و التعدد ، و من زاوية أخرى إنها مسألة تعميمية خاضعة لمعايير لا تمت إلى الفلسفة بأية صلة [2] .

1 – طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت و الدار بيضاء ، ط 1 ، 2002 ، ص 130 .
2 - المرجع السابق نفسه ، ص 66 .

طريق الإبداع الفلسفي

لقد شكل عنصر التمكن من الإبداع الفلسفي في الفلسفة العربية و الإسلامية هاجسا مركزيا لدى طه عبد الرحمن ، خصوصا و أن الإنتاج الفلسفي في هذه المجتمعات ظل رهينا للتقليد ؛ تقليد المنقول من جهة و تقليد الغرب من جانب آخر .

إن احتفاء الخطابات المعرفية الغالبة في مجتمعاتنا بهذه الاتباعية عائد بالأساس إلى غياب محرك الإبداع في الذات العربية المتفلسفة ، و لن يكون ذلك في نظر طه عبد الرحمن بعيدا عن تشكيل العلامات الفكرية للاستقلال الفلسفي المؤدي للإبداع ، و المرتبط أساسا بفكرة الانقطاع [1] .

دون أن يعني ذلك تبني قطيعة نهائية ، فالتداول المعرفي في سياقه الأفقي مع الفلسفة الغربية المعاصرة أو في سياقه الشاقولي مع التراث الفلسفي العربي و الإسلامي يبقى أمرا بالغا الأهمية لتشكيل الذات الفلسفية المبدعة ، بل أن الإبداع الفلسفي في أهم شروطه رهين بهذا الارتباط المفضي إلى معرفة بالأفكار ماضيها و حاضرها .

و هو التصور الذي يؤكده طه عبد الرحمن في تفصيله لشروط الإبداع كحالة إتيان جديد بمقابل مواجهة مانع بغرض التحرر منه .

فالتفاعل مع أحداث العصر و تمثل أبعاد الوضع التاريخي ، زيادة على توفر الإمكانات المادية اللازمة كلها شروط أساسية لتحقيق الإبداع في الاشتغال الفلسفي على مستوى القول و الموقف.

و طالما أن الفلسفة ترتبط بالقول أكثر ، كما يرى طه عبد الرحمن فإن استقامة القول في نظره تؤدي بالضرورة إلى الإبداع الفلسفي ، وذلك باستعاب طريقة لتصور

1 – طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة : الفلسفة و الترجمة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ط 2 ، 2000 ،ص 49 .

ثمّة فروقات يصنفها ليبنتز بين الممكنات المحضة و ممكنات الواقع، فممكنات الواقع لا تحدث إلا ما تحمله من خير الذي تتضمنه، و هي الممكنات التي وصلت إلى درجة التحقق الفعلي. أما الجواهر و الحقائق الأزلية، فهي كلها متماكنة بحسب ليبنتز، بما أنها تتضمن إمكانيات التحقق.

ليبنتز في اتصاله مع الديكارتيين لم يتوقف عند هذا الحد، بل ذهب إلى النظر في مصدر أصول ميتافزيقا العالم، و كل مل يدخل في تركيب الفيزياء الطبيعية، بعدما رفض صراحة الفصل الذي أقره ديكارت بين مبادئ الميتافيزيقا التي يتمكن منها العقل، و حقائق اللاهوت التي تنتجها العقيدة، لأن الفصل بين حقائق هي فوق العقل و أخرى في متناوله، يؤدي حتما إلى اللإيمانية و الظنون[1]، هي علاقة قد فصلها ليبنتز في مقالة في الميتافيزيقا، بغية بيان مسألة الترابط العضوي بين القضايا الفيزيائية و مسائل الميتافيزيقا و اللاهوت، التي انتهت إلى عدم قدرة الفصل بين تصوراتنا عن الله، و عن تلك التي نحصلها عن العلم الفيزيائي و الرياضي، كما تبطل معارضة العقل للعقيدة، لأنها غير ممكنة.

لذلك يندرج نقد ليبنتز لأفكار ديكارت المتعلقة بالألوهية ، و على خصوص لوضعه جوهرين مختلفين، جوهر مادي و جوهر روحي غير قابلين على جمعهما في صناعة العالم على حد تعبير سبينوزا، علما أن جوهر هو كل ما هو متقوّم بذاته.

إن تفسير العالم في العصر الحديث، غدى من أولويات الفيزياء و الرياضيات، التي تصفه على أساس التجريد الرياضي المعروف، بما أنه يتميز باللانهائية و الانفتاح، الذي لا زال العلم يتقف أثاره إلى حد اللحظة، و قد لعب فيزيائيو العصر الدور الهام في هذا التوجه العلمي العام.

هؤلاء يذكرهم ليبنتز بأسمائهم، و يثني على اكتشفتاهم الفريدة قائلا< لا يسعنا إلا أن نثني على هؤلاء الأعلام في تفسيرهم الظواهر تفسيرا ميكانيكيا خاصا بالطبيعة، و

1 – المصدر نفسه ص69.

إن في معارضة هذا التفسير لعيبا شبيها بذلك الذي ينفي ثقل الهواء، وعدة اكتشافات أخرى حققها زماننا. ولكن لن نتحمل أن يعمد محدثونا سعيا منهم إلى تجميل الفيزياء، إلى تحطيم الميتافيزيقا و أن يقبلوا الأخلاق و اللاهوت، و هو أمر يبدو أن بعض أرائهم تؤدي إليها.

ذلك أننا عندما نقول إن حقائق الهندسة و الأخلاق الأزليتين، وتبعا لذلك قواعد العدل و الخير و الجمال، هي نتائج لاختيار حر أو اعتباطي لإرادة الله، فإننا نرفع بذلك عن حكمته وعدله بل ملكة فهمه و إرادته، ولا نبقي إلا على قدرة مفرطة يصدر عنها كل شيء، الأجدر بها أن تدعى طبيعة من أن تدعى إلها<[1].

تبين مقالة في الميتافيزيقا، أن الإعتبارات التي نكونها عن الله لا يمكن فصلها، بأي جهة من الجهات، عن الإعتبارات التي نطورها في مجال العلم الرياضي و الفيزيائي، لهذا قد تضمن نص هذه المقالة، نقد ليبنتز لمجمل فكر ديكارت، وعلى وجه الخصوص لأرائه الفيزيائية ، ككمية الحركة و طبيعة الامتداد الفيزيائية، و علاقة الجوهر المادي بالجوهر الروحي.

و خلاصة القول، أن انطلاقة ليبنتز في فيزيائه ليس إلا عمل صادق على رفع الأخطاء المتراكمة في فيزياء سابقيه، خاصة منها التي وضعها ديكارت، لمدى خطورة تبعاتها اللاهوتية و الميتافيزيقية، فلا غروة أن يوضح ليبنتز، أن التفسير الميكانيكي الذي قال به الديكارتيون مناقض لدلالة الخلق و الخليقة.

1 - المصدر نفسه ص 74.

الإبداع الفلسفي و رهانات المعطى التداولي
عند طه عبد الرحمن

د . بشير خليفي

شعبة الفلسفة - معسكر الجزائر

غالبا ما يوصف المنتج الفلسفي في العالم العربي و الإسلامي بنزوعه نحو التقليد ، وهو الأمر الذي يفسر بمركزية أوروبية أسست لأصول و منطلقات التفلسف بما يتماشى وخصوصية السياق الحادث أساسا من التطورات التاريخية و الاجتماعية .

لقد اتجهت بعض النزعات الفلسفية إلى الاحتفاء بهذه المركزية من خلال الإقرار بالمواءمة الحاصلة بين التفلسف كممارسة فكرية حرة و بين المجال التداولي الغربي الذي يوفر جملة الشروط المؤسسة و المشجعة للتفكير .

بيد أن هذا البقول لا يتماشى و المنطلقات الفلسفية نفسها التي تأبى أن تحدد بمسطرة تفكير واحدة ، أو أن تستجيب لنموذج تعسفي يفرض على الأفكار أن تأتي وفق شاكلة محددة سلفا لكي تعطى ضمانة الصلاحية و القبول .

هنا يحق لنا أن نتساءل عن الأسباب الدافعة لتشكيل و نشر هذا التصور المتمثل في ربط فرادة الإبداع الفلسفي في مجتمعاتنا بما تقرر في ضوء المفاهيم الغالبة و الرائجة في الفكر الغربي ، متوسمين في ذلك بالإسهامات الفكرية التي أنجزها الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن عبر مشروعه المعرفي الذي عمد من خلاله إلى تهيئة الظروف و الأسباب النظرية الجامعة بين الإبداع الفلسفي و الارتباط بالمجال التداولي [1].

1 – طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 2003 ، ص 37 .

لماذا الإنسان يكون خليفة الله في الأرض؟ وكيف يحقق ذلك؟ وما الغاية التي ينتهي إليها من ذلك؟، مما لاشك فيه أن طرح هذه الأسئلة قد يبدوا من قبيل الميتافيزيقا لكن إدراك أعماقها واعتماد مجرد تفكير بسيط يجعلنا ندرك أن ميتافزيقيتها يخفى الكثير من الواقعية، وبالتالي فلا مناص من البحث فيها لبلوغ أسمى درجات التفكير الفلسفي الفعال القائم على اكتشاف مجال العلاقة الثلاثية التي نراها أساس فهم كل القضايا ، وهي تلك التي تقيمها الذات مع الواحد وهو الإله بمفهومه العام، وتلك التي تقيمها مع نفسها القائمة على اكتشاف الأصل الإلهي للنفس، وتلك التي تقيمها مع الموجودات حين تدرك تجليات الذات الإلهية فيها هنا فقط يمكن الحديث عن الحقائق المطلقة وتجاوز إطارها النسبي الذي تعرف به.

أهم المصادروالمراجع:

- القرآن الكريم: الآية 11 من سورة الشورى ، الآية 180 من صورة الصافات.

-ابن عربي الفتوحات المكية دار الكتب العلمية ط2- 2006 بيروت لبنان ج1 ,

-أبو زيد نصر حامد– فلسفة التأويل –دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي –المركز الثقافي العربي ط 5 2003 .

-محمد عابد الجابري بنية العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط8 2007,.

-القاشاني عبد الرزاق اصطلاحات الصوفية ويليه شرح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأحوال والأذواق دار الكتب العلمية.

- لالاند أندريه موسوعة لالاند الفلسفية ج 3 – منشورات عويدات بيروت ,

فلسفة اللغة و اللسانيات

- إشكالات المصطلح و المفهوم -

أ. مخلوف سيد أحمد

قسم الفلسفة- جامعة سيدي بلعباس

أصبح الاهتمام باللغة سِمة غالبة في الفلسفة المعاصرة ، ليس لأن مُعاصرونا يعتبرون هم الأولون في اكتشاف اللغة فاللغة كانت تحتل رُتبة الشرف في الفلسفة لِفَرَط الإيمان بأن فهم الإنسان لذاته ولعالمه، يرتكز على اللغة التي تُعبِّر عن هذا الفهم[1]. ثم إنّ علاقة اللغة بالفلسفة علاقة قديمة، تعود على الأقل إلى «أفلاطون» فلقد عالج هذا في حواره «قراطولس» Cratyle مشكلة علاقة الأشياء بالأسماء، وأكد على أنّ الإسم يعكس المُسمى وينبثق من طبيعته، وإنّ اختلفت الحروف و المقاطع التي يستعملها النّاس من لغة إلى أخرى، بمعنى أنّ الدال يملك القُدرة على محاكاة المدلول و التعبير عنه، فالعلاقة إذن بين الأسماء الأشياء ليست علاقة عادة وعُرف وتوافُق، بل هي علاقة عضوية، إذ أن الحرف و المقاطع تُعبّر عن صورة الأشياء و بالتالي فإن أسماء الأشياء تنبثق من طبيعتها[2]. ثم كانت الثورة التي شهدها التفكير اللغوي منذ De saussure و حتّى اليوم تكاد تكون الوحيدة من نوعها في تاريخ العلوم الإنسانية. فقد شهد القرن العشرين، وفي سنوات قلائل، تطور علم اللسانية من حال تلمُس الخطوات الأولى إلى حال تأسيس المفاهيم الرئيسة، وتشعَب هذا العلم إلى مدارس و نظريات، لم تكتف بقلب الدراسات اللغوية التقليدية بل تعدت ذلك إلى العمل على تجديد الرؤى المنهجية في علوم و ميادين أخرى، مثل الأنتروبولوجيا و التحليل النفسي و علم الإجتماع و التحليل الأدبي، إلى ما هنالك. و لا يعود الفضل في ذلك إلى مناهج هذا العلم الحديث و قوانينه فحسب، بل كذلك إلى كون اللغة – وهي مادة اللسانية أساسا – نتاجًا فكريًّا و حضاريًّا مشتركًا بين جميع البشر، و صورة لِما يمكن أن يكون عليه تصوّر الإنسان لدالخله (لنفسه و واقعه) و لمجتمعه. وهكذا نرى أنّ علماء مختلفين في الإهتمامات و الإختصاصات يلتفتون إلى هذا

العلم ويستوحون منه المناهج الجديدة و النظرة العلمية الصحيحة[3]. لقد عَرّف علماء اللغة في العصر الحديث علم اللغة Linguistique بأنّه «العلم الذي يدرس اللغة دراسة علمية»، ثم يتوقفون أمام مصطلح العلمية Scientifique و مصطلح اللغة Langage، لكي يوضحوا ما المقصود بهذا التعريف، ونحن نرى بدورنا أننا في حاجة إلى الوقوف أمام هذين المصطلحين لنعرف بدقة ما المقصود بهما في دراسة اللغة[4].

أولاً : العلميّة أو المنهج العلمي، هو مجموعة من الإجراءات أو الأساليب التي يعتمد عليها أي باحث في دراسة ظاهرة من الظواهر. و لقد كان أصحاب المدرسة الحديثة التي وضع أصولها De saussure يفهمون من الموضوعية عين المفهوم الذي يطبقه أصحاب العلوم الأخرى مثل الكيمياء أو الطبيعة أو العلوم الاجتماعية، لأنّهم كانوا متأثرين بالمنهج العلمي للبحث في هذه العلوم، بل لقد استخدم بعض علماء اللغة هذا المنهج استخداما حرفيًّا، و لكنهم عندما وصلوا إلى دراسة المعنى وجدوا صعوبة كبيرة في تطبيق هذا المنهج على هذا المستوى من مستويات التحليل العلمي للغة و المعنى، و مع ذلك نجد من يفهمون أنّ الدراسة الوصفية للغة لا يمكن لها إذا كانت تتمسك كما هي في العلوم الأخرى أن تستطيع دراسة المعنى[5].

كذلك وقف كثير من هؤلاء الوصفيّين في دراستهم للغة عند الشكل أو البنية مثل الأصوات و الصرف و النحو، و أهملوا أو تجاهلوا دراسة المعنى، ولذلك جاءت دراستهم قاصرة و السبب في ذلك فهمهم للموضوعية كما هي عند أصحاب العلوم الأخرى، و عندما إكتشف علماء اللغة المعاصرون هذا القصور في البحث اللغوي و في فهم الموضوعية، أدخلوا المعنى ضمن الدراسة اللغوية، و عدّوا ذلك من الأصول الموضوعية في دراسة اللغة ،لأن تجاهل المعنى، هو جزء أصيل في اللغة يُعد في ذاته عملا غير موضوعي، و من ثم أصبح للموضوعية في علم اللغة مفهوم يختلف عن مفهومها في العلوم الطبيعية الأخرى[6].

الخاتمة:

من خلال طرح لمسألة الواحد والمتعدد في الخطاب الصوفي ندرك أنها تتجاوز التأمل الفلسفي الذي يطرح المسألة في قالبها النظري كما تجسد عند فلاسفة اليونان الذين جعلوا هاجسهم المركزي هو البحث في إشكالية العلاقة بين الوحدة والكثرة، وذلك لأنها عند متصوفة الإسلام تقوم على العرفان كموقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير كما يعرفه الجابري، وهذا الموقف تتضح معالمه الكبرى بصورة خاصة في التصوف الإسلامي الذي لا يكتفي بالبحث النظري عن أصل الوجود كما بحثت فيه الفلسفة اليونانية في مختلف أطوارها، فرغم أنها تنتهي إلى الكثير من الأفكار الفلسفية المتعلقة بمختلف قضايا الكون والإنسان ولاسيما مسألة الواحد والمتعدد فإنها تتجاوزها إلى استلهام الأسس الكبرى لطرحها من العقيدة الإسلامية القائمة على الانطلاق من التوحيد الذي يجسده مفهوم الواحد كغاية في ذاته لكل متعدد هدفه الأسمى الرجوع إليه والاتحاد به كأصله ومنطلقه من جهة ومنتهى كماله وشرفه من جهة أخرى، والاعتماد على ما يعرف التحلي بالفضائل وهي مكارم الأخلاق التي يدعو إليها الإسلام والتخلي عن الرذائل وهي الأخلاق المذمومة التي ينهى عنها، كما تقوم كذلك على الخلوةو الجوع والصمت والزهد التوبة والمحبة والورع والتقوى..لبلوغ مقامات وأحوال متنوعة، وتعتمد كذلك على الفهم الباطني للنصوص الدينية قرآنا أو سنة أو أقوالا مأثورة بادراك أثرها على القلب، هذه المرتكزات تمثل عند الصوفي منطلقات جوهرية لبلوغ درجة العرفان الذي يعتبر عند المتصوفة أسمى من البيان والبرهان، لأنه الوحيد لبلوغ أعلى درجات اليقين والأساس الذي من شأنه أن يعرفه على ذاته حسب أصلها الإلهي وانعكاسها لصورة الذات الإلهية، هذا التصور الذي يبني عليه الصوفي تجربته ينتهي إلى تصور خاص للواحد لا يكون إدراكه الحقيقي إلا بعدم تمييزه عن المتعدد و معرفة هذا الأخير على أنه صورة له، وفهم هذا التصور هو الوحيد الذي من شأنه أن يطلعنا على خبايا وأسرار مسألة مهمة في البحث عن أصلنا و صيرورتنا ومصيرنا، وهي

بفضل الخالق ، فكذلك هذا الأخير لا تكون معرفته إلا بفضل المخلوق [1] فالله أصبح في هوية مع العالم الذي يمثل تجلي له بكل أحواله وعناصره ، هذه النظرة تعكس نوع من التكامل والوحدة في الوجود تشترك مع التصور الفلسفي النظري لحقيقة الواحد وعلاقته بالمتعدد كما ورد في فلسفة أفلوطين في الكثير من النقاط ولكن في نطاق جديد وهو الدين الإسلامي وبمنهج خاص هو التصوف الديني الفلسفي، فالشيخ بصدد طرحه لمسألة العلاقة بين الواحد والمتعدد ينطلق من تجربة صوفية متميزة ترتبط بنوع من التصوف يجمع بين مستويين نظري فلسفي يندرج في أفكار الشيخ الفلسفية تتجلى في وحدة الوجود على وجه الخصوص والمستوى العملي القائم على الزهد والورع والتقوى و التحلي والتخلي والمكاشفة والمشاهدة، كما تفهم المسألة ككل في إطار إشكالية الظاهر والباطن التي تعتبر بدورها جوهر فهم النص الديني عند ابن عربي الذي يرى أن المعاني الحقيقة للنصوص هي التي تنتهي إلى عدم التمييز بين الواحد والمتعدد حسب تأويلها، إضافة إلى ذلك يمكن القول أن هدف الشيخ من طرح المسالة هو الإشارة إلى ما يسميه بالإنسان الكامل وهو النموذج المطلق الجامع بين كل صور الوجود روحية وبدنية، فهو التجلي الحقيقي الذي تتحقق فيه الصورة الإلهية في الكون وقدوة كل عارف يبحث عن الحقيقة المطلقة.

1 جان شوقليي التصوف والمتصوفة ص 65

ثانيا : اللغة، يصبح من الصعوبة بمكان دراسة التعريفات المختلفة التي وضعها علماء اللغة أو غيرهم و فحصها فحصا علميا. إذ تحتاج في الحقيقة إلى دراسة خاصة تتبعها تتبُعا سواء عند اللغويّين أو غيرهم من العلماء و الباحثين.

نجد André Lalande يُعرف اللغة بما يلي: «بالمعنى الحقيقي، وظيفة التعبير اللفظي للفكر، سواء كان داخليا أو خارجيا، وبهذا المعنى تتعارض اللغة مع الكلام. حيث يقصد بالكلام la parole اللغة الخارجية le langage extérieur، فاللغة نوع un Genre و الكلام الخارجي جنسه une espèce. و الكلام يدل على الفعل الفردي ، و الذي انطلاقا منه تُمارس وظيفة اللغة la fonction du langage ... و بالمعنى الواسع هي كل نسق من العلامات يمكن استعماله وسيلة اتصال. هناك لغة الحركات le langage des gestes، وكذلك أعضاء الحس les organes des sens يمكن أن تُستخدم لخلق لغة»[7].

أمّا Georges Mounin يعتبرها «القُدرة الملاحظة عند جميع الناس في الإتصال عن طريق الألسن Moyen des langues. أو هي مجموعة كل اللغات الإنسانية الموضحة داخل أمزجتهم المشتركة . أو بطريقة أخرى هي في إستعمال الفلاسفة ، قدرة للاتصال حتى مع أنظمة أخرى غير اللغات الطبيعية (كالوظيفة الرمزية) Fonction symbolique. أو بالأحرى مجموعة وجهات النظر الوصفية أو التفسيرية المتعلقة بكل الأشكال اللسانية، النفسية، الاجتماعية، السيميولوجية، الايديولوجية، أين يُمكن أن نحصر اللغات»[8].

و يذكر Jean Dubois أنّ «اللغة ملكة خاصة بالجنس البشري و ذلك من أجل التواصل بواسطة نظام علامات صوتية أو لسانية مستعملا في ذلك تقنية جسدية معقدة، معتبرا في ذلك وجود نسق رمزي و مراكز عصبية وراثية متخصصة»[9]. و ما يلفت إنتباهنا كذلك أنّ تعريف اللغة أخذ حيّزا كبيرا في الدراسات النفسية، حيث تعتبر مجموعة إشارات تصلح للتعبير عن حالات نفسية شعورية ، أي عن حالات الإنسان

الفكرية و العاطفية و الإرادية، أو أنها الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أي صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزائها أو خصائصها، و التي بها يمكن تركيب هذه الصورة مرّة أخرى في أذهاننا و أذهان غيرنا، و ذلك بتأليف كلمات ووضعها في ترتيب خاص[10]. و الجدير بالذكر، أن كل إنسان يملك القدرة على تركيبها إبتداء من التعلم أو استعمال نسق أو عدّة أنساق من الرموز الشفهية من أجل التخاطب مع أمثاله و تمثيل العالم[11].

أما عند علماء الاجتماع فهي عملية أو واقعة اجتماعية ثابتة تكمن خارج نفوذ الفرد الذي لا يستطيع، والحالة هذه أن يُوجدها أو أن يُعدّل فيها[12]. أما «جميل صليبا» فيرى أن اللغة Le Langage هي مجموع من الأصوات المفيدة، و هي «ما يُعبِّر بها كل قوم عن أغراضهم « (تعريفات الجرجاني) . و تطلق أيضا على ما يجري على لسان كل قوم، لأن اللسان هو الآلة التي يتم بها النطق، أو تطلق على الكلام المصطلح عليه، أو على معرفة أفراد الكلمة و أوضاعها. ولكن علماء النفس يُوسِّعون معنى اللغة ويُطلقونه على مجموع الإشارات التي يُعبِّر بها عن الفكر. و لهذا إنقسمت اللغة من جهة ما هي وظيفة نفسية Fonction Psychologique إلى ثلاثة أقسام: اللغة الطبيعية و اللغة الوضعية و لغة الكلام[13].

أمّا اللغة الطبيعيّة Langage Naturel فتشمل على جميع الإشارات و الحركات و الأصوات التقليدية و الظواهر الجسدية ، التي تصحب الإنفعالات و الأفكار. و قد سُمّيت طبيعية لأنّها لم تنشأ عن اتفاق مقصود، أو وضع صريح.

و أمّا اللغة الوضعيّة Langage Artificiel فهي الرموز و الإشارات المتفق عليها كرموز الجبر و الكيمياء، و إشارات الموسيقى و غيرها.

و أما لغة الكلام Langage Articulé أو الألفاظ، فهي طبيعية و وضعية معًا، بمعنى أنها ليست نتيجة وحي أو إلهام أو غريزة، ولا نتيجة تواطؤ أو اختراع، و إنما هي

جوهرا أو عرضا ، موجودا في مكان ومتعلقا بزمان، مما يبين أنه لم يتجاوز مباحث الفلاسفة والمتكلمين في تنزيه الواحد عن غيره رغم اتجاهه

الصوفي ، ولكنه يصفه كذلك بصفات أخرى إيجابية تثبت له صفات ترتبط بذاته المقدسة عبر عنها في قوله : « فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير ، أحاط بكل شيء علما ، وأحصى كل شيء عددا يعلم السر وما أخفى «[1] فالله لا شيء قبله أو بعده وهو القادر، العالم ... تكفي معرفة صفاته بالرجوع إلى أسمائه الحسنى وما وصف به نفسه في القرآن الكريم وما اطلعنا به نبيه صلى الله عليه وسلم عنه في مختلف أحاديثه .

وبالتالي فابن عربي يتصور أن الواحد هو الله الكامل المنزه عن كل نقص لا يمكن معرفته بالتصور النظري له بل بتجربة عملية صوفية تقوم على القلب والذوق لا العقل والتأمل ، وقد عبر عن وحدته المطلقة في الرسالة الأحدية عن الله كجوهر واحد قائلا : « حجابه واحديته ، ولا يحجبه سواه ، حجابه إضفاء وجوده في واحديته بدو ن أي كيفية ، لا أحد يراه سواه –لا نبي مرسل ولا ولي مكمل ، لا ملك مقرب يعرفه ، نبيه و وإرساله هو وكلمته هو لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه «[2] هذا ما يجعلنا ندرك أن ابن عربي كان كأسلافه موحد ومنزه لله عن كل تعدد، لكن العلاقة بينهما يطرحها في تصور جديد قائم على ما يعرف بوحدة الوجود القائمة على تجلي الله في الوجود واعتبار هذا الأخير مرآة عاكسة له ، وهو ما ندركه في كتابه فصوص الحكم التي يشير فيه إلى دم وجود انفصال بين الواحد أو الله و العالم ، بناء على علاقة جديدة لا تفصل بين الخالق والمخلوق وتقوم على أن كل واحد منهما يعكس الآخر، فالمخلوق لا يوجد إلا

1 المرجع السابق ص62_ 63.

2 حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج 3– دار الفارابي ط1 – 2002 لبنان ص 180

وبالتالي فالله في نظره واحد لا شريك له على الإطلاق وهو الإله وحده لا ثاني له ينافسه أو يشاركه في هذه المرتبة، كما أنه منزه عن كل صاحب وولد، حيث أنه منفرد بالملك والخلق لا يحتاج إلى غيره من المخلوقات بل هي من تحتاج إليه لتحقق وجودها .

أما عن صفاته تعالى فيدعوا ابن عربي إلى عدم اعتماد النظر العقلي للبحث فيها وينتقد أساليب المتكلمين والفلاسفة *المتبعة في تحديدها باعتبارها لا تنفع عامة المسلمين الذين تلقوا الإيمان بالفطرة والتقليد ولا داع إلى التشويش على عقولهم بل يكفي إطلاعهم على ظاهر النصوص القرآنية الداعية إلى التنزيه كقوله تعالى :" ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " [1] وقوله كذلك : " سبحن ربك رب العزة عما يصفون "[2] ، كما لا تنفع خاصتهم وهم الصوفية أرباب الأحوال لا أصحاب العقول والقلب وسيلتهم المثلى في إدراكه عن طريق التجربة الوجدانية الصوفية .

ويحدد ابن عربي صفات الواحد بصورة مفصلة في قوله : " **هو وحده متصف بالوجود لنفسه ، لا افتتاح لوجوده ، ولا نهاية لبقائه ، بل وجود مطلق غير مقيد قائم بنفسه ، ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء ولا بجسم فتكون له الجهة والتلقاء ، مقدس عن الجهات والأقطار ، مرئي بالقلوب والأبصار ، إذا شاء استوى على عرشه كما قاله ، وعلى المعنى الذي أراده ، كما أن العرش وما سواه به استوى ، وله الآخرة والأولى ليس له مثل معقول ولا دلت عليه العقول ، لا يحده زمان ولا يقله مكان ، بل كان ولا مكان وهو على ما عليه كان ، فخلق المتمكن والمكان وأنشأ الزمان، وقال أنا الواحد الحي الذي لا يؤده حفظ المخلوقات ولا ترجع إليه صفة لم يكن عليها من صنعة المصنوعات** "[3] .

من خلال هذا النص ندرك أن صفات الواحد عند ابن عربي تنحصر أساسا في المقومات السلبية التي تنفي عنه صفات المخلوقين وتميزه عنهم كالبداية والنهاية وكونه

1 الآية 11 من سورة الشورى
2 الآية 180 من صورة الصافات
3 ابن عربي الفتوحات المكية ج 1 ص 62.

نتيجة تطور تدريجي أدى إلى انقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة[14].

و يرى» شومسكي» Chomsky أنّ الدراسة العلمية للغة تكمن في الإنتقال من الملاحظة و الوصف، إلى مستوى التفسير و وضع النظرية[15]. و نجده يميّز بين مستويين في اللغة، فهناك «الكفاية» أو «القدرة اللُغوية» Compétence، و تشمل الوسائل و الأدوات المتوفرة بين يدي الذات المُتكلمة للتعبير عن نفسها. و الهدف من دراسة القُدرة اللُغوية هي وضع «نسق» من القواعد ساعد على توليد و استنباط كلّ العبارات أو الجُمل في اللُغة[16]. و هذا النسق من القواعد يقوم على ركائز ثلاث، المستوى التركيبي Syntactique و المستوى الفونولوجي Phonologique و يهدف إلى تحديد الوحدات الصوتية الممكنة، ثم المستوى الدلالي Sémantique و يهدف إلى تحديد المفاهيم القابلة للتصوّر في سائر اللغات البشرية[17]. و هناك المستوى الثاني، و هو «الأداء» أو «الإنجاز اللغوي» Performance، و يمثل تجلّ أو تحقق منطوق، قابل للملاحظة و الدراسة، للكفاية أو القُدرة اللغوية، و هذا المستوى هو اللغة الخاصة بهذا المُتكلم أو ذاك، و للإنجاز اللغوي علاقة بعدّة معطيات كالعوامل الفيسيولوجية أو السمعية و السيكولوجية مثل الذاكرة و الإنفعال و الإنتباه و سياق المواقف، أو السياق اللغوي، هذه المعطيات كلُّها تُكيّف لغة المُتكلم[18]. و ينتهي «شومسكي» إلى أنّ «القُدرة اللُغوية» Compétence فطرية و شاملة و لا مُتغيّرة، بينما «الإنجاز اللُغوي» Performance خاص و يختلف من فرد لآخر و مُتحوّل، حيث يُبيّن أنّ للأفراد طاقة و قُدرة لإبداع لغتهم و ابتكارها[19].

و يقوم مفهوم اللغة، في علم اللسان و السيميولوجيا على العنصرين التاليين:

اللسان La Langue، بوصفه الشفرة المشتركة Code commun بين مختلف أفراد الجماعة اللغوية. و الكلام La Parole الذي يتجسد من خلال الإبداعات الفردية التي تتم على أساس اللسان (أي الشفرة المشتركة)[20].

و يدل «اللسان» على النظام العام للغة، و يضم كل ما يتعلق بكلام البشر، و هو بكل بساطة لسان أي قوم من الأقوام، و يتكون من ظاهرتين مختلفتين: «اللغة» و «الكلام». و في هذا الصدد يرى «دي سوسير» أنّه لا ينبغي الخلط بين «اللغة» و «اللسان»، فما اللغة إلا جزء محدد منه، بل عنصر أساسي، و هي في الوقت نفسه نتاج إجتماعي لملكة اللسان، ومجموعة من التواضعات الضرورية التي تبناها الجسم الإجتماعي لتمكين الأفراد من ممارسة هذه الملكة[21]. و إذا نظرنا إلى «اللسان» ككل، فإننا نجده متعدد الجوانب ومتغاير الخواص. ولأنّه يمتد في غير إتساق إلى أصعدة مختلفة في آن واحد – منها الفيزيائية و الفيزيولوجية و السيكولوجية- فإنّه ينتمي في الوقت نفسه إلى الفرد و إلى المجتمع. و لأنّ ليس بإمكاننا إكتشاف وحدته، فلا نستطيع إذن تصنيفه في أية فئة من الوقائع البشرية[22]. أمّا الكلام La Parole، فهو ما يتلفظ به هذا الشخص أو ذاك. و إذا كانت «اللغة» كنسق من العلامات أو الرموز الدالة على معاني معينة مُتفق عليها اجتماعيا، تختلف من حيث بنيتها الصوتية و التركيبية و الصرفية و الدلالية من مجتمع لآخر، فإنّ «الكلام» هو ما يُميّز بين أفراد المجتمع الواحد[23] رغم كونهم يبقون – بطريقة لا شعورية – خاضعين لنفس القواعد الخاصة ببنية لغة مجتمعهم[24].

و تحتّل مفاهيم «دي سوسير» الثنائية منزلة هامة في الدرس اللساني الحديث، و من بينها الدراسة التزامنية Synchronique و الدراسة الزمنية Diachronique. حيث نجد «دي سوسير» ينطلق في تأسيسه للسانيات من مبدأ تبنيه لطروحات جديدة تعتمد، في دراسة اللغة، على منهج جديد، يمكن تسميته «منهج الدراسة الوصفية» Descriptive التزامنية Synchronique، و هو منهج اعتمده «دي سوسير» في ظل نقده للدراسات اللسانية السابقة المعتمدة على المنهج التاريخي[25] حيث نجد اللسانيات التاريخية تدرس اللغة الواحدة من خلال تطوراتها عبر المراحل المختلفة منذ النشاة إلى الوقت الحاضر لمعرفة تاريخها منذ العصور الأولى و أسباب تغيراتها الصوتية و

وبالتالي فالتجلي أساس تصور ابن عربي بتصوره للعلاقة بين الواحد الذي يمثل الذات الإلهية والمتعدد الذي يتعلق بما ينشأ عنها من المخلوقات،فهو الرابط بينهما وأساس فهم مسألة كيفية نشأة الكثرة عن الواحد في هذا الوجود ، فصدور الكون عن الله لا يتم عن طريق الفيض أو الصدور بل يتم عن طريق سلسلة من التجليات ، والتجلي كلمة قرآنية هي البديل للفيض والصدور عند أفلوطين [1] .

ورغم ما يحيط بتصور الشيخ لمفهوم الواحد من غموض فإنه كأسلافه من المسلمين يربطه بمسألة التوحيد التي تعتبر جوهر العقيدة الإسلامية، وآثرنا أن نعرضها في هذا المقام من أجل الحديث عن المسألة في تجربته الصوفية لكي نرد على مختلف المزاعم التي تتهم الرجل بالشرك والزندقة، وذلك حسب ما يشير إليه في بداية كتابه الفتوحات المكية مبينا شهادته بوحدانية الله و اعتقاده بتميزه المطلق عن غيره من المخلوقات ولا تعني وحدة الوجود عنده أن المتعدد معبرعن ذات الواحد بل مرآة عاكسة لأسمائه وصفاته فقط، ولا تمثل نظرية فلسفية كما تصورها سبينوزا بل هي في جوهرها سلوكا عمليا وتجربة روحية و خطابا صوفيا لكل باحث عن حقيقة هذا الوجود بالتخلي عن البحث البرهاني العقلي والتحلي بالمنهج الذوقي لكي تتجلى له صورته الحقيقة ،حيث تختفي له كل كثرة محسوسة وتتبدى لها الوحدة التي تقف وراء الأشياء ويراها مجرد صورة للوجود المطلق في شكل واحد لا مجال فيه للانقسام وهو الله ، وما التعدد إلا وهم زائف تدركه العقول التي تظل عاجزة عن مكاشفة تلك الوحدة .

يقول ابن عربي مقرا بالتوحيد :" الله تعالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيته منزه عن الصاحبة والولد ، مالك لا شريك له ، ملك لا وزير له ، صانع لا مدبر معه ، موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده ، بل كل موجود سواه يفتقر إليه تعالى في وجوده "[2]

1 نصر حامد أبو زيد – فلسفة التأويل –دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي –المركز الثقافي العربي ط 5 2003 ص 40

2ابن عربي الفتوحات المكية دار الكتب العلمية ط2- 2006 بيروت لبنان ج1 ص 62

في الفكر الصوفي الذي يجعل المتعدد في أصله بما فيه ذات الإنسان انعكاسا للواحد وصورة له عليه أن يتطلع دائما إلى العودة إليه لبلوغ مرتبته الحقيقية، وهو ما تجسد في مذهب صوفي أكثر شمولا و اتساعا في طرح مسألة الواحد والمتعدد، وهو مذهب وحدة الوجود ، وفي إطار فكرة الإنسان الكامل وحسب ما يعرف بالتجلي، وهي الأفكار التي تبلورت معالمها بوضوح وكانت أعمق تأثير في صوفية وفلسفة الشيخ محي الدين ابن عربي الذي يجدر الإشارة بالتفصيل لمختلف معالم فلسفته من أجل بناء فهم دقيق لها وباعتبارها أساس بحثنا .

مفهوم الواحد وعلاقته بالمتعدد عند ابن عربي :

يواصل ابن عربي الطرح التيولوجي لمسألة الواحد كحقيقة ميتافزيقية تمثل الله كما كان عند فلاسفة الإسلام، لكنه يرفض طرق هؤلاء في الوصول إليه استنادا إلى النظر العقلي المجرد الذي اعتقد أنه قد يؤدي إلى الزيغ والضلال ولذلك اعتمد على طريقة جديدة تقوم على الكشف والمشاهدة واعتقد أنها هي السبيل الأمثل لإدراكه بالتعايش معه بنور يقذفه الله في القلب يؤدي إلى بلوغ درجة الإنسان الكامل الذي تتحقق فيه جميع التجليات الإلهية وتذوب أو تفنى من خلاله رؤية الموجودات المتعددة لحساب الواحد الأحد الذي يدركه الإنسان العارف أنه هو وحده الوجود الحق الذي تتحقق فيه مرتبه العجز عن الإدراك الذي هو قمة الإدراك كما جاء في الأثر.

ويربط ابن عربي مسألة الإدراك الحقيقي بالتجلي وهو انكشاف الحقائق الغيبية للقلوب نتيجة للأنوار العرفانية التي تشرق عليها بالذوق الصوفي القائم على المكاشفة والمشاهدة بالمجاهدة لكل ما من شأنه أن يغشيها ويبعدها من علائق الجسم ومعطيات الحواس فهو نور يقذفه الله في قلب الصوفي العارف فيعرف به كل الأسرار التي تقف وراء الموجودات ويشاهد بها تجليه في مختلف الصور ويصبح من خلالها لا يدرك تعددها وتمايزها عن ذات الواحد بل يدرك على أنها مرآة لتجليه وانعكاس لأسمائه وصفاته،

المعجمية و النحوية و الدلالية. و أطلق «دي سوسير» على هذا الضرب من الدراسة إسم اللسانيات التطورية Linguistique Diachronique[26]. ولقد استلهم هذا المصطلح من اللغة اللاتينية، إذ السابقة Dia تعني «عبر» و الجذر Gronas تعني «الزمن»، و هكذا يكون المعنى الكامل دراسة اللغة عبر الزمن[27]. إنّ اللسانيات الأنية Linguistique Synchronique تدرس أيّة لغة من اللغات على حدة دراسة وصفية في حالة معينة état de langue، أي في نقطة زمنية معينة[28].

وكلمة Synchronique مشتقة من Syn الآتية من الإغريقية (Sun) و تعني (Avec) أي «مع» و الكلمة الأخرى Knronos، و تعني «الزمن» Temps . ومعناها التركيبي يقصد البنية كما هي موجودة، و يستبعد الإهتمام بالزمن أو التحول أي أن الدراسة السانكرونية تهتم بالأشياء في حالة سكونها و ثباتها[29].

أمّا عند حديثنا عن «ثنائية الدال/المدلول» نجد المنهج الذي تبناه «دي سوسير» يقوم على فكرة النظام اللساني Système Linguistique الذي يتكوَّن من عناصر دالة منسجمة فيما بينها تمثل بنيته الجوهرية، وهذه العناصر هي «العلامات» Signes، و تعد «العلامة» وحدة النظام اللساني، وهي تتكوَّن من صورة سمعية Image acoustique و مفهوم Concept، ثم يُصرح «دي سوسير» بالإبقاء على مصطلح «العلامة» للدلالة على الكل، و تعويض «مفهوم / و صورة سمعية» بلفظتي دال Signifiant و مدلول Signifié[30].

الدال Signifiant، هو رمز مشكل من وحدات صوتية Phonèmes يختلف عددها من كلمة لأخرى مثل «أنشد» و «ناشد»و «شد» و «شدد» و «تشدد»، و يدخل الدال تحت النظام المادي[31] في الدراسة اللغوية باعتبار أنّ الصوت له علاقة بالناحية الفيزيولوجية و الفيزيائية.

أمّا المدلول Signifié، هو فكرة أو تصور ذهني أو مضمون أو محتوى «الدال» أو الرمز المنطوق أو المكتوب، أي أن «المدلول» رمز ما هو معناه[32]. و الدلالة هي العلاقة الموجودة بين الدال و المدلول و التي تختلف حسب السياق، و تكون بذلك «العلامة» (أي الكلمة أو اللفظة) هي الكلّ المركَّب من الدال و المدلول، أي أن العلامة هي الوحدة اللغوية Morphème التي منها تتركب الجمل.

يرى «جميل صليبا» أنّ للإشارة Signe (أو العلامة) ثلاث معان، الأول شيء مُدرك بالحواس يُجوّز التصديق بشيء آخر غير مُدرك، أو غير ممكن للإدراك . كازدياد النبض ، فهو إشارة إلى وجود الحُمّى ، و كإضاءة المصباح الأحمر على الخط الحديدي ، فهي إشارة إلى مرور القطار، و كرمز سيارّة الإطفائية فهو إشارة على اندلاع الحريق. و الثاني هو فعل خارجي مُدرك الغرض منه التعبير عن إرادة. و المثال من ذلك، أنّك تشير بيدك إلى الرجل فتستوقفه، أو تطلب منه المجيء إليك، أو تضع السبابة على فمك طالبا منه السكوت. فأنت تُعَبر بهذه الإشارات كلها عن إرادتك، فتأمر و تنهي، أو تُبلّغ بإشارتك ما تريد من الأفكار و العواطف. و المعنى الثالث للإشارة ،هو شيء متحقق في الخارج من شكل أو صوت ينوب عن شيء غائب أو غير ممكن للإدراك، و هو يساعد على إخطار هذا الشيء الغائب في الذهن ، كالإشارات الدالة على المعادن في علم الكيمياء[33].

و بالتالي، فإنّ هذه المعاني الثلاثة تشترك في معنى عام واحد، و هو أنّ الإشارة (أو العلامة) شيء يُخبر بشيء آخر، أو يُعرّف به، و يحلّ محلّه. و لكن هذا المعنى العام لا يخلو من الالتباس، لأنّ الإشارة (العلامة) لا تحلّ دائما محلّ المُشار إليه. إنّ الدخان مثلا لا يحلّ محلّ النّار، و هبوط (البارومتر) لا يحلّ محلّ العاصفة[34].

و تنقسم الإشارات (العلامات) بنوع آخر من القسمة إلى إشارات طبيعية Signes Naturels، و إشارات إصطلاحية Signes Artificiels. أمّا الطبيعية فهي لا تدلّ على الشيء المُشار إليه إلاّ لعلاقة طبيعية بينها و بينه، كالدخان الذي يُشير إلى وجود

وهو الله تعالى.

كما تصور البسطامي (800- 874 م) مفهوم الواحد على أساس العلاقة المباشرة به التي تجعله الوجود المقبول والمحبوب الوحيد الذي يترتب عنه رفض وكره كل ما سواه الذي لم يعد يرى، بل يمحي أمام عظمته، فلا وجود إلا للواحد الذي يجب الفناء فيه، وتوصل إلى ما يسمى بالسكر في الله الذي تغيب فيه كل علاقة بالموجودات الأخرى و يتجسد واحدا بالمعنى المعاش لا بالمعنى النظري .

أما التستري (818- 896م) فقد اعتمد في تجسيد تصور الواحد بناء على ما يسميه بالحضرة الإلهية وتعني حضور دائم لله وحده دون غيره في الذات ، حيث رأى أنه من واجب المؤمن منذ صغره أن يعتاد الحياة في حضرة الله وفي كنفه[1] وذلك بالانتباه المستمر له وبالتوكل عليه وبالخضوع لأوامره ونواهيه حتى يكون صاحب شعور مطلق بالحضور الإلهي فيه ويبذل ما في وسعه من الإنابة والاستغفار له ليصل إلى المقامات الصوفية القائمة على الكشف والتعلق بالواحد لا غيره ، و قد تواصل هذا المذهب فيما بعد مع خادم سهل وهو أبوا عبد الله الحسين ابن منصور المتصوف والشاعر العربي من أصل فارسي المعروف بالحلاج (852-922م) الذي توصل إلى ما يعرف بالحلول الذي يتم فيه امتزاج مطلق بين الواحد والذات الإنسانية المجاهدة، حيث يحل كل واحد منهما في الآخر وإبصار الواحد هو بالضرورة رؤية للآخر في تجربة روحية وصوفية اعتبرت أكثر تطرفا ومعارضة مع الدين حتى انتهت بمقتل صاحبها .

هذه النماذج من المتصوفة التي وصلت إلى حد الربط بين الواحد وهو الله مع المتعدد الممثل في الذات الإنسانية واستحالة الفصل بينهما، و لم تعر أهمية لعلاقة الجزء الآخر من المتعدد بالواحد وهو العالم الطبيعي، بل لم تعر الأهمية في الحقيقة للذات الإنسانية ومطالبها على وجه الخصوص، وذلك بالعمل على تجاوزها والابتعاد عن أهوائها، تحقيقا لقيمتها ورجوعا لأصلها وصورتها الإلهية التي تعتبر المنطلق الأساسي

1 المرجع نفسه ص 39,

إلى الانتقال من عالم الكثرة إلى عالم الوحدة مبلغها الأسمى الفناء في الواحد والغياب والانعتاق من التعدد بأشكاله المختلفة كما يظهر عند أفلاطون وأفلوطين وابن عربي.

انطلاقا مما سبق تتضح التجربة العملية في طرح المسألة بوضوح في مجال التصوف الإسلامي عند مختلف شخصياته التي جعلت التجربة الذوقية وطريق العرفان أساس الانتقال من عالم الكثرة إلى الوحدة،ومن النماذج التي نشير إليها في هذا الموضوع رابعة العدوية (801-721) التي كانت امرأة فريدة من نوعها انتقلت من حياة الدنيا والمتعة إلى حياة التصوف بعد التوبة ويمكن أن نكتشف الرابطة التي أقامتها بينه كنموذج للمتعدد مع الله كمحدد للواحد في ما يسمى بالعشق وهو أعلى درجة التعلق بالمحبوب وآثرت أن أشير إليه حسب جزء من أناشيدها في الحب الإلهي وهو قولها:

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي حب الهوى فشغلي بذكراك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له فلست أرى الكون حتى أراكا

فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا.

من خلال هذه الأبيات تتضح رؤية خاصة لمسألة الواحد والمتعدد تقوم على العشق كما أشرنا آنفا، تظهر بوضوح في البيت الثالث الذي يتبين من خلاله الغياب التام لما يسمى بالمتعدد بما فيه الذات المتطلعة إلى المعشوق وليس الكون فحسب كما ذكر في القصيدة، مقابل سيطرة رؤية الواحد أو الله الذي هو شرط لإدراك كل متعدد، حيث روي عن رابعة أنها قالت: إني أحبه لذاته، ولبهائه، وجلاله، وليس ذلك من أجلي وإنما لأجله[1] من خلال هذه الرؤية يفنى عند رابعة كل شيء ما سوى الله، وغاية الحب عندها هي المحبوب في ذاته وصفاته، وليس المحب والأهداف الذي يطمح إلى تحقيقها كما نعرفه في تجارب الحب الأخرى، إنه أرقى درجات الحب إلى من يستحق الحب وحده

1 جان شوقليي التصوف والمتصوفة ت: عبد القادر قيني ص28.

النّار[35]، أو كالسحب التي تُشير إلى قرب هبوط المطر. و يطلق أصطلاح الإشارات المُعبّرة Signes Expressifs على الإشارات التي تعبر عن حالات النفس أو حركاتها de l'esprit Les états ou les mouvements، كاصفرار الوجه المعبّر عن الخوف، و احمرار الوجه الدال على الخجل. و هذه الإشارات الطبيعية إمّا بصرية أو سمعية، فالحركات الدالة على الهيجان إشارات بصرية و الصراخ الدال على الألم إشارة سمعية. و الإشارات الاصطلاحية هي التي تكون علاقتها بالشيء المُشار إليه مبنية على حكم إرادي جماعي . و هي ثلاثة أنواع ، بصرية و سمعية و لمسية. فمن الإشارات «البصرية» نجد إشارات الجبر Les signes algébriques و إشارات الموسيقى Les signes musicaux و الإشارات البحرية، و إشارات الصم و البكم، و إشارات السير، و حروف الكتابة. و من الإشارات «السمعية» نجد ألفاظ اللغة، و من «اللمسية» حروف الكتابة المُستعملة في تعليم العميان على طريقة «برايل» Braille . و الناس لا يتفاهمون بالإشارة (العلامة) إلاّ إذا عرفوا تأويلها، و أدركوا علاقتها بالشيء المُشار إليه. و من الإشارات ما يستعمل للدلالة على بعض الإعتقادات و المذاهب، كإشارة الصليب عند النصارى و إشارات الجيوش، و إشارات البواخر الحربية[36].

أمّا «العلامة»[37] Le Signe في تعريفها العّام، فهي ذلك الشيء المُدرَك الذي يؤدي إلى ظهور شيء آخر لا يمكن له أن يظهر من دونه[38]. أو هي كما يذكر «أندري لالاند» شيء مادي، صورة أو صوت يأخذ مكان شيء غائب أو مستحيل إدراكُه[39]. ويعرف Peirce العلامة، فيقول: «العلامة أو الممثل شيء ينوب بالنسبة لشخص ما عن شيء معين بموجب علاقة أو بوجه من الوجوه»[40]. إنّه يتوجه إلى شخص ما، أي يخلق في ذهن هذا الشخص علامة معادلة Signe équivalent أو ربما علامة أكثر تطورًا. وهذه العلامة التي يخلقها أسميها مؤولا Interprétant للعلامة الأولى.هذه العلامة تنوب عن شيء ما Tien lieu de quelque chose عن موضوعها Objet. إنّها لا تنوب عن هذا الموضوع

تحت أي علاقة كانت، ولكن بالرجوع إلى فكرة سميتها أساس الممثل Fondement du représentamen»[41].

ويُميز «بيرس» مؤسس السيميوطيقا الحديثة، بين ثلاثة أنواع من العلامات، الإيقونة Icône والمؤشر Index والرمز Symbole. أمّا «الإيقونة» عنده فهي علامة تُحيل إلى الشيء الذي تُشير إليه بفضل صفات تمتلكها خاصة بها وحدها، فقد يكون أي شيء «إيقونة» لأي شيء أخر، سواء كان هذا الشيء صفة أو كائنا فردًا أو قانونًا، بمجرد أن نشبه الإيقونة هذا الشيء وتُستخدم علامة له[42]. فالعلامات الإيقونية ترتكز على مبدأ التشابه بين الدال و المدلول، كالشبه السمعي مثل إنتاج صوت ما، و الشبه البصري مثل الرسم و الصورة الفوتوغرافية[43]. و أمّا «المؤشر» هو الذي يتناسب مع العلامات الطبيعية، لكنه قد يكون مُسخّرا لأغراض الإتصال و الإشارة المتعددة .فالمؤشرات بهذا المفهوم عند «بيرس»، هي علامات طبيعية مثل: نزول قطرات المياه من السماء مؤشر لسقوط الأمطار، و الضحك مؤشر السعادة أو الفرح. و هناك كذلك «الرمز» عند «بيرس» الذي هو علامة تُحيل إلى الشيء الذي تُشير إليه بفضل قانون غالبا ما يُقدمه على التداعي بين أفكار عامّة. فهو يصادف العلامة اللغوية عند «دي سوسير» . فالرمز هنا إعتباطي أو عُرفي غير مُعلّل. و مثال ذلك الميزان الذي يرمز للعدل[44].

إنّ اللغة في نظر «دي سوسير» هي عبارة عن «مستودع من العلامات» ، والعلامة وحدة أساسية في عملية التواصل بين أفراد مجتمع معين، تضم جانبين أساسيين هما : الدال Signifiant و المدلول Signifie. فالدال- كما أسلفنا سابقا – هو «الصورة السمعية « التي تدل على شيء ما أو تعني شيئا ما، و المدلول هو «التصور» أو الشيء المعني. ويرى «دي سوسير» أن العلامة اللغوية Signe Linguistique لا تربط شيئا باسم بل تصورا بصورة سمعية، و هذه الأخيرة ليست الصوت المادي الذي هو شيء فيزيائي صرف، بل هي البصمة النفسية للصوت، أو ذلك الإنطباع الذي تُشكّله على حواسنا[45].

مصدره وأصله الأول الذي يعشقه بدون حدود كما يتجلى عند رابعة العدوية، أو يحل فيه كما رأى الحلاج، أو يتحد بوجوده كما اعتقد ابن عربي، هذه بعض النماذج التي تؤسس لفهم طبيعة العلاقة بين المتعدد الذي جوهره الإنسان وهو العالم الصغير الذي تجلت فيه مختلف الحقائق، والواحد أو الذات الإلهية كمنتهى وغاية لا غاية تعلوا عليها، لا يتم بلوغها إلا بالعرفان أو أسمى درجة معرفة الذات الإنسانية للواحد،والتي يتم بموجبها غياب رؤية أي تعدد في هذا العالم لحساب الرؤية للخالق وحده متجليا في كل شيء الذي يعتبر انعكاسا وصورة لأسمائه وصفاته كما يعتقد ابن عربي.

ندرك من خلال هذا الطرح لمفهومي الواحد والمتعدد، أن المسألة في جوهرها تعتمد على العرفان أو نمط خاص من المعرفة يتأسس على علاقة بين طرفين أولهما الواحد والذي يمثل على المستوى الفلسفي والصوفي الإله بمفهوم العموم أو الله بالتلفظ الإسلامي، وثانيهما هو المتعدد ويمثل جملة الموجودات المتكثرة في الكون بأشكالها المختلفة، ومما لاشك فيه أن أهمها الانسان لأنه هو الذي يحدد العلاقة بين ذاته التي تعبر عن المتعدد والذات الإهية التي تعبر عن الواحد، وهو ما ندركه في التصوف الذي اختلفت مفاهيمه بين من ربطه بلبس الصوف عند المتصوفة ومن ربطه بالصفاء أو كلمة صوفيا وهي الحكمة، ويذهب أغلب الفلاسفة و المتصوفة أنه طريقة سلوكية قوامها الزهد والتقشف والانقطاع عن الدنيا من اجل الوصول إلى الله حيث، يعرفه الجرجاني بأنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال ، كما يعرفه الشبلي بأنه حفظ حواسك ومراعاة أنفاسك ، وقال الجنيد عن الصوفية هم النائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم إلا الله، وما يهمنا هنا علاقته بمسألة الواحد والمتعدد، هذه الأخيرة يمكن القول دون مبالغة أنها لا تفهم إلى في إطاره، فمهما كانت ذات مستوى نظري ندركه عند الفكر الغربي القديم عند أفلوطين أو الحديث عند سبينوزا على سبيل المثال، فإن استقراء تاريخ الفكر الفلسفي عبر العصور ندرك أنه أوثق الصله بالتجربة الصوفية الساعية

فمفهوم الواحد يتخذ عدة معاني حسب تعدد ميادين استعماله، فهو في المفهوم الشائع من الكلمات المتداولة في حديثنا اليومي لا يتعدى ما نطلق عليه بالواحد وهو أول الأعداد الطبيعية، وهو ما يذهب إليه لالاند(1963-1867 م) في معجمه الفلسفي: الواحد والأحد(UN) وهو اسم يدل على الحد الأول من متوالية الأعداد الطبيعية ، ويطلق كذلك على ما يكون واحدا بأي معنى هذه الكلمة .[1]أما المتعدد (Multiple) فيحدده بأنه سمة ما يتضمن عناصر مختلفة قابلة للعد لكنها غير معدودة بالضرورة و لا تعدادها قابل للاكتمال .[2] ويعني عند الفلاسفة ما لا يقبل الانقسام والتجزئة وهو واحد في ذاته وصفاته وهو الله تعالى ، في مقابل المتعدد الذي هو المتجزئ المتكثر يشترك في صفاته مع غيره كالإنسان والحيوان والكواكب وغيرها من المخلوقات، ويطلق عند المتصوفة هو اسم للذات الإلهية حيث يتعلق بصفة الواحدية لله تعالى وهي اعتبار الذات الإلهية من حيث انتشاء الأسماء منها وواحديتها بها مع تكثرها بالصفات[3] .

وما يهمنا بعد عرض هذه المفاهيم الثلاث أن نفهم السياق المتكامل الذي يؤسس للعلاقة بينها، وهو الذي يترتب عنه الوجود في شكله العام، حيث نفهم من خلالها مسألة العلاقة التي يقيمها الصوفي كذات عارفة نحو موضوع المعرفة وهو الله سبحانه وتعالى عن طريق ما يسمى بالعرفان، فإشكالية العلاقة بين الواحد الذي يمثل الذات الإلهية، والمتعدد الذي يمثل العالم الصغير أو الإنسان الذي يعتبر جوهر الكون ومركزه، تفهم في إطار التصوف وفق تصور خاص يفهم في غالب الأحيان بذلك الاتصال أو الامتزاج بين العنصرين بأشكاله المختلف والذي يبلغ ذروته في الفناء والبقاء، وغياب رؤية المتعدد لحساب الواحد الذي يعتبر وحده أسمى موضوعا وجب أن يعرف، وما سواه مجرد صورة له وليس معلولا له، ففي التجربة الصوفية وطريق العرفان يكون الواحد غاية للمتعدد الذي يتعلق بالإنسان باعتباره مركزا للكون، يسعى إلى التطلع إلى

1أندريه لالاند موسوعة لالاند الفلسفية ج 3 – منشورات عويدات بيروت ص 1493.
2 المرجع السابق ج2 ص 1551.
3عبد الرزاق القاشاني اصطلاحات الصوفية ويليه شرح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأحوال والأذواق دار الكتب العلمية.

و عند حديثنا عن «اعتباطية العلامة» Arbitraire du signe، نجد «دي سوسير» يعتقد اعتقادًا مبدئيًا حاسمًا أنّ العلامة تنشأ من علاقة اعتباطية[46] بين دالها و مدلولها، و يقصد «دي سوسير» بذلك أنّ الدال لا توجد بينه و بين مدلوله علاقة مُعلّلة، إنما يمثل الدال اختيارا صوتيًّا جزافيًّا تواضع عليه أهل اللغة الواحدة للدلالة به على مدلول معين. وعليه فإن صفة الإعتباطية لا يجب أن توحي بأنّ الدال من إختيار الفرد، إذ ليس للفرد القدرة على تغيير أي علامة بأي طريقة كانت بعد ثبوتها في المجموعة اللغوية[47].

و هناك «السيميولوجيا» Sémiologie التي نجد فيها الأبحاث المعاصرة حول «العلامة» تصدر من منبعين إثنين هما: «شارلزسندرس بيرس» الذي هو الأصل في التيار السيميوطيقي، و «فاردیناند دي سوسير» الذي هو الأصل في التيار السيميولوجي[48]. و قد اقترح «دي سوسير» علم العلامة في كتابه (دروس في علم اللغة العام)، وكان يرى أنّ اللغة نظام من العلامات Système de signes التي تعبّر عن الأفكار، ويمكن تشبيه هذا النظام بنظام الكتابة، أو الألفباء المُستخدمة عند فاقدي السمع و النطق، أو الطقوس الرمزية أو الصيّغ المهذبّة، أو العلامات العسكرية، أو غيرها من «الأنظمة»[49]. ويرى أنّ السيميولوجيا هي العلم الذي يدرس حياة العلامات La vie des signes في المجتمع. مثل هذا العلم يكون جزءًا من علم النفس الاجتماعي، وهو بدوره جزء من علم النفس العام[50]. و من شأن هذا العلم أن يُطلعنا على كُنْه هذه العلامات، وعلى القوانين المادية و النفسية التي تحكمُها، و تُتيح إمكانيات تمفصلها داخل التركيب، و إنّ اللسانيات ليست سوى فرعا من هذا العلم على حد قول «دي سوسير»[51].

وعندما نبحث عن السيميولوجيا Sémiologie لغويًا، نجدها مشتقة من الكلمة اليونانية Sêmion و معناها «العلامة» Signe، و السيميولوجية مركبة من: «سيميون» و تعني العلامة و «لوغوس» و الذي هو العلم[52]، إذن السيميولوجيا في مجموعها تعني

«علم العلامات». و كان الإستخدام الأوّل للفظ في مجال الطب حيث كان يعني تأويل أعراض المرض Interprétation des Symptômes[53]. و لكن من حيث الاصطلاح، نقول أنّ السيميولوجيا هي علم خاص بالعلامات، هدفها دراسة المعنى الخفيّ لكل نظام علاماتي، فهي تدرس لغة الإنسان و الحيوان و غيرها من العلامات غير اللسانية باعتبارها نسق من العلامات ، مثل علامات المرور و أساليب العرض في واجهة المحلات التجارية و الخرائط و الرسوم البيانية و الصوّر و غيرها[54]. و نجد «بيرس» الذي يعتبر علم السيمياء مذهب الطبيعة الجوهرية و التنوعات الأساسية للدلالة الممكنة[55]. و كذلك Roland Barthes الذي يرى أنّ علم السيميولوجيا – الذي نحدّده رسميا بأنّه علم «العلامات»- استمد مفاهيمه الإجرائية من اللسانيات[56]. و نجده يعترض على أطروحة «دي سوسير» القائلة بأنّ اللغة ليست إلاّ جزءا من علم العلامات العام، و بالضبط ذلك القسم الذي يتحمل على عاتقه كُبريات الوحدات الخطابية الدالة[57].

و هناك لفظ « السيمونتيك « La Sémantique الذي هو من أصل يوناني Sémontikos و هو يرتبط بكل ما يتعلق بدلالة الكلمات La Signification des mots و جوهريًا يحدّد علم الدلالات La science des significations. و «السيمونتيك» يعادل «السيميولوجيا» و لكن هذا اللفظ وُلد في تيار فكري يختلف عن سابقه. إذن، السيمونتيك يهتم بدراسة اللغة من حيث دلالتها، و لكونها أداة للتعبير عماّ يجول في الخاطر. و قد أقبل العلماء على هذا العلم بعد أن نضج علم السيكولوجيا اللغوية[58]، أي البحوث اللغوية التي تدرس العلاقة بين الظواهر اللغوية و الظواهر النفسية، بمُختلف أنواعها من تفكير و خيال و وجدان و نزوع.. و تبيّن اثر كل طائفة منها في الأخرى، و تشرح ما تؤديه اللغة من وظائف معتمدة في أدائها على ظواهر نفسية كالإيحاء و التأثير. و تعني بما يكسبه الطفل من اللغة بدافع القوى النفسية.."[59].

و في الأخير، يمكن القول أنّ السيميائيات في معناها الأكثر بداهة هي تساؤلات

العرفان بين الواحد والمتعدد -L'un et Le multiple-:

يعتبر البحث في المفهوم الفلسفي لمصطلحات العرفان والواحد والمتعدد من القضايا المعقدة التي يصعب تحديد تصورا دقيقا ومشتركا لها وذلك نظرا لتعدد معانيها حسب اختلاف و تنوع ميادين استعمالها ونشير منذ البداية أننا نتوخى في بحثنا هذا فهم حقيقتها في سياق متكامل وليس بطرح كل مفهوم على حد، ولكن هذا لا يعني أننا نتجاوز مفاهيمها المفصلة وأولها العرفان وهو في اللغة مصدر مشتق من عرف فهو والمعرفة بمعنى واحد، وظفه الجابري بصدد حديثه عن بنية العقل العربي وجعله مكملا لعنصرين آحرين في تشكيله وهما البيان والبرهان، ورأى أن الكلمة ظهرت عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على أسمى أنواع المعرفة، يلقى في القلب على صورة كشف أو إلهام[1] فيرتبط في نظره بأرقى درجات المعرفة وهو بلوغ حق اليقين الذي هو أسمى درجاته يعلوا فوق علم اليقين وعين اليقين، وقبل أن يظهر عند متصوفة الإسلام ساد عند فلاسفة العصر الهلنستي وهو حسب الجابري يمثل نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم وأيضا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسورية وفلسطين والعراق[2]، فالتيارات العرفانية لا تقتصر على الفكر الإسلامي بل ارتبطت بفلسفات مختلفة، ومنذ تبلور ما يعرف بالغنوصية، وارتبط من ناحية أخرى بمختلف الديانات، لكن العودة إلى حقيقته لدى التصوف الإسلامي تتحذ منحى متميز يمكننا طرحه وفهمه من اكتشاف الكثير من أسراره وخباياه، وهذا الطرح بدوره يمكن أن نختصره في نوع أو درجة من المعرفة يبلغها الإنسان العارف بتجربة صوفية وفق مقامات وأحوال، هذه النمط من المعرفة المؤسس للعرفان هو ما أردنا أن نفهمه في إطار مفهومين آخرين هما الواحد والمتعدد.

1 محمد عابد الجابري بنية العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط8 2007 ص 251.
2 المرجع نفسه ص 253.

وبناءا على ذلك سنحاول أن نعالج إشكالية جوهرية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، وفي إطار التصوف بالتحديد، وهي الدفاع عن إمكانية وجود نظرة متميزة عند كبار صوفية المسلمين وبالخصوص الشيخ ابن عربي حول طرح مسألة الواحد المتعدد في إطار وحدة منسجمة تتجاوز الاختلاف بين العنصرين باعتبارها تؤسس لعلاقة التداخل والتكامل بينهما رغم تباين طبيعتهما وصفاتهما، ولذلك فهدفنا إدراك كيفية تلافي القطيعة القائمة بينهما والتأسيس لفهم مميز لعلاقة الانسجام التي تجمع بينهما عند متصوفة المسلمين الذين سلكوا طريق العرفان وليس البرهان لأنهم الأقرب إلى الطرح الشمولي للمسألة وفق طابع متكامل يجمع بين الجانب النظري القائم على التأمل والجانب العملي القائم على التجربة الصوفية، وهو الذي يظهر فيما يسمى بالتصوف الفلسفي الذي بلغ ذروته في أفكار الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، وقد اعتمدنا في طرح هذا الموضوع على المنهج تحليلي الاستنتاجي لرؤى متصوفة الإسلام حول المسألة، والذي إلى سنتعرض من خلاله إلى محطات جوهرية بصدد عرض بحثنا هذا أولها تحديد حقيقة العرفان بين الواحد والمتعدد ، لنشير بعد ذلك إلى تصورات نماذج من الشخصيات دارات أبحاثهم وأفكارهم حول المسألة وأهمهم البسطامي و التستري ولحلاج ورابعة العدوية، ثم نركز على شخصية بارزة في تاريخ التصوف الفلسفي وهو الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي بصفته من رواد التجربة العرفانية يمكن أن تتضح الكثير من معالم المسألة في فلسفته، وتظل هذه الأخيرة في حاجة إلى الإفاضة والبحث في الفكر الفلسفي، ولاسيما الإسلامي الذي له نصيب وافر في طرح القضية باعتباره منطلقا جوهريا لفهم مسائل العقيدة، وجزء من التراث الإسلامي الصوفي، والفلسفي القديم الذي طرح المسألة كما هو الحال مع فلسفة أفلوطين التي تعتبر مسألة الواحد والمتعدد محورها وموضوعها الرئيسي.

حول المعنى، إنّها دراسة للسلوك الإنساني باعتباره حالة ثقافية منتجة للمعاني[60]. ففي غياب قصدية – صريحة أو مضمرة – لا يمكن لهذا السلوك أن يكون دالاً، أي مُدركا باعتباره يُحيل على معنى. إنّ هذه القصدية هي أساس كلّ القضايا المعرفية التي عبّرت عن نفسها من خلال مجموعة من المفاهيم الخاصّة بالمعنى، من حيث الوجود و المادة و التداول و السيرورة. فالوجود الإنساني، باعتباره وجودًا للمعنى و في المعنى، أنتج مجموعة من المفاهيم المعبّرة عن هذا المعنى باعتباره غطاءً سميكا للممارسة الإنسانيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ أي تساؤل عن المعنى هو في واقع الأمر تساؤل عن معنى النشاط الإنساني و عن معنى التاريخ[61].

الهوامش

1. بول ريكور، تر/ علي مقلّد ،مقال : فلسفة اللغة ، مجلة العرب و الفكر العالمي، العدد 8، خريف 1989، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص: 4.
2. P:391-404.-Platon ,Cratyle ,ed .garnier.collection GF ,Paris,1967,P
3. بسام بركة، مقال: اللغة و البنية الاجتماعية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ممتاز، مركز الإنماء القومي ، بيروت، ص :66.
4. الطيب دبه، مبادئ اللسانيات البنيوية (دراسة تحليلية إبستمولوجية)،دار القصبة للنشر، الجزائر،2001، ص :29.
5. المرجع نفسه، ص: 30.
6. حلمي خليل، مقدمة لدراسة علم اللغة، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص: 19.
7. André Lalande , vocabulaire technique et critique de la philosophie , 9eme édition, PUF, Paris, 1962, P :554.
8. George Mounin, Dictionnaire de la linguistique , PUF, Paris,1974,P :196.

9. Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique ,Librairie Larousse ,Paris,1984,P :274.

10. نايف معروف، خصائص العربية و طرائق تدريسها ،دار النفائس، بيروت، ط5، 1989، ص:15.

11. Roland Doron -et François Parot,Dictionnaire de Psycologie , puf, P :395-396.

12. ميشال زكريا،الألسنية – علم اللغة الحديث – المبادئ و الأعلام ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ط2،1983، ص :43.

13. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص :286.

14. المرجع نفسه، ص :287.

15. زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، 1990، ص :77.

16. نوام شومسكي، تر/ميشال زكريا ،مقال :الطبيعة الشكلية للغة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 19-18، 1982 ،مركز الإنماء القومي، بيروت، ص:25 .

17. المرجع نفسه، ص: 26.

18. المرجع نفسه، ص: 27.

19. وائل بركات، مفهومات في بنية النص، ط1، 1996، دار الطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، ص-ص: 32-31.

20. محمود إبراقن ، المُبْرق(قاموس موسوعي للإعلام و الإتصال)،منشورات المجلس الأعلى للغة العربية،الجزائر، 2004 ، ص:398.

21. F.DE SAUSSURE ,cours de linguistique générale ,éditions TALANTIKIT,BEJAIA, 2002, P :26.

إشكالية الواحد والمتعدد عند المتصوفة

الأستاذ: حمادي هواري

جامعة معسكر

إن تحديد التصور الصوفي لمسألة الواحد وعلاقته بالمتعدد يجعلنا ندرك أنها لا تقتصر على البحث العقلي النظري القائم على التأمل الفلسفي المحض بل يمكن أن تطرح من ناحية عملية و تجربة معاشة تحدد شكلا آخرا للواحد باعتباره ليس منطلقا للتأمل بقدر ما هو تجربة وجودية يعيشها الإنسان ويحياها في باطنه عن طريق التجربة الصوفية القائمة على الانقطاع عن الدنيا وما فيها و الاتصال بالذات الإلهية عن طريق الكشف والمشاهدة القائمة على الزهد والورع والتقوى ،فالبحث في الواحد لدى الصوفية يقوم على حقيقة ثابتة وهي الاتصال بالله في شكل علاقة وجدانية تقوم على الوجد والعشق ولا تحتاج للنظر العقلي فيه أو البرهنة عليه .

من هذا المنطلق سنسعى في هذا المقال إلى إثارة قضية الواحد والمتعدد في الخطاب الصوفي كنموذج متميز في طرح المسألة يعتمد على مبادئ الإيمان والعرفان ووسائل التحلي والتخلي من أجل بلوغ أسمى الحقائق وهي الحقيقة الإلهية، ومما لاشك فيه أنه قبل ولوج هذه القضية يجدر بنا للوهلة الأولى التعريف بحقيقة المفهومين حتى نتلافى الغموض الذي يحيط بمعناهما،فإدراك حقيقة المفهومين يجعلنا ندرك أن موضوعنا مهما اندرج ضمن مواضيع الميتافيزيقا فإنه لا يمكن أن يتنفصل عن تجارب الإنسان الدينية، ولا يمكن أن يعتبر موضوعا متعاليا كعالم أفلاطون المثالي، بل نموذجا لتجربة الصوفي في الفكر الإسلامي، يظهر عند شخصيات كبرى في تاريخ التصوف الإسلامي اعتمدوا المعرفة الذوقية القلبية سنشير إلى البعض منهم من أجل إيضاح حقيقة هذا الموقف.

علاوة على كونها متون إيديولوجية في هيئة مقررات مدرسية، فمجرد اندراج المقولات الوهابية على هيئة مقررات ومذكرات محددة يفيد تغيرا في طرق نقل المعرفة الدينية، فبخلاف نمط المعرفي التقليدي الذي يوجب تلقي المعارف من شيخ كارزماتي ، فإن المعرفة الوهابية معرفة عصامية يمكن النفاذ إليها مباشرة ومن وغير ارتباط بمعلم أو شيخ، وحتى إذا أعطيت من قبل شيوخ، فإن علاقة هؤلاء بالتلاميذ هي علاقة اصطناعية مبنية على الأخوة التي تقوم على مبدأ واحد: استقامة المعتقد، وليس على أي رابط اجتماعي، وقد تقوت عملية التعبئة هذه من تعميم التمدرس وتطوير وسائل التعليم العصرية حيث يبث المضمون الديني بشكل يناسب جميع مستويات الإتباع.

22. أحمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ،2002 ، ص:123.

23. Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage,éditions du seuil, Paris,,1972,P :159.

24. أحمد مومن، مرجع سابق، ص :252.

25. هو المنهج الذي كان سائدا في أوروبا فيما قبل ظهور الدرس اللساني الحديث ، خصوصا في فترة ما بين القرن 18 وبداية القرن 20 ،ويتميزهذا المنهج بدراسة للظاهرة اللغوية في جانبها الحركي التطوري معزولة عن بقية الظواهر، أنظر» مبادئ اللسانيات البنوية « الطيب دبّه، ص: 67 .

26. De saussure , cours de linguistique général , op-cit , P :171.

27. أحمد مومن ، اللسانيات النشاة و التطور، مرجع سابق، ص: 63.

28. De saussure , cours de linguistique général , op-cit ,P 123.

29. Marie- Noël,Gary-Prieur , les termes clés de la linguistique ,éditions seuil,1999.P :25.

30. حمد حساني ، دراسات في اللسانيات التطبيقية – حقل تعليمية اللغات- ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 2000 ،ص : 8 .

31. زكريا إبراهيم ، مشكلة البنية مرجع سابق، ص :49.

32. أنيس فريحة، نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، ص : 42.

33. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، الجزء 1، ص :85.

34. المرجع نفسه، ص:86 .

35. André Lalande , vocabulaire technique et critique de la philosophie,op-cit, P : 991.

36. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص :87.

37. العلامة اللسانية قبل أن تكون مفهوما لسانيا، هي مفهوم سيميائي (من السيميائيات و المراد بها العلم الذي يدرس طبيعة العلامات اللغوية و غير اللغوية و أنواعها – مثل الكلمات ، و الحركات، و الصور، و إشارات المرور، و أضواء الملاحة البحرية، و غيرها – و يهتم بدراسة القوانين المتحكمة في أبنيتها و وظائفها). أنظر (مبادئ اللسانيات البنوية)، الطيب دبّة، ص : 77.

38. J.Martinet ,clefs pour la sémiologie ,éditions Seghers,1973,P : 54. -

39. A.Lalande ,vocabulaire technique et critique ,op-cit, P : 991 .

40. Charles .S.Peirce,Ecrits sur le signe, tra.Par Gérard Deladalle ,éd.du sueil,Paris,1978,P :121.

41. Alain Rey, théorie du signe et du sens , lectures II ,éditions KLINCKSIECK, Paris,1976, P : 17.

42. سيزا قاسم ، بحث السيميوطيقا ، من خلال كتاب (مدخل إلى السيميوطيقا) ، دار إلياس ،القاهرة ، 1986 ، ص: 31.

43. قدور عبد الله ثاني، سيميائية الصورة، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران، ص: 84.

44. رشيد بن مالك ، السيميائية أصولها و قواعدها ، منشورات الإختلاف ، الجزائر، 2002، ص :28 .

45. F.DE SAUSSURE, cours de linguistique générale ,op-cit, P :85.

46. Ibid ,P :87 .

47. أحمد مومن، اللسانيات النشأة و التطور، مرجع سابق، ص : 128 .

48. جيرار لودال ، تر/عبد الرحمن بوعلي ، مقال : بيرس أوسوسير ، مجلة العرب و

تعي الايدولوجيا الوهابية جيدا هذا الغموض، لذلك فهي تتبنى، في مواجهة ما تعتبره بدعا، إستراتيجية هجومية موزعة بين ثلاث مراحل: بيان هذا الغموض العقدي التركيز عليه في مرحلة أولى، وضع أتباعه أمام فراغ عقدي وحيرة أنطلوجية مرحلة ثانية، ثم بث المعتقدات السلفية على شكل إجابات مناسبة للخروج من هذه الحيرة.

فمن خلال إدانتها للتعبد بالأولياء ورفضها للزيارات والمواسم والطرق الصوفية، تضيف السلفية عنصرا اجتماعيا على الطعن في الثقافة التقليدية، فعلاوة على الطعن في الأنظمة الرمزية التي تكون المجتمع، تلغي أيضا للثمتلات التي تؤطر المعيش الاجتماعي للناس. لتعيد تشكيلها بما يتوافق مع معتقدها العام وما ينتج عنه من نظرة حول العالم.

أيضا، يعي زعماء التيارات الوهابية التي تعمل اليوم على الساحة الصعوبة التي تلاقيها مقررات ومناهج التعليم العتيقة من صعوبات في توصيل المعرفة الدينية التقليدية، فبداية ينتقد الوهابيون مرجعيات هذا التعليم الكلامية التي يرونها مليئة بالأخطاء والتجاوزات في حق الذات الإلهية، وبما أن الخطأ في هذا الباب الإلهيات ليس كالخطأ في بقية أبواب العلم وإنما هو خطأ في الله وفي ذاته وأسمائه وصفاته، فإن هذا المرجعيات تواجه بكثير من التشنيع والتسفيه من لدن الوهابيين.

وعلاوة على انتقاهم لمرجعية هذا التعليم ، فإنهم يعيبون عليه منهجيته القائمة على حشو الذاكرة بمتون أشبه بالطلاسم من حيث مضمونها العصي على الفهم، وانعدام الشرح الصريح لما يحفظ من نصوص، إضافة إلى ما يؤدي إليه مجرد الحفظ من تدجين للفكر وتبلد للذاكرة، وكثيرا ما يستعرض الوهابيون على هذه النقائص في كل بداية عملية الاستقطاب التي يتم جزء منها من داخل المعاهد الدينية التقليدية، بحيث ما ان يلج التابع معهدا وهابيا إلا ونبه إلى انه أمام أسلوب تعليمي مختلف يعي المقروء أولا مع الترغيب حفظه بعد ذلك، وان ما يحمله الطالب الجديد الوافد على هدا المعاهد من معارف دينية تقليدية، لا يعتبر رأسمالا ثقافيا يمكن ان يكون ذو اعتبار في وسطه الجديد، وإن كان يعطيه امتيازا .

ويمكن رد انتشار الأفكار الوهابية على عامل سوسيو- انتروبولوجي، يمثل في كون أن العلاقة الرسمية بين الإله والبشر أصبحت ثانوية بالنسبة لطريقة التفكير والإحساس العام بالواقع، مما أدى إلى توسيع أنماط السلوك الاجتماعي غير المرتبطة بالضرورة بتصور اعتقادي ديني ، ومن ثم تعتبر الوهابية مشروعا إيديولوجيا يهدف إلى إعادة صياغة العالم الاجتماعي بالارتكاز على المعتقد الديني الرسمي المنظم للعلاقة بين الله والبشر. فهي إذن محاولة إعادة تعريف العلاقة بين الله والعالم بشكل يجعل هذه العلاقة حاضرة وفاعلة في الوجود الاجتماعي للأفراد. والنتيجة أن النزعة المبشرة والرسالة التي تطبع الايدولوجيا الوهابية، تلعب لصالحها على الرغم من كل ما يمكن قوله من افتقادها لتراث نظري مفصل في النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية.

ليس صدفة إذن، أن نلاحظ أن كل الأفكار الدينية التي تشبه الوهابية من حيث اتصفها بالعفوية والجذرية شكلت على الدوام جانبا كبيرا من الردود الأولية العفوية على الإشكاليات الكبرى التي شهدتها الثقافات العالمية قبل أن يفرز التطور التاريخي مساهمات أخرى أكثر تركيبا و إنبناءا، لقد شكل فكر ابن تيمية، وهوا لأب الروحي للوهابية، ردا أوليا على الإشكالية الأولى في الثقافة العربية والإسلامية والتي نتجت بعد ظهور منهجين مختلفين من حيث الطبيعة والمضمون : البرهان القائم على الاستقراء والتحليل المنطقي، والبيان القائم منهج التسليم بالحقائق الإيمانية التي أوردها ظاهر النصوص، بحيث اقترح ابن تيمية الانغلاق أمام المنظومات المعرفية البرهانية والعودة على الصول الدينية واستلهامها قياسا على طريقة المتقدمين من سلف المسلمين.

يمكن أيضا رد انتشار الوهابية إلى الضعف الأنطولوجي للممارسات الدنية التقليدية، أي عدم اندراجها في رؤية متجددة يبررها في أعين أتباعها، فقد فقدت الممارسة الدينية التقليدية الكثير من قوتها النظرية. ونتيجة لذلك، ما فتئ أتباعها المعاصرون يدافعون عنها باعتبارها سلوكيات مع تجريدها من أي تأسيس عقدي .

الفكر العالمي، العدد 3، 1988، مركز الإنماء القومي، بيروت ، ص:113.

49. عبد الله إبراهيم و آخرون، معرفة الاخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ص : 73.

50. De Saussure , cours de linguistique générale ,op-cit ,P : 22.

51. قدور عبد الله ثاني، سيميائية الصورة، مرجع سابق، ص:77.

52. بارنارتوسانت ، تر/محمد نظيف ، ما هي السيميولوجيا ؟ ، ط 1 ، إفريقيا الشرق ،المغرب، 1994 ، ص: 9 .

53. أ.كندا ريتوف، تر/ شوقي جلال، الأصوات و الإشارات، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1972 ، ص:10.

54. Georges Mounin ,Introduction à la sémiologie ,éd.de minuit , Paris ,1970, P: 67.

55. عادل فاخوري، مقال: السيمياء عند بيرس ، مجلة الدراسات العربية، العدد 6، 1986، ص : 115.

56. رولان بارث، تر/عبد السلام بن عبد العالي، درس السيميولوجيا، ط 2 ، دارتوبقال للنشر، 1986، دار البيضاء، المغرب، ص : 20.

57. رولان بارث، تر/محمد البكري، مبادئ في علم الأدلة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص:160.

58. محمد التونجي و آخرون، المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات)، المجلد الأول، ط ، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت، ص :342.

59. المرجع نفسه، ص : 341.

60. A.J.Greimas,sémantique structurale,éd.Larousse ,Paris ,1966,P : 4.

61. Ibid , P : 5 .

بالمستلزمات النضالية الضرورية لمجابهة الايديوجيات الأخرى دينية كانت أم دنيوية. على هذا الأساس، نعتقد ان نجاح الوهابية في الانتشار في فضاءات متعددة وعدم انحصارها في عند حدود رقعة جغرافية معينة يرجع إلى أنها تحمل عقيدة موجهة على أناس في حاجة إلى فهم ما يعتقدون، إلى عقيدة بسيطة بإمكانهم إدراكها حسب إمكانياتهم الذاتية والتحدث عنها مع الآخرين من أمثالهم، بدون أن يؤدي بهم ذلك إلى التياهان في الكثير من المتاهات الإيديولوجية، إنها تعمل على إعادة صياغة تعاليم الإسلام الأساسية في أشكال بسيطة، ولذلك فهي مركز جاذبية كبيرة. على عكس الثرات الكلامي والفلسفي الكلاسيكي منه والحديث الذي يطاب من الإنسان الاعتقاد بالله بعد ان أفرغ الفكرة من كل تحديد إيجابي.

فعلى سبيل المثال، كثيرا ما استعمل علماء الكلام والفلاسفة المسلمون التوظيف الإشاري لظواهر الطبيعة، أي النظر إليها كإمارات دالة على وجود خالق أو صانع، وهو منهج في النظر يتطلب من قدرات التأويل وسعة النظر ما يكمن الناضر من ربط الدال (الطبيعة) والمدلول (الله)، في حين ان هذه معرفة الله لا تتطلب عند الوهابية سوى الوقوف عند أخبر به الله نفسه في القرآن الكريم وما اخبر به رسوله، معارضة كل التصورات الكلامية التي يمكن ان تتوه بالإنسان وتدفعه على الشرك. (كما هو الشأن بالنسبة لمقولة الوجود الله في كل مكان الموجودة عند الاشعرية، أو الوجود في الضمير والوجدان كما تقول بذلك المتصوفة. لصالح الانتصار لمقولة الوجود السماء كما يعبر عن ذلك صريح القرآن). بفضل الوهابية إذن، يصبح مفهوم الله ذي مضمون إيجابي محدد ويساعد الإنسان على فهم ما يعتقده، هكذا تكمن قوة الوهابية في أنها تختصر الطريق للوصول إلى نفس النتيجة التي تود أن تصل إليها جميع المدارس الإسلامية، خصوصا التي تتبع مناهج المتكلمين، وهي تقرير التوحيد، في حين لا يصل إليها المدارس الأخرى إلى ذات النتيجة إلا بعد عمليات معقدة من البرهان المنطقي والعقلي.

الاجتماعية، لأدركنا أن الوهابية تتعدى كونها مجرد منهج في الاعتقاد، لتنطوي على مذهب اجتماعي يحاول من خلال عقيدته رسم صورة مجتمع آخر أساسه التضامن العقدي الذي يجعل من الأمة جسدا واحد يتضامن كل جزء فيه مع الكل، ويدين فيه الكل للجيل المؤسس (الصحابة والتابعين)، ويرتبط به برابط معنوي وسلوكي ساعيا إلى تحقيق مجتمع «أهل السنة والجماعة». و انطلاقا من هذه الخلفية، تفهم لماذا تحارب الوهابية كل أشكال التدين المحلية وكل التقاليد دينية كانت أم دنيوية، والنظريات المبررة لها، بمعنى أنها تهاجم الممارسات من منظور ديني كل مظاهر الاجتماعية حتى لو كانت ليست دينية بالضرورة.

فعالية الوهابية وقدرتها على التعبئة:

تتميز الوهابية بكونها بناء إيديولوجي مضبوط المصطلحات والمفاهيم، وبسهولة التعبير عن مقولات هذا البناء وتيسر استعمال مصطلحاته. الشيء الذي يناسب جمهورا متلقيا متواضعا من حيث المؤهلات العقلية والإدراكية، بحيث يصعب على من المتمرس على الخطاب الديني، أو المشبع بتصورات ميتافيزيقية أخرى الوقوف عن الحدود التي رسمتها الإيديولوجية والمحاذير التي تضعها وتوصي بالتزامها كلما تعلق الأمر بما يشكل منطلقها الأساسي، وهو تصورها لفكرة الله وطرق الاعتقادبه.

يفسر هذا الأمر افتقار النزعة الوهابية إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا ببناء فلسفي مؤسس.

لكن ليس عرضنا هنا محاكمة الوهابية من خلال عرضها على التحليل الفكري الذي يقيس المقولات من خلال ما تتسم به من تماسك منهجي وأصالة مفهومية، لأن فالأمر يتعلق كما ذكرنا بإيديولوجيا، والمرجع في تحليل الايولوجيات هو قدرتها على التعبئة ومد أنصارها

ملف العدد
التصوف و الفلسفة الإسلامية

يمكن التسليم بتوحيد الربوبية وفي نفس الوقت الإيمان بغير الله, مما يعني أن توجيه جزء من العقيدة التي يدان بها لله وحده نحو نبي أو ولي أو حاكم سياسي..هو بمثابة وقوع بغيروعي في الشرك لأنه تسليم بألوهية الله إلها آخروبربوبية الله ربا آخر، إذن فلا يمكن بدون تحقق المبدأين: « توحيد الربوبية و « توحيد الالوهية»، تجسيد الإيمان الحقيقي بالله، فعبرهما فقط يجد الإنسان في فكرة الله نشاطه ومضمون مثله الأعلى . بشكل اقل تجريدا، نقول أن الحقل الدلالي الذي يفتح عليه مفهوم التوحيد لا يقف عند هذا الموقف الأصولي في الاعتقاد والذي مضمونه « الاعتقاد بالله كما وصف به نفسه من غير تعطيل أو تأويل»، وإنما يمتد ليشمل ضوابط للممارسة الدينية، فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على مقولة التوحيد ، فإن السلوك والممارسة ينضبطان بهذا المبدأ انضباطا مطلقا لا مجال في لإشراك غير الله في العبادة بأي طريقة سواء كانت صلاة أو تقربا أو دعاء. يؤدي بناء فكرة التوحيد على هذا المنوال، إلى إعادة صياغة الإشكاليات التي تطرحها مسألة التوحيد بشكل أكثر حدة ، بحيث تكاد تكون المقولات المركزية الأخرى في الفكر الوهابي متمحورة حول هذا التوحيد باعتباره أهم مكونات التدين، والعنصرذوالدلالة بالنسبة إلى الإشكاليات المتفرعة عنه كمسائل الانتماء والهوية والولاء والاختيار. وعبرهذه المركزية تم القفز بالمقولات الوهابية، سواء التي صدرت عن عبد الوهاب نفسه أوكما عبرعنها أتباعه، من مجرد خطاب ديني لاهوتي إلى أيديولوجيا ترصد الوضع القائم ،وتقدم بدائل بصدده. لم يكن هذا الانتقال اعتباطيا، بل تم بشكل تدريجي وفي تساوق مع المعتقد الذي يحمله الخطاب، فانتقال الكلام من مجال القيم المعتقدات إلى مجال الممارسة، جعلت الوهابيين ليسوا فقط أصحاب رؤية عقدية بالمعنى الحصري للكلمة، وإنما أصحاب مواقف وردود على واقع الممارسة العبا دية التي شهدتها عصورهم. فإذا أخذنا بعين الاعتبار المعنى الاجتماعي للممارسة العبا دية (La religiosité) ، الذي لا يحصرها في مجرد وسيلة التي تعبر بها الأفراد والجماعات عن علاقتهم بما يعتبرونه مقدسا، ولكن في الأساس إظهارا للمشاعر وتعبيرا جماعيا عن الموقف من الكون والحياة والعلاقات

التجديد في الإلهيات الإسلامية، الوهابية نموذجا

د. عبد الحكيم أبواللوز

مركز البحث في العلوم الإجتماعية - المغرب

تعتبر الإلهيات الإسلامية مجموعة طرق بحثية متعددة ومختلفة في تصوراتها عن الطريقة التي يجب بها الوقوف في حضرة المقدس والتأمل فيه، أنه مبحث يهتم بالذات الألهية وصفاتها. أما الذات فعي ما يميز هذه الذات في حد ذاتها: المخالفة للحوادث، القدم/ الوجود، البقاء...، وأما الصفات فهي ما ينظاف على الذات لتعزيز خصوصياتها، وتمييزها بدقة عن صفاة الإنسان كالعلم والحياة والقدرة..، وتعتبر أسماء اله الحسنى التسعة والتسعون مسحا عاما لكل من الذات والصفات الإلهية في الديانات الموحى بها، حيث يقربها المسلم اليهودي/والمسيحي...

انطلاقا من اتصالها بالمقدس، كانت الإلهيات الإسلامية بابا من أبواب البحث التي اعتنى بها الفكر الاسلامي، ويمكن القول بّأنها كانت القضية الأولى التي استغرقت الكثير من النقاشات بين مختلف اتجاهات هذا الفكر، ويبين تاريخ الافكار الدينية داخل المجتمع الإسلامي أهمية هذا المبحث وجاذبيته إلى حد أنه سلكت بالمشتغلين عليه دروبا متعددة ومتباينة، قادتهم إلى تصورات مختلفة للوجود الإنساني الفردي والجماعي لتشكله بصورة أو بأخرى . فلم يكن علم الكلام، الذي أسس لهذا البحث ووضع لبناته هو الوحيد الذي كان يتدخل في هذه القضايا بالقول والاجتهاد، وإنما ساهمت فيه حتى الاتجاهات الأخرى أيضا، بما فيها الاتجاهات الأكثر محافظة (ملتزمة بالنص وواقفة عن حدوده) التي تدخلت فيه من باب الرد على ماعتبرته «مساسا بالعقيدة وجرأة على النصوص من طرف علماء الكلام والفلاسفة».

لم ينشغل بن عبد الوهاب كثيرا، بما كان يشغل بال المسلمين في ذلك الظرف التاريخي من مجابهة التحدي المسيحي الأوروبي، بل كان فكرة نتيجة مباشرة للمؤثرات البيئة التي نشئ فيها، فقد ترعرع ابن عبد الوهاب في البادية، حيث البنيات الاجتماعية والإنتاجية بسيطة، والمؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة إن لم تكن معدومة ، وهي الظروف مناسبة لنشأة فكر لا تتطلب حلولا تركيبية ولا إضافات جديدة، لذلك كانت السمات العامة للفكر الوهابي هي: أحادية الطرح، القطع والحسم، والالتزام بمعيار ثابت وقيم متجانسة ، بعكس الفكر التوفيقي التركيبي الذي ينشا في مناطق العمران حيث يشتد التفاعل مع الثقافات الأخرى . إذن ما هي المعاني الظاهرة والرمزية لفكرة التوحيد عن ابن عبد الوهاب؟ و إلى أي حد ساهمت هذه الفكرة في بناء باقي الأفكار السائدة داخل هذا الوهابية؟ انطلق عبد الوهاب في صياغته لمفهوم التوحيد من اعتبارفقهي هو ان التوحيد أساس الديانة الإسلامية ، ويعني به إفراد الله بالعبادة دون سواه، فالمجتمع انعكاس، أو ينبغي ان يكون انعكاسا، لهذا للتوحيد الإلهي، فإذا كان التوحيد صفة أساسية للذات الإلهية، فإنه في المجتمع يحتاج على تحقق وبناء، وترجمة التوحيد على المستوى المجتمع لا يتم إلا عن طريق تحقيق مجموعة من مشاريع الوحدة: وحدة العقيدة، وحدة الفقه،وحدة الأمة، وحدة السياسات، وحدة الشعائر.....

ويزيد ابن عبد الوهاب في تفصيل ما يعنيه بمبدأ التوحيد وأثره على المعتقدات المتصلة بالإلهيات ككل، من خلال فكرتي «توحيد الإلوهية» و»توحيد الربوبية»، فعند تطبيق المبدأ في فهم الاعتقاد بالله فإن التوحيد يعني « توحيد الربوبية»، وعند تطبيقه على المؤمن يعبر عن الالتزام « بتوحيد الالوهية» نحو الله وحده، كما يقرر الوهابية ترابط هذين المعنيين للتوحيد، فتوحيد الربوبية يترتب عليه توحيد الألوهية، والتسليم بتعدد الآلهة هو إدخال التعدد والشرك في الحياة الدينية. وبالعكس، لا

قد يتساءل البعض جدوى فتح المجال النظر في الإلهيات من جديد، وهي القضية التي قتلها الفكر الإسلامي بحثا، بحيث لا نكاد نفتح كتابا كلاسيكيا إلا ونجد القضية مبسوطة فيه، سواء من باب التنظير والإضافة والتأصيل، أو من باب المحاججة والرد والتصحيح. هنا نبادر بالقول أن المساهمة في الموضوع لن يكون استعراضا لتاريخ الأفكار الإسلامية في باب الإلهيات، بل إن مرد الاهتمام بالقضية يكمن في أنها كانت مثار اجتهاد وتجديد من لدن بعض التيارات الحديثة للفكر الإسلامي، والتي ساهم نجاحها الميداني في أعطاء إضافاتها حول القضية الإلهيات هوية مستقلة وإشعاع قاعديا، وأصبحت أفكارها هذه تحظى بقسط من المساندة والدعم الشعبي، وتشكل في الوقت نفسه قسما من الخلفية التي يمكن من خلالها فهم بعض الآراء الديني السائدة في حاضر العالم الإسلامي بشكل أفضل. كما تسعى هذه الدراسة إلى إغناء الدراسات المتعلقة بالإسلام، فقد ظلت هذه الأخيرة ، منذ الثورة الإيرانية إلى اليوم مهتمة بالحركات الإسلامية تلك التنظيمات السياسية التي يجمعها مشروع بناء السلطة على أساس المشروعية الإسلامية، والمطالبة بتطبيق الإسلام في الحياة السياسية، فالدراسة التي نقترحها في هذا البحث تعطي بديلا يركز على وجهات نظر أخرى. ذلك أن الحركة الإسلامية لا تمثل كل الحساسيات الإسلامية في المجتمع الإسلامي، إنما تزامن طفور نخبها مع نشأت وجهات نظر أخرى مخالفة ، لكنها ساهمت بنسب متفاوتة في صياغة بعض إلى الطروحات التي ضلت على هامش أفكار الحركات الإسلامية التي حظيت بالقسط الأوفر من الاهتمام الأكاديمي.

يتعلق الأمر بالحركة الوهابية، بحيث يمكن اعتبار «كتاب التوحيد» لمحمد بن عبد الوهاب أول نص حديث في الإلهيات الإسلامية ، فقد صدر بعدما انتظمت العقائد في قوالب كلامية وفقهية متحجرة تبنتها مناهج التعليم كمدونات جاهزة طيلة عصور عديدة من تاريخ الإسلام. والقول بأن كتاب التوحيد أول نص حديث لا يعني أنه النص الوحيد، فهناك نصوص أخرى من أهمها التعليقات التي أملاها

رائد مدرسة التجديد الأفغاني على تلامذته والتي قدمها في كتاب «شرح الدواني للعقائد العضدية، «ثم «رسالة التوحيد» لمحمد عبده ، لكن نص محمد عبد الوهاب هو الذي حضي بالشهرة والانتشار وبالقدرة على التعبئة والاستقطاب لأسباب سنشرحها بعد تذكير سريع بظروف نشأة الحركة والوهابية وتطورها. فكما هو معلوم، كانت الوهابية حركة ثورية متسلحة بالحماس الديني وبالشعور الوطني، انطلقت من نجد، واستطاعت أن تصل إلى دمشق شمالا وعمان جنوبا، ولكنه في عام 1818 تمكنت القوات المصرية بقيادة محمد عبده من سحق هذه الثورة، لكنها انبعثت من جديد في أوائل القرن العشرين تحت قيادة عند العزيز بن سعود (1902-1953) الذي اعتنقها وتحالف مع قبائل نجد مؤسسا بذلك المملكة العربية السعودية، بحيث لم يتمكن المذهب الحنبلي، الذي تبنه الحركة الوهابية ودافعت عنه، من اكتساب سيادة إقليمية حقيقية إلا عندما تحالف محمد بن عبد الوهاب مع آل سعود ، ليقع تبنيه من طرف المملكة العربية السعودية كتشريع رسمي .

بعد ذلك نطرح التساؤل التالي فكيف بنى الاتجاه الوهابي تصوره في ما يتعلق بالإلهيات؟

التوحيد عصب الإصلاح:

تكمن إضافة بن عبد الوهاب في هذا الباب الإلهيات في أنه ساهم في تجديد علم التوحيد وذلك في ظروف تاريخية دقيقة، اتخذت هذه المهمة وجهتين: وجهة عملية تتمثل تخليص التوحيد من التصورات الحسية والمشخصة الذي طبعت مضامين الفكرة في المجتمع الجزيرة العربية في القرن 18 ،و مواجهة فاعلية الديانات المحلية غير الخاضعة لمركزة وتوسع الدولة السعودية. ثم وجهة العلمي، من خلال الانشغال بالرد على قضايا علم الكلام الإسلامي التقليدي، خصوصا استئناف الرد على التوحيد الاعتزالي الذي اتخذ صورة عقلية خالصة في تناوله للذات الإلهية وصفاتها.