منيرفا الفلسفية

مجلة فلسفية محكّمة- سنوية
تصدر بالتنسيق مع مخبر أنثروبولوجيا الأديان ومقارنتها وفريق تكوين ماستير
« الفلسفة والتنوع الثقافي/ شعبة الفلسفة» (جامعة تلمسان)

العدد الأول ماي 2015

منيرفا

مجلة فلسفية محكّمة- نصف سنوية
تصدر بالتنسيق مع مخبر أنثروبولوجيا الأديان ومقارنتها ومشروع ماستير
« الفلسفة والتنوع الثقافي»(جامعة تلمسان)

رئيس التحرير د.بخضرة مونيس

الهيئة الاستشارية

أد. عمر مهيبل(جامعة الجزائر) أد.شايف عكاشة(جامعة تلمسان)
أد. عبد الله موسى(جامعة سعيدة) أد.عبد الرحمان بوقاف(جامعة الجزائر)
أد. سعدواي إبراهيم محمد(جامعة تونس) أد. محمد عثمان الخشت(جامعة القاهرة مصر)
أد. محمدي رياحي رشيدة(جامعة وهران) أد.موسوني محمد(جامعة تلمسان)

الهيئة العلمية

أد. كمال بومنير(جامعة الجزائر) د. بودومة عبدا القادر(جامعة تلمسان)
د. محمد شوقي الزين(جامعة تلمسان) د. أحمد عطار (جامعة تلمسان)
د.غيضان السيد علي(جامعة القاهرة) أد. عامر عبد زيد الوائلي (جامعة الكوفة- العراق)
د. طوطاو الشريف (جامعة خنشلة) د. محمد بومانة(جامعة الجلفة)
د. مونيس بخضرة(جامعة تلمسان) د. عماد عبد الرزاق (جامعة بني سويف)

مساعد رئيس هيئة التحرير: أ. بلعز نور الدين

د.غوزي مصطفى (جامعة تلمسان) د. كحلي عمارة (جامعة مستغانم)
د. دليل محمد بوزيان (جامعة تلمسان) أ. الحاج عبد القادر فؤاد (جامعة تلمسان)
أ. كرمين نصيرة (جامعة وهران 2) أ. أحمد مونيس(جامعة خنشلة)
أ. بن دوبة شريف (جامعة سعيدة) أ. وزار محمد (جامعة تلمسان)

شروط النشر

1- يجب أن تتوفر في البحوث المقدمة الأصالة العلمية الجادة ولم يسبق نشرها.

2- على البحوث المقدمة أن تحترم القواعد العلمية والمنهجية المتعارف عليها في إنجازها، ويوضع التهميش في آخرالصفحة.

3- نوع الخط المعتمد Traditional Arabic ونمط (16) واعتماد الطريقة الآلية في الإحالات وتكون بنمط(14).

4- على صاحب البحث كتابة اسمه وعنوانه الكامل والبلد الذي ينتمي إليه في ذيل الصفحة الأولى من البحث.

5- ضرورة إرفاق سيرة ذاتية مختصرة مع البحث.

6- إرفاق البحث بملخص باللغة العربية واللغة الإنجليزية.

7- حجم البحث لا يقل عن 3 ألاف كلمة و لا يزيد عن 6 ألف كلمة.

8- المجلة غير ملزمة بإعادة البحوث المرفوضة إلى أصحابها.

9- تحتفظ المجلة بحق نشر البحوث وفق برنامجها الخاص.

10- تخضع كل البحوث المقدمة للتحكيم العلمي من طرف الهيئة العلمية وبسرية تامة.

11- البحوث التي ينصح المحكمون إعادة تعديلها وتصحيحها تعاد إلى أصحابها لإجراء تعديلات المطلوبة قبل نشرها.

12- تلتزم المجلة بإرسال نسخة واحدة لكل باحث تمّ نشر بحثه في المجلة.

13- توجه جميع المراسلات إلى السيد رئيس تحرير المجلة : mounisz@live.fr

الأبحاث المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة، و إنما تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم.

فهرس

قول في منيرفا	**09**
في ما وراء التفاحة تراجيديا سقوط الإنسان وصعوده	**11**
فينومينولوجية المعيش قراءة في فنتازيا الوعدّة د.مونيس بخضرة/جامعة تلمسان- الجزائر	**15**
أسباب ضعف تدريس الفلسفة بالجز ائر د. فاطمي فتيحة/جامعة منتوري –قسنطينة-	**29**
الفلسفة الألمانية المُتأغرقة: درس هيرمينوطيقا الصيرورة. أ.عبد الكريم عنيات/ جامعة سطيف 2.	**35**
البعد الديني و اثره على الفكر الجمالي في الحضارة الإسلامية ابو حيان التوحيدي نموذجا . أ. بلعز نور الدين / جامعة تلمسان	**69**
الحقيقة في الفكر الأميركي «عقل تقني بلا إيمان» ب. محمد سعيد مزوار/ جامعة تلمسان	**77**
جينالوجيا مصطلح الحقيقة ب.عبد المالك حاجي/ جامعة تلمسان	**93**
الحقيقة في الفكر الهندي _ بوذا أنموذجا- ب.عبد الجليل جعفاري/ جامعة تلمسان	**107**
حقيقة الإنسان عند روسو أ.كرمين نصيرة/جامعة وهران	**113**
حقيقة معرفة الذات من خلال مفهوم الجنس في فكر عبد الوهاب بوحديبة ب.عابد فتيحة/جامعة تلمسان	**125**
الحقيقة في تاريخ الفلسفة «الفكر الإسلامي أنموذجا» ب.بويكن باهي عمر فرح/جامعة تلمسان	**135**
أسطورة الكهف والحقيقة الأفلاطونية: دراسة هيرمينوطيقية نقدية أ. محمد أمين بن جيلالي/جامعة بومرداس	**145**

الحقيقة: جدلية العقل و الدين مقاربة فلسفية بين عبد الكريم سروش ومحمد إقبال ب. محمد بومدين/جامعة تلمسان	161
الدولة هي نفسها تنظم التمييز، وبدون الشعوربأي ندم ترجمة نورالدين علوش- المغرب	175

قول في منيرفا

تنحدر كلمة منيرفا من أعماق التراث البشري، وبالتحديد من مثولوجيا الرومان والإغريق العتيق، علما أن الخطاب الميثولوجي في ذلك الزمن كان يشكّل الثقافة الشعبية لمجتمعاتها، وبالتالي كانت مكونات هذا الخطاب في صلب التداول الاجتماعي والإيمان الديني، مما يبعد كل غرابة عندما نجد اسم منيرفا كدلالة على الحكمة داخل هذه الثقافة، والذي كان مرتبطا بآلهة الحكمة والفنون.

في هذا السياق، قال هيجل قولته الشهيرة في تصديره لكتابه» فلسفة الحق» ما يلي<< إن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله>>. وهي مقولة رمز بها هيجل إلى الفلسفة وخصائصها بصفة عامة، نظرا لتقارب خصائص كثيرة بين طائر البوم الذي يفضل العزلة والسكون، ويصطاد في جنح الظلام، والفلسفة كنشاط وتأمل والتزام. وجملة هذه الخصائص جعلت منهما رمزا لمحبة الحكمة ومحبتها في الثقافة الغربية.

إن الفلسفة كما أكد هيجل في مقولته هذه، أنها لا تظهر حيويتها ومفعولها إلا بعد أن يكتمل الواقع بناؤه، وبالتالي تحددت مهمة الفلسفة دوما في الكشف عن الأفكار والركائز الأساسية التي يقوم عليها المجتمع، أي أنها تظهر متأخرة بعد أن تكون النظم الاجتماعية قد اكتملت وشاخت.

وفي منطقة أخرى من مناطق نص فلسفة الحق، كتب هيجل قائلا: أن الفلسفة ترسم لوحتها الرمادية، فتضع لونا رماديا فوق لون رمادي. فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صور الحياة قد هرمت، أو شكلا من أشكال الحياة قد أصبح عتيق، لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي، لا يمكن أن يجدد شباب الحياة و لكنه يفهمها فحسب.

ويقصد من هذا الرسم أن هناك فكرا شائعا في حياة الناس اليومية في شتى المجالات ، تأتي من أجله الفلسفة كفكر ثان منعكس، لتجعل منه موضوعا لها.

وهذا هو سر تأخر ظهور الفلسفة في المجتمع، بعد أن تكون الحياة قد دبت واكتملت وقد تعوّد عليها الناس وصارت شيئا مألوفا لديهم، وعليه تأتي الفلسفة لتعيد تقديم ما كان مألوفا للناس على أنه غير مألوف.

في ظل الظروف العصيبة التي يمر بها عالمنا المعاصر، وتحت ثقل دلالات منيرفا وطول تاريخها العتيق، جاءت هذه المجلة الفلسفية الحاملة لمقومات هذا الاسم، لعلها تكون فضاءا مناسبا للتأمل والإبداع الفلسفي للكثير من الباحثين وهواة التفلسف والتأمل والفكر الحر النزيه، لتحمل بين صفحاتها ما جادت به قرائحهم التأملية وأفكارهم الفلسفية لملأ الفراغ الحاصل بيننا في هذا المجال، الأمر الذي جعل منها مجلة متخصصة في شؤون الفلسفة لا غير، تسعى لنشر كل ما يتناول في عالم الفلسفة الكونية وفق برامجها الخاصة، الشيء الذي سيجعلها فوق أي اعتبارات ضيقة أو خلفيات خاصة أو إيديولوجيات زائفة.

إن مجلة منيرفا تدعوا وترحب بكل من يريد أن ينخرط في نادي الكتابة الفلسفية، وتقيّيد أفكارهم في معاقلها، ولتبادل وجهات النظر والآراء داخل هذا العالم، الذي بات أكثر من أي وقت مضى بحاجة لطلاء فلسفي له، وإعادة ترميمه وتلميعه من جديد، وترسيخ الثقة فيه لجعله المكان الوحيد الذي تولد فيه الحياة المرجوة، بفعل غرس فيه قيم السلم والحرية والتسامح والاختلاف والمرح وحتى اللعب ولكل ما يدخل في تكوين عجينة الإنسانية، خاصة وأن ميلادها تزامن مع هبوب عواصف من كل جهة وصوب على مجتماعاتنا المعاصرة، جعلت من جماهيرها أكثر قلقا وغثيانا، مما جعلنا نعتقد أنه هو الزمن المناسب للتفلسف.

د. مونيس بخضرة
ماي 5102

في ما وراء التفاحة
تراجيديا سقوط الإنسان وصعوده

(أكتب هنا ما اعتقده الحقيقية، قصص الإغريق كثيرة وهي في رأي قصص سخيفة)

هيكانيوس ميليتوس

يتساءل هيجل في كتابه الموسوم ب:» موسوعة العلوم الفلسفية» حول مفهوم الحقيقة قائلا: غير أن الزمن الذي كان الناس فيه يتساءلون: كيف يمكن لي أنا تلك الدودة الحقيرة التي تدب على الأرض، أن تكون قادرة على معرفة الحقيقة؟ هذا الزمن قد ولى وانتهى. وبدلا من ذلك أصبحنا نصادف زهوا وغروا. إذ بدأ الناس يزعمون أنهم يتنفسون نسيم الحقيقة ذاتها دون أن يبذلوا أي جهد من جانبهم، وتملق بعض المعلمين الشباب بقولهم أنهم يملكون بحق الميلاد الطبيعي للحقيقة الدينية والأخلاقية.

انطلاقا من تساؤل هيجل هذا، تظهر لنا الحقيقة في صور مجازية عديدة، وعندما نقارن بينها، فلا ربما أولى هذه الصور التي تربطنا بمفهوم الحقيقة، هي صورة أصل المعرفة، بما أنها الصورة الأرفع والأنبل، وهي أكثرها ملائمة مع مقاصدنا التحليلية حول مفهوم الحقيقة. فهي وكما يسميها فلاسفة الإتيقا ب: البراءة، كما أنها صورة تشمل على شعور ديني قوي، وعلى الشفقة والبساطة والحب والإخلاص والإيمان على حد سواء. وهي كلها مشتقات تجعلنا نعاين المناهج العلمية والشعبية معا التي تدعي إدراك الحقيقة بواسطة التأمل تارة والجدل تارة أخرى، وهما طريقان يمثلان أعلى درجة من الغرور، الذي كان وراء ثقة الإنسان المفرطة في قدرته على معرفة الحقيقة.

إن تعلق الإنسان في البدء بالثقة في المعرفة دون بذل جهد يذكر حولها، جعله مصدر جميع الشرور والآثام كما يقول هيجل، وهي الثقة التي جعلته يرتكب الخطيئة الأصلية التي لا زالت لصيقة بنا، حينما أكل النبي آدم من ثمار الشجرة التي نهاه الله عن الاقتراب منها، حسب ما ورد في النصوص الدينية السماوية، وهناك الكثير من الأخبار المتواترة الدينية والشعبية تقول، أنه أكل من شجرة التفاح، وهذا يعني أنها مقترنة بأصل الإنسان وحاملة لسره، ولهذا لم يبق

له من طريق آخر للتكفير عن ذنبه سوى إعادة بناء معرفة جديدة خاصة به في عالمه الجديد الذي حلّ به.

إن التفاحة كانت سببا مباشرا في سقوط الإنسان من عالمه الأصلي إلى عالم جديد غريب عنه، تاركا وراءه المعرفة المطلقة وآخذا على عاتقه مسؤولية بناء معرفة جديدة لا يشاركه خالقه فيها، ولنرى ماذا سيفعل وماذا سيحّل به. البيّن أن لحظات سعادته في عالمه هذا لا تكاد أن تظهر مع لحظات بؤسه وشقائه وحزنه. فهو عالم يتسم بالتفكك والانقسام الداخلي.

لقد احتفظت لنا قصة(سقوط الإنسان) بصورة قديمة تمثل أصل هذا الانقسام ونتائجه، حيث أن مبدأ العودة إنما يكون بالمعرفة وبالمعرفة وحدها، فاليد التي أحدثت الجروح هي نفسها التي تداويها. ويسرد لنا هيجل في موسوعة العلوم الفلسفية قصة السقوط، أن آدم وحواء وهما أول الموجودات البشرية بما أنهما نماذج أولى للإنسان، كان يعيشان في جنة عدن حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة وشجرة المعرفة، وتحريم الأكل من شجرة المعرفة يعني بوضوح أن الإنسان ينبغي ألا ينشد المعرفة، وإنما عليه أن يظل في حالة البراءة الأولى، كبراءة الطفل الفاتنة والجذابة. فجاذبية الطفولة هي هبة من الطبيعة، وأما معارفه في كبره فهي منه وليس من الطبيعة في شيء، وبالمعرفة جعلته ينسحب من الطبيعة إلى عالم الغواية، وحقيقة الأمر هي أن يقظة الوعي تنبع من طبيعة الإنسان ذاتها.

داخل هذا الجدل، التاريخ يعيد نفسه، وقصة السقوط تتكرر مع كل فرد من أبناء آدم، وترى الحية في معرفة الخير والشر تشبها بالله، وإن هذه المعرفة ذاتها هي التي يشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزي، وبأكله من الثمرة المحرمة، وأول تفكيرهما بعد استيقاظ الوعي عرفا أن عورتهما مكشوفة، يقول الله تعالي >> **فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورقة جنة** <<(سورة الأعراف الآية 22) وهي صورة لميلاد الخجل والإفراط في الأحاسيس، والإحساس بالخجل يشهد بوضوح عن انفصال الإنسان عن حياته الطبيعية، في الوقت الذي لا يشعر فيه الحيوان أبدا بهذا الإحساس، وبالتالي لا يشعر بأي خجل، وعنه يجب أن نبحث عن الأصل الروحي والأخلاقي للملابس في شعور الإنسان بالخجل.

يرى هيجل أن قصة السقوط لا تنتهي بطرد آدم وحواء من الجنة، بل هي تستمر لتخبرنا

أن الله تعالى قال وهو يقتبس ذلك من سفر التكوين ما يلي >>هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارف الخير والشر<< (سفر التكوين، الإصحاح الثالث، آية 23،) ويقول تعالى أيضا حسب إحالة هيجل>> والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن، ولهيب سيف منقلب لحراسة طريق شجرة الحياة<<، هذه الآية تتحدث عن المعرفة على أنها قبس إلهي، فهي لم تعد كما كانت من قبل شيئا خطأ، أو عملا محرما، وهي الآية التي تدحض الزعم القائل بأن الفلسفة تختص بتناهي الروح فحسب، وإنما الفلسفة معرفة ومن خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلي بأنه صورة الله في الأرض.

إن التفاحة في عالم الإنسان الجديد، لا تفعل شيئا على إحالة الإنسان إلى عوالم أخرى كما كانت عليه في الأصل، وإنما ستكون رمز بناء الإنسان لمملكته، وصارت التفاحة من جديد عنوان لكتاب يقال أنه نسب بالخطأ إلى أفلاطون في الثقافة الإغريقية، وهي نفسها ستكون سببا مباشرا في تحرر البشرية من ثقل الجاذبية في حادثة طريفة لإسحاق لنيوتن Isaac newton (25 ديسمبر 1642- 20 مارس 1727) والتفاحة التي سقطت عليه. عنها اكتشف قانون الجاذبية الشهير في كتابه الموسوم ب: الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية 1687م، الذي قدم فيه رؤية شاملة للكون المادي. فمنذ ذلك الحين، صار الإنسان يحلق في السموات ويشق الفضاء باحثا عن الحقيقة، وهو يحصي طبيعة العوالم التي حلّ بها، ومعلنا أن الأرض هي مجرد زاوية من زوايا بيته الجديد. وظل قانون التفاحة من عصر نيوتن إلى يومنا هذا يصنع مجد البشرية، لتصير من جديد الملهم الأكبر لأحد أعظم المؤسسات الإلكترونية في الألفية الجديدة، وهي «مؤسسة أبل» للبرمجيات ولمؤسسها ستيفن بول جوبز Steven poul jobs (فبراير 1955- أكتوبر 2011) ومنتوجاتها في شكل تطبيقات افتراضية، تجمع بين العقل الخالص والحس الخالص في أيقونة من أيقونات الأي- فون/ iphone.

فما نتعامل معه في تطبيقاتها هو مجموعة من الشبكات الهندسية تحمل كومات حسية من ألوان وأصوات وغيرها، ولكنها لا تشبه في شيء المحسوسات الطبيعة، وإنما هي محسوسات ولدت من رحم العقل الخالص، ونموذج ثاني للطبيعة بدأ يتشكل في الألفية الجديدة.

وإذا كانت للتفاحة علاقة اعتباطية وسريالية بما يسمى بالحقيقة منذ البدء إلى يومنا هذا،

وهي العلاقة التي اتخذت مشاهد متنوعة وواضحة في التراث المعرفي الغربي، فيحق لنا أن نتساءل نحن العرب عن طبيعة علاقتنا بهذه الثمرة السحرية.

انطلاقا من جملة هذه الفتوحات، جاءت مجلة منيرفا الفلسفية في عددها الأول، كحقل تجاربي لطلبة ماستير>>الفلسفة والتنوع الثقافي<<، لتحمل صفحاتها أثار علاقتهم بالفلسفة ولهواجس أسئلتهم المتنوعة، حتى نصنع منهم ناشئة مثقفة تؤمن بسحر فعل الكتابة، ونكوّن الطالب الكاتب المنتج للفكرة وليس لطالب مستهلك الفكرة. ولعل من أولى أثارهم في هذه المجلة هو اقتراحهم لموضوع هذا العدد»**الحقيقة**»، التي حتما ستخلّد رؤاهم ضمن طياتها، هو السبب الذي جعل مواضيع هذا العدد متنوعة بين الحقيقة والثقافة لأقلام بعض الأساتذة والطلبة.

د. مونيس بخضرة

فينومينولوجية المعيش
قراءة في فنتازيا الوعدّة[1]

د.مونيس بخضرة/جامعة تلمسان- الجزائر

ربما يتساءل الكثيرون عن أهمية تناول مثل هكذا موضوع ضمن السياق الفينومينولوجي، وعن جدوى مقاصده المعرفية. تساؤلات تبقى مشروعة، نظرا لطبيعة موضوع الوعدّة Aluadha وبحكم أنه موضوع يبدى للجميع موضوعا متماهيا مع البساطة يصعب رفعه إلى مقام الملاحظة الفلسفيةobservation philosophique . إلا أننا في هذه الحالات، لا يمكن أبدا أن نتجاهل مكاسب التفكير الفلسفي في تاريخه، الذي لطالما أظهر مقدرة لا مثيل لها مقارنة بأنماط التفكير الأخرى، حينما تمكّن في الكثير من المناسبات من تفجير مواضيع كانت تظهر مألوفة وعادية للجميع، على غرار ما فعل طاليسThales بعنصر الماءEau élément ، عندما استطاع أن يقدمه للعالم على أنه أمر غير عادي، عنصر خارق و خلاق به ظهر لنا كفكر للطبيعة كما قال عنه نيتشه. و مثل هذا العمل، لا يقوم به إلا الفلاسفة. و على هذا الأساس، ظلّ الفيلسوف منذ القدم كائنا متميّزا Atre distinct و متواضع في معاملته للظواهر. كائن يفرط في احترامه للأشياء respect pour les choses التي يصادفها. فهو يحترمها بما أنه يحاول أن يدرك طبائعها الحقيقية. فهو يراها بعين مختلفة، عين متعددة أنماط ، بين الريبة و الوثوق، اللتان تهيمن عليهما روح العقلانية esprit de la rationalité. الأمر الذي يجعل من ما يدركه على أنه شيء غامض و مجهول و غير مفهوم ولو كنا قد ألفناه منذ الصغر[2].

هي جملة صفات تجعل من الفيلسوف شخص حذر في مواجهته للأشياء Philosophe qui a averti la direction des choses. ومثل هذا التحليل ليس هو بالجديد، وإنما سبق للكثيرين من الفلاسفة كشفه على غرار ما فعل هيجل Hegel في نصوصه المتعددة plusieurs textes، عندما أكّد أكثر من مرة أن الفيلسوف يملك مهارة كبيرة في استجابته لمشاكل عصره Pour les problèmes de son temps، في هذا الشأن يقول» الفلسفة معرفة صريح للتطور، هي ذاتها هذا التفكير المتطور، و كلما تطور هذا الفكر ازداد تطورا من الخارج إلى الداخل، و هكذا تبني الفلسفة بداخلها ما هو متطور»([3]). فهو كائن يحسن الإنصات لنداء الوجود كما قال هيدغرDe faire appel à exister en tant que Heidegger dit([4])، وهو كالشاعر الملهم

في تجاوبه مع العالمPoète d›inspiration dans sa réponse au monde، وبالتالي مهما قيل عن الفيلسوف، يبقى ذلك الفنان artiste الذي يكوّن مواضيعه من كومة أشياء بسيطة، تربطه بها علاقات غير وهمية.

وفي ظلّ هذه المعطيات، تطرح عدة تساؤلات تخص راهن الفلسفة في مجتمعنا المعاصر Pertinence de la philosophie dans notre société contemporaine، وعن قدرة مفكريه في إيجاد مساحة خاصة بهم فيه، و عن مدى دورهم في صناعة الوعي الاجتماعي Sensibilisation de l›industrie sociale ومدى تأثيرهم فيه، والأسباب التي أعاقتهم عن تحقيق هذا الإنشاد؟([5]).

إذا، التفكير الفلسفي المنظّم و الهادف، يبقي من اختصاص الفيلسوف دون غيره من الناس. تفكير يدفع صاحبه إلى أن يبقى مجاورا على الدوام للموجودات التي تملأ فضاءه بما أنها تلهمه inspiré ، مما يؤكد أن التفكير الفلسفي الجاد لا يكون ممكنا إلا في ظل وجود علاقة حميمية وخاصة تربط الفيلسوف بالموضوع بغض النظر عن طبيعته. علاقة تطرح هنا كشرطية لازمة لأي عمل فلسفي ممكنLe travail philosophique possible ، وبالتالي كل حركة قصدية mouvement intentionnel تحدث خارج هذا المنحى تبقى مجرد نزوة عقلية دون أن تحقق مبتغاها الخاص. ومثل هذا الطرح، يدفعنا إلى مناقشة إشكالية علاقة الذات بالموضوع، وبتعبير آخر، هو كيف نستطيع أن نفلسف الأشياء تفلسفا صحيحا وهادفا؟.

في هذا المجال، نعتقد أن العقم الفلسفي L›infertilité philosophique الحاصل في مجتمعنا اليوم، يعود بالأساس إلى غياب هذه شرطية وانعدامها، وإلى غموض هذه العلاقة، مما جعل انفتاحنا الفلسفي على الموضوع يبقى ضمن حدود الذات دون أن يتمكن من شمول الموضوع، الأمر الذي جعلنا نبقى أسرين للذاكرة التاريخية Mémoire historique وأسئلة الهوية Les questions d›identité تحت قوقعة الذات. تفكير ظلّ مجبرا على فهم الذات فحسب بصيغة: تفكير يبحث عن ذاته، نكتفي فقط بإعادة تحوير منتجات التاريخ Historique Produits في مختلف المجالات، مما يعكس إخفاقنا الكبير على الخروج إلى العالم الحقيقي الذي يكون موضعا للتفكير الفلسفي. فما نعتقده تحت هيمنت هذا النوع من التفكير أننا نعيش التجاورvivez juxtaposition، يبقى مجرد لغو، بما أننا نكتفي بتعاطي صور

الأشياء لا الأشياء ذاتها بلغة أرسطوAristote .

إن استمرار هذه النمطية في مجرى التفكير العام، يحجب عنا الموجود وخصائصه نتيجة عجز وعينا الفلسفي عن إدراكه والغوص فيه. فلا نزال نعيش وهم العالم بثراءه ومكوناته. الأمر يجعل من ما ننتجه ضمن التفكير الفلسفي يبقى يحمل هواجس الذات وحمولات التاريخ الذي يؤكد فرضية تأزمه وتعطله.

الفلسفة النظرية و معضلة التطبيق:

تحت ضغط التساؤلات الكثيرة عن أهمية الفلسفة importance de la philosophie كمعرفة في حياتنا الاجتماعية Voir nos vies sociales، نظرا لعجزها عن الخروج إلى الفضاء العمومي espace public، وإيجاد حيزا خاصا بها ضمنه مقارنة بميادين العلوم الأخرى، واكتفاء المشتغلين بها بالتداول النظري الجاف دون إخراجها إلى مستوياتها الظاهراتية الحيوية، في عصر بات يؤمن أكثر من أي وقت مضى بالعلوم التطبيقية sciences appliquées وبنتائجها الملموسة. فالفرد المعاصر لم يعد يكتفي بالقول دون الفعل، بقدر ما أصبح يهتم بالفعل أكثر من القول والحكم. اهتمام يحتّم ضرورة التخلي عن الربط التاريخي الشائع بين الفلسفة كمعرفة والحكمة sagesse كقيمة خاصة بالمعرفة، في الوقت الذي فرضت فيه الحاجة إلى حتمية تغيير الفلسفة من إستراتجيتها الكلاسيكية المتمثلة في التحليل والتفسير والجدل إلى إستراتيجية البناء الحي والمساهمة في تكوين العالم الإنساني le monde humain لتكون ضمن المعارف النفعية والمشاركة الاجتماعية participation sociale.

إن جملة المطالب الراهنة غير مألوفة للفلسفة، أسقطتها في وضع حرج خاصة في المجتمعات التي تفتقر للتجارب الفلسفية expériences philosophiques الناضجة على غرار المجتمعات العربية المعاصرة ([6])، التي ظلّ فيها أفرادها منذ عصر الانحطاط ،يطالبون بالدور الفاعل للتفكير الفلسفي لحلحة الانشغالات الحضارية التي ظلت تفرزها مجتمعاتهم على الدوام منذ زمن طويل. إن أثر هذا الفراغ تفرّخت عنه عدة أحكام اجتماعية سلبية Négatifs dispositions sociales كانت قاصية في حق الفلسفة، وأصبحت نموذجا للعطّالة والكسل العقلي paresse mentale و الهذيان الفكري الذي لا ينفع في شيء، الأمر الذي جعل من المشتغلين بالفكر الفلسفي يشتغلون تحت ضغط هذا الفراغ بفعل ازدواجي.

الفعل الأول: يتمثّل في إعادة الثقة confiance فلسفيا للموضوع المراد التفكير فيه، وتبيّان أهميته المعرفية والتأكيد بكل الطرق على أنه استثناء فلسفي، يختلف كل الاختلاف عن الذي تم تناوله، وهو في الحقيقة، فعل سيكولوجي أكثر منه معرفي، بما أنه يركز على تحقيق الانسجام بين المستهلك والحدث الفلسفي Evénement philosophique، الشيء الذي جعل من الكثيرين منهم يسهب في إثراء هذا الموضوع لملئ هذا الفراغ.

الفعل الثاني: وهو الفعل المتعلق بإظهار قدرات الموضوع وحدوده المعرفية، والأفاق التي يحملها اتجاه الإشكالية التي يعالجها. فعل يعتمد على إستراتيجية تثوير الأفكار المتداولة لصالح القصد الإبستيمي للموضوع موظفا في ذلك شتى الأدوات المنهجية والتقنية والمفاهيم المناسبة في مسعاه العلمي. إذ يعد الخطوة الأهم مقارنة بالأولى بما أنه يولي أهمية قصوى للإجابة عن الانشغالات التي يطرحها الموضوع.

إن عجز أفكارنا الفلسفية عن ملامسة التجربة expérience، تبقى التحدي الأعظم لتطور وعينا الفلسفي ورهانه الحقيقي، وفي الكثير من الأحيان، نجد أن أفكارنا قد أنستنا عالمنا المعيش monde vivant، وهي في الغالب أفكار تفتقر لما هو ملموس الذي يخضع لحدود المكان والزمان. عجز حصل بفعل عدم انفتاح فكرنا الفلسفي على العالم الطبيعي le monde naturelوالاجتماعي بشكل منهجي، سواء تعلق الأمر بعلوم التراث des sciences du patrimoineأو بالفكر المعاصر pensée contemporaine. إذا غياب الفكر التجريبي L›absence de pensée empiriqueسمح بتوالد الفكر الميتافيزيقيpensée métaphysique وانتشاره في أوساطنا الاجتماعية، جعل من الصعب احتوائه أو حصره، وهو المشهد نفسه الذي عاشه العقل الغربي في تاريخه إذا ما استثنينا محاولات أرسطو tentatives d›Aristote وبحوثه الطبيعية وفلسفات ما قبل سقراط Pré-Socrates التي كانت واضعة أسس فلسفة الطبيعة philosophie de la natureوفتحها لملفات الوجود وبحثها في عناصرها اللامتناهية كا: الماء والنار والذرةL›eau, le feu et l›atome ...إلى غاية مجيء العصر الحديث مع روجير بيكون Roger Baconوحفيده فرنسيس(7) Francisاللذان تمكنا و بكل شجاعة من جعل التجربة موضوعا خصبا للدراسات الفلسفية، وبهذه المحاولات الجبارة، أصبحت الفلسفة كنشاط عقلي خالص تنفذ إلى صميم التجربة وتسكنها، وحال هذا النفوذ لم يستقر عند هذا المستوى، وإنما أصبح الفكر الفلسفي منذ ذلك الحين يلتف على الطبيعة وظواهرها، كما يلتف النور حول

الظلام، لم يكتف فيه فحسب بالتجاور مع الموضوع بقدر ما أصبح أكثر تداخلا وجدلا معه مع جون لوك John Locke ودافيد هيومDavid Hume حينما توصّل إلى فكرة ميتافيزيقا العالم الطبيعي Métaphysique des sciences naturelles، أي أن العناصر الطبيعية Les éléments naturelsتحمل بداخلها دلالات ميتافيزيقية connotations métaphysiquesأو ما يعرف في تاريخ الفلسفة بالنزعة الشكّيةscepticisme tendance عند دافيد هيومDavid Hume([8]).

إن الأهم ما في هذا الجدل، هو تلاقي الفكر الخالص مع التجربة الإمبيرية، وانصهار جنسين متعارضين في دائرة واحدة، على إثره أصبحت المادة تحمل علامات الفكر Les signes de la pensée، وفي المقابل صار الفكر قادرا على إعادة بناء العالم الطبيعيReconstruction du monde naturel بما يتوافق مع تصوراته الذاتية. بهذا التآلف صارت الفلسفة تشارك العلوم الأخرى مواضيعها، ولم تعد غريبة عن الواقع الصلب. وأصبحت أكثر فاعلية وديناميكية مقارنة بما كانت عليه في ماضيها. فهذا العمل يعتبر في حد ذاته صورة من صور التجديد الفلسفيrenouvellement philosophique الذي تغيرت لغته عن لغته الكلاسيكية الغامضة، به أصبحت الفلسفة تلتفت لمناطق كانت مجهولة ومنسية عن المتابعة العلمية. فإذا كانت الفلسفة المثاليةidéal philosophie قد تناولت الموضوع من منظور مزدوج، منظور فكري خالص والآخر مادي خالص matériau solide، وكأنما الأمر يتعلق هنا بعالمين مختلفين لا يلتقيان أبدا.

حصل هذا رغم التطمينات التي قدمها هيجل Hegel في هذا الشأن، على أن هناك علاقة جدلية تربطهما، والثاني هو انعكاس للأول(الفكر الانعكاسيréflexive pensé)([9]). ولكن رغم جدية هذا الطرح، إلا أن هيجل Hegl لا يخف تأطير الأول للثاني(الفكر للمادة) وصدور الثاني عن الأول على الطريقة الأفلاطونيةmanière platonicienne ، بخلاف النزعة الأمبيرية التي اعتمدت على منطلق واحد وهو المنطلق الإمبيري في بناء الفهم، على أن الفكر ينتج انطلاقا من التجربة. وحسب ما نعتقد، هذا الذي جاءت من أجله الفينومينولوجيا الهوسرلية Hus-serl phénoménologique لعلاجه، عندما نجحت إلى حد بعيد ردم الهوة الحاصلة بين الذات والموضوع، التي كانت بذاتها مشكلة عويصة ظلّت مرتبطة بالفلسفة منذ ألاف السنين، والتي على إثرها ظلّ الفكر يتخبط على أنياب الثنائية التي لم تساعده عن التجدد والتطور،

وبهذه الخاصية ظهرت أهمية الفينومينولوجية كمنهجla phénoménologie comme une méthode أكثر من كونها فلسفة قائمة بذاتها. الفينومينولوجية جاءت لتؤكد أن ما كنا نعتبره عالم عقلي monde mentalيقابله عالم مادي monde matérielهو ضرب من الوهم، وأن الفلسفات التي تكوّنت وفق هذا الإيمان، في الحقيقة كانت بعيدة عن الصواب. كانت ضحية تجذّر هذه الثنائية في تصوراتها وخطاباتها، وعليه كان من الصعب المسك بأصل الشيء بفكر متشظ، و من هنا جاءت الفينومينولوجيا لتباغت الموضوع- فلسفة مباغتةsurprise de la philosophie - فهي عندما تتمكّن من اصطياد الموضوع تعلن ثراءها وفق مفهوم القصد notion d'intention، لكأن الفينومينولوجيا في بادئ أمرها تكاد تلامس حافة الريبة باستثارتها للإشكال([10])، بخلاف باقي الفلسفات التي تعتبر تخميناتها كحقائق، وعليه الفينومينولوجيا بهذا الأسلوب تعتبر ثورة على الفكر الفلسفي، ولنقل أن الفكر لم يعد مطلقا كما كان شائعا في عصر العاطفة.

الفيونيمونولوجية لم تظهر في الساحة الفلسفية المعاصرة إلا بوصفها فلسفة في الخبرة، تهدف إلى صياغة خبراتنا الإدراكية والتخيلية والشعورية. إذ الظواهر بصفة عامة هي جملة خبرات ماثلة للوعي، وهي الصورة نفسها حادثة في عالم الفن والفانتازيا والاستطيقا، بما أنها نمط من الخبرات ذات صفة فنية وجمالية، تتأكد في خبرة الفنان وفي المتذوق والناقد.

قصد هوسرل من الخبرة ب(هبة الشيء ذاته)، بمعنى أن الخبرة في التناول الفينومينولوجي هي قصديات معنى منوطون بكشفها، وهي كلها تجارب تقيم داخل الظاهر المحض وفي المحسوس وفي أضواء التبصر والرؤية. وهنا تطرح أهمية حضور الموقف الفينومينولوجي من الظاهرة والحدث الفني على غرار حدث فانتازيا الوعدة في الريف الجزائري، على أساس معايير ثابة وأولية قبلية، بما أن الوعدة تمتلك قدرة جمع الطبيعة مع العمل الفني البشري وهو بعد إضافي خاص مكمل للجمالية وللفن، وتشكل وحدة شاملة بهذه الوثبة المتميزة، وخاصة أن هوسرل غالبا ما اعتبر أنه لا يوجد جمال بدون حكبة إنسانية للأحاسيس.

الخيال يلعب دورا مهما في العمل الفني عند هوسرل، وبه صارت الفينومينولوجيا تقوم على ماهية الخيال في العمل الفني، نظرا لتشبع أي حدث كان بالخيال، وبهذا الاقتران يصعب تناول الحدث من غير حضور الخيال من مكوناته، وهذا الذي جعل من المعيشات ترضخ تحت

الخيال والتي سماها هوسرل بالفانتازيا الإجرائية كالوعدة أو في المسرح أو الغناء، فالخيال يكمل الفانتازيا وتمظهرها ويجعل من أجزائها أكثر تكاملا وانسجاما.

فالعمل على التفكير في بناء جسور تربط الفكر بالمادة ليس مستحيلا، وبإمكان أن يبحث التفكير الفلسفي في أي موضوع كان من دون استثناء حتى ولو كان يظهر لنا بسيطا ومألوفا، و من هنا تتولّد الحاجة إلى ضرورة تطوير الفكر الفلسفي للنهوض بمجتمعاتنا.

و من أمثلة هذه المواضيع، سنتّخذ إحدى الظواهر الاجتماعية Les phénomènes sociaux أكثر انتشارا في المجتمعات المغاربيةsociétés maghrébines عموما وفي المجتمع الجزائري La société algérienneعلى وجه الخصوص، ألا وهي ظاهرة الوعدّة الشعبية،Aluadha populaire التي سنحاول حرثها بأدوات فلسفية محضة حتى نظهر مكنوناتها الباطنية.

الوعدّة والفنتازيا([11])**Aluadha et fantaisie:**

الوعدّة الشعبية أو ما يسميها أهل وسط الجزائر ب:»الطعم» نسبة إلى الطعامnourriture . هي وجه من أوجه الفنتازيا الجزائريةAlgérie fantaisie المرتبطة بفترة محددة، التي غالبا ما تكون في فصلي الربيع والخريفLe printemps et l›automne . ففي فصل الربيع، يسعى الناس فيها إلى مشاركة تفتح الطبيعة nature ouverte وهي خارجة للتو من ظلمات الشتاء l’obscurité de l’hiver الطويلة، يتقاسمونها جمال مروجها وانسياب جداولها، تحت شعور انبعاث الحياة résurgence de la vieوانتشار الحبrépandre l›amour ، الذي يتجلى في حملات تزاوج الطيور والولادة وتلاقح النبتات وترنح النحل والفراشات على أزهارها. فصل تحمل فيه بطون الإناث الأجنة العمياء، والأتربة تعصر فوقها ماءها الذي تجمع في جوفها خلال فصل الشتاء. فعبر الوعدّة يستجيب الناس لانبساط الطبيعة وقد انتصر فيها نور الربيع على الظلام الشتاء. فيشرعون في الرقص والغناء واللعب والتنافس Danser et chanter et jouer la concurrence وإلقاء المواعظ التي تخدم الطبيعة، فهو بالنسبة للطبيعة كطفل يلعب في صدر أمه وهي تبادله الحب والحنان. إنها علاقة أنطولوجية relation ontologiqueعميقة تقيمها الوعدّة بين الإنسان والطبيعة، فهي تكاد أن تعلن أن التجمع البشري Assemblée des ressources humainesليس هو إلا ظاهرة مثل باقي ظواهرها. أما في الخريف، فيكون فيه الروح بنفس مختلف عن الربيع، فهو فصل جني الثمار والالتفاف حول مواقد النار هربا من

الصقيع، وخروج الناس للاحتفال بالوعدّة في هذا الفصل لكي يعطوا رسائل الاستمرار في الوجود وأنهم مستعدون للمخاطر التي سيواجهونها في الأيام الحالكة المقبلة، وهو عمل أشبه بالتحضير السيكولوجي تقوم به الوعدّة اتجاه أفرادها. أبطالها عدد كبير من الأفراد من الجنسين ومن مختلف الأعمار يفضلون المرح واللعب والمغامرةFun, le jeu et l›aventure. تجري أحداثها في وسط الحقول بعيدا عن المدن والتجمعات العمرانية، تستحضر فيها جميع ألوان الفرجة والسمر والشرب والأكل إلى صباح اليوم الثاني، وهم بذلك يجمعون بين صخب النهار وضجيجه وهدوء الليل وسكينته، يستحضرون فيها مآثرهم وبطولاتهمhéroïsme والأيام الخوالي والأمجاد الماضية في قصصهم وحكاياتهم وأمثالهم. وأنا بدوري استمتعت بها كثيرا بهذه الجزئيات في وعدة الأمير بمنطقة تلمسان بغرب الجزائرTlemcen en Algérie occidentale.

الوعدّة الشعبية كظاهرة اجتماعية لها بنيتها الخاصة في تفعيل حراكها، وهي في مجملها عبارة عن جملة قيم متوارثة valeurs héritéesعن الأجداد لا يمكن أبدا المساس بها، تحمل عدت دلالات اجتماعية وفنية وتاريخية وفلسفية.

إذ تظهر الدلالات الاجتماعية للوعدة، في دورها على تقوية الروابط الاجتماعية بين مكونات المجتمع الواحد بإظهار كل رموز التآلف والتعاون بين الناس، عندما استطاعت أن تفرض على المشاركين صناعة تفاصيل أحداثها. فهي تحظى بالإيمان الجماعي للمنخرطين فيها، وهي خاصية تفتقر لها باقي الظواهر الاجتماعية إذا ما استثنينا ظاهرة القانونphénomène du droit. فالوعدّة تملك قدرة هائلة على إعادة الإنسان إلى الطبيعة وتذكيره بأصوله الأنطولوجية الأولى التي فقدها بفعل هيمنة المدنية بجميع مكوناتها التاريخية عليه، أي أن الوعدّة لا زالت تحافظ على مكتسبات الفطرة البشريةl›instinct humain التي جلب عليها في البدء، وبجملة طقوسها لتأكيد قاطع على أوهام الثقافة culture illusions والمدنية التي على ضوئهما تخلى الإنسان عن الكثير من مكونات إنسانيته. ومن هنا جاءت الوعدّة لتطرح الثوابت والأصول في مقابل المتغيرات والفروع. ومن أبرز لحظات الوعدّة الاجتماعية هي عندما أجبرت المشاركين فيها على ضرورة التخلي عن مكتسباتهم المادية والاشتراك معا بعيدا عنها في السهوب والمروج، التي عنها يظهرون جميعهم متساوون دون أن يتميز أحدهم عن الأخر في بنية ظرفية واحدة التي تعتبر أحد الصفات التي كانت عليها البشرية قبل ظهور المدنية، صفات تفضح مقولة حرب الإنسان على الطبيعة وادعاءه السيطرة عليها التي رفعها العصر الحديث.

أما الدلالات الفنية التي تحملها الوعدة فهي متنوعة وعديدة الأنماط، و بالتالي يمكن اعتبار الوعدة ظاهرة فنية بامتياز بما أنها في الأساس تقوم على فنون مختلفة، مما سمحت للكثيرين بإظهار إمكانياتهم الفنية وتطويرها، والذي يدل على أن أناسها فنانون- الإنسان الفنانartiste humain- كل واحد فيهم يعمل جاهدا على إظهار براعته الفنية وإمتاع الآخرين وبث النشوة في قلوبهم، الأمر الذي يجعل من الفنان كائن خير ومحب، فبرقصه يشارك الموجودات انحناءاتها والتواءاتها وحركاتها المنظمة، وبألحانه وغنائه يسمع الآخرين أحاسيسه وعواطفه ورقة فؤاده، الشيء الذي يجعل من الصور الفنية تطغى على مظاهرها التي تزيدها متعة و شاط، بوجودها يصعب على المرء تركها أو نسيانها.

وإذا ما أردنا معرفة الأهمية التاريخية للوعدّة الشعبية، سنجد أن جانبا كبيرا من مروياتها الشفوية ذات أبعاد تاريخية التي جعلت منها ذاكرة تاريخية La mémoire historique كبيرة باعتمادها على الخطابات الشفويةdiscours oraux المتوارثة عبر الأجيال، المكونة من السجالات والبطولات التي شهدها تاريخ مجتمعاتهم، تروى داخل حلاقات بشرية بأسلوب قصصي أكثر آنسة، وتظهر مزيّتها في تجميعها للحظات الزمن في لحظة واحدة المعاشة، التي تساعد على إعادة اللحمة بين الأجيال.

وأما المغزى الفلسفي الخاص بها فهو فيها ثابت وقوي، يمكن استخلاصه من ظاهرة الوعدّة الشعبية، والذي يظهر في البعد الكوني لها وللأبعادها الإيتيقية والقيمية التي تحملها، فهي غالبا ما تدعو إلى ضرورة التمسك بقيم السلام Les valeurs de la paixوالمحبة والتعاون والاحترام و التوعية، والدعوة على أهمية تبادل الخبرات والمنافع بين الناس، وتبيان مدى عظمة الإنسان في لحظات السلام، وفي قدرته على تخليه عن فترات الحروب والصراعات وعصور الأحقاد والفتن وانسجامه الكامل مع الطبيعة، وإعادة خلق جسور بديلة بينه وبين أمه الطبيعة.

ويمكن اعتبار تجمع الناس وراء مقصد الوعدّة destination Aluadhaمكسب كبير للروح الإنسانيةesprit humain‹l، وهم يتبادلون الزيارات والأطعمة والخبرات من أجل بناء الصالح العام في جو مرح قل ما يتكرر طول السنة، وهي محاولات كلها تعيد الاعتبار للإنسان، وأن ما افترقوا حوله ليس هو إلا الوهم. ومن أبرز مظاهرها نجد أولا ظاهرة الفروسيةphénomène équestre.

تعد ظاهرة الفروسية phénomène équestre الحلقة الأبرز التي يفضلها أهل الوعدّة، نظرا لتفردها ببعض الخصائص عن مثيلاتها، كونها الأكثر ارتباطا بالهوية identité والتراث، ولجمالية صورها وقوة دلالاتها الرمزية، بما أنها ظلت منذ القدم مرجعا للتنافس والقوة و إبراز معالم الرجولة virilité والوسامة عن الغير، الأمر الذي يجعل من الفرسان chevaliers أكثر استعدادا للعب أدوارهم لإمتاع الحاضرين. فهي تعد سر الفرجة والمرح في الوعدّة، خاصة عندما يصطف الفرسان على خيولهم في صف واحد وهم يرتدون زيّ مزركش موحد وعمائم ذات ألوان باهيه وكأنهم شخص واحد يحاول أن ينافس نفسه ويلعب مع ذاته، ينتعلون أحذية جلدية طويلة تلامس الركبة وسراويل منتفخة تساعدهم على إمتطاد الخيول chevaux والبقاء فوقها أطول مدة من الزمن، ويلبسون خيولهم ذات القوام الصلبة، أسرجة تحمل رسومات غامضة graphiques mystérieux مصنوعة من أفضل الجلود وأغلبها تخاط بخيوط ذهبية، وألجمتها مصنوعة من قطع منقوشة ومطرزة تحكم أوصالها براغي فضية. أما الخيول فتحظى بالعناية الشديدة سواء تعلق الأمر بطريقة قص شعر ذيلها ورقبتها أو بتزيين حوافرها وتصفيف أشفار عيونها.

إنه مشهد مذهل يعكس مدى قوة علاقة الإنسان بالحيوان وصدقها، وعن سر هذا الاهتمام البالغ من قبل الفارس اتجاه فرسه، يعود إلى أصول تاريخية مسكونة في وجدان التراث حيث لا يزال يملأ الذاكرة الجماعية La mémoire collective. يمتطون خيولهم وهم يحملون في أيديهم بنادق خشبية des fusils en bois طويلة محشوة بالبارود، يتأهبون للحظة الانطلاق، وبعض الخيول لا تتحمل انتظار هذه اللحظة فتشرع في الرقص بأرجلها محطمة بذلك السكون الذي يسبق نفس الانطلاق. و لكن سرعان ما ينطلقون كوميض برق في ليلة عاصفة، يتحركون من دون همس كظلال تلوح فوق الماء، وهم يصوبون بنادقهم نحو أفق السماء وكأنهم يريدون اصطياد شيء مخبأ في أعماق الكون profondeurs de l›univers، وبعد صياح قائدهم كعلامة على إطلاق النار، فينبعث على أعقاب هذه العلامة البارود ممتزجا بصوت حوافر الخيول، ثم تلوى البنادق نحو الأسفل في حركة فنية سريعة، مخلفين وراءهم غيمة غبار تذهب أبصار الحاضرين، ليعود لهم بعد انقشاعه تحت دهشة لا توصف.

والفارس يقر أن لا شيء يحظى باهتمامه ورعايته في حياته الاجتماعية أكثر من الفرس، حقوقه وحقوق فرسه متساوية مما يصعب تخيل الفصل بينهما، وعليه تأتي الفروسية كنموذج

حي على انصهار العالمين – العالم الإنساني والعالم الحيوانيLe monde humain et le monde animal- في عالم واحد من دون تفاوت، وهي إشارة على إتحاد ثلاث قوى هي: قوة الطبيعة التي يمثلها الفرس الذي يرمز للخفة والسرعة وجمال الطبيعة المرسومة على جلده و على ملامحه، ثم قوة العقل التي تتمثل في الفارس الذي يعتمد على ملكته العقلية وذكائه في تحكمه وقيادته للفرس، وهي بذلك قادرة على إخضاع قوة الفرس لمبادئ العقل الذاتية، والقوة الثالثة والأخيرة هي قوة الآلة puissance de la machineالتي تظهر في البندقية، وقصديتها تظهر كإضافة يضيفها الإنسان على الطبيعة بما أنها شيء أبدعه الإنسان، شيء يطرح داخل هذه المعادلة كعالم ثالث هندسه الإنسان في مقابل عالم الطبيعة، وهو يتخذ فيها موقع الوسط بينهما محققا شرط النظام والانسجام بينهما.

داخل هذه الفسيفساء المتنوعة يمكن اعتبار الفروسية، بمثابة عمل فني مشترك بين الإنسان والطبيعة، يستحيل قيامه بغياب أحدهما، مما يؤكد على امتداد وتد الحياة داخل هذين العالمين الشاسعين.

أما المظهر الثاني من مظاهر الوعدّة الشعبية، هو ظاهرة الغناءphénomène chant. ففيها يكثر الغناء بأساليب شتى، يؤديه ما يعرف بالمداحencomiums، وهو شخص محوري بين أشخاص الوعدّة، يتميز بعدة مؤهلات، أهمها طبيعة شخصيته الكاريزماتية وقوة صوته الذي يتميز بالرنة المدوية، لا يعلو عليه صوت من أصوات الحضور، يملك نظرات صقر حادة تساعده على بث الهدوء والنظام بين المتلقين، وجهه بهي الطلعة يحمل الأمل للجميع، يزينه شعر متماسك فوق شاربه العلوي كسنابل القمح المنبسطة فوق هضبة صغيرة، يرتدي لباس خاص يعكس حكمته وبصيرته ووقاره، تتوجه عمامة صفراء فوق رأسه تتحدى كل حركاته على السقوط نظرا لدقة التوائها، ويتميز أيضا بحركاته السريعة والخفيفة لا يستقر في مكان معين، فهو يملأ فضاء الحلقة بإشاراته وهمساته المعبرة، يملك قدرة خارقة على جلب انتباه الحضور إلى درجة أنه ينسيهم عالمهم الأصلي المليء بالهموم والمشاكل، ويدخلهم إلى عالمه الخاص وهو عالم الغناءmonde du chant المشجون بالحب والوفاء وهم يتمنون الخلود فيه، بغناء يرفع عنهم غبن الحياة وجبروتها ويعوضهم الحنان والعاطفة وهم مغشيون داخل صوته وكلماته، متحملين لحيف الشمس واختناق الغبار، فهم أشبه بأجداث نخل يابسة بلا روح تحيط به من كل جهة و أنا كنت أحداها. والغريب في الأمر أنه يلقي عليهم قصائد مليئة بالعبر والمواعظ

homélies، بعضها تسر الحضور وتبث البسمة على وجوههم والبعض الآخر يغرس فيهم الندم والحسرة لما يحدث وما فعلوه في حياتهم. فهو شخص يعذبهم بكلماته ثم يسعدهم، وعليه لم أرى في حياتي شخصا يتحكم في رقاب الناس أكثر منه في جو من الحرية. سمعت أنه غنى عن اليتم orphelinat ثم عن السلام ثم عن الخيانة trahison وعن الحب amour والفضيلة vertu والعصيانdésobéissance والجحودingratitude ثم ختمها عن الكرمgénérosité. وبين كل وصلة غنائية وأخرى يعزف على الناايflûte (القصبة) والضرب على الدفtambourin مجففا بهما السكون، أصواتهما تزيد من استقرار أرواح الحضور على بعضها البعض. فالمواضيع التي غنى عليها كلها استهلكت واستوعبها الحضور، وعليه تساءلت في نفسي عن سر قدرته على تقديم مواضعه للناس بهذه المهارة والدقة، في الوقت الذي لا أستطيع أن أقوم به في محاضراتي داخل الجامعة بما قام به هو داخل أهازيج الوعدّة، وعليه اعتبرته إنسان متميز وحكيمHomme unique et sage، وأن هناك عالما آخر لا تحكمه القوانين يزخر بالحكم والمواعظ والمعارف في الهواء الطلق، وعليه تأكدت أن المعرفةconnaissance لا تلقن فقط داخل الأسيجة، سواء كانت مادية أو ذهنية.

أما المظهر الثالث وهو مظهر الرقصdanse، الذي يعتبر الظاهرة الأكثر شيوعا بين أحداث الوعدّة مستهويا الكثير من الناس، ينشطه مجموعة من الشبان خفيفين الروح، ويملكون قدرة فائقة على التحكم في أجسادهم واللعب بها كما يشاؤون وللغرض الذي يفضلون، يسحرون بها أعين الناس.

يؤدون رقصات متنوعة الطبوع، وكل طبع إلا وله إيقاعه الخاص به، وأفضل هذه الإيقاعات هو إيقاع العلاوي. العلاويAllaoui يقوم على حركات سريعة وخفيفة في مظهر منتظم ومتوازن، أصحابه يتفننون في هزّ أكتافهم وأرجلهم في حركات نحو الأعلى، وكأنهم يريدون التحرر من ما هو دنيوي، يتحكمون في بعضهم البعض بنظراتهم التي يتبادلونها فيما بينهم، والجميل في حركاتهم وأنها تتخذ أشكال ألسنة اللهيبflamme التي لا تستقر أبدا على شكل معين، وهي إشارة على الديمومة permanenceوالتغير الأبدي على الطريقة الهيراقليطية، إنهم يعلنون برقصاتهم عدم استسلامهم مهما كانت الظروف، ويتطلعون بها إلى حرية الروح في الوجود، وأن الجسدcorps أبدا لا يمكن له أن يكون سجن الروحprison des esprits في هذا العالم كما ساقته نظريات اللاهوتLes théories de la théologie ولا زالت كذلك، وأن العالم

سينهار بانتصار الجسد على الروحTriomphe du corps à l›âme، هم يرقصون وسط جموع الناس لتكذيب هذه القصص، ويفضحون به جشع الحكماء المزيفين. الرقص هو تحدي للأنماط السائدة في المجتمع الراكد، يعتمد على لغة الحركة بدل من لغة الصوت الشائعة، بما أنه يؤمن بأن لغة الحركة أقوى بكثير من لغة الصوت. لغة الحركة هي لغة الوجود أما الصوت يبقى حكرا على البشر، وبالتالي الراقص يريد أن يعم بجمهوره إلى الوجود كله لا الوجود الإنساني فحسب، مما يدل أنه يرى الحقيقة فيما هو أرفع منا والتي يراها في الوجود ذاته.

الراقص إنسان غير أناني وهو يتفنن في إمتاع الناس، وبهذه الصفات يمكن أن نعتبره بمثابة المخلصSauveur، الذي يعبر هموم البشريةpréoccupations de l›homme بحركاته الجميلة والساحرة، بحركاته يحاول أن يتخلص من ضيق المكان ليسكن الوجود كله. فهو كائن شمولي يبحث عن الشساعة برقصه لا أن يسكن في مكان محدد.

وبخصوص المظهر الأخير و هو مظهر اللعبjouer. الوعدّة تكثر بها ألعاب كثيرة أهمها لعبة التبارز بالعصي والعدو، فالتبارز بالعصي هو لعبة قديمة مرتبطة بالفروسية، عندما يتحامل فيها شخصان على التبارز بعصي مصنوعة بإتقان، تلمع تحت أشعة الشمس كالسيوف، وهما يظهران مهارة تحكمهما فيها، وكل واحد فيهما يحاول أن يصل الأخر بعصاه، بحرارة تنافسهما كأنهما يستعدان لحرب على وشك الاندلاع، عن طريق اللعب بالعصي يتدربون على غبن الحرب وتكتيكاتها الخاصة، وإذا تمكن أحدهما من أن يطيح بالخصم، يهّب إليه لاحتضانه في مظهر أخوي يعكس مدى ارتباط هذه اللعبة بلغة السلام والمحبة، وهذه الإشارة على عدم انفصال الحرب guerreعن السلمguerre.

أما العدو، فهو الطريقة المثلى لإظهار القوة والسرعة وتباهي بعضلات الجسد وصلابته أمام الملأ، وأن مهما طالت المسافات لا تثنينا عن استهلاكها وإفناءها. العداءون يتنافسون على مسك نقطة النهاية بالجري والتحدي.

إن الملاحظ في أحداث الوعدّة الشعبية في مجتمعنا، هو أنها شبيهة إلى حد كبير بأحداث الأعياد الدينية Les fêtes religieusesوالاحتفالات الشعبيةfêtes populaires في بلاد اليونان ما قبل الميلاد التي كانت تجرى في السهول والتلال، مما يؤكد أن الوعدّة كمظهر للثقافة الاجتماعية في شمال إفريقيا L›aspect social de la cultureهي امتداد للثقافة المتوسطية

culture méditerranéenne، نظرا لحملها للكثير من سماتها الرئيسة.

هوامش:

1 فريدريك نيتشه.الفلسفة في العصر المأسوي أُغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2 1982، بيروت لبنان ص46.

2 مونيس بخضرة: تأملات فلسفية في رسم بعض إشكالات العصر، دار عالم الكتاب الحديث، ط1، الأردن 2012 ص 07.

3 هيجل: تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ط3 1976 القاهرة ص188.

4 فريدريك نيتشه.الفلسفة في العصر المأسوي أُغريقي، ص17.

5 مونيس بخضرة، تاريخ الوعي» مقاربات فلسفية حول جدلية إرتقاء الوعي بالواقع، دار العربية للعلوم-ناشرون، 2009، ص12.

6 للإطلاع أكثر عن طبيعة هذه التساؤلات التي تتناول إشكاليات راهن التفكير الفلسفي في المجتمعات العربية المعاصرة، أنظر مقدمة كتابنا: تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية من أجل إرتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم الناشرون، ط1 2009 بيروت لبنان ص9.

7 كريم متى. الفلسفة الحديثة» عرض نقدي»، دار الكتاب الجديد، ط2 2001، بيروت لبنان ص 201.

8 أنظر دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي ط1 2008

9 هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة، 1986 ص 12.

10 إدموند هوسرل. فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 2007ص16.

11 تمّ بناء هذا التحليل الخاص بتفكيك ظاهرة الوعدة الشعبية، التي تعتبر أبرز الظواهر الإجتماعية التي تتميز بها الثقافة الجزائرية منذ عهود تاريخية طويلة، بناءا على حضوري شخصيا لفعاليات وعدة الأمير في منتصف شهر أكتوبر 2012- نسبة للأمير عبد القادر الجزائري، و هو شخصية بارزة من تاريخ الجزائر المعاصر- التي تقع في الحدود الفاصلة بين ولاية عين تموشنت و ولاية تلمسان في أقصى الغرب الجزائري، خلالها تمت بلورة أفكار هذا البحث بفعل المشاركة.

أسباب ضعف تدريس الفلسفة بالجزائر

د. فاطمي فتيحة/جامعة منتوري –قسنطينة-

إن واقع تعليم الفلسفة بالجزائر مازال يعاني من وضعية جد متدهورة رغم الجهود المبذولة من طرف وزارة التربية الوطنية لإصلاحه منذ سنة 1993، بهدف تحسين مستوى الطالب. سواء كان ذلك على المستوى الثانوي أو الجامعي، ذلك أن مستوى طالب الفلسفة على العموم يعتبر دون المتوسط، وهذا يعني افتقاده للقدرة على التفكير. مما يزيد في انحطاط المجتمع وتدهوره.

مع العلم أن طلبة الفلسفة في الحقيقة هم النخبة التي يقود المجتمع، ولذلك يتوجب علينا استقراء وضع تدريس الفلسفة بالجزائر لمعرفة الأسباب الحقيقية الكامنة وراء ضعف هذا الطالب في مادة الفلسفة، للرفع من مستواه وتحقيق الأهداف التربوية والمعرفية والاجتماعية التي تساهم في تطور البلاد وازدهارها؟

ردّ مجموعة من المفكرين الجزائريين، ومن بينهم الزواوي بغورة*، ضعف طالب الفلسفة، إلى مجموعة من الأسباب[2]، تنحصر إما في ضعف برنامج الفلسفة وخاصة بعد الإصلاح الذي تم في سنة 1993، إذ اختزل جزءا كبيرا من الإشكاليات الفلسفية مثل الألوهية، ومصير الإنسان والروح والمادة، بدعوى التبسيط، وهذا ما أدى إلى إفراغ البرنامج الفلسفي بكل ما يتعلق بالتأويل والبحث والدلالة الفلسفية[3].

وإما في انعدام الكفاءات المؤهلة لتدريس الفلسفة وانغلاقهم على 1واتهم، وعدم انفتاحهم على الآخر للتأثر بثقافته ومناهجه العلمية الجدُّ متطورة.

غير أن هذه الأسباب في نظرنا، لا تحدد فعلا سبب ضعف تدريس الفلسفة بالجزائر، فهي مجرد أسباب شكلية سطحية، ذلك أن السبب الحقيقي يعزى إلى السلطة السياسية التي فرضت نظاما تربويا معينا على التلاميذ في الثانوي، هذا النظام يخول للطلبة النجباء الانتماء إلى شعبة الرياضيات أو العلوم أما المتوسطين أو الضعفاء، فإنهم يصنفون ضمن شعبة الآداب، ضعف هذه الفئة، يكمن بالأساس في الرياضيات، ولذلك تصنف هذه المادة في شعبة الآداب من المواد الثانوية التي لا يزيد معاملها عن اثنان، مما يقلل من اهتمام الطالب بها وعدم محاولة

تحسين مستواه بها، على الرغم من أهميتها وضرورتها في تعلم مختلف العلوم، وفي رأينا هنا تكمن المشكلة، أي مشكلة ضعف طالب الفلسفة.

فهذا الطالب أثناء دراسته بالثانوي لا يتعلم كيف يفكر، لأن المادة الوحيدة التي تقدم له هذه الإمكانية هي الرياضيات، إذ تنمي قدراته على التجريد، فتنقله مما هو حسي إلى ما هو مجرد، من ما هو متغير إلى ما هو ثابت كلي مجرد، ولذلك اشترط أفلاطون على من يريد أن يدرس بأكاديميته أن يكون عالما بالرياضيات[4]، كما تعلمه التفكير المنطقي، كيف يضبط المشكلة؟ وكيف يسعى في حلها بمقدمات صحيحة مرتبة ترتيبا سليما تؤدي به إلى بلوغ نتيجة صحيحة منطقيا، فكلما «وُجد العدد وجد النظام والترتيب، وإذا اختفى حلّت الفوضى»[5]، ومنه يتعلم الوضوح والدقة، هذا إلى جانب أنها تعلمه كيفية وضع الفرضية، باعتبارها علم فرضي استنتاجي، بإمكان الرياضي أن يضع أية فرضية فقط أن يبرهن على صدقها بأوليات لا تتناقض ونسقه الاستنباطي، وهذا ما يمكنه من المرونة الفكرية في البرهنة على الإشكاليات المطروحة والاستنتاج منها، فضلا عن سرعة الفهم والتفكير.

فكيف لطالب لا يتمتع بكل هذه الآليات والإمكانيات في التفكير أن يكون طالب فلسفة؟ له القدرة على فهم الوجود، إذ يقول غاليلي في ذلك: «المبادئ الرياضية هي الأبجدية التي كتب بها الله هذا العالم وبدونها سوف يكون صعبا علينا أن نفهم واحد من كتاب الطبيعة»[6]، هذا النص يؤكد على أن الطبيعة خاضعة لنظام دقيق، أي رياضي وبدون الرياضيات لا يمكن فهما.

وعلى غرار هذا، فالمؤسسة التربوية الجزائرية تكوِّن طالبا عدوا للفلسفة، لأنها تعلمه كيف يخزن المعلومات، ليتمكن من ردِّها أثناء الامتحان، وهذا برفعها لمعاملات المواد الأدبية على حساب المواد العلمية، فهي بهذا تشجع على الحفظ لا على التفكير، والفلسفة كما قال كانط لا تعلم، وهذا ما نستشفه من قوله: «لا يمكن تعليم أية فلسفة من الفلسفات، لا يمكن تعلم سوى التفلسف»[7]، هذا يعني أنه على أستاذ الفلسفة أن لا يقدم للطالب مادة فلسفية معينة تتعلق بأفكار معينة أو نظام أخلاقي معين بحسب اتباعه في الحياة، وإنما عليه أن يعلمه كيف يفكر؟ كيف يستخدم آليات التفكير التي اكتسبها من تعلم الرياضيات في فهم مشكلة ما، طبيعية أو إنسانية أو إلهية، وتحليلها تحليلا دقيقا، أن يعوده على التفكير الحر دون إلزامه باتباع نمط معين من التفكير.

هذا لا يعني أبدا أن الفلسفات السابقة ليس لها دور في تكوين الطالب، وإنما لها دور أساسي في تنمية قدراته على التفكير، ذلك أنها تعتبر المادة الأساسية التي يفكر من خلالها في حل المشكلات الراهنة، وهذا ما يبينه هيجل بوضوح من خلال قوله: «...لا يستطيع التفكير أن يمارس عمله في الواقع إلا على مادة ليست من وحي الخيال أو تصورا حسيا أو فكريا، بل على فكرة وبالإضافة إلى ذلك فإن الفكرة لا يمكن تعلمها إلا باعتبارها هي ذاتها فكرة»[8]، أي يجب أن نتعلمها كوسيلة لحل المشكلات الراهنة، لا أن نتعلمها هي في ذاتها كقواعد تمنعنا من التفكير الحر، لأن الفلسفة تعبر «عن روح العصر الذي تظهر فيه، فهي ليست فوق زمنها، بل هي الوعي الماهوي لزمنها أو المعرفة التأملية لما يحدث في العصر]...[هكذا»[9].

بهذا الشكل يدخل الطالب في ساحة الحداثة، أي حداثة الدرس الفلسفي، وذلك بتناول مشاكل واقعه المعاصر بالتحليل، ومحاولة إيجاد الحلول لها، مما يخرجه من الانعزال والانغلاق، إلى التواصل الناتج عن تعدد الآراء الناتجة هي الأخرى عن الحوار والاعتراف بحق الآخر في الاختلاف، وبهذا يكتسب المتعلم القيم «التي يتأسس عليها التفكير الفلسفي ويعمل على ترسيخها، وفي مقدمتها حرية التفكير والفكر المستقل القائم على العقل والحوار والتواضع والاحترام المتبادل»[10]، ولكن هذه الحرية الفكرية، قد لا تتحقق داخل المؤسسة لما فيها من ضغوط مؤسساتية تتعلق بالبرامج المقررة، وفي أشكال التقويم وفي تحديد الحصص الزمنية المخصصة للمادة؟ غير أنه بإمكان أستاذ الفلسفة أن يتجاوز هذه الضغوطات بمحاولته عرض الإشكاليات الفلسفية من خلال تقريبها للواقع المعاشي، مما يشعر الطلاب أنهم يدرسون مشكلة تتعلق بواقعهم، فيدفعهم هذا الشعور إلى التفكير في حل هذه المشكلة من خلال المناقشة والنقد والحوار، كما يحملهم على الدفاع عن أطروحة فلسفية معينة، قد يعتبرها الأستاذ أكثر إلماما بالمشكلة من غيرها ومن ثم يخرج الطالب من دائرة السرد والتلقين إلى دائرة التفكير والإبداع الفلسفي.

ومنه على أستاذ الفلسفة في الثانوي أو الجامعي أن يهدف إلى تكوين الطلبة، وذلك بعرض البرنامج الفلسفي في صورة مشاكل فلسفية في حاجة إلى حل ليدفع بالطالب إلى التفكير والمناقشة والنقد، والتحرر من الأحكام الجاهزة والمسبقة، لا أن يعرضه في صورة آراء واضحة عليه اكتسابها عن طريق الحفظ والتخزين ليردها أثناء الامتحان، مع العلم أن المدارس الأكثر تطورا فلسفيا مثل مدرسة مربورغ الكانطية الجديدة تحبذ على وجه الخصوص عرض تاريخ

الفلسفة بوصفه تاريخا للمشكلات[11].

غير أنه ليتمكن الأستاذ من عرض البرنامج الفلسفي بهذه الصورة يجب أن يكون متمكنا إلى أبعد حد من المادة المُدرَّسة للتلاميذ وهذا غير متحقق في أغلب الأحيان وخاصة بالجامعة، فالأستاذ الواحد يدرس كم من تخصص لا علاقة لتخصصه بهم، مما يؤدي إلى ضعف المستوى في طرح الإشكاليات الفلسفية وتحليلها ونقدها، وهذا ما يؤكد عليه نص التقرير الخاص بالجامعة الصيفية لتعليمية الفلسفة: «... إن التأطير يكاد ينعدم، بل إنه لا وجود له على مستوى الجامعة ذاتها فيما يتعلق بموضوع تعليمية الفلسفة رغم التطورات الهائلة التي حدثت في العالم من حولنا في هذا الحقل أخيرا...»[12]، ولهذا على السلطة أن تسعى إلى فك العزلة عن أستاذ الفلسفة، بمنحه بعض الإمكانيات التي تساهم في تنمية قدراته، وذلك بتنظيم تدريبات ونشاطات معينة، واستضافة المؤطرين المبدعين في ميدان تعليمية المادة، واستغلال منح التعاون[13] بين الدول، لتبادل الخبرات، وتمكين الأستاذ من اكتساب المناهج العلمية المعاصرة في تعليم المادة.

خلق هذا الاحتكاك مع الآخر والتحاور معه، قد يعمل على تجديد معارفنا، وإكسابنا آليات أخرى في التفكير أكثر إلماما وتطورا، ونقد كل الأحكام المسبقة من مبادئ وقواعد وغيرها، ومن ثم يصبح لدينا القدرة على الإبداع الفلسفي.

الخاتمـــة:

نستنتج من كل ما سبق أن لتحسين مستوى طالب الفلسفة وتمكينه من المادة الفلسفية لا بد من إعادة الاعتبار للرياضيات لأهميتها في تنمية قدراته على التفكير وإكسابه المنهج المنطقي وارتفاعه بنفسه نحو الحق.

على أستاذ الفلسفة أن يدفع بالطالب إلى التفكير الحر، بتناول المشكلات الواقعية بالتحليل والمناقشة والنقد والتحرر من القوالب الجاهزة، إلى جانب تعويده على الحوار والتسامح والمسؤولية والدقة والصرامة.

لا بد من إعادة الاعتبار إلى مادة الفلسفة مقارنة بالمواد العلمية الأخرى وذلك بمنح أستاذ الفلسفة الإمكانيات اللازمة التي تساعده في تنمية قدراته ليتمكن من التأطير على أحسن وجه.

التهميـش:

1* مفكر معاصر له مجموعة من المؤلفات منها: مدخل إلى فلسفة العلوم، المنعطف اللغوي في فلسفة اللغة، الخطاب الفكري في الجزائر، وهو يدرس حاليا بجامعة الكويت.

2 الزواوي بغورة: الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2003، ص ص 175-177.

3 () OMAR Lardjane: Le statut du sujet dans les manuels de philosophie Algériens, In, revue NAQD, N° 05, Avril – Août, 1993, P50.

4 انظر: أحمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف بمصر، القاهرة، (د.ت)، ص92.

5 المرجع نفسه، ص64.

6 أديب الخوري: لماذا الرياضيات

http//:www.maaber.org/fifth_issue/epistimology_2htm. 22/09/2010/05:07.

7 KANT: Critique de la raison pure, TR.FR. de Tresmay Gues et Pacaud, Paris, PUF, P561.

8 HEGEL: Correspondance, tradition FR par J.Carrère, éditions Gallimard, Tome II, P93.

9 HEGELM Principes de la philosophie du droit, Vrin? 1975, P57.

10 وزارة التربية الوطنية، منهاج مادة الفلسفة والفكر الإسلامي بالتعليم الثانوي، الرباط، 1996، ص9.

11 انظر: تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990، ص41.

12 الجامعة الصيفية لتعليمية الفلسفية، مفتشية الأكاديمية لمحافظة الجزائر الكبرى، ص01.

13 المرجع نفسه، ص ص 2-3.

الفلسفة الألمانية المُتأغرقة: درس هيرمينوطيقا الصيرورة.

أ.عبد الكريم عنيات/ جامعة سطيف 2.

سنعمل على إثبات الفرضية القائلة بأن الفلسفة الهيراقليطسية في الميدان الفلسفي تمثل وتماثل»نصا مقدسا» يفيض بمعان لا تحصى ولا تنضب، وشكّل هذا النص المتشذر نقطة ارتكاز ثابتة بالنسبة للفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة. ومماثلة هذا النص البشري بالنصوص المقدسة يدل أولا على طابعه النبوئي، وعلى احتوائه مرجعية واحدة لأكبر مذاهب متخاصمة مفهوميا، ونقصد الهيجلية والماركسية والنيتشوية وحتى فلسفة هايدجر إن شئنا التوسع. فما هي تفاصيل توّلد المتناقضات من الوحدة ؟ هل هو تحقق ظاهر المعالم لنبوءة النص الأصلي ؟

خـطة العمل:

- مقدمة للإستشكال والسؤال:

1- البريسوقراطية بما هي كشف للأسرار؛ الانقلاب على الدرس الأفلاطوني أو سيادة الهيراقليطسية.

2- هيجل أو التأويل الروحي/ العقلي للصيرورة: الفكر المطلق أولا وأخيرا.

3- ماركس والجدل منقلبا نحو التاريخ المادي: صراع اللقمة والطبقة.

4- التأغرق المنتخب لدى نيتشه: الصيرورة غير المصيرية.

- نتيجة الاستخلاص والأجوبة.

مقدمة للإستشكال والسؤال:

مقارنة بسيطة بين الفلسفة الفرنسية الحديثة ممثلة في النقلة الديكارتية البارزة، وبين الفلسفة الألمانية التي انطلقت من المثالية ونواتجها اللاحقة على أكثر من مستوى. تُبين أن هناك فرق ملحوظ جدا، يتمثل في الموقف من التاريخ أو بالأحرى الموقف من تاريخ الفلسفة بالإجمال. ودقائق هذا الفرق يكمن في التفصيل التالي: انطلق ديكارت (1596-1650) من مسلمة أن التجديد لا يدل في جوهرة إلا على عملية رفض صارمة لكل ما انتهى إلينا من القدامة بما هي حاملة للفكر السابق علينا على علاته دون تمييز، أي دون تمييز بين التراث الإغريقي أو الشرقي أو المسيحي القريب من اللحظة الحديثة.

إن موقف ديكارت من تاريخ الفلسفة يتسم بالسلبية، بمعنى أن التاريخ لا يلعب دور السند المعرفي للنسق الفكري الجديد. على اعتبار أن الارتباط بالدرس التاريخي للفلسفة يجعل التفكير منفعلا أو توسيعيا أو تبريريا فقط، في حين أن التحديث بما هي مهمة الفلسفة الحقة تتطلب تهميش تاريخ الفلسفة للحد الذي يجعله ثانويا أو عرضيا أو عارضا لا يستحق الاهتمام أو الانهمام. فقد ذكر ديكارت في رسالته إلى مترجم كتاب مبادئ الفلسفة بأن تنصيب كبار الفلاسفة سلاطينا على التاريخ هو الفعل الشنيع المضاد للإبداع الفلسفي، وأكبر سلطة فلسفية عرفت حتى زمانه – وفي الحقيقة حتى زماننا ونحن في مستهل القرن الواحد والعشرون – تجسدت في أفلاطون وتلميذه أرسطو. فقد ألبس الفلاسفة اللاحقين جبة من القداسة والسلطان عليهما، مما جعل الفلسفة «البوسط- أفلاطونية»Poste-Platonicienne لا تعدوا أن تكون حركة دوران تبركي بفلسفة الأكاديمي واللوسيومي. وهذا ما ولّد فلسفة تابعة مقلدة أقل شئنا من فلاسفة الأوائل، والحقيقة الجلّية هي أن كوّن الفلسفة متأغرقة لا يدل على عظمة أفلاطون وأرسطو خاصة،[1] بقدر ما يدل على ضعف في البيداغوجية – الفلسفية عندهما. أي أن كوّن المعلم قد خلق جيلا تابعا من الناحية الفلسفية، لا يدل على مقدرته وتفوقه بقدر ما يدل على فشله وانحطاط مشروعه. ومن هذا التأويل الديكارتي المخصوص والطريف، يمكن لنا أن نفهم جيدا أن العظمة الفلسفية لليونان، لا نجدها عند أفلاطون ولا عند أرسطو ولا اللاحقين. بل نجدها في الفلسفة البريسقراطيةla philosophie pré- socratique أو الفلسفة التي اعتبرت لمدة طويلة مجرد تمهيد أو تشكّل تقديمي لمجمل الفلسفة الإغريقية. يقول ديكارت قادحا الاشتغال في تاريخ الفلسفة:» كلما زاد اشتغال الدارسين بالفلسفة القديمة من خلال دراستها، قلت بالمقابل قدرتهم على الاستقلال أو اكتساب الفلسفة الحقيقة والجديرة بهذا الاسم». وفي تقديرنا الخاص، فإن الفلسفة الألمانية بما هي الفلسفة التي كشفت هذا السر المهم، سر تفوق الفلسفة السابقة على سقراط. تكون قد استفادت من الدرس الديكارتي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. لأن التأكيد على كوّن الفلسفة اليونانية التي بلغت القمة عند الأقانيم الثلاثة كما سماهم الأستاذ بدوي في تأريخه الميتوريولوجي للفلسفة الإغريقية، فلسفة تشكل بداية الانحدار والانحطاط مقارنة بالسابقين – وهذه النقطة هي التي ضغط عليها نيتشه بكل مقدوراته وأخرج ما فيها من امكانيات - يدل على أن البريسقراطيين قد نبغوا عندما حرضوا

1,siraP ,nirV .J euqihposolihp eiriarbil ,eitrap erèimerp ,eihposolihp al ed sepicnirP : setracseD éneR .93-53 pp ,7691

الجيل اللاحق على بلوغ قمة الإبداع، وعندما ساهموا في تنشئة مناخ الاستقلال الفلسفي.

يواصل مفكر الحداثة الفرنسية تأمل الدرس التاريخي للفلسفة مستخلصا «عقمه وسلبيته»، من خلال التأمل الأول من التأملات الميتافيزيقية الذي تأسس على الشكوكية التامة من القدامة دون تحديد، سواء كانت قدامة هسطورية تاريخية أو ابستمولوجية معرفية، والحق أن الفصل بينهما يعتبر تعسفا لا مسوغ له. فمن الأشياء التي يجب أن توضع تحت مجهر الشك، بهدف تأسيس العلم على ثوابت صلصالية، هي المعارف القديمة والآراء التاريخية. يقول ديكارت واصفا حالته التأملية: « لقد ظهر لي، أنه قد تعلمت مجموعة من المعارف منذ كنت صغيرا، وكنت اعتقد أنها تمثل الصواب والحقيقة، لكن تبيّن أن الصحيح خاطئ والثابت متحرك...».[1] وأكبر ما يقيد الفكر هو وهم التاريخ والأفكار المتناقلة مرفوقة بسلطة الزمن والتقادم، ومن ثمة فإن أكبر فضيلة منهجية تتمثل في التحرر من قبضة تاريخ الفلسفة ولو مرة واحدة على الأقل في حياة المفكر. لهذا نجد كتاب «التأملات الميتافيزيقية» خاليا من أي اسم في تاريخ الفلسفة اليونانية، ألهم اسم أرشيميدسArchimède وهو ليس بالفيلسوف، بل عالما فيزيائيا رياضيا اتسمت براهينه بالوضوح والتميز الكافيان لاجتياز امتحان الشك الصارم. لذا اعتبر ديكارت مهمته مماثلة لمهمة هذا المفكر الذي كان يسعى للعثور على نقطة ثابتة لتغيير محل الكرة الأرضية بأكملها.[2]

وتطبيق الركن الأساسي في منهج الطريقة لحسن قيادة العقل في البحث الفلسفي والمعرفي بعامة حسب التصور الديكارتي، يظهر في حسن استعمال العقل-Cen'est pas assezd'avoirl'es prit bon, mais le principal est de l'appliquerbien[3] تجاه التاريخ، بدل الانسياق والتهافت على استجماع دروس التاريخ الفلسفي التي لا تنتهي، ولا ينتهي الشك بذلك بصورة لازمة. إن بلوغ اليقين يدل على نهاية الشك، ونهاية الشك يُعلن عند الخروج من مدينة تاريخ الفلسفة المضللة بمتاهاتها اللايبرينثية.

1,(SERTTEL ertauq ed seivius – sesnopér te snoitcejbo) seuqisyhpatém snoitatidéM : setracseD éneR .75 p ,31 ,XI ,TA § ,2991 ,siraP ,noirammalF FG noitidé

2 .17 p ,91 ,XI ,TA § ,edibI

3ed eiv al ed ,seroétém sed ,euqirtpoid al ed stiartxe'd ivius) edohtém al ed sruocsiD : setracseD éneR .33p ,6691 ,siraP ,noirammalF F G noitidé ,(serttel ed te emmoh'l ed ,ednom ud ,telliab rap setracseD

على الطرف النقيض للدرس الديكارتي المستقل عن تاريخ الفلسفة، نجد أن الفلسفة الألمانية قد أسست حداثتها على التواصل مع التاريخ، تاريخ اليونان بخاصة. وما الفلسفة الألمانية التي تأسست على الهيجلية إيجابا أو سلبا إلا تمظهر لتغلل التاريخ في الفلسفة والفلسفة في التاريخ.[1] وتفصيل ذلك من خلال استقراء نصوص ثلاثة لها توجهات رئيسية في الفلسفة الألمانية، ونقصد بها التوجه المثالي عند هيجل، والتوجه المادي عند ماركس، وأخيرا التوجه اللا-عقلاني أو الحيوي عند نيتشه بما هو خصام مع الاثنين معا. وهي (أي التوجهات) على التوالي:

- النص الهيجيلي: لا نخاف من الخطأ إن قررنا أن هيجل قد دشن حقلي التاريخ الفلسفي للفلسفة أولا وفلسفة التاريخ ثانيا. ونقول هذا ونحن على وعي بالأعمال التأريخية للفلسفة التي قام بها أرسطو في الميتافيزيك، ورغم ذلك فلا يمكن وصف كتاب الألفا الكبرى[2] بأنه كتاب في التاريخ الفلسفي للفلسفة، بقدر ما هو استجماع موضوعي أو سطحي وفي بعض الأحيان انتقائي لأهم النظريات الطبيعية السابقة عليه. وهذا بالتحديد هو ما أشار إليه هيجل عندما قال بأن « تاريخ الفلسفة في مفهومه الرائج السطحي، والمنظور إليه كتعداد لآراء عديدة، يغدوا بذلك موضوعا لطرافة عابثة أو، إن فضلتم، موضوعا مفيدا للتعليم: لأن التبحّر في العلم يقوم بوجه خاص على معرفة جملة من الأمور غير المفيدة، أي الأمور التي ليس لها بذاتها قيمة ولا أهمية، سوى أخذ العلم بها (...) فهل هناك ما هو أقل فائدة وأشد اثارة للسأم من آراء بسيطة ؟ إذن الفلسفة نظام من حيث نموُّها: وكذلك الأمر بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة.»[3] ويواصل هيجل في الاعتراف بأن الفلسفة الراهنة، يقصد الفلسفة الجرمانية طبعا، متأتية من عمل الأجيال كافة. وإن كان الفكر الشرقي واردا في هذا الحكم، فإن ارتباطه بالدين يجعله أقل فلسفية من الفكر اليوناني الذي فيه تحرر الروح بفضل الدساتير الحرة والفكر النزيه من الأغراض العملية أو العقائدية.[4]

1,eriotsih'l ed ednamella eiroéht enu rus iasse – eriotsih'l ed euqitirc eihposolihp aL : norA dnomyaR .51p ,9691 ,nirV .J euqihposolihp eiriarbil

2,nipuat te dradorb– tekop ,erialih– tnias ymeléhtraB seluj rap tiudart ,euqisyhpatém al : etotsirA .b 199/ -52 -a 389 § ,Aervil,1991

3هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 6891، ص 13-23.

4المرجع نفسه، ص 06- 591.

- النص الماركسي:ولئن كان ماركس يعتقد بأنه صحح وضعية الفكر الذي قلبه هيجل خطأً، فإنه لم يفعل أكثر من تغيير المواضع والأماكن. وهو في الحقيقة يعترف بأنه في موضوع تاريخ المذاهب الفلسفية الإغريقية الكبرى فإن هيجل قد انجز المهمة المطلوبة بدقة وثبات، يقول ماركس في مقدمة أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ: «الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريطس وفلسفة الطبيعة عند أبيقورس»؛ معترفا وناقدا في آن الوقت «مخطط كتاب هيجل في تاريخ الفلسفة، المثير للإعجاب بخصوبته وجرأته، والذي يشكل الوثيقة الحقة لولادة تاريخ الفلسفة بشكل عام...»[1]وكما هو ظاهر أعلاه، فإن الفلسفة الإغريقية هي نقطة انطلاق ماركس في مساره الفلسفي. وهذا يعكس الأثر الكبير لفلاسفة الإغريق في تشكيل الخلفية الفكرية للفلسفة الألمانية، بحيث أصبحت بمثابة «غار الإيحاء» الذي كان يعتكف فيه كل فيلسوف ألماني قبل أن يعلن عن ميلاد نسقه الفلسفي. والملاحظ أن النماذج الماركسية التي استوحيّ منها الكثير من منطلقاته تمثلت في الأمثلة الإغريقية، فقد تمّثل بروميثوس إسخيليوسEschyle وشكوكية المتريبين الإغريق اللذين شكوا في كل شيءdoute de tout .[2] ثم أن الفلسفة الماركسية، وإن أردنا البحث عن منبع تركيبها، في مجملها هي تركيب لمادية أبيقور وجدلية هيراقليطس. وهذا كفيل بإظهار مدى التحاور الأصلي والعميق بين الفلسفة الألمانية المعاصرة والفلسفة الإغريقية القديمةOntique .

- النص النيتشوي: لا نشعر بحاجة كبيرة إلى البرهنة على المنطلقات الإغريقية للفلسفة النيتشوية، لأنه لم يؤسس فقط فكره على الإغريق، بل انتهي بفكره أيضا إليه. وهذا ما يجعل نيتشه، في الفكر الألماني المعاصر، من أكبر المفكرين المتأغرقين. فقد عاش على الطريقة الإغريقية، كما أراد الموت أيضا على طريقتهم الوثنية، تعقل الأمور على الذهنية الهلينية، وجُن مثلما يجن الباخوسيين الإغريق، بل وكتب مثلما كتب الإغريق: أشعار وشذرات متفرقة وقصائد مُلغزّة[3]...الخ إنه ذلك الهليني المعاصر، مُحي الهيراقليطسية وكل

1كارل ماركس وفريدريك انجلس: حول الدين، ترجمة ياسين حافظ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1891، ص 11.

2المرجع نفسه، ص 21-31. وأيضا: ,ellivérF .J rap étiC .xraM ed eéuojne« noissefnoc » enu'd tnemgarF xraM : solexAsatsoK : snad étiC .593 p ,459 ,selaicoS .dE ,tra'l te erutaréttil al rus ,slegnE .rf ,xraM .K ed snoitidE sel ,2 emot ,ednom ud etêuqnoc al à emmoh'l ed noitanéila'l ed – euqinhcet al ed ruesnep .5 p ,1691 ,tiuniM

3.552 p ,reggedieH A tnaK ed ednamella eihposolihp al snad ,ehcszteiN : teluohc epilihP

الفلسفات المرتبطة بالحياة. وهذا ما يجعله يقول معترفا بنسبه الإغريقي على حسب رواية تلميذته ورفيقته المستعصية لو أندريا سسالومي: « إن هو إلا تلميذ الأزمنة الأكثر قدامة، خاصة قدامة اليونان.»[1]

إننا نلاحظ، بعد هذا الذكر المختصر لثلاثة نصوص ألمانية أساسية. نلاحظ أنها تأسست على تفكير الإغريق، والتفكير انطلاقا منهم، وأحيانا وصولا إليهم. ورغم اختلاف هذه الفلسفات الثلاثة في التوجه والآليات والطرائقيات، إلا أنها تتوحد في مصدر الانطلاق، وهو الفلسفة الهيراقليطسية التي حجبتها الأفلاطونية قرونا طوالا. وهنا نعلن سؤال هذه المقالة كما يلي: ما هو سر اهتمام الفلسفة الألمانية مجسدة في النصوص الثلاثة السابقة بفلسفة حكيم آفازيا ؟ كيف حدث أن توحد المصدر وتفرقت الغايات والمرامي ؟ ما هو الحوار الذي نشأ بين الفلسفات الهيراقليطسية بعد أن اكتست حلة الذهنية الألمانية ؟ مَن مِن الفلاسفة الألمان قبض على «روح هيراقليطس» الحقة ؟ إن كان مفهوم الصيرورة الأنطولوجية هو الدرس الذي تألم فيه هيراقليطس مما جعله باكيا، فمن هي الهيرمينوطيقا الألمانية التي استكشفت أسرارها الدفينة ؟

1- البريسوقراطية بما هي كشف للأسرار؛ الانقلاب على الدرس الأفلاطوني أو سيادة الهيراقليطية:

لقد طبع أفلاطون الدرس التاريخي للفلسفة بطابعه الخاص، مشكلا تقليدا فلسفيا واحدا موحدا شكل باراديغم التأمل الفلسفي في تاريخ الفلسفة بأكمله. نحن أفلاطونيون شئنا أم أبينا، لكن فلاسفة ألمانيا حفروا ما وراء النموذج، وفكّروا ما خلف الواجهة، معلنين كشفا قلب تاريخ الفلسفة اليونانية رأسا على عقب، وتم إظهار أكبر تزوير التصق بتاريخ الفلسفة. كان أفلاطون وأرسطو وحيدين على الساحة الفلسفية في أثينا القرن الرابع والثالث، وبمعونة مقدرتهما البرهانية ومكانتهما المعرفية استطاعا تقديم الفلسفة الهيراقليطسية والسوفسطائية في أسوأ صورة ممكنة. بالإضافة إلى تلائم عامل مساعد وهو ضياع الأعمال الكاملة لسوفوس أفسوس وتجار الحكمة، ما عدا بعض الشذرات المتبقية والمنتخبة.

1,nihcam – tioneb seuqcaj tiudart ,servuœ ses srevart à ehcszteiN hcirdeirF : émolaS – saerdnA uoL .57 p ,2991 ,siraP ,tessarg noitidé

نحن على وفاق تام مع موقف غادامير(1900-2002)حول مسألتين في تاريخ الفلسفة الإغريقية، وتتعلقان بـ:

1- التأريخ للفلسفة الإغريقية غير ممكن إلا بالمدخل الأفلاطوني والأرسطي: وهذا يعود إلى أنهما بمثابة حوض كبير تجمع فيه الفكر اليوناني السابق على سقراط. فقد تصرفا في النظريات الفلسفية القديمة تصرفا لا يدل على الموضوعية والنزاهة في التقرير، بل ينم عن ميل نحو مناصرة تيار ما. يقول تلميذ هايدجر في كتابه حول بداية الفلسفة عند الإغريق ومختلف المسائل المتفرعة عنها:» في محاضراتي عن الفلسفة قبل سقراط لا أبدأ أبدا بطاليس ولا بهوميروس،(...) إنني أبدأ بدلا من ذلك بأفلاطون وأرسطو. وذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط، وأي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة.»[1] وهذا يدل على أننا واقعون تحت سلطة الأحكام الأفلاطونية والأرسطية على السواء، على اعتبار أن العمل النقدي لتاريخ الفلسفة اليونانية ينطلق من نصوص الفيلسوفين إن إيجابا من خلال المسايرة أو سلبا من خلال التشكك، وهذا ما حصل في حالة نيتشه مثلا.

2- تم تغليب الفلسفة المثالية المعادية للمادية والحسية، من خلال تخليد قصيد بارمنيدس بحفضه وتكراره دوما:فالتيار البارمنيدسي الذي أسس الفلسفة التأملية القائمة على وجود الحقيقة وانحصارها في مقولتي الوحدة والثبات، يتلاءم تماما مع خاصية المثل المتمثلة في الثبات والامتلاء[2] مثل الدائرة الكاملة.

إن الطريق الذي رسمه غادامير لفهم الفلسفة اليونانية البريسوقراطية هو الطريق الاسترجاعي أو الاستذكاريRétrospective ، أي فهم المتقدم بالمتأخر. وفي هذا النهج خطر كبير من الناحية التأويلية، على اعتبار أن منطق الفهم التاريخي السليم يتأسس على قلب المعادلة؛ أي فهم المتأخر عن طريق المتقدم. لكن في حالة الفلسفة السابقة على سقراط، نجد أن نصوصها في الأصل قد فقدت ولم يتم حفضها إلا في سياق دحضها أو تقديسها مثلما نجده

1 هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص 6-7.

2 أفلاطون: السوفسطائي (علم تقسيم العلوم)، ترجمة شوقي داود تمراز، المجلد الثاني ضمن المحارات الكاملة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 4991، ص 052-152.

عند أفلاطون، أو في سياق توظيفها وتسّييقها مثلما نجده عند أرسطو. لكن شذرات هيراقليطس التي تم اعادة بنائها، قد تعلمنا شيئا مهما يتمثل في أن الفلسفة البارمينيدسية والأفلاطونية والأرسطو طاليسية بأكملها ما هي إلا تفكير دحضي لها، هذه الدحضية التي شكلت الخلفية الفكرية للوعي الغربي بأكمله. ومن أجل استكشاف ذلك، نجد أنفسنا بحاجة إلى إعادة ترميم النص الهيراقليطسي بما يجعله يشكل نسقا متكاملا بالرغم من فجواته الناجمة عن ضياع بعض النصوص أو ربما أغلب النصوص.

هل يحق لنا الحديث عن نسق فلسفي عند هيراقليطس ؟ هل لهذا المفكر العناصر الكافية لتأسيس فلسفة تتوفر على المقومات الضرورية لبناء فلسفي متوازن ومتكامل ؟ أم أن شذراته لا تعدوا أن تكون تأملات رجل ثائر متجول متشرذم ؟ نحن نستشف من النصوص التأسيسية للفلسفة اليونانية، أي الأفلاطونية والأرسطو طاليسية الاحتمال الثاني القائل بأن فكر هيراقليطس لا يعدوا أن يكون تفكير منفصل متصدع لا يرتقي إلى مستوى العقل المتزن بما هو عقل يخطط ويقابل ويستنتج ويركب...الخ. لكن الفلسفات الألمانية الحديثة، التي انفلتت من أثر الأفلاطونية قد استطاعت ترميم التاريخ، وتصحيح المنظور واعادة صياغة المنظورية الجديدة، من خلال كشف كنز الهيراقليطسية بعد الحفر كثيرا وكثير في تراب النص الفلسفي الإغريقي السابق لسقراط. أوليس النزر القليل من الذهب هو نتيجة حفر مضني وكبير جدا للتراب على حد تعبير الحكمة عند هيراقليطس، وهكذا فعلت الفلسفة الألمانية التي حرفت كثيرا في تراب الفلسفة الإغريقية من أجل استخراج الجواهر الهيراقليطسية اللامعة والمجنونة في آن الوقت.

يمكن تلخيص وضغط المسألة الفلسفية الخلافية منذ القدامة الإغريقية إلى اليوم في المسألة التالية: هل جوهر الكينونة صيرورة وهامشها هو الوجود والسكون ؟ أم أن الصيرورة والتغير هما حالات عرضية وعارضة، في حين أن الهوية والثبات والوحدة بما هي أوجه لقطعة هندسية واحدة هي الأصل والمركز ؟ هكذا طُرحت المسألة ولازالت، ويمكن تصنيف كل الفلسفات وفق هذه الثنائية التي شرخت العقل الفلسفي قسمين متخاصمين مفهوميا. وبالتالي فإن هيراقليطس بوصفه الفيلسوف الذي فكر الكينونة كصيرورة يعتبر من أقدم من أسس مذهب يمثل الطرف الرئيس في المشكلة. ويمكن أن نلاحظ في فلسفته نقدا لاذعا لدعاة السكون والسلام الكوني بما هو بحيرة ساكنة مطمئنة، هذا النقد يشكل تمهيدا سلبيا للإعلان عن مبدأ الصراع

والحرب أو البوليموس باللسان الإغريقي كأب لكل الأشياءla guerre (Polimos) est le père de toutes choses . حيث نجده يسفه شعراء الإغريق القدامى، خاصة هوميروس وهوزيود، حيث قال عن الأول أنه كان يريد تدمير الكون وافساده من خلال مطالبته بإخماد الصراع بين الآلهة والبشر، هذا الصراع الذي أدى إلى إذكاء أكبر الحروب اليونانية سواء الخارجية أو الداخلية.[1] فالاستقرار وزوال الصراع هما لا محالة موت وعدم وجماد بارد برودة الليل والظلام وهاديس بلاد الموتى. وفي ظل هذا الاضطراب الدائم يمكن اعتبار الوجود والكينونة موتا يزول، والموت بدوره كينونة تتلاشى. إذا فلا يمكن الحديث عن السكون كخاصية كونية، لأنه ميزة الموتى الباردين، والكون ليس ميتا لأنه يعج بالكائنات الحية، وليس أيضا باردا لأنه من النار تولد، أوليس أصل الكون بأكمله نار حامية توجهه وتسيره مشكلة حقيقته الواقعية البارزة.[2]

عبّر هيراقليطس عن الطبيعة المتأصلة للكون في جملته المشهورة والتي تحتل الرقم 91 من مجموع شذراته التي جمعت وترجمت كما يلي: لا يمكن للإنسان أن ينزل في النهر الواحد مرتينtu ne peux pas descendre deux fois dans le même fleuve . أو الشذرة رقم 49 القائلة: « في النهر نفسه نحن ننزله ولا ننزله، إننا نكون ولا نكون ».[3] ويؤدي تغير الزمن والظواهر باستمرار حيث كل شيء يتحول إلى كل شيء، إلى ضرب من النسبية الابستيمولوجية الحتمية أو ما يمكن أن نصطلح عليه زوال الحدود المفاهيمية. إذ لا يمكن التوحيد بين رؤى الناس، أو الحديث عن معايير مطلقة وقابلة للتقاسم والتعميم. وإن كان» اميل بريهه « يعتبرها رؤى ساخرة للمتناقضاتvision ironique des contrastes ، فهي بالأحرى تعبير عن حقيقة تعلن بكل أسى – وسوف نلاحظ لاحقا أن نيتشه يجعل هيراقليطس من أكبر الفلاسفة التراجيديين نظرا لاكتشافه هذه الحقيقة الفظيعة - أن لا حقيقة مطلقة في ضل السيلان الدائم. ومن الشذرات الدالة على ذلك نجد: «الوحل أثمن للخنزير من الماء الزلال»، «الإنسان بمثابة قرد بالنسبة للإله»، وسنلاحظ أن أفلاطون يستعير من هيراقليطس هذه المقاربة في تعريفه للجمال عندما قال سقراط مخاطبا ومعاتبا السفسطائي هيبياس الذي ينحدر مفهوميا من

1-revinu sesserP egirdauQ ,egâ neyom te étiuqitna 1 emot – eihposolihp al ed eriotsiH : reihérB elimE .05p ,3891 ,noitidé eme2 ,siraP ,ecnarF ed eriatis

tE .12 -02p p ,2691 ,siraP ,toyaP euqèhtoilbib etitep ,euqcerG eihposolihp aL : renreW selrahC2 b-a 943 § ,A ervil ,tic .pO ,euqisyhpatém al : etotsirA. وأيضا: هيراقليطس: جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مركز الإنماء الحضاري ودار المحبة/ دار آية، حلب، 9002، شذرة 46، ص 67.

3هيراقليطس: المرجع نفسه، شذرة94-19، ص 93-821.

الهيراقليطسية : إنك لا تدرك الحقيقة الهيراقليطسية القائلة بأن القرود الأكثر جمالا هي قبيحة بالمقارنة مع السلالة البشرية، وأن القرود الأكثر جمالا هي ذميمة عند مقارنتها مع العذارى (...) ألا يستخدم هيراقليطس هذه الكلمات بالتحديد» سيظهر أعقل الرجال ليس سوى قرد في الحكمة والجمال وفي كل شيء آخر عندما يقارن بالله.»[1]كذلك الشذرة القائلة أن التبن بالنسبة للحمير أكثر قيمة من الذهب...الخ تعبر بالإجمال على استحالة سن معيار معرفي يكون عاما وشاملا على الكل، بل الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا أو كما يقال باليوناني: بانتونميترو نأنثروبوسPantonmetro nanthropos.فالإنسان هو الذي يحدد مقاييس المعرفة والأخلاق والفضيلة Arête، وحتى الأشياء غير الموجودة l'homme est mesure de toutes choses, des choses qui sont, qu'elles sont, des choses qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas.[2]وهذا نظرا للنسبية والسيلان الدائم للزمن (والمعرفة أيضا) الذي نعتبره في سياق فلسفة هيراقليطس بمثابة الطفل البريء الذي يلعب لعبة النرد، فيرميها دوما دون أي تخطيط مسبق أو دراية بالنتائج.وما يريد أن يعبر عنه من خلال هذا التوصيف أن الزمن لا يجب أن ننظر إليه من منظار أخلاقي كما فعل أناكسمندريس عندما جعل الفناء هو العقاب على الحياة والوجود ذاته، بل هو تعبير عن حركة بريئة لا غاية منها، وهنا بالتحديد نلمس التأويل الجمالي للكون من خلال التركيز على لا- عاقلية أو لا - غائية الكوني.

ومن بين النتائج المهمة والخطيرة في نفس الوقت لمبدأ الصيرورة الكوني عند هيراقليطس، هي انتفاء مبدأ هوية الأشياء والمفاهيم. فعندما يقول حكيم أفسسفي الشذرات التالية أن:

- في النهر نفسه نحن ننزله ولا ننزله، وإننا نكون ولا نكون.
- الأشياء الباردة تستحيل حارة والأشياء الحارة تستحيل باردة، المبتل يجف والجاف يصاب بالرطوبة.
- إنهم غائبون وحاضرون، نحن موجودون وغير موجودين.[3]

1أفلاطون: هيبياس الكبرى (ماهية الجمال)، ترجمة شوقي داود تمراز، ضمن المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، دون طبعة، 4991، ص 012-112.

2,e 613 – e 513 §,7691 ,siraP ,noirammalF -reinraG noitidé ,yrbmahCelimÉ tiudart ,sarogatorP : notalP ,noitidé emèirtauQ ,ecnarF ed seriatisrevinu sesserp ,setsihpos sel : yebrehDreyemoR trebliG tE .84 p .81 p ,5991 ,siraP

3ثيوكاريسكيسيديس: هيراقليطس– جذور المادية الديالكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر – دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1002، ص 89.

– الخير والشر شيء واحد...الطريق الصاعد هو نفسه الطريق الهابط.

فإن هيراقليطس في حِكمه هذهيجعل التفكير ومن ثمة البرهنة غير ممكنين على الإطلاق، على اعتبار أن تمثّل المفاهيم في الذهن يقتضي ثبات مدلولاتها دوما، وتحدد حدودها وإلا أصبح كل شيء قابل للتبرير، يقول أرسطو معبرا عن اندهاشه وعدم قبوله نتائج مبدأ السيلان الدائم حتى في مستوى الحس المشترك والعقل البسيط: من اهتم بموضوع الوجود بما هو وجود (الميتافيزيقي أو الفيلسوف)، فيجب عليه أن يطلعنا على أكبر المبادئ اليقينية المتعلقة بكل الأشياء، وأكبر المبادئ اليقينية هي التي يكون الخطأ فيها أمرا مستحيلا، لذا يمكن اعتبار أن هذا المبدأ هو من العظمة بحيث يكون أكبر المبادئ، إنه المبدأ القائل بأن العرَض الواحد لا يمكن أن ينتمي إلى شيء ما ولا ينتمي إليه في نفس الوقت ونفس الجهة، ومن ثمة فمن المستحيل على أي إنسان أن يؤمن بأن الشيء موجود وغير موجود، يستحيل أن تنتمي الصفات المتعارضة إلى نفس الشيء، مثلما اعتقد البعض أن هيراقليطس هو من يقول بهذا المبدأ.[1]فكون الشيء هو هو، في منطق أرسطو هو القاعدة الضرورية لكل تفكير أو برهنة ممكنين.

نحن نلاحظ أن أرسطو – على خلاف أفلاطون الذي أثّم الصيرورة وجعلها رذيلة أخلاقية – قد اعترف بمشروعية الصيرورة على الأقل في المستوى الطبيعي رغم أنه أنكر إمكانيتها في المستوى المنطقي من خلال برهنته على استحالة الأطروحة البارمينيدسية القائلة بالوحدة والثبات في الموجودات الطبيعية،[2] وأيضا من خلال وجود المتناقضات، فلا يمكن تصور تناقض بين حاتين إلا بإقرار وجود صيرورة وانتقال من حال إلا حال آخر، وخطأ بارمنيدس يكمن في قولة بمبدأ الكل الثابت من جهة وقوله بوجود مبدأين متناقضين (هنا نلاحظ ثنائية) هما الحار أو النار، والبارد أو الماء.[3] لذا يمكن التقرير بأن أرسطو كان معتدلا في موقفه من نظرية الصيرورة الهيراقليطسية مقارنة بمغالاة أفلاطون المشيع لخصم حكيم أفسوس، أي بارمنيدس وزينون من إيليا الذي تكفل ببرهنة أطروحات المعلم الأول للمثالية. وتكتمل النزعة المضادة لفلسفة الصيرورة والحركة الكونية في الفلسفة الإغريقية التي امتدت إلى الإسكندرية في حدود القرن

1.231p ,b 5001 arap ,3 ertipahc ,(4)G ervil ,tic.pO ,euqisyhpatéM al : etotsirA

2أرسطو:الفيزياء – السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب – بيروت، دون طبعة، 8991، المقالة الأولى، الفصل الثالث، فقرة 681 أ 01-91، ص 71.

3-yhpatém ed euver ni ,rineveD ud enneicilétotsirA eiroéht al snad erèitam al ed elôr el : niluaJ kcinnA orémuN ,F U P ,larom ed te euqis ,73 ,3002-1, p 42. وأيضا: أرسطو: الفيزياء، مرجع سابق، المقالة الأولى، فصل 5، فقرة 881 أ – 91-62، ص 52.

الثاني بعد الميلاد عند أفلوطين، والذي لم يفعل شيئا غير دفع الأفلاطونية إلى حدودها القصوى الممكنة.[1] من خلال إلغاء مشروعية المحسوس والمتعدد وقوله بزيف الحركة وضلال التعدد، وقداسة النهج الصاعد على غرار الجدل الصاعد عند أفلاطون. فقد عبّر أفلوطين عن هذا التصور في تساعيته الرابعةla quatrième ennéade مسترشدا ومستأنسا بدروس أفلاطون الخالدة: «... ويبقى أمامنا أفلاطون الإلهي، الذي قال عن النفس أمورا جميلة عديدة، فماذا يقول هذا الفيلسوف ؟ إذ يبدوا أنه لا يقول دائما نفس الشيء، ولكنه يظل دائما على احتقاره للمحسوس ويعيب على النفس حلولها في البدن (...) حيث يكون السير نحو العقل، تحريرا للنفس من علائقها.»[2] وهذا الصعود لا يدل إلى على حركة متوجهة إلى السماء العالية الإلهية الكاملة والثابتة...الخ في حين نجد شذرات هيراقليطس تعادل بين الحركة الصاعدة والحركة النازلة، فهل يمكن أن يتقارب من يقصى الأضداد ويؤثمها (أفلاطون وأفلوطين) ومن يخلق الأضداد ويمجدها (هيراقليطس) ؟ هكذا تساءل الفيلسوف اليوناني المعاصر كوستا سإكزيلوس في معرض دراسة امتدادات الفلسفة الهيراقليطسية.[3]

2- هيجل أو التأويل الروحي/العقلي للصيرورة: الفكر أولا وأخيرا:

إن أهمية الفلسفة الإغريقية بالنسبة للفلسفة الحديثة من الأمور البيّنة والظاهرة، التي لا تتطلب منا الكثير من المجهود المقارن لإثباتها.[4] وأول مظاهر الإنوصال الفعّال بين هذه وتلك نجدها في الفلسفة الهيجيلية التي كشفت من جديد أغوار الفكر الفلسفي السابق على سقراط، بعد قرون من الإظلام والإعتام الذي مارسه الفكر الأفلاطو- أرسطي عليه. فقد «كان هيجل وشلايرماخر أول من فتح أبواب الحوار والتأويل الفلسفيين في الفلسفة قبل سقراط (...) ففي كتاب علم المنطق لهيجل تكمن بداية التفكير الجدلي لدى هيجل، والبداية التي كان قد حققها أسلوب الفلسفة قبل سقراط (...) كذلك عمل عظيم آخر هو «ظاهريات الروح» وفي «حدود القرن الثامن عشر، مع هيجل بدأ الحوار الفلسفي مع الفلسفة قبل سقراط.»[5]

1.422 p ,tic.pO ,euqcerG eihposolihp aL : renreW selrahC

2أفلوطين: التساعية الرابعة – في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، دون طبعة، 0791، المقال الثامن، ص423.

sel ,étilatot al ed rineved ne ertê'l ed eisias erèimerp al – eihposolihp al te etilcaréH : solexAsatsoK3 .522p ,8691 ,siraP ,tiunim ed snoitidé

4.622 p ,tic.pO ,euqcerG eihposolihp aL : renreW selrahC

5جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 8-9.

كاشفا عن حقائق تم اعتبارها إلى ذلك الحين مجرد جنون الفلسفة الشكية التي لا ترتقي إلى مستوى الفلسفة المعقولة، ففلسفة هيراقليطس لا يمكن ادراجها ضمن الفكر الهامشي كما فعل التوجه المثالي – العقلي، بل هو حقيقة مشرقة تشمل الوجود بأسره. فماذا قال هيجل في فلسفة هيراقليطس ؟ ثم ما هي المبادئ التي وظفها ونقلها من سياقها الهيراقليطسي إلى فلسفته الجديدة؟ وما هي محصلة هذا « التطعيم الجديد» ؟ هل من حقنا اعتبار هيجل هيراقليطسي المنهج ؟

أحدى المسائل التي لا تثير الخلاف بين دارسي ومؤولي فلسفة هيجل وحتى الأكثر تطرفا مثل اليسار الماركسي، هي مسألة كون نهج الفلسفة عند حكيم برلين تتمثل في كونها حركة نامية تطورية ذات طابع عقلي، وهذا النمو الجدلي متأسس على مقولتي القضية ونقيضها.[1] والتركيب الذي يؤلف وحدة جديدة توفيقية أو تجاوزية، وهذا التركيب بدوره يتحول إلى أطروحة جديدة لها نقيضهما وتلتقيان في تركيب جديد وهكذا يتطور الروح أو الفكرة المطلقة بما هي فكرة كل الأفكار.

تعود شهرة كتاب علوم المنطقla science de la logique لهيجل إلى بدايته التي نقرأ فيها العبارة التالية: أن الكينونة تتعارض مع العدم من أجل أن تتوافق معه داخل الصيرورة(في ذاتها ولذاتها) والتي هي وحدتهما. وفي هذا التجريد الأقصى يبدأ الديالكتيك في تشكيل نسق الصيرورة بأكمله. فالمنطق الهيجلي بمثابة الأنطولوجيا التي تسبقوتؤسس لفلسفة الطبيعة ، وبعد ذلك لفلسفة الروح. وهذه الصيرورة التي قام بتوصيفها هي صيرورة خارجة عن الزمن أي أنها لا زمانية. ومن صيرورة الطبيعة والعالم يمكن الحديث حسب هيجل - في فلسفة التاريخ - عن الصيرورة التاريخية التي تطبع الوجود والإنسانية بأكملها.[2]

وبما أن هيجل من الفلاسفة الأوائل الذي كشف مدى أهمية الفلسفة السابقة لسقراط، مخالفا بذلك تاريخ الفلسفة التقليدي الذي تعود على اعتبار الفلسفة البوسط–سقراطية

1-oilbib etitep ,uoduaV siocnarF tiudart ,eporuE ne eniaropmetnoc eihposolihp al : m .i iksnehcoB .51 p ,7691 ,siraP ,toyap euqèht

2-aL – SRNC snoitidé ,seuqihposolihp stpecnoc sed eriannoitciD : (noitcerid al suos) yalB lehciM .112p ,7002 ,essuor

هي حقيقة الفلسفة اليونانية وقمّتها العالية. فقد ربط مقولتي الوجود والصيرورة في تاريخ الفلسفة ببارمينيدس وهيراقليطس تواليا، فإذا كان الأول قد قرر أن التغير غير ممكن من الناحية العقلية، لأن الشيء الذي «هو» لا يمكنه أن ينقلب إلى شيء «ليس بهو»، فما ليس هو لا يمكن أن يكون موجودا بالأصل. مما يعني أن الوجود يستبعد كلية النفي والسلب وبالتالي الصيرورة. أما مقولة هيراقليطس فتقر بأن كل شيء خاضع لصراع أبدي، مما يجعل الوجود والصيرورة هما الطابع الأصيل. [1]وهيجل مثله مثل الألمان مالوا إلى النزعة المضادة للتأويل الأفلاطوني والتراث اللاحق له، وأخذوا بالأطروحة عند هيراقليطس لأن الصراع والتضاد من المبادئ التي تشكل صيرورة العالم. والمبرر الذي جعل هيجل لا يأخذ بفكرة الوجود المطلق، هو أن المطلق بذاته الذي يتصوره دعاة الكينونة ليس موجودا ساكنا لا يتغير على الإطلاق من خلال استقراره خلف محاولاتنا المتكررة لفهمه واستيعابه، بل إن هذه المحاولات الساعية لفهم الكائن المطلق هي التي تجعله يتطور دوما. وإن كان هيجل ذاته يعترف بأن المحاولة الهندية كانت ذات شأن كبير في عملية فهم حقيقة الوجود الإنساني بما هو صراع وتحول مستمر مرفوق بآلام ومعاناة عندما قال « كان الأغارقة يعرفون الفلاسفة الهنادكة بوصفهم أرباب طرق صوفية، نعني كطبقة من الناس الأطهار (...) انهم يشبهون اتباع المذهب الكلبي في اليونان. يكرسون أنفسهم بحياة تأملية فيبتعدون عن الحياة الخارجية ويعيشون حياة التشرد فرادى وجماعات.»[2] إلا أن امتزاج هذا الفكر بالعقائد الدينية جعله أقل خصوبة من الكشف اليوناني الخالص. أهمية تفرد اليونان بالفلسفة كونهم تفلسفوا بمعزل عن العقائد الدينية المغلقة، ولهذا نجد أن هيجل من أنصار الأصل الغربي أو الإغريقي للفلسفة. وإن كان نيتشه دائم المخالفة للإقرارات الهيجيلية في تاريخ الفلسفة بعامة والفلسفة الإغريقية بخاصة، فإنه في مسألة الأصل الإغريقي الخالص للفلسفة يوافقه تمام المرافقة. يقول نيتشه» لا شك أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الإغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقارنة المعلمين الشرقيين بتلاميذهم الإغريق، ومقارنة زرادشت بهيراقليطس، والهندوس بالأيلين، والمصريين بأنباذوقليس،وتوصلت تلك المقارنة حتى إلى رد أنكساغوراس إلى اليهود وفيثاغورس إلى الصينيين (...) إن محصلة هذه المقارنة كانت

1ريتشارد تارناس: آلام الفكر الغربي - فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة فاضل جتكر، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، الطبعة الأولى، 0102، ص 64. وميخائيل إنوود: معجم مصطلحات هيجل، ترجمة امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دون طبعة، 0002، ص 69.

2هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق،ص 542.

ضحلة «.[1]ونفس الموقف تقريبا نلمسه عند هيجل الذي قرر بأن الفلسفة لم تظهر في الشرق، بل أبدى اعجابه بالإغريق السابقين على سقراط خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الهيراقليطسية والسوفسطائية مجسدة في بروتاغوراس الذي كشف عن تناقض الواحد البارمينيدسي إلى جانب نهجهم الديالكتيكي العميق.[2]

إن ما يمثله هيجل بفلسفته المثالية، هي فكرة الصيرورة كنمو جدلي للعقل في مساره التاريخي. عن طريق القضية والنقيض والتركيب، مما يجعله مؤسس الفكر التطوري الديناميكي وممهد للرومانتيكية.وتمظهر الصيرورة يكون في التاريخ، الذي يحتضن تطور الروح في الزمان، مثلما تحتضن الطبيعة تطور الفكرة في المكان. و» الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا.»[3]وما فعاليات الأفراد وحتى المؤسسات الاجتماعية والسياسية في الإنجاز والتفكير والتغير إلا استجابة لمتطلبات العقل الكلي الذي يعتبر بمثابة المسيطر الحقيقي والفعلي على مجمل التاريخ والوجود. وهنا نلاحظ انعراج هيجل من مفهوم الصيرورة كتحقيق لمصير إلهي، بحيث يعتبر فكرة العناية الإلهية نظرة تافهة لا ترتقي إلى مقام العقل الفلسفي، إلى مفهوم « خبث العقل الكلى» الذي يغتصب مكانة الألوهية في تسيير التاريخ، من خلال استخلاف الفكرة المطلقة في منصب الإله في الديانات التوحيدية. فالدين يتأسس على مبدأ الكلي، وهذا الكلي الحقيقي ليس هو إلا الفكرة المطلقة وهي في حالة نمو وتطور.[4]

والصيرورة التي تحوي في داخلها الوجود والعدم المتناقضين، ليست إلا تعبيرا عن منهج جدلي كصورة وشكل لتطور ونمو الفكر من خلال الانتقال من وضع ما إلى سلبه ثم التوليف بين تلك الأطروحة ونقيضها. وفي هذه الصيرورة يغتني التصور ويكتمل دوما من مضامينه، مما يجعل التطور ذا حركة حلزونية نامية. ونجد الثالوث الجدلي في قراءة هيجل لتاريخ الفلسفة والفن

1lehciM ,sekcaBsiuol-naeJ tiudart ,scerG sed euqigart euqopé'l à eihposolihp al : ehcszteiN hcirdeirF .41 p , 1 § ,5791 ,siraP ,dramillaG snoitidé ,yanuaL ed .B craM te raaH

2.272 p ,siraP ,nirV .J noitidé ,norinraG tiudart ,eihposolihp al ed eriotsih'l rus snoçel : legeH hcirdeirF

3فريدريكهيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ 1- العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 5002، ص ص 87- 641.

4فريدريك هيجل: محاضرات فلسفة الدين - الحلقة الأولى: مدخل لفلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة – لوغوس، القاهرة، ص 311.

والقانون والمجتمع...الخ هو الثابت بين المتغيرات الصائرة في فلسفته. فالفن وهو التحقق ذو الشكل للفكرة، مر عبر مراحل ثلاث: الفن الرمزي الذي يعبر عن سعي للتحققبين المدلول الداخلي والصورة الخارجية. يقابله الفن الكلاسيكي الذي يعبر عن تحقق ناجز للمدلولين، وأخيرا الفن الرومانسي الذي يدل عن فعل التجاوز.[1]والحقيقة أن الصيرورة لا تظهر فقط في المجال الديني والفني، وبل وفي المجال الاجتماعي المرتبط بالحقوق والسياسة. فقد حدد بنية الحق المجرد والأخلاق الذاتية تحديدا جدليا قائم على تتالي ثلاثة مراحل جدلية، يقول هيجل محددا نهجه في فلسفة الحق: «أن أطلق اسم الجدل على المبدأ المحرك للفكرة الشاملة، وهو الذي ينتج كذلك جزئيات الكلي، رغم أنني لا أعني به ذلك الجدل الذي يأخذ موضوعا أو قضية (...) الخ معطاة للشعور أو للوعي بصفة عامة فيؤولها ويركبها ويبهمها (...) ولا تسفر مهمته في النهاية إلا عن استنباط عكس ما بدأ به. وذلك هو لون من الجدل السلبي الذي يشبع ظهوره حتى عند أفلاطون.»[2]إذ لا يمكن أن يفهم الوضع السياسي لدولة ما انطلاقا من الملاحظات الجزئية الواقعية أو الإدراكات الحسية المباشرة مثلما سلك السيد فريزHerrfriez، بقدر ما يقوم على الفكرة الشاملة[3] .وإن كان تبرير الوضع السياسي أنذاك في الدولة البروسية قد أثار انتقادات عديدة من طرف بوبر في مؤلفه النقدي المرتبط بفلسفة التاريخ الموسوم بـ: المجتمع المفتوح وأعداؤه بخاصة في الجزء الثاني.نلمس كذلك الطريقة الجدلية في تعريفه للعقاب في فلسفة القانون بوصفه نفي للنفي، وبالتالي عود إلى الأصل وهو العدالة، فإن كانت الجريمة نفي للعدالة، فإن العدالة هي نفي النفي وعودة إلى الأصل.

وبالإجمال، فإننا نلاحظ أن أصول فلسفة هيجل المنهجية تعود بالتحديد إلى الدرس الهيراقليطسي المرتبط بمبدأ الصيرورة والصراع كأب لكل الأشياء. لكن هذا لا يجعلنا نعتقد بأن الهدف هو إحياء الفلسفة القديمة وفقط، فهذا أبعد ما يكون عن مرامي هيجل، حيث نجده يقول في دروس تاريخ الفلسفة أن « روح الحقيقة أو روح الحياة لا تعيش إلا في ما هو حاضر (...) فعندما تكون النزعة التاريخية هي الغالبة والمهيمنة في عصر من العصور، فباستطاعتنا

1فريدريك هيجل: الفن الرمزي- الكلاسيكي- الرومانسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 6891، ص8-9.

2 هيجل : أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1891، ص 141.

3.721 p ,8691 ,siraP ,selaicos noitidE ,(1381 – 8181 ,nilreB) spmet nos te legeH : TDNOH'D seuqcaJ

وأيضا هيجل: أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، ص 17-27

عندئذ أن نزعم أنها تخلت عن محاولة اشباع نفسها.»[1] وهذا التحديد يدل على أن عودة هيجل للقدامة الإغريقية هي ضرب من الأداتية وليس استسلام لها، وهذا بالتحديد قال عبّر عنه هايدجر بعد قرون عندما قال في مؤلفهDer Ursprung des Kunstwerkes بأننا عندما نعود إلى الإغريق فهذا ليس حبا فيهم بقدر ما هو خلق انطلاقة للحاضر من أجل فهمه:»هل هناك ضرورة لتجديد الفلسفة اليونانية من أجل ذلك ؟ كلا. فهذا التجديد، وحتى ولو كان المستحيل ممكنا، لن يُفيدنا في شيء.»[2] وهذا ما تطرق قبله أيضا نيتشه عندما تحدث عن الإغريق كتطبيب لمستقبل أوروبا العدمي والذي انحط منذ الانحراف السقراطي.

3- ماركس والجدل منقلبا نحو التاريخ المادي: الصيرورة كصراع اللقمة والطبقة.

أليس من الممكن ايجاد علاقات قرابة بين الهيراقليطسية والماركسية من خلال الكشف عن خيوط تربط بين حكيم آفازيا ومفكر التاريخية بشقيها المادي والجدلي ؟ هذه هي الأطروحة التي اشتغل عليها كثيرا ومن جوانب عدة الفيلسوف الروسي – اليوناني «ثيوكاريسكيسيديس»في مؤلفه هيراقليطس أو جذور المادية الدياكتيكية. كاشفا عن حقيقة استنتاجية مفادها: «أن مصادر الجدلية الماركسية هي تأليف بين عنصرين هما: جدلية هيراقليطس وجدلية هيجل.» [3] والملاحظ أنكيسيديس هنا يميز بين ضربين من الجدلية؛ واحدة لها خصوصيات هيراقليطس والأخر هيجلية. وكأنه أراد أن يركز على فارق الجدليتين؛ جدلية هيراقليطيس وجدلية هيجل، ويبدوا هذا متعارضا مع النتيجة التي توصلنا لها أعلاه والمتمثلة في التأكيد على تأثر هيجل في صياغة منهجه الجدلي بنظرية هيراقليطس حول صراع الأضداد كتعبير عن التناغم الكلى في الكون: لن يتسنى لهم أن يعرفوا معنى الحق لو كانت الأضداد غير موجودة.(شذرة 23). لكن هذا التمييز في تقديرنا أمر طبيعي جدا فال يمكن الحديث عن تطابق تام، وهذا للاعتبارات التالية:

- مناخ التفكير الهيراقليطسي كان مختلف جدا عن مناخ التفكير الهيجيلي، فالأول نشأ في جو ميطيقي كان للأسطورة والرمز واللغز فيه الدور الأكبر، مما جعل فكره يصاغ في شكل شذرات شعرية وحِكمية بالغة الغموض. في حين أن تفكير الثاني ترعرع في جو فكري عقلي

1هيجل:محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 062.

2هيدجر: أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 1002 ، ص 17.

3ثيوكاريسكيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 942.

صارم في عقلانيته، ففي القرن الثامن عشر كانت الأسطورة على هامش الفكر، بل كانت تدل على جمالية أساطير الأولين.

- كان تفكير هيراقليطس شذري متقطع وحتى متذبذب، وقد وضعت تفسيرات عديدة تحاول كشف علة ذاك، مثل القول بأن « أسلوبه كهنوتي صوفي وأورفي بالنظر إلى أنه منشأ هيراقليطس كان ملكيا» والأسرة المالكة كانت تقوم بشؤون التدين والكهنوت والطقوس التعبدية كمهمة ضرورية تدخل في تفاصيل الحياة اليومية للمدينة، على الرغم من أن»كيسيديس» بروحه المدافعة الحماسية عن «عظمة» هيراقليطس يرفض هذا التفسير قائلا بأنه «من المستبعد أن يكون منشأ الأسلوب عند هيراقليطس هو الكهنوت والتقاليد الصوفية»، إنما يرجعه إلى «درة الفصاحة اليونانية، ولغة الشعب ذات الثراء الهائل والمواهب الفنية، والتقاليد الجمالية الفنية.»[1] في حين أن تفكير هيجل كان ولا يزال نموذج التفكير الواضح النسقي البرهاني والبنائي، أليس نهاية تفكير هيجل ترافق مع نهاية البناءات النسقية الفلسفية الكبرى المترابطة ؟ الأكيد أن هيجل آخر فيلسوف موسوعي بالمعنى الحقيقي للكلمة على اعتبار أن أنجز كل موضوعات الفلسفة وحللها ثم سقفها أحسن تسقيف.

ومن هذه المقارنة البسيطة نلاحظ مدى الفرق الشكلي الواضح بين حكيم أفسوس وحكيم برلين، ولكنه خلاف لا يؤدي إلى خوف الانفصال المنهجي بينهما، بقدر ما يدل على حقيقة الحتمية التاريخية. وفي تقديرنا، فإن الفصل الذي أحدثة كيسيديس بين جدلية هيراقليطس وجدلية هيجل كان بغرض التمييز بين مرجعية واحدة في زمنين مختلفين، فقد جرت العادة على تمييز أجداد فيلسوف ما بين الأجداد القدامى والأجداد الحديثين، وفي حالة ماركس نجد أن له مرجعيتين لا فرق جوهري بينهما:

- المرجعية القديمة:وهي جدلية هيراقليطس.
- المرجعية الحديثة أو المعاصرة له: وهي مرجعية هيجل.

كتب ماركس يقول في ملحق الطبعة الألمانية الثانية لكتابه العمدةdaskapital مُعلنا موقعه من الفلسفة الهيجلية المسيطرة: «ليست طريقتي الديالكتيكية مختلفة فقط بالأساس عن

1المرجع نفسه، ص 201-801.

المنهجية الهيجلية، لكنها تعتبر بمثابة المضادة لها بالتحديد. فحركة الفكر بالنسبة لهيجل الذي يشخصه تحت اسم الفكرة هي التي تخلق الواقع، الذي هو ليس إلا الشكل الظهوري لها. وعلى العكس بالنسبة لي، فإن حركة الفكر ما هي إلا انعكاس لحركة الواقع، محمولا ومعدلا في دماغ الإنسان.»[1] ومن هنا نفهم العبارة الشائعة بأن ماركس يعتبر هيجليا مقلوبا. لكن هل خروج ماركس عن نسق هيجل وطريقته، يدل على أنه خرج أيضا عن مرجعيته الفكرية في القدامة الإغريقية المتمثلة في منبع هيراقليطس الأفسوسي ؟

الحقيقة أن ماركس يحدد بدقة بأن لفلسفته مصدرين، هما الجدلية الهيجلية التي نبذ مضمونها واحتفظ بشكلها، والجدلية الهيراقليطسية التي تعتبر أقرب إلى روح فلسفته شكلا ومضمونا في حالة اعتبار هيراقليطس من ماديي الفلسفة الإغريقية السابقة على سقراط.(3) وقد قدم «كوستازأكسيلوز»KostasAxelos المفكر ذو الأصول الإغريقية، مقاربة طريفة عندما قارن أحد شذرات هيراقليطس(رقم 90) التي تقول بأن هناك تبادلا بين كل الأشياء والنار؛فكل شيء للنار والنار لكل شيء، مثلما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع. والمبدأ الاقتصادي الذي قدمه ماركس في رأس المال بصدد تحليله أساليب الحركة الاقتصادية، عندما قال: أن السلع تتحول إلى نقود، وأن النقود بدورها تتحول إلى سلع، فهناك تبادل مطلق بين السلع والنقود، مثلما أن هناك تبادل تام بين النار وكل الموجودات الأخرى.[2] وهذا ما يجعل القرابة المفهومية والميتودولوجية بين ماركس وهيراقليطس قرابة لا غبار عليها، بل هي القرابة المتفجرة التي تعلن عن نفسها بوضوح في أكثر من مناسبة.

إن مبدأ الفلسفة الماركسية يقوم على أساس أن التاريخ الإنساني ما هو إلا صراع طبقي يتجسد باستمرار في كل أشكال النظم الاقتصادية التي عرفها التاريخ البشري. وهذه الصيرورة المادية المرتبطة بوسائل الإنتاج وشكول الملكية هي التي تخلق مختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى مثل الأسرة ونظم القرابة والدولة...الخ يقول إنجلز ملخصا ملحمة المادية التاريخية: «الدولة إذن لم توجد منذ الأزل، فقد كانت هناك مجتمعات بلا دولة وبلا سلطة. وعند مرحلة تقسيم المجتمع إلى طبقات (هنا نلاحظ التركيز على العامل الاقتصادي) أصبحت الدولة ضرورة. ونحن نقترب الآن من مرحلة من التطور الإنتاجي سيكون وجود الطبقات فيها غير ضروري،

1, reimerP ervil ,yoR hpesoJ ed noitcudart ,euqitiloP eimonocE'l ed euqitirc – latipaC eL : xraM lraK .92 p ,8791,siraP ,selaicoS noitidé ,l emoT

2.511 p ,tic.pO ,latipaC eL : xraM lraK tE .822p ,tic.pO ,eihposolihp al te etilcaréH : solexAsatsoK

ومع انتهاء الطبقات ستنتهي الدولة (...)سيصبح جهازا في تحف الآثار بجانب العجلة والفأس البرونزي.»[1] وهذه الطريقة في التفكير هي التي تعطي للماركسية طابعها العلمي على اعتبار أنه رفض أي تفسير لا- عقلي أو لا- تاريخي، بالنظر إلى أن العقل هو ابن التاريخ، بل هو الابن الوحيد المشروع له، للمجتمع ومؤسساته المتعددة. فهل يمكن أن نعثر على شيء من النزعة المضادة للأسطرة في فكر هيراقليطس ؟ إذا اعتبرنا النزعة العلمية لا تدل إلا على الروح النسبية والتمييز بين أحكام الإطلاق المميعة وأحكام الواقع المتحرك، فإننا نجد هيراقليطس من الفلاسفة الأوائل الذين تفطنوا إلى ضرورة التخلي عن الأحكام التي لا تتحد بحدود ما سواء الزمان أو المكان أو المفهوم. يقول هيراقليطس في الشذرات 82، 83، و79على التوالي:

- إن أجمل قرد قبيح إذا ما قورن بالإنسان.
- إن أحكم الرجال يبدو قردا بالمقارنة مع الآلهة، في الحكمة والجمال على السواء وكل شيء آخر.
- يعد الإنسان طفلا إذا ما قورن بالألوهية بمثل ما يعد الطفل طفلا إذا ما قورن بالإنسان.

فلا حدود ثابتة على حالها مثلما تأسس الفكر الميتافيزيقي عند بارمنيدس وأسلافه المفهوميين، بل كل شيء يقارن بالنسبة، وهذه النسبة هي التي تعطي المنظور العلمي الذي ينفر من الأحكام المطلقة الممتلئة التي تأبى المراجعة والفحص من خلال ربطها بالأرض ومتغيرات الزمان. ومن المعروف أن هيراقليطس قد شن هجوما عنيفا على أصحاب الفكر الأسطوري الكمي أمثال هوميروس وهوزيود عندما أعلن: « كثرة المعلومات لا تعلم إنسانا حتى يتمتع بالذكاء والعقل، وإلا لكانت كثرة المعلومات قد علمت هوزيود وفيثاغوراس ولعلمت أيضا أكزينوفان وهيكاتيوس.»[2]

وإلى جانب المادية التاريخية، هناك المادية الجدلية والتي عنى ماركس بتحليلها كأساس لفلسفة الصيرورة القائمة على أسس اقتصادية مادية. فالجدلية في صورتها المادية قائمة على ثلاثة قوانين أساسية ترتقي إلى مستوى العلمية حسب ماركس وأتباعه الأرثدوكسيين وهي:

- قانون وحدة وصراع الأضداد، وهو الاكتشاف الهيراقليطسي المهم في فلسفته للصيرورة

1فريدريك إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، دون مكان، دون طبعة، دون سنة، ص 591. أيضا: ألبير كامى: الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الثالثة، 3891، 482.

2هيراقليطس: جدل الحب والحرب، مرجع سابق، شذرة 04، ص 55.

بالإجمال وهو تعبير عن نظرة واقعية تضاد المثالية التي تقصي التعدد وتلغى الصراع رغم كونه حادثة امبريقية لا يمكن الشك فيها أصلا.

- قانون الانتقال من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية، وهو آلية الصيرورة في الظواهر الطبيعية وحتى الاجتماعية.

قانون سلب السلب ، وهو في أصله موضوعة هيجلية طبقها مثلا على فلسفة الحق، عندما اعتبر أن العقاب هو نفي للنفي على اعتبار أن الإجرام هو نفي للحالة الطبيعية وهي العدالة مثلما سبقنا الحديث أعلاه. وهنا ينقل ماركس هذه المقولة إلى مستوى اقتصادي عندما حدد مفهوم القيمة وقيمة الاستعمال وفائض القيمة، بما هي المسائل التي كشفها التحليل الماركسي.[1]فالثورة الاشتراكية هي في النهاية سلب للسلب أي سلب للرأسمالية التي سلبت الحالة الطبيعية وهي انعدام الملكية.

وكما هو ملاحظ، فإن القاسم المشترك بين هذه القواعد الثلاث يتمثل في مبدأ الصيرورة والتغير كما حدد معالمها الأساسية هيراقليطس الآفازي، لكن هذه الصيرورة تنطلق شرارتها من الحياة المادية والاقتصادية أو ما يسمى بالبنية التحتية وهي المادية، التي تدفع وتخلق الفكر أو البنية الفوقية. وهذا ما يعني أن هيجل حسب المنظور الماركسي لم يصف إلا ما حدث في ذهنه، عندما أهمل الواقع المادي وأرذله في مقابل تأليه الفكرة أو الروح.[2]ومهما يكن من اختلاف بين هيجل وماركس، فإن محرك فلسفتهما ومرجع فكرهما يبقى هيراقليطس بامتياز على اعتبار أنه أسس مفهوم الجدل أو الصراع كقانون كوني عُبر عنه في مفهوم الصيرورة.[3] لذا يحق لنا اعتبار الفلسفة الحديثة والمعاصرة بمثابة استفاقة هيراقليطسية، وإحياء لفكرة الصيرورة في أشكال ومضامين مكيفة حسب كل تخصص علمي أو حسب كل عقيدة فلسفية. فكيف استقبل نيتشه فلسفة الصيرورة كما رسمها الحكيم الأول ؟ وكيف أيضا تعامل مع التأويلات المعاصرة للأب الروحي كما يحب اعتباره أي هيراقليطس ؟ هل وافق على التأويل المثالي لدى هيجل أم على التأويل المادي عند ماركس ؟

1.79p ,8691 ,siraP ,orepsaM sioçnarF eiriarbil ,1 emot ,latipaC el eriL : rabilaB enneitÉ te ressuhtlA siuoL

2كارل ماركس: بؤس الفلسفة – رد على فلسفة البؤس لبرودون، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والنشر، دون مكان، دون طبعة، 2791، ص 201.

3.033 p ,3791 ,uocsoM -siraP ,sèrgorp ud snoitidE te selaicos snoitidE ,seuqihposolihp sreihac : eninéL .V

4- التأغرق المنتخب لدى نيتشه: الصيرورة غير المصيرية.أوهيراقليطس والتأويل الجمالي للعالم:

إن قصة العلاقة الحميمية – المفهومية بين نيتشه وهيراقليطس، لهي أجمل القصص على الإطلاق في تاريخ الفكر الفلسفي، لأنها تروي أجمل وأكبر العودات من الفكر الألماني المعاصر نحو القدامة الإغريقية السابقة على سقراط. فقد كان نيتشه في هذا الشأن متأثرا بالهيجلية التي فتحت الحوار مع الفلسفة الفجّرية البريسقراطية ضاربة عرض الحائط الأحكام الأفلاطونية التهميشية في حقها. وهذا يثبت مرة أخرى أن فكر هيجل يمثل محجرة الفكر الفلسفي بأكمله سواء الألماني أو حتى الفرنسي، فكل الفلاسفة اللاحقيين لهيجل هيجليين إن بالمعني السلبي أو بالمعنى الإيجابي، ونيتشه ولو كان عدوا للهيجلية مثله مثل معظم الوجوديين الفردانيين إلا أنه فكر في الفضاء الهيجلي، وتناول كل المسائل الفلسفية وفي ذهنه الباطن أطروحات هيجل القوية. ونحن نقر من دراساتنا السابقة لنيتشه أنه كان يفكر وهيجل حاضرا دوما في الباحة الخلفية لفكره.

مثله كمثل هيجل، فتح نيتشه حوارا طويلا وعميقا مع الفلسفة الإغريقية بعامة، والبريسوقراطية بخاصة. حاورهم حوار الأحياء ونقدهم وكأنهم حاضرون أمامه، مدح بعضهم وقدح الآخرين، بل سخر من بعضهم الآخر، وتقمص شخصية البعض مثل ديوجين الكلبي فحمل مصباح ليضيء عتمة الأزمنة الحديثة...الخ. والمسألة التي خالف فيها نيتشه مؤرخي الفلسفة الإغريقية السابقين عليه واللاحقين له تتمثل في تحقيبها أولا، فإن كان هناك من يضع تقسيما ثلاثيا على غرار هيجل وتسلر، وإن كان هناك من حقّبها حسب فصول السنة الأربعة مثل صاحب التحفة الحزينة اشبنجلر وعبد الرحمن بدوي من بعده، فإن نيتشه جعل الفلسفة اليونانية قسمين متعارضين لا ثالث لهما تتمثل فلسفة سقراط العقلية الخط الفاصل بينهما. المرحلة الأولى سماها الفلسفة التراجيدية التي تبدأ من فجر الأدب الملحمي الأسطوري وتنتهي بنهاية الحقبة السابقة على سقراط، وهي على العموم فلسفة المرح التراجيدي حيث الفن هو الغالب على الفكر النظري. أما المرحلة التالية، مرحلة الانحطاطla décadence والضعف فقد دشنها سقراط الفيلسوف ويوربيديس الشاعر التراجيدي وصديق سقراط القريب، وتواصلت مع الفلسفة العقلية المشؤمة عند أفلاطون وأرسطو، والفلسفات العملية التي دلت على ضعف القدرات المفهومية لدى الإغريق واهتمامهم بالسعادة الشخصية كعلامة على سقوط حضارة

إنسانية عظيمة.

وفي المرحلة التراجيدية نجد التأويل المخصوص الذي قدمة نيتشه لهيراقليطس، فبعد أن انتهى من كشف النقاب عن الوجه الخفي لفلسفة أناكسيمندريس، التي تفهم الكون فهما أخلاقيا من خلال جملته التي تنم عن حقيقة الوجود والفناء بما هما دلالة على عقاب. راح يعيد، بفضل عمله التأويلي، بعث هيراقليطس وإعطائه مكانة مميزة ضمن فلاسفة المدرسة الأيونية.[1] وذلك من خلال مقارنته بأناكسيمندريس. فإن كان هذا الأخير قد توصل إلى أن موت وفناء الموجودات والكائنات هو عقاب على كينونتها، وأن الكون بأكمله وفي حقيقته هو مسرح لأعمال إجرامية مستديمة، بل الكون في ماهيته هو إجرامي، فإن هيراقليطس اهتم بتبرير الصيرورة فقط دون الحكم عليها، أو إصدار قضية معيارية وأخلاقية، أي ما يجب أن يكون عليه الوجود مثلا. وإذا كان أناكسيمندريس قد قال بوجود عالمين مختلفين؛ هما العالم الفيزيائي المتكون من صفات محدودة أي من»بيرون الذي يعنى بالإغريقي المحدود» أي العالم المعرض للكون والفساد بالعبارة الأرسطية اللاحقة. والعالم الميتافيزيقي أو اللا محدود أي» الأ- بيرون، حيث أن البادئة A تدل على الانتفاء والإلغاء»، لأنه لا يمتلك صفات تجعله معينا أو متحددا. فإن هيراقليطس قد خالفه بصورة كاملة، لأنه أقر بوجود عالم واحد فقط وهو عالم الصيرورة.[2]والحقيقة أن الانتقال من الاعتقاد بوجود عالمين مختلفين من حيث النوع إلى التأكيد على وجود عالم واحد فقط هو عالمنا كما هو وفي صورته الواقعة المادية، لهو أكبر نصر قد حققه هيراقليطس مقارنة بالفكر الميتافيزيقي السابق له، وحتي اللاحق سواء في الديانات الوثنية أو التوحيدية. فأكبر خطر قد يلحق بالعالم الذي نحن نعيش فيه، هو خلق عالم عقلي مواز له، بل يتغلب عليه من حيث الخصائص والمكونات والإغراءات، وهذا بالتحديد ما فعله بارمنيدس مؤسس الأنطولوجيا، بعد تأمل عميق في خصائص العالم الواقعي.

وفي هذه النقطة بالذات، يلتقي نيتشه بهيراقليطس كما يلتقى الحبيب بالحبيب أو الشبيه بالشبيه، ويوافق موافقة كاملة نظرة هذه «الفلسفة الإثباتية الواحدية للصيرورة «[3]. فهي

1ميشلين سوفاج: برمينذس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1891، ص 63.

2.92 p ,5 § ,tic .pO ,scerG sed euqigart euqopé'l à eihposolihp al : ehcszteiN hcirdeirF

3بيار هيبرسوفرين: زرادشتنيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ، الطبعة الثانية، 2002، ص 311.

فلسفة إثباتية لأنها أولا « تأكيد على وجود وإثبات له» وليس إنكار شيء من الأشياء، وإن كان هناك إنكار فهو يأتي في منزلة ثانية. ولأنها ثانيا فلسفة واحدية بمعنى أنها تمارس عملية الوضع على عالم واحد فقطمن خلال إنكار وجود عالمين مختلفين في مستوى الأفضلية والتراتب. وثالثا لأن هذا الإثبات موجه لعالم يتميز بالحركة والتغير والتعدد. إن هذا المركب القويّ(الإثبات – الواحدية – الصيرورة) في فكر هيراقليطس لهُوَ أعظم تركيب قد يصل إليه فيلسوف في كل الأزمان حسب نيتشه، وهذا هو السبب الوحيد الذي يجعله مميزا ومرغوبا بالنسبة لمفكر لا يحب إلا الحياة والأرض والثقالة والظاهر.

هذا يعني– في منطق هيراقليطس القوي - أن هناك عالم مفرد، وهو العالم الذي نعيش فيه، والذي يتميز بأنه دائم التحول والسيلان وبالتالي فليس هناك شيء يمكن أن يبقى كما هو موجود، وبصورة نهائية دون أن يطرأ علية تغير وحركة. فالتغير ليس بالحالة العارضة أو العرضية بل يشكل الهيكل الكلى للوجود، فهناك فرق شاسع بين اعتبار الصيرورة حالة جوهرية واعتبارها حالة عرضية.[1] بالرغم من أن نيتشه يثور على هذه المفاهيم المنطقية التي ابتدعتها الفلسفة المثالية المعادية للهراقليطسية بدءا من بارمنيدس وسقراط وأفلاطون ومن بعدهم جميعا أرسطو الذي قنن منطقيا الفلسفة التأملية وسقفها بقواعد المنطق القياسي. وقد عبر هيراقليطس عن هذه الفكرة بعبارته المشهورة والشائعة في كتب تاريخ الفلسفة: «إننا ندخل ولا ندخل في نفس النهر، ونوجد ولا نوجد «. و قد شرح سقراط أفلاطون فلسفة هيراقليطس قائلا: « ليس هناك ما هو في ذاته وبذاته أو يمكن تسميته باسم معين أو بصفة معينة، بل على العكس إذا ما سميته كبيرا، فإنك سرعان ما تجده صغيرا، وإن قلت ثقيلا ظهر خفيفا (...) إذ لا يوجد شيء واحد محدد أو ذو صفة ثابتة على أي حال من الأحوال. وكل ما نصفه بالوجود إنما هو في صيرورة وحركة وامتزاج متبادل، ووصفه بالثبات هو وصف مضلل إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير «.[2]ورغم أن النظرة السقراطية أو الأفلاطونية لا تقدم قراءة موضوعية بريئةأو خالصة من خلال الشرح المحايد فقط لفلسفة هيراقليطس، نظرا لخلفيات فلسفية

1فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، ص 64.

2أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 0002، ص 04- 14.

مذهبية، فإنها تقدم صورة تقريبية وصحيحة ولو بكيفية نسبية لفلسفة الصيرورة، لأن المذهب الهيراقليطسي في نهاية المطاف يعلن معادلة هي كالتالي: « الكائن هو الصيرورة، والصيرورة هي الكائن « فلا تناقض في العبارتين. [1] وهذا دلالة على توحيد الوجود بدل تقسيمه قسمين، مثلما فعلت الأنطولوجيات الميتافيزيقية اللاغية لمعنى الأرض الحقيقي.

بعد ذلك ينتقل نيتشه إلى البحث عن أصل فكرة الصيرورة، فيلاحظ أن هذه الفكرة استقاها هيراقليطس من الواقع الإغريقي ذاته، أي من ملاعب الرياضة البدنية أين يسود الصراع والمنافسة والمبارزة في أعلى مستوياتها، وكل أنواع النشاط والحيوية والحركة والتنقل...الخ. وحقيقة هذا النزوع الرياضي للإغريق تولد من النظام السياسي المخصوص لهم فقط.وقد لعب نظام الدولة المدينة والديمقراطية اليونانية، التي ساهمت الظروف الجغرافية في وجودها، دورا كبيرا في إبراز فكرة الصراع. ويظهر ذلك في المجادلات الحزبية والمناظرات السياسية والخصومات البوليطيقية الحامية.[2] وهذا الجو لا يتحقق في الدول أو المدن ذات النظام الملكي والمطلق؛ حيث المسائل السياسية ليست مطروحة للنظر والمناقشة مثلما هو موجود في «الأغورا» الأثينية (هو اسم الساحة التي يلتقي فيها الأثينيون للتجمع وبحث الأمور العامة من خلال المناقشة والإثراء). ونظام الدولة المدينة Polisعند الإغريق هو وليد الحتمية الجغرافية في نهاية المطاف، حيث المدن منعزلة ومتباعدة والطرق صعبة...الخ. عكس التضاريس الشرقية التي تتميز بالتسطح والإنبساط الذي يوطد علاقات المدن ولا يحرض على التمرد والتفرق أو الفرقة السياسية. كما أن مشاهدة هيراقليطس للحروب المستمرة، سواء بين الدول اليونانية ذاتها بسبب نظام الدولة المدينة الذي كرس النزعة الاستقلالية والانفصالية بينها، بلا لنزعة العدائية، وهذا ما حفظه لنا توسيديد في تأريخه لحروب البولوبونيز. أو بين الدول اليونانية المتحالفة أمام العدو الخارجي متمثلا خاصة في الإمبراطورية الفارسية. كل هذه الحروب الدائمة أوحت له بأن الصراع والنزاع هو جوهر الوجود وأب الأشياء جميعا.[3]

والنتيجة التي أسسها نيتشه من الملاحظة السابقة المرتبطة بالنظام السياسي الإغريقي المؤسس على خصوصيات الجغرافيا، هي أن تصور الصيرورة لا يمكن لغير هيراقليطس أن يتوصل إليه؛ لأن باقي الدول والحضارات الأخرى لم يكن لها الخصائص التي توفرت لبلاد

1.82 p ,siraP ,dramillaG noitide ,ikswossolK erreiP tiudart ,I emoT ,ehcszteiN :reggedieH nitraM

2.23-13 p ,5 § ,tic .pO ,scerG sed euqigart euqopé'l à eihposolihp al : ehcszteiN hcirdeirF

3ثيوكاريسكيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 85.

اليونان، خاصة الجو الديمقراطي واستقلال كل مدينة عن الأخرى، أو ما يسمي بالنزوع الاستقلالي أو الانفصالي. وكل هذه الخصائص متأتية من المميزات الجغرافية والتاريخية لبلاد اليونان؛ فصعوبة التضاريس كالجبال الشاهقة والوديان السحيقة والثلوج الدائمة، جعلت التنقل من مدينة إلى أخرى أمرا صعبا وقليل الحدوث، إلا في الحالات الاستعجالية النادرة. وهذا ما وطد الميول الانعزالية لكل تجمع سكاني أو حضري، و شكلت المدن بإرادة الطبيعة وسلطان التضاريس فكانت الجبال والأنهار هي التي تقسم بصورة طبيعية المدن ولو كانت صغيرة جدا، وتجعل منها دولا لها نظامها وجهازها الحكومي المستقل. وصِغر المدن من حيث المساحة وعدد السكان الذي لا يتجاوز في بعض المدن ثلاثون ألفا من المواطنين الأحرار، ولد إمكانية تعارف هؤلاء السكان معرفة شخصية، حيث كانوا دائمي المناقشة في أمور المنفعة العامة والمشكلات المشتركة، وتبادل وجهات النظر المتناقضة، وتطور فن الجدل إلى حد الصراع والمناقضة، ونمو الخطابة وعلوم البرهان والإقناع من الأمور التي تنتج ضرورة من هذا النمط الحضاري.[1] وكأن قيام الحضارة اليونانية القديمة وما قدمته من ذخائر مادة ومعنوية للإنسانية كان مرتبط بالطبيعة الجغرافية في الأساس، وهذا ما يبرر قيام نظرية فلسفية في التاريخ تعرف بالنظرية الطبيعية التي تربط قيام الحضارات والأحداث التاريخية الكبرى بخصوصيات طبيعية مثل وفرة الموارد الصناعية والمائية والثروات الباطنية...الخ. إن كشف مبدأ الصيرورة في اعتقاد نيتشه لا يمكن أن يحصل لغير المفكر اليوناني ذو الفكر الناضج والواضح غير الموجه للأنطولوجيا الميتافيزيقية، وهذا في تقديرنا مبرر من ناحية أن ملاحظة ضراوة الطبيعة ونظام الصراع بين الأنواع...الخ من الأمور التي تم ملاحظتها من طرف الكثير من المفكرين، لكنهم عجزوا عن ادراك سر الصيرورة. فنحن نقرأ في مشاهدات بوذا أنه قد لاحظ قسوة الوجود من خلال صرامة السلسلة الغذائية عند الحيوانات والإنسان؛ فالحرباء تلتهم الحشرة، والأفعوان يلتهمها، والنسر يطير بالأفعوان في السماء، لكن سهم الصياد يسقطه ميتا...الخ. في حين أن بوذا بذهنه الديني لا الفلسفي التراجيدي قد فكر في الخلاص بدل أن يقرر بالطبيعة اللا- غائية للوجود. هذا ما جعل نيتشه يجعل البوذية من الديانات العدمية، أي التي تعدم القيم الأرضية وتجعلها قيما دنيا في آخر سلم القيم.[2]

1لطفي عبد الوهاب السيد: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ، ص 93- 04.

2,dramillaG noitidé ,1 emot ,siuqnaiB evèiveneG tiudart ,ecnassiup ed étnolov al : ehcszteiN hcirdeirF .101P ,712 §,5991

لكن ما هي الطريقة التي كان هيراقليطس يعتمد عليها في كشفه عن حقيقة الوجود ؟ يجيب نيتشه أن حكيم أفازيا تجاوز وقفز على الطريقة العقلية والمنطقية القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض التي اتبعها بارمنيدس في تفكيره وانتهي إلى ما انتهى إليه من التمييز الحاد بين الحواس والعقل وبين عالم المظاهر وعالم الحقيقة المشؤوم.[1] فحكمه الشعرية وشذراته الفلسفية تعتبر اختراقا مطلقا لكل ما هو عقلي مسترسل ومنطقي مترابط وفق الضرورة البرهانية. بحيث أنه حمل لنفس الموضوع محمولات متناقضة، وجعل الشيء هو ولا هو في الوقف نفسه، وهذا كفيل بجعل الفكر لا منطقي أو خارق للمنطقية. فقد كان هيراقليطس يتفنن في استجماع المتناقضات، فنجده يقول مثلا: « يوجد ولا يوجد، وإننا ندخل ولا ندخل في نفس الأنهار، ونحن موجودون وغير موجودين». وكما سبق القول كذلك في إحدى شذراته: «لن نعرف حتى اسم العدالة لو لم يكن ثمة ظلم». وبهذا فهو يشير إلى أن الأضداد رغم تناقضها وعدم إمكانية الجمع بينهما من الناحية العقلية، إلا أن الحقيقة هي أنه لا يمكن لنا فهم أحد الأطراف دون الآخر. ويقول في موضع آخر:» إن الانسجام المرئي يفوق الانسجام غيرالمرئي». وهذه الشذرة تنبأنا بمنهج غير برهاني في الإقرار بالحقائق، ومن ثمة فإن الحدسية هي نهج هذا المفكر التراجيدي الذي اكتشف مبدأ الصيرورة الكونية، ومن هذه الحدسية يكون قد اعتلى عرش الفلسفات اللا-عقلية التي ستتطور لاحقا مثل الوجودية والبرجسونية والحيوية...الخ، إن هيراقليطس هو أب الفلسفة المضادة للعقلية والبرهانية، وبهذا فإن نيتشه يعلن الولاء له بصورة لا تحتمل الجدل أو المساءلة.

وبما أن هيراقليطس لم يكن برهانيا واستدلاليا في فكره، فإنه اختار العكس؛ أي الحدس أو العرفان. اللذان يدلان من الناحية المفهومية على النظر والاطلاع المباشر على موضوع ذهني أو تصور عقلي، ويتم هذا الاطلاع دفعة واحدة، وكأنه انكشاف وتدفق يشبه تدفقات الغريزة.[2] وهذا المنهج الحدسي سوف يجعل هيراقليطس من الفلاسفة المعروفين في التاريخ باللا- عقلانيين، أي لا يستند إلى الضوابط العقلية الشائعة، والتي تقيد الفكر بجملة ومن القواعد والضوابط المنطقية الصارمة والمصروفة بالضرورة الحدية والترابط في الأحكام.

1.92 p ,5 § ,tic .pO ,scerG sed euqigart euqopé'l à eihposolihp al : ehcszteiN hcirdeirF

2noitidé e1 ,egirdauQ ,f u p ,eihposolihp al ed euqitirc te euqinhcet erialubacov : EDNALAL érdnA .045 – 835 ,siraP ,2002

وإذا كان الفهم الأخلاقي للعالم، الذي يجعله موضعا للذنوب والمظالم، هو فهم قاصر وناقص حسب هيراقليطس. فإن الفهم الحقيقي والصحيح يتمثل في الرؤية الجمالية للكون. والمقصود بذلك، حسب نيتشه؛ أن الوجود عند هيراقليطس لا علاقة له بالمسؤولية ولا بالأخطاء والذنوب، لأن القول بذلك هو فرض لنظرة إلهية أو دينية. فالتفسير الأخلاقي للوجود يستلزم بصورة ضرورية التفسير الديني له،وهما تفسيران يناقضان النظرة الجمالية،[1] القائمة على الإحساس والحدس بدل التبرير والبرهنة.

إن النظرة الجمالية للأمور تُسقط ما يسمى بغائية العالم، أو النظام الأخلاقي للكون. فالقول أن هناك غرضا لهذا الكون، يعني وجود عقل إلهي ينظم ويحدد كل حركة وكل فعل حتى ولو كان صغيرا غير مدرك من طرف الإنسان، تحديدا يجعله موجها إلى هدف وغاية معينة ومعلومة و محسوبة بدقة متناهية.[2] يقول نيتشه في هذا الشأن، أي في فكرة النظام الأخلاقي للعالم: « إنه لمن السذاجة أن نحاول الإحاطة بالحياة في شموليتها وانطلاقا من مظهر من مظاهرها، كالوعي أو الروح أو العقل أو الأخلاق (...) وبالتالي إذا ألغينا فرضية وجود وعي كلي، خالق الغايات والوسائل، فنحن نلغي في الوقت ذاته فكرة إله أسمى من العالم، إله خلق العالم حبا في الإنسان، ومعه يتم إلغاء (...) فكرة وجود نظام أخلاقي للكون. وحينما يتم إلغاء هذه الفرضية ينكشف العالم من جديد كما كان في أصله، في براءة صيرورته، بدون ذنب أو خطيئة وفيما وراء الخير والشر».[3]إن ما يخلقه العقل بفكره الخالص يختلف كل الاختلاف عن حدس نقي نزيه، وهيراقليطس كان حداسا لحقيقة الصيرورة بما هي لا – غائية، بل حركة وتغير دون هدف، صيرورة وكفى.

وإلغاء غائية هذا العالم أو هدفية هذا الكون، يعني أن الصيرورة التي نلاحظها في الوجود،والتناقضات القائمة في الحياة لا تسير في خط مستقيم ساعية لتحقيق هدف معين معلوم، تم التحضير والتخطيط له من طرف عقل إلهي خاق ومسيطر، بل على العكس فالصيرورة

1 جيل دولوز: نيتشهوالفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 8991، ص 33 – 43.

2وولترستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولي، 8991، ص 92. وأيضا

,siraP ,reitaH ,elcèis °81 ed emynona nu'd noitcudart ,ellerutan noigiler al rus eugolaiD : emuH divaD .911-811 p ,6 ertipahc ,2891

3محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 6002، ص 151.

والحركية ليستا وسيلة لهدف أعلى منها، بل تتحول الصيرورة إلى هدف في حد ذاتها. فليس هناك شيء يدفعها من الوراء أو يجرها من الأمام، لكي يجعلها تبلغ موضعا معينا ومعلوما.[1]أي أن الكون في صيرورته متروك لشأنه، ليس له قوانين فوقية واعية تخطط لكل حركة من حركاته الدقيقة سواء كانت مرئية أو غير مرئية، مفهومة أو غير مفهومة. وهيراقليطس بحدسه القوي اكتشف هذه الحقيقة التي لا يمكن إلا وصفها بأنها مرعبة، خاصة بالنسبة للعقول التي تعودت النظر إلى الكون على أنه محل عناية. إن رعب الكشف الهيراقليطسي يكمن في اقراره أن صيرورة الكون غير هادفة، ميلاد الإنسان وموته بلا معنى أو بلا هدف في الأصل، إننا نولد ونموت وفقط. وذات الشيء يقال على كل الموجودات، إن حركة الكون كلعبة الطفل البريء على شاطئ النهر أو البحر، يبنى قصورا من الرمل، وتهدمها الأمواج دون تبرير، ويكرر الطفل العملية دون كلل، هكذا هو الوجود وهذه هي حقيقته المخيفة. وما الفكر التراجيدي المجسد في مسرح الإغريق إلا ضرب من هذا الكشف المرعب.وفي هذه النقطة بالذات، أي ارتباط كل شيء سواء في العالم ، أو الفكر، أو الروح بالصيرورة اللا- غائية فقط، يشعر نيتشه بانجذاب قوي وقرابة مفهومية كبيرة من هيراقليطس.[2] وكم من مرة عبّر نيتشه بأنه يشعر بدفء الأبوة في فكر هيراقليطس المرعب.

ويتجسد مبدأ الصيرورة من الناحية الفيزيائية عند هيراقليطس؛ في قوله إن النار هي أصل الكون. والمعلوم أن من خصائص هذه المادة هي عدم الثبات، فهي دائمة الحركة والتوهج، كما أنها تتحول حسب هيراقليطس إلى تراب، وتتحول كذلك إلى الماء. فالنار كرمز للصيرورة والتحول» مثل الطفل تكدس أكواما من الرمل على الشاطئ ثم تقوم بتهديمها، وتكرر هذه اللعبة باستمرار». وينتج عن ذلك أن الصيرورة لعبة فنية وجمالية مستقلة عن كل ما هو أخلاقي ومعياري. إنها بريئة براءة هؤلاء الأطفال الذين نشاهدهم يلعبون دون كلّل أو ملّل وكذلك دون هدف أو غاية، إلا اللعب ذاته. إن حركة الطفل والصيرورة لا تسعيان إلى أي هدف محدد أو تم التخطيط لهما مسبقا، لأن الطفل في لعبته، والنار في حركتها لا يخططان، ولا يفكران. فبراءة الصيرورة تعني الفن واللعب لا التفكير والتأمل.[3]تدل على فهم الوجود دون

1عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 5791، ص 832.

2eiriarbil ,ehcszteiN siuped ednamella euqihposolihp eésnep al à noitcudortni : nesyuhteorG dranreB .42 p ,6291 ,siraP ,kcots

3محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 8002، ص466.

استدلال، من خلال كشف حدسي. كما أن البراءة تدل أولا وأخيرا على فعل التطبيع بدل التأثيم، وهذا بالتحديد ما فعله هيراقليطس وما أراد فعله نيتشه. فالفكر الأخلاقي أثّم الصيرورة من خلال إصدار حكم القيمة عليها، في حين أن حكيم أفسس أراد أن يصفها كما هي من خلال تطبيعها أو جعلها أمرا طبيعيا دون تقييم.

وجدير بالملاحظة أن فكرة نيتشه المتعلقة بالتحولات الثلاثة التي تطرأ على العقل، الواردة في خطاب زرادشت الإستهلالي، والتي بمقتضاها كان جملا محملا بأثقال القيم والألواح القديمة وما تحويه من أوامر أخلاقية وتعاليم دينية، ثم يتحول إلى الأسد الذي بشجاعته وقسوته وضرباته القوية والقاتلة، يسقط هذا الحمل الثقيل ويخربه. ومن الأسد ينتقل العقل إلى المرحلة الأخيرة وهي أن يكون طفلا بريئا.[1] إن قراءة هذا النص المهم لدى نيتشه، يجعلنا نشعر بأنه يخاطب هيراقليطس ويعمل على ارجاع العالم إلى الحالة الهيراقليطسية أو الحالة التي كشفها هيراقليطس عندما قال في أحد شذراته العميقة والمخيفة:»الزمان طفل يلعب لعبة الدمى: وتدبير الحكيم قائم بين يدي ذلك الطفل»[2].فالمغزى النهائي لهذه الاستعارة التي بلغت مستوى راق من التعبير المجازي، هو إسقاط التفسير الأخلاقي للعالم القائم على الأمر التالي:» يجب عليك « فالجمل كان يرزح تحت هذا الأمر القاتل. ومن أجل العودة إلى الأصل، أي طفل العالم الهيراقليطسي فإن الأمر لا يتعدى حدود قوله:»أنا موجود» فقط، دون أي أمر أو إلزام، ودون أي خلفية مهما كانت دينية أو أخلاقية أو ابستمولوجية حتى.[3]

إن هذا الاكتشاف الهيراقليطسي لحقيقة الوجود، أي كونه صيرورة وصراع دائم وبرئ من أي غرض ونهاية، مثل براءة الأطفال ذاتها، جعلت نيتشه يرفع هذا «الحكيم الأفازي» إلى مصاف الآلهة، حيث اتخذه موضوعا لابتهالاته وقصائده، ويظهر ذلك في أحد مقطوعاته الشعرية الذي عنونه بـ: « هيراقليطية «. وفيها يقول:

كل سعادة على الأرض

1sel ,2791 ,enneyaM ,tnaéG bulc ,treblA irneH tiudart ,artsuohtaraZ tialrap isnia : ehcszteiN hcirdeirF .32 p ,sesohpromatém siort

2هيراقليطس: جدل الحب والحرب، مرجع سابق، شذرة رقم 25، ص 17.

suos ,stiartrop te eriotsih : elcèis e XX ua étiuqitna'l ed sehposolihp sel NI ,ehcszteiN : ehtiweoLelraK3 .999 p ,6002 esiaçnarf elarénég eriarbil ,ytnop – uaelrem eciruaM ed noitcerid al

أصلها الصراع، يا أصدقائي.[1]أوليس الصراع والصيرورة أمران طبيعيان لا يجب تأثيمهما أو حجبهما بالعقل النظري الذي يبرر كل شيء .

هذا، وإذا كان أفلاطون يشعر بالرهبة والوقار تجاه بارميندس مثلما عبّر عن ذلك في عديد من المحاورات، فإن نيتشه على العكس من ذلك، كان يشعر بنفس الشعور تجاه هيراقليطس، إذ يقول:»أستثني اسم هيراقليطس، مع كامل الاحترام الواجب له(...) هيراقليطس سيظل أبدا على صواب».[2] وهنا تظهر علامة شكلية من علامات قلب الأفلاطونية التي تكفل نيتشه بإنجازها وجعلها مهمة حياته المقدسة وفكره. ويواصل إعلان تبعيته وبنوته لهيراقليطس مناجيا مخاطبا :» ... من بين الفلاسفة اليونانيين العظام، أولئك اللذين يمتون إلى قرنين قبل سقراط. لا يزال لدي شك بشأن هيراقليطس الذي أكون في حضرته بصفة عامة أكثر دفئا، وأشعر براحة معه بخلاف أي إنسان آخر...».[3] فهو لا يتوانى في اختيار وتفضيل فلسفة هيراقليطس من بين كل الفلسفات الإغريقية وغير الإغريقية، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة وحتى المعاصرة له، لأن فلسفة الصيرورة تعتبر في تاريخ الفلسفة من بين الفلسفات الأكثر شمولية. والشمولية هنا لا تعني بتاتا التجريد والتنظير، بقدر ما تعني القدرة على استيعاب كل مظاهر الوجود في جملة واحدة ومختصرة ومحبولة بمعنى دقيق وثقيل ومركز؛ وهي الصيرورة البريئة.[4]

وهذا ما جعل كل دارسي فلسفة نيتشه ونقاده يعلنون دون تحفظ، أن أصل فلسفته ومنبتها هو فكر هيراقليطس، الذي يعتبر أكبر من أثر فيه من بين كل الفلاسفة.[5] ورغم أنه يعلن تأثره ببعض الفلاسفة الآخرين إلا أن مكانة هيراقليطس لا تضاهيها مكانة أخرى. وبالفعل، فقد أعلن «مارتن هيدغر» أكبر مؤول لفلسفة نيتشه إلى جانب كارل ياسبرز قائلا: «يمكن اعتبار نيتشه هو هيراقليطس القرن التاسع عشر، هذا من جهة ومن جهة أخري فإن هيراقليطس ذاته

1 فريدريك نيتشه: العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب،دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ، 1002، تقديم، فقرة 14، ص 32.

2فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 6991، III العقل في الفلسفة، فقرة 2، ص 62.

3-ammalF F G ,lednolB cirE noitcudart ,rengaW ertnoc ehcszteiN – omoH eccE : ehcszteiN hcirdeirF .501 p ,3 § ,eidégart al ed ecnassian al ,2991 ,siraP ,noir

4.812 p,5 §,II ervil ,tiC.po ,ecnassiup ed étnolov al : ehcszteiN hcirdeirF

5ed snoitidé sel,grebnednil.A te dnebnedlih .Hrap tiudart ,ehcszteiN ed eihposolihp al : kniF neguE .84 -71 p p ,5691 ,siraP ,tiunim

ما هو إلا نيتشه العصور السابقة لأفلاطون أو البريسوقراطية.»[1]

وهذا يدل على التقارب إلى حد التماهي والتذاوت بين الفلسفتين، خاصة من جهة نيتشه الذي كان يسعى لأن تكون فلسفته أحسن تعبير معاصر على أفكار هيراقليطس. إذ أنه كان يستعير منه العبارات التي يراها أكثر ملاءمة للتعبير عن أفكاره, فقد كان نيتشه يستعمل عبارة «النهر الأبدي لكل شيء» وهي عبارة تحاكي اللغة الهيراقليطسية، قبل أن يصوغ التسمية النهائية لمذهبه، وهي العود الأبدي، حيث كان يقول في المدونات التي تعود إلى مرحلة كتابة «هكذا تكلم زارادشت»: «سوف أعلمكم افتداء النهر الأبدي، هذا النهر الذي لا يتوقف عن العودة إلى أصله والسيلان في ذاته، ولا يجب أن تتوقعوا أنتم ذاتكم في النزول إلى النهر ذاته «.[2]

وكما هو ملاحظ، فإن تأغرق نيتشه من المسائل البيّنة في فلسفته بحيث أننا لا نجد فقرة أو شذرة لا تشير إلى الإغريق مدحا أو قدحا، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.لكن تأغرقه كان منتخبا بمعنى أنه مجّد الفلسفة السابقة على سقراط، خصوصا الفلسفة التراجيدية عند هيراقليطس التي كشفت سر الوجود بما هو خالي من أي غائية إلهية، في حين اعتبر المرحلة السقراطية بما هي مرحلة طغيان العقل وخبو الغرائز دلالة على تدهور عظمة الإغريق التي لا تضاهى في تاريخ الفكر الإنساني بأكمله.

- **نتيجة الاستخلاص والأجوبة:**

ها نحن أمام نص واحد منتهي أو ناجز في القرن الخامس قبل المسيح في أغريقيا وبالتحديد في أفسس، وثلاثة تأويلات مختلفة له ظهرت في القرنين الثامن والتاسع عشر في ألمانيا، بل هي تأويلات متنافرة ومتناقضة حد الصراع المفهومي والمذهبي. وتِبّيان ذلك كما يلي:

- هيرمينوطيقا الصيرورة عند هيجل (1831/1770):

تأويله للنص الهيراقليطسي كان الأول والأقدم في الأزمنة الحديثة، استطاع أن يكوّن نظرة شمولية ضمت الكل، وشعر الفكر البوسط-هيجلي أنه ملزم بأخذ هذا التأويل بعين الاعتبار سلبا أو إيجابا.إن صيرورة الروح بالنسبة لهيجل بما هي ظهورية الفكر والوعي،[3] أعلى من أن تناقش. لأن الإنسان ذاته كفرد لا يفعل أكثر من أن يحقق عمليا وتاريخيا الصيرورة الفكرية أو

1.593 p ,siraP ,dramillaG snoitide ,ikswossolK erreiP tiudart,l emot ,ehcszteiN :reggedieH nitraM

.713 – 613 pp ,dibI2

3كارل ماركس وفريدريك إنجلز: الإيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، ص 456.

الروحية المطلقة، وهنا نفهم جيدا مفهوم الخبث التاريخي عند هيجل. إن الفكر وهو الروح المطلقة في صيرورتها، تستعمل كل الطرق للتحقق بما في ذلك الإنسان ذاته.

- هيرمينوطيقا الصيرورة عند ماركس (1883/1818):

نص في الأيديولوجيا الألمانية يقول فيه ماركس: إننا ننطلق من النشاط المادي للبشر لنبيّن من خلال سيرورة وجودهم الفعلي نشوء منعكسات هذه الصيرورة وأصدائها، بحيث إن كينونة الأفراد ترتبط بالظروف المادية لإنتاجاتهم. وهذا لا يدل إلا على عملية قلب التأويل الهيجلي من الأعلى إلى الأسفل، وما عملية تغيير العالم التي نظّر لها ماركس» لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر الهام هو تحويله.»[1]إلا تمظهر للصيرورة المادية الحتمية.

- هيرمينوطيقا الصيرورة عند نيتشه (1900/1844):

فلسفته ثورة على التأويلية المزدوجة والمتناقضة لفلسفة الحكيم الآفزي، ثار على هيجل لأنه جعل الصيرورة روحية منتهية، وثار على ماركس لأنه جعل الصيرورة مادية مغلقة. وأكد كون الصيرورة أنطولوجية بدون غاية محددة، إنها عود أبدي للمماثل على شكل حركة دائرية لا قرار لها.

ويأتي التأويل الذي فهم الكل وتجاوز الجميع، وهو التأويل الهايدجرى للصيرورة باعتبارها إحياء للبارمينيدسية وإدراك لحدس الوجود فيما وراء المظاهر والمشاهدات. وأصبحت الهيراقليطسية تحت سيطرة الفكر البارمينيدسي بل وتفكر في حقله المفاهيمي[2] من جديد، وكأن حدس أفلاطون قد تأكد مرة أخرى على يد هيرمينوطيقا هايدجر.وبالفعل فإن فهم مفهوم الصيرورة عند هيراقليطس لا يمكن إلا بالنظر إلى المشكلات التي طرحها بارمنيدس وتلميذه المنطقي زينون، ولعل هذا ما جعل نيتشه ذاته، ورغم تحيزه للمنطق الهيراقليطسي يسمى «عصر بارمنيدس مؤسس الأنطولوجيا» هذا العصر الذي يضم هيراقليطس ذاته.[3]وهذا لا يدل – في تقديرنا الخاص – إلا على سيطرة الفكر والمثال، ومن ثمة عموم التأويل المثالي للصيرورة على

1المرجع نفسه، ص 356.

2,siraP ,dramillaG noitidé ,nhaK trebliG tiudart ,euqisyhpatém al à noitcudortni : reggedieH nitraM .601-501 p ,7691

3.14 p ,9 § ,tic .pO ,scerG sed euqigart euqopé'l à eihposolihp al : ehcszteiN hcirdeirF

التأويل المادي، وسيطرة الفهم العام الشامل على الفردي المخصوص. فهل الانفلات من حبائل هيجل أصبح متعذرا ؟

إن المسألة التي اتقفت حولها الفلسفة الألمانية المتأغرقة، أي التي فكرت المشكلات الفلسفية في الفضاء المفاهيمي الإغريقي، هي كون الفلسفة البريسوقراطية هي الفلسفة التأسيسية الأولى لأكبر المسائل الأنطولوجية. وإعلاء شأن الأفلاطونية لم يكن إلا نتيجة ضياع النصوص الأصلية. ولو حدث أن تم حفظ نصوص هيراقليطس وبارمنيدس كاملة، لاعتبرت الفلسفة البوسط/ سقراطية مرحلة أفول وخريف بالنسبة للمرحلة البري/سوقراطية. ومسألة تثير النظر عند مقاربة النصوص الهيرمينوطقية الثلاثة، هي اتفاقهم على كون الحرية الإنسانية من اوهام العقل النظري، فكل شيء منظود وفق حتمية لا تصرف فيها.

من قبض على الروح الهيراقليطسية الحقيقية من بين الهيرمينوطيقات الألمانية السابقة التحليل ؟ هذا هو السؤال الذي طرحناه بدءا، لن نقول شيء غير ما نسبه التوحيدي في كتابه المقابسات لأفلاطون عندما أراد أن يتحدث عن «وهم الحقيقة التامة»:قصة العميان والفيل، وهي أسطورة هندية قديمة نسبت إلى أفلاطون. يقول: « سمعت أبا سليمان يقول: قال أفلاطون: إن الحق لم يصبه الناس من كل وجوهه ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. قال: ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده ومثلما في نفسه، فأخبر الذي مس الرّجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة، وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته شبيهة بالهضبة العالية والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك، وكل يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما يصفه من خلق الفيل. فانظر إلى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم !».[1] إننا نعتبر هؤلاء الثلاثة؛ هيجل وماركس ونيتشه، رجال ثاقبوا البصر، رغم ذلك فإن التأويل دخل عليهم وفرقهم، فلا فضل لتأويل على آخر، إلا بالنظر إلى سياقه فالفكر الفلسفي لا يوصف بالصحة والخطأ.

1أبوحيان التوحيدي: المقابسات، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 9291، ص 952 وما تلاها.

البعد الديني واثره على الفكر الجمالي في الحضارة الإسلامية

ابو حيان التوحيدي نموذجا .

أ. بلعزنورالدين / جامعة تلمسان

تمهيـــد :

إن المتتبع للفلسفة في القرن الرابع هجري وبالتحديد العصر العباسي الثاني يجد نفسه أمام عالم من العلماء الأجلاء وهو أبو حيان التوحيدي خاصة في كونه قدم رسائلا مهمة في القضايا الأساسية التي أسست نظرية الجمال ولعله يعد من الأوائل والسباقين في إعطاء رؤية للجمال والفن ومشكلة الإبداع والتذوق في ثوب عقائدي (سوف نأتي على ذكر الخيوط المتينة والتقاطعات التي تعبر عن التقارب بين الفكر الديني والفكر الجمالي عند هذا العالم).

هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي الملقب بابي حيان التوحيدي فيلسوف ومتصوف وأديب من مواليد بغداد سنة 922م /310 هـ ، ينفرد عن غيره من علماء عصره بدقة أسلوبه وتنوع اطلاعه ، تتلمذ في الأدب على يد ابي سعيد السيرافي واخذ الفلسفة عن ابي زكرياء يحي بن عدي المنطقي ، واللغة وعلم الكلام على علي بن عيسى الرماني ، ولقد ساهم هذا التكوين في إثراء رصيده من المصنفات وهي : الامتناع والمؤانسة وهو من الكتب الجامعة التي يغلب عليها الطابع الأدبي ، البصائر والذخائر عبارة عن موسوعة تقع في عشرة أجزاء من روائع ما سمع وقرا وحفظ .

الصداقة و الصديق : رسالة أدبية تشتمل على العديد من أخبار الأدب المتعلقة بمواضيع مثل الصداقة ، أخلاق الوزيرين أو مثالب الوزيرين وهو كتاب يصف فيه ما شهده وسمعه عن أخلاق لوزيرين ابن العميد ، والصاحب ابن العباد.

المقابسات .

الهوامل والشوامل : الهوامل هي مجمل الأسئلة التي بعثها إلى ابن مسكويه ، اما الشوامل فهي أجوبة ابن مسكويه.

تقريظ الجاحظ .

الاشاراث الإلهية وهي عبارة عن خواطر ومناجيات صوفية بعيدة في أسلوبها عن أساليب المتصوفة.

ورغم هذا التعداد من المصنفات ، فإن التوحيدي قام بإحراق كتبه لأنه رأى بأنها لم تلق الماما و قدرا من طرف الملوك فجمعها واحرقها فلم يسلم منها غير ما نقل .

توفي التوحيدي سنة 1023م/ 414 هـ.

ينطلق هاجس البحث في دراسة البعد الديني وأثره على الفكر الجمالي عند التوحيدي من ضرورة الإجابة عن التساؤلات الآتية : إذا كان التوحيدي أسس لنظرية في الجمال فما طبيعتها والمعايير التي تتحكم فيها ؟ وما هي تجليات البعد الديني في الفكر الجمالي عنده؟

يقترب التوحيدي في نظريته الجمالية من المنهج الذاتي الذي قوامه الذوق الذي يمتاز بالنسبية من جهة ، ومن جهة أخرى يطبع عليه الجانب الحسي وخلص إلى موازنة بين الاتجاهين من خلال محاولته تحديد معيار الجميل وعلاقته بالجوانب الاجتماعية ، حيث ركز في جل أبحاثه على نسبية الجمال والقبح فتحدث عن تذوق الجمال ورأى انه نسبي ومتغير ، فلكل إنسان ذوقه الفني والجمالي كما انطلق من الأسس التي يقوم عليها الحكم الجمالي حيث يقول : فإما الحسن والقبيح فلا بد له من البحث اللطيف عنهما : حتى لا يجوز فيرى القبيح حسنا والحسن قبيحا فيأتي القبيح على انه حسن ويرفض الحسن على انه قبيح ، ومعايير الحسن والقبيح كثيرة منها طبيعي ، ومنها بالعادة والشرع والعقل والشهوة ([1]).

يرى التوحيدي ان هناك خمسة عناصر موضوعية وذاتية تشترك في تكوين الجميل وتساهم في عملية التقدير الجمالي وهي :

- العنصر الطبيعي وهو أن الجميل يكون جميلا بحكم تكوينه الطبيعي لان الطبيعة في نظره هي مصدر الإلهام والإبداع لجمع الفنون حيث يقول :»الطبيعة ينبوع الصناعات والفكر «.
- العنصر الاجتماعي : يحدد الاجتماع البشري طبيعة الجميل بحسب العادة والعرف والوصف .

- العنصر الديني : كل جميل يجب أن يوافق الدين وما يدعو إليه .
- العنصر العقلي : يدرك الجميل وفق البصيرة أو العقل لأنها منفذ للمعرفة الجمالية .
- العنصر الشهواني : وقد يدرك الجميل عندما يسد الرغبة الشهوانية في الإنسان .

ومن خلال هذه العناصر تبرز إلى حد ما نظرة التوحيدي إلى الجميل كما أن جذور ومعالم هذه النظرية تتضح

بصورة أوسع عندما كتب التوحيدي إلى زميله ابن مسكويه في رسالة الهوامل والشوامل محاولا تفسير ماهية الجمال ويتساءل : ما سبب ميلنا للأشياء الجميلة أو الصورة الحسنة وما هذا الولع الظاهر والنظر والعشق الواقع في القلب والفكر الطارد للنوم والخيال الماثل للإنسان ؟ أهذه كلها من أثار الطبيعة أم هي عوارض النفس أم دواعي العقل ، وبناءا على ذلك تبدو نظرية التوحيدي في الجميل أنها نسبية ومتغيرة وتتحكم فيها عوامل متخلفة هي التي تتدخل في عملية التقدير الجمالي للأشياء.

1-الجمال الشكلي للإنسان و قيمة الفنون التشكيلية البصرية عنده:

يؤكد التوحيدي في جمال الإنسان انه يحصل عند اعتدال صورته و أفعاله حيث يقول:»كمال صورة الإنسان الظاهرة في تناسب أعضاءها و اعتدال مزاجها و رقة بشرتها و غير ذلك من الاعتدال و النسبية في الجمال المادي الحسي، أما الجمال المثالي المعقول هو الله الجميل المطلق الواهب للجمال،و هو مصدر الموجودات الجميلة ومنه تستمد النفس البشرية جمالها و هو جمال ثابت، و لذلك يقول التوحيدي بالجمال الشكلي او الحسي :كمال في الأعضاء و تناسب في الأجزاء مقبول عند النفس و الواضح هنا اشتراط البعد الذاتي النفسي في تذوق الجمال الشكلي.

و خلال تطرقه لعلاقة الجمال بالخير و المنفعة الوظيفية يرى أن هناك تناسق بين المنفعة و الحسن وبين العقل و العاطفة او بين الوظيفة و الشكل و يقوم التوحيدي بعملية إسقاط هذا التناسق في الجمال على الفن حيث يجد ان الفن مؤلف من شكل و مضمون من فكر هو الحكمة و إبداع هو البلاغة وهي نقطة التقاطع و التلاقي بين ماهو ديني و ماهو جمالي، و يعد التوحيدي اول من تحدث عن جمالية الخط العربي في رسالة تحت عنوان» علم الكتابة « و كان قد وضع فيها شروطا للخط الجميل و لأنواع الكتابة.

لقد اشتهر التوحيدي بإتقان الخط و تجميله و ذلك لان فن الخط العربي هو أول فن تشكيلي بصري أبدع فيه العرب وهو من الفنون البصرية الإسلامية لأنه يعد المدرسة الفنية الأولى في الرسم عند العرب خصوصا انه القالب الذي احتوى مضمون كتاب الله ليزيده فوق جماله البياني و الفكري و العقائدي جمالا شكليا فقد أصبح الخط العربي وسيلة العلم و الأدب و الكتابة حيث جمله الفنان العربي بما يليق بمكانة اللغة العربية في وجدانه ، ثم تطور فأصبح فنا جميلا يحقق متعة جمالية إلى جانب المنفعة

يرفض التوحيدي التيارات الجمالية المعاصرة التي تنادي بالفن للفن أي الفن من اجل اللهو و الهزل، فهو يعتقد أن العمل الفني هو فوق العلم لان العلم بحاجة إلى الفن و في ذلك يقول:»و أما قولك إحدى الصناعتين هزل و الأخرى جد، فبئسما سولت لك نفسك عن البلاغة هي الجد و هي الجامعة لثمرات العقل لأنها تحق الحق و تبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه» ([2])

2_مكامن الاتفاق بين الكمال و الجمال في تصور الفكر الجمالي عند التوحيدي:

لقد ساهم الفكر الجمالي في القرن الرابع هجري في ابتداع المنزع العقلي الذي ساعد على إعادة تشكيل المدركات بما يدفع الحدس التصوري إلى استبطان و اكتناه عوالم الذات وفق بعدها الاستشرافي و في علاقتها الجدلية بين الشكل و المضمون بين فكر هو الحكمة و إبداع هو البلاغة، و حسب الدراسة التي قام بها المفكر و الناقد الفني التونسي طه الليل في كتابه مقومات الكمال و دلالات الجمال في الفكر العربي الإسلامي نجد حضورا لهذه العلاقة عند ابي حيان التوحيدي.

يقترن المضمون الجمالي عند التوحيدي بصفة الكمال و هو ما يشرع فعلا الموقف الجمالي لصفة الشيء في عالمه الدنيوي و الحسي و ارتباطه جدليا بماهية الوجود، ففي تحديدنا لمفهوم الكمال لغة هو حسب ابن منظور في لسان العرب هو التمام و قيل التمام الذي لا يتجزأ و يقال كمل الشيء يكمل ، و كمل و كمل كمالا و كمولا.وشيء كميل كامل جاؤوا به على كمل .اما الكمال اصطلاحا هو الملائم النابع من تمام الصفات و التناسب و التناسق في أجزاء الشيء و عناصره و خصائصه و وظيفته التي يجب أن تتسم بعدم النقص.

إن ارتباط الكمال بالوجود و علاقته بالعالم الحسي يمكن قراءتها في ثلاثة أبعاد أساسية وهي:

البعد الوجودي:يقترن الكمال بصفته مكونا رئيسيا لماهية الكائن و الإنسان.

البعد المعرفي:القيم الإنسانية و المعنوية و المادية هي المحددة للمستوى المعرفي لهذا الكمال.

البعد الجمالي:تشكل عملية اقتران الجلال بالجمال الجوهر الأصلي لماهية الكمال ([3]).

و من ذلك يتصور التوحيدي رؤيته للعالم من خلال نظرية الأنساق الكلية التي تنطلق من مبدأ الذاتية التي تتعامل مع الوجود ضمن سعي الإنسان إلى معرفة الله و الفناء فيه، أما عكس ذلك فان الخضوع للحواس و الطبيعة يمثل مركزا للانهيار و السقوط في المشاعر و تمثل حركة الإنسان في السعي إلى التماهي مع الله عملية من عمليات

التدرج و التقلب من حال إلى حال من هيئة إلى أخرى للتجرد من أدران المادة للتمعن في صفات العالم الأكبر، ليتم في نهاية هذا التدرج إدراك صفتي الكمال و الجمال مقترنين و الذي يستدل بهما عن وجود الله من خلال عملية الفيض الإلهي.ومن خلال هذا التحليل يرتبط مفهوم الكمال ارتباطا كليا بالمعيار الخلقي الذي يتمثل في معرفة الله، فمعرفة الكمال تنطلق من جوهر وجود الإنسان ومن سعيه الدؤوب إلى معرفة أبعاد النفس و تجلياتها من خلال النظرة العقلية التي تعيده إلى مبدأه الأول المقترن بالمواصفات الإلهية، فالكمال في قيمته الجمالية لا يمكن له أن يتحقق في العالم الحسي إلا من خلال فعل التغير بمعنى الحركة التصاعدية التي تمكن الإنسان من التمعن في الجمال من خلال التبدل بمقومات الحسن و الجمال من حالة حسنة إلى حالة أحسن منها و هذا ما يؤكده في المقابسات:»و إذا كان العالم يصير في كل ساعة و لحظة إلى هيئة لم يكن عليها من قبل فهل ذلك إلا لان العالم متوجه إلى كمال و جمال ينالها حالا فحال،ثم يكون له بوجود الحق الأول مبدأ يتحدد فيه تشوقه» ([4]) .

يستعين التوحيدي بالآية العاشرة من سورة يس في قوله تعالى:»من اتبع الذكر و خشي الرحمن بالغيب.»ليؤكد أن الذكر بماهو تمعن في خلق الله و أعمال العقل و ليس كممارسة روحانية وجدانية و إنما هو ارتفاع و سمو بالعقل من العالم المقيد المحدود في حقائقه و صفاته و صوره الى معرفة باطن و جوهر الحق و الاندماج فيه و السفر إليه ومن ثم الفناء في وحدانيته.إن هذه المعرفة لا تتحقق إلا بالمعرفة العرفانية اليقينية التي جوهرها النفس و التي هي قوة إلهية من بين الجواهر و العقول،ومن خلال النفس يمكن معرفة العالم العلوي و عبر تمعنها في صفات الجمال النابعة من الطبيعة ومن ذلك ينفي التوحيدي إن الطبيعة هي

المانحة للجمال و الفن و إنما جمالها من جمال العالم العلوي القائم على التناسب في القيمة و الشكل و الهيئة و المادة حيث يقول:»لقد كانت النفس فوق الطبيعة و كانت أفعالها فوق الحركة فإذن ملاحظتها الأمور ليست لسبب الماضي و الحاضر و المستقبل بل الأمر عندها السواء فمتى لم تعقها عوائق الهيولات (المادة) و حجب الحس و المحسوسات أدركت الأمور و تجلت بالأزمان.»

تتحدد إذن العلاقة بين الجمال و الكمال و الطبيعة عند التوحيدي من خلال اثر النفس فيها حيث يقول:»فقد كفت الطبيعة في مواضعها التي لها الولاية عليها من قبل النفس كما كفت النفس في الأشياء التي لها عليها الولاية من قبل العقل، كما كفى العقل في الأمور التي له الولاية عليها من قبل الإله و إذا كان المجموع هذا راجعا إلى الإله فانه في التفصيل محفوظ الحدود على أربابها.»وينبثق عن هذه العلاقة مفهوم الجلال، إذ يصنف التوحيدي الجمال في ثلاثة مستويات و هي :الحسن،الجمال،البهاء فكل هذه المفاهيم تدعم رؤية التوحيدي القائلة بنظرية الفيض المتمثلة في كون الجمال نابع من مصدر واحد هو الله لأنه مصدر كل جميل و منبع الجمال الكلي الذي تنعكس منه الجمالات الأخرى حيث يقول في ذلك :»والعالم السفلي مع تبدله في كل حال و استحالته في كل طرف ولمح مستقبل للعالم العلوي شوقا إلى كماله وعشقا إلى جماله وطلبا للتشبه به و تحققا بكل ما أمكن من شكله» ([5]) .

أما في عملية التذوق الفني فقد وضح التوحيدي ان النفس تنجذب نحو الموضوع الجمالي فتنفعل معه حسيا من خلال ارتياحها الحسي و النفسي للجميل ،كما تفعل بادراكات العقل من خلال البراهين و المعقولات،فهو يميز بين الجمال المثالي الذي يدرك بالبصيرة وهو مطلق،وأما الجمال المادي فهو يدرك بالحس و هو نسبي و تتحكم فيه معايير ذكرناها سابقا.

إن سعي النفس إلى إدراك الجمال المجرد يتجلى من خلال الانجذاب و الاتحاد حيث يقول التوحيدي:»إن التذوق الجمالي هو نوع من أنواع الانجذاب و الاتحاد بين المتذوق و بين المؤثر الفني،ذلك أن النفس تنزع عن الصور الطبيعية مادتها فتستخلص جماليتها مجردة،وتتحد بها فتصير إياها مثلما تفعل في المعقولات،فالذوق و إن كان طبيعيا فانه مخدوم الفكر و الفكر مفتاح الصنائع البشرية،كما أن الإلهام مستخدم الفكر و مفتاح الأمور الإلهية.»وبناءا على ما سبق ذكره فان نشأة العلاقة بين الشكل و المضمون في الموضوع الجمالي متأتية من النفس

من خلال عملية الانجذاب الحسي و الاتحاد العقلي لتصبح الصورة الفنية مجردة من مادتها ، فتمر الطبيعة إلى العقل الذي يقوم بتحليلها فتتحول من الجمال الذي أوكله الله لها إلى جمال من منظور إنساني متراوح بين المادي و الذهني، فتتأثر الصورة بالنفس إلى درجة التوحد و التماهي بين الموضوع الجمالي والمتذوق له، و يتأكد ذلك في قول ابن مسكويه إجابة عن أسئلة التوحيدي المتعلقة بجمال الصورة الفنية:»تأثر النفس بالصورة الحسنة إلى درجة الاندماج و التوحد بين المتذوق و العمل الفني» ([6]) .

يستخلص إذن البعد الديني في علاقته بالبعد الجمالي في تصور الجمال عند التوحيدي من خلال الكمال و الجمال وكذلك في إدراك الفنون التشكيلية حيث يقول التوحيدي :» تشترك العبارة والإشارة في تقريب الحقيقة الإلهية إلى الناس إذ أن الإشارة التي هي إليك ومنك ..... ولم تختلف هذه إلا لحاجة الخلق إليها فلا جرم ولا إشارة ولا عبارة إلا إلى وجه الاستعارة والإعارة « ، ولئن كان النهج الصوفي يتطلب مشاركة الذات في بناء تعبيرها فهي تعتمد على بنى لغوية قائمة على تجربة وجدانية حدسية حيث ينتقل الصوفي إلى باطن الشيء أو الموضوع الجمالي مثل الزخرفة ليحدث بذالك في رحلته وحركته ذالك التماهي والاتحاد بالذات الإلهية ، فالزخرفة الإسلامية عموما متراوحة بين الغموض والتجلي وإذا ما حاولنا فك رموزها ومفرداتها التعبيرية والتشكيلية فان ذالك يستدعي قراءة في متن البنية وخصائصها الباطنية على أساس ما يسمى بالتأويل الباطني مثله مثل المنهج الصوفي .

الهوامـــــش :

1 . سعد الدين كليب ، مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي ، مجلة المعرفة ، سوريا ، عدد 1994،ص 371

2 ابو حيان التوحيدي ، المقابسات ، ترجمة وتحقيق محمد توفيق حسين ، دار الاداب بيروت 1989، ص 58- 263

3 ابو حيان التوحيدي ، الامتاع والمؤانسة ، ترجمة وتحقيق احمد امين واحمد الزين ، دار مكتبة الحياة بيروت 1986، ص 134-135.

4 ابو حيان التوحيدي ، الهوامل والشوامل ، ترجمة وتحقيق احمد امين وسيد احمد صقر ، مكتبة الاسرة ، القاهرة 2009 ، ص 25-93-137-140.

5 ابو حيان التوحيدي ، الإشارات الإلهية ، دار الثقافة ، بيروت ، 1973، ص 203.

6 سعد الدين كليب ، مفهوم الكمال في الفكر العربي الاسلامي ، مجلة المعرفة ، سوريا ، عدد 1994،ص 372

الحقيقة في الفكر الأميركي
«عقل تقني بلا إيمان»

ب. محمد سعيد مزوار/ جامعة تلمسان

منذ بداية القرن الواحد والعشرين، وقبل هذه النقطة الزمنية بحوالي عشر سنين، اخترقت القوة العظمى في العالم، العالم بأسره، وأصبحت عبوات الكوكاكولا تصل حتى غابات الغابون، ووصلت موسيقى الروك حتى آخر صيني في أغوار سهوب التبت وجبالها، فلابد من أن يقف الفيلسوف لحظة، يجعل من أفكاره

بمثابة المطرقة التي تحاول فهم ماهية الكيفية التي تنتشر بها آلية الحياة الأميركية في كل مكان، حتى أنها بلغت كافة الأرجاء والزوايا في هذا العالم، وبالتالي على الإنسان أن يعود إلى مكمن المخابر الفلسفية للكشف عن ما هو ذري مستتر، يخفى على الكثيرين، ولكنه يحركهم.

لقد تفوق العقل الأميركي على عقول كثيرة شهد لها التاريخ بذكائها الحاد، وقد بلغ هذا العقل الجديد قمة التحدي، وهو يصنع أرضيات تقبل بثقافته الفتية، وقد سخر لها المادة التي تتضمن التقبل، والتي من شأنها كفاية السيطرة بلا منازع، سواء على طريقة أثينا الفنية، أو على طريقة إسبارطة القوية، جاعلا من كل الاحتمالات عبارة عن سيناريوهات لا تخدم سوى أرض الشجعان، أميركا بلا منافس حقيقيّ قادر على المنافسة. ما حقيقة العقل الأميركي؟ ما حقيقة الثقافة الأميركية؟ وما حقيقة الحقيقة الأميركية؟

لقد حولت الولايات المتحدة الأميركية الثقافة كقضية إلى نقيضها تماما، إذ أنّ تلك النظرية التي عند المنظومة الغربية منذ الإغريق وحتى القرن الثامن عشر، والقائلة بأنّ العقل هو وليد البيئة المنغرس فيها، يأخذ الصور من الحس المباشر، أو يعطي الصور الوليدة للحس، هي غير نافذة الوقوع في أميركا، بل أنها نظّرت لعمليات عقلية جديدة، استندت إلى مؤشرات عملية وأخذت التكييف بلا تكيّف نموذجها القوي ثقافيا وفلسفيا. «... ومن أجل أن نفهم كيف أن انتشار طراز الحياة الأميركية (وأوهامها) كان أحد الأسباب الرئيسة في تفكك الأخلاق والفنون، من الضروري أن نحدد المشكلة ضمن منظور التاريخ الأميركي، لأن انحطاط الثقافة، التي لا تلعب أيّ دور منظم في حياة المجتمع، ينجم عن تشكل الولايات المتحدة وتاريخها... «[2]

اعتادت الثقافة أن تتكون في بيئة ملائمة، وهي تنشد الخصوصية والتميّز، لكن الثقافة الأميركية هي تنشد التعميم والتسليم، وهي راجعة إلى عدّة عوامل، لعلّ أهمها هي تلك التي تنبع من نمط تشكل هذا الجسم الأداتي العملاق، لأنّ الثقافات هي ذات مصدر آلي إلى حد كبير، وبعيدا عن النموذج الأنثروبولوجي يمكنني القول بأنّ هناك جانبا من نظام العلية يحكم سيرورة الثقافة عبر مظاهرها، ورغم تعدد هذه الأخيرة، إلاّ أنها ترجع إلى مصدر واحد، هي علة العلل، ومحرك كافة المظاهر الثقافية للثقافة الواحدة، إذ يتمثل في نقطة البدء، نقطة انطلاق المشروع الثقافي لدا أي شعب أو جمهور، مهما كانت مميزاته وخصائصه، وهذا ما ينطبق على الولايات المتحدة الأميركية كسائر الثقافات الأخرى في هذا العالم، والتي تعود إلى نقطة الصفر، حين أعلنت بأنها ثقافة، قائمة على ذاتها بذاتها.

«... لعبت الثقافة والأيديولوجيات دائما دورا هاما في الحياة السياسية الأوربية، سواء في عصر سيادة النفوذ المسيحي، أو عصر الأنوار، أو زمن الثورة الفرنسية، أو قرن القوميات والقومية-الماركسية وثورة أكتوبر في روسيا... «[3]

لدا الغرب عموما فإنّ الثقافة على العموم أيضا لعبت دورا منظما، كانت في أغلب الحالات ترتكز على مرجعية محددة، إما على الدين في مساحة زمن العصور الوسطى، وإما على الفلسفة في عصر الأنوار، وإما على الأيديولوجيات كما حدث مع القومية أو الماركسية، ومع ذلك؛ ومع تعدد كما اختلاف المرجعيات الثقافية، بقي لهذه الأخيرة حضورها، وقد أصبحت حقيقة الفرنسي أو الفرد الجرماني، هي تلك البرمجة التي لُقنت له عبر تقنيات مختلفة، مما جعل هذا الفرد الإنساني كائنا ثقافيا، متميزا في سلوكه، نمط عيشه، ويُظهر نفس التصرفات الخاصة به في كافة أصقاع العالم، فبالإمكان تمييز الفرد الانجليزي عن غيره ولو كان في أدغال أفريقيا، ليس ببشرته فحسب، وإنما يمكن ذلك عبر الأخذ بالحسبان، ما يصدر عنه من أفعال وردودها، طبقا لما يحركه من بلادة ورصانة، غُرست فيه منذ صغره، كما هو منصوص عليه في قيمه وما إلى ذلك من مظاهر ثقافته الانجليزية العريقة. هذه النموذجية للثقافة ما يميّز أوربا وشعوبها، وجعل أفرادها يؤكدون بفخر الانتساب إلى هذه الثقافة أو تلك، إنها حقيقة أوربا التي جعلت الثقافة محركا للحياة، وهو ما خدم الثقافات الأوربية بشكل كبير، إذ أنه حفظها من التبديل كما التغيير الجذري، وإن طال أجزاء مختلفة منها، إلا أنها بقيت على اتجاه أصالتها لا تحيد عنها.

«... أما في أميركا، وخارج نطاق السكان الأصليين الهنود، ممن كانت ثقافتهم العالية تنظم العلاقات الاجتماعية (كما لدى الإنكا INCA) والذين قتل 80% منهم في حملة الإبادة العنصرية الكبرى، وأُبعد الباقون، وهمشوا، وحصروا أخيرا في أراضي معزولة، فإنّ جميع الأناس الآخرين الذين يسكنون الولايات المتحدة هم من المهاجرين... «[4]

المظاهر الثقافية التي سادت أوربا ليست هي المظاهر التي وقعت في أميركا، وهي أولى نقاط الاختلاف بين المساحتيْن الثقافيتيْن.

في أميركا هناك اتجاهيْن متمايزيْن للثقافة، أوّلهما هو ذاك الذي ساد في أوساط السكان الأصليين الذين سماهم الغزاة الأوربيين بـ: «الهنود الحمر»، وهذا الاتجاه الثقافي وإن كان بدائيا، إلاّ أنه قائم على تميّز واضح في التنظيم، في علاقاته المختلفة بين أعضائه، كما أنه متفرّد بشكل خاص في معاملاته مع الآخرين، وهو بذلك يجعل المرجعية الثقافية هي المحرّك، إذ يتطابق هذا التصوّر من حيث العودة إلى الخلفية المحرِّكة للثقافة، مع ما هو موجود في أوربا مع اختلاف في كيفيات التعبير عن هذه الخلفية.

أما الاتجاه الثاني هو الاتجاه المسيطر والقوي، هو ذاك الذي جاء من أماكن مختلفة وحمل أركان ثقافات مختلفة إلى الأرض الأميركية، هو اتجاه المهاجرين، هؤلاء الذين أسسوا لثقافة أميركية معتبرة، تختلف عن المرجعية التقليدية، بحكم أنّ المرجعيات هي تنصهر في قالب واحد يدعى بـ: أميركا، وبهذا كان لهذا الاتجاه الثقافي الجديد؛ صفة خاصة به وحده، تلك التي تمثلت في مقدرته على إدارة ثقافات مختلفة عبر استيعابها وقيادتها، وهو ما سهّل عليه التعامل مع أيّ كان، وتكييف أيّ فرد في إطار منظوره الثقافي العام. «... وأيا كان أصلهم وثقافاتهم الأولى، فقد وفدوا بشكل رئيس للبحث عن عمل، وكسب المال، وسواء كانوا ايرلنديين أو ايطاليين، أو عبيدا سودا أحضروا إلى كافة الأرجاء الأميركية، أو مكسيكيين أو برتوريكيين، فإنّ لكل فئة منهم ديانتها، وثقافتها، ولكن ما من ديانة أو ثقافة يشترك بها الجميع، والرابطة الوحيدة التي تجمعهم تماثل تلك التي تجمع العاملين في مؤسسة ما... «[5]

المهاجرين إلى أميركا وفدوا إليها لضرورات اقتصادية، وهذا ما جعلهم يقصدونها بسبب هدف مادي، لكن هذا الأخير لم يمنعهم من حمل حمولاتهم المعنوية، تلك التي تمثلت في دياناتهم وثقافاتهم، ليتأسس المعنوي على المادي، فكان لكل فرد أو جماعة ما يميّزها، في حدود

الجماعة أو على حدود الفرد ذاته، دون أن يتعدى قدراتها ومجالاتها التي كانت تدور في فلكها إلى امتداد جديد، وحتى ولو تمّ هذا التمدد، فإنه سيكون في الغالب حاملا لتكلفة زائدة، تلك التي تصدر عن التقاء المؤثّر بالمؤثَر عليه، إنها مميّزات خاصة لخصوصيات منعزلة، إذ أنّ ما يجمع المهاجرين هؤلاء ليست ثقافة، ديانة أو أيديولوجية، وإنما يجمعهم «البحث عن الرزق أو الثروة»، وبالتالي جامعهم هي القيمة المادية، وهي تطرح الكثير من عدم الضمانات لاستمرارية التوثيق الذي يبني الصلة فيما بينهم، لأنّ الصلات القائمة على الأهداف المادية، هي تزول بزوال هذه الأهداف، أو ببلوغها مهما كان ذلك طويلا أو بعيد التحقيق. ومن هذا تعامل الأفراد المهاجرين إلى أميركا مع بعضهم كعمال باحثين عن رواتب، وسرعان ما تنفك هذه الرابطة، عندما يتسلمون ما هم يعملون ويسافرون من أجله، ألا وهو: المـــال.

«... والولايات المتحدة منطقة إنتاج تديرها المنطقية التقنية أو التجارية فقط، حيث يساهم كل فرد كمنتج أو كمستهلك، متطلّعا إلى هدف وحيد، وهو الزيادة الكمية لرفاهه، وكل هوية شخصية ثقافية أو روحية أو دينية، تعدّ قضية خاصة، فرديّة حصرا، لا علاقة لها في تشغيل النظام... «[6]

غياب العامل الروحي كأرضية مشتركة بين الأميركيين، واجتماعهم على هدف مادي، هو الأمر الذي من شأنه أن يكون كافيا مؤقتا للمّ شمل عدد كبير ومختلف من البشر في بقعة أرضية واحدة، هذا الهدف المادي يجعل من القسمات الروحية المتمايزة لدا الأفراد تنحصر في حدود معينة، فتنكفئ حول مجالها، مشكلة بذلك منطقا خاصا، في ظلّ أنّ المنطق العام هو مستورد من قبل التقنية المنتجة أو الاستهلاكية القابلة للتغيّر بتغيّر مصالح السوق وتقلباتها، ومنه فإنّ الثقافة لم تعد قضية للشأن والصالح العام، بقدر ما أصبحت مسألة متعلقة بكيان الفرد وشخصيته التي يختار كيف يعبّر عنها ذاتيا، هذا ما يفسّر آلية التعامل الأميركي في الداخل والخارج، مع نفس المنظومة أو مع غيرها، إنه خاضع لوجهيْن من التقبّل والاتصال، إذ أنّ السلوك والتصرفات كأفعال هي حذرة تراعي أطراف الذات بالذوات الأخرى، في حين أنّ سلوك الذات مع ذاتيتها هي تتحرك وفق الثقافة، وعلى الرغم من عدم سيطرة هذه الأخيرة عليها كليا، إلاّ أنها لا تتعداها، هنا تظهر المسائل المعنوية ضمن نطاق مقلّم للغاية، إذ أنّ المنظومة الغربية ذات الطابع الأوربي، هي تحمل ثقافة روحية بالأساس، وحتى الماديين على طريقة كارل ماركس، كان لهم مقابل روحي أيضا، وهو الذي تمثل في هيغل على سبيل الحصر، في حين أنّ

الأميركيين ينطلقون في اجتماعهم من المادة (العمل)، ويصلون إليها (تقنيات التأدية العمل)، وعليه فإنّ المسألة المعنوية هي غائبة بشكل إجمالي عن الصالح العام في أميركا، إنها ثقافة مادية المادة.

«... وانطلاقا من أمثال هذه البنيات الاجتماعية، فإنّ الإيمان، الإيمان بمعنى الحياة، لا يمكن أن يعيش إلاّ في بعض الجماعات التي حافظت على هوية ثقافاتها القديمة، أو لدى بعض الأفراد البواسل. أما الأغلبية العظمى من هذا الشعب، فإنّ الله قد مات، لأنّ الإنسان قد بُتر فيها من بعده الإلهي: السعي إلى معنى الحياة. وخلا المكان آنئذ لتكاثر الملل والخرافات المتطيّرة، وتهريب المخدّرات أو الشاشة الصغيرة، وغطي كل ذلك بتزمت رسمي يتكيّف مع جميع التباينات والتفرقات وجميع المذابح، بل ويستخدم لتبريرها... «[7]

يصبح العنصر المادي هو المهيمن على الثقافة الأميركية، وتصير الحقيقة متعلقة بالمادة على الأكثر، ومادية المادية في الحد الأدنى.

لقد حُدد معنى الحياة في بعدها المعنوي منذ أمد بعيد، ذاك الذي ينهل من الديانات، الفلسفات أو الأساطير، إنّه البعد الإلهي والإعتقادي في الإنسان، ومنه تكون هذه المساحة الميتافيزيقية أهمّ عوامل إبقاء الإنسان ضمن حركته الذاتية العميقة، خاصة وأنّ الإنسان كجسد هو بحاجة إلى غذاء روحي، وإن لم يجده في البعد الإلهي، فإنّه سيشتغل على ملء هذا الفراغ بأمور هجينة، بعيدة عن التغذية الروحية المعتادة والتي تخرج من الفطرة، جاعلا من هذه العملية قضية كمية، وهذا ما وقع ويقع للأميركيين رغم وجود بعض الاستثناءات، إذ أنهم فقدوا معنى الحياة بفقدان مستلزمات أرواحهم، وبهذا تكون الانحرافات هي تبريرات لتلك المساحات الشاغرة من حياتهم الجماعية العامة.

«... كشف توكفيل الملاحظ الأوّل للولايات المتحدة، والأكثر بعد نظر، منذ عام 1840م، في كتابه (الديمقراطية في أميركا) جوهر هذه الآلية، وهي ما تزال في طور الإنشاء فقال: لا أعرف شعبا يحتل فيه حب المال أكبر مكان في قلوب الرجال كهذا الشعب. إنه تراكم مغامرين ومضاربين... «[8]

كلّ هذا هو تأكيد على أنّ العامل المادي وحده غير كاف من أجل إدارة الحياة، وهذا ما لم

يتم في الأسواق هو الحال الطاغي على ما يساهم به الأفراد في أميركا، إذ أنّ التاريخ يذهب إلى أن يقصّ بأنّ التحقيق المادي الفزيائي ما هو سوى امتداد لتحقيق الروح، وإن غاب الأخير، طغى الأوّل بطريقة متوحشة، حتى على الإنسان الصانع له، وهذا ما يؤدّي إلى الانحطاط والزوال، بينما في أميركا تحوّل العنصر المادي إلى هدف، فتمّ تجنيد بقية العالم لخدمة هذه المصلحة، هو يدمّر العالم من أجل زرقة عيون أميركا.

عندما يبحث المحيط المشترك عن قضية مادية، فإنّ ذلك يشير إلى مدى جدية طرحهم حول قدرة هذه الماهية الصلبة على التمرن قصد إرساء وسائط ومسالك مع غيرها، وبالتالي فإنّ إرجاء القصة الحقيقية لتمكّن الصاعقة الذرية من إنشاء مجالها القاسي، هو ما يطلبه العمل الجاهز من أجل إرساء قواعد القوة، إثر محاولة ضمان إصدار حكم بالبقاء عند التحام البعض مع مواد أخرى، فعلى إحداها أن تزول، وبالتالي على أميركا عدم الوصول إلى عتبة الزوال، حتى ولو على حساب كل ما له علاقة بالجانب الروحي الجوهري.

«... فمن وجهة نظر العلاقات مع الطبيعة، لم يكن «للحدود» خلال أكثر من قرن ذات معنى الشائع في أوربا: إنما هي مكان مفتوح دائما حتى نهاية القرن التاسع عشر، عندما تمّ الوصول إلى المحيط الهادئ، وأعلن عند ذاك رسميا عن (إغلاق الحدود). هذا المكان المفتوح كان عرضة لكلّ أعمال السلب والنهب، وجميع مظاهر التخريب: تخريب الغابات وقطعان البقر الوحشي، إلى جانب البحث المدمّر عن مناجم الذهب والفضة... «[9]

لقد أدّت العلاقات القائمة على كيفيات زيادة الأرباح المادية، وخلال قدر كبير في زمن إعادة المادة إلى كل المعاملات، أدّى هذا إلى سيطرة مواد مختلفة على مواد أخرى، حتى الحيوانات لم تسلم من تسلط المال، فكانت كل الأمور مستباحة في ظل البحث عن الذهب والفضة، وهذا ما هو قائم على سداد الاتجاهات باتجاه المواد المتماسكة، من أجل تفكيكها، وإن لم يتم ذلك فهدمها قصد بيعها والاستفادة منها من أجل تعبئة المجال أو الرصيد المالي.

تمّ فتح الحدود الأميركية من أجل بلوغ المعادن الغالية، ولقد أصبحت كلّ المساحات المحتملة لوجود هذه التركيبة المربحة مناطق تجارب توقد القادرين على الوصول إليها من كافة الأمكنة والسبل، وبهذا تجدر الإشارة إلى أنّ الطبيعة لم تعد لها روح عند الأميركيين، وإن لم تكن مربحة فإنها تُدمّر من أجل صناعة ربح ما.

لم تعد علاقة الأميركي مع الطبيعة مثلما هي علاقة الأفريقي أو الآسيوي أو الأوربي، وإنما تحوّلت من علاقة خضوع أو تحدي إلى علاقة استفادة وتحكّم؛ هذا ما جعل أميركا أوّل مستثمر للعناصر الحية في التاريخ، حكمت هذه العلاقة لغة واحدة، تلك المتمثلة في كيف نجني ربحا؟! وبأكبر قدر ممكن من الطبيعة.

«... وكانت العلاقات مع البشر الآخرين من طبيعة خاصة أيضا، مطاردة الهنود أوّلا للاستيلاء على أراضيهم دون أن يترك لهم إلا اختيار الإبادة الجماعية، أو الانحباس في (أرض ذات نظام خاص: محمية)، وتلا ذلك سيادة شريعة الغاب بين البيض أنفسهم للاستيلاء على الثروات المسروقة من الهنود، وعلى أراضيهم والذهب المؤمّل استخراجه منها... «[10]

لم تسيطر المادة على الإنسان الجماعي بروحه المشتركة فحسب في أميركا، بل امتدت إلى الطبيعة من ناحية، والعلاقات البشرية من ناحية أخرى مخالفة، خاصة تلك المتعلقة بمعاملة الأميركي للآخر، فكانت الحوادث المؤلمة التي ألمّت بالهنود الحمر، ما هي إلا دليل على تغلغل سيادة الربح على كل الاعتبارات، وقد بلغ مفهوم الاستغلال درجاته القصوى، إضافة إلى أنه ظهر ذلك في علاقة الأميركيين أنفسهم فيما بينهم؛ فبعد التخلص أو تحييد الهنود، ذهب بعضهم إلى محاولة انتهاج سلوك السيطرة والانفراد بالسيطرة التامة على الموارد ذات الدخل المستمر، وقد لعبت الأنانية دورها في هذا المجال، وعلى هذا الأساس، عادت الصراعات إلى الواجهة، وتمكن القوي من أخذ ما لدى الضعيف، كل هذا من أجل جني الأرباح، وإعلاء شأن الربح المالي مهما كان مكلفا.

التمسك بالمعطى المادي في كافة العلاقات على اختلافها هو ينحوا منحى الجشع المطلق، وهو يغذي هذه المسالك الصعبة في تأطير حياة الإنسان، على الرغم من تمركز جانب روحي فيه، إلاّ أنّ تغليب المعطى الهيولاني هو قد يؤدي إلى انكماش الروح البشرية، خاصة الإمعان في هذه الزاوية، قد تفيد بأنّ العامل الإنساني هو محصور في جانب واحد منه، هو الجانب الجسمي الفيزيائي دون غيره.

«... أمّا معنى الحياة، فقد اختزل إلى ذلك التوسع الكمّي في التملك، أو في حيازة الأرض وكنوزها. (الغَرْبَة) (Western) وحياة (الغرب البعيد) (Farwest)، عدا استثناءات قليلة، مثار حماس تلك الملحمة العنصرية، وذلك البسط لقانون أكثر قوة في حرب الجميع ضد الجميع، ولم

يلعب التزمت المسيحي أي دور في العلاقات الاجتماعية الحقيقية باستثناء دور التبرير... «[11]

فالحياة الأميركية هي بالأساس الأوّل تشير إلى سيطرة رؤوس الأموال والمادة، التجهيزات إضافة إلى الوسائل وعناصر التقنية على اليومي الفردي لدا الأميركي، ليصبح كلّ ما في هذه الحالة عبارة عن مواضيع محتملة الاستغلال قصد الاستثمار، وهذا ما يؤكد على أنّ القوة المادية هي أساس هذه الطريقة في العيش، فيطرد كل ما له صلة بالأرواح من الحياة الأميركية، ويتم استبداله بكلّ ما له صلة بغير الأرواح، وهذا ما يلزم عنه عدم التقيّد بأهمية الروح، سوى إن كان لهذه الأخيرة ثمن بالإمكان الاستفادة منه.

لقد أسس هذا النمط الجديد من الحياة على إقبال مستفيض على العلاقات كشبكة من حروب معلنة، وعلى اختلاف المؤثرات، فإنها صبّت في هذه الإشكالية، فقد حلّ الصدام محل الحوار، وتمّ اقتناص الإلهيات على أنها غنائم، وتمّ استيراد وتصدير كل ما له علاقة بالمادة الحربية، كلّ هذا من أجل إثبات أحقية الغلبة في تسيير مضامين العيش، قد تكون حياة راعي البقر في تكساس أبلغ الصور للتعبير عن الحياة الأميركية الجديدة، فالمعنى قد ذاب في المبنى، وكلما كان هذا الأخير أقوى، كان الأوّل أصلب؛ لغة لم يعتدها العنصر البشري، ذاك الذي تعلق بالروح لمدة طويلة من تاريخه، وبهذا تكون أميركا قالبا جديدا يؤسس لقواعد إدارية جديدة، لا تتعاطى مع الشروط المعيشية، وإنما تفرضها.

«... فالعنف الأكثر دموية، وكفالته بتظاهر ديني منافق، هو السمة الدائمة لتاريخ الولايات المتحدة منذ نشأتها، فالطهريون المتزمتون الانجليز الأوائل الذين رسوا في أميركا، حملوا إليها الاعتقاد الأكثر إثما في تاريخ البشرية: اعتقاد (الشعب المختار) الذي يقرّ شرعا (كأوامر من الله) إبادة السكان الأصليين، وسرقة أراضيهم، وفق نموذج سِفر يشوع التوراتي حيث يكلّف (رب الجنود) بمهمة ذبح سكان كنعان الأوائل والاستيلاء على أراضيهم... «[12]

هذا ما يجعل الإنسان يفهم أولى بشعائر الاعتقاد بالمادة، واستثمار الجانب الروحاني لصالح المادة، إذ أنّ إعطاء الأفضلية وشرعية التفوق في استغلال سافر للديانات والمعتقدات، هو ما يزيد من صعوبة تفكيك هذه المادة بغطاء اللا-وعي في الفرد الإنساني، مما يمكن الفرد الإنساني من الأخذ بأسباب الاكتساب العام، وارتداد الصور إلى أعمق الجوانب، فتكون عملية الإقناع مكتسبة للمجال المادي ضمن دائرة محصنة للغاية.

عندما تولد المادة من فكرة فهذا أمر يسير وفق قوانين الطبيعة في تعاطي العقل معها، لكن أن تولّد المادة الفكرة المادية، وتعطيها غطاء دبلوماسيا عبر الدين، فإنّ هذه الفكرة ستسير وفق إجراءات استثنائية، مما يجعل كسرها وفق الآليات المعتادة غير متوفرا، وهذا لعدم ولادتها الطبيعية، وحينها يكون من المهم أن يأخذ الفرد الإنساني بمعاملاته وفق ما تقتضي أيّ فكرة بالاعتماد على منشئها.

إنّ الاعتماد على المادة رافق حتى الأديان العريقة السماوية في أميركا، وعلى عكس الأراضي الأخرى من العالم، فإنّ أميركا استخدمت الدين لتبرير توجهها المادي، في حين أنّ هذه الخطوة زادت من توحش المادة بطريقة مغالية للغاية.

« … Je viens de regarder dans tes yeux, O vie : j'ai vu scintiller de l'or dans tes yeux nocturnes, cette volupté a fait cesser las battements de nom cœur… »[13]

ربما لو كان الفيلسوف الألماني ينفي الحقيقة في أميركا لكان محقا، إذ أنّ أميركا تنظر إلى العالم على أنّه تحت أقدامها، وبذلك هي تؤسس لقوة سيكولوجية ضخمة، تشمل كل فرد في هذا العالم، فتعطي الانطباع على أنها «قوة لا تُقهر»، بينما دون ذلك كله فهو مقهور، وهذا ما يشدد على قرارات أميركا الهائلة للضغط على منافسيها، ولتؤسس لقدرة لم يشهدها التاريخ البشري من قبل، فهي تلغي ردود الأفعال قبل قيامها بالأفعال في حدّ ذاتها، خاصة وأنها تصنع هالة وجودية حساسة إلى حد كبير، تحيط بالجسد الأميركي، وتخز كل ما دون ذلك بعلامات الضعف والتلاشي، ليبدوا النموذج الأميركي قادرا على تقدير أفعاله وأبعادها، وهذا ما يجعله يلعب أدوارا يسميها بـ: الاستباقية، إذ أنّه لا يمتد إلى الأصل الألماني الذي يعبّر عن الأصل الأوربي، وإنما له أصول مختلفة النسقية عن جوهر أوربا، حتى ولو كان أغلب قاطنيها من أصول أوربية، وهذا ما يفسّر تقدير القوة الأميركية تقديرا كميا، ناتجا عن مدى التأثير وصدّ موجات التأثّر.

"… Have you been entrusted to manufacture terrorism and spread it to the four world concerns, or have you been entrusted to put an end to it as you have been claiming? … "[14]

الوجه المخيف لأميركا هو: الإرهاب، وكما وضحنا سابقا، فإنّ قيامها كان نتيجة إرهاب

السكان الأصليين «الهنود الحمر»، وهذا ما يتماشى مع الأخذ بالاعتبار إرساء استراتيجيا عالمية، قائمة على (الشرطي) الذي يدير هذا العالم، وبالطبع أميركا لن تسمح لغيرها بأن يلعب هذا الدور، وبالتالي يكون من الجدية بمكان العودة إلى صياغة النفسية الجماعية في أميركا، تلك التي تسبق تشكل المجتمعات، وإن اعتمدنا على التصنيفات الاجتماعية لدا علماء الاجتماع، فبالإمكان على ضوء كل هذا الأخذ بالاعتبار بأنّ الأميركيين لا يشكلون مجتمعا، وإنما هم يشكلون «تجمّعا»، يقوم على تبادل المصالح الخاصة قبل القيام والسهر على الشأن العام، وهذا ما يجعلهم يلتزمون بالأخذ بالاهتمام بما هو أقرب للفائدة السريعة دون أخذ حساب كاف للعواقب السيكولوجية الفردية، سوى إن كانت هذه الأخيرة معبّرة عن زيادة أو تجنّب الإنقاص من حجم الفوائد وكثافتها، هذا ما يجعل البعض يأخذ بالاعتبار بأنّ كل الأمور –حسب المنظور الأميركي- له فائدة ترجى منه، حتى العنف! لأنّ هذا الأخير، يُستعمل في خلق الهوة بين الأنا الأميركية والغير المختلف عنها، كما أنّه يكسب صناعة الأسلحة الكثير، إضافة إلى أنه يمهد الطريق للاستفادة لصناعات أخرى، كالأدوية والنسيج ، دون نسيان فترة عقد الاتفاقيات التي من شأنها أن تُنهي هذا الإرهاب عبر التمهيد لشركات البناء وإعادة البناء الأميركية، وبالتالي فإنّ الأميركيين هم بارعون على طريقة هوليود في حياكة كل جزء صغير من تفاصيل الفائدة التي تعود عليهم، وهي نفسها التي تجعل منهم أميركيين.

« … L'homme nait à l'état pur, ce sont ces parents qui en font un chrétien, un juif ou un mazdéen… »[15]

الفرد الأميركي هو أيضا لا يخرج عن هذه القاعدة، لكن مع فارق طفيف، وهو أنّه على غرار المنظومة العقائدية الغربية، هو لا يتم إعداده ليكون قسيسا أو راهبا، ولا رومانسيا متعطشا للأهواء الشاعرية، ولا فيلسوفا يتأمّل في الوجود أو الظواهر بمواقفه، وإنما تتم صناعته في قالب معيّن، ليتمكّن من النظر في أعماق الأمور، من أجل جني ما يمكنه من العوائد لصالحه الشخصي في المقام الأوّل، فإعداده يكون كيف يتم إنجاح تعديل الوسط البشري، والطبيعة المصاحبة قصد استثمارهما، وهذه حالة موجودة في أوربا نفسها، لكنه يتميّز على الطرح الأوربي في أنّه قابل لصناعة القوابل، تلك التي تخدم مساره الوجودي في هذه الحياة، فتكون النتيجة المادية في قلب عموم الوصول إلى الإمساك بما هو معنوي، ليصبح هذا الأخير في خدمة الأوّل، أي أنّ التحقيق المقصود لدا الأميركي يكون من الأرض حتى يصل إلى الروح، وهو مسار يوازي ذاك

الموجود على أرض بريطانيا، مع أنه يتميّز عنه بأنّه يفضل النتائج السريعة التي تجود بها الأرض على الروح، فيكون كل ما هو شاعري عند الأميركي ابنا طيّعا للمادة.

"… Fated boy, breather captain **Vere** in tone so low as be almost a whisper, what have you done! But here help me... [16]

لو استعملتُ لغة أرسطو طاليس في هذا الموضع؛ بالإمكان القول بأنّ منطق أميركا هو نفسه ما يعبّر عنه القائد فيير (**Vere**) في هذه الحالة، وبالتالي فإنّ الهدف الأساس لأميركا هو : القيادة، قيادة العالم، قيادة الطبيعة، قيادة الوجود، قيادة الأرواح.... وغيرها؛ إذ أنها تحيك سياسة «الحروب المسبَقة» من أجل التوغل في العالم تحت ستار القانون المسمى بـ: «حق التدخل» لرعاية السلم والأمن العالميْن؛ وهي تسعى إلى إدارة الوجود عبر تأسيس هرم منفصل الرأس، تكون فيه النخب الأميركية في القمة عبر وكالاتها العلمية مثل: وكالة الفضاء الأميركية للأبحاث، هيأة الصحة الأميركية ... الخ...، وهي التي تتمثل مهمتها الأساسية في جذب العقول المفكّرة والعبقرية عبر العالم إليها، كما انها تحاول التحكم في الطبيعة قصد تبرير هيمنتها وتفرّدها على الكلّ، أمّا بالنسبة للأرواح فإنّ التعامل معها على الطريقة الأميركية يأخذ بعديْن: أحدهما داخلي والثاني خارجي، الداخلي يأخذ احتمالات التخفيف من الضرر، بينما الآخر يصنع فاصلا ما بين ما هو أميركي وخلافه، وعلى هذا يصبح التعامل الروحي في القالب الأميركي يقول لمن هو من جنسه «ساعدني»، ولمن هو خارج عضويته: أنا القائد دون سِواي.

« … Quand la vérité n'est pas libre, la liberté n'est pas vraie… »[17]

لو عدتُ إلى كل ما أتى في هذه الأسطر إلى الآن، فإنّ صورة الولايات المتحدة الأميركية هي مخالفة لما هو موجود ومنصوص عليه في وثيقة الاستقلال التي توجت ثورة 1776م، وهو الذي ينص على أنّ الولايات المتحدة الأميركية هي «موطن الأحرار»، في حين أنّ دراستي هذه هي تدلّ على أنها ليست كذلك، إنما هي أرض الإبادة، الإرهاب والسيطرة إضافة إلى المصلحة والهيمنة انطلاقا من التنشئة الاجتماعية، ووصولا إلى التركيبة الفدرالية بشكل أوسع، وبهذا يكون من اللزوم عليّ أن أعود إلى التدقيق في عبارة «موطن الأحرار»، وبالأخص في كلمة: «الأحرار»، لأنها هي بالذات ملغمة، إذ أنها لا تمثل مساحات من حقول القطن على ضفاف المسيسيبي، كما أنها لا تشمل سان أنطونيو بتكساس، ولا سان دييغو بكاليفورنيا، والسبب واضح: وهو أنّ هذه

الأراضي يقطنها إما سود أفريقيا، وإما مهاجري اللاتينو، وهي فئات ظلت حتى 1968م محرومة من حقوق المواطنة الأساسية على الأراضي الأميركية، فمن هم الأحرار في وثيقة الاستقلال؟

هؤلاء الأحرار هم السادة البيض، هم المهاجرون من أوربا إلى الأراضي الأميركية، فبعد تشييد قصور لندن، انتقل الكثير من السادة إلى أراضي العالم الجديد، وبحسهم النرجسي، فإنهم أقاموا الكثير من الحروب من أجل بسط تحكمهم، وإقامة نفوذهم، فكانت أفريقيا بالنسبة لهم مصدرا للعبيد، وأميركا الجنوبية مصدرا للخَدَم، وهذا ما جعلهم يمتلكون أهم ركائز السلطة، ألا وهي: النفوذ والمال.

"… The plan of the oiler and the correspondent was for to row until he lost the ability, and then arouses the other from his sea-water couch in the bottom of the boat… "[18]

عقدة الأميركيين هي مع «القابلية»، وهم الأكفأ لصناعة أراضي قابلة لتوجيه قواربها إليهم، إنهم ينتجون أرضيات تطبيقها أوّلا، وعلى هذه الأسس، فإنّ الرؤى الأميركية تصب في نفس الاتجاه، وجهة الأخذ بالأسباب من أجل تحقيق الأهداف، وبالتالي يكون من اللزوم تسخير التقنيات كافة من أجل إنتاج قابلية عالية التأثير بما هو خارجي، وكأنّ عنصر الإبهار هو ضروري لإخراج العنصر الماهوي عن أصله، وبالتالي ينتج عن هذه العملية مساحة سيكولوجية محطمة، تكون على استعداد لتقبّل كل ما يُملى عليها، بل هي التي تزحف إلى خطاب إملائي، يكون مستترا، ومصدره مكان واحد في هذا العالم، وهو المتمثل في أميركا.

اللعبة التي تديرها أميركا هي حول الاستعداد للتقبل، وهي عملية تتوغل إلى أقاصي الأعماق، تمس الهوية والانتماء من جهة، والأخذ بما يمكن الوصول إلى ما يمكّن القارب الأميركي من بلوغ الأرض المحطَمَة مسبقا، لأنّ الآليات الدعائية الأميركية، تلك التي تصل إلى أقاصي الأرض من تقنيات مختلفة، هي التي تجعل من النموذج الأميركي هو الأقدر على دخول نطاق المجالات التي فقدت قابليتها الذاتية، وهي على استعداد كامل لتقبل ما من شأنه حمل مخططات جديدة، مشهود لها (حتى ولو كان زورا) بالنجاح.

« … Je crois comprendre que Diestel se méfie un peu de vous. J'ai peur qu'il

ne soit très méfiant. Je ne crois pas qu'il ait entière confiance en moi, mon plus qu'en n'importe quel autre membre de notre organisation… »[19]

الأميركي لا يثق في أحد، لا يثق في أيّ فئة، منظمة، وهو على ثقة بأنّه لا توجد الثقة، وهذا هو محور الاعتقاد الأميركي، وعلى هذا الأساس تجلت الروابط الإنسانية ما بين الأميركيين على شاكلة الأهمية المغذية لضرورة وجود الرابطة هذه، وهذا ما يجعل هذه الروابط موجودة لا لكونها روابط تشيّد نظما معينة، ولكن لأنها تنتج أهمية معيّنة، إنّ الوظيفة التي تنتجها الروابط الاجتماعية أو المؤسساتية هي التي تولّد روابطا حتمية. ومنه تكون الرابطة اجتماعية كانت أم سياسية، موجودة بسبب العقود المبرمة من أجل التوازن الذي يحافظ على تلك الأنظمة عينها، لكنّ دوامها هو من عنصر أساسي، ذاك الذي يستعان به في حالات الانفلات أو عند حدوث طارئ ما، وهو المتمثل في الثقة ما بين الأفراد، لكنّ الوضعية الأميركية، تلك القائمة على نسج روابط تأهب قصوى؛ هي التي تنتج آثارا سلبية من ناحية، إذ أنها معرضة للزوال في أية لحظة، في حين ان هناك آثارا ايجابية من ناحية ثانية، وهي تجسد الحافز نحو التطوير بالإبقاء على الانتباه والحيطة الحذرة على الدوام، تلك التي تجعل الأهداف، مهما كانت صعبة بعيدة عن المستحيل. كما أنه من المهم الإشارة إلى أنّ انعدام الثقة، هذا الذي يحرّك الآلة الأميركية الداخلية بنحو ايجابي، وهو نفسي بالدرجة الأولى، فإنّه يجعل من سكان العالم ينظرون بطريقة حذرة إلى الأميركيين، إذ أنّ فقدان الثقة ما بين الجانبيْن يصب في صالح أميركا، لأنّ هذه الوضعية تجعل شعوبا بأكملها في احتراس مفتوح، مما يجعل وقتا ثمينا يضيع في غير جدوى. وهو ما يعبّر عنه الفيلسوف الجزائري مالك بن نبي قائلا: «... ففي تقرير للجنة الفرعية للمساعدات العسكرية (الخارجية) التابعة لمجلس النواب في الولايات المتحدة الأميركية، تكلم اللواء في البحرية (هاينز). إنّ الوثيقة (السرية) لم تسرب إلا من أجل أن يأتي مفسروها الجزائريون فيوصونا مرة أخرى بالحذر – الكلمة أصبحت شائعة اليوم – وذلك بإعلامنا بأنّ اللواء الأميركي يحتفظ لنا بجرو من كلبته. وأوجز صديقي ما أعلمني به مكررا علي بأنّ ذلك كان خطيرا جدا...[20]»

فقدان الثقة في الأميركي، يجعل الأميركي نفسه يلحن علاقاته بغيره كما يشاء، وعلى هذه القاعدة تمكنت أميركا من بناء صورة مرعبة في عيون الآخرين، فأدى ذلك إلى وصولها إلى حدّ أنّ الكثيرين عبر هذا العالم ينظرون بطريقة متوجسة إلى الولايات المتحدة الأميركية، على أنها

إمبراطورية عظيمة لا يمكن إزعاجها ببضع كلمات، لأنّ واقع الحال هو لصالح أميركا، خاصة في ظلّ ازدياد المسافة طولا ما بين أميركا وباقي المناطق في هذا العالم، هذه الوضعية مكّنت الولايات المتحدة الأميركية من استعمال اسمها ومكانتها قبل استعمال قدراتها التأثيرية من مال وتقنيات علمية-صناعية أو آلات حربية.

ما يحرّك أميركا هي التقنية لأهداف اقتصادية محضة، ما يحرّك الدعاية، السياسة، الروابط المختلفة، الحرب النفسية والاستراتيجيات الدفاعية منها والهجومية هي ذات منطق «إنّه الاقتصاد أيها الغبي» كما جاء على لسان أحد الباحثين العرب[21].

لا مكان للعواطف، للمعتقدات ولا للوجدان أمام المال التسلطي في عمق العقلية الأميركية، «... بما أنّ التجارة لا تعرف حدودا وطنية، وبما أنّ المصنِّع يريد أن يكون العالم له سوقا، فإنّ عَلَمَ بلاده يجب أن يتبعه، وأبواب الأمم التي لا تُفتَح في وجهه تُخلع، وعلى وزراء الدولة أن يحموا الامتيازات التي يحصل عليها الماليون، حتى وإن وجب المسّ بسيادة الأمم المناهضة. ويجب أن تُحدَث المستعمرات أو يحصل عليها، بحيث لا تترك ولا تهمل أيّ زاوية من العالم... «.

العقل الأميركي هو الذي يدير هذه المنظومة العملاقة المسماة بـ: أميركا (USA)، معياره الأرض، ووسائله الإلهام الدائم والدؤوب بالتقنيات، مشروعه على الصعيد الداخلي قائم على «التداول» والأخذ بالإبداع، وعقيدته الخارجية ترتكز على مقوّمات زرع الهيبة واستثمار كافة الاحتمالات، أما فيما يخصّ محرّك هذا العقل، فإنه يكمن في نقطة لم يستطع ولا أيّ نوع من العقول قبله من تجاوزها، ألا وهي: الخوف، وهي النقطة التي تصنع العتبات، فاستبدلها العقل الأميركي بـ: الطموحات.

"… It brought back to Maisie his confession of fear of her mother, it made her stepmother then second lady about whom he failed of the particular virtue that was supposed most to mark a gentleman… "

الحقيقة الأميركية تتضمن كل أجزاء الحياة البشرية، هي تشتمل أيضا على نقاط فراغ، لكنها تستبعد منطق الخوف أو الرهبة، وهذا ما يمثل دافعا أساسيا للعقل الأميركي الذي يهوى المغامرات المحسومة لصالحه، إنّه يختلف عن العقل الأوربي الذي خاف من الدين في وقت

ما، وخاف من تقاليد البرجوازية في زمن ما، وهو يختلف عن العقول الشرقية التي تخاف من عقائدها الأسطورية أو الدينية، تلك التي ترسم لها الحدود والنهايات؛ إنّ العقل الأميركي لا نهائي، هو يجسّد الآفاق المفتوحة، ويسير وفقا لضرورتها، من أجل تحقيق الرفاهية الملموسة، فهو لا يعترف بالوعود المؤجلة التي يرفعها الإيمان، ويسير على ضوئها الأتباع والرهبان.

هوامش:

1 msmezouar@live.com

2 روجيه غارودي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط (كيف نجابه القرن الواحد والعشرين)، منشورات ANEP، 2003م-الجزائر، ص:35.

3 المرجع نفسه، ص: 35.

4 المرجع نفسه، ص: 35.

5 المرجع نفسه، ص: 36.

6 المرجع نفسه، ص: 36.

7 المرجع نفسه، ص: 36.

8 المرجع نفسه، ص:36

9 المرجع نفسه، ص:37.

10 المرجع نفسه، ص: 37.

11 المرجع نفسه، ص: 37.

12 المرجع نفسه، ص:37-38.

13 Friedrich Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, la symphonie-Bierut, p318

14 M. Said Ramadan Al-Buti, Words on occasions, Horizon of knowledge – Damascus, p81

15 Malek Bennabi, Naissance d'une société, Smar édition et distribution-Algérie, p84.

16 Herman Melville, Billy Budd, Flites edition – Algeria, p92

17 Amin Zaoui, le dernier juif de Tamentit , Barzakh-Alger , p41

18 Stephen Crane, The open Boat, Flites edition-Algeria, P50

19 James Hadley Chase, Il fait ce qu'il peut, Gallimard France, p113.

20 مالكـ بن نبي، من أجل التغيير، دار الوعي-الجزائر، ص: 101.

21 محمد أبو رامي الشعيبي: خبير في الشؤون الجيوسياسية.

جينالوجيا مصطلح الحقيقة

ب.عبد المالك حاجي/ جامعة تلمسان

إن التساؤل حول مفهوم الحقيقة هو تساؤل مضعف، كون هذا المفهوم يطرح أكثر من استشكال، و يفترض أكثر من سؤال وسؤال. ذلك لأننا نتعامل مع واحد من اعرق المصطلحات الفلسفية وأكثرها تداولا عبر تاريخ الفلسفة، و باعتبارها أي الحقيقة المطلب الأسمى لكل فيلسوف، إن لم نقل تجوزا لكل إنسان. و يكفي للتدليل على ذلك ما يحسه الإنسان عندما يقول «آه قد اكتشفت الحقيقة، أو توصلت للحقيقة».

إن الحقيقة مفهوم صابوني ينفلت من أي محاولة تثبيت على حد تعبير محمد سبيلا[2] عندما تعرض لمفهوم الحداثة واصفا إياه بما سبق. واختلاف هذا المفهوم من فيلسوف لآخر حتى لدى الفلاسفة من مذهب واحد.

و إنها لمهمة هرقلية تلك التي يحاول فيها الباحث أو المفكر ضبط مفهوم و الوصول به إلى تصور واحد تتفق حوله كل العقول، وان هذا ليبدو أمرا مستحيلا، ذلك أن التفلسف قوامه الاختلاف وعدم الركون لحقيقة واحدة، وهو الحال مع مفهوم الحقيقة. ولكن هذا لم يمنعنا من التساؤل: ما معنى الحقيقة؟ وما هي أهم التغيرات التي طرأت على هذا المصطلح؟

وهو ما سنحاول التعرض له من خلال مسح جينالوجي لهذا المصطلح من خلال التعامل مع بعض المحطات الفلسفية بدءا من اليونان ووصولا إلى المرحلة المعاصرة وفق نماذج معينة « أفلاطون، القديس أنسلم، و ديكارت و هايدغر».

تقاطعات و التباسات:

قبل التعرض لضبط مفهوم الحقيقة وجدنا أن المصطلح بحد ذاته يطرح استشكال من لغة إلى لغة أخرى كما أن هناك بعض المفاهيم يتقاطع معها. حتى أن البعض يستعمل تلك المصطلحات كبديل وافي للحقيقة.

فمثلا يكتنف المصطلح التباس في عملية نقله من اللسان الألماني إلى الفرنسي إذ نجد في اللغة الألمانية الحقيقة معبرا عنها ب « die wahrheit » و التي تترجم في اللسان الفرنسي ب

« vérité , réalité » لكن الأنسب للحقيقة كترجمة للمصطلح الألماني هو « vérité » ذلك أن «réalité» يقابلها في الألمانية «die wirlichkeit» و تعني الواقع أو الواقعية هو أمر آخر. وان كان يتقاطع مع مصطلح الحقيقة، بل إن هناك من الفلاسفة وعلى سبيل الذكر «الاكويني توماس» يرفض استعمال الحقيقة بمعنى الواقع و ذهب إلى القول بعدم صحته وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه سبينوزا[3] و ذلك لان الحقيقة بهذا المعنى تصبح « توافقا» أو تماثلا بين الفكر و الشيء المعطى كواقع، و التماثل و التوافق لا يوصل إلى الحقائق إذ لابد من التوصل إلى الفكرة بذاتها التي تمثل الحق أو الحقيقة[4] ولعل المصطلح الأقرب إلى الحقيقة و الذي يتقاطع معه دوما هو الحق «das wahr » و لكن للحق معنيين أو يستعمل بمعنيين فهو أي الحق بمعنى « droit» و الذي يرد في اللسان الألماني ب: « das rechts» وهو كما يورده جميل صليبا كتعريف له « هو ما كان فعله مطابقا لقاعدة محكمة، أو هو ما تسمح بممارسته القوانين الوضعية»[5]، و المعنى الثاني للحق كما يرد في اللسان الفرنسي بمعنى « le vrai » وما يقابله في الألمانية « das wahr » وهو كما يورده جميل صليبا أيضا في معجمه « مطابقة القول للواقع، كما يأتي بمعني التصور السالم من التناقض في العقل، وهو الموجود حقيقة لا الموجود توهما»[6] والحق بهذا المعنى هو الأقرب إلى الحقيقة ذلك إن الحقيقة بالتعريف في اللسان الفرنسي هي « caractère de ce qui est vrai «[7]

مفهوم الحقيقة:

نقول حقيقة الشيء أي جوهره و كنهه كقولنا الإنسان حيوان حقيقته النطق إذ النطق هنا هو الحقيقة الجوهرية للإنسان، و في هذا نجد ابن سينا يقول « إن لكل شيء ماهية هو بما هو أي ما يصبح الشيء به هو «[8]

والحقيقة في الفلسفة بصورة اعم هي اتفاق المقول مع ما هو كائن وهي خاصية للمعرفة و ليس لما هو موجود[9] و من الفلاسفة من عرفها نجد ليبنز»1716/1646» حيث يقول « متى كانت الحقيقة ضرورية أمكنك أن تعرف أسبابها بإرجاعها إلى حقائق و معاني ابسط منها حتى تصل إلى الحقائق الأولى[10]» و الحقائق الأولى التي يقصدها ليبنز هي مبادئ العقل وقد عرفها كانط»1804/1724» بأنها « اتفاق العقل مع نفسه»[11] أي نعتبر الحكم حقيقيا متى كان خاليا من التناقض الحقيقة بالمنظور الكانطي قائمة على الانسجام.

و الحقيقة في التصور البراغماتي « تكمن في النجاح و الفكرة حقيقية متى كانت ناجحة»[12] و الواقع هو المحك الذي يثبت نجاحها أو بطلانها فالحقيقة هي ما يمكن اختباره و يثبت نجاحه

فالحقيقة إذن تختلف من فيلسوف لآخر. والآن سنعرض لأهم المحطات الفلسفية التي تناولت هذا المفهوم لمعرفة المسخ الذي تعرض له هذا المصطلح.

الحقيقة في الفلسفة اليونانية : «أفلاطون نموذجا»

إن الحديث عن الحقيقة في الفلسفة اليونانية يحيلنا مباشرة إلى واحد من اعم رجالاتها ألا وهو أفلاطون «428ق.م/347 ق.م» إذ لا يخلو اسم هدا الفيلسوف من ذكر في شتى مواضيع الفكر و الفلسفة وكأن اسم أفلاطون نقش لا يمحى من مواضيع الفلسفة و الفكر وان أي فيلسوف جاد سيجد نفسه عائدا لأفلاطون بطريقة ما، فان تاريخ الفلسفة كله كما يذكر النقاد هو بين أفلاطون وأرسطو»384ق.م/322ق.م»بشرط أن نوسع من دائرة فهمنا لهدين الفيلسوفين. و بتناولنا للحقيقة عند أفلاطون فقد كان أول فيلسوف تناول هدا المفهوم بطريقة أصيلة وهو ما نستشفه في محاورة الجمهورية و إننا لنجد هايدغر يعود إليها في كتابه نداء الحقيقة .فكيف صاغ أفلاطون فكرته حول الحقيقة؟

إن الحقيقة عند أفلاطون هي انكشاف أو نور ندركه، وهدا المفهوم يشرحه أفلاطون كما ذكرنا بإسهاب في محاورة الجمهورية، فكيف دلك؟

في الحقيقة يعطي أفلاطون ثلاث خطوات لكي نصل للحقيقة النهائية أو تنكشف لنا الحقيقة بصورتها المطلقة

1- الحقيقة تنشا بفعل العادة: فالناس يحسبون الأمور و الأشياء حقائق لما تعودوا على رؤيتها كما هي أو بما هي عليه «مثال الظل» ويعطينا أفلاطون مثال الكهف[13]إذ يعد من كانوا في الكهف أن الظلال هي الحقيقة، يقول «لو كان في وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الوجود؟»[14] فالإنسان لما يتعود على شيء يحسبه حقيقة الحقائق، و لا يمكن أن يثير الشك حوله، و لو أردنا أن نضرب مثلا على دلك لوجدنا ما كان يعتقد به عباد الأصنام بأنها حق قبل مجيء الإسلام وهو اعتقاد نشأ بفعل العادة «عادة الآباء الأولين».

2- ارتباط الحقيقة بنوع من الألم: يواصل أفلاطون عرض فكرته عن الحقيقة وهو يتحدث هذه المرة عن نوع من الألم يعانيه في البدء دلك الذي يود الخروج من الكهف أو الذي تسنى له الخروج من الكهف، و السبب في دلك شدة الوهج وهو أمر بالمعنى المجازي، إذ الإنسان حقيقة لا يرتاح للحقائق عندما يراها لأول مرة، فينشأ لديه صراع بين ما ألف أن يراه أو يعتقد به و بين هذا الوافد الجديد يقول «ولن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألما شديدا»[15] فالحقيقة دوما يصاحبها نوع من الألم لدلك على المرء أن يتحلى بنوع من الشجاعة إزاءها وهو ما يذكره فوكو» 1984/1926» إذ يرى أن قول الحقيقة يتطلب نوعا من الشجاعة فقول الحقيقة عن الحاكم قد يؤدي إلى قطع الرأس. وبهذا المعنى الحقيقة عند أفلاطون قائمة على نوع من المخاطرة

3- التعود: يطرح أفلاطون هذه الفكرة بطريقة ذكية خطوة خطوة حتى يتسنى للمرء إدراك حقيقة الأشياء. فليس بالنظر إلى الأشياء مباشرة بل بالنظر إلى سطح عاكس أولا «مرآة، ماء» و بعد ذلك يتجه الإنسان ببصره نحو الأشياء ذاتها، وهنا أفلاطون يربط الحقيقة بالفضيلة إذ الفاضل فقط هو من يدرك حقيقة الأشياء و تنتج عن المعرفة الحقة السعادة و يدرك من رأى حقيقة الأشياء أنها مدعاة للسخرية أولئك من كانوا يعيشون في الكهف بل أفلاطون يحذر من العودة للكهف و الظلال. فقد يعرض نفسه للقتل يقول في نص الجمهورية «ولو عاد هذا الرجل ليخبرهم أنهم واهمون فيما يظنوه حقيقة سيسخرون منه و ينكلون به»[16]

الحقيقة في الحقبة القروسطية « توما الاكويني نموذجا»

من أكثر المحطات درامية وأقربها قطعا للفلسفة هي قصة المسيح في العهد الجديد حيث يسال بيلاطس المسيح « أنت ملك» فيكون الرد هو تلك العبارة المشهورة «انما الغاية التي من اجلها ولدت و الغرض الذي أتيت من اجله إلى العالم، هو أن أكون على الحقيقة شاهدا وان كل من كان من أهل الحقيقة ليصغي إلى أقول»[17]

إن الميزة الطابعة للفلسفة القروسطية أنها كانت لأجل الدين فكانت ذات طابع ديني سواء لدى الغرب إذ كان معظم الفلاسفة قساوسة ورجالا للدين. و لعل أشهر رجل دين تنكر بلباس الفيلسوف هو أوغسطين» 430/354»، إذ يعتبر الاسم البارز في الفلسفة المسيحية و هو أفلاطوني النزعة.و الاسم الثاني في الفلسفة المسيحية و الذي لا يقل أهمية عن أوغسطين هو توما الاكويني» 1274/1225» و هو مثار اهتمامنا هذا الذي يقول عنه النقاد و الدارسون انه

كالمتادور الذي حاول أن يمسك الثور من قرنيه .أي أن يوازن بين الدين المسيحي و الفلسفة اليونانية. ولقد نجح فيما يقال عنه بالضبط انه تمكن من «تعميد أرسطو». إن الاكويني فيلسوف أصيل بامتياز كتب فيه واحد من مؤرخي سيرته «كان الاكويني يطرح في محاضراته مسائل جديدة و يكتشف مناهج جديدة، و يستعمل شبكات جديدة من البراهين»[18] وبحديثنا الحقيقة نتساءل كيف صاغ الاكويني فكرته حول الحقيقة هل بقي حبيس التصور الديني أم تعداه الفلسفي، أم حاول أن يوفق بين الدين و الفلسفة؟؟

يفرق الاكويني بين نمطين من العلوم: الأولى تنطلق من المبادئ البديهية بذاتها كالرياضيات « الحساب والهندسة» إذ يمكن إثبات بداهة الرياضيات داخل الرياضيات بحد ذاتها لشدة تجريديتها و يقينيتها كالكل اكبر من الجزء وقس على دلك، و هناك علوم تنطلق من مبادئ لا تظهر بذاتها إلا في ضوء علم أعلى، فاللاهوت علم غير أن مبادئه لا يمكن إثباتها حتى في اللاهوت احتفظ الله بها في علم الغيب لنفسه كيوم الساعة و كثيرا من الأمور ..حيث الله وحده هو الذي يمتلك العلم الحق، ومن العلم الإلهي يتلقى المؤمن تلك الحقائق عن طريق هبة الإيمان. لكن كون القديس توما الاكويني أرسطي النزعة فقد أعطى للعقل دورا في تكوين تلك المعرفة الإلهية لان العقل بحد ذاته يمتلك تلك المبادئ البديهية، و له استعدادات لإدراك تلك المبادئ، لكن لا يجب أن يطلب إلى العقل مالا يستطيع، حيث يميز الاكويني كما ورد في كتابه الرد على الخوارج بين مجالين: فبعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز إطلاقا قدرة العقل البشري كعقيدة التثليث مثلا، و يمكن لبعض الحقائق الأخرى أن تدرك عن طريق العقل الطبيعي ومنها وجود الله ووحدته[19] وهنا يقر الاكويني أن بعض الفلاسفة المهديين بنور العقل الطبيعي عرفوا كيف يثبتون الحقائق من النوع الثاني و يستشفونها ويمكن الاقتداء بهم، وأما حقائق النوع الأول فخطأ وحماقة محاولة إقرارها بالعقل لأنها تتجاوز العقل،

لكن ما ينبغي فهمه أن حقيقة العقل الطبيعي لا يمكن أبدا أن تكون متعارضة مع حقيقة الإيمان ذلك فالله لا يمنحنا عقولا ثم يمنحنا شرائع متنافية مع تلك العقول، إذ أن كل من العقل و الإيمان مشتقان من الحقيقة نفسها التي هي الله.

ويستبعد الاكويني أطروحة الإشراق الإلهي كما يستبعد أطروحة العقل الواحد فكما يرى الاكويني «أن أولئك الذين ينزعون عن المخلوق نشاطه الخاص اي العقل لكي يعظموا الخالق،

فما ينقصونه من كمال المخلوقات هو إنقاص من كمال الله بالذات» يبرر ذلك الاكويني بقوله «لان الله أراد أن يوصل الشبه به إلى مخلوقاته، فالتشبه بالله بالنسبة لمخلوق ما، لا يعني فقط وجوده، بل كونه هو بدوره سببا، و ليس في هذا أي تجديف

و يرى الاكويني انه إذا كان موضوع العقل ما هو معقول، وما هو معقول هو الحكمة، وإذا كان موضوع الحكمة هو الله وهو الحقيقة المطلقة[20]، فما السبيل الموصلة إليها؟ يرى الاكويني ان هناك طريقين: العقل باعتباره أولا وقبل كل شيء المؤدي إلى تحقيق هذه الغاية، لكن بالتصور الأرسطي لا يمكن للعقل إدراك كل الحقائق ذلك أن تحديد صفات الشيء وكل ما يلزم عنه إنما يأتي تبعا لتحديدنا ماهيته فبالقدر الذي نعرف به ماهية الشيء تكون معرفتنا بخواص هذا الشيء وصفته التي تلزم عنه، و موضوع الحكمة كما عرفنا هو الله و الله روح صرف إذن فالعقل عاجزا عن إدراك حقيقته . وهنا يوضح لنا الاكويني الطريق الثانية وهي «الوحي أو النقل» و ذلك لإتمام فعل المعرفة وإدراك الحقيقة المطلقة.

إن حقيقة الحقائق هو الله، فالله كما يقول في إنجيل يوحنا «ego sum via,veritas, Vita » أي أنا الله «الطريق، الحقيقة و الحياة»[21]

فالحقيقة عند الاكويني كامنة في العقل الإلهي و هذا لا يعني أن عقل الإنسان عاجزا عن إدراكها، فبنعمة العقل المهدي بتأييد الوحي نصل إليها.

الحقيقة في الفلسفة الحديثة «ديكارت نموذجا»

تعتبر الفلسفة في الحقبة الحديثة محطة يجب الوقوف عندها مطولا، إذ تعد هذه المرحلة منعطفا حاسما لتوجه التفكير البشري، ولعل أهمية ذلك المنعطف تكمن في تحول نظرة الإنسان إلى الله و الطبيعة بحيث تقلصت المساحة التي يحتلها الإله مع تزايد مساحة الإنسان، إذ أصبح هذا الأخير حسب شعار الفلسفة الحديثة « سيدا ومالكا للطبيعة «. وهذه هي الحقيقة العظمى التي انبنت عليها الفلسفة الحديثة، و ترتسم هذه الأخيرة مع واحد من أهم الفلاسفة على مر التاريخ « روني ديكارت»1650/1596» و الذي يعتبر بلا منازع أبا للفلسفة الحديثة. فكيف صاغ ديكارت فكرته حول الحقيقة و ما هي الحقيقة عنده؟

يبتدئ ديكارت رحلته في البحث عن الحقيقة منتقدا وشكاكا، فيما تعلمه و في علوم عصره

و فيما خبره من معارف قبل عصره حيث يقول « تعلمت بمدرسة- وهي مدرسة لافليش- ما كان يتعلمه غيري، بل إني لم اقنع بما كانوا يعلمونا من علوم[22]» وان علماء عصري لا يختلفون عن علماء عصر سابقيه. غير أن حصافة ديكارت لم تكن تقتضي منه إلغاء أو ممارسة الايبوخيه «وضع العالم بين قوسين» كما يقر بذلك هوسرل وهو احد العائدين إلى ديكارت، بل يدعو ديكارت إلى قراءة ما كتبه السابقون حيث يقول « بل علينا أن نقرا كتب الأمم القديمة، وما فيها من تواريخ وقصص حتى يكون حكمنا على أخلاقنا اصح، وحتى لا نظن أن كل ما خالف عاداتنا هو سخرية و مخالف للعقل كما هو دأب الذين لم يروا شيئا»[23]

لقد أبدى ديكارت رغبة شديدة في أن يتعلم كيف يميز الحق من الباطل ليكون على صواب وصدق في أعماله، و ألا تكون أحكامه مجرد نزوات تابعه لأهوائه حيث يرى « أننا كنا أطفالا قبل ن نصير رجالا وكانت تحكمنا أهواؤنا و معلمونا، ولم يكونا هذين معلمين نصوحين دوما، وان السبيل لتكون أحكامنا صحيحة وأكثر صلابة من قبل هو أن نستخدم عقلنا لأنه الفيصل بين الحق و الباطل و لا أدل على ذلك من العبارة التي يفتتح بها كتابه مقال المنهج « العقل اعدل الأشياء قسمة بين الناس، وهو الوسيلة التي نمتلكها للتمييز بين الحق و الباطل، وان الحواس لا توصل إلى الحقيقة، فقد أكون مخدوعا، و قد لا يكون إلا قليل من النحاس و الزجاج ذلك الذي اعتبره ذهبا وماسا[24]»

إن ما نستشفه من كلام ديكارت هو أن العقل السبيل الوحيد لإدراك الحقيقة المطلقة أو الوصول للحقيقة وان ما نعتبره حقا هو ذلك الذي نستطيع اختباره، إن في ركون ديكارت للعقل لا يعني انه يلغي الحقيقة الدينية ولكنه اعتبرها حقيقة تتجاوز فهمنا و خبرتنا و آن خبرة هذه الحقيقة لأشبه بالمستحيل يقول «بل إن الإنسان في ذلك يحتاج إلى مدد غير عادي يمده من السماء وان يكون فوق مرتبة البشر[25]»

إذا كان الاكويني كما تمت الإشارة إليه سابقا يرى أن علم اللاهوت هو العلم الذي يضمن الحقيقة فان ديكارت يخالفه تماما بل انه خالف حتى الفلاسفة السابقين الذين أكدوا على أهمية المنطق في الوصول إلى الحقيقة على الرغم من انه يمدنا بالكثير من الأمور الصحيحة لكنه في رأي ديكارت يشتمل على كثير من الخلط و يكاد استخراج الحقيقة منه ليستحيل حيث شبه ديكارت هذه العملية أي الوصول إلى الحقيقة بالمنطق كمحاولة استخراج بومة منيرفا

من قطعة الرخام التي لم تنحت بعد. إن أكثر ما يشيد به ديكارت هو الرياضيات كون مبادئها و أفكارها دقيقة وواضحة و إن الحديث عن الأفكار ليحيلنا إلى قسمته الشهيرة لها أو تفرقته المشهورة حيث يميز بين:

1/ أفكار حسية: وهي أفكار تحصل لما يتصل الإنسان بالعالم الخارجي عن طريق الحواس الخمس و فيها لا يجتاز العقل البدن وهي أفكار لا قيمة لها من حيث الوصول إلى الحقيقة، فالحواس تخدع على حد عبارة ديكارت

2/ أفكار خيالية: وهي أفكار مرتبطة بالمخيلة تمدنا بأفكار وصور لا أساس لها في الواقع كصورة فرس يطير وإنسان برأس حيوان 3/ أفكار فطرية: وهي أفكار لا دخل للخيال في حياكتها ولا شأن للملاحظة الحسية في صنعها وان كان الاختبار الحسي يدلل على صحتها وهي أفكار بديهية تتصف بالوضوح المطلق وتتمايز فيما بينها، كفكرة الكل اكبر من الجزء و إذا ساوى شيئان، شيئا ثالثا كانا متساويين بداهة، وهي وحدها أساسا صالحة لصياغة الحقيقة أو تكوين نظرية صحيحة في المعرفة[26] وير ديكارت أن مصدر هذه الأفكار هو «الله» الذي غرسها فينا وهي موجودة لدى كل الناس حيث يقول «إنني من حيث ابدأ باكتشافها، لا يبدو لي أني تعلمت شيئا جديدا بل بالأحرى أتذكر ما كنت عرفه من قبل»[27]

فإذا كانت الرياضيات هي التي تحتوي هذه الأفكار « أفكار فطرية بديهية وواضحة بذاتها» فلم غاب هذا العلم عن شجرة ديكارت؟ يقول ديكارت «إن الإنسان العارف بحق ينبغي عليه أن يعكف على الفلسفة الحقة و التي هي كالشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء و الفروع التي تخرج من هذا الجذع هي العلوم الأخرى – الطب و الميكانيكا و الأخلاق[28] - وهنا تغيب الرياضيات و التي تغني بها ديكارت الذي أراد أن يبني حقيقة كتلك الموجودة في مبادئ الرياضيات التي لا يتطرق إليها أدنى شك، غير أن المتمتعن في هذه الشجرة يدرك أن الرياضيات تسري فيها بكاملها بدءا من الميتافيزيقا وانتهاء بالأخلاق بلغة بسيطة أراد أن يخبرنا ديكارت أن الرياضيات بالنسبة للشجرة هي ذاك الفن الذي يتبعه البستاني الماهر حين يتعهد النبتة منذ أن كانت بذرة حتى تستوي شجرة باسقة[29] وبعد أن رأى ديكارت أن الحقيقة قائمة في العقل موجودة في مبادئ الرياضيات صاغ لها منهجا مكونا من أربع خطوات ارتأى أنها السبيل الوحيد للوصول للحقيقة حيث يقول انه لا يجب أن اقبل شيئا حقا ما لم أتبينه كذلك إذ يجب

أن أتجنب التهور. و ألا ادخل في حكمي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء و تميز وبعدها أن اقسم المشكلة التي تعترضني إلى أجزاء قدر المستطاع و أن ابدأ باسطها و أسهلها حلا و معرفة. و آخرها أن اعمل من الإحصاءات ما يجعلني أتأكد أني لم اغفل شيئا[30]

إذن فالحقيقة عند ديكارت قوامها العقل و سبيلها الرياضيات و ضامنها الله و على هذه الكلمة الأخيرة صدق رأي النقاد حين اعتبروا ديكارت تلميذا في العصر الوسيط أكثر منه أستاذا في العصر الحديث.

الحقيقة في الفلسفة المعاصرة «هايدغر نموذجا»

يقول بوبنر «إن الأسئلة الفلسفية لا تتساقط من السماء»[31] و باعتبار السؤال جوهرا للفلسفة و باعثها للوجود، ومنه فالفلسفة المعاصرة وفقا لهذا الطرح هي استمرارا للفلسفات السابقة، إذ أعاد الفلاسفة المعاصرون أسئلة القدماء وكان الجديد هو طريقة تناولهم لتلك المسائل، ومنها سؤال الحقيقة، و لعل الفيلسوف الذي سيطر على الساحة الفكرية في المرحلة المعاصرة هو مارتن هايدغر» 1976/1889 « اذ يعد الفيلسوف الأكثر شهرة في عصرا و الذي فاق تأثيره تأثير كانط و هيجل[32] فكيف عالج هايدغر مسالة الحقيقة؟ وما هي الحقيقة عنده؟

باعتبار هايدغر فيلسوفا وجوديا كان السؤال عن الوجود في تفكيره لا ينفك يرتبط السؤال عنه بالحقيقة[33] وما تجدر الإشارة إليه هو أن هايدغر لا يستعمل مصطلح الحقيقة بمفهومها حسب الموسوعات و القواميس، إن هايدغر فيلسوف شده الحنين للأصول لذلك يعمد للكلمة في أصلها اليوناني «اليثيا» و الذي يفيد الكشف و اللاتحجب[34]، و الإنسان وحده هو من يملك القدرة على إدراك الموجود على نحو ما يظهر عليه و يتجلي من ثنايا الاحتجاب، وهايدغر يقصد بالظهور و التجلي ذلك الذي يكون عليه الشيء في حقيقته و ليس على نحو آخر، كان يظهر شيء ما على انه شيئا خر و هو بالاصطلاح الهايدغري «krankheitserscheinungen» أي الظهور ذو الطابع المرضي[35] .

إنها لمفارقة غريبة أن يعتبر هايدغر أرسطو الفلسفة المعاصرة و لكنه في مسالة الحقيقة يستلهم أفلاطون و بالضبط يعيد قراءة أسطورة الكهف متسائلا ما معنى هذه الحكاية؟

وفي الحقيقة يعيد ترميز هذه الأسطورة فالكهف هو صورة لليومي، و النار المتوهجة في

الكهف هي صورة الشمس و قبة الكهف عي قبة السماء و تحت هذه القبة يعيش البشر وكل ما يحيط بهؤلاء البشر و يشغلهم هو الواقع أي الوجود[36] و لو فكرنا بلغة الرمز كما يذكر هايدغر و تخيلنا الإنسان وقد التفت فجأة إلى النار المشتعلة خلف ظهره، لوجدنا أن الإنسان يحس على الفور بان هذا التحول هو إزعاج للسلوك المألوف و الظن الشائع، إن الإنسان الذي يعيش في الكهف لن يحس بان واقعه لم يكن سوى ظل، وكيف يتسنى له أن يعرف شيئا عن الظلال إذا كان لا يريد أن يعرف شيئا عن النار. يحدث إذن أن يكون هناك انتقال من النور الصادر عن الشمس أو النار المتوجهة إلى ظلام الكهف ومن الظلام إلى النور، إذ ستعاني الأعين في كل مرة من الحيرة و الارتباك معنى هذا أن الإنسان يمكن أن ينتقل من جهل لا يكاد ينتبه له إلى حيث يتجلى له الموجود في صورة أكثر ما هوية[37]. كما يتحتم على العين الجسدية أن تثابر على تغيير عاداتها ببطء سواء عندما تريد أن تعتاد الضوء الساطع أو الظلام الدامس، وهذا كله يحتم على النفس أن تأخذ نفسها بالصبر و التأني حتى تتعود على مجال الوجود الذي تتعرض له و تواجهه. إذ هذا التعود يتطلب من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسي الذي تنزع إليه، شانها شان العين التي لا يمكنها أن ترى الرؤية الصحيحة الشاملة إلا إذا سبق للجسم كله اتخاذ الوضع الملائم لذلك[38]. إن هذا التحول أو التعود على هذا التحول يمس وجود الإنسان، وهذا ما يطلق عليه أفلاطون « البايديا» ويترجمها هايدغر ب «bildung »، و البايديا في رأي أفلاطون هي « التمهيد لتحول اتجاه الإنسان بكليته و في ماهيته» و لهذا فان البايديا هي انتقال من الابايدوزيا الى البايديا أي من اللااستنارة الى الاستنارة.[39]

إن مكمن القوة في دلالة رمز الكهف هو أن أفلاطون يحاول عن طريقه أن يجعل من ماهية البايديا شيئا يمكن رؤيته و معرفته و ليس أن تتحول إلى مجرد معلومات تفرغ في النفس التي لم تتهيأ لها بعد.

لكن ما علاقة البايديا بالاليثيا؟

إن البايديا تدل على تحول الإنسان بكليته بمعنى ان يخرج من دائرة الأشياء المألوفة إلى وضع جديد يظهر فيه الوجود نفسه أي يصبح لا متحجبا و اللاتحجب في اليونانية هي اليثيا إذن فالبايديا و الحقيقة يحملان المدلول نفسه « وضع جديد يكون فيه الوجود لا متحجبا» و هايدغر يرى انه لو كان للحقيقة معنى آخر غير اللاتحجب لما كان لرمز الكهف لدى أفلاطون

أي قيمة تصويرية أو تعبيرية[40]

إن الحقيقة تصبح أكثر لا تحجبا بفعل آخر وهو الحرية «هايدغر يستعمل للدلالة على الحرية مصطلح اليثيزيا « ذلك أن الحرية تعني «أن نترك، أن نعدل.» و لا ينبغي أن نفهم عدم الاكتراث هذا إهمالا للموجود بل « أن نترك الموجود يوجد بمعنى أن نعرض انفسنا أمامه أي أن نكون عرضة للموجود كما هو»[41]

إذن فالحقيقة عند هايدغر هي « لا تحجب» أو تجلى للموجود بما هو عليه لكننا سنترك التساؤل مع هايدغر مفتوحا كما تركه هو بذاته متحدثا على لسان هرقليدس كيف يحجب الشيء نفسه عما لا يغيب أبدا[42] حتى يعاود الظهور مرة أخرى و يصبح لا متحجبا و يصبح هو الحقيقة فاللاتحجب يحمل صفة السلب « اللا» عكس المتحجب.

من خلال النماذج السابقة « أفلاطون ، أنسلم، و ديكارت وهايدغر» نرى أن ه هذا المصطلح عرف مسخا كبيرا ولا زال يعرفه حتى لم يعد يعرف له أصل حتى اعتبرها نيتشه «1900/1844» نوع من « الخطأ» و سبب هذه التحولات هو كون المصطلح نادرا ما يتناول منفردا فهو قائم على علاقة دوما إما بالبايديا أو المعرفة .... وهل نحن بتناولنا لهذا المفهوم نتناوله بصيغة المفرد ام الجمع.

هوامش:

1 باحث ومشتغل على الفلسفة.

2 مفكر مغربي

3 أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب احمد خليل،منشورات عويدات، ط2.ص 1539

4 المصدر نفسه، ص890

5 جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الانجليزية، الجزء الأول دار الكتاب اللبناني 1982.ص483

المرجع نفسه.ص482

6 dictionnaire la rousse p 444 عد إلى

7 معجم جميل صليبا، المرجع السابق.ص 485

8 Didier julia, larousse dictionnaire de la philosophie,p291

9 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ص 487

10 Didier julia, ibid, p 291

11 Didier julia,ibib,p291

12 عد إلى عبد لسلام بن عبد العالي ومحمد سبيلا «الحقيقة» نصوص مترجمة ص 34 للاطلاع على النص كاملا

محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، دفاتر فلسفية نصوص مختارة، 4 الحقيقة، دار توبقال للنشر، ط2. ص 55

13 المرجع نفسه. ص 57

14 أميرة حلمي مطر، جمهورية افلاطون، مطابع الهيئة المصرية 1994، ص 65

15 هنتر ميد، الفلسفة انواعها و مشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة مصر للطباعة والنشر، ص 159

16 جونو وبوجوان، تاريخ الفلسفة و العلم في اوروبا الوسيطية، ترجمة عي زيغور ودعلي مقلد، مؤسسة عزالدين للطباعة و النشر، الدار البيضاء المغرب،1994،ص115

17 المرجع نفسه، ص 116

18 عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم بيروت لبنان،ط3، ص151

19 المرجع نفسه،ص156

20 روني ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985،طبعة 3، 1985،ص 167

21 المصدر نفسه ص 170

22 المصدر نفسه ص 166

23 المصدر نفسه ص 173

24 المصدر نفسه ص 113

المصدر نفسه ص 114

25 فؤاد زكرياء، افاق الفلسفة، المركز الثقافي العربي للطباعة و النشر، الدار البيضاء المغرب،ط1988،1، ص 125

26 المرجع نفسه ص 128

27 روني ديكارت، مقال المنهج عن المنهج، ص 193

28 جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب الى الاخفاقات، منشورات الاختلاف، الطبعة الاولى، ص 9

29 المرجع السابق ص 56

30 مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة و النشر بالقاهرة،1977، ص 37

31 المصدر نفسه الصفحة نفسها

32 جمال مفرج، المرجع السابق ص 74

33 مارتن هايدغر ، المصدر السابق ص 310

34 المصدر نفسه ص 312
35 المصدر نفسه ص314
36 مارن هايدغر،المصدر السابق، ص 315
37 المصدر نفسه ص 330
38 محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ،دفاتر فلسفية «الحقيقة» مرجع سابق ص 85
39 مارتن هايدغر، المصدر السابق ص 378
40 المصدر نفسه ص 166
41 المصدر نفسه ص 173
42 المصدر نفسه ص 113

الحقيقة في الفكر الهندي

ـ بوذا أنموذجا-

ب.عبد الجليل جعفاري/ جامعة تلمسان

إن بدايات الفكر الهندي تأسست على تراث ميثولوجي و ثيولوجي متنوع، ما أدى بذلك إلى تشكيل فلسفة، من خلال إمتزاج الوعي بالممارسة الطقوسية، فلم تكتفي الفلسفة الهندية على الجانب النظري في تأسيسها للمعارف بل تجاوزت ذلك لتنحو منحى الجانب الممارساتي أو العملي، فكان الهدف الأسمى بلوغ أرقى درجات الحياة عن طريق بعد النظر وعمق الإدراك، مما ساهم هذا الأخير في صقل الأفكار وجعلها أكثر تجريدية ورمزية من خلال إدراجها لروايات وأساطير تتجلى في فحواها معاني، الخلق، المعاناة والفناء، كما إتسم الجانب الديني بإنتقاله من الوثني إلى العقيدي إلى وحدة الوجود، أي من المادي إلى المثالي وصولا إلى الروحاني، وتجسد ذلك في كل من: البوذية، الجاينية، البرهمانية،الفيدا، الأوبانيشادا،كما نجد أن الفكر البوذي له تأثير بالغ في الفلسفة الهندية من خلال اعتماده على الممارسة العملية في تقصيه للحقائق.

فما هي الحقيقة في الفكر البوذي وما مضمونها ؟.

إن المتأمل في فحوى الفلسفة البوذية، لابد أن يقف على أنها تتمثل في ممارسات عملية تعد بمثابة الأساس لاكتساب المعرفة، كما أن تلك الفلسفة تأسست من خلال شخص سيدهارتا (بوذا)([2]) ، «الذي تلقى دفعة فورية باتجاه التأمل والتركيز على مشكلة المعاناة، من خلال لقاءات درامية مع المرض والشيخوخة والموت والزهد»([3])، وإبعاد كل أشكال الترف والمباهج وطلب الحياة، وبهذا استند إلى أن «حقيقة» المعاناة تكمن في التوسط بين الطرفين (الزهد والترف)، مستعينا في ذلك بضبطه للنفس والتطهر، والتركيز على اكتشاف أسباب المعاناة، وفي خضم ذلك أفضى سيدهارتا جوتاما هو بوذا المستنير، الذي خلص إلى أربع حقائق تدل على وقف كل سبب يؤذي إلى المعاناة، كما تشكل تلك الحقائق أو التعاليم أولى عظات بوذا بعد استنارته، والتي ألقاها في حديقة الغزلان في بنارس Benares، ومن كل هذا أفضى إلى الطريق الوسط المؤذي إلى الحكمة والهدوء والمعرفة وإلى الاستنارة الكاملة([4]).

1-طبيعة المعاناة:

إن الحياة الإنسانية متضمنة كل أشكال الألم والمعاناة، من خلال صيرورة تتجه نحو اللاكمال واللاذيمومة والنزاع، إن كل من الميلاد، المرض، الشيخوخة، الموت، الانفصال عن الأشياء التي نحبها، عدم الوصول إلى مانرغب فيه، ماهي إلا معاناة متواصلة منذ لحظات الولادة وحتى الممات، لأن كل ما هو زائل هو دوكها (ألم)، كما أن الألم ينقسم إلى ثلاثة أصناف، فهناك الألم العادي، الألم الناتج عن التحول والتغير ثم الألم الشرطي أو الظرفي، وتستمد هذه الأصناف من خمسة مجاميع في البوذية فالأولى تتضمن النار والهواء والماء والتراب، أي الحرارة، الحركة، الميوعة، الصلابة، والتي هي حاسة اللسان والجسد والأنف والعين، بحيث نصل إلى الرؤية، الروائح، الأطعمة، الأشياء الملموسة أي ما يشكل في كليته زمرة مادية.

أما الثانية فتشتمل على الأحاسيس المتولدة عن طريق الاتصال، كاتصال العين بالشيء المرئي أو اتصال العقل بالنوايا والأفكار، وبهذا يمثل العقل الحاسة السادسة في البوذية، أما المجموعة الثالثة فتتضمن الإدراك الحسية أي التمييز من خلال علاقات ملكاتنا الداخلية الست بالعالم الخارجي وكيفية إدراكه.

أما المجموعة الرابعة فهي مجموعة التشكيلات العقلية وتشتمل على كل الأعمال الإرادية سواء كانت إيجابية أو سلبية، وأخيرا المجموعة الخامسة فترتكز على العضو العقلي وذلك من خلال الوعي، وتكون على هيئة رد فعل وجواب، كما أن الوعي هنا ليس تذكر بل هو إنتباه.

وبالتالي فإن هذه المجموعات هي الكائن أو الشخص، فلعل الإقرار بأن كون ملذات شخص ما يمكن أن تكون آلاما لشخص آخر، «حتى إذا لم تكن ملذات المرء مرتبطة بمعاناة أي شخص آخر، فإنها تظل مشحونة بالمعاناة، فالملذات التي يستمتع بها المرء تجلب معها تعلقا بالأشياء والأنشطة التي يتم الاستمتاع بها»([5])، كما أن عمق الذات يحتوي على معاناة كامنة، فنشأة اللذة من موضوع معين يزيد في طلبها فتمضي هذه الصيرورة بلا انتهاء محتوية المرء في غمارها على نحو لا فكاك منه.

2-أسباب المعاناة:

إن علة وجود معاناة تكمن في تلك الرغبة أو التوق لاكتساب مختلف الملذات الحسية والمتع، وهذه الحقيقة بشكل من الأشكال ستؤذي إلى ولادة الألم، كما أن»سبب الألم هو الجهل،

فالجهل يولد الرغبة والرغبة تولد الألم»([6])، فالألم ناتج عن الفهم الخاطئ لمختلف الأشياء، وهذا الفهم الخاطئ يتكون من خلال الجهل والغباء، فالتفكير البوذي يجسد بأن مختلف أنواع المعاناة و التعاسات بدءا من الخصومات العائلية الصغيرة وصولا إلى الحروب الكبيرة بين الأمم، هي نتاج ذلك التوق أو العطش، ولهذا فإن» الرغبة الشديدة في الصحة حينما يكون المرء مريضا تقود إلى المعاناة، والتوق إلى الخلود في مواجهة حتمية الموت يؤذي إلى المعاناة، والتوق إلى الفناء التي تواجه استمرارية المادة التي صيغت منها الحياة يؤذي إلى المعاناة»([7]).

إن التوق و الرغبة والعطش تنتج عنها إرادة الاستمرار والصيرورة التي تعد بمثابة طاقة مثيرة تحرك العالم والموجودات أجمع، واستمرار هذه الطاقة يؤذي بها إلى انبثاق حياة جديدة تتجلى بشكل مغاير لما كانت عليه، وبهذا فإن الفلسفة البوذية تعتبر أن الشوق إلى المستقبل ومحبة الحاضر من خلال عطش الروح البشرية وإحساسها بالضيق، وطلبها لمختلف أنواع اللذة الناتجة عن التملك والاستحواذ على الأشياء، هي سبب الأوجاع والآلام والشقاء الذي يحيق بالفرد، فيما أن لكل سبب مسبب فإن سبب وجود الإنسان في الفكر البوذي هي الرغبات،لأنها تضفي على الفرد صفة التملك والتوق، فمتى وجدت تلك الرغبة وجد الإنسان وبانتهائها ينتهي وجوده، فالرغبات والشهوات هي ما يثير الإنسان بعد فناء الجسد مايؤذي إلى تجدد الولادة انطلاقا من شهواته ورغباته لتذوق الملذات من جديد فيمضي إلى صيرورة لا نهاية لها و لا تتوقف تلك الصيرورة، إلا بانعدام العواطف و الرغبات و الميول، و بالمقابل فإن «هناك معنى أكثر عمقا للتوق، وهذا المعنى هو التوق بمعنى الإكراه الأعمى على أن يكون المرء ذاتا أو تكون له ذات»([8])، وذلك من خلال أشكال موضوعية في العالم، فحقيقة ذلك تتجسد من خلال المعاناة الناتجة عن التطابق الحاصل بين الأنفس أو المماثلة، بمعنى آخر تألم الفرد من خلال مشاهدة ألم شخص آخر من نفس الطبيعة المادية، و اللامعاناة من خلال اللاتماثل الموجود في الطبيعة المادية، بمعنى التصدع الحاصل على مستوى الشجر أو الحجر لا يدعو بالذات الإنسانية إلى المعاناة، وهذا يحيل إلى وجود النفس فلا وجود للمعاناة إلا بوجودها، وبهذا فإن تلاقح الأشكال الموضوعية بالنفس يؤذي بها لاشتياق تلك الأشكال.

إن الشخص يتوق إلى نفس تتألم بالرغم من انفصالها عنه، ومن خلال العناصر المكونة للشخص يفضي ذلك التوق إلى إبراز النفس وإيجادها، من خلال تعرض الهوية إلى تهديد حاصل بسبب التغيرات في العوامل التي تتعلق بها هذه النفس، في صيغة الأنا أم الآخر أو الموضوعات

والأنشطة المختلفة في العالم، ووفقا لتحليل الشخص في الفكر البوذي فإنه يكشف عن وجود([9]):

-الأنشطة التي تشكل ما نسميه بالذات البدنية أو العضوية.

-أنشطة الإحساس.

-أنشطة الإدراك.

-الدوافع إلى الحركة.

-أنشطة الوعي.

كما أن النفس التي تتكون من مجموع هذه الأنشطة ما هي إلا وهم، وهم ناتج عن التوق الجاهل الذي يعتبر سبب كل معاناة.

3-التخلص من أسباب المعاناة:

إن استئصال الرغبات والتحرر من الآلام والأوهام، يتجسد تحت حقيقة أن الآلام والأوهام والرغبات تتولد من زحمة الأماني والآمال التي تحتضن الإنسان وتراوده، كما أن هذه الأسباب قابلة للزوال ويستطيع الشخص الإفلات منها، من خلال مطلقية إنكار الذات والتحرر من كلمة»أنا» بكل الوسائل.

وبهذا فإن توقف المعاناة يكمن في انقطاع ذلك التوق الأناني بوجه من الدقة، بحيث أن الهدف الحقيقي للرجل البوذي هو النيرفانا (السلام الأبدي، والسكون والسلبية)([10]) ، وهو يحمل معنى «الإخماد أو الانطفاء»، وما يتم إطفاؤه كالمصباح، أو إخماده هو الرغبة الملحة أو التوق، وعندما يتم إطفاء هذا التوق الأناني تجتث المعاناة من جذورها([11])، فسيطرة الشهوات والرغبات غالبا ما يؤذي بالنفس إلى عدم الإشراق أو التنور الناتج عن التجرد والتحرر من الشهوات والملاذ، وأخطر شهوة في الفكر البوذي هي الشهوة الجنسية لأنها تؤذي إلى الصيرورة من خلال التناسل الذي يطيل الحياة، بحيث ينبجس عنه ألم جديد تلقائي وعن غير قصد، كما أن أخطر شر يتجسد في الجهل والوهم المسيطر على النفس البشرية، والتي يعيقها من التقدم، وبهذا فإن «التغلب على الجهل تغلب على الرغبة وبالتالي تغلب على الألم»([12]).

4-الطريق الوسط ذو الشعاب الثماني:

من خلال الممارسة العملية التي خاض غمارها الفكر البوذي، انكشفت له آخر الحقائق وهي الحقيقة الرابعة، التي تتمثل في ثمانية مبادئ تحيل بالشخص إلى اعتماد الطريق الوسط

كخاصية في العيش ومضمون هذه المبادئ([13]):

1-سلامة الرأي.

2-سلامة النية.

3-سلامة القول.

4-سلامة الفعل.

5-سلامة العيش.

6-سلامة الجهد.

7-سلامة الوعي.

8-سلامة التركيز.

كما أن هذه المبادئ الثمانية تتصنف تحت ثلاثة حقائق تتمثل في: السلوك الأخلاقي، الانضباط الذهني، الحكمة، فبالتالي «تشمل حقيقة السلوك الأخلاقي: سلامة القول وسلامة الفعل وسلامة العيش، وتشمل حقيقة الانضباط الذهني: سلامة الجهد، سلامة الانتباه العقلي وسلامة التركيز، وتشمل حقيقة الحكمة: سلامة الرأي وسلامة النية»([14])، هذه الحقائق هي ما يوصل إلى كبح التوق والرغبة المسايرة لحياة الشخص فتتحقق الاستنارة من خلال الحب الشامل و الحنان العام.

إن السلوك الأخلاقي يأخذ أولوية خاصة في الفكر البوذي، فلولاه لا يستطيع الشخص تحقيق كل من الانضباط الذهني (التأمل) والحكمة، ثم إن الانضباط الذهني يتحقق من خلال «الإرشاد الشخصي من قبل أستاذ أو معلم للتأمل، ولابد أن يوضع في الإعتبار الموقف الشخصي للتلميذ وميزاجه، ونوع شخصيته، ومنهج التأمل المناسب له»([15])، ومن هذا فإن الحكمة لا تتحقق إلا بالفهم الشخصي أن الكل زائل أي «لاشيء يمكن أن يبقى نفس الشيء، أو أن يظل على حاله، فالكون كله الذي يمثل أمام الإدراك الحسي هو في حالة تدفق مستمر»([16]).

إن الفكر البوذي يشكل جوهر أساسي في الفلسفة الهندية، من خلال طريقة العيش التي انتهجها في مساره التاريخي، واعتماده على الجانب الممارساتي العملي في تقصيه للحقيقة، باعتباره أن الطريق الوسط هو أمثل سبيل للوصول إلى المعرفة الحقة، والتي تحقق بدورها الخير و السعادة، لبلوغ حياة أفضل ينيرها بعد النظر وعمق الإدراك.

هوامش:

1 باحث وطالب ماستير الفلسفة والتنوع الثقافي 2.

2 بوذا buddha: الكلمة تعني حرفيا المستنير أو المتنور أو المستيقظ، وهي لقب واحد من ألقاب عديدة تطلق على سيدهارتا جواتاما، مؤسس البوذية (563-483 ق . م) وأبرز ألقابه إلى جوار بوذا، لقب شاكياموني، أي حكيم قبيلة شاكيا التي ينحدر منها سيدهارتا، وكذلك لقب ناثاجاتا وجينا أي المنتصر.

3 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت،ص180.

4 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص183.

5 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص185

6 محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ص166.

7 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص186.

8 المرجع نفسه، ص186.

9 المرجع نفسه، ص187.

10 عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2006، ص127.

11 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص187.

12 محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، المرجع السابق، ص166.

13 جون كولر، الفكر الشرقي القديم، المرجع السابق، ص188

14 المرجع السابق، ص188.

15 جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ص186،187.

16 المرجع نفسه، ص187.

حقيقة الإنسان عند روسو

أ.كرمين نصيرة/جامعة وهران

ملخص:

تتناول هذه الدراسة الموسومة(**بحقيقة الإنسان عند روسو**)فكرة أساسية من أفكار روسو العديدة، ألا وهي حالة الإنسان البدائي بمكوناتها الأخلاقية والحياتية، وانتقاله إلى حالة جديدة والتي سماها روسو بالحالة الاجتماعية. علما أن الإنسان البدائي حقيقته تكمن في حالته الطبيعية، حيث كان يعيش حياة بسيطة حرا مستقلا يجهل القوانين والنظم الضابطة،لا يعرف الخير والشر يخضع لمبدأ حب الذات والشفقة ،فتميزه بالرأفة جعله مطمئنا يتشارك خيرات الطبيعة مع بني جنسه، لكن مع أولى محاولاته نحو التغيير من حاله ظهر فيه المكر والخداع وجميع الرذائل الأخرى، ففقد حريته وأصبح مكبلا دائم الحاجة للآخرين وزادت حاجته لهم بعد تكوّن فكرة الملكية والتملك عنده، التي جعلت منه مخادعا مع بعضهم ومستعملا الخشونة والقوة مع بعضهم الآخر من أجل إشباع رغبته الجامحة بالمنفعة الخاصة التي ولدت التفاوت بين الناس.

لقد تميز جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseauبتمرده على عصره وتهجمه على المدنية، ورغم تطور العلوم والفنون وما حققته من ازدهار، إلا أنه كان يرى تنافي أخلاقيات العصر للرقي الفكري، فسخط ضد الأعراف وأدان السلوكات التي صاحبت هذا الرقي، وعجرفة من يدّعون العلم والحكمة آنذاك، وتعسف السلطة الحاكمة. كل هذه الضغوط ولّدت عند روسو أفكارا يتفق ويختلف فيها مع بعض فلاسفة عصره أمثال: توماس هوبز وجون لوك وسبينوزا ومونتسكيو وغيرهم من الفلاسفة. أفكار تشكّل فلسفة التعاقد الاجتماعي.

إذ تظهر جرأة روسو في مقارنته إنسان الإنسان بالإنسان الطبيعيL›homme naturel، ليس لأنه كان يرى أنّ الإنسان صالح بالطبع وإنما لإظهار ما كان عليه الإنسان في الحالة الطبيعيةétat de nature، وما أصبح عليه الإنسان المدنيl’homme civil ، فالحالة الطبيعية التي نشأ فيها الإنسان الأول في نظره كان فيها أسعد حالا، لأن مفاهيم العدالة والظلم والمساواة والخير والشر ظلت مجهولة عنده، إذ يعبرروسو عنها في قوله:<> وضعته الطبيعة في حدّ أوسط بين بلادة

البهيميّين وأضواء المعرفة المشؤومة، أضواء الإنسان المدني، ويوم كان أيضا محدود الغريزة، محدود العقل في محاولات اتقائه الأذى الذي كان يتهدده، قلنا يوم كان، مدفوعا بعامل الرأفة الطبيعيّة، يحجم عن إيذاء غيره من دون سبب، ولو كان قد أوذي<<([1])

فالرأفة التي جادت بها الطبيعة على النوع الإنساني، والتي تمثل الانفعال الخالص الذي يسبق كل تفكير أو تدبير في مساعدة أو إنقاذ الآخرين كانت تميز الإنسان الطبيعي، إذ أنه لم يكن يعرف القانون، وإنما كان يخضع لمبدأ حبّ الذات والشفقة، وحسب روسو كان الإنسان المتوحش يعيش في حرية تامة، مستقل، هائم على وجهه لامسكن يأويه، غير مرتبط، وليس في حاجة لأمثاله، فما كان يميزه سوى تلك المعلومات والعواطف المناسبة لتلك الحالة التي كان يعيشها.

لكن مع اختلاف المناخات من فصول شتاء باردة وقاسية، وفصول صيف حارة محرقة جعلته في بحث دائم عن أماكن تواجد منتجات الأرض، والتي أرغمته مقابل العناية والحفاظ على بقائه على الانضمام إلى بشر آخرين، وفي حاجة للبحث عن الألفة الاجتماعية، ومع تزايد الجنس البشري genre humainازدادت المتاعب بين الناس، فبعد انتباه الإنسان الطبيعي إلى أمثاله وتصرفاتهم التي كان يبدو عليها الشبه في الأحوال والظروف، صار يتحد معهم في فرص نادرة من أجل منفعة مشتركة في شكل قطيع، وبمجرد انقضاء الغرض يزول هذا الاتحاد، كما كان يحذر منهم في فرص أخرى حينما يسعى كل منهم إلى نيل منفعته سواء باستعمال القوة في ذلك إن كان قويّا أو الحيلة إذا كان أضعفهم، ومن هنا استطاع الناس اكتساب فكرة عن التعّهدات المتبادلة بينهم لكنها كانت محدودة بما كانت تتطلبه المصلحة المحسوسة لا أكثر، فلا الرؤية ولا التفكير في المستقبل كان معروفا عندهم.

فكما وضحه روسو أنه يجتمع البشر أولا في مجموعات للقنص ثم ترغمهم الفيضانات والهزات الأرضية على التقارب والاجتماع بصورة مستديمة، عليه تبدأ الطبائع والشيم تتغير، فمع محاولة معرفة الآخر تولدّت حاجة الاتصال والتعارف، وكذا العيش من أجل الآخر، والتقسيم، والشعور بالحاجة، فأصبح الإنسان يقارن، ويبحث عن الشهرة.

ومن خلال هذه التطورات التي مرّ بها الإنسان البدائي، والتي مكنته من السير نحو الأمام، بعد تعلمه صناعة الفؤوس الحجرية التي ساعدته في بناء أكواخ تحميه من البرد والحر، كان

ذلك عهد ثورة أولى نحو التغيير، حيث نشأت فيها أسر في مأوى مشترك، وتوّلدت العواطف فيما بينهم، فلازمت النساء البيوت لحراسة الأطفال أما الرجال تولوا مهمة البحث عن القوت.

وبدأ الإنسان الطبيعي يعتاد الحال الجديدة، التي وفرت لهم حياة بسيطة مختلفة عن حياة أباءهم، يبحثون فيها عن الراحة والرفاه، وبهذا كان أول مصدر شرور ظهر عندهم في نظر روسو.

وهذا التطور الذي مرّ به الإنسان الطبيعي لم يكن منفصلا عن تكوّن الكلام والتعبير عنده، وإنما غدا هو الآخر يتطور حتى شكّل لغة مشتركة فيما بينهم. وبهذا أصبح الناس يتقاربون ويكونون جماعات لهم طبائع مشتركة وأخلاق وتربطهم القواسم المشتركة في الحياة الغذائية والمناخ والمجاورة الدائمة لا القوانين والأنظمة. وبهذا التآلف انتشرت العلاقات وتوثقت الروابط بينهم حيث بدأت تظهر الفروق التي تميّز بعضهم عن بعض، أصبح لصاحب الذكاء أو الجمال أو القوة أو البراعة التقدير الكامل، فكان على الإنسان الطبيعي إما أن يحوز هذه الصفات أو أن يتظاهر بها، فبالسعي إلى التقدير العام من طرف هذه الجماعات تشكلت أول خطوة نحو التفاوت ونحو الرذيلة،فنشأ الغرور والازدراء بالنفس كما توّلد الحسد.

ففكرة التقدير من طرف الآخرين هذه جعلت الإنسان الطبيعي يدعي أحقيته لذلك، فنشأت واجبات أدب المجاملة بينالناس، ومن يخطأ تقدير الآخرين يعاقب لأنه تسبب في إهانة. بهذا تفشت بينهم القسوة والانتقام وأصبحوا سفاك دماء، فهذه هي الدرجة التي وصلت إليها الشعوب المتوحشة، بعدما كان الإنسان الطبيعي ليّنا في حاله الأولى أخذته الخطوات التي راح يتدرج فيها إلى حدّ وسيط بين بلادة الحال البدائية وأضواء الحال المدنية.

فبمحاولته التغيير من حاله ظهر المكر والخداع، وجميع الرذائل الأخرى التي جعلت من الإنسان الحر المستقل، إنسانا آخر مقيدا دائم الحاجة للآخرين ومع تكوّن فكرة الملكية pro-priété والتملك زادت حاجته لهم، فإن لم يستطع إقناعهم بالخضوع لتلبية حاجاته، فإنه يسعى إلى التصنع والغش والخداع مع بعضهم أحيانا، وأحيانا أخرى يستعمل الخشونة والقوة مع بعضهم الآخر. إضافة إلى تفشي الطمع والجشع الذي يحمل الإنسان من أجل رفع نسبة ثروته، ليكون فوق الناس، فرغبته الجامحة بالمنفعة الخاصة وشهوة الامتلاك على حساب الآخرين، وجميع الشرور الأخرى هي أولى نتائج التملك، والسبب الرئيسي في ظهور التفاوت

الناشئ بين الناس.

حيث يقول روسو :>>أنه في اليوم الذي عنّ فيه لإنسان ما أن يسوّر أرضا ويقول هذا لي، ووجد أناسا على قسط كبير من السذاجة فصدّقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني. ألا من جرائم وحروب واغتيالات، وكم من ويلات وبؤس وفظائع كان أبعدها عن الناس، وكفاهم شرّها، رجل قد هبّ فاقتلع الأوتاد أو ردم الحفرة وصاح بالناس قائلا:حذار أن تصغوا إلى هذا الدجّال المحتال، فإنّكم لهالكون إن أنتم نسيتم أنّ الثمار للجميع و أنّ الأرض ليست ملكا لأحد<<([2])

فالحياة البسيطة التي كان الإنسان الطبيعي يعيشها بعيدا عن العلاقات والتجمعات كان يعيش حرا وسعيدا، إذ يقول روسو:>>العري، إذن، وفقدان المسكن، وحرمان النفس من جميع تلك التّرهات التي نحسبها ضروريات، كل هذا لم يعدّه الرجال الأوّلون شقاء لهم ولا كان، على الخصوص، عقبة في سبيل حفظ بقائهم<<([3]) لكنه قضي على براءة حياته ولذتها عندما تغلغل الحقد والطمع إلى نفسه، وحوّل بذلك الغابات الشاسعة إلى حقول وبساتين استدعت التقسيم وهنا ظهر الاعتراف بالتملك، ويقول جروسيوس :>>إنّ الأقدمين، عندما أطلقوا لقب «المشترعة» على سيريس، آلهة الزراعة، ثمّ أطلقوا اسم «القانون الحامل» على عيد احتفلوا فيه بتكريمها، عنوا بذلك أنّ تقسيم الأرض قد أوجد نوعا من الحق جديدا، أي حق التملك، الذي يختلف عن الحق الناشئ عن القانون الطبيعي <<([4])

وبهذا يرى روسو فكرة التملك لم تتكّون فجأة وإنما نشأت على إثر تتابع في أفكار سابقة، تأسست من خلال المراحل التي مرّ بها الإنسان في الحالة الطبيعية. فبعد إحساسه بوجوده، عمل على بقائه واستدامة نوعه الذي دفعه إلى التعلم كيفية التغلب على المصاعب التي تواجهه في الطبيعة، وينازع الآخرين للحصول على القوت، ومن ثمة الامتلاك والتملك من أجل التسلط والسيطرة.

فامتلاك الأراضي زادت من عدد أملاك الأفراد عددا واتساعا، فبعدما مُلكت كل الأراضي وأصبحت متلاصقة فيما بينها، أصبح التوسع عندهم على حساب بعضهم البعض، وأما أولئك الذين لم يملكوا شيئا بقوا مجردين من كل ملكية بسبب ضعفهم أو كسلهم فأصبحوا فقراء >>أنهم ظلوا على حالهم لم يتغيّروا في حين تغيّر كل شيء حولهم، ولذلك اضطروا إلى قبول

أقواتهم أو إلى اغتصابها من أيدي الأغنياء<<([5])

فالتفاوت الذي ظهر وسط البشر لم يكن موجودا في الحال الطبيعية، حيث كانت الأرض بمائها وثمارها ملك للجميع، إذ يقول روسو >> كيف يسعني أن أتعمق في بحث المساواة التي جادت بها الطبيعة على الناس، والتفاوت الذي أقامه هؤلاء الناس<<([6])

وهذا التفاوت الذي نشأ بين الأغنياء والفقراء أدى إلى نشأة القيم والسلوكات اللاإنسانية كالتسلط والاستبداد والاستعباد، والعنف والاغتصاب. فحسب ما يراه روسو مع سيطرة الأسياد على الأراضي جعلتهم في البحث الدائم عن العبيد لخدمتها، وفي المقابل كان الفقراء يقومون بأعمال اللصوصية ضد الأغنياء، كتبرير لاسترجاع حقوقهم المسلوبة، وبهذه التصرفات المتبادلة خنقت عاطفة الرأفة الطبيعية، التي كانت موجودة في كل شخص تمنع فيه حبه لنفسه، فالشفقة ساعدت في وقت مضى على حفظ بقاء النوع كمساعدة الآخرين وإسعافهم إن اقتضت الضرورة لذلك. إذ يجدها روسو كانت تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة.

وبعد فكرة الملكية الخاصة، ظهرت فكرة تأسيس الدولة، لغرض الدفاع عن الأثرياء وحماية ممتلكاتهم، التي كانت وراء ظهور الخدعة الأولى التي خدع بها الشعب في نظر روسو إذ يجد أن ميلاد المجتمع المدني، مرتبط بظهور مبدأ «التملك»، الذي كان سببا في ظهور الشر والفساد، لأن التقدم والتطور هو الذي أفسد طبائع الأفراد، وسبب شقائهم، وأقام التفاوت بينهم، وأدى بهم إلى عدم التساوي مع أن الطبيعة خلقتهم أحرار. وهذا ما فسره روسو من خلال أفكاره في تركيزه على أصل التفاوت بين الناس، بغية إظهار الممارسات الاجتماعية الفاسدة عبر التاريخ البشري.

ويشبه روسو تغير الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، بتمثال جلوكوس، الإله البحري الذي شوهته أمواج البحر والزوابع، وتخفت صورته تحت الترسبات والطحالب، حتى أصبح أكثر شبها بوحش مفترس منه بإله معبود، فالتغيرات التي طرأت على النفس البشرية أثرت على الإنسان، حيث أصبح على حال مختلفة لا يمكن التعرف عليه فيها.وبجلوكوس، كان أفلاطون وأفلوطين قد شبها النفس النازلة عن عالمها العلوي والممتلئة بدنس العالم الحسي، وما طرحه روسو قد يشبه إلى حدّ ما، طرح أفلوطين وهو القيام بعمل تطهيري، والمقصود من ورائه تمييز الأصلي من الاصطناعي في الإنسان، على اعتبار أن الأصلي هو حالة الطبيعة، والتي تشابه

حالة الإنسان قبل الخطيئة كما وصفها مالبرانش، فتلك الحالة تتميز بتوازن تام ومستقر قائم على الحاجات و إشباعها.

كذلك هي النفس البشرية التي حدثت فيها تغييرات ذات أثر، فمن السهل أن ندرك أنه يجب النظر في هذه التغييرات المتتابعة، التي طرأت على تكوين الإنسان عندما نتولى البحث عن الأصل الأول للفروق التي تميّز بين الناس، بعدما كانوا متساويين تساويا طبيعيا، لكن ليس بالهيّن تمييز ما هو أصلي مما هو اصطناعي في طبيعة الإنسان الحالية.

إذ يرى أن الرجوع إلى الحالة الطبيعية مستحيل، نظرا لتعلق الإنسان بالحياة الاجتماعية والحضارية وليس على استعداد للعودة إلى الحالة الطبيعية.

لذلك لابد من البحث عن شكل للوحدة أو للاجتماع، من شأنه أن يحمي ويقي كل شخص، كل عضو وممتلكاته، حيث يتحد كل عضو مع الأعضاء الآخرين، لكنه يبقى خاضعا مع ذلك إلا لنفسه، ويظل أيضا متمتعا بنفس الحرية التي كان يتمتع بها من قبل.

فالحرية هي الشرط الأول والأساسي الواجب توفره في المجتمع، وتأتي بعدها المساواة بين المواطنين، فالاستعباد ينشأ من تبعية الناس لبعضهم البعض، فلولا الملكية والتملك لما كان الأسياد والعبيد.ومن هنا طالب روسو بإصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحا قد يمّكن الإنسان من استرجاع بعض من الميزات، التي فقدها إلى الأبد بعد دخوله المجتمع. فكيف هو السبيل لتحقيق ذلك في الحياة الاجتماعية؟

وكان جواب روسو من خلال مؤلفه «العقد الاجتماعي» contrat social» سنة 1762.

فقد تراءى لروسو أنه مهتد إلى سر المجتمع، الذي من شأنه أن يلغي العلاقات المباشرة بين الفرد والفرد بكل ما يتولد عنها من انفعالات ومنازعات، حيث يستعيض عنها بالعلاقة المشتركة بقانون ثابت وغير شخصي تماما كما تكون العلاقة بالشيء.

وذلك بتكوين عقدا حقيقيا بين الشعب والرؤساء الذين يختارهم، حيث يلتزم طرفي العقد بمراعاة القوانين التي نصّت فيه، والتي تؤلف روابط اتحادهما، وعليه فالشعب يجمع إرادته كلها في إرادة واحدة متعلقة بالبقاء المشترك الذي يضمن لهم العيش متساويين عامة، ويكوّن

جسما واحدا، و يقول روسو:>> يضع كل واحد منّا شخصه وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة، ونحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكلّ<<([7])

فهذه الإرادة العامةvolonté générale تنبع منها مجموعة قوانين أساسية تلزم جميع أعضاء الدولة دون استثناء وأهم هذه القوانين اختيار الحكّام ومدى سلطتهم، والحاكم من جهته يأخذ العهد على نفسه بممارسة سلطته وفقا لمقصد موّكليه، وتفضيل المصلحة العامة على المصلحة الشخصية، ففكرة الإرادة العامة تتبع دوما المصلحة المشتركة، وتجريد الإرادات الجزئية volontés particulièreمن الزوائد والنواقص التي يدّمر بعضها بعضا يساوي الإرادة العامة، ونظرية العقد الاجتماعي هي السبيل إلى تفعيل الإرادة العامة والانتقال بها إلى الإيجابية.

فبالعقد ترفع عراقيل الأنانية وتعزف الإرادة الفردية عن ذاتها، والتحوّل من الإرادة الجزئية إلى الإرادة العامة لهو تحوّل حقيقي، ففي اللحظة التي يبدو فيها كأن الفرد خسر كل شيء، يصبح في المقابل يملك كل شيء، ذلك لأنّ البند الوحيد في هذا العقد هو الارتهان التام لكل شريك ولحقوقه كافة لصالح المجموع كما يقول روسو.

فما هو هام في العقد الاجتماعي هو وجود مبدأين، مبدأ العقل والأخلاق، لأن بدونهما لا يتمكن الفرد من التغلب على إسكات صوت أنانيته في سبيل الإرادة العامة، إذا لم يخالجه مسبقا الشعور بواجباته وبحقوقه.

وهذا العقد يتأسس على شروط معينة بطبيعة فعل التعاقد الذي تم بين مجموعة الأفراد، وأي تعديل أو تغيير يطرأ على هذه الشروط يبطل فعاليتها.ورغم أنه غير مصرح بهذه الشروط علنا إلا أنه هناك إجماع في الاعتراف بها ضمنا في كل مكان إلى حين أن ينتهك العقد الاجتماعي، وقتها يسترجع كل واحد حقوقه الأولى ويستعيد حريته الطبيعية، التي تنازل عنها لأجل الحرية المستحدثة بالاتفاق الاجتماعي.إذ أنّ الشرط الواحد الذي يجمع كل هذه الشروط هو تنازل كل شخص عن حقوقه للمجموعة، فبذلك يصبح هؤلاء الشركاء متساوون في المجتمع، لهم نفس الحقوق ومكلفون بواجبات تجاه بعضهم البعض.

فهلع الزوال والفناء الذي أصيب به الإنسان الطبيعي، جعله يبحث عن طرق أخرى في

الوجود تضمن له البقاء، لذلك لجأ إلى التنسيق والاتحاد مع الآخرين فشكلوا مجموع قوى تعمل على حماية الجميع.

فكما هو معروف أنّ حرية الفرد وقوته هما وسيلة بقائه حيّا، إلا أنه بانضمامه إلى هذا الميثاقpacte سيتوجب عليه أن يرهنهما إلى المجموعة التي ستقوم بحماية كل شريك فيها وممتلكاته بكل مجموع القوى المتوفرة من الشركاء.وبهذا الاتحاد يصبح الفرد مؤمنا على حياته وممتلكاته،مما يدل على أنه لا يزال حرّا ولم يتخلى عن قوته، وإنما زادت قوته التي أصبحت قوة المجموعة.

إنّ هذا الاتحاد الذي وقع بين مجموع الأفراد جعل من المتعاقدين جسما واحدا، وبث فيهم الوحدة والانا المشتركة. وكان يسمى قديما بالمدينةcité ، أما اليوم فهو الجمهورية république أو الجسم السياسي corps politiqueبمعنى الدولة، أما الشركاء فيطلق عليهم مجموعة اسم الشعبpeuple ، واسم مواطن citoyenعلى كل فرد.

بعدما أصبحت هذه الدولة أو المدينة تمثل شخصا معنويا واحدا يقوم باتحاد أعضائه، ويضمن بذلك بقائه واستمراريته، وإذا نظرنا إلى الطبيعة نجدها تهب كل إنسان سلطانا مطلقا يتحكم في جميع أجزاء أعضائه، ومن هناك استوجب وجود قوة معينة تتحكم في هؤلاء الأفراد الذين مثلوا الجسم الواحد<<وإنّ وهذا السلطان بالذات، وهو الذي تسوسه الإرادة العامة كما ذكرت ذلك سابق، هو الموسوم باسم السيادة<<([8])

وإذا أردنا المقارنة بين هؤلاء الأشخاص العموميون، أي أولئك الذين وهبوا حريتهم وممتلكاتهم للدولة بمقتضى الاتفاق الاجتماعي الذي تم بينهم، وبين أولئك الأشخاص الخاصين الذين يكوّنون ويمثلون الإرادة العامة فهم مستقلون في حياتهم وحريتهم عن تلك الإرادة، فهناك حقوق تعود إلى المواطنين وأخرى إلى أصحاب السيادة souvrains، كما أن هناك واجبات على المواطنين القيام بها بصفتهم ينتمون إلى الجسم الواحد، ولأن الإرادة العامة تطالبهم بالقيام بها.

وهذه الالتزامات التي تربط الفرد بالجسم الاجتماعي واجبة لأنها متبادلة بين كل الأعضاء. فقيام الفرد بواجباته يكون في الوقت نفسه قد قام بالعمل لأجل غيره ولشخصه ولدولته.

وكما هو معروف كلّ دولة تأمل البقاء إلى الأبد، إلا أنه تكون بداية موت الجسم السياسي

منذ ولادته، فهو جسم فان مثل جسم الإنسان، لكن يمكن أن يحوز على بنية شديدة التي يكون لها الفضل في بقائه لزمن معين، إلا أنّ هذه البنية تختلف من جسم الإنسان التي صنعتها الطبيعة، عن بنية الدولة والتي صنعها الإنسان، والفرق بينهما أنّ الإنسان لا يستطيع التحكم في حياته كي يطيل بقائه، بعكس حياة الدولة التي يمكن أن تؤسس على أسس متينة وقوية التي تجعلها طويلة البقاء عن سواها من الدول الأخرى.

وهذا البقاء يكون بفعل السلطة التشريعية التي تمثل قلب الدولة، والتي تعمل على بقاء الجسم السياسي، وليس بفعل القوانين بحيث يقول روسو:<< إن القانون الجاري بالأسس ليس بالقانون الملزم هذا اليوم، وإنما من السكوت يستنتج الرضا الضمنيّ، ومن شأن صاحب السيادة أن يؤكد، بلا انقطاع، القوانين التي لا يعمد إلى إلغائها، وهو المستطيع أن يفعل ذلك. إن كل شيء قد أعلن مرّة أنه يريده أن يظل دائما يريده اللهم أن يعمد إلى إبطاله>>([9])

فتعهد الأفراد بالاحترام للقوانين القديمة يرجع إلى كونها تمثل الجدية في نظرهم، فهم يعتقدون أنه بفضل هذه القوانين بقوا على قيد الحياة، بعدما وفرت لهم الحماية والرعاية وحافظت على ممتلكاتهم، وإن لم تكن صالحة لأبطلها صاحب السيادة.

ومن هنا يظهر روسو كيف تكتسب القوانين قوتها يوما بعد يوم، وما زادها ذلك هو الحكم عليها بالقدم الذي اكسبها الاحترام والوقار، وهناك في دول أخرى نجد العكس فكلما قدمت القوانين زادت ضعفا الذي يدل على تلاشي السلطة التشريعية، وبالتالي حكم على الجسم السياسي بالفناء.

ودوام السلطة السيادية يكمن في قوة السلطة التشريعية، فصاحب السيادة لا يفعل إلا بما تنص عليه القوانين، وبالإجماع مع الشعب. إذا القانون هو التعبير عن الإرادة العامة، وإن لم يصادق الشعب على القانون كان باطلا. فكيف يشارك الشعب في السيادة؟

يرجع روسو لتأكيد ذلك إلى قبل ألفي سنة مضت، حيث يبرز عظمة الجمهورية الرومانية التي كانت تشرك شعبها في ممارسة الحقوق السيادية والتشاور في الشؤون وحل بعض القضايا، وهو مجتمع في الساحة العمومية بصفة مواطن وحاكم في الوقت نفسه.

إذ يجد روسو أنّ قيام الشعب بالمصادقة عن الدستور مرّة واحدة أو انتخابه للحكام، غير

كافي لتمثيل إشراكه الحقيقي في سيادة الدولة فلابد من حضوره للاجتماع في جلسات دائمة ودورية بصفة مشروعة لا تستدعي الدعوة، ولا تكون جلسة الشعب وحده قانونية إلا بحضور الحكام المندوبون وإلا اعتبرت غير مشروعة.

كلما كوّنت الدولة على أسس ومبادئ صحيحة، تقوم على خدمة جميع المواطنين كانوا، بالسهر على رعايتهم وحمايتهم والعمل على الرقي بهم في جميع المجالات، نجد في المقابل تتكوّن في فهم أولئك المواطنين،فكرة تفضيل الشؤون العمومية عن الشؤون الخاصة، والذي بدوره يوّلد عندهم روح المشاركة والاشتراك في توفير السعادة لبعضهم البعض. وبهذا نجدهم يسارعون إلى الجلسات لأنهم يعتبرون حقا أنفسهم معنيون ومسؤولون عن كل ما يجري في دولتهم، لكن في حكومة يميّزها الفساد وتغلب فيها خدمة المصالح الخاصة على غرار استغلال المال العام واستبداد المواطنين والتي يسميها روسو ب»حكومة طالحة، فلا أحد قط،يرتضي القيام بخطوة واحدة لحضور تلك الجلسات، لأن لا أحد قط يرى أن هناك مصلحة للجميع في ما يجري داخلها، وإنما ما يتوقعه هو ألاّ تكون الإرادة العامة صاحبة الكلمة الفصل فيها»([10])

إذ يرى الفرد نفسه غير معني بهذه الأمور لأنها قد حسمت مسبقا عند الحكومة،فهذا الفتور في حب الوطن وهذه اللامبالاة التي تولدت نتيجة تسلط السلطة الحكومية، جعلت الناس يعينون نوابا أو ممثلين عنهم إلى مجالس الأمة. وهذا ما نعته الناس في بعض الدول «بالطبقة الثالثة» والتي تعنى بالمصلحة العمومية، أما الطبقتين الأولى والثانية فاهتماماتها تقتصر على مصالحها الخاصة، والتي لا تخدم مصلحة العامة والدولة معا.

وقد رفض روسو عملية التمثيل التي يقوم بها النواب عن الشعب، فهو يجد أنه لا يجوز التمثيل عن السيادة لأنها تمثل الإرادة العامة، والتي هي ذاتها إرادة الجماعة التي تضم أولئك الأفراد الذين تخلوا عن حرياتهم وحياتهم في سبيل الدولة بمقتضى العقد الاجتماعي، والتي ستعوضهم مقابل هذه التضحيات بالحماية والرعاية والمساواة بينهم جميعا، لذلك فالسيادة لا يمكن التنازل عنها لأي شخص كان.وبهذا يسقط تمثيل النواب للشعب في مجالس الأمة،وفكرة الممثلين والنواب جاءت من النظام الإقطاعي فهي فكرة حديثة التكوين،التي ألحقت العار بالإنسانية في نظر روسو.فلم تعرفها الجمهوريات القديمة ولا الملوكيات.

ويستغرب روسو كيف يمكن للشعوب الحديثة انتخاب ممثلين يمثلونهم في مجالس الأمة، ويتخذون القرارات عنهم، وهي التي تعتقد أنها حرة،حيث يقول:»منذ الوهلة التي اتخذ فيها

شعب من الشعوب لنفسه ممثلين يمثلونه لم يعد شعبا حرا بل إنه لم يعد موجودا»([11])

فالشعب الإنجليزي الذي يعتقد أنه حر، إلا أنه مجرد انتخابه ممثلين ينوبون عنه أصبح عبدا، إنه لا شيء كما يقول روسو. على عكس الشعوب القديمة التي كانت تجهل فكرة التمثيل، حيث يعرض روسو مثالا عن منابرة روما وخطبائها الذين لم يخطر ببالهم ولم يتجرؤوا على اغتصاب إرادة الشعب رغم ما كانوا يحضونبه من تقديس كبير من طرف الشعب.

وبهذا يوضح روسو المراحل التي تدرج فيها الإنسان المتوحش، والتي من خلالها اكتسب عدة معارف وخبرات من تجاربه في الطبيعة واتحاده مع أمثاله من البشر، إلى أن وصل إلى فكرة الملكية ومن ثمة تأسيس الدولة، كنتيجة أخيرة لضمان بقائه وحماية ممتلكاته والاعتراف بحقوقه.

ففكرة التأسيس هذه هي المرحلة التي اكتمل فيها وعي الإنسان، حيث أصبح يعي الخير والشر، إلا أن روسو قد نفى التواصل بين الحال الطبيعية والحال المدنية وإنما ربط بين العناصر التي كونت الإنسان الاصطناعي، كون الإنسان البدائي كان يحمل معه محاسن ومساوئ، إلا أنه لم يكن على دراية بهذين النقيضين، إذ كان يتصرف بالفطرة يعيش حياة بسيطة توفر له حاجاته الضرورية من الطعام، وتحميه من البرد القارص والحرارة الشديدة، إلا أن حاول التغيير في حياته الذي ارتبط بظهور التفاوت بين الناس وانتشار مختلف الشرور.

هوامش:

1 جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم،الأنيس موفم للنشر، الجزائر، 1991، دون طبعة، ص96.
2 المصدر نفسه، ص85.
3 المصدر نفسه، ص46.
4 المصدر نفسه، ص101.
5 المصدر نفسه، ص104.
6 المصدر نفسه، ص3.
7 جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، ط1، ص94.
8 المصدر نفسه، ص112.
9 المصدر نفسه، ص186.
10 المصدر نفسه، ص192.
11 المصدر نفسه، ص196.

حقيقة معرفة الذات من خلال مفهوم الجنس في فكر عبد الوهاب بوحديبة

ب.عابد فتيحة/جامعة تلمسان

لقد استفاد المفكر والأستاذ «عبد الوهاب بوحديبة»[2] من ثقافته المزدوجة العربية والفرنسية التي إكتسبها في القيروان في تونس وفي جامعة السربون بباريس، فنتيجة إحتكاكه بعدة مفكرين وفلاسفة فرنسين وأجانب مكنّه من تكوين فكره الذي يتمحور أساسا على مشكلات مفاهمية تأخد الطابع الإجتماعي الأخلاقي ،لكن تأثره بالمفكرين الفرنسين لم ينسيه قوة التفكير العربي الإسلامي ومتانته من الغزالي إلى إبن عربي وعدّة فلاسفة عرب فهم قد دفعوه ودعموا يقينه بأن الإيمان بالله والثقة في الإنسان وحدهما اللّذان يحددان هذا الوجود وفهمه.

فالملاحظ عليه أنّه حاول الإستجابة كليا إلى دواعي عقيدته الإسلامية ومتطلبات مجتمعه،وإلتزامه السياسي كما سعى إلى التوفيق بين العلاقات الأنطولوجية والأنتربولوجية القائمة في مجتمعه. فكيف طرح الأستاذ بوحديبة سؤال حقيقة الذات في مجتمعه المغاربي؟ وماهي المنطلقات الثقافية والإجتماعية والفكرية التي إنطلق منها ليؤسس لمعنى الذات والإختلاف الذي يعني به الآخر ؟

من السؤال يظهر لنا أنّ الأستاذ «بوحديبة» يتميز بسلاسة الطرح وممازجته لأساليب تنتج عنها أو يستلزم بها جرأة طرحه، فالممارسة البحوث الإجتماعية وهندستها ومحاولة تطبيقها على المجتمعات خاصة المغاربية تحيلنا إلى التميز بين الذات والآخر ذلك الأخر المختلف عنا .خاصة وأنه أعطى للعلوم الإنسانية دورا هاما في تطوير الإنسانية والنهوض بالمناهج ، ومن هنا نخلص إلاّ أنه حاول أن يمزج أو يوفق ويربط بين علم الإجتماع وعلم الإنسان أي بين السسيولوجيا والعلوم الإنسانية بما تحملهم هده العلوم من حقائق .

لقد كانت بداية أعمال بوحديبة تهدف إلى تعميق النظر في مختلف القيم الإنسانية كالدين والجنس والجهل والفقر والمجاعات التي كانت تفتك بالملايين من البشر من مختلف قارات العالم . ولذلك مثل بوحديبة مرحلة هامة وخطيرة في حياة المجتمعات العربية .إذ لم يكن سهلا أن تعالج في ذلك الوقت مواضيع فلسفية أو سسيولوجية ، وهذا ما قاده إلى الرأي العام العالمي وإلى المنظمات الإنسانية العالمية أي أن دراسته جاءت موجهة إلى هذه المؤسسات

والمنظمات التي من شأنها أن تعطي أو تفيد الإنسان كفرد وكمجتمع.وكذلك التركيز على بعض القضايا الثقافية كالدين والجنس وأنواع التفكير والمعارف والمخيال [3] l'imaginaire، ودوره في بناء تصورات الفرد والجماعة .»

وحول المواضيع الثقافية أيضا قدم جملة من البحوث التي إهتمت بحضور رواسب الماضي في الثقافة العربية المعاصرة ،وإمكانية إعتبار النمو الثقافي أحد عوامل التغير الإجتماعي السسيولوجي،ويتبعه موضوع التعدد الثقافي أو التنوع الثقافي على أساس الإختلاف لا على أساس المماثلة . من هذه المنطلقات يظهر لنا موقف بوحديبة من علم الإجتماع أنه أعطى للعلوم الإنسانية والإجتماعية خاصة البحوث الإجتماعية أو علم الإجتماع دورا هاما في تطوير المعرفة الإنسانية والتقدم والنهوض بالنماذج لتطوير الذات. فقد أوكل بوحديبة لعلماء الإجتماع مهمة السيطرة على الواقع وذلك للتعرف على النفس أو الذات، وتفكيك الواقع للعالم العربي الإسلامي وتحليل الأوضاع على أن تكون هذه الدراسات مراعية لخصوصيات الإجتماعية للعالم العربي الإسلامي.

وفي هذا الباب يعتقد بوحديبة أنّ المشروع الذي ينتظر علماء الإجتماع ضخم والتصورات طموحة من أجل أن توفر المصداقية للدراسات الإجتماعية العربية المعاصرة .ومن هنا تتجلى الرؤية العربية لبوحديبة في مجال تأصيل علم إجتماع قادر على فهم المشاكل المحيطة بالواقع العربي .والتي تدرس عن طريق النقد،على هذا الحال كانت دراسته تتناول كيف يخرج المجتمع من الهيمنة الكولونيالية الإستعمارية ويبدأ في إنشاء كيانه السياسي ويبني العلاقة مع الأمة التي مازالت تبحث عن هويتها.

يقول «يجب أن ننظر إلى علم الاجتماع العربي من الداخل، من كياننا»[4] فنحن نلمس من هذا النداء نبرة أنتروبولوجية تحاكي الذات من الداخل،فالنظرة من الداخل إلى علم الاجتماع العربي تستوجب تنزيل ذاتية عالم الاجتماع العربي في الذاتية الجماعية قصد التفتح على المعرفة العلمية ، وعلى أفق المعنى كأن ذات الباحث حمالة لهموم المجتمع. وهكذا نفهم مغزى مقولات النظر من الداخل وتلاحم ذات الباحث مع الذوات التي تشكل موضوع البحث وتقصي المعنى.من أجل دعم توليف الذات مع نفسها وتكيفها مع الآخرين .في هذا السياق يظهر لنا أنّ بوحديبة الهدف الأساسي من علم الاجتماع هو تكيف وانسجام الذات مع الأخر داخل

المجتمع نفسه .

فتجليات سؤال الذات تندرج تحت عنوانين «الذات كمشكل زماني أو الذات كمشكل مواكبة لمتطلبات التاريخ والذات كمشكل مكاني أو الذات كمشكل تعايش مع الأخر «[5].بعبارة أخرى يعتمد الأستاذ بوحديبة في معالجته لمفهوم الذات على موضوعات أو مفاهيم محددة مثل :الشخصية، الاستعمار، علم الاجتماع العربي التربية ، تجربة الأخر في الحضارة العربية ، مسألة الجنسانية وغيرها من الموضوعات التي تشكل الأرضية الخصبة .فتظهر هذه الذات بين الطرح السسيولوجي للقضايا والتعمق الفلسفي وذلك بحكم تكوينه المزدوج.

فرغم تعدد الموضوعات سوسيولوجيا نرى المفهوم الفلسفي يضبط هذا التعدد ويمكن تحديده في كل مرّة عنده هو دلالة مضاعفة للذات ، فهي ذات ثقافية متميزة أو هي الطرف في المختلف ، وهي الإنسانية بكلياتها حينما يتعلق الأمر بمشكلة الأخر ،وهي ماهية ومعنى هنا الأمر يتعلق بمشكلة تاريخية وزمانية .

إنّ المعنى المباشر الذي تفهمه الأغلبية من الناس عادة من مفهوم الذات العربية الإسلامية هو جملة ما صاغته هذه الثقافة من مفاهيم عن الكون والإنسان في حياته الاجتماعية وأنماط تفكيره ،غير أن هذا الفهم للذات يبلغ حدته إذ يتحول إلى إيديولوجيا ،تتأبد الذات من طبيعة وجودها الإنساني .أي حينما تحولت الذات إلى إيديولوجيا قاتلة تشكل السلفية أهم توجهاتها ،تمثل الأحكام الفقهية والتصورات والمواقف الموروثة عن العالم و مصير الإنسان ، فبوحديبة ينتقد هذه النظرة ذلك أن الذات لديه ليست صورة une forme محددة في الزمن ، فالذات هي معنى un sens أو ماهية une essence تستجيب لحركتها التاريخية .فعلاقة الذات هي أوثق ما تكون بالعقل منها بالنّص ، ذلك أنّ العقل هو القادر على متابعة المشكلات المختلفة للذات في حين لا يتجاوز النص وصف هذا الجانب الجزئي ،»ولقد كان بالخصوص مشكلة العقل وقدرته إلى الوصول إلى الحق قناة الرمح بالنسبة للفلسفة الإسلامية وكذلك الرهان الذي يجب كسبه لإثبات قيمة الإنسان إثباتا كاملا «[6].

فالتغير للذات لا يطرأ عليها كقرار خارجي و إنّما هي تختاره منذ البداية بحكم التأكيد الذي نجده ظاهرا في التراث على مكانة العقل، أو ليس العقل والدعوة إلى تحكيمه وقيامه بعد نهاية النص كل ذلك أليس دعوة أصلية للتغير من داخل النص نفسه؟ فبوحديبة يجد داخل الذات

العربية الإسلامية نفسها هذه الدّعوة إلى مواكبة التاريخ بالتغير وإلى تأسيس الذات باعتبارها حركة تجديدية.»غير أنّ الحاضر الذي يعني البداية الحرة والمتجددة للذات يعني بالنسبة للذات العربية الإسلامية ما يسمى بالأخر الحضاري أو الغرب «[7]

لا شيء يمكن له أن يملأ مفهوم الحاضر عدا ما طرحته الذات الغربية عن العالم ،والوضع الجديد الذي وضعته للذات وهي الذات الحاضرة .وهنا تدخل في حدود الذات كمشكلة زمانية ،يعني الأخر كمشكل للذات .فالثقافة الكونية أو الثقافة الغربية هي وجه جديد للذات (الانتشار الاستعماري في العالم).والاستعمار هنا يترجم الحاجة إلى انفتاح ثقافي ، فالاستعمار ساهم في بناء الذات.وحدث «الاستقلال هو ليس استقلالا عن الأخر فقط ، بل أيضا استقلالا عن الذات القديمة بالأخر نفسه «[8].ذلك أنّ الذات التي كانت موضوعا للاستعمار أي لهجوم الأخر هي بدورها أخر بالنظر إلى ماهيتها الجديدة .لقد أدّى تحليل الدلالة الأولى للذات إلى اكتشاف الأخر كمحرض على تجاوز الذات لذاتها ، فالذات العربية الإسلامية لم تكتشف طبيعتها إلا من خلال صدمة وجرح الأخر،» ثمة فرضية أساسية مسبقة تتمثل في كون الغير هو الأخر أي الذات التي ليست أنا «[9] .

هذه الفرضية أي فرضية الأخر كمعطى سلبي يفهمها بوحديبة داخل شروطها التاريخية أي الحرب العالمية الثانية ،هو» مخلفات ما بعد الحرب وكان واعيا بذلك كل الوعي «[10].إن الذات تفقد مركزيتها وأولويتها لفائدة الأخر ،هناك اعتراض واضح على الموقف السارتري من الأخر على أنه جحيم l'enfer أي فقدان للذات .» وفي قلب الهوية تقيم الغيرية وتلتصق ، بل تتسرب ضائعة في سلسلات لا تنتهي.فالغريب عنا يسكن ذاتنا «[11].

إن الأخر هو الذي يسكننا ويبني هويتنا قبل أن نكون نحن ، إلا أن الذات المسبوقة بالأخر تبدو أكثر اهتماما بذاتها بحكم الطبيعة الأنانية التي تلازمها.إن ما ندركه هو إحساس الذات بقربها من ذاتها وبغرابة الأخر عنها .نحن نولد في الغيرية ولكن مهتمين بذواتنا .فقول «جون بول سارتر»[12] أن الآخر هو الجحيم هو أنه كانت لديه رغبة في المطلق ووعي بالهوية الشخصية .وهذا ما دفعه بالقول في كتابه الوجود والعدم :»إنّ الغير يسترق مني وجودي وبالتالي حريتي « أي أن الغير يسلبه امتلاكه لنفسه.ولذى سارتر نصوص قوية يظهر فيها على أن الجحيم هو الغير أو الأخر مثل :رواية الغثيان la nausée، الجدار le mur ،انتهت اللعبة les jeux sont

faits .وتحلل هذه النصوص نفس المقاربة للعلاقة بالغير على أنها إفناء وقتل للذات.

« يحلل بوحديبة موقف سارتر من الأخر بوصفه مفكراً وعالماً اجتماعيا في ضوء الظروف التي عاصرها سارتر أثناء الحرب العالمية الثانية ، فترة احتلال ألمانيا لفرنسا والمقاومة الفرنسية هذا ما أدى بتقديم سارتر لهذا التصور عن الأخر وطبيعة العلاقة معه ...هذا التصور يحملنا إلى سؤال الهوية والغيرية «.[13]وسط هذه المتاهات بنى سارتر مفهومه عن الغير بوصفه تعبيرا عن علاقة الصراع والجحيم ، فإما أن تقام الذات على أنقاض الغير أو بشيد الغير على أنقاض الذات ، فلاوجود للأنا والغير في وقت واحد وعلى العكس من ذلك يري بوحديبة يعترف بالغير وحضوره ،حضور يشارك الذات التي ليست أنا مغلقة ، بل ذات منفتحة حية تفتح مجالا للحوار مع الأخر .

كما يتجاوز بوحديبة التصور الديكارتي للذات والحقيقة أن بوحديبة كانت له أبعادا أخرى تتجاوز السياق الكلي الذي يتشكل فيه الأنا .فهو يكون أمام كوجيتو مغاير على الذي قدمه ديكارت أو كوجيتو فرويد ونيتشة وماركس .»إن إشكالية الغير إذن كلية وشاملة وليست خاصة بالمجتمعات العربية الإسلامية الحالية وحدها «.[14]فالعلاقة بالأخر ليست مجرد حق اختلاف بل أيضا حق تماثل ، وهي فكرة على غاية من الطرافة لفهم إشكالية الذات .

إنّ الأستاذ بوحديبة يرى أن الذات العربية الإسلامية قد قطعت شوطا مهما في بلورة وعي إيجابي بالأخر رغم الصورة السيئة التي تقدمها السلفية للأخر .فالمشكل يظل عالقا بالأخر أكثر الذي لم تغاذره النظرة الكونية للثقافات الأخرى .فالمطلوب هو اعتراف الأخر بالأنا للخروج إلى الكلية ، إن الكلي ليست ليس واقعا تستطيع ثقافة ما امتلاكه «فإنه لا يزال لبناء ، لبناء المشترك «.[15]

هنا نلمس دعوة بوحديبة لغلق فضاءات تصنع فيها الذات الإنسانية الجديدة كهوية واختلاف. فسؤال الاختلاف عنده ينطلق من أن كل موقف في الاختلاف يستدعي مجموعة من المعايير الموضوعية التي تحدد بشكل نهائي الأخر (مقابل الأنا) والخارج (مقابل الداخل) ، وينطلق من أن كل ثقافة تبلور ثقافة للاختلاف أو المماثلة كما تعمل على تطوير تقنيات خاصة لفهم وإدراك هذا الاختلاف ، إن التسامح والكبرياء ، وكراهية الأجانب والعنصرية كلها حالات لا يمكن فهمها حسب بوحديبة إلا من خلال المواقف التي تبلورها كل ثقافة وكل نظام تربوي

اتجاه الاختلاف .

لأن الوعي بالاختلاف يتحدد من خلال واجب مزدوج ، يقوم أولا على فهم الأخر l'autre ، كما يقوم ثانيا على نقد الذات يجعل مصيرهما واحدا ،فالتسامح اتجاه الأخر ، تجاه جماليته، وحضوره ، فكره وعاداته يظل متلازما مع قدرتنا النقدية لنفسنا ولذواتنا حيث يغدو الإختلاف دعوة إلى التغيير والإختلاف حسب بوحديبة :»يولد في الإختلاف وبالإختلاف «[16].

ترتبط مفاهيم الغيرية والإختلاف والتعددية إرتباطا عضويا لدى بوحديبة ، فلا إختلاف بدون مغايرة ،ولامغايرة من دون إختلاف وتعدد ، كما أنّ الوعي بوجود الأخر يستلزم مسبقا وجود الأنا. لأن إكتشاف الغير عملية وجودية وتاريخية في نفس الوقت .فحسب بوحديبة :»من السّعي إلى الإنتصار على ذاتها من أجل إستعادة الفوز بالغير ، ويعني ذلك الإضطلاع الكامل بالذات للإضطلاع الأفضل بالغير كما يعني تنشئة الذات على الغيرية «[17].

وللغيرية معاني متعددة ومتنوعة تجعلها غير قابلة للإنفصال عن أية تجربة إنسانية ،أمّا الغيرية في الإسلام يحددها بوحديبة بكونها وضع الذات بموضع تبادل وتفاعل مع الأغيار. ومهما تغيرت الغيرية وتنوعت ، تبعا لتنوع مقاصدها إلا أنها تخرج عن كونها «قصدا»، فإلى جانب البعد البراني للغيرية فإن لها بعدا جوانيا تتولى بفضله مراقبة النزوات وتطهيرها. يميّز بوحديبة في إيطار المجتمعات العربية الإسلامية بين أربعة أنواع من «الغيرية»[18] .يرى أنّ مشكلة المجتمعات العربية الإسلامية ليست في النمطين الأولين من الغيرية وإنما تكمن في العلاقة في العلاقة التّي نكونها في الداخل وكذلك في الخارج مع غيرنا اللذين لهم نفس طباعنا .

يؤكد بوحديبة على أنّ كل من يعرفون الثقافة العربية الإسلامية بعض المعرفة يقفون على أبرز خصائصها الجوهرية ألا وهي الإحترام الديني للإختلاف الإنساني « وهو ما تؤكده العديد من النصوص التأسيسية التي تجمع تفسيراتها على أنّ الإختلاف هو أصل الخلق «[19].ومن جانب أخر فقد أبرز بوحديبة كيف أنّ القرأن يتضمن حركة مزدوجة ، وإعتبر أن القرأن قد أرسى دعائم قيم التسامح مع الأخر كما طور على إمتداد العصور ، قدرة خارقة على التحليل النقدي «وهو ما جعل التاريخ الإسلامي يتعامل الإختلاف بإعتباره دعوة للتغير وحوار الثقافات «[20].

إنّ الوحدة المرجعية الدينية الإسلامية لم تمنع بوحديبة من الحديث عن الثقافات الإسلامية

بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد ،معتبرا أنّ هذه التعدّدية الثقافية يمكن تصورها بفضل الخلق الرباني و الإيمان الذّي أوجد العالم والحياة والمجتمع وأرساها على مبدأ واحد وهو الإختلاف .يتجاوز الإختلاف لدى بوحديبة العلاقات الإجتماعية ليطال مجال تأويل النص الديني ، فكل آية تظلّ قابلة للعديد من القراءات المختلفة رغم أنّ القرأن يمثل المرجعية المقدسة -référence sacrée على المستويات الأنطلوجية والثيولوجية .لقد عمل بوحديبة على تأصيل مفهوم الإختلاف في الثقافة الإسلامية، على ربط مفهوم الإختلاف في هذه الثقافة بالنظرية الإسلامية للمثاقفة التي تتأسس على مفهوم الإنسان الرحال أو السائح .قد تكامل موضوع الإختلاف والغيرية لدى بوحديبة وفق تصور مركب يجمع بين الإجتماعي الأنتروبولوجي والمنظور الثقافي الديني والتناول التاريخي الموضوعي.

ومن جهة موازية حلل عبد الوهاب بوحديبة الآخر في التجارب العربية الإسلامية ،ووضح بلغة تحليلية موضوعية إنسانية كلية تصورات الحضارة العربية عن الغير وكيف يمكن أن نتجاوز إشكالياته ،وهو ما نجده في عمله الشهير والذي ترجم لأكثر من لغة «الجنسانية في الإسلام « La sexualité en Islam[21] الذي إستطاع من خلاله أن يستقرئ لمفهوم النظرة المتبادلة بين الجنسين على أنها فضح لحقيقة كل منهما ،حيث «إن النظر ، وهو الحصن الأخير القائم على الحدود بين الجنسين ، يشكل مادة لأوامر دينية صارمة، وإذا تذكرنا الملاحظات الهامة التي وضعها سارتر حول النظر ، فإن التعليمات المتنوعة التّي وضعها الفقه والسنة حول ذلك ترتدي أهمية خاصة. « [22].لقد حاول بوحديبة بناء رؤية جديدة لصلة المقدس بالجنس ، وعلاقة المرء بخالقه ، فنتيجة لإحتكاكه بأمهات الكتب الدينية ومصادر الإسلاميات ، خصوصا في التحليل النفسي مع فرويد والمقاربات التي اوجدها بين الجنس والحقيقة ، ففي الثقافة الغربية مثلا إلتصق مفهوم الحقيقة بمفهوم الجنس واعتبرته مفسّرا لكل شيء .

فتأويل الإسلام وعقائده وهنا التأويل لا يعني مجانبة الحقيقة وإنما محاولة فهمها ،أي محاولة لفهم الحقيقة إنطلاقا من مبدأ الحرية والإلتزام الأخلاقي .لكن الخروج إلى الوجود كما قال بوحديبة هو الدليل ذاته على العظمة الإنسانية والهبة الإلهية ، فالجنسانية في نهاية المطاف هي سوى تنوع حول الواحد ، وحول المتعدد وبحث متواصل عن وحدة نهائية .لأن المعرفة هي القول بالحقيقة والحقيقة كما أرادها الإغريق بمعنى التجلي والإنكشاف وهنا مغادرة أو خروج من حالة التحجب ولا إنكشاف إلى حالة التجلي والظهور .فحقيقة هدا التجلي

تظهر من خلال معرفة الذات لذاتها ولرغباتها وضرورة التفريق بين المقدس والمدنس . كان ذا رؤية إبستمولوجية دقيقة للعلوم من علوم الإنسان في التاريخ والنفس والإجتماع والسلوك. وإستأنس بثقافة فلسفية عميقة في فهم حقيقة الإنسان بأبعاده المختلفة .يدرس بوحديبة علاقة الذات بالآخر من خلال الجنسين أي الذكر والأنثى في الإسلام .»فالجنسانية المنفتحة التي تمارس في أجواء الفرح بهدف تحقيق الكينونة قد أخلت الساحة لجنسانية مغلقة كئيبة مضغوطة .

كما إنتهى إكتشاف المرء لجسده في جسد الأخر ، وفهم الذات بواسطة الأخر «[23] ويعطي مثالا عن العائلة التونسية وكيف تحافظ على ذاتيتها في مقابل إرادة إحتوائها وإحتواء المجتمع بأكمله .إنّ حفاظ العائلة على نفسها كان بمثابة تحقيق نوع من الإستقلالية التي كان المجتمع في أشد الحاجة إليها ،فداخل أسوار العائلة تجد الذات إختلافها وتدرك بمعنى ما :ما الغريب ؟ وتحافظ على غرابته بقدر محافظتها على إختلافها يعني الوقت الذي يقضيه الإنسان داخل أسوار العائلة والروح التي تعبئه بها في إطار مجتمع تقليدي يستمع أكثر إلى الحميمي منه إلى الغريب.

فمثلا مفهوم الإيروس الذي يتولى شمولية الكون ،والجنسانية هي التنوع في مفهوم الإيروس ، لذلك فإن الإنسان هو كائن الرغبة وان بريق الرغبة يفني الجسد ويهدئ الروح فلا قطيعة بينهما بل هناك وحدة وكلية وبحث عن البقاء في النفس من خلال الجنس .هكدا يتّم الإنتقال من مفهوم الجنس الذي هو إيروس إلى التنوع والإندماج في الوجود والتماهي معه والذوبان فيه .

هوامش:.

1 سنة أولى دكتوراه في الفلسفة والتصوف.

2 – مفكر تونسي ولد سنة 1932 ،درس الفلسفة وعلم الإجتماع،أستاذ في جامعة تونس ،ورئيس أكاديمية «بيت الحكمة»ومن كتبه :الجنسانية في الإسلام ولأفهم فصول عن المجتمع والدين ،الإنسان في الإسلام .على الرغم من أن بوحديبة إنتهى إلى التخصص في العلوم الإجتماعية، إلا أنه ظل وفيا للفكر الفلسفي الذي درسه مع أبرز فلاسفة فرنسا ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وبصفة خاصة الفيلسوف الكبير بول ريكور الذي ربطته به صلة حميمية لم تنقطع إلا برحيل أستاذه.أنظر :السيد ولد أباه،أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة،الشبكة العربية

للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ،بيروت،2010، ص109

3 المخيال أو الخيال يتضمن ظواهر جمالية التي تمثل دورا هاما من الدراسات التي قام بها الأستاذ بوحديبة ،سواء أكانت من التأملات النظرية حول القيم (الأخلاق) وتجدرها في الحضارة العربية الإسلامية ، أو الدراسات التي تمس أو تخص دائرة الهوية الثقافية للمجتمعات العربية. وقد جاء كتابه المخيال المغاربي الذي يضم في محاوره دراسات نظرية حول الخيال الجماعي والعلاقة المتينة التي تربط الرواية بالمجتمع،ودراسة لعشر حكايات للأطفال إستقاها المؤلف من الثقافة الشعبية لبلاد المغرب العربي.voir Abdelwahab Bouhdiba ,L'imaginaire Maghrébin ,étude de dix contes pour enfants ,Cérès Editions ,Tunis ,1994,p7.

4 عبد الوهاب بوحديبة ، لأفهم جدليات المجتمع والثقافة والدين ،سراس للنشر، تونس ،2002، ص 19.

5 – فهم الذات ، تكريما لعبد الوهاب بوحديبة ،جمعها وأعدها للنشر محمد محجوب ، دار السحر ، تونس ،2007 ، مأخودة من نص بلغيث عون ، مفهوم الذات في كتابات الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة ،ص20.

6 عبد الوهاب بوحديبة ، الإنسان في الإسلام ، دار الجنوب للنشر ،تونس ،2007 ، ص 78.

7 بلغيث عون ، مفهوم الذات في كتابات بوحديبة ، مرجع سبق ذكره ، ص 27.

8 المرجع نفسه ، ص 27.

9 عبد الوهاب بوحديبة ،القصد في الغيرية (بحث حول التجارب العربية الإنسانية)، الوسيطي للنشر، تونس ، 2001،ص11.

10 المرجع نفسه ،ص 14.

11 المرجع نفسه ص 10.

12 فيلسوف فرنسي معاصر من رواد الوجودية ولد سنة1905 وتوفي 1980م، من مؤلفاته: الوجود والعدم.

13 محمد سيد عيد ، الغير بين بوحديبة وسارتر ، مجلة أوراق فلسفية ،دار الثقافة العربية ،القاهرة ، 2008 ، ص 226.

14 عبد الوهاب بوحديبة ،القصد في الغيرية ، مرجع سبق ذكره ، ص 17.

15 –Abdelwahab Bouhdiba, Quêtes Sociologiques, Continuités et ruptures au Maghreb, Cérès éditions ,Tunis ,1995, p 17.

16 Ibid ,p 41.

17 عبد الوهاب بوحديبة ، القصد في الغيرية ، مرجع سابق ، ص31.

18 الغيرية المطلقة المتسامية وهي التي تؤسس علاقة الإنسان بالله ،وغيرية الغيب وهي التي تتولى إستهاماتنا الخاصة والتي يتحاور الإنسان معها مع الأرواح وأهل الغيب،والغيرية في الأخوة وهي الحياة مع الجماعة ووحدة الشعور،وأخيرا الغيرية

الحركية التي تنظم علاقتنا مع الإنسانية للمزيد أنظر : عبد الوهاب بوحديبة ، القصد في الغيرية بحث حول التجارب العربية الإسلامية ،ص 33.

19 –Abdelwahab Bouhdiba, Quêtes Sociologiques , ibidem ,p 43.

20 ibid , p46

21 صدر كتاب الجنسانية في الإسلام باللغة الفرنسية ،وقد ترجم إلى العربية في نسختين الأولى :الجنس والإسلام ترجمة هالة العوري عن دار الرياض ،بيروت 2001 والثانية ترجمة علي مقلد . وإلى اللغات الأخرى اليابانية والإنجلزية والإسبانية والإيطالية.

22 عبد الوهاب بوحديبة ، الجنسانية في الإسلام ، ترجمة :محمد علي مقلد ومراجعة عبد الوهاب بوحديبة ، سراس للنشر ،2000، ص 51.

23 Abdelwahab Bouhdiba ,La sexualité en Islam , Quadrige/puf ; 1 éditions, Paris ,1975 ; p 282

الحقيقة في تاريخ الفلسفة

«الفكر الإسلامي أنموذجا»

ب.بويكن باهي عمرفرح/جامعة تلمسان

إن الثورات و الزحزحات الكبرى: الاجتماعية ,السياسية , الاقتصادية ,الفكرية .....لا تقوم على وعي وإدراك سطحي وأولي للوقع والوقائع بحيث يكون هذا الوعي رهينا بمدى إدراك وجودها أو ترتيبها، فهذا النوع من الإدراك للواقع في أي حقل هو مطلب إجرائي لكن لا يجب الاكتفاء به، بل يجب تعديه وإنضاجه وذلك من أجل إحداث طفرة في هذا النوع من الوعي وكسر قيوده فمن الترتيب إلى إعادة النظر في الترتيب، ومن الوصف إلى التفكيك والتحليل، ومن الظاهر إلى الباطن واللامرئ، وقلب دفة من إدراك الوقائع إلى نقدها وتأويلها ومعرفة المركزي والدائري بها، والفعل الفلسفي هو وحده عصب هذه الثورات الكبرى. وبالأخص الفكرية التي من البديهي أن يكون لها إرهاصات وانعكاسات في جل الميادين، وذلك بسبب سعيها لإحداث التغيير.

والفلسفة هي المهندس الذي يبني ويخطط لتشريع الكيان المدني والثقافي والفكري والاجتماعي للمجتمعات في التاريخ الإنساني، منذ اللحظة الشرقية إلى غاية اللحظة الغربية. فالفلسفة هي الأم التي ترعى صيرورة الفكر على طول الحقب المتوالية، وذلك محاكاة لدرجة الوعي التي بلغتها. ومن هذا المنطلق فإن الفلسفة قادرة على تغيير منحى وملامح وطلاسم الفكر في العالم العربي. بل وأكثر فبإمكانها تطعيم الفكر العربي عن طريق زرع أساسيات الفعل الفلسفي في قلب هذا الفكر. لإضفاء نوع من القوة على هذا الحقل الخصب والثري؛ وذلك من أجل صبغ الفعل الفلسفي العربي الراهن بكل انشغالاتنا، وكل مقومات الشخصية للكيان الفكري العربي الأصيل، وهذا يكون من خلال تقفي حركة هذه الأخيرة خلال مسيرتها على طول تاريخها الحافل بالثورات الفكرية الكبرى والطفرات الجذرية، وكأنها حلبة صراع للأفكار الغلبة والبقاء فيها للأقوى والأصلح؛ رهين مدة فعاليته أو أكبر مدة يكون صالحا ومسايرا لدرجة وعي الأمة فيها.

كما يجب الاهتمام بالمعطيات والأسباب والدوافع، التي كانت تحمل الفعل الفلسفي فيها، بهذا المنحى وتجعلنا نتعاطاه بهذا الشكل، ومحاولة تحريك وتحفيز هذه العوامل في

بيوتنا الفكرية، لربما كانت دافعا في إرساء ركائز الفعل الفلسفي في الفكر العربي، وكذا إجلاء السحب التي لطالما عطرت الجو الفكري فيه، و ذلك بغية معرفة موقعنا في هذا الفلك العالمي الضخم، لكن كيف نقرأ الفعل الفلسفي في الموروث العربي؟ وكيف نوظف الفلسفة في مسألة النهضة؟ وكيف نستطيع تمييز هذا الفعل في ظل امتزاجه بكل هذا التعكير وهذه الأقنعة ؟ وكيف نشخص الأوضاع الراهنة للفكر في العالم العربي-الإسلامي؟ وهل هناك حقا همزة وصل تصلنا بالفكر الفلسفي في مجتمعاتنا العربية؟ ولماذا هذا التهميش لهذا الحقل الخصب؟ ومتى نصل لدرجة الحديث عن فكر فلسفي يسمح بالتعبير عنا وعن كينونتنا؟ ومتى تصبح للفلسفة أياد تمكنها من العبث بالأحداث و ترتيبها وفقا لما يجعلها أفضل؟ ومتى نتمكن من استثمار فعاليتها لتغيير الواقع المعيش (le vécu de l'homme)؟ و متى نتخلص من هذه القيود التي لا يزال الفكر العربي-الإسلامي يتخبط فيها؟

تتعرض الفلسفة منذ زمن، في العالم العربي والإسلامي بصورة خاصة, وفي العالم الثالث بصورة عامة، لحملة تهوين يقودها البعض ضدها باسم مناهضتها للدين تارة، و باسم عدم جدوى كل التأمل النظري تارة أخرى.

وهذا الموقف من الفلسفة ليس بجديد في العالم العربي والإسلامي بالذات، حيث سبق للفلسفة أن تعرضت له، خاصة في جوانبها الميتافيزيقية، أو الماورائية في الماضي، وعلى يد شخصيات عربية إسلامية، مثلا الغزالي(450هـ-55هـ,105م-111م) وابن صلاح الشهروزي (643هـ)، والعلامة عبد الرحمن ابن خلدون (732هـ-808هـ,؟1332م-1406م) وغيرهم لحملات لم تتوقف عند حد التهوين من شأن الفلسفة بل تجاوزت ذلك إلى مرحلة التجريم والتحريم لها بحجة كفر أصحابها وفساد منتحلها. وإذا كنا لا نتفق مع الغزالي ومع ابن خلدون في ذلك الموقف الذي وقفوه، ومن هذا النوع من الفلسفة، فإننا مع ذلك نسارع إلى القول بأن تلك المناهضة للفلسفة ليست مبدئية كما ذهب بعض المستشرقين ولكنها وليدة ظروف موضوعية جعلتهم يقفون من الفلسفة هذا الموقف المناهض (.....) [1]

والفلسفة مؤثرة خطيرة لأنها تدفع إلى التساؤل وتتطلب الوضوح في كل شيء والتساؤل يدفع إلى الحوار والحوار يدفع إلى الطرح الموضوعي للقضايا والمشاكل، والطرح الموضوعي لها يدفع إلى مواجهتها بأسلوب منهجي، والمنهجية أعمق ثورة عرفتها الإنسانية إلى اليوم،

لأنها الوحيدة القادرة على تعليمنا شيئا جديدا ومن ثم فهي أخطر أداة فكرية توصلت إليها الإنسانية على يد الفلاسفة بالذات، من أمثال ابن رشد و ديكارت و بيكون وغيرهم واستطاعت أوروبا بعد ثورتها على المنطق الصوري الأرسطي أن تحقق بها نهضتها وتفوقها على بقية الإنسانية في كل الميادين.[2]

لكن لماذا تحولت العقلنة إلى شيطنة في الفكر العربي الإسلامي منذ اللحظة الأولى لظهور بوادر التفلسف الإسلامي؟

ما هي دواعي وعوامل التفلسف عند المسلمين؟ ما هو مهم لممارسة الفعل الفلسفي بهذا الشكل لقراءة هذه الصفحة الكبيرة لتشكيل تصور عنه؟

بداية القراءة هي التحرر من ما هو محوري في هذه الصفحة، لأن الحدث تختلف قراءته؛ لأن كل شخص وعقلتنه لهذا المحوري.

فحدت البعث هو المحوري، لكن إذا خرجنا عن هذا التاريخي محاولين عقلنته وإخراجه من الغطاء الديني والتاريخي؛ كيف نفهم هذا الحدث بعيدا عن هذا الغطاء؟

وفق الانتماء الديني وصفنا ما قبل الدين بالجاهلية وما بعده بالإسلام، الجهل هنا ليس جهل القراءة والكتابة فقد كانت هناك معلقات، وفي الإسلام كان هناك صحابة لا يعرفون الكتابة، لدا يجب التخلص من هذه الاعتبارات التي تلوث أفكارنا.

فالصلاة خطاب مباشر بين الله والإنسان، إذا أراد أن يتكلم مع الله يقرئ القرءان، والإنسان بعد أن يصلي يُعرج به إلى السماء وهي تجديد العهد مع الله (الالتزام) (من لم تنهه صلاته عن المنكر فزادته بعدا عنه وتقاعسا مع الله)، في حين عند غير المسلمين هي حركات رياضية، عودة إلى تقبيل الأرض لأنها الأم الكبرى.

هذا الطرح تمنطقه الفلسفة، فأصبح زندقة، وأصبحت العقلنة شيطنة، (مقال الدكتور علي حرب العقلنة و الشيطنة) محاولا ان يجد أوجه التشابه بين الاثنين ويرجع الأمور إلى أصلها الأول طرح السؤال ورفض الوقائع، وترتيبها، أما ونحن نرفض هذا الترتيب، والمعطيات هذا الرفض، يصاغ في شكل سؤال العقلنة، متسائلا هو من رفض هذه المعطيات، ومن رفض هذا

التكريم للإنسان؟ باعتبار أن الذي يكرم هو إبليس، ترتيب المعطيات بهذا الشكل، أن الذي يكرم هو الذي خلق من طين ويكرمه من خلق من نار.

الرفض قد يمارسه صاحب السؤال، الفيلسوف؛ فالآخرون يرون أن الأشياء عادية، أما الفيلسوف فيرى أن الأمور ملغمة، وقابلة للانفجار، فهو يدرك أن الوقائع غير طبيعية، ويرفض الترتيب، ويتساءل، ويقف وقفة إبليسية، السؤال هنا فعلة شيطانية، هذا الأصل في الترادف بين العقلنة والشيطنة، عند علي حرب وأصبح مورث ذهني والثقافي عند العرب. لممارسة هذه الشيطنة والتساؤل، ولأن تفهم ترتيب هذه الوقائع بشكل آخر عليك بالعقل (العقل فعال).

العقل من العقال الذي يكبل به البعير، فأصبح العقل بمفهومه اللغوي تكبيل مقابل المفهوم الفلسفي حرية التساؤل، يصبح خاضع خاشع مطيع يحمل ما لا يحمله البعير ولا يتحرك, ومن تجليات الشقاء هناك العقل. الأشقياء يطرحون السؤال والبلهاء هم السعداء لعدم طرحهم السؤال.

في قراءتنا هناك الكثير من الأحداث يجب عقلنتها وشيطنتها: فما المقصود بالبعثة كفلسفة، كشيطنة وأبلسة ؟

البعثة من الناحية السياسية انقلاب، و من الناحية السيميولوجية تجديد وثورة، ومن الناحية الفلسفية قطيعة، البعثة لحظة للتصادم التاريخي والثقافي لزمنين يلتقيان بمنظور متين؛ بالمفهوم الأرسطي يجب تناولها على أنها لحظة للتصادم، يذهب كمال عبد اللطيف إلى أن العرب عاشوا ثلاث لحظات للتصادم :

البعثة

الترجمة الوافد الشرقي الإغريقي

ما بعد الموحدين

مع التراث الذي يصنع مفهومه فيستفيق هذا التفكير مع الآخر مع الغرب المتفوق، هذا ما يصنع علومه وثقافته، هذه اللحظات هي التي تصنع هذه المساحة الذهنية عند العرب.

البعثة لحظة التقاء الثقافتين، ما يهمنا هو المفاهيم والمعاير الثقافية، (انتقال) تحطم كل

القيم، مثال على ذلك «العبد مساوي للسيد» = «أكرم الناس أتقاهم»، معيار الرجولة كيف تحول؟

كلما اقترب هذان المفهومان اشتعلا، كما يقول طيب التيزيني: الإسلام المحمدي الباكي؛ ومع هذا المفهوم يضعنا أمام عتبة أساسية يدعونا إلى أن نكون حذرين في قراءة تاريخ الإسلام.

عند قراءة بعض الحركات مثل محمد إقبال، الأفغاني، محمد عبدو، أو الحركات المعاصرة: السيد قطب: فما أبطأ الأمة هو تشيعها (اختلافها)، تمزقها واستأصلا لسبب التخلف يجب العودة إلى ما قبل الاختلاف، زمن الاختلاف عند هؤلاء، هو ما جاء بعد الصحابة، وهناك مراحل في التاريخ الإسلامي تختلف عن ما سواها، لذلك يجب الحذر لهذا التقييم التاريخي، وهنا تقع المغالطة، فيجب النظر إلى الفلسفة الإسلامية على أنها سجل تختلف وقائع صفحاته. وما يتطلبه التأسيس والميلاد، هو أن لا يكون هناك اختلاف وتنوع وتشتت.

سلطة بني أمية تظهر بمشهد فكري آخر عند المسلمين : الفرق الكلامية والصراع بين الأشاعرة والمعتزلة، والذي يتغذى من مشكلة العقل والنقل، فمن أعطوا مساحة للعقل، حوربوا واضطهدوا، لكن لماذا هذا؟ فظهرت فرقتين: فرق العقل و فرق النقل.

والبعض بنى عليه (العقل)، والآخرون كانوا بعيدين عن كل هذا(النقل)، القول بالعقل هو القول بحرية الإنسان، وبأنه له القدرة على إتيان أفعاله، وهذا رفض للقدر، والإيديولوجيا الأموية، بحيث كان يجب ترويج إيديولوجيا القدر، وأن الإنسان رهين ما قدر له، والقدر أحد أركان الإسلام، وبني أمية رفضوا فكرة أن الإنسان قادر على أن يخلق أفعاله.

الفكر الأشعري لا يدعوا إلى رفض العقل، حتى أن النص لن يكون نصا، ما لم يكن هناك عقل يتفهمه، لكن النص أولا.

الاعتزاليين هم أصحاب لنقل، لكن ماذا يتعقل العقل؟ ما لم يوجد نص؟ مبادئ الخمسة العقل، التوحيد..... الإنسان مكلف والذي يكلف هو من له العقل والحرية.

الأشاعرة لم يقولوا بتسيير الإنسان، العدل الإلهي، والتكليف الإنساني، الذي يعني حريته، لكن هذا لا يعني خلقه أفعاله، وإنما هو يكتسب أفعاله، الكسب وإرادة الشيء، والاهتمام به،

فيعطينا الله ما نريده (الوسائل و القدرة التي تم بها الفعل من عند الله تعالى). الفعل واقع ونتيجة يتقاسمه عاملان: الإرادة الإنسانية والوسائل الإلهية.

عبد الصبور شاهين، محمد عمار، محمد أبوزيد، هؤلاء لما يظفوا الهيرومنطيقا في فهم النص كوظيفة هذه الصفحة التأويلية، بحيث أفادت بأنه ارتد، والمرتد هو الكافر، لا يحق له التزوج بمرأة مسلمة، فطلقة زوجته ونفي .....هذا هو العقل العربي الموروث العفن.

ما كان مضطرب هو السياسي وليس الفكري، لكن المستمعين مزجوا بين ما هو سياسي وما هو فكري، في قراءة هذه المرحلة قراءة صالحة.

قراءة الفلسفة الإسلامية في سياقها التاريخي، حتى إذا اضطررنا إلى توظيف المكسوة عنه(أركون)، مشكلتنا هي القراءة اللا-تاريخية لتراثنا، عملية تمزيق التاريخ (ابن خلدون) العنصر التاريخي، حتى تكتمل قراءته يجب عدم فصله عن زمانه، مثلا القول الفلسفي للغزالي، يجب استضافته وتمحيصه، حياته في البلاط والمنفى، وافتراض وضعيات اجتماعية بديلة، هذا ما وظفه طيب التيزيني.

ابن رشد برشديته وضع حدا لهيمنة الكنيسة وأدى إلى فلسفة الأنوار، هل هي عمل ديني أم سياسي؟ ألم تحركها عوامل سياسية أم دينية؟

مقام به محمد عابد الجابري في الفلسفة وصل إلى أن العقل الإسلامي به عقلين: العقلانية الشرقية والعقلانية المغربية، الأولى كانت عرفانية صوفية، والثانية برهانية أرسطية، اختزلت المشرقية في ابن سينا. و المغربية في أبو الوليد ابن رشد.

العرفانيون مختزلون في ابن سينا، بين الفلسفة والدين، بحيث حاولوا إيجاد الترادف بينهما، حاولوا ان يقولوا بأن الشريعة والحكمة عملة واحدة، أي الواحدة تنوب عن الأخرى، وقد يحدث بينهما تكامل؛ لكن لا يحدث تطابق، عكس ما أتت به المغربية: انطلقت من الوعي بأن الفلسفة شيء، والحكمة شيء، لكنهما لا يتصادمان على الرغم من أنهما قد يترادفان.

العقلانية العرفانية: إني أرى ما لا ترون، لكني لا أستطيع أن أريكم ما أراه، لكن يجب مبايعتي عند إخضاعها إلى مسطرة فكرية، ليس لها معنى وبالتالي التطابق ليس له معاني محددة.

زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، كان السؤال ديني، مات الرسول الكريم وجاء الخلافة، غزوة حنين، الغنيمة تعطى إلى الفقراء، المؤلفة قلوبهم، أعطى لهم الرسول الكريم أغلبية الغنيمة، بينما الأنصار لم يأخذوا شيئا(هنا بدء الحديث السياسي فكانت هذه هي بذرة تعاطي السياسية).

بناء المسجد: عمار بن ياسر عندما اشتكى إلى الرسول (ص) مازحا: قتلوني يا رسول الله، فقال عليه الصلاة و السلام، إنما تقتلك الفئة الباغية، وفي الحروب بين معاوية وعلي كرم الله وجهه، عمار بن ياسر، قتل فتظهر الفئة الباغية، يجب أن تطرد، فيقول معاوية أن من جلبوا عمار هم الفئة الباغية.

بعد وفاة الرسول(ص) لابد من خليفة، وتأسيس نظام سياسي، فوظف الديني فيما هو سياسي، بمعنى أن الديني انتقل إلى السياسي، فستقل الحكم عند بني أمية (حكم مستبد)،لم يكن سياسي ولا مجدد ديني، وإثارة ما هو مباح فكري؟ فتحول السؤال وجاء بغطاء فكري وهو في ليس بسياسي أو ديني.[3]

نلاحظ اليوم أن الإيديولوجيات السياسية قد حلت محل الأنظمة الثيولوجية اللاهوتية، التي سادت في الماضي، من أجل تسميم أجواء النقاش ومنع كل حوار حقيقي، وحده الموقف العلماني قادر على تحريك وطرح الإشكاليات.[4]

فهذه كلها أغطية حجب بها الفعل الفلسفي عند العرب، ولم يستشعروا تخلفهم إلى بعد حملة «نابليون «على مصر وبلاد الشام، فأدركوا تخلفهم وتقدم غيرهم، فطفت على الساحة الفكرية العربية الإسلامية مسألة النهضة، وطموح التقدم، مسألة تحقيق غد أفضل، وتخريج أحسن للفرد العربي، وكان كل ذلك متضمنا في الإشكالية الكلاسيكية لفكر النهضة كما صاغها «شكيب أرسلان»: (لماذا تخلف العرب وتقدم غيرهم ؟).[5]

حان الوقت عندنا لتلم الفلسفة بظروف مجتمعنا السياسية والاجتماعية والدينية والفنية والثقافية، لأنها هي التي تشكل فلسفة العصر، والعكس صحيح، فهي بمثابة فروع الروح الواحدة، روح الشعب، وهنا كان حضور الفلسفة ضروري لكي تتماهى الروح مع تلك الميادين، هذا المجال يحتم على روح الشعب أن يرقى إلى مستوى الإيمان العقلي، من أجل ضروريات

الحياة، لكي تتوقف آلام الرغبة، وتتقدم العقول نحو الكلي، فتتحد الفلسفة مع روح العصر التي تظهر فيه، فهي لا ترقى فوق زمانها، وإنما هي تعي جوهر عصرها وزمانها، أو أنها المعرفة الفكرية لما يوجد في ذلك العصر، مثلما الفرد لا يجاوز زمانه لأنه ابنه.[6]

إن الناس يقبلون على الفلسفة في مرحلة معينة من التطور الروحي, أو عند درجة معينة من الثقافة العقلية. في هذا الشأن يقول أرسطو في الميتافيزيقا: «أن الناس انطلقوا في التفلسف، عندما توفرت لديهم مطالب الحياة المادية، فالفلسفة نشاط حر غير نفعي، وهي حرة، لأن قلق الرغبة أو الحاجة قد زال «[7]

وفي كثير من الأحيان ينفي وجود هذا الفعل في عالم العربي سواء بوصفه حصحصة، أو بأنه لم يرقى إلى مستوى التفلسف وتدحض كل أشكال هذا الفعل الراقي ولنضرب المثل بالجزائر، التي غالبا ما يؤرخ للكتابة لفلسفية بها بدء من جيل الاستقلال، وهو الجيل الذي سبقته أجيال أخرى بلا شك عبر التاريخ العميق للجزائر، حيث يمكننا أن نعود به إلى لوكيوس أبوليوس صاحب الحمار الذهبي، و لدا مدينة مداورم داوروش حاليا[8] والقديس أغسطين وليد تاقشطة عنابة وسوق هراس حاليا، أو إلى أبن خلدون الذي صاغ مقدمته المشهورة بتهرت أو إلى عهد قريب للأمير خالد، وحمدان خوجة، أو إلى الشيخ عبد الحميد بن باديس، علما أن هذه الأسماء نجد لها مكانا ضمن أعمال من اشتغلوا على أعلام الجزائر[9] .

كما و أن للجزائر العديد من الأسماء التي من شأنها أن تسمى بالفكر والتفكير في الجزائر، بحيث أن كل المؤشرات اليوم تدل على أن الوعي الجزائري، يمر بمرحلة حساسة وهامة في نفس الوقت، وهو يعيش مخاض ارتقائه لمرحلة أفضل، مرحلة ستظهر في نمط الفكر الكلي لهذا المجتمع، وفي نمط الحياة الراقية و الهادئة، وفي طريقة التعبير عن الشعور العام، شعور الاستقرار المصاحب بنشوات الارتقاء نحو الأفضل، نحو بلوغ الطموحات، وهذا لا يتسنى إلى عن طريق الارتقاء في سلم المعرفة والتفكير، الآن وعينا يعمل على تجاوز الحياة الحسية المتغيرة والغير مستقرة على الدوام، الذي عاشها طويلا في عصر الفكر، أي أنه يتجاوز مباشرة، ويتجاوز رضى اليقين وسكينته، وتوافقهما مع وجودنا الكلي، في الداخل وفي الخارج على حد سواء ليتخلص من معاناة انعكاسه على ذاته، دون أن يؤسس هيئات لفعله الواعي، بل هو يعمل الآن ليتجاوز ذلك الانعكاس، لأنه ليس من طبيعته الذاتية، الذي عاش الوعي الضياع

والاغتراب، فالآن أصبح أكثر وعيا، وحينما يخلص الوعي عن ذاته هذه القشور الفارغة وينسجم مع مطلب الحياة، حتما سيخلص الناس من ما هو شائع ومألوف ليكفوا عن النظر إلى الأسفل، ولينظروا إلى الأعلى، حيث النجوم والعظمة، ولينسوا رموز العذاب وذكريات الأيام الطويلة التي اغتصبت فيها الفكرة، لينفذ إلى صميم الأشياء ويحولها إلى أشياء غامضة، عن طريق السؤال الفلسفي، فلا شيء يعطيه هذه القدرة, قدرة تحول المألوف والشائع إلى شيء غامض، سوى الوعي الفلسفي.[10]

ومن بين هده الأسماء «محمد أركون» [11]و «مالك بن النبي «[12] فالأول يسعى 'إلى تطبيق منهج متعددة المشارب على التراث العربي الإسلامي يمكن حصره في الدراسات اللغوية , اللسانية ,الأنثروبولوجيا ,و هو ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية مقابل للنزعة الاستشرافية , وإن كان كما يصرح هو بنفسه بأنه ,يعمل داحل ما يسميه بالعقل المنبثق ليتخلص من التصنيف الذي يقوم له بعض القراء حوله بشكل اعتباطي تستمد مشروعيتها من فكر عابر لا يعترضه شيء, ومن ثقافة يضبطها قانون السوق .

والثاني (مالك بن نبي) يتميز بتحليل الأحداث المحيطة به، فقد أكتسب من ثقافته ذات الطابع المنهجي قدرة كبيرة واهتماما بقضايا العالم المختلفة من حيث هي قضايا ذات طابع حضاري، وهو ما يميز جل أعماله بوصفها تنطوي تحت طائلة مشكلات الحضارة، وها هنا يمكن اعتبار أفكاره امتداد لفكر ابن خلدون رغم بعض الاختلاف الكامن بينهما تمكن بناء على قدرته المنهجية ورؤيته الفلسفية النادرة، بوضع يده على أهم قضايا العالم المتخلف، فأنجز مجموعة من الكتب الموسومة «بمشكلات الحضارة «بدأها في باريس ثم تتبع حلقتها في مصر والجزائر، أن المهمة الأساسية لفكره هي نشر الوعي ورفع التخلف، أو على الأقل التنبيه إليه و اقتراح سبيل الرشاد من التيه من منطلق خلفية دينية إسلامية.

عرف مالك بن النبي أيضا بمعادلته التالية :نتاج حضاري =إنسان + تراب + وقت.

وبفكرته عن القابلية لاستعمار: للشعوب العربية و الإسلامية قدرا كبيرا للقابلية للاستعمار و التي يعود أساسها إلى قلة العلم, وتوهم قوة الاستعمار.

هوامش:

1 المرجع نفسه ,ص297

2 محاضرة الدكتور أحمد عياد, الفلسفة الإسلامية , جامعة تلمسان، فيفري سنة2014.

3 محمد أركون .العلمنة و الدين ,الإسلام ,المسيحية , الغرب ,الطبعة الثالثة , دار الساقي ,بيروت ,1996,ص7,

4عياد أحمد، مسألة التراث في الفكر العربي المعاصر بين الطرح الاديولوجي، مجلة النقد الثقافي , العدد الأول, دار الكنوز للإنتاج و النشر والتوزيع , ديسمبر ,2013 ، ص08.

4 5 مونيس بخضرة، تاريخ الوعي، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2009،ص 18.

5 المرجع نفسه ,ص19.

6 أنظر الحمار الذهبي، ترجمة أبو العيد دودو ، صادر عن منشورات الاختلاف,2004، ص05.

7 معجم المشتغلين بالفلسفة في الجزائر , الجزء الأول , مخبر البحث :جامعة وهران, ط الأولى ,2013، ص11.

8 مونيس بخضرة، تاريخ الوعي ، المرجع السابق ، صَ10-11.

9 مفكر جزائري ولد بقرية تاوريت ميمون ببجاية سنة 1928 توفي 2010,متحصل على الدكتوراه في جامعة السربون سنة 1967في الفلسفة تحة عنوان «النزعة الإنسانية في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي « له العديد من المؤلفات :نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي ,تاريخ الفكر العربي الإسلامي ,الإسلام: الأحلاق و السياسة ,الإسلام أصالة و ممارسة ,الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدى

10 مفكر جزائري ولد بمدينة قسنطينة سنة 1905,يعد أحد رواد النهضة الفكرية الإسلامية في القرن العشرين ,توفي سنة 1973,له العديد من المؤلف منها بين الرشاد و التيه ,تأملات, شروط النهضة ,الصراع الفكري في البلاد المستعمرة , الظاهرة القرأنية ,المسلم في عالم الإقتصاد ,مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي , مشكلة الثقافة

11 أركون, الأنسنة و الإسلام، ص 145-146

أسطورة الكهف والحقيقة الأفلاطونية:
دراسة هيرمينوطيقية نقدية

أ. محمد أمين بن جيلالي/جامعة بومرداس

مما لا شك فيه أننا أمام مسألة محورية حركت الفكر الإنساني على مدى تاريخه، هذه القضية التي إرتبطت وشائجها بجميع جوانب حياة الإنسان وتحديدا الجانب الفكري، وزادت قيمتها لما شغلت حيزا كبيرا في الحقل الفلسفي من حيث أن الموضوع الكلي للفلسفة هو البحث عن الحقيقة.

لقد اختلفت الرؤى وتعددت المذاهب حول هذه المسألة فكل فيلسوف كان له تبريره الخاص نحوها، وفي صدد الحديث عن الحقيقة من المنظور الأفلاطوني، والذي إشتملت أركانه التسويغية على الجمع بين: الخيال، القصة والعقل، بمعنى تقديم التسويغ الميثولوجي العقلي لماهية الحقيقة المطلقة، فإن «أفلاطون» (429 -347 ق.م) قدم الدليل على أطروحته مستخدما أسطورة الكهف، ليبين من خلالها واقع الأسس الوهمية في المجتمعات البشرية، هذه الأسطورة ذات تعبير رمزي عن معنى فلسفي يرتبط بالحقيقة والمعرفة، وعليه يحتاج إلى ممارسة تأويلية كباقي الخطابات الباطنية.

تأسيسا على البناء السابق نطرح الاستشكال التالي: **ما الحقيقة الأفلاطونية ؟، هل يمكن للأسطورة أن تؤسس للحقيقة ؟. التأويل عند أفلاطون، أية إستراتيجية فلسفية لفك رموز الحقيقة ؟. كيف يمكن تحليل خطاب الحقيقة عند أفلاطون برؤية نقدية معاصرة ؟.**

أولا: الأسطورة كتبرير فلسفي:

إن اللجوء إلى العرض الأسطوري كان قبل نشأة الفلسفة، واستمر بعد النشأة رغم القطيعة الإبستيمولوجية[2]، والتي أحدثت بين التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي، لكن توظيف الأسطورة، وخاصة مع بروز النسق الفلسفي الأفلاطوني إتخذ طابعا جديدا ومغايرا.

1-الأسطورة: مقاربة إيتيمولوجية [3]:

للضرورة المنهجية لابد من تحديد المفهوم الدقيق للأسطورة من خلال مقابلته، بأبرز

المفاهيم المشابهة له:

الأسطورة (mythos) [4]، وهي حكاية شعبية خرافية ذات حمولة دينية خيالية، تحكي عن كائنات تجسم وتشخص قوى الطبيعة بشكل رمزي [5]. يقابلها في تاريخ الفكر الفلسفي مصطلح: «لوغوس»، أي العقل.

الأرموزة (allegorie)، فحسب الفيلسوف الفرنسي «أندريه لالاند»((1887-1963 : «هي رمزية عينية تتواصل على إمتداد الحكاية، بحيث تتوافق كل عناصر الرامز، توافقا نسقيا، عنصرا عنصرا مع عناصر المرموز إليه»[6].

الأمثولة: تشير إلى تماثل الأشياء. وفي هذا السياق ينبغي أن نتفق مبدئيا على أننا أمام أسطورة نظرا لاعتبارين أساسيين:

- الأول، أن «أفلاطون» نفسه، وسم كتابه السابع من «الجمهورية» بأسطورة الكهف.
- والثاني يتعلق بمنهجية الدراسة، بما أنني وظفت مصطلح الأسطورة في البناء اللغوي للمحاور الأساسية للبحث.

لكن الاستثنائية المنهجية تفرض على الباحث استخدام مصطلح الأمثولة نظرا لسببين منطقيين:

- الأول، لأن «محاورة الجمهورية» بأكملها تمثيل طويل بين الشر في عالم المحسوس، والخير في العالم المعقول.
- أما الثاني، فمصطلح الأمثولة له أهمية يستمدها من قوته الدلالية في المعنى مقارنة بالأسطورة والأرموزة.

تأسيسا على ما سبق يمكن أن نلاحظ أن الاختلاف والتباين في التسمية يدل على التضارب والتصدع المنهجي في توظيف الأسطورة من مرحلة فكرية إلى أخرى.

2-توظيف الأسطورة عند أفلاطون:

لم يتخلص الفكر اليوناني من الأسطورة والخرافة إلا منذ عصر السفسطائيين، فقبل «سقراط» تعاطى الفلاسفة مع الأساطير، فنجد في هذه الفترة العديد من النماذج، مثل: «أنبذوقليس»، «بروتاغوراس» خاصة في مسألة تعليم الفضيلة بأسطورة «بروميثوس» [7]، بالإضافة إلى «طاليس المالطي» الذي استخدم الأساطير التكوينية على المنوال الشرقي.

لكن مع ظهور المذهب العقلي عند الفلاسفة الكبار:»سقراط، أفلاطون وأرسطو»، لعبت الأسطورة دورا مركزيا في فلسفة أوسطهم «أفلاطون» إلا أنه ليس على النحو الذي كان قبل ظهور الفلسفة، فقد كانت الآراء في تلك الأثناء تقدم بشكل أسطوري لا دليل عليه، بينما أضاف «أفلاطون» الجانب العقلي في الميثولوجيا الإغريقية.

3-ماهية الأسطورة الأفلاطونية:

إن الأسطورة عند «أفلاطون» هي فعل للتواصل، بمعنى أنها منهج من مناهج التبليغ والتعليم (الحوار، التهيئة، الشعر والأسطورة)، فإستمدت الأساطير عنده صورها إما من التقاليد الأورفية والفيثاغورية، وإما من أحدث المفاهيم العلمية كما في محاورة «فيدرون»، حيث يقتبس تصوره للعالم الجهنمي من المعارف التي إكتسبها خلال رحلته إلى براكين «صقلية»، بينما يستغل، في تصوره لعالم السعادة معلومات جغرافية جديدة. فكثيرا ما عرض نظرياته في صورة رمزية، ولا نكاد نجد محاورة لا نعثر فيها على أساطير بارزة قليلا أو كثيرا، مثال: محاورة «تيماوس» التي تبدو أسطورية من بدايتها إلى نهايتها.

تختلف الأساطير حسب التنميط الأفلاطوني، فيمكن أن نختصر أنواعها في التالي [8]:

- أساطير رمزية: وهي ضرب للأمثال، وتعد منها أسطورة الكهف.
- أساطير تكوينية: ذات شكل تاريخي، تحكي تطورا وسيرورة، مثل: محاورة «تيماوس».
- أساطير شبه علمية: يندرج فيها ما يتعلق من الأساطير بنظريته في الطبيعة وفي النفس وفي الأخرويات.

بناءا على هذا التراكم الميثولوجي الذي يشحن فلسفة «أفلاطون» بشحنة زائدة تغطي جانب أكبر من فكره، نجد أن إلغاء الأساطير سيحدث شرخ عميق على مستوى منظومته الفلسفية المتكاملة، وعليه هذه الأهمية التي تحتلها الأسطورة لدى «أفلاطون» من حيث الكم

والكيف مؤشر محوري للدلالة على أن الأسطورة آلة الفكر الأفلاطوني المنتجة للأبعاد والغايات الفلسفية، ومن جلها الحقيقة المطلقة.

4-الغايات الأساسية للتفكير الميثولوجي عند أفلاطون:

يمكن أن نوجز الغايات والأبعاد الجوهرية للتفكير الميثولوجي عند «أفلاطون» في أربعة غايات، وهي كالتالي[9]:

- التمييز بين الحقائق اليقينية التي يمكن البرهان عليها، والفروض التي هي في الغالب موضع شك.
- التعبير عن وقائع وأفكار يصعب إدراكها، يقول «هيجل» (1770 – 1831): « يمكن القول بأن استعمال الأساطير طريقة في التفلسف، وقد كان كذلك في الغالب ... وأنّا إذا أمعنا النظر، لوجدنا أن أساطير أفلاطون صادرة جزئيا من عجزه عن عرض فكره للناس عرضا أوضح».
- خلق قوة الانتباه والاهتمام، فـ:»أفلاطون» في محاورة «فيدرون» يقول: «إن أضمن وسيلة لامتلاك أسماع الناس وإيقاظ فكرهم هي مخاطبة خيالهم ...».
- للأساطير أغراض بيداغوجية تعليمية، لتسهيل فهم الحقائق الفلسفية.

ترتيبا على ما سبق نلاحظ أن الأسطورة ذات حمولة رمزية تمثيلية خيالية أثرت على أكثر المفكرين عقلانية (أفلاطون)، الذي وظفها كمسوغ فلسفي للتعبير عن وقائع وأفكار يصعب اختراقها، ومن ثم أصبحت الأسطورة لدى «أفلاطون» تعد من أبرز سردياته المنهجية، وأسطورة الكهف نموذج عن ذلك.

ثانيا : الحدث الجينيالوجي لأسطورة الكهف:

تعد أسطورة الكهف من الأساطير الرمزية الأفلاطونية، وردت كما ذكرنا سابقا في الكتاب السابع من «الجمهورية» [10]، فهي عبارة عن حوار مطول تصوره «أفلاطون» بين «جلوكون بن أريستون» و»سقراط»، حاول من خلاله إبراز كيفية إعادة بناء المجتمع الأثيني حسب ما يعرفه من حقائق، بالبحث عن فضائل دولة المدينة، وتحديد مفهوم النفس الإنسانية، وإيجاد طريقة للتطابق بينهما [11].

فيما يلي سأعرض هذه الأسطورة ليس كما وردت في «الجمهورية»، بل ملخصة خالية من

أسلوب الحوار، ثم فيما بعد أبرز المحاور الكرونولوجية الرئيسية لهذه الأسطورة حتى يسهل استيعاب أحداثها، وعليه يمكن أن يتلخص محتوى الأسطورة على النحو التالي:

« لنتصور أناسا يعيشون داخل كهف في باطن الأرض، وهم مقيدون منذ طفولتهم، بالسلاسل في أقدامهم، وأعناقهم، بحيث تستعصي الحركة عليهم. ولهذا الكهف باب يتجه نحو الضوء، فينير أرجاءه. وهم لا يتمكنون من النظر إلا إلى ما يمر أمامهم، لأن ظهورهم تقابل الباب. وهناك نار ملتهبة من أعلى خلف رؤوسهم، وعلى بعد منهم، بحيث تمر أشعتها من فوق رؤوسهم، وتقع على الحائط في باطن الكهف حيث ينظرون.

ويوجد بينهم وبين تلك النار، طريق يمتد فيه جدار غير مرتفع أشبه بالستار التي يلعب من ورائها الممثل بالدمى أو «القراقوز»، ويوجد خلف ذلك الجدار، قوم آخرون يحملون جميع أصناف الأشياء، والتماثيل المصنوعة من الخشب والحجر، وتبرز هذه الأشياء كلها فوق الجدار، فتلقي النار بظلالها على الحائط. ولما كان هؤلاء العاجزين عن التلفت إلى الخلف، فإنهم لم يشهدوا طول حياتهم غير تلك الظلال التي يعتقدون أنها حقائق.

فلو فرضنا أن شخصا من هؤلاء المساجين، فكت أغلاله واضطر إلى الوقوف على قدميه، والتفت نحو مصدر النور، فلن يقوى على رؤية الأشياء الحقيقية التي اعتاد رؤية ظلالها، بسبب شدة البريق الذي يخطف الأبصار. ثم جاء أحد وأخبره أن ما كان يراه من قبل، هو مجرد أوهام وأشباح، وأن ما يراه الآن، هو الحقائق، فلن يصدقه، بل يعتقد أن الظلال التي كان يراها، أكثر حقيقة مما يراه الآن، فيعود إلى موقعه الأول داخل الكهف.

ولو فرضنا أنه بعد الترويض يصل إلى توجيه عينيه نحو النور، ويقتنع بأن ما يعتقده أول مرة كان عبارة عن أشباح، وأن الحقيقة هي مشاهدة ...» [12].

ثالثا : هيرمينوطيقا أسطورة الكهف[13]:

إن أسطورة الكهف باعتبارها تحمل دلالة الرامز والمرموز إليه، تحتاج إلى ممارسة تأويلية تفكيكية لرموزها، وإذا تأملنا جيدا، فسنجد أن المحور الأساسي لهذه الأسطورة هو التأسيس الفلسفي لما يسمى في اللغة اليونانية «الأليثيا» (aletheia) أو الحقيقة، بمعنى آخر البرهنة على نظرية المعرفة والمثل.

0وقبل الوصول إلى نواة القراءة الفلسفية لأسطورة الكهف، لابد من فك الشفرة الفيلولوجية للخطاب الأفلاطوني الملغز بالرموز الفلسفية.

التأويل الأفلاطوني لرمز الكهف:

0إن الكهف أو السجن عند «أفلاطون» يقابله العالم المنظور أو المحسوس، ووهج النار يمثل ضوء الشمس، أما رحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى تماثل صعود النفس إلى العالم المعقول، وآخر ما يدرك في هذا العالم بعد عناء شديد هو مثال الخير.

0إذن نلاحظ هنا أن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مغزى هذه الأسطورة، هي التمييز بين عالمين: عالم مرئي حسي، وعالم غير مرئي عقلي وهو عالم المثل [14]، وعليه فهذا التنميط الأفلاطوني للعالم يحيل إلى قسمة أنطولوجية، ينبغي فهمها لإدراك العلاقة بين العالمين بوضوح، ومن ثم ما هي سمات كل عالم ؟.

صفات العالم المحسوس [15]**:** أين يقع هذا العالم ؟، في نظر «أفلاطون» للكون حقيقتين نهائيتين هما: الوجود والعدم المطلقين، وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة تعبر عن الأشياء التي تقع تحت حواسنا، فهي تشارك المثال في وجودها وتشارك المادة في عدمها، فالأشياء المحسوسة هي أنصاف حقائق، فلا هي مجردة كالمثل فتكون حقيقة مطلقة، ولا هي مادة خالصة خالية من صور المثل خلوا تاما، بل هي تجمع بين الوجود والعدم، من كل هذا نخلص إلى الصفات التالية للعالم المحسوس [16]:

-الحس متغير.

-الحسيات عابرة تكتسب اكتسابا.

-نسبية تختلف باختلاف الأشخاص والظروف والأحوال.

- متنازعة فيما بينها متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب.

-تقدم لنا شتات المعلومات الجزئية المبعثرة.

مميزات عالم المثل (idos): يمكن تلخيص صفات المثل في التالي [17]:

-ذاتية، وجودها من نفسها، لم يسببها شيء خارج عنها، فهي أساس الأشياء، ولا شيء أساس لها (الأسس الأولى للعالم).

-العمومية، فمثال الإنسان هو الحقيقة العامة لكل إنسان.

-معاني مجردة، لها وجود في نفسها مستقل عن كل عقل، وما في العقل صورة لها.
-واحدة، فمثال الإنسان واحد، وإنما يتعدد الأشخاص.
-أبدية، فمثال الجمال أزلي، والأشياء الجميلة تفنى، فالمثل هي جوهر الأشياء وكمالها.
-لا يحدها زمان ومكان، فهي غير مشخصة.
-معقولة، في إمكان العقل أن يدركها بالبحث والاستنباط.

إذن نستنتج مما تقدم أن عالم المثل عالم سرمدي ثابت لا يعروه تغير ولا فساد، والمثل مركزة في النفس، وهي مطلقة، متسقة فيما بينها، فيها انسجام وتناغم وانتظام ولها صفة الكلية.

وعليه يشير «أفلاطون» إلى أنه لا يصح أن تدرك المعرفة بالحس، فالمثل حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجودا خارجيا مفارقا مستقلا عن الإنسان، وهي في وقت واحد مصدر المعرفة وعلة لها، كما هي مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له. إذن كيف نحلل هذه المفارقة (paradox) ؟.

إذا كانت المثل هي مصدر الأشياء بانطباع صورها على المادة، فهي إذن متغيرة، لأنها بذلك تتصف بصفة الإنتاج والإخراج والخلق، وهذا يترتب عليه التغير، لقد أبرز «أفلاطون» هذا التناقض واللبس، من ناحية أنه قال ثمة خالق مدبر للعالم، ومن ناحية أخرى لجأ إلى الخيال والشعر [18]، وبالتالي الأسطورة كتبرير ميثولوجي.

إن مسألة إقحام الفكر الأسطوري ضمن الجهاز المفاهيمي الأفلاطوني تقودنا، وبصفتنا باحثين في حقل الفلسفة إلى ممارسة تأويلية على أمثولة الكهف، فهذه الأخيرة، في اعتقادي لها أبعاد إبستيمولوجية، أنطولوجية وديناميكية، سنوجزها في التالي:

1-البعد الديناميكي الجدلي (dialectique):

من العلوم المساعدة على بلوغ الحقيقة حسب «أفلاطون»: «الجبر، الهندسة، الفلك والديناميكتيك» [19].

إذ أن هذا الأخير في رأيه هو قمة العلوم وتاجها. لكن أين نجد القيمة الديناميكتيكية [20] لأمثولة الكهف ؟.

هذه القيمة تستقر على مستوى الفكر، في التقابل بين الظلام والنور، الجهل والعلم، الفناء

والخلود، التغير والثبات، الحواس والعقل. إن الارتقاء كما ذكرنا سابقا من العالم الحسي إلى العالم الحقيقي يكون تدريجيا، فمن المظاهر، إلى الأشياء، إلى المعاني المجردة، وأخيرا المثل الحقيقية. لكن لا يمكن معرفة الحقيقة المطلقة والمحجوبة إلا مرورا بالدياليكتيك والجدل، الذي يبرز من خلال التأمل الفلسفي.

إن الإنسان عندما يعرف حقيقة ما فهو يتألم ولا يستطيع قبولها إلا بعد صراع، فالصراع إذن شرط عند «أفلاطون» لبلوغ الحقيقة، فإما أن نقبل بما نملكه من معرفة، وبهذا نشبه الراجعين إلى ذلك الكهف أو نحاول أن نكتشف الأصل والحقائق الجديدة وهذا يأتي بالمعاناة.

وتظهر لحظة الصراع في أمثولة الكهف في المشهد التالي:» عندما تفك قيود المساجين، وينظر أحدهم لأول مرة إلى الضياء فيتألم من عينيه ولا يستطيع النظر مرة أخرى، لكن بالترويض يصل إلى توجيه عينيه نحو النور» [21].

إن الهدف المركزي للدياليكتيك حسب تعبير «هايدغر» هو الانتقال من مرحلة «الأبايدويزيا» (عدم الإستنارة) إلى «البايدايا» [22] (الإستنارة)، وذلك يحتاج في رأي «أفلاطون» إلى تدريب وتربية وتطهير للنفس من الشوائب العالقة بها، كل ذلك سوف يقودنا إلى الرؤية الواضحة للحقيقة.

تأسيسا على ما سبق، يمكن القول أن أمثولة الكهف تنطوي على أبعاد فلسفية مرتبطة بمسألة البحث عن الحقيقة في إطلاقتيها، وبالتالي قد مهدت لمبحثين وقضيتين مركزيتين في حقل الفلسفة وهما: الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا.

2-البعد الإبستيمولوجي المعرفي:

تحاول أمثولة الكهف أن تؤسس نظرية في تدرج المعرفة من الظن إلى الحقيقة، فالكهف هو رمز للعالم الوهمي الذي كثيرا ما تغفل عنه الحقيقة الواضحة، وهو أيضا عائق إبستيمولوجي يحجب عنا الحقيقة، وبالتالي نكون بصدد البحث عن هذه الحقيقة، فلا بد من التحرر من العالم الحسي، بالتأمل العقلي، فهذا الأخير هو الطريق نحو إدراك الماهيات المطلقة، وعليه تضعنا هذه الأمثولة أمام مستويات إدراك المعرفة [23]:

- الإحساس، وهو إدراك عوارض الأجسام وأشباحها في اليقظة والمنام، وهذا ما يقابله في

القسم الأول من الأمثولة، الذي يسرد حياة الناس داخل الكهف.

- الظن والتخمين، وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك، يتطابق ذلك مع القسم الذي يشير إلى الخلاص من القيود والبقاء في الكهف، ومحاولة إلتماس الحقيقة لكن يظل الظن مسيطرا على عقول المساجين.

- الإستدلال، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات، ما يوائم هذا المستوى هو القسم الثالث من الأمثولة، عندما يبدأ السجين في الإنفتاح على العالم الخارجي ليشكل مجموعة من المعلومات الإستدلالية عن هذا العالم.

- التعقل، وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة، وذلك ما يتوافق والقسم الأخير من الأمثولة، حيث أدرك المتحرر الحقيقة بالترويض وعاد ليخبر ويعقل أصدقائه في الكهف.

وفقا لهذه المستويات يتدرج الفكر في بلوغه وسعيه للمعرفة من الإحساس إلى الظن إلى العلم الإستدلالي ثم أخيرا التعقل المحض، مدفوعا بقوة باطنية [24]، هي في الحقيقة التعلق بالماهيات المطلقة، إذن مستويات الإدراك الأفلاطوني ترتكز على مفهومين:

-مفهوم العقل: ويتكون من العلم والفهم، وموضوعه الوجود.

-مفهوم الظن: ويتركب من الاعتقاد والتخيل، وموضوعه عالم التحول والتغير.

3-البعد الأنطولوجي الوجودي:

إذا نظرنا إلى أمثولة الكهف من الزاوية الأنطولوجية [25]، فإننا سنجد أن الحقيقة بالنسبة لأفلاطون موجودة أمامنا لكن متوارية، فهي موسومة بالإخفاء والانكشاف في الآن ذاته، فالحقيقة هي تستر وكشف، إننا أمام حقيقة أنطولوجية. إن الأمثولة تدعونا إلى السعي لبلوغ اليقين والتماس الماهيات، وفي الوقت ذاته تكشف عن الحقيقة، فالحقيقة هي اللاحقيقة (la non vérité).

إن عالم المثل لدى «أفلاطون» يحمل دلالة أنطولوجية شرطية، بمعنى أن الحقيقة المطلقة تتموضع داخل عالم المثل الذي من دونه لا يمكن إدراكها إدراكا صحيحا، فكما يقول الفيلسوف الألماني المعاصر «مارتن هايدغر» (1889-1976) في قرائته لأمثولة الكهف:»إن الأليثيا تقع في

نير الإيديا» [26].

هذه هي أبعاد الحقيقة عند أفلاطون الأثيني الذي عكس التجربة الإغريقية عن مفهوم الحقيقة. و يمكن القول أنه أضاف لتاريخ الفلسفة من خلال هذه الأمثولة -بالإضافة إلى مقولتي المعرفة والوجود- مقولة الذات، فقيمة التجربة اليونانية، بالنسبة لـ«ميشال فوكو»، لا تكمن في الانتقال من الميتوس إلى اللوغوس، بل في اكتشاف الذات[27]، وذلك من خلال تحكم الفرد في ذاته بهدف التحكم في الآخرين، لكن عندما تخضع الحقائق إلى الأحكام الذاتية، من هنا نعتقد أن كل حقيقة ستصبح لعبة بين الخطأ والصواب.

رابعا: الحقيقة عند أفلاطون بعيون معاصرة: مقاربة نقدية

لقد تبدلت النظرة إلى الحقيقة في الفلسفة الغربية المعاصرة، خاصة مع النظرية التأويلية التي حولت السؤال الفلسفي التقليدي :كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه ؟، إلى سؤال جديد: كيف أفهم حتى يكون المعنى ؟. وانطلاقا من هذا التحول الإبستيمولوجي، ما موقع الحقيقة بالمنظور الأفلاطوني -الذي عكسته أمثولة الكهف- من المناهج الفلسفية المعاصرة ؟.

يمكن الإجابة عن هذا السؤال من خلال القول بكل بساطة أن الحقيقة المطلقة عند أفلاطون أصبحت بميزان النقد الفلسفي المعاصر إستراتيجية اختلاف ومغايرة، انفتاح على اللامعقول والخيالي، تعبير عن الحجب والخداع، ومؤسسة على اللامعنى والفراغ.

فعلى هذا النحو صارت تقرأ الحقيقة الأفلاطونية لدى «نيتشه»، أو «ماركس»، أو «هيدغر»، أو «ألتوسير»، أو «فوكو»، أو «دولوز»، أو «دريدا»، أمثالهم، وذلك على حسب منهجه، إذ لكل قراءة منهجها في البحث والتحقيق.

فلقد بين «نيتشه» بمنهجه الأصولي اللغوي، وهو يبحث في أصول المفاهيم، أن الحقيقة الفلسفية هي نسيج من الاستعارات والتشبيهات.

ويرى «هيدغر» من خلال منهجه الفينومينولوجي والتأويلي، وهو يبحث في كيفية نشوء الماورائيات، أن القول الفلسفي يخدع ويتستر على ما لا يقوله، وأن ما لايقوله هو الذي يحض على التفكير به لإعادة بناء وإستكشاف ما لم يفكر فيه وما لم يقله.

وبين «ألتوسير» بمنهجه التشخيصي، وهو يعيد قراءة أعمال «ماركس»، أن للحقيقة إعراضها وزلاتها، وأن لها صمتها وفراغها، بحيث يكون لدينا دوما ما لا يرى داخل حقل الرؤية ذاته.

واتجه «فوكو» بمنهجه الأركيولوجي، وهو ينقب عن أنظمة المعارف ويحفر في طبقات النصوص، إلى أن الخطاب يمارس ضربا من الرقابة على الحقيقة ويقوم بإجراءات منع وإستبعاد، مما يجعل قول الحقيقة أقل حقيقية مما يدعي.

وذهب «دولوز» بمنهجه البنيوي، وهو يبحث عن كيفية تشكل المعنى، إلى أن المعنى ليس صورة ولا هو ماهية، وإنما هو نسق من العلاقات، ولكنه نسق تتغير عناصره، وتتعدد مراكزه، وتكثر إنزياحاته، مما يعني أن الشيء الذي يعني، لا يعني بذاته، بل بموقعه ونسبه واختلافه.

وأخيرا، فلقد بين «دريدا» بمنهجه التفكيكي، وهو يسعى إلى تفكيك المعنى، أن النص ليس ساحة بيانات، بل ساحة تباينات، وأنه مجال للتوتر والتعارض، وحيز للتبعثر والتشتت، وذلك حيث يتولد دوما عن القراءة تفكك البنى، وإنفجار المعنى، وتشظي الهوية [28].

فإذا كان «أفلاطون» بتسجيله كلام «سقراط»، سعى هو إلى إنتشاله من موته الفعلي، لكنه قام في الأوان ذاته، وكما يؤكد عليه «دريدا»، بتأكيد موت «سقراط» إذ إخترق قانون الأب القائم على تحريم الكتابة[29]. وعليه يمكن أن نضيف إلى أن «أفلاطون» بكتابته وتأويله لأمثولة الكهف إنتشل الحقيقة من موتها الأنطولوجي، لكنه في نفس الوقت أكد موتها إذ هي معرضة للإنفلات من «الإيدوس».

تأسيسا على ما سبق يمكن القول أن المناهج الفلسفية المعاصرة حملت بداخلها نواة تحطيم المعنى الظاهر للحقيقة للوصول إلى المتستر والمتواري، اللامقول، اللامعنى، واللامفكر فيه، بمعنى أدق وجامع اختلاف معنى الحقيقة ومغايرتها، الأمر الذي يثير قوة الإنتباه والحدس الفلسفي لدى الباحث إلى ما أسماه المفكر «محمد أركون» بالحقيقة الحقيقية.

وختاما نصل إلى مجموعة من النتائج والملاحظات حول المنظور الميثولوجي للحقيقة عند «أفلاطون»، والتي نجملها وفق الترتيب التالي:

- أن الأسطورة لها قيمة حجاجية تبريرية في حقل الفلسفة، فرغم النبذ الثوري الكلاسيكي لها، إلا أننا نلاحظ أن «أفلاطون» عاد إليها بالرغم من عقلانيته الصارمة، ووظفها منهجيا كأداة

تصويرية تعبيرية تمثيلية، وما يؤكد مركزية الأسطورة داخل العمل الفلسفي، هو تشبث الفلاسفة المعاصرين بأحبالها، فنجد مثلا الفيلسوف الألماني «هيدغر» يلجأ إلى الأساطير الألمانية واليونانية في أعماله، أيضا النفساني النمساوي «سيقموند. فرويد» (1856-1936) في أسطورة «أوديب» التي وظفت للتعبير عن مفهوم الكبت، و»كلود ليفي شتراوس» (1908- ؟) مزج مفهوم الأسطورة بمنهجه البنيوي، وعليه فرغم اللامعقول الذي يميز الأسطورة فإنها تؤسس للمعقول في الفلسفة الغربية المعاصرة.

-إن أمثولة الكهف أنتجت لنا خطابا عقليا، معرفيا وتأسيسيا: خطاب عقلي، لأنها أضافت النزعة العقلية المثالية (idealisme) كمذهب من المذاهب الفلسفية الكبرى في قضية إدراك الحقيقة، أما الخطاب المعرفي، فيبرز في الأهمية الإبيستيمية للأمثولة التي تنبجس في تأويلها فلسفيا مما أصبغ الطابع التجديدي على الرؤية في المسائل المعرفية، من خلال التأصيل لموقف فلسفي مبني على العقل والروح النقدية، وأخيرا خطاب تأسيسي، لأن أمثولة الكهف أسست للميتافيزيقا، والهيرمينوطيقا داخل حقل الفلسفة، كون أن محور سؤالها هو ماذا وراء الأشياء؟، ماذا بعد الطبيعة ؟، وهذه ملاحظة تتبدى من خلال المشهد الجينيالوجي للكهف والمرتبط بالظلال وما تخفيه، أما الجانب الهيرمينوطيقي الذي كشفت عنه الأمثولة يؤكد عليه الدكتور «عادل مصطفى»، في كتابه: «فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير»، حيث يرى أن مفهوم التأويل وظفه «أفلاطون» للوصول إلى عمق المعنى في الأساطير والرموز، وبالتالي أمثولة الكهف جعلت «أفلاطون» يمارس فن التأويل، والفلاسفة من بعده ساروا على دربه في هذه المسألة.

-أن أمثولة الكهف الأفلاطونية أحدثت نسقا فلسفيا شاملا ومتكاملا، فلحظة بلوغ الحقيقة المطلقة هي لحظة اطمئنان النفس ومشاهدة مثال الخير (الأخلاق)، وبناء الدولة المثالية (السياسة)، وبلوغ الجمال المثال، كما يقول الإستيطيقي «رسكن» في هذا الصدد: « لا يمكن أن يكون جميلا، إلا ما كان حقا «.

وأخيرا، فإن أفلاطون أصبغ من خلال أمثولة الكهف معنى **أنطو-إبستيمي** على الفلسفة، حين وصف الفيلسوف بأنه شخص يصب اهتمامه على الحقيقة وليس على المظهر فقط، ويعنى بإدراك الوجود الماهوي للأشياء، ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة بأوسع معانيها تدل على

محاولة تأملية معقولة لمعرفة خصائص وطبيعة الكون بما هو كائن، بمعنى مغاير الفلسفة هي التفكير داخل الحقيقة وخارجها في الآن نفسه.

الهوامش:

1 – أستاذ العلوم السياسية، وباحث في تخصص الفلسفة والتنوع الثقافي.

2 – الإبستيمولوجيا: مفهوم يتكون من مقطعين هما، (epstime) ويعني المعرفة أما المقطع الثاني، (logos) ويعني نقد أو نظرية أو دراسة، أي أنه نظرية أو نقد أو دراسة المعرفة. لكن بمعنى أدق فهي حسب «أندريه لالاند»(laland) ليست المناهج العلمية التي هي موضوع علم المناهج (methodology)، كما أنها ليست توليفا ظنيا بالقوانين العلمية على منوال المدرسة الوضعية. فالإبستيمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها الرامية إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي. أنظر بهذا الصدد:

– أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، المجلد الاول، بيروت، منشورات عويدات، ط2، 2001، ص.356.

والفرق بين فلسفة العلوم من حيث أنها تختص بالمناهج التي تبحث في الواقع، وبين الابستيمولوجيا من حيث أنها تختص بنقد هذه المناهج، وتختلف أيضا عن نظرية المعرفة من حيث هي إطار تقليدي عام يطرح إشكالية المعرفة. وفلسفة العلوم نشأت كفرع متميز عن الفلسفة في القرن العشرين في لحظة تصادم أسلوبين من الأحداث: الأول يتمثل في إنهيار تقاليد الفلسفة الكانطية، والثاني هو أزمة العلوم والرياضيات في بدايات القرن العشرين، لكن في حقيقة الأمر فلسفة العلوم لها تاريخ طويل يرجع إلى بدايات التفكير الإنساني لدى الإغريق. للمزيد من التفاصيل إرجع إلى:

–Donald M. Borchert, Encyclopedia of Philosophy, Vol.07, USA, Thomson Star Logo and Macmillan Reference, Printed in the United States of America, Second edition, 2006, p.503.

3 – مصطلح الإيتيمولوجيا (etymology): فهو علم إشتقاق الكلمات، أو علم التأثيل، إذ يتكون المصطلح من مقطعين يونانيين: (etymos)، وتعني الحقيقة والمقطع الثاني (logos)، مفردة تشير إلى إله التفكير عند «أفلاطون»، وبالمعنى الإجرائي تدل على المرجعية أو الإطار الكلي للتفكير. وهي متعددة المعاني وتستخدم هنا بمعنى الكلمة. والايتيمولوجيا فرع من فروع اللسانيات يدرس أصل الكلمات، وكيفية تطورها، وشرحها. أنظر:

– الايتيمولوجيا في الموقع الإليكتروني للموسوعة الحرة: http://ar.wikipedia.org/wiki/، تاريخ الدخول: يوم الإثنين 14 جانفي 2013، على الساعة: 30: 18 مساءا.

4 – يعطي الباحث السوري «فراس السواح» – المتخصص في ميثولوجيا وتاريخ

الأديان – تعريف شامل وموضوعي لمفهوم الأسطورة، حيث يقول: «هي نظام فكري متكامل، إستوعب قلق الإنسان الوجودي، وتوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه، والأحاجي التي يتحداه بها التنظيم الكوني المحكم الذي يتحرك ضمنه. إنها إيجاد النظام حيث لا نظام، وطرح الجواب على ملحاح السؤال، ورسم لوحة متكاملة للوجود، لنجد مكاننا فيه ودورنا في إيقاعات الطبيعة. إنها الأداة التي تزودنا بمرشد ودليل في الحياة، ومعيار أخلاقي في السلوك، إنها مجمع في الحياة الفكرية والروحية للإنسان القديم «. للمزيد من المعلومات حول المدارس الفلسفية التي تحدثت عن مفهوم الأسطورة، أنظر:

– فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة – سورية وبلاد الرافدين، دمشق، دار علاء الدين، ط11، 1996، ص-ص.13-19.

5 – محمد الشكير، مجزوءة الفلسفة، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 2005، ص.24.

6 – أندريه لالاند، المرجع السابق، ص.44.

7 – الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1990، ص.145.

8 – المرجع نفسه، ص.146.

9 – المرجع نفسه، ص.147.

10 – الجمهورية أهم ما ألف «أفلاطون» من كتب، فهو بحث شامل لفروع متشعبة من آرائه، وكأنما أراد أن يكون ملخصا لجميع جوانب فلسفته، ففيه مذهبه في ما وراء الطبيعة، وفي السياسة، والدين، والأخلاق، وعلم النفس، والتربية، والفن.

11 – أفلاطون، الجمهورية، تر.جيلالي اليابس، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ط1، 1990، ص.18.

12 – المرجع نفسه.

13 – الهيرمينوطيقا (hermeneutics): تسميها بعض الكتابات المعاصرة بـ: «علم التأويل»، فهي تبحث عن فهم النص وتفسيره، وقد اشتق هذا المصطلح من كلمة «هرمس» اليونانية، وهو ملاك ينقل تعاليم الآلهة ورسائلها إلى الأرض. للمزيد من التفاصيل حول تطور المفهوم أنظر:

– بن مزيان بن شرقي وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي: دروس في المنهجية، وهران، دار الغرب للنشر والتوزيع، د.س.ن، ص.105.

14 – جمال الدين بوقلي حسن، إشكاليات فلسفية، الجزائر، الديوان الوطني للمطبوعات، ط1، 2007، ص-ص.112-113.

15 – أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1977، ص.172.

16 – محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، المجلد

الأول، بيروت، دار عويدات للنشر والطباعة، 2000، ص.127.

17 - أحمد أمين، زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص.163.

18 - المرجع نفسه، ص.164.

19 - أفلاطون، المرجع السابق، ص.286.

20 -الدياليكتيك: هو الجدل يعرفه «لالاند»: « بالمحمولات الجدلية وعددها أربعة: الحد، النوع، الحقيقي والعرضي «. والجدل عند «أفلاطون» هو جدل صاعد، وجدل نازل.

21 - جمال الدين بوقلي حسن، المرجع السابق، ص.112.

22 - البايدايا: كلمة يونانية يقصد بها عادة التربية أو الإستنارة، و»هيدغر» يترجمها بالتكوين والتهيئة والتشكيل. لكن «أفلاطون»، يقول: « هي التمهيد لتحول إتجاه الإنسان بكليته، وفي ماهيته «.

23 - مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية: أفلاطون، أريسطو، نيتشه، بيروت، دار الهلال، 1983، ص-ص.35-40.

24 - المرجع نفسه، ص.41.

25 - أنطولوجيا (ontologie)، حسب «لالاند»: «دراسة أو معرفة ما هي عليه الأشياء بذاتها، من حيث هي جواهر فريدة»، وهي مبحث من مباحث الفلسفة، ويعرفها «أريسطو» بأنها: «البحث في الوجود من حيث هو موجود».

26 - مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977، ص.344.

27- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، دار توبقال للنشر، ط1، 1986، ص -ص.125-126.

28 - علي حرب، نقد الحقيقة: النص والحقيقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، ص-ص.20-21

29 - جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، تونس، دار الجنوب للنشر، 1998، ص.8.

الحقيقة: جدلية العقل و الدين

مقاربة فلسفية بين عبد الكريم سروش ومحمد إقبال

ب. محمد بومدين/جامعة تلمسان

تعتبر مسألة الحقيقة من أهم المساءل وأعظمها مما شغل العقل الإنساني على مر العصور حيث عرفت الإنسانية بحثا في الوجود عن حقيقة خلقه وتواجده وما إن كان من عدم أم له ما يبرر وجوده بوجود خالق له,فكان التأمل والتدبرهوسيد الموقف ليبدأ البحث عن الحقيقة بطريقة فلسفية بدأت ترتقي شيئا فشيئا بارتقاء مستوى تفكير الإنسان وخروجه من حدود العالم العيني وتجاوزه إلى الماورائيات المجردة ,ولم يدم ذلك طويلا إلى أن جاء زمن نزول الكتب السماوية حيث تساءل الفيلسوف الذي أصبح رجل دين من خلال ما فرض عنه من طرف أسياد الكنيسة ورهبانها فلم يعد التفكير خارج النص الديني بإعتبارأن ماتمليه الكنيسة هو الحقيقة عينها ولأن الوحي ربط الخالق بالخلق وأصبح الشعار هو * لا اجتهاد والنص موجود* سيد الموقف آنذاك ,حيث ظهرت أطراف أخرى حاولت التوفيق بين الرؤيتين العقلية و النقلية أي بين ما توصل لاإليه العقل باجتهاده من حقائق وما يقدمه النص الديني باعتباره حاملا للحقيقة التي يرمي إليها العقل المتفلسف و هي المسألة التي أثارت الشكوك لدى فلاسفة العصر الوسيط سواء أكانوا يهود أم مسيح على حد سواء ,ونذكر من بينهم موسى بن ميمون اليهودي وكذا القديس أوغسطين المسيحي الذي صار مسيحيا بعد جهد من أمه وبهذا التمسح أصبح العالم أثر الله وكانت لحظة الحسم بين عقله و بين ما قدمته الكنيسة له ليعتنق المسيحية و تصبح الأسبقية للإيمان ثم التعلقن فيما بعد وهو شعارهم ومع مجيء الإسلام أصبح الإشكال أعقد حيث حيث صاحب كبار الفلاسفة وأولهم الكندي الذي تفلسف كان فيه التفلسف يعد جريمة على أمة تدين بدين المطلقية و الثبات ومن يبتغي غير الإسلام دينا فلن يقبل منه , ليأتي زمن المتكلمين اللذين احترسوا للرد على الفلسفة اليونانية بصورة ومنهج الإستدلال العقلي الذي يساعدهم على نقض الشكوك والزيغ والأباطيل التي شوشت على العقل المسلم وتبقى المسألة مستمرة مع مجيء الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد الذي كتب مؤلفه «فصل المقال» محاولا التوفيق بين الحكمة و الشريعة و بين للمفكرين و الفلاسفة بأنه لا تعارض بين العقل و النقل وأن الغاية التي أرادها الله من خلال الكتب السماوية يستطيع العقل الإنساني بلوغها بعد تأمل وتدبر وبقيت المسألة التوفيقية بينهما متواصلة حتى الفترة

الحديثة و المعاصرة مع المفكرين على الصعيد الإسلامي وحتى الغربي و مرادنا هنا يتضح من خلال محاولة التعريج على مسألة الحقيقة في مجالها الفلسفي و الديني حيث شغلنا بالخوض في هذا المعترك لنقف عند أهم المفكرين والفلاسفة وهما الطيبين الآسيويين المفكر «عبد الكريم سروش «والمفكر «محمد إقبال» اللذان انكبا عن التفكير في مسألة الحقيقتين ومراد كل منهما ,فهل يا ترى وفقا الرجلان لما يصبوان إليه من خلال تقديم رؤيتيهما الفكريتين؟ , وهل اعتبروا العلاقة تفريقية قائمة على جدلية البعدين الديني و الفلسفي أم أنها توفيقية وأنهما وجهان لعملة واحد؟

تعتبرا لمسألة الدينية بأنها طريق يلتزم به الفرد في حياته يضاف إليها بعض المبادئ الفكرية و القيم التي تبنى عليها سلوكه ,بهذا الطرح يصبح الدين أمرا كليا في ذاته وشاملا لما هووضعاني من عمل الإنسان ومن الواضح أن ما أراده الله تعالى من هذا الدين كان أمرا واضحا و مبينا من خلال تقديم حقائق جاهزة عن طريق الوحي على أنبياءه و رسله غيرأن جدلية الحقيقة الدينية كمقدمات ربانية تعلقت أساسا بما جاء به النص بعيدا عن كل إجتهاد ومنفردا بمنهج خاص كان لزاما أن يكون بين الوحي كحامل للرسالة «الحقيقة الدينية « وكذا المنزل عليه «النبي « الرسول» والمحدد أساسا للعلاقة بين الحقيقة كمعرفة دينية مقدمة جاهزة و بين مدى طلب الإنسان لها من هنا يتبدى لنا مدى التطابق بين النص الحامل لسمات الحقيقة من جهة وكذا الواقع الإنساني الذي يتضمن الممارسة من جهة أخرى .

إن كل ماهو مطروح حول المسألة الدينية يوحي بنا أساسا إلى طرح سؤال الحقيقة الدينية التي اعتبرها البعض ونذكر على رأسهم كأنموذج نستعين به في زمام خوضنا للحديث عن الحقيقة التي يقدمها لنا الدين أنها تحقيق المطابقة بين عالم الأفكار و الواقع وأن ما نصطلح عليه كحقيقة دينية وجب أن لا يطرح تساؤلات كونها ثابتة ومطلقة من مصدر مقدس وبهذا تنفى عنها التعددية والإختلاف في الجوهر وإذا انكشف لنا المخالفة انكشف لنا بأنها ليست مما يدخل في دائرة الحقيقة بتاتا, كما أن الحديث حول مسألة الحقيقة الدينية حديث حول المعارف الدينية التي يقدمها الدين حول إمكانية صحتها دائما أم فيها ماهو خاطئ بحيث تدخل ذاتية الفرد وفهمه القاصر فيها فيغير من جماليتها وكذا أريحية التسليم بها في كل الأحوال وكونها مقدسة المصدر ومحفوظة في كل الحالات ,و التي اشتغلت حولها الدراسات والعلوم بإختلاف مناهجها غير أنها واحدة في الموضوع و الغاية وهوما نجده المفكر الإيراني «

عبد الكريم سروش « الذي اكتشفنا معه طرحا لائقا حول مسألة الحقيقة الدينية.

ويطرح الكاتب عبد الكريم سروش نقطة أساسية حول العلوم والبحوث التي بحثت في مسألة الحقيقة الدينية التي كانت بمثابة تشويه لجو هريتها فالعلم حسبه خليط أخلط صفاء هذه الحقيقة مما استدعى طرح سؤال الحقيقة التي فقدت كلمة الحقيقة في مقابل الوهم و الخيال لأن إدراج مسألة الحقيقة في مساءل العلم من دون تمييز بين صحة مناهجها و بطلانها لأغراض منهجية وبحثية و تشكيكية في غالب الأحيان فحسبه أن المعرفة بمسألة الحقيقة وجب أن تكون صحيحة مبدئيا و يقينية مهما كانت القضايا التي نبحث فيها, فإذا عممنا القضية لهي الحقيقة في بعض العلوم الباطلة كانت المعرفة بهذه المعارف الباطلة صحيحة قائمة بذاتها لذا أن الدين حسب «سروش» ليس علما من العلوم بل هو حقيقة قائمة بذاتها لذا كانت المعرفة بالدين هي معرفة بالحقيقة الدينية ذاتها فلا يعقل أن يكون المعلوم هوذاك الخليط في العلوم بالصفاء في الحقيقة فكل معرفة حول الحقائق الإيمانية الربانية قد يكون قاصرا و عاجزا على فهم قيمة الحقيقة الدينية , ويقول عبد الكير سروش « إن إدراك الناس المنهجي و المضبوط للشريعة الإسلامية حتى و إن كان صحيحا كليا و لا نقصان فيه هو غير الشريعة والإدراك الصحيح معناه الإدراك المطابق للواقع وهوما يقتضي وجود واقعية منفصلة عن الإدراك وهذا الإدراك مطابقا لتلك الواقعية , وإذا كان الفهم الصحيح للشريعة هوالشريعة نفسها معنى ذلك انه كان يجب أن تنزل شرائع بعدد اللذين يفهمون الشريعة فهما صحيحا ([1]).

وهنا الحكم الذي نفهمه من على لسان عبد الكريم سروش إنما هوفصل بين الحقيقة الشرعية وكذا فهمها و بين الدين وفهمه لكن الفرق عنده مجزأ كونه فرق بين الوجود الذهني للمعلوم وكذا الوجود الخارجي له أي الواقع و الذي سماه المفكر المغربي طه عبد الرحمان بالأنوجاد ([2]).فإنه لا موجب من الناحية العلمية لجعل هذا الفرق أمرا جوهريا يستوجب مشكلة ,ولعل أن الذي شاع في أوساط العقول الفلسفية والمنطقية أن مثل هذا الفارق لا يلغي النظرة إلى نحوعينية بين المدرك بوجوده الذهني والمدرك بوجوده الخارجي , ولو كانت معرفة الحقائق الدينية أمرا ذهنيا لوقعنا في حرج مع ما يسمى بتجلي كحقائق في الخارج , مع أن الذي يقع موضوعا لأحكامنا هو دائما المفاهيم التي نحملها في أذهاننا حول المسألة الحقيقية و يفرق عبد الكريم سروش بين مصطلحين أساسيين هما الفهم و المعرفة فحسبه أن المعرفة ليست دائمامعرفة تحصيلية كسبية ذهنية بخلاف الفهم فهو دائما ذهني كسبي تحصيلي ,

ومن المعرفة ما تكون حضورية ومنها ما يكون إلهاما أو وحيا ليكون ما يملكه الرسول صلى الله عليه و سلم و بين ما يملكه الأئمة رضوان الله تعالى عليهم معرفة بالنقص أم الكمال ,فالمعرفة حسب»سروش» هي المعنى الشامل للعلم , و على ضوء التفريق بين معنى الفهم ومعنى المعرفة يفرق كذلك»سروش» بين ممثل كحقيقة دينية حيث يقول « دين كل واحد هو هوعين فهمه للشريعة ما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عزوجل ...([3])، ومن هذا نفهم بأن الحقيقة الدينية لا يمكن إن تنال للبشر ويترتب عليه لزوم لغوية إنزالها إلى الناس ,وأمر الرسول بتبليغها إليهم ويتساءل «سروش» حول الفصل بين الشريعة و بين فهم الشريعة ذاتها و يحجبها عنا ؟ وهل نتخلى كليا عن الشريعة ونقيدها بقيد النسيان ويجبنا عبد الكريم سروش بعدما قاس حقيقة الشرع على علم الطبيعة فقال « وهل الانهماك بعلم الطبيعة إلى هجر الطبيعة ذاتها» ([4]) رغم أن الفرق بينهما أي معرفة الحقائق الدينية و علم الطبيعة هو فرق واضح و جلي لان الله لم يكشف لنا عن أسرار الكون و ترك الأمر للعقل البشري يخوض فيها و ذلك بعد قوله تعالى «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ " صدق الله العظيم ([5])، ونحن نعلم أن الأسرار غير محصورة بحدود يمكن الوصول إليها جميعها و لا يستلزم ذلك أي لغو في الخلقة بينما الشريعة الإسلامية فعل لله تعالى يصل إلى الناس عبر الرسل و الأنبياء بهدف وصوله كاملا و مقدسا

ولنا أن نظيف في إطار الخوض في مسألة الحقيقة الدينية مع عبد الكريم سروش الذي يمكن لنا أن نسميه بالمعرفة حول الحقائق الإيمانية في مقابل الوقائع الغير مرئية منها و هنا يجيبنا «سروش» بقوله « إن ما يضمن دينية هذه المعرفة هو عودة العلماء إلى الكتاب والسنة وعزمهم الصادق على كشف معاني الشريعة وبطونها»([6]) وهنا نفهم نقطة أساسية و مهمة و هي أن الدكتور «سروش» وصل بين ما نسميه معرفة لحقائق دينية و بين ماهو مندرج بإسم الدين فقط ,فإذا كانت العودة إلى الكتاب و السنة و العزم الصادق هي الضمانة فهل الضمانة تمثل في الكتاب و السنة في حد ذاتهما أم عنده بشكل خالص , والقران حمال ذو وجوه حسب النص الوارد للغمام علي([7]) وهذا في محتواه تفريق بين ما نسميه بطريق للمعرفة و أسباب نشأتها و بين الضامن بأنها معرفة دينية بحتة ,أي بين ما هو ديني وبين ما ينسب لأخطاء الهوى والفكر .

و يفرق «سروش» بين ماهو ديني كحقيقة و بين ماهو معرفة دينية بمعنى الشريعة غير

فهم الشريعة و تعدد الأفهام يوضح للفاهم أنه على عين الدين ذاته و بهذه الصورة تصبح الحقائق الدينية منقولة من المطلقية إلى النسبية بالضرورة حسب اختلاف الأفهام و تعددها و هو بالنسبة لكل عين فهمه و الفهم قد يخلط بين الصحيح و الباطل و دين كل واحد هو خليط لهذا نراه متعدد

و اختلاف الأفهام حسبه يؤدي إلى اختلاف النظرة إلى الدين فكل صاحب فهم يشير إلى الدين حسيب فهمه له,فالدين واقع و الفهم يدور بين جدلية الصواب و الخطأ ,فالدين واحد و الأفهام متعددة ولو أقر هذا الأخير بأن الدين هو عين الفهم و انسلخ هذا الأخير من واقعيته إلى اللاواقعية وأصبح الدين أديان لا دين واحد و على حسب رؤية «سروش « فإنه يعترف في بعض الأحيان بضروريات الدين و أن شرط التدين الالتزام بأركان الدين و ضرورياته([8]).

و ضروريات الدين في التدين و الإيمان توازيها البديهيات الدينية في معرفة الحقيقة الإيمانية .و لأن لكل دين منطلقات أساسية و هي بديهيات في ذاتها يصاحبها أحيان عده معارف بحقائق دينية تستلزم أساسا وجود جهد إنساني لفهمها ,و تلك البديهيات ليست عقلية بالضرورة بل قد تكون نقليه مصدرها الدين الذي أرشد إليه العقل و يلتقي العقل مع النص في الكشف عن الواقع كما أنه صحيح إن أريد به نسبية المعرفة الدينية , أنها صحيحة بالنسبة لمنظومة ثقافية و فكرية فيكون التأكد من صحة تلك المنظومة أو أسسها جزءا من تلك المعارف الدينية ,لأن تنطلق منها من دون بحث أو إثبات لنفرع عليها لأنه لا قيمة للفرع ما لم يكن منسبا بالأصل , فالمعرفة الدينية مزيجا بين الحق و الباطل و هي منسوبة إلى النص و صدق النوايا و هدف الصادق هو الوصول إلى معرفة دينية و حقائق إنسانية وتنقبه الشوائب قدر المستطاع وإن كان هذا أمرا غير ممكن بمعزل عن العون الإلهي لأن الفهم الديني الحاصل لدى أي بشر مجتهد بعقله كونه غير معصوم فخطأ الفقيه أو العالم أو الباحث فلا يحكم عليه بمخالفة الإسلام إلا من خلال فهمه للإسلام

و في الحقيقة لو عدنا نحن البشر إلى أنفسنا في فهم الإسلام لكان ما قيل صحيحا تمام الصحة و لكان الوصول إلى الدين الصحيح في غاية الاستحالة ,و لهذا أمنا بالنبوة و الأنبياء و هذه الأخيرة لهي النبوة والتي تعني ضرورة اكتساب الرشاد الإلهي ([9]) عبر شخص كلف بمهمة نقل كل ما عند الله تعالى إلينا ولهذا نقول فيه مرجعية دينية لا يمكن رفضها و هي القران

و السنة , و على حسب الدكتور «سروش» فإن معرفة الحقائق الدينية الإيمانية التي نملكها نحن كبشر إذا انفردنا بها مع أنفسنا فإنها تتأثر بعوامل خارجة عن النص وهذا لأننا مختلفون فيما بيننا في كمالات عقولنا و في المناهج التي نؤسسها لأنفسنا , اختلاف المناهج و المباني يؤثر في اختلاف المعارف و النتائج وهو ما يسميه»سروش» بالركن الخارجي له تأثير لا ينكر وان أي تبدل في تلك المباني و المناهج سيؤدي إلى تبدل في الفهم([10]) ونفهم من قول الدكتور و المفكر»سروش» دعوة نحو البحث في المنهج ما دمنا في إطار الخوض في المباحث الجوهرية المتعلقة أساسا في بلوغ الحقائق و كذا معرفتنا الإيمانية

هذا فيما يخص الحقيقة الإيمانية و الدينية لننتقل سويا إلى رؤية تكاد تكون مغايرة تماما رغم التوافق في الجوهر وهو الحقيقة وكيفية بلوغها ألا وهي الحقيقة الفلسفية ولعل أن ما رأيناه في الشطر الأول من مقالنا حول الحقيقة و إمكانية وجودها مع النص القرآني وكذا الحديث النبوي سواء كان الشريف القدسي وللحديث عن الحقيقة الفلسفية ارتأينا إن نتناول أنموذج عرفته القارة الأسيوية بنزعته المزاوجة بين النظرة الفلسفية و بين المجاهدة الصوفية الروحانية إلا و هو المفكر و الفيلسوف « محمد إقبال»([11]),إن مصدر قوة إقبال يتمثل أساسا داخل التدين و الإيمان ,فهو كانسان مؤمن ورع نذر نفسه لله ليس إيمانه إيمان السذج و المقلدين ,إنما هو إيمان رجل مفكر عالم متحمس مجاهد في سبيل الله بقلمه من اجل بناء و يقظة العالم الإسلامي فكان صاحب نظرة علمية تتم بدقة و ارتباط وثيق بالواقع من جهة وكذا نظرة إيمانية عرفا نية صوفية بما تنظمنه من انطلاق و انفساخ لافاق النفس و تحليق بها في عالم مطلق ,وبهذا كان «إقبال» في زمن عرف فيه العالم الإسلامي ضعفا في الإنتاج بل كان يمتاز بالانغلاق و التزمت داخل النص الديني ليأتي»إقبال « بنظرة مزدوجة بين الروحانية و العقلانية الغربية فكان قارئ ماهر جدا للفلسفات الأخرى و لعل أن الرؤية الفلسفية التي تهمنا هنا بغية الوصول للحقيقة بتساؤل «إقبال» حول إمكانية وجود حقيقة واحدة أم حقائق عدة وكذا ما هي هذه التي نسميها حقيقة أم هي الحق في ذاته , لتبدأ فلسفته بأخذها المسار التفكير و التدبر و التأمل ليبدع في كتابة النص الفلسفي كما أبدع في كتابة القصيدة الشعرية و تبدأ لحظة الحسم مع كتابته للمؤلف المشهور»تجديد التفكير الديني في الإسلام» ليبدأ البحث في مجال العقل بدلا من الروح فالنهضة ليست تعلق بالمساجد بقدر ما هي إنتاج فكري ينهض الأمة من سباتها حيث لقب «إقبال» بالفيلسوف المجدد حيث حاول التوازن بين الدين والدنيا

و بين الروحانيات والماديات وهو ما أكده لنا في كتابه الذي ذكرناه فكانت نظرته الفلسفية تحوم نحو المثالية فلم ينحاز ولم ينجر نحو ما قراه في الفلسفة الغربية مثل فلسفة «كانت وهيجل وبرغسون وفرويد و انشتاين « حيث صاحب عقل متفحص و مدقق و لكن لم يكن ثائرا عنها في المقابل بل أخذ منها ما يخدم رؤيته و انبساطه الفكري على عكس بعض الأطراف المفكرة التي تأثرت بها و انحازت لها بل وحتى ذابت فيها وتتمثل نظرته الفلسفية و التي يريد منه تقديم حقائق دقيقة فلسفيا حيث انك تجد في إنتاجه العلمي نبض الحياة»كما تجد في إنتاجه الروحي حقائق العلم و ثمرات اليقين في انسجام وتكامل هما العمل المعجز لعبقرية هذا الفيلسوف الشاعر العظيم» ([12]) فكان يلقب بالشاعر الفيلسوف و الفيلسوف الشاعر . ولعل أن صياغة الحقيقة الفلسفية عنده كانت ممزوجة بصيغة إيمانية فلا وجود لفصل بين الحقيقتين و هو ما نستلهمه و نستلمه من خلال تحديد «إقبال» لإشكالية عصره ليستخلص من الفلسفة ما يخدم أمته فاشتغل حول قضايا عالجها بصورة فلسفية دينية , قضية الصلة بين العقل والعاطفة ,وقضية التقدم و التخلف و قضية الأصالة الأصالة و المعاصرة و قضية الموقف من ثقافة الأخر و مالذي نأخذه منها و مالذي نتركه ,و كذلك مالذي نأخذه من تراثنا و مالذي نهمله « ([13]). و كان لإقبال موقفا من فلسفة اينشتاين و موقفه من الزمن كبعد رابع و الزمن بالنسبة «لإقبال « هو ديمومة «ماضي و حاضر و مستقبل « و يستعير كذلك «إقبال « مفهوم التطور الخلاق من «برغسون « ورغم أنه كان قارئ مبدع للكانطية و الذي أعطى موقفه من كتابه «نقد العقل الخالص» و الذي يقضي فيه كانط عن العقلية المتطرفة ليظيف «إقبال» أن اكتساب المعارف و بلوغ الحقيقة يكون بالخبرة الداخلية و يعتبرها مصدرا من مصادر المعرفة المستقلة عن الحواس فطريق الحقيقة إنما هو العقل و القلب معا وليس العقل لوحده و لعل أن ما يشكل مجرى تفكير «إقبال» الفلسفي و هو البعد الروحاني فيها و حاول الرجل التوفيق بين نتائج العلوم الأوروبية و كذا النصوص القرآنية « و هنا يحل تصور الله تعالى محل مفهوم الحقيقة الأخيرة الفلسفية و معنى أن الله مكتف بذاته هو أن التضاد بين «الأنا» و «اللاأنا»غير موجودة في الحقيقة الفلسفية و بهذا لا نستطيع أن نكون صورة حقيقية عن الله و في المقابل الإنسان يملك الوجود الحقيقي «للأنا» قد خلقت وفقا لتعليم القران في الزمان و تظل بعد الموت قائمة «([14]) . وهو ما نتوصل إليه من خلال مؤلفه « تجديد التفكير الديني في الإسلام» , الذي كان جملة محاضرات جمعت في شكل كتاب , بهذه الصورة يمكننا القول بأن «إقبال» كان قارئ مبدع لفلسفة اليونان التي عرفنا عنها بأنها محكومة بفكرة التناسب و انسجام الأجزاء

مما دفعهم إلى البحث في الوجود المتناهي المحدود و لكن «إقبال» يقدم رؤيته المخالفة و أن المثل الأعلى فيها يتمثل في تحصيل السعادة بالوصول إلى اللامتناهي و هو في الغاية الحقيقية من وراء كل تفلسف و مستعينا بالآية الكريمة «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى « ([15]) ورحلة العقل نحو هذا الأخير هي رحلة طويلة و شاقة .و تحقيقها الروحاني السلوكي يمنح الفرد أحقية الخلافة و المركزية الإنسانية فوق الأرض

إن «محمد إقبال» يدعونا إلى بناء فكر دينا مي يحركه التأمل و التدبر نحو طلب الحقيقة ألا و هي اللامتناهي و هي رؤية للحقيقة الفلسفية التي تخالف الرؤية اليونانية و كما رأينا من ذات متأملة ومتجهة إلى الأمة الإسلامية خاصة و الناس عامة فكانت نتيجة تأمل في ما يكون المجتمعات العربية و الغربية على حد سواء , في الوقت نفسه مصدرها الديني , فلسفة «إقبال» ترمي إلى بلوغ حقيقة اللامتناهي لأن حسبه الفلسفة ترمي إلى حقيقة واحدة و هي معرفة الله تعالى و هذا ما نجده عند الدكتور «نديم الجسر « في كتابه « قصة الإيمان بين الفلسفة و العلم و القران « و أنه لا تفلسف إذا كان يبعد نا عن معرفة الخالق البارئ, و هو ما يلمسه من خلاله مقولة «فرانسيس بيكون» لما قال» قليل من الفلسفة يبعدنا عن الله و كثير منها يقربنا إلى الله» و تعود فلسفة «إقبال» التي أخذت غربيتها من خلال قراءة هذا الأخير لفلسفة الغرب و أنتج نظرة حول « الفلسفة و الدين» و توافقهما في الحقيقة لهي اللامتناهي الذي هو المنتهى بالإضافة إلى علم النفس و الشعر و حتى دراسة العلوم الغربية فروحانيته لم تمنعه من ذلك بل وأن كل ما يهدف للحقيقة و يوصل إليها يستعين به «إقبال «.

و أهم ما يمثل فلسفة هذا ألأخير هو اعتماده على المصادر الإسلامية الأصيلة , و التصوف الإسلامي « و هو المفهوم الذي يطلق عليه ب»الأنا» «ego» أو «الذاتية « الإلهية أم الإنسانية على حد سواء « ([16]) ومن هذا نفهم كونية فلسفة «إقبال» و لعل أن هذه الأنا هي التي تم اعتمادها في الرؤية الغربية وهو ما نفهمه من خلال ما قاله لنا المفكر الجزائري « محمد شوقي الزين « في إحدى حواراتنا معه في إطار الحديث حول الأنا الديكارتية , و يعتبر هذا الأخير أنها قامت عليها الفلسفة الغربية الأوروبية و لا يمكن أن ننزعها من مقولة ديكارت و شعار الكوجيطو لديه « أنا أفكر إذن أنا موجود» التي تمثل فلسفة هذا الأخير و التي حسبه تمثل المركزية للإنسانية و العناية الإنسية الأوروبية و هو ما يعيبه عن المفكر المغربي» طه عبد الرحمان « لما ترجم الكوجيطو إلى «أنظر تجد» و حذف الأنا من شعار ديكارت و هنا نؤيد

الدكتور شوقي الزين رغم أن معنى «النظر» في الإسلام أعمق من «التفكير» لأن «الأنا» مثلت في المقام الأوروبي ركيزة لا يمكن أن نبعده عنها أم نأتي بها إلى التراث الإسلامي ولولاها ما قامت الحرية الفكرية في أوروبا التي كانت العقلانية فيه كثورة على الكنيسة التي حجبت العقل عن مهمته الرئيسية ألا و هي التفكير فإذا كان ديكارت قد قال « أنا أفكر إذن أنا موجود» فإن «إقبال» يقول -» إنني عاشق فأنا إذن حي , إن صوت العشق ينادي في إيمان أنني موجود و سيبقى العشق دوما باستمرار معبرا عن الجوهر الحقيقي للروح»([17]) واعتبار «إقبال»بأن الغاية من الفلسفة إنما تتمثل في الفهم الصحيح لما جاء به النص القرآني مستدلا بالآية القائلة « وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ»([18]) صدق الله العلي العظيم . على الرغم مما نراه لدى إقبال من روحانية لكن هذا لم يمنعه من الاهتمام بفلسفة الغربية فكان محققا و مدققا و ممحصا لمقولاتها و مسلماتها وأخذ منها ما يتوافق مع مرجعيته الفلسفية و بدءا « من هيجل و جوته و كانط و نيتشه و انتهاءا بهنري برغسون الذي انتهج الحدسانية و الحيوية المتشابكة مع اتجاهات معاصرة في مجال الفيزياء و البيولوجيا وغيرها .و اخذ من برغسون وثبة الحياة , و هو مبدأ الانطلاق الخلاق الموجود في الطبيعة و الكون كله, و هو مبدأ قريب من المبدأ الكوني في عقيدة جلال الدين الرومي ([19]) و هو ما يسميه « بالعشق الخلاق» و استعاره «إقبال» بحكم توافقه مع فكرته عن التطور المتدرج لمبدأ «الأنا» التي قامت عليها الفنومينولوجيا من خلال مبدأ الإيغو ترنسدنتالية ليكون البحث الأنطولوجي رهن الإيغولوجيا و ه و ما نسميه بالفارسية عند» إقبال» ب -»الخودي « الذي كتب حوله كتاب عنونه ب: «أسرار الخودي» أي « أسرار معرفة الذات» و يأتي هذا كله كنظرة إقبالية تهدف إلى بناء الإنسان و الالتفات إلى ذاتيته وروحانيته الباطنية فكانت رسالة إقبال للناس أجمعين لأنه يرى في أن المسألة تتمثل أساسا في الأمانة التي يحملها الإنسان على عاتقه و المتمثلة في قوله تعالى «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا «([20]).

صد الله العظيم و نفهم كذلك مما قدمه إقبال هو أن من خلال ما قد توصلنا إليه في سابق ذكرنا للقضية ذاتها و العقل للإنسان هو الوسيلة التي نفهم بها أسرار الكون و نطلب من الفلسفة بأن تمنحنا الحقيقة من خلال التأمل و التدبر و هو ما يظهر من خلال قوله تعالى «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ

شَيْءٍ شَهِيدٌ «([21]) صدق الله العظيم ونفهم من هذا أن إقبال يرى بان الكون» «univers التي نفصلها إلى جزأين هما uni»»التي تعني الشيء المتحد و» vers» التي تعني الشيء المتعدد و المتنوع , و من هنا نقول أن الكون بأنه الكثرة التي تجمعها الوحدة و يشير هنا « إقبال» إلى فكرة العمل أي لا تكون الوحدة إلا بالعمل و ليس الخمول والكسل و لأن الكفاح هو من ينقلها من الفوضى»الكاوس» إلى النظام و العقلانية « اللوغوس» و محمد إقبال كان حريصا على أن «يؤكد للناس بأن فلسفته تعد فلسفة حياة منظمة ,فلسفة عمل خلاق ,فلسفة قوة إيمانية ترى الكون مخلوق لغايات سامية ,لمجال فيه للعبث أو الفوضى ([22]) ومن ثمة كانت الحقيقة مطلب إنساني و كان كل وجود يصنع حقيقته الذاتية التي يستأثر بها و تدفعه إلى الإبداع والانفتاح ,فالحقيقة اتصال ابداعي والمرء لا يتعلق بها إن لم تستدعي موافقته لها لان «الحقيقة كما نطلبها نحن فهي تحتاجنا وتطلبنا بان نشارك فيها مشاركة فاعلة ناشطة» ([23])

و الحقيقة كما حددها» إقبال» على هذا الصعيد هي «اتصال يدعونا إلى مشاركة تبدع ذواتنا في نفس الوقت فان ثمن كل حقيقة هو أن نتخطى حدودنا ونتعدى مستوى شخصيتنا الذاتية إلى المستوى الإنسان الشمولي الذي تصبح فيه الحقيقة ابتهالا فاستجابة ([24]) وهنا دعوة «إقبال»للناس على أن يكون كل واحد منهم هو كاشف للحقيقة قائم على مبدأ الحرية فل حقيقة فحسبه من العالم إلى الوجدان ,ومن الوجدان إلى غيره فل حقيقة تصنع كل حين حسب إبداع الفرد بعقله و وجدانه إليها مكتملة ومثبتة وهي تسير حيا في الأزل و هي لا تموت فالحقيقة الفلسفية مفادها حقيقة دينية ليست كوجود لله تعالى فقط بل مدار اليقين بوجود الله ,فالله موجود لا محال إلى أن يسكب هذا الغنى في بعض الصيغ فهو فوق تحديد و وفقا للبرهان فمن ابتغى أن يبرهن عن الله ضل عن سبيله فهو لا يفرض نفسه عن الإنسان ,وينكر نفسا فالله لايسع أن يرى حقيقة الإنسانية و مايمنع حجب الحقيقة عنا امتلاك البصيرة النورانية و نوضح نقطة أساسية هنا مفادها أن الصوفية عند «إقبال» ليست صوفية الذل و الانكسار والتمسكن و المهانة بل هي صوفية القوة و البصيرة واتساع الرؤية و إثبات للذاتية بحيث يكون الفرد فعالا صانعا مبدعا كما كان يدعونا إليه المفكر الراحل «مالك بن نبي» ([25]) لا كسولا خاملا عالة على الآخرين كما دعى إليه الإسلام بهذه الصورة استطاع المفكر المجدد «محمد إقبال» أن يوازي النظرة الصوفية المبصرة مع الرؤية العقلية الفطنة ليذيع صيته داخل وخارج العالم الإسلامي و يكون له امتداد في أفكار ألحقته مع كبار و فطاحله الفكر في العالم

أمثال»شكيب أرسلان» من خلال كتابه «لماذا تخلف المسلمين وتقدم غيرهم»و كذا العلامة الندوي من خلال كتابه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» و الذي ترجم أشعار «إقبال». كما لا ننسى تأثيره على عباس محمود العقاد الذي قام بتقديمه للترجمة العربية لمؤلفه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»و كذا زكي نجيب محمود الوضعية المنطقية و كتب كتابه بعنوان «تجديد الفكر العربي»ونظيف اسما أخر وهو عثمان أمين الذي دعا إلى «الجوانية» كخلاص من النزعات المادية التي إصابة العالم الإسلامي . بالإضافة إلى تأثيره على محمد عزيز الحبابي صاحب كتاب «الشخصانية الإسلامية» الذي نجد فيه تلاقي مع كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» .هذا في الفلسفة الإسلامية أما في الفلسفة الغربية نجد تأثيره على كل من «هرمان كوسه» الذي كتب مقدمة لإحدى مؤلفات «إقبال» و كذا المستشرقة التي ولعت بالفلسفة الإقبالية و هي «آنا ماري شيمل([26]) والتي قامت بترجمة أعماله إلى الألمانية ومن خلال التحليل و التدليل و التفصيل و التعليل الذي كنا قد قدمناه سالفا وكذا الرؤيتين الفكرتين للمفكرين الكبيرين»عبد الكريم سروش «و»محمد إقبال» من خلال تبيان ماهية كل من «الحقيقة الدينية» و «الحقيقة الفلسفية « التي ارتأينا من خلال ضبط حدود كل من الدين و الفلسفة و ما إن كان هناك إمكانية تلاقي أو تداخل الطرحين ليتبدى لنا بأن الحقيقة الفلسفية و الدينية لدى المفكرين المسلمين إنما هي بحث في الله فالأولى لهي الفلسفية اعتمدت العقل و التأمل والتدبر للوصول إلى اللامتناهي كما رأيناه مع محمد إقبال الذي هو منته إلى ما يجب أن يطلبه كل إنسان مهما كانت ديانته و إيمانه يبقى البحث الأساسي سواءا أكان من خلال التأمل في الكون وخلخلته لبلوغ مكنوناته و الكشف عن الحقيقة التي يحجبها و راءه هذا من الجهة الفلسفية أم من جهة قد قدمناه مع المفكر «عبد الكريم سروش» الذي كان ممثل للحقيقة الدينية في مقالنا ليبين لنا هو الأخر بان الغاية من النص الديني تتمثل في المعرفة باللامتناهي لهو «الله» الذي خلق العبد لأجل عبادته,ويظيف «سروش» بان التعدد في الحقيقة هو تعدد في الأفهام ليس إلا بل الحقيقة واحدة في ذاتها و الكون لهو الواحد الذي يحمل التعدد في ذاته يدل على حقيقة واحدة لهي حقيقة الحق تعالى الواحد جل في علاه . نظيف إلى جانب الحقيقة الفلسفية و الدينية و غايتهما القصوى لبلوغ حقيقة المطلق الواحد مسير الكون بإرادة و قوة لا يحتاج فيها إلى معين و لا يمسه في خلقه للخلق من لغوب «تعب» الحقيقة العلمية كذلك التي يوظفها الدكتور»نديم الجسر» في كتابه «قصة الإيمان بين الفلسفة و العلم و القران «فالأولى لهي الفلسفة تمثل الحقيقة الفلسفية و الثانية تمثل الحقيقة العلمية و يستعين هنا «الجسر» بالآية

الكريمة في قوله تعالى «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ « صدق الله العظيم .أي معرفة حقيقة الحق تعالى جل في علاه و العنصر الأخير لهو الدين الذي يقدم فيه الرجل بعض الآيات حول معرفة الحقيقة الحقيقية للحق و يخلص بنا نديم الجسر بان كل من الفلسفة و العلم و الدين ليست متعارضة فيما بينها بل و آن اختلف المنهج إنما الغاية المشتركة بين هذه الجوانب الثلاث هي واحدة لهي معرفة الحقيقة التي يحيا الفرد لأجلها و التي تمثل غاية كل موجود لأن المخلوق ينزع إلى خالقه دائما وتلكم هي سرية الله في خلقه فكل بحث هو بحث لأجل الرسول للحقيقة وبلوغها و حتى أن ابتعد الإنسان في بحثه فسيصل حتما إلى مخرج يطل فيه عن جوانب ماورائية توحي بوجود سلطة الجوهر اللامتناهي المفارق الذي يدبر الأمر بإرادة و يفصل الآيات للناس لعلهم يعقلون من خلال تأملهم لها.

هوامش :

1 (*)- باحث وطالب ماستير» الفلسفة والتنوع الثقافي2» ,جامعة أبي بكر بلقا يد تلمسان , الجزائر .

سروش عبد الكريم،قبض وبسط الشريعة ،ترجمة، دلال عباس، دار الجديد بيروت .ط1,عام 2002،ص 27.

2 الانوجاد,تعني الوجود الخارجي العيني استعملها العديد من المفكرين على غرار المغربي طه عبد الرحمان خاصة في كتابه «روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية» واستعمله في مقابل العالم الروحاني الباطني .

3 سروش عبد الكريم , المصدر نفسه ص30.

4 المصدر نفسه،ص247.

5 الآية 53 من سورة فصلت .

6 سروش عبد الكريم المصدر نفسه ,ص32.

7 البلاغة , شرح ابن أبي الحديد ,جزء 18 ,ص71.

8 سروش عبد الكريم مصدر سابق ,ص240.

9 الرشاد الإلهي معناه الطمأنينة و اليقين مقابل الشك و الريبية

10 هو الاسم المستعار له و اسمه هو حسن حاج فرج الدباغ من كبار المثقفين الإيرانيين برع في الجانب الفلسفي والفكري والديني مقربي علي شريعتي ومرتضي مطهري أشهر مؤلفاته هي «الصراعات المستقيمة ,بسط التجربة النبوية ,العقل والحرية ,الدين العلماني ,التراث والعلمانية , السياسة والدين ,القبض و البسط في الشريعة الذي ركزنا عليه في مقالنا هذا باعتبارنا يفصل في مسالة الحقيقة الدينية .

11 سروش عبد الكريم مصدر سابق ,ص 72.

12 هو إقبال ابن الشيخ نور محمد ولد سنة 1877 ذو الأصل البرهمي ولد بكشمير رحل إلى أوروبا و حصل على الدكتوراه من جامعة ميونيخ . اهتم بالأدب الرفيع حيث كان شاعرا و متصوفا و فيلسوفا شغله حال الأمة الإسلامية و اقترح تأسيس دولة إسلامية باسم»باكستان» غنت له أم كلثوم قصيدة «حديث الروح» من أشهر كتبه»زبور العجم,ماذا ينبغي أن نفعل يا أمم الشرق ,الفتوحات الحجازية, (بانك درا) أي صلصة الجرس»أسرار معرفة الذات «و هو «أسرار الخودي» معناه الذات و» كذا أسرار فناء الذات « و في لغته الأصل هو «رموز بيخودي» ,»مسافر « , «جناح جبريل « و»الكليم موسى» وأشهر كتبه التي صنعت الحدث و هو كتاب «تجديد الفكر الديني في الإسلام» .

13 محمد كمال جعفر ,النبض و الحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال ,ضمن كتاب محمد إقبال قصائد مختارة و دراسات عباس خالد أسدى ,مكتبة مدبولي ,القاهرة ,ص 41 .42,

14 عاطف العراقي , الشاعر إقبال وقضية التجديد ,ص 33.

15 يوهان فوك , إقبال و الحركة الإسلامية الهندية ,مجلة (فكر و فن) العدد 22,ص 32

16 الآية 42 من سورة النجم .

17 :- مانويل فايشر ,محمد إقبال و علاقته بالثقافة الغربية ,مجلة (فكر و فن) الصادرة بالعربية ، نصف سنوية ، بألمانيا بإدارة ، انا ماري شيمل، و،البرت تايلا، , العدد22 خاص بإقبال 1979‘ص 6.

18 عاطف العراقي ,مرجع سابق , ص 38

19 الآيتين (38.39) من سورة الدخان .

20 هو محمد بن محمد بن حسين بن بهاء الدين البلخي و بالفارسية اسمه جلال محمد بلخي ولد سنة 1207 و توفي سنة 1273 بافغانستان , شارع و عالم و فقيه في الفقه المالكي صاحب الطريقة المولوية من أشهر مؤلفاته نذكر» الرباعيات ، ديوان الغزل ، مجلدات المثنوي الستة ، المجالس السبعه و رسائل المنبر» بالإضافة إلى» قواعد العشق الأربعين». و كان لمؤلفاته تأثير على الأدباء و المفكرين بعده خاصة الترك و الفرس .

21 الآية 72 من سورة الأحزاب

22 الآية 53 من سورة فصلت.

23 د. عاطف العراقي ,مرجع سابق , ص 36.

24 رينيه حبشي , بدايات الخليقة ,ت خليل رامز سركيس , المنشورات العربية , بيروت 1968 ص 13 .

25 رينيه حبشي , المرجع نفسه ,ص 20 .

26 هو المفكر و الفيلسوف الجزائري مالك بن ولد سنة 1905م بقسنطينة و كان

متخصص في الهندسة الإلكترونية فشغل فكره بحال الأمة الإسلامية عامة و الجزائرية خاصة حيث شرع في تأسيس مشروع مشكلات الحضارة و حدد أسباب التخلف و بعض الحلول التي اقترحها من خلال تشخيصه للمرض الذي هدم حضارتنا و من أشهر مؤلفاته :- « شروط النهضة , مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي , ميلاد مجتمع , وجهة العالم الإسلامي ....إلخ « . توفي الفيلسوف سنة 1973.

الدولة هي نفسها تنظم التمييز، وبدون الشعور بأي ندم[1]

ترجمة نورالدين علوش- المغرب

<u>*- كيف تعرف العلمانية الفرنسية ؟</u>

العلمانية الفرنسية ، ليست لها علاقة بما تريد أن توهمنا به ، من فصل للدين عن السياسة ، هي بالعكس . إذا كان هناك استثناء « فرنسي» فهو لايعتمد على فصل كبير ، لكن بالعكس على غموض علاقة الدين بالسياسة ، هذا الغموض يحظى برعاية الدولة الفرنسية .

هذا النظام هو أكثر أصالة ، الذي يعتمد على الإدعاء، بأن هناك فصل للدين عن السياسة ، وأن الدولة لاتتدخل مبدئيا ، في الحقيقة الدولة تتدخل بدون تقديم أي تفسير وأي تبرير مهما كان . فرنسا من الدول الأوربية التي تهتم كثيرا بالدين ، حيث تتدخل في هذا المجال ، بمنح الأنظمة الأساسية الخاصة للجمعيات الدينية ، للتجمعات الرهبانية ، للأسقفيات ، تخفيضات ضريبية خاصة ، وكذلك بمنح رجال الدين ضريبة الحياة والمرض الخاصين ، وعبر مجموعة من الإجراءات الأخرى التي تستهدف ما هو ديني

يجب أن نفهم جيدا ، أن الدولة حينما تقرر أن هذا الدين أو ذاك ، يمكن أن يشكل تجمعا دينيا (رهبانيا) ، أو ليس له الحق في هذا النظام المليء بالمزايا ، عليها أن تعطي الأسباب ، وهذه الأسباب ذات طبيعة دينية وعقدية .

هذا يبدو مدهشا ، مجلس الدولة يناقش دائما حتى يعرف ، إذا كانت أية حركة ترجع إلى ممارسة الدين أم لا ، والحجج تدور حول نقاط مثل: الإعتقاد بالله ، احترام بعض المبادئ الدينية ، ... لايمكن أن نرى هذا ، في هذه المرحلة على الأقل المضحكة إلا بفرنسا ، فرنسا العلمانية !

هذا النظام ، يرتكز في العمق ، على نحت الديانات المقبولة التي من شأنها تدعيم الإديولوجية الجمهورية ، وكذلك ممثليها المحترمين .

هذا ما يفسر إرادة إنشاء هيئا ت ممثلة»للأديان الكبرى»مثل : المجلس الفرنسي للديانة الفرنسية . لكن ، حذارما إن توجد هذه الهيئة حتى تصبح ناطقا باسم جهاز الدولة .من هنا جاء العنوان الفرعي لكتابي : « فرنسا وأديانها للدولة «

أعترف ، في البداية صعب علي فهم هذا النظام . يجب بالفعل تعليق جميع الأفكار التي لدينا حول العلمانية ، حتى نتصور الياتها .

للوهلة الأولى ، يبدو الأمر سريالي : الحجج العلمانية هي تقريبا ، جميعها دينية ، الأفعال العلمانية تعتمد أكثر علىإدخال الدين في الحياة العامة مثلا : في المدرسة العمومية .

مع ، ذلك العلمانية تقدم نفسها على أنها فصل للدين عن السياسة !لكن بقدر ما نتعمق في المشكلة ، نتأكد بأنفسنا بأن هنا تكمن الفعالية القصوى (كذلك الطابع العبثي) لهذا النظام :بديهية عدم تدخل الدولة ، وهم الفصل ، الحيادية ، هذه الأمور غير واضحة بقدر وضوح المراقبة الدينية ، التدخل الفعلي في الدين ، التمييز الديني ، لايمكن أن يكون هذا موجها ، حقيقة ، لما هم عليه ،وحتى لضحاياه . هذا ما يدفع إلى أن أي شخص لايفكر حتى في طرح النظام نفسه للمناقشة ، لكن فقط تطبيقه جيدا وبكل وضوح ...

التمييزات ، هي في كل مرة يفكر فيها الضحايا أنفسهم ، من طرف المسلمين مثلا : على أنهم منحرفين بسطاء ، في حين أنهم ليسوا منحرفوا النظام ، لكن يشكلون الموضوع لهذا النظام : تمييز بحسب مصالح الثقافة المهيمنة . الثقافة المهيمنة التي لا تظهر على أنها مهيمنة ، ما دام تدعي أنها عالمية ، حيادية ، بدون خلفية دينية . وبالتالي لم تتحمل ممسؤولية أفعالها وتمييزاتها . هذا ،بأم عيني الإستثناء الفرنسي .

***<u>هل يمكن أن نتحدث بفرنسا عن انبثاق» علمانية صراعية « انطلاقا من سنوات 1980؟</u>**

لنقل انطلاقا من سنوات 1980، العلمانية أصبحت على العموم بديهية مقبولة ، في حين لا أحد يعرف مضمونها . أو بالأحرى ، كل شخص يعطيها المضمون الذي يناسب مصالحه . في هذا الوقت كنا نتحدث عن علمانية مفتوحة ، مغلقة ، صراعية ، ليبرالية ، اشتراكية ....بالفعل ، في نفس الوقت تبلور شك حولهابخلاف الأديان الوضعية الصغيرة، ولكن أيضا بالخلاف مع الإسلام على وجه الخصوص . يجب أن نقول بأننا في ذلك الوقت ، في قلب الأزمة الإقتصادية التي تتميز بالبطالة الدائمة ، أزمة البترول ، تقلص القدرة الشرائية .

في نفس الوقت ، الفرنسيين يدركون أن المجموعات الإسلامية التي أساسا ذات أصل مغاربي

لايتنقلون في المدن المهمشة ، لكن بالعكس يتمركزون في المناطق الحضرية ، وبالتالي أطفالهم فرنسيون أو سيصبحون فرنسيون . أظن أن هذه المواطنية هي التي غير مقبولة أكثر. كما لايمكن القول –هذا ليس صحيحا سياسيا – بأننا لا نتحمل المواطنيةالممنوحة للعرب ،

بتعبئة مبدأ العلمانية ، ولا نتكلم عنهاإلا حين يتعلق الأمر بالإسلام .

السؤال يتحول إذن إلى : هل الإسلام يتوافق مع العلمانية ؟ السؤال يفترض ضمنيا جوابا سلبيا ، اختصارا مع صورة دونية المرأة ، شبح حرب الحضارات ، تعارض القيم ألخ

الحمولة السلبية للإسلام تسمح بتبرير الرفض الأعمى للمواطنية الفرنسية للمغاربيين ، المضمون من طرف النخب الجمهورية ، رفض يتخفون عبره للبحث المجرد عن علماتية عالمية .فقط في نفس الوقت ،(سنوات1980) نفس هؤلاء المغاربيين ، الفرنسيين ولادة ، قرروا ألا يخضعوا لنظام الأقلية المرئية ، لكن بالعكس المطالبة بمواطنية كاملة . رأينا ظهور ثقافة المهجر (beur) –المغاربيين المولودين بفرنسا – الموسيقى ، الفن ، التعبير ،وكذلك أيضا إعادة التكيف مع الإسلام ، وتقويم جديد له لدى الشباب .

الصراع العلماني ضد «الظلامية الإسلامية» بدأ انطلاقا من سنوات 1980، والذي هيجه أكثر الموقف «اللا متسامح» للمغاربيين الرافضين للخضوع والذين لا يترددون في إظهاره عيانيا . انطلاقا من هنا ، الدولة العلمانية تساهم في عملية الخضوع . كل الأمور مسموح بها لهذا الغرض ، من قوانين تحد من المساواة ، نفاق التمييز الإيجابي ، تأسيس هيئة ممثلة لمسلمين بفرنسا تسمح بتعويض سياسة مراقبة الإسلام ، ألخ

***هل مسألة الحجاب توحي لك بثقافة علمانية مهيمنة ؟**

الثقافة المهيمنة هي تلك التي تسود الخريطة الإجتماعية ، مثل لون سائد في لوحة. في لوحة يسود فيها الأزرق : سيكون الأزرق المركزي ، العميق ، أـزرق فرنسا ، ثم الأزرق الفيروزي ، أزرق السماء إلخ .بعجالة مجموعة من الألوان تأتي في رتبة أقل من الأزرق العميق المركزي .

الثقافة المهيمنة مثل لون ، تأتيه الألوان الأخرى في رتبة أقل منه .هذا يعني أن هناك ذوق مركزي ، يفرض على المجتمع ، وكل الناس أحيانا لاشعوريا ، يحاولون تقليده ، بدون فهمه تماما ، في اللباس ، في أسلوب العمران ، إلخ

استعارة اللون تسمح بإظهار أن الهيمنة هي كذلك وممكن في البداية أن تكون هيمنة جمالية للذوق الجيد، الذي هو الطابع الأساسي للموقع السوسيو -الإقتصادي .

العلمانية تبحث قبل كل شيء عن فرض ذوق جيد ، تحاول فرض لون مهيمن ، الذي على أي شخص تقليده بحكمة. تدعي أن الأمر يتعلق بقيم ، بديمقراطية ، بمساواة ، للتغطية على عبثية ما تفرضه ، مع ذلك ، المسلمون الفرنسيون هم كذلك يرغبون في الحرية ، الديمقراطية ، المساواة إلخ ، مثل أي مواطن فرنسي . فقط أن ترفض تقليد اللباس الفرنسي للطبقة المتوسطة وعدم التشبه به ، يظهر تمردا على الثقافة المهيمنة .

هذا يعني ، حينما نرفض تقليد النموذج الفرنسي والتشبه به ، وأن لا نكون فقط منتوجا مشتقا للثقافة المهيمنة : فعدم التشبه بالنموذج المهيمن يعني أن هذا الأخير غير محبوب ، وليس نموذجا يحتذى به ، وغير مرغوبا فيه .

في هذه الحالة ، الثقافة المهيمنة تعمل كذلك لانها مرغوبة من طرف المهيمن عليهم (بفتح الميم) . بحمل الحجاب ، نطالب بهذه الجمالية» الأصيلة « ، المسلمون بمسحة جمالية يرفضون ا تباع النموذج المهيمن للذوق الجيد ، .

المسلمون ، بطريقة جذرية يطرحون للنقاش النموذج الثقافي المهيمن . الثقافة المهيمنة لا تتحمل ، منذ ذلك الوقت ، أن لا تكون مرغوبة وأن لا يحتذى بها ، ألا يمكن اعتبار هؤلاء الفتيات مثل إحدى مقهوريها . يمكن اعتبار حمل الحجاب كذلك، بوعي أو بدونه ، مهما كان قليلا ، مثل مطالبة صريحة بالمواطنة الكاملة ، الغير الناقصة .

نعم ، أظن أن رفض الحجاب هو أكثر من مسألة أسلوب عيش ، مسألة رفض أسلوب عيش الذي أعطى لنفسه الإستقلالية ، لا يبحث عن مرجعياته خارجا ، بقدر ما يبحث عنها داخله ، من مسألة قيم ، حضارة أو أخرى .

الأطروحة القائلة بعدم توافق الاسلام مع القيم الديمقرتطية ،ليست إلا تبريرا . حتى بذل الجهد في توضيح أن، الإسلام متوافق مع الديمقراطية ، فهذا الأمر لصالح العلمانية بفرنسا .

الإسلام ليس له ما يوضحه ! حتى بشرح أن بواسطة الثقافة الإسلامية عرفت أوربا فلسفة

أرسطو ، هذا لا يفيد شيئا في مواجهة الأفكار الواردة ؛ ليس فقط غير مفيد ولكن هذا يستلزم إخبارا بالشرح ، بأن هناك ما يمكن شرحه ، وتوضيحه ، عليه تقديم كل الضمانات ، حينما نكون مسلمين .

لن نرجع حتى إلى غموض كلمة الإدماج. حينما تدعي العلمانية أنها تبحث عن إدماج الأقليات ، هذا لا يعني بأنها تسمح بالإرتقاء الإجتماعي والإقتصادي للأقليات ذات الأصل المغاربي ، ولكن تريد أن تخضعها للنموذج الثقافي المهيمن، بعبارة أخرى أن يقبلوا مواطنة ناقصة من الدرجة الثانية ، دائما متعلقون بإعجاب للنموذج الثقافي المهيمن .

المسلمون حينما يشكلون مرجعياتهم الذاتية ، مثلا عبر رموز إسلامية ، فإنهم بذلك يسائلون النموذج الفرنسي المفروض عليهم .

إذا كنا نريد لهؤلاء»الفتيات» الإندماج الإقتصادي والإجتماعي ، إذن لا يجب نقد الحجاب ، ما دام الفتيات المحجبات إحصائيا ، مجتهدات في أقسامهن !

الخوف الكبير الذي يسيطر على عقول أصحاب الثقافة المهيمنةهو فقط الإندماج الإقتصادي والإجتماعي لهذه الأقليات ، خاصة إذا كانت هذه الأقليات تبرز في نجاحها الإقتصادي والإجتماعي اختلافاتها الجمالية وأذواقها الفريدة ، وأسلوب عيشها المختلف.

العنصرية بعيدة أن تكون فقط ، مسألة لون جسد ، بل هي مسألة جمالية ، بعبارة أخرى حكم ذوق محدد اجتماعيا .

*** مقطع من كتابك يذهب حتى الحديث عن خضوع المسلمين لعنف علماني ؟**

العنف الرمزي هو ذلك العنف الذي يرتكز على فرض فكر وحيد على الأخرين ، لا ينتمون له .مثلا ، في حالة الحجاب ، فأغلبية الفتيات المحجبات قادرات على شرح أسباب ارتدائهن الحجاب .

لكن كما أننا لا يمكن أن نمنعهن رسميا من لباسهن ، إذا كان بإرادتهن الحرة ، فإننا نلجأ إلى التخفي وراء فكرة أن الحجاب مفروض عليهن .

إذا كن هؤلاء الفتيات يحاولن إعطاء الأسباب لحملهن الحجاب ، نعمد إلى شرح أنهن

مخدوعات ، حتى رغبتهن في الشرح تعني أنهن مخدوعات حتى النخاع ،إلى حد أنه من غيرالمتصور الرغبة في حمل رمز مرفوض كثيرا . هذا هو العنف الرمزي .

الان بالفعل ، جزء كبير من المسلمين يخضعون لهذا العنف ، حيثما ينتهون إلى القبول بالإسلام الذي يحدد معناه من الخارج ، أو ما هوغير « الإسلام الأصيل ».

أستطيع توضيح ، مثلا أن في استطلاع IFOP حول رأي المسلمين الفرنسيين في الحجاب ، نتائج أجوبة الإستطلاع غير متجانسة ،إلا إذا افترضنا خضوع ما للمعنى المفروض من الخارج . بالفعل ، حسب الإستطلاع أغلبية المسلمات موافقات على قانون منع ارتداء الحجاب بالمدرسة ، لكن في سؤال اخر بالإستطلاع ، هن متفقات بأكثرية ساحقة على أن الحجاب ليس مفروضا على الفتيات المحجبات . إذن السبب الوحيد الممكن تصوره لمنع الحجاب بالمدرسة هو منعه أن يكون مفروضا.

هؤلاء النساء مقتنعات بأنه لا يمكن أن يكون مفروضا ، لكن يحبدن مع ذلك أن يكون ممنوعا ! ! هذا بالكامل غير متجانس ،إلا إذا اعتقدنا بأنهن خاضعات للنموذج الثقافي المهيمن ، لأنهن يعرفن مسبقا بأنه مستحيل ، تحت طائلةالأصولية القول بأنه ليس هناك سبب لمنع الحجاب بالمدرسة ..إذن يحاولن تقديم كل الضماناتـ بطريقة غير مباشرة القول بأنهن غير أصوليات بالإنخراط في قانون يعرفن مع ذلك أنه من الأفضل غير صالح للعنصري السخيف! هذا الخضوع للعنف العلماني هو في كل مكان مطلوب ، مثلا حين هدد جاك شيراك في عبارات تلميحية اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا بالإنتقام في حالة انتقاد قانون الرموز الدينية . مثل جمعية مكونة من أفراد مستقلين لا يمكنها نقد قانون !لكن على هؤلاء المواطنين تقديم كل الضماناتللاستفادة من مواطنيتهم، عليهم الخضوع للنموذج الثقافي المهيمن !

*** من هم المسلمون الذين تبوذنوا (تشبهوا بالبوذية) المذكورين في كتابك ؟**

البوذيون إلى حد ما ، وبصفة عامة ، عكس المسلمين في المجتمع الفرنسي . البوذيون يشكلون أقلية دينية ، لكن البوذية ليست دين أقلية اجتماعية ، عرقية أو أخرى ، بالعكس هم فرنسيون من الطبقة المتوسطة والراقية ، بدون مرجعيات إثنية ، تاريخية ، خاصة . إنهم كذلك ، نقول طبيعيا مهيمنون في ثقافتهم ، حتى في مستواهم الإقتصادي ، في مطالبتهم بالرفاه ، بالتطور الشخصي إلخ.

في هذا الحال ، أريد أن أشير أن، حينما المسلمون، بما فيهم الفرنسيين ذوو الأصل المغاربي ، يحتلون مواقع سوسيو –اقتصادية قوية : (محامون ، دكاترة .) فإنهم يتجهون إلى تطوير تصورهم للاسلام مثلا ، نحو الصوفية الجديدة،هذا يعني نحو تأويل ما بعد حداثي للصوفية الإسلاميةالتي اعتادت كثيراعلى أفكار « التطور الذاتي « ، البحث عن « الإنفتاح الباطني « ، « السعادة « إلخ

هذه الحالة،تبين حتى الإختلافات التي ترعب العلمانيين المهيمنين تنمحي حينما يتبرجز الإسلام (يصبح برجوازيا) . ليس هناك تعارض جوهري للقيم بين الإسلام ولا أعرف ماذا لكن اختلافات مواقع اجتماعية ، وظروف اقتصادية المتقاطعة مع الإختلافات الهوياتية الخاضعة أو المطالب بها .

*** العلمانية الأنكلوسكسونية أليست أكثر انفتاحا على الإسلام من العلمانية الفرنسية الراغبة في العالمية ؟**

بلد مثل ابريطانيا ، الذي مع ذلك لا يقول رسميا بأنه علماني ، لكن انكليكاني ، يبدو أنه بالفعل أكثر علمانية من فرنسا . ليس في هذا البلد 36 نوعا من الجمعيات ، وليس هناك أي رفض أو قبول لأية جمعية لأسباب دينية .

في ابريطانيا ، توجد جمعيات عادية مثل ما هو موجود بفرنسا ، بجانبها جمعيات إحسانية ، تتناسب إلى حد ما مع جمعياتنا ذات المصلحة العامة ، ولا شيء اخر ، ليست هناك جمعيات الرهبنة (دينية) ، أسقفيات ، أو أخرى . بطبيعة الحال ، هناك عدد كبير من الأديان التي تستفيد من نظام «الجمعيات الإحسانية»لكن فقط هذا راجع إلى عملها الإحساني ، وليس راجع في حد ذاتها أنها دينية .

بالفعل ، بابريطانيا لا يسمح بمنع ارتداء لباس بالمدرسة تحت ذريعة أنه ديني ، سواء أكان إسلاميا أو لا.

في أغلبية المدارس ، لباس موحد مفروض على الجميع ، بلاتمييز ... هذا لايعني غياب العنصرية ، التمييز بابريطانيا ، لكن فقط هنا الدولة تضع حواجزا ، وتفرض حدودا للتمييز

، في حين بفرنسا ، تحت غطاء العلمانية الصارمة ، وخطاب الإدماج ، الدولة هي نفسها تنظم التمييز بدون أن تشعر بأي ندم .