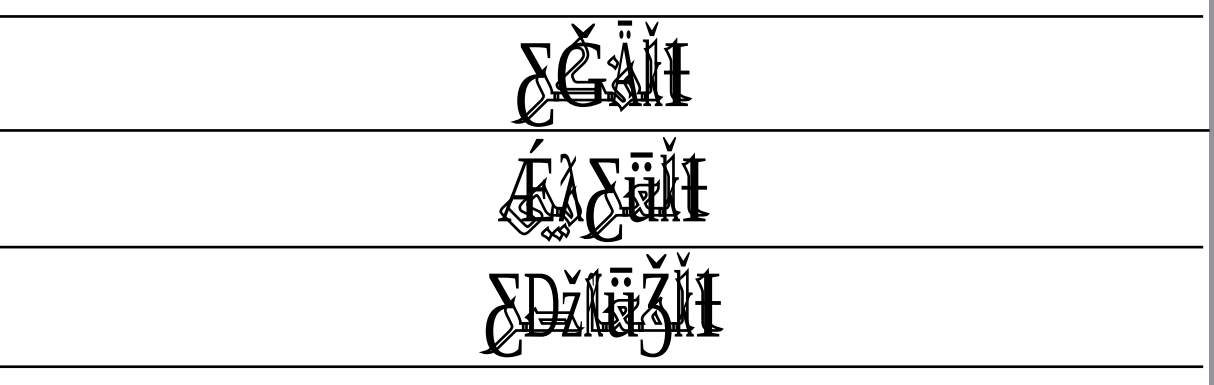
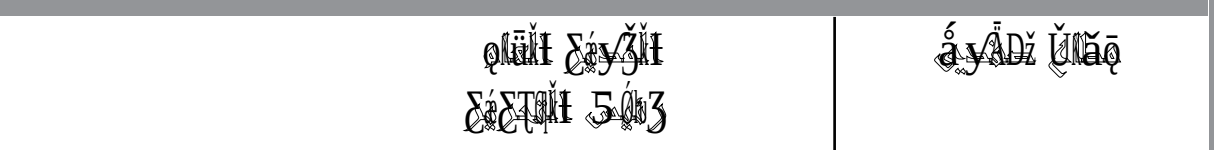




ΘΚáÈÑQTŽǩŦ

❁ كلمتنا

القول نعم للتاريخ.....رئيس التحرير 3

❁ أية عقلانية ما بعد الميتافيزيقا

أية عقلانية ما بعد الميتافيزيقا.....مطاع صفدي 4
التحالف بين الفلسفة والدين بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية عند ليوشتراوس.....محمد المصباحي 19
منزلة اللغة وعلاقتها بالديمومة الخلاَّقة لدى برغسون.....خالد البحيري 32
نحو سيكو-سياسية تيموسية، سلوتيردايك فوكوياما.....زهير اليعكوبي 54
هيدغر والبحث عن أصالة الذات، من دكتاتورية الهمّ إلى تحليلية الدزاين.....زهير الخويلدي 74
في الأهواء أو بعيداً عن كانط.....محمد علي الكبسي 86
أدرنو ضد هابرماس. بين الحداثة الجمالية والحداثة التواصلية.....معزوز عبد العلي 98
في تداوليات التأويل.....عبدالسلام إسماعيلي علوي 104

معضلة الأيقونية في السيميائيات البصرية.....عبد المجيد العابد 121
السياسة عند هيدغر.....بيترسلوتيردايك 130
برنارد لويس واكتشاف الإسلام لأوروبا. بعض مؤشرات خطاب أبلسة الآخر.....خلدون الشمعة 134
مواقف الفلاسفة والمفكرين المسلمين. من العنف في المدينة ومحاولات تقنينه.....العروسي لسمر 138

❁ ندوة

حول كتاب «الفلسفة السياسية في العهد السقراطي».....ريمون غوش 156
العهد السقراطي: نحو حكم للعقل.....ربيعة ابي فاضل 157
الفلسفة السياسية في العهد السقراطي.....محمد العريبي 160
ريمون غوش والفلسفة السياسية في العهد السقراطي.....محمد شيَّا 163

القول نعم للتاريخ

على العكس مما يتراءى عادة، فإن الفلسفة ليست هي الميتافيزيقا. والدليل في هذا الميدان، هو أن ما تفعله، ما تحققه الحداثة معرفياً، في شتى إشكالياتها التنظيرية المتداولة، هو المزيد من تبيان قدرتها على إعادة اشهار التمييز بينهما، وبما لا يلغي مبدأ صلاحة إحداهما في ذاتها، قبل أن تكون بالنسبة للأخرى. هكذا أصبح للفلسفي حُريتُه في ابتكار أسئلته الموجَّهة إلى الميتافيزيقي عينه، كأي استفهام يمارسه إزاء أية موضوعات أخرى تثير فيه قلقَه ومن ثم استطلاعه.

كان تطابق الفلسفي والميتافيزيقي من المسلّمات المسكوت عنها، في سرديات المذاهب العقلانية المختلفة. لم يكن تفسير الواقعي بالغيبي إلا دليلَ تماسكٍ منطقي شكلي، ذلك أن مفهوم الواقعي كان يشتمل على ظاهره وباطنه معاً، أو ما وراءه. بحيث لن يكون ثمة تناقض بين قطبيْ المفارقة والمحايثة إلا من وجهة الاصطلاح التجريدي فقط. فلا تحوز العقلانية الكلاسيكية على صلاحتها المعرفية إلا في اندراجها تحت سلطة المبدأ الكلي لمختلف افتراضاتها أو مفاهيمها. ذلك أن **الكلي** يرفع التناقض بين مفرداته. هكذا اعتصمت الفلسفة تاريخانياً بالكليات لكي لا تنحاز إلى أية استقطابات في شراك المتناقضات. فأنقذت بذلك عقلانيتها المؤسِّسة لاستقلاليتها بالرغم من عصور مستديمة، واقعة تحت سلطان المرجعيات الغيبية المطلقة.

الفلسفي يظل معتصماً بالكلي، منزِّهاً ذاته عن تاريخانيةٍ مستغرقةٍ تحت شعائرية أيِّ (تحقيب معرفي) طارىء أو أُحاديّ مستبد. من هنا لا يمكنه التخلي عن الميتافيزيقا من حيث إنها تقدم للفلسفي موضوعه الأثير الذي يكافىء تطلعه إلى الكلي، وهو الحائم حول سؤال الأنطولوجيا، عما يجعلها بحثاً عن **العيار**، متخففّاً، بل متحرراً من أحمال المعايير المفترضة. فالعقلانية ما بعد الميتافيزيقا تحريرٌ لكل منهما من تراث استبداده بذاته وبالآخر في آن؛ إذ تعود العقلانية إلى رحاب الفلسفي، عبر رحلات المظْهَرِ من مغامراتها، تحت ادِّعاء كل مغامرة منها، التملّكَ الأحادي من الحقيقة، ضداً على ادّعاء الأخريات بمثل أسطورتها تلك.

ما بعد الميتافيزيقا ليس فكراً حداثياً، مصاباً بعقدة الانتهاء من حكاياها، بقدر ما هو عامل على استرداد عنف السرد الفلسفي خارج قوننة نصوصه بدلالاتها التصنيفية المتداولة. إنه الفكر الذي يردم فجوته مع العقل، وذلك بانتشال أسئلته من تحت ركام أجوبته المتوارثة. كأنه طامح إلى ممارسةٍ، في الوقت عينه، انزياحَ الزمان عن تواريخه الخاصة الناطقة باسم لا نهائيته المفترضة، دون أن تنجح إلا في إنتاج مواسم المفاهيم، المكرّسة لنهائيّتها في سجون اصطلاحاتها.

ومع ذلك رهان العقلانية لما بعد الميتافيزيقا لن يكون هذه المرة إلا ميتافيزيقياً خالصاً. إنه باحثٌ عن احتفال الفكر مجدداً بَحدَثِ الزمان عينه، مجرداً عن مرويات أحداثه.

لعل «الفكر العربي» يتجاوز تاريخانيات شرقه وغربه معاً، مخترعاً جسرَه الخاص نحو ← **التاريخ**، يوماً ما...

رئيس التحرير

أية عقلانية ما بعد الميتافيزيقا...

مطاع صفدي

ما يناظر الحكمة الهيدغرية المركزية حول: قدوم الكينونة منسحبة، فإن الفكر في لحظة البحث عن المكانية انطلاقاً من أسطرة الزمن الواقعي، لم يعد يمكنه أن يمارس تسآله الفلسفي، كما كان يفعل طيلة الحداثة التقليدية، أو حتى إبان الحداثة البعدية. هنالك نقلة كلية خارج كل تعبيرية الحداثة وأجهزتها المفهومية. ليس ذلك لأن «نهاية التاريخ» قد اقترنت معها كذلك «نهاية الفلسفة»، بل لأن نضج الترميز، أو هذا النمو التراكمي لمحصول «العالم الثالث» ، حسب مصطلح بوبر، قد فرض بصورة حاسمة ألا يمكن التفكير في الكينونة إلا حسب الحدس الأولي لإنسان بارمنيدي جديد ـ باحث عن قصيدة للخلق ثانية ـ يريد أن يضع نصب عينيه التأمل غير المحدود فيما يعنيه التفكر في التكوّن كطريقة في ممارسة التَّمْيكن. على أن لا يعني هذا أن الزمانية أصبحت من منقضيات التفكير. على العكس فإن التفكير عينه يغدو زماناً ما أن يشرع في تسآل التَّمْيكن. ذلك أن القول بالتَّمْيكن بدلاً من المكان، يؤشّر على تفعيل المصدر من داخله. والتفعيل تغييرٌ لا يتحقق بدون انتقال التميكن من شكل إلى شكل آخر. أي أنه يلتقط الزمان بطريقة ما، أو أن الزمان يحتاج التميكن عينه لكي يجعل التقاط آثاره ممكناً.

لهذا السبب النادر اخترع هيدغر أقنومه: الكائن ـ في ـ العالم. ليس لأن العالم لن يكون كذلك إلا إذا دخله الكائن. بل لأن الكائن ـ في ـ العالم، لم/ ولا يكون كذلك إلا إذا اختراع لذاته هذا الحرف السرمدي: (في). لكننا لا نستطيع أن ننفي، رغم كل هذه البداهة، أن أصل البداهة أو الكوجيتو الحقيقي، قبل الديكارتي وحتى اللاديكارتي إطلاقاً، هذا الأصل هو أن الكائن طارىء على العالم، كما الزمان طارىء على المكانية. كما لو أن أقدمية العالم سرمديّتُه، هي مكانيته أولاً. وأن هذه المكانية هي التي تجعله مكتفياً بذاته. وسوف يظل كذلك حتى يأتي من يطلق عليه هذه التسمية. فجأة تنقلب سرمدية المكانية، أو السرمدية فحسب، إلى مصطلح: الكائن ـ في ـ العالم، ما أن تُصاب السرمدية بشرخ، بصدع، لا يُعرف له مصدر. ولكنه هو صدع، محضُ مجيء خالص، يجعل السرمد يصير سرمداً مختلفاً عند ذاته.

أقدمية العالم، سرمديته، حياديته، اكتفاؤه بذاته. كل تلك الأوصاف/ الأسماء، هي مما دَخَل ويدْخل عليه. ذلك أنه لا أحد يعرف العالم، أو ينعته بالأقدمية، إلا من يجيء في ، ومن ـ هذا العالم، يجيء مختلفاً. السرمدية يصدعها طارىء لا يُعرف مصدرُه، ولكن يعرُف مجيئُه فحسب. منذ هذا المجيء صار العالم حادثة. ولم يعد يمكن التفكر بالسرمدية، سواء في ذاتها، أو في صنوها: العالم، إلا والحدوث يخترقها من كل جانب. السرمدية مضطرة إلى السقوط أو النزول إلى حضن المحايثة، لأنها هناك، ومن هذا المكان فقط، يمكن إعادة تذكر، تصوّر السرمدية من واقعة انقضائها عينها، من ذاكرتها.

قد لا يضير الكائنَ أنه طارىء على العالم، وأنه حين يأتي يجلب معه الصدوع والشروخ، وينتزع كل ما هو هاجع في حياديته، لكي يتورط معه في نقص الوجود وفي فداحة هذا النقص. لا يعود التكون وحده محلَّ الترميز وصراطَ تاريخانيته، ولا مستودع عجائبه ومكتشفاته وبراعاته؛ **لا يعود يقنع التكوين بتكرار العالم**. لكنه يخترق تَمْيُكَنَه، ليستَلِبَه منه، ليمحق مسافيته.

إن الكائن ـ في ـ العالم هو كما لم يكن له حيز قبل أن يأتي إلى العالم؛ كذلك فإنه لا يكتفي بإدخال جرثومة الانقضاء إلى صميم كتلة الموجود. بل إنه يجد نفسه منساقاً انسياقاً شيطانياً في تسريع الانقضاء، وتسريع التسريع؛ حتى أنه وهو في غمار هذه الحركة، لا يدري أنه يلغي سَبَبَ وجوده، وهو هذا الزمان الذي ينتهب التسريعُ كلَّ مُهلِه وآناته. ليلقى نفسه في النهاية بدون أية مهلة، هو عينه.

الزمانية هي معرفةُ سرمديةِ العالم لذاتها، بما ليس منها وفيها. الزمانية تأتي بالمهَل، بالحدود الوسطى، ما بين البطء المطلق ما قبل الزمن، وبين التسريع المطلق ابتداءً من عتبة سرعة الضوء إلى ما لا نهاية. هذه المُهَلُ كانت الفرصة الفريدة لفصل وحيد في كتاب السرمد، عنوانه: الكائن ـ في ـ العالم. إنه كتاب حادثة (**الإنيّة**) التي تقلب الصيغة من: الكائن ـ في ـ العالم، إلى: **كائن العالم**، دفعة واحدة. يصير الحديث عن كائن العالم، إمكانِ العالم بدلاً من ترداد: أقدمية العالم، سَرْمَدِ العالم.

«كائن العالم» هو اختلاف (الكون) عن ذاته، داخل ذاته. ومن العجيب أن الكون سوف يُعرف ابتداءً من اختلافه هذا. تفعيل هذا الاختلاف، معارك هذا الاختلاف: لحظاتٌ من إشارة: الإنيّة. ما هي الإنية. إنها التماعةُ تماس نادر بين كائن العالم، والكون. إنها تسجيل الطارىء منبعثاً من صَميم السرمد. إنها ولادة العالم كاختلاف، داخل بنية الكون عينه. والإنية هي التي تضع الانسان في مركز هذا التمفصل. ذلك أنه في مهلة الإنسان، يمكن فَرْدَنَةُ سرمديةِ الكون إلى مجرد أزمنة وأوقات لكل الناس، لكل الأشياء، ومن ثم لكل حالة وجودية. يستطيع من خلالها الكائن أن يصرخ أنه: وَجَدها!

كل تلك الألفاظ أو المفاهيم التي لا ترددها الفلسفة فحسب، بل اللسان اليومي العادي، من مثل الآن وهنا، والبعيد، الفاني والأبدي. المستمر والمنقضي، الحب والموت، الغدر والوفاء... كل هذه اللفظيات اليومية، المتعارضة، إنما تردف أفعالاً وحالات يعانيها كائنُ الإنسان، من حيث أنه يدخل تحت عباءة كائن العالم. يستطيع كل امرىء أن يشير إلى الآخر، والأشياء، والمشاهد على أنها من العالم، كما لو كان العالم هو الآخر. ومن يشير، كأنه يستثني نفسه من موضوع إشارته. يظل العالم على مسافة مني أنا الذي أوجه أصبع الإشارة نحوه، وأُسَمّيه. ولكن كيف لا أكون أنا ذاتي من هذا الذي تتوجه إشارتي إليه. عمليةُ تغييب فاعل الاشارة، تدخل في كينونة الاشارة، بقدر ما تفرّ منه ظاهرياً. فالعالم الذي أنفصلُ عنه لكي أتمكن من الإشارة إليه، لا يمكن قياسُ قُربهِ أو بُعْدِه عني، إلا باستحضار حسّ المسافوية بيني وبينه. مرة أخرى يكتسب العالمُ كُلَّ مكانيته، بحسب هذا المثال. كما لو كانت المكانية تحمل العالم، وتنشره دائماً حول الكائن. العالم هو من ضواحي الكائن.

لكن هذه المكانية، مع ذلك، هي آخر ما يمكن أن يبرز في الإشارة؛ ذلك أن الإشارة تهتم بوجود ذلك العالم، وليس بمكانيته، ولا حتى بموقعه المسافوي ذاك. فكل هذه الحوامل الأخرى للإشارة وموضوعها، تساهم في تأكيد وجود الشيء، ولكنها لا تغطي كل دلالة هذا الوجود. المكانية ليست الوجود. وبالتالي كل ما يتضمنه انتشار المكانية من معالم وكائنات، تكتسب وجودَها من مصد آخر، غير مكانيتها. فحين السؤال عن شيء، عن كتاب، يكون الجواب: إنه مصنّف في هذه الجهة من المكتبة. ههنا يقتصر الجواب على تعيين مكان الكتاب فحسب ولكن حين نسأل في سياق استفهام سياسي، أين موقع فلان هذه الأيام؟ فإن الجواب سوف يُعنى بنوع آخر من التصنيف المكاني، وإن لم يكن مكاناً مادياً. كالقول أنه في يسار اليسار، أو يمين اليمين، إنه تحديد في خارطة المواقف. يستعير مفردات المكان دون أن يكون مكاناً. حتى أن لفظ المكان، الحيّز، الفضاء، المحلّ، دخل لغة المعاني والدلالات. هناك مَيْكَنَةُ المفهوم، أي توقيعُه في موقع. وانبساطه، ظهوريته، تنتقل من مشهدية الأشياء والأشخاص والشوارع والصحارى والغابات، إلى تضاريس الدلالات، وشبكياتها غير المتموضعة مادياً، ولكنها المنتشرة في المساحة اللغوية عينها. لن نقول مع بعض الاتجاهات السيكولوجية، أن المكانية هي أصل الدلالة. لكنها على الأقل تفرض على تجريد اللفظ معيارَ شفافيته عن أشيائها. فالتَّميْكن ظهوريٌّ، والتفكير تكرارٌ للظهوري على مستوى التلفظ. مرة أخرى نلتقي مع شوبنهاور: العالم من امتثالي. ما الذي ينقص هذا الامتثال (التصور) دائماً. هو أنه محروم مقدماً من المكانية. إذ أن التفكيريَّ/ اللغويّ هو حرمانٌ متفاقم من المكانيّ/ الشيئيّ.

ذلك ما يجعلنا نواجه مركزية التحليل الوجوداني عند هيدغر، تلك الزمانية التي تُجَوْهِر حقيقةَ الدزاين، ما هي هذه الزمانية حقاً. أليست تكراراً للمكانية فيما ليس بمكان، وما ليس ظهورية في مكان. ألا يخترق الدزاين السَّرمد المكتفي بنفسه، يثْقبُه، يُصَدِّعُه. ومن الشقوق والصدوع يخلخل كثافته السكونية المطلقة، ينقلها دفعة واحدة إلى سياقات الزمكانية. هذه الزمانية التي لا تستطيع أبداً أن تنفصل عن المكانية، حتى في التموضع الحروفي. إذ أن الزمان محتاج دائماً لحمل المكان في بنيته الأنطولوجية، كما في صياغته اللفظية. فضيلة الدزاين أو أصالته الفلسفية، إنه مشروع تشفيف للعالم. يريد تكراره لكنه يعجز. يبني شِبْهَه، صِنْوَه، مثاله. ما هو الدزاين، إنه الوجود غير المكاني، الباحث دائماً عن التَّميْكُن.

وفي حين مارس المشروع الثقافي الغربي هذه الالتباسية طيلة رحلته بعد الفجر الإغريقي، إلى أوج التحقق التكنولوجي، أي أنه كان دائماً مشروعاً في الوجود الافتراضي الذي يرمي إلى أن يكون هو الوجود المتميكن الفعلي، أي أنه اشتكى باستمرار من نقص المكانية في بنيته الأنطولوجية، فهو أنه بصورة ما، كان مضاداً للعالم، كان لا يطيق مكانيةَ العالم، مَيْكَنَةَ العالم، فآمن بالتكوين المختلف ومارسه بما يشبه عنفَ التكوين العالمي، قِدَم العالم، هيمنةَ وجوده وظهوريَته... في حين أن هيدغر قرأ هذا المشروع على هذه الشاكلة تماماً، واقترح تصحيح العلاقة الالتباسية، الذات والعالم، لكنه لم يستطع التمرد على شرعة أبولون وغواية امتطاء الزمانية، كفرس يخترق مكانية العالم. بل لعله قدَّم مساهمته في توهيم التكرار، أكثر مما انخرط في تمزيق أقنعته السبعة. أيمكن القول أن هيدغر لم يستطع أن يتحرر من مملكة الشِّبْه، عندما فرض عليه ذاكرة العالم مجدداً. بمعنى أن افتقار الترميز إلى التحيين، إلى التميْكن، قد يحرفه إلى حُرْفة أخرى يدعوها بالتأويل. أي خلق العوالم (الموازية) لأمكنة العالم الأصلي. قد يكون التأويل المشروع هو أنضج ثمار الترميز، بما يؤهله إلى اختراق العوالم الموازية، وتمهيد كل الطرق هذه المرة، أمام الكينونة عينها، كيما تقبل منافسة العالم في عقر داره، باعتباره وطناً طبيعياً للكينونة، وليس مَنافيَ لها. بدلاً من أن ينهمك العقل الأبولوني في صنع أقنعة وهتك أخرى، طيلة تاريخ من التحقيب المعرفي المدوَّن، فإنه قد يمكن أن يجيء وقتٌ يغدو العالمُ نفسه فيه، منسياً من كل تدوين. إنه وقت الكتابة النوْرية فحسب.

قد تطمح الكتابة في أن تكون طريقة أخرى في إظهار ظهورية العالم بدون أدواتها المعهودة. لذلك كانت الكتابة، وكل الفنون، تعتبر نفسها تعبيرية. تختلف عن التقنية التي تريد أن تكون تجسيمية، تصنع بدائل عن الأشياء وأمكنتها. كان الفن في أقسى مطامحه خلال المرحلة الكلاسيكية، يريد أن يجعل من ذاته مرآة محاكاة تحصر معيارَها الإبداعي في قدرتها على نقل ما هو سواها. بالمقابل راحت التقنية تصنع الآلة بديلةً عن الأصل، تخترع السيارة بدلاً عن القدمين، والحاسوب بدلاً عن أهم وظائف الدماغ، كالذاكرة،

والتحليل والتركيب، وهندسة الحلول. لذلك يجيء اعتراف الفن بالمكان في أولويات بناءاته الحدسية، وفق التاريخ الأنتربولوجي. لم تستطع اللوحة أن تستقل عن مشهدها الطبيعي إلا عندما كاد العالم التقني أن يحل تماماً محل العالم الأصلي. ومنذ أن (تحررت) اللوحة من موضوعية الموضوع، لم تعد تجد أمامها منافذ للطليعية، إلا بالتنقل بين الأساليب الآلية عينها. أي أن الفن في الحلقة العليا من تطوره، يقبل بالتنازل عن اختلافه. ليعود نوعاً داخل جنس التكنولوجيا عينه.

نأتي بهذه المقارنة سريعاً هنا من أجل تفحص ما تعنيه ظهورية المكان، والعلاقة التعبيرية أو الإبداعية التي يبنيها الكائن مع ظهورية المكان. فليس من قبيل التقدير الجزافي أن تقوم نظرية المعرفة على ثلاث دعائم، هي العارف وموضوع المعرفة، والوسائط بينهما، ابتداءً من الوظائف الحسية / النفسية إلى التوسيطات الترميزية الأخرى من لغةٍ ومفاهيم واعتباراتٍ قيمية واجتماعية مختلفة. المهم أن ظهورية المكان تمثل قوة الواقع، تمنح الأشياء ما يسمى بقوة الأشياء في ذاتها كذلك. هذه الظهورية لا مهرب منها. ومع ذلك فإن الثقافات استطاعت دائماً أن تخترع وسائل كثيرة تتصف بالانحرافية [عن قوة الواقع] التي تجعلها تنأى عن عنف الظهورية، عن سلطانها المطلق. **فما يقاوم قوة الأشياء في ظهوريتها، هو تشغيل الترميز في اختراع البدائل**. كما لو كان الترميز نفسه انفلاتاً من سلطان الظهورية. فأنْ يتعامل العقل مع ما يخترعه من الترميزات، هذا قد يُقيه من انقذاف الأشياء، من كل حدب أو صوب، على نوافذه، سواء أغلقها أو شرَّعها.

لقد فَلْسَفَت الثقافات مؤوناتها من الترميزات. واعتبرتها دائماً محاصيل معرفية بل أنطولوجية زائدة عن ظهورية المكان، وقادرة على التأثير فيها. فإن مجرد تفريد الظهورية إلى ← ظواهر، يعني الشروع في القبض عليها، وإدراجها في مصنفات العلوم وأبوابها. ثم استخدامَها بما يُعَقْلن من.. هذه الظهورية عينها.

ماذا تعني ظهورية الشيء. هي أولاً أنه يشغل حيزاً مكانياً. هي أن له خصائص مادية يُعرف بها. هي أنه، وهذا هو الأهم في التوصيف، مستقل عن إشارتي، وعن كل جاهزيتها من أداتية الحس والإدراك، والفهم إلخ... هذه الظهورية لا تتعلق بحواسي ولا بإرادتي. ومع ذلك فقد شهدت الفلسفة تيارات كبرى من الرَّيبية، شكّلت مفاصل في بناء المعرفة ونظريتها. فإن ظهورية الشيء لا تكفي للبرهان على وجوده. لذلك تحفّظت الفلسفة منذ البداية، وفصلت بين **الرأي** والمعرفة. غير أن هذا الفصل إن كان مقبولاً طيلة تأثر الفكر بثنائية المحايثة والمفارقة، فإنه لم يعد كذلك مع نظرية الفعل اللغوي اليوم. لأن كل تلفظ صار يمتلك فِعله، بصرف النظر عن وظيفته التوسطية بين الشيء، بين ظهوريته، وجهاز صنع المعارف الذي ينطوي عليه العقل الإنساني.

لقد أصبح للتلفظ ظهوريته المكتفية بذاتها، بمعنى تحقق اللفظ من حيث هو كذلك. غير أن هذا التحقق لا يحدث في الفراغ. إذ أن الفعل التلفظي المقصود هو فعل كلامي. إن عبارة «من هذا؟» إذا كُتبت على ورقة بيضاء، قد لا يُفهم منها أمرٌ إطلاقاً. أما إذا تلفظ بها لسان، فإن هناك موقفاً متكاملاً يبنيه المتكلم الذي يسأل: من هذا. ولا بد أن ينصبَّ سؤاله على إنسان آخر يدخل في الموقف حضورياً مادياً أو حسيّاً كلامياً.

هل سنقول: إن أفعال الكلام تقدم ما يعوّض عن ظهورية أشياء الكلام عينها. ذلك ما رسخ لدى معظم فلاسفة المشروع الغربي. فالترميزي لا يعود يرمز عن شيء يقع خارجه. ما كان عجزاً في اللغوي (لأنه يكرر الشيء فيما ليس شيئاً)، صار امتيازاً لأهم ما هو مسكوت عنه، وهو **التصور**. لقد استطاعت نقدية كانط أن تصوغ المفهمة الكاملة لعجز العقل عن الوصول إلى الشيء في ذاته. صار ممكناً إذا التفكر في الأشياء وهي غائبة. وبذلك شَرَّعَتْ نقدية كانط لقيام عالم مثلي قد يطابق تصوراتي، لكنه غير مسؤول أبداً إن كان يطابق عالم **الأشياء في ذاتها**، أولاً. بالمقابل، تمكّن العلمُ طيلة حِقَب الحداثة من إشادة ميادينه، واستخلاص قوانينها، وبالتالي لم يعد العالم المثلي تصورياً خاصاً، صار يعجّ بالحقائق العلموية والنظريات، وإلى جانبها تتراكم الأجهزة الآلية. أصبح في مقدور الشبه أن يستعير كل مقوِّمات المحايثة وينسبها إلى أشيائه. وهكذا فإن ما كان يسمى بظهورية العالم، غدا يعادل اختفاءه وانسحابه. ذلك أنه هناك ظهورية أخرى ستسمى بالموضوعية وتحددها الذاتية فحسب. ولم تُطامِن الموضوعيةُ من غرورها الذي انسحب تقريباً على القرون الثلاثة الأخيرة، إلا عندما شرع العالم المثليّ يمزّق شرانقه المتراكمة حول كيانه الافتراضي، واحدة بعد أخرى. لم يعد يمكنه ادعاء المطابقة بينه وبين العقل من جهة، وظهورية الكون من جهة أخرى. فجأة اضطر إلى الاعتراف بأنه ليس سوى **عالم/ محيط**، إنه البيئة المعرفية الأقرب إلى أدواتها لدى الانسان المنشغل بالأسئلة اليومية الملحة.

أما عندما تنفتح أمام العقل إمكانية المغامرة في سؤال الكائنات الفضائية الأبعد، وفي سؤال أصغر كائنات الذرة وعناصرها، فإن ما كان يشكل محيط الموضوعية، لم يعد سوى موجة هادئة نسبياً في محيط هائل من صخب المجهول .

لكن هذه النقلة الجبارة من كهف الفيزياء التقليدية إلى الكونين الأكبر والأصغر، بالرغم من قطيعتها الكبرى، لم تستطع أن تضع حداً للفصل بين الظاهرة والشيء في ذاته. والغريب أنه لم يكن لانتشار الفينومنولوجيا في محاذاة الاختراقات العلمية نحو الجرم الأصغر والأكبر، منذ أوائل القرن العشرين، التأثيرُ المنتظرُ في اختلاف النظرة إلى إشكالية الظهورية في حد ذاتها. ذلك أن «العالم الثالث» ـ حسب بوبر ـ ظل يتابع قوانينه الذاتية كما لو أن

نقدية كانط ما زالت سيدة المعايير، كما هي. فما كان مفاجئاً أن تعود الفينومنولوجيا، على يد مؤسسها بالذات هوسرل، إلى المنعطف الأفلاطوني كمحاولة للقضاء على القطيعة المزمنة بين الظاهرة، والشيء في ذاته. غير أن الحل الحقيقي كان يسير على دروب دزاين هيدغر، وليس في درب هوسرل، إذ اكتشف الأول أن أسطورة الشيء في ذاته ليست سوى ظاهرة هي كذلك. ولكن جرت العادة على إخفائها.

وهكذا، دخلت ظهورية العالم على يد هيدغر، ومن جديد، في لعبة الكشف والاخفاء. نجح هيدغر في نقل إشكاليات الذاتية/ الموضوعية من إبستمولوجيا المعرفة التجريبية، إلى نطاق التفكيك مع (التحليل ـ الوجوداني). L'analyse existentiale. وبالتالي يعود «العالم الثالث» (الترميز) إلى الارتباط مجدداً بحركية كل من العالمين الأول المادي (الطبيعي) والثاني (الذاتي/ الباطني)؛ ولكن ليس على مستوى الفرد العالم أو المفكر، وموضوع البحث، بل على مستوى المشروع الثقافي الغربي بكليته.

ذلك أنه عندما أوشكت ظهورية العالم على التحرر من العلاقة الابستمولوجية: الذات/ الموضوع، بعد انكشاف مشهدية أولى للعالم الأكبر ما فوق هذه العلاقة، ومشهدية مقابلة للعالم الأصغر تحتها، عندما أوشك المشروع الثقافي الغربي على إنهاء لعبته المفضلة، الكشف والاخفاء، اكتشف ذروة هذه اللعبة مع الميديالوجيا والمعلوماتية. بدلاً من انهيار ثنائية الظاهرة/ الشيء في ذاته، بفضل تثبيت أن الشطر الثاني من هذه الثنائية ليس سوى حالة من الشطر الأول، أن ما هو في ذاته ليس سوى ظاهرة أخرى كذلك، نقول بدلاً من انهيار هذه الثنائية، فقد أصبحت الظهورية نفسها هي موضوع التشبيح الأكبر، هي ضحيةُ ذاتِ نفسِها عندما أُخضعت، قسراً أو طوعاً، للشروط القصووية في الظهور، عندما يصبح الشيء المرئي مرئياً ظهورياً إلى درجة التسريع الضوئي عينه. ما يظهر يغدو كأنه مستحيل الظهور.

لم يعد ثمة حاجة لاختراع استراتيجيات لوغوسية وحضارية متشعبة في إتقان لعبة الاخفاء والتظهير، إذ أصبحت الظهورية نفسها تتكفل بتعليق ظهوريتها ما فوق الفعل ورد الفعل.

«في ذلك الزمن لم يكن عالم المرايا ولا عالم البشر بمعزولَيْن عن بعضهما. بل على العكس كانا مختلفين جداً ـ فلا تتآلف، لا الكائنات، ولا الأشكال، ولا الألوان. كانت المملكتان، لكل من البشر والمرايا، تعيشان في سلام. كانوا يدخلون ويخرجون من المرايا.

وفي ليلة، غزا ناسُ المرايا الأرضَ. كانوا على قوة عظيمة، ولكن بعد معارك دامية، فقد تفوقت الفنون السحرية التي مارسها الامبراطور جون (الأصغر). إستطاع أن يدحر الغزاة، وأن يسجنهم في المرايا، فارضاً عليهم أن يكرروا جميع أفعال البشر، كما لو كانوا في حلم. فحرمهم بذلك من قوتهم ومن وجههم، واختزلهم إلى مجرد انعكاسات تابعة. ومع ذلك، فإنهم سينفضون عنهم هذا السبات السحري في أحد الأيام. وتشرع الأشكال في اليقظة. سوف يختلفون عنا شيئاً فشيئاً، وسوف يكفّون عن تقليدنا تدريجياً. سيحطمون الحواجز الزجاجية والمعدنية، وهذه المرة لن يكونوا المنهزمين»(*).

ذلك هو (انتقام شعب المرايا)، كما يسميه بودريار. وإذا كان **بورغيز**، لم يتنازل عن تفاؤله، رافضاً أن يظل الشعب، من صنف المرايا التي يصنعها لنفسه ـ طيلة التحقيب المعرفي ـ، وأنه لا بد أن يكفَّ ذات يوم عن تقليد خيالاته المنعكسة عليه من المرايا، صُنْع يديه، إلا أن بودريار لا يرى سبباً حقيقياً لتحقق انتقام شعب المرايا. وهو بالرغم من أنه يجزم أن هذا الانتقام/ الانتصار لن يحصل إلا عندما يتم اكتشاف الآخرية، إلا أن العبور من الطرف الآخر من المرآة، قد لا يحقق سوى تجاوز المرايا، وليس تجاوزاً لذات النفس فعلاً. تجاوز المريا... ولكن إلى مرايا أخرى!

إن الأمر الأخطر في هذه الثورة القادمة ـ إن كان ثمة حلم بالثورة فعلاً ـ في نظر بودريار هو أن «كل نظامنا في التصور والقيم سيؤول إلى الزوال تحت وطأة هذه الثورة. هذه العبودية للعَيْن ـ لذات النفس ـ وللشبه، ستتحطم مع انبثاق ثورة الآخرية. وإن كنا نحن الذين نحلم بالعبور من الجهة الأخرى من المرايا، لكن هم شعوب المرايا الذين سيتولون تحقيق الانفجار في عالمنا. وهذه المرة لن يكونوا المنهزمين» (ص 204).

لا شك أن هناك أفقاً استراتيجياً بعيد المدى ترمي إليه هذه العبارات. ذلك أن الكاتب لا يخشى على «الكينونة» في شموليتها، بقدر خشيته على مصير المشروع الثقافي الغربي، المتنطِّع دائماً إلى حمل العبء الكينوني. فالآخرية ليست واردة عنده، كانزياح يحدث داخل سياق المشروع الغربي عينه. إنه (يوم الدينونة) الآخر، القادم من وراء التخوم. فليس شعب المرايا هو عينه المقدَّر له أنه يحطم المرايا، أو أن يعبر من جهتها الأخرى. إنها الآخرية التي ستأتي بالشعب الآخر، والمكان الآخر.

«ماذا سيتأتى من هذا الانتصار. لا أحد يعلم. أيقوم وجودٌ جديدٌ لشعبين سيدين بالتساوي، غريبين (عن بعضهما) تماماً، لكنهما متواطئان تماماً كل منهما مع الآخر؟ أتكون حالة مختلفة على كل حال، عن هذه العبودية، وهذه القدرية السلبية» (204).

هل ذلك ما يرجّح نموذجَ استراتيجية أخرى. ولكن

(*) مقطع من (شعب المرايا)، أورده بودريار، في كتابه: **Le crime parfait** ed., Galilée للكاتب بورغيس ـ ص 203 ـ 204. **La Faune des miroires, Borges**.

مهلاً فالأمر ليس بسيطاً إلى هذا الحد: «هكذا، ومن كل مكان، هنالك الأشياء والأطفال، والموتى، والصور، والنساء، كل ما يشكل مركزاً لانعكاس سلبي في عالم مؤسس على ذات النفس ـ على الهوية ـ سيكونون على أهبة الاستعداد للتحول إلى الهجوم المضاد. فهم مقدماً سوف يشابهوننا أقل فأقل..

(لن أكون مرآة لك I'LL not be your miror 205).

كيف هو مولد الآخرية، والمسافوية تتآكل موضوعياً وتواصلياً. لا يعود الكوكب الأرضي، مع «الزمن الواقعي» إلى تراصّه النووي، بل كأنه يسير إلى التذرر النِفاوي ـ من النفاية ـ . لا يعود الزمان مجرد طارىء على العالم، يعيد إبراز مسافوياته، كأنها بُقعُ أوطان لكائنات اختلافية، صيرورية إلى ما لا يتناهى من الأحوال والكيانات. ذلك أن انمساخ الزمان سيبرهن هذه المرة على استحالة استمرارية المكان عينه، بقوته الخاصة. فإن مغامرة التكنولوجيا في اتجاه القصووية المطلقة، لن تقرّب المسافات الكوكبية والفضائية، بقدر ما تُعرِّض مفهوم الكونية عينه إلى اللاشيئية الخالصة. وما كان يسمى عدمية على مستوى الأفكار والنظريات، أي في النطاق الترميزي ،«العالم الثالث» حسب يوبر، سوف يغدو تبديدية مطلقة على مستوى الموضوع، أو «العالم الأول» عينه.

وقبل أن نُقْسر على مواجهة هذا التحول الكارثي الخاتمي، فإنه لا يزال مسموحاً به تداولُ بعض النظرات في نطاق إشكالية: ذاتية ذات العين، أو العينية La mêmeté، والآخرية L'altérité لابأس من اعتبار هذه الاشكالية أنها تؤلف ذروية التفكير في هذا العصر. وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا هذا التعويل على مولد الآخرية، كما لو كانت الثورة الأخيرة قبل الكارثة المطلقة.

قبل أن تكون الآخرية أقنوماً سياسياً أو ثقافياً استراتيجياً، فقد كانت من الشمول بحيث تعني/ وتحيط بكل ما يتجاوز الذاتية. لم تكن مسألة المكان والمكانية منضوية تحت هذا النوع من الهم والاهتمام. لا أحد يشك ذاتَ لحظة أن المكانية ليست خارجة عن منطقة التهديد؛ بل ربما كانت بالأحرى المركز الأول الذي سيتعرض للتهديد. ما نفع كل كلام عن أية ذاتية أو آخرية، إن كان القاع نفسه يغدو بدون قعر أو قرار. فالكائن ـ هنا، الذي اعتمده التحليل الوجوداني كقاعدة لمحاورة الكينونة، لا يواجه إمكان عدميته بالنسبة لمجيء الكينونة أو غيابها المتمادي فحسب، ـ وهو الإمكان/ الموضوع الذي سمح بإشادة الصرح الهيدغري الاستثنائي، كأول فلسفة تقوم بعد خاتمة تاريخ الفلسفة، التدوين ـ بل أصبح يواجه عدميته هذه، عينها، بالنسبة لكيانه الظهوري، من حيث أنه يشغل حيزاً من ظهورية العالم. فما يتهدد هذه الظهورية بالذات، بعد انتهاء لعبة الكشف والاخفاء، هو أنه لن يكون هناك شيء في هذه الظهورية، قابلاً للانكشاف، قابلاً للاختفاء.

ومع ذلك فهذا المايحدث، لا يزال، هو عينه، مما ـ لم يحدث ـ بعد. والدليلُ إمكانية كتابته الآن وهنا. كتابته كحدث، لـمَّا يحدث بعد. لعل آخر دلالة لما تعنيه المهلة، أنها مهلة الوقت الذي يأتي قبل الكارثة. ولعلها هي المهلة التي تستغرق ما ندعوه بعمر الكون. عمر الكون هو مهلته قبل المصير إلى اللاكون. وقتٌ ما قَبْلَ ألا يكونَ وقتٌ، أيُّ وقتٍ.

إن صيغة العدّ العكسي، هي من صميم البنية الكينونية للمايحدث، قبل أن تستهلكها تشبيحات القيامات، ليس ذلك لأن الكون موعود بلا كونيته منذ الأصل، بل لأن تقهقر العدد نحو الصفر لا يمحوه من العدّ، بل إن الصفر لا يفترق عن أي عدد آخر من حيث الترميز. إن لا كونية الكون المؤجلة تمنحه اعتباراً ايجابياً، تُشَرْعن لعدمية إيجابية. والدليلُ استمراريةُ ثقافة القيامات الدنيوية في كل زوايا الوجود الأرضي، وعند مختلف ممثليه.

لكن، متى يختلف هذا المنظور، وينقلب رأساً على عقب. متى يمكن ألا يبقى العد التنازلي رديفاً للعد التصاعدي، مجرد حالة ترميزية كغيرها من الترميزيات التي تحفل بها مستودعات «العالم الثالث». يحدث ذلك بكل بساطة، عندما يقفز الصفر من سياق الترميز، من العدّ والعدد، إلى المعدود عينه. عندما تغدو ثقافة الكونية/ اللاكونية، هي من إمكان العدمية عينها، وليس من إمكانية تصورها فحسب. ومنعطف التكنولوجيا الراهن، لا يهدد باللاكونية كمهلة مؤجّلة. ولكنه يعلن عن قيام الساعة عند لحظة زوالها تماماً. وأن (الساعة) لا تؤشّر الزمانَ فحسب، بل وزوالَه.

ولعل ذلك ما جعل التحليل الوجوداني لا يقيم فروقاً مفهومية بين أن يكون الدزاين هوما يجيء عن طريقة الزمانُ إلى العالم، وأن الزمان هو مجيء الكينونة، وبين واقع أن ما يبني للكينونة أوطانَها في العالم هي اللغة. الزمان، الكينونة، اللّغة: ألفاظ، كيانات، أقانيم. هي طوارىء على العالم، تأتيه دائماً من لا مكان، لتعطي لمكانية العالم عينها، حيزاً آخر خارج حيزها (الأصلي)، كانت تُعرف به وحده، وتوجد به وحده.

ذلك ما اعتادت تعليمية الفلسفة على تلقيه وتلقينه من وإلى، دائماً. ولكن لم يقل أحد، خارج التلقي والتلقين، أنه، ماذا لو لم يكن للعالم أصلاً عالميتُه، كيف انتظر العالمُ طويلاً جداً، طيلة (أقدميته) قبل أن يلج إليه المايحدث فجأة، فيقدم تسميته كعالم، ويعيّن هويته كأقدمية موغلة في قدمها دائماً دون حدود. ولكنه هو السؤال الأساسي: من أين يدخل إلى العالم، هذا الشيء الفجائي الذي يمنحه إسمه، هذا المايحدث، ويعين ماضيه، ويشرعنه كحدث، وكقاع لكل حدث. من أين يلج ما ليس عالمياً في الأصل، إلى العالم. هذا الشيء أين كان حقاً قبل أن يُسطِّر أحرفَ العالم، ويسطرّ نفسه من خلالها كذلك.

كل هذه الإشكالية إنما تتحصّل بعد التدوين. وما أن يقع التدويني، حتى يموت سؤال ما قبل التدويني. كما لو أن أقدمية

العالم كفّت عن تبرير إتّباعية مستقبلّيته لحتمية صارمة (جاهزة أو خافية) ـ كما توضح ذلك تطوريةٌ مبدأ الحتمية في الإبستمولوجيا ـ بقدر ما تفتح (أقدمية العالم) على نوع من **حتمية اختلافية**، أقرب إلى قدرية Fatalisme جديدة، لا يكون مسرحها الكوكب الأرضي ومحيطه فحسب، ولكنه الفضاء الكوني هذه المرة. إن أقدمية العالم تعود فتعانق مجهول الكون؛ تمنحان معاً ثمة كياناً معرفياً لأقنوم السرمدية عينه. لكن مثل هذا البعد الميتافيزيقي الجديد لن تُتاح له مهلةُ الشروع في بناء كوسمولوجيا ت علموية هذه المرة ـ عن غير طريق الاستلهامات المفارقة المعهودة.

إذا كان الزمان هو الذي أتاح تدوين العالم كعالم، هو إمكانية الحدوث، فالحدوث عينه يحتاج إلى القاع، الذي يمسرح الحدث، وإلى الكائنات والأشياء، التي تُعطي اختلافية القاع؛ وتشكل مفردات ظهوريته. والظهورية ليست سوى تعيين يمارسه أحد كائنات هذه المفردات، حول بقية الكائنات. فاللغوي هو الظهوري الوحيد الذي يجعل الظهورية ممكنة. من دون اللغوي تفقد الظهورية دلالتها. لذلك لا يمكن اعتبار دخول الزمان وحده إلى مكانية العالم تعييناً لهذه المكانية وللعالم معاً. إذ أن الزمان ليس شيئاً بدون الكائن الزماني عينه، هذا الذي يتمتع حقاً بقدرة على بناء «العالم الثالث»، فالعالم، الزمكان، وكل ما يَتَفَرْدن في سياقهما، يحتاجان للغياب أو للانكفاء، على الأقل كيما يتمكن المايحدث من لعب دوره؛ هذا المايحدث يتجلى في إلغاء الحدث الزمكاني، العالمي، نفسه، لكي يتمكن من صناعة العالم الآخر، فوق تلاشي الأول. يصير اللغوي هو الظهوري التعبيري الذي يحل مكان الظهوري الصامت، الذي يجهل نفسه كظهور أو كأي شيء آخر.

فالترميزي ليس حيزاً ثالثاً ـ أو عالماً ثالثاً ـ يجلس ما بين العالمين، الذاتي والحسي. إنه بالأحرى مضطر أن يأتي بهما معاً، في كل لحظة يتأتّى هو فيها بذاته. ذلك هو المايحدث في حال الفعل. ولا حالة له سواها. إنه يجعل الظهورية تتحدث عن نفسها في كل ما يظهر، وفيما هو ذاتها كظهورية شمولية.

نستطيع أن نعرِّفَ الظهورية بكونها الحالة الشمولية التي تلفّ كلّ الكائنات. والترميزي بشكل خاص، رغم أنه يستثني نفسه من خاصية الظهورية هذه، إلا أنه استثناء موقت. لأنه محتاج إلى ظهورية من نوع آخر، تنتقل من الحسية المباشرة إلى الدلالية. فالترميزي مهما أوغل في تجريديته، فإنه مضطر دائماً إلى التعويض عن الحسية بما يفوقها أحياناً من الدلالية. ولهذا قد يلجأ الترميزي إلى لعبة البروز والانكفاء. بل يصير هو المحل الطبيعي لهذه اللعبة. وذلك هو الأصل الذي سمح بإشادة العالم (التصوّري) الموازي للعالم (الحقيقي؟). وكان الفرار إلى الأول بمثابة نقل عُدّة الحقيقة وإشكاليتها من الحسي إلى ما يتجاوز الحسي. ومن هنا جاء اختراعُ الفكر الازدواجي. فالترميزي بقدر ما يفخر بدعاوى التحرر من (الأشياء)، فإنه ملزم بإقامة كل الجاهزيات الأخرى المسماة الحضارية)، من أجل استرداد بعض خصائص الأشياء، وعَزْوها إلى مفرداته. ما ينتقص وجود الترميزي حقاً هو الشيء. كل إنتَاجية الترميزي اختلاقَ المعوّضات عن الشيء. ينزلق بذلك **العالم الموازي، إلى العالم المثلي** الذي لا تضطر فيه الذات ابداً إلى مبارحة أشباحها. فهي تتقدم في العالم، لكن دون أن تعرفه. لا عجب إذاً أن يكون التقرير الأخير الذي يتعاون على إنتاجه اليوم، وفي أوج الحضارة و(اكتمالها)، قممُ الفكر والعلم والاستراتيجيات، إنما ينطوي على لازمة تأبينية واحدة، بلهجات وإيقاعات متباينة، تعلن «نهاية التاريخ». ولكن بأي معنى تتحقق هذه النهاية. هل هي نهاية عالم الترميز. أم أنها التسليم الأخير بالعجز المطلق عن استرداد الشيء، وتكريس الشبه وحده، بالأصالة عن نفسه، وعن الشيء الذي ينوب عنه، حتى دون أن يعرفه.

ليس مصادفة أن يتقاطعَ أوانُ التسليم بهذا العجز، مع اضمحلال الزمكانية إلى درجة الصفر تقريباً في «الزمن الواقعي». هل يعني القضاء على المسافوية في الزمكانية، في كل من الزمان والمكان معاً ـ استردادَ انتشار العالم اللامتناهي إلى حال الانكماش اللامتناهي. هل يأتي انغلاق تجربة الترميز عند الحي/ الإنسي على كوكب الأرض، كأنه عينة نموذجية عما ينتظر الكون الشمولي، في المستقبل «اللاكوني» عند انتهاء العد العكسي، أو الانتشار المؤقت، أو عمر الكون والأرض والحياة، وانكفائها إلى حجمها كذرة لا متناهية في الصغر. لكنها بعد تجربة الانتشار، لن تكون سوى ذرة نفايةٍ مقابل ما كانت عليه من ذرة يكمن فيها الثقل والحجم اللامتناهيان.

لماذا الكونُ هو المهلة بين الإمكان المطلق واللاإمكان المطلق. هذه العبارات لم تعد من مصطلح الغيب والتجريد أو الأسطرة. أصبحت من مفردات التجريب، ومن هواجس العلم الذي يحاول أن يستردَّ الكوسمولوجيا، أو تسترده. ذلك أن الكشف عن المكانية يعني في النهاية، وضعَ مادية الكون عينها موضع السؤال الفلسفي الذي لم يعد يمكن طرحُه إلا على ضوء الكشوفات الفلكية المتلاحقة، حيثما تتلاقى كل ما كان يسمى بالعلوم الطبيعية، مع العلوم الفلكية. فإن فيزياء الكون قد أصبحت هي المدخل الموضوعي نحو التعرف إلى أساس البنية التكوينية للذرة ومفرداتها من النتروتون وأصنافه التي لا تكاد حتى اليوم تُحصر علمياً رياضياً.

ولكن، حتى لو افترضنا أن العلم استطاع أخيراً أن يقدم نظرية شاملة عن أصل الكون، وعمره وقوانين انتشاره، ثم قوانين تقلصه وانطفائه، فإنه تتبقى للفكر مهْلتُه الخاصة من ذلك الزمان الكوكبي. ذلك إن حلَّ مشكلة التعرّف إلى العناصر المكونة للمادة لا ينسحب على سؤال أصلها. إذا كان مصدر الكون تلك الذرة اللامتناهية في الصغر، واللامتناهية في الكثافة، فإن سؤال: لماذا الكينونة وليس العدم، لا يفتقد شيئاً من الخاصية الوجودية. إذا كانت الأرض، ثم الحياة، ومنها الحي / الإنسي، كل ذلك يؤلف

مجرد خيط لا حدود لنحولته ودقته، من مجمل حركية الكون و(كائناته) الكوكبية ـ والمجهول منها أكثر بكثير من معلومها ـ فإن الطرح الأنطولوجي سوف تتضاعف رقابته على المشهدية الكونية، من أجل أن يفوز بأجوبة ما عن اختلافية الكينونة. وهو وحده الإنسان قادر على التقاط اشارات الدرب الموصل إليها ـ بدون تأكيد هذا الوصول دائماً. فلا شيء يسلب كائن الإنسان مُهْلته تلك في ترقّب الكينونة وفي افتقادها، مثلُ اضطراره إلى التنازل المتمادي عن استثنائيته تلك، والقبول باندراجه في نوع من الزمانية التماثلية، وذلك كلما أوغل في المراهنة على التكنولوجيا، كإمكانية إشادة عالم مثليّ، يكون بديلاً عن كل من الذات والموضوع معاً؛ لكن المراهنة على التكنولوجيا قد أدَّت إلى اختزال التكنولوجيا عينها إلى التسريع، إلى اضمحلال الزمكانية إلى ما يشبه الصفر. كأن مصير الكائن هو إلى افتقاد الكون عينه... انحسار الآخرية. لكن هذا الانحسار ذاته لكل ما ومن يقع على مسافة مكانية، على مهلة زمنية، ليس فوزاً شاملاً بالذاتية. ما قيمة «الزمن الواقعي» إن تعذّر أن يحياه أي كائن. ما هي المعلومة التي تخسر زمانيتها الخاصة، مهلتها المعرفية، وتستطيع مع ذلك أن تقدم ثمة خدمة، لمن يعجز عن اللحاق بها، فكيف إذا كان المطلوب هو إدراكها، والتزود بمحصولها. في عالمٍ شبحيٍّ كله لن يسأل أحدٌ: ما أصل الشبح.

***

ما الذي يجعل عصر الحداثة البعدية ينفتح على كل الاحتمالات، دون ضمانة لأي احتمال واحد بعينه من دون سواه. قد يكون الجواب هو ذلك الحدس الرئيسي في إشادة التحليل الوجوداني، عندما يقول هيدغر أن الفكر القادم ـ سيكون **اللافكر** ـ بمعنى تجاوزه لحرفية المؤسسة المتخصصة بإشادة الحقيقة حسب التحقيب المعرفي. اللافكر القادم هو أسلوب منفتح دائماً على ممارسة أداة النفي: اللا، التي تلتزم الفكر برؤيته لذاته دائماً بطريقة مختلفة، بقدر ما تلتزم ذاتها، فتنخرط اختلافياً، فيما لا يمكن تصنيفه مقدماً إن كان هو من الفكر حقاً أو لم يكن كذلك.

هذا ما يضع الفكر في حيز أوسع مباين أو متجاوز للعقل. ذلك أن العقل ينطلق في تصرفاته من المعيار أولاً، ثم يصل إلى ← التصرف. في حين أن الفكر يظل يجهل نفسه حتى وهو في أدق التزامه لممارسته، فكيف يمكنه أن يدَّعي بناء المعايير. قد يمكن القول أن اللا ـ فكر القادم، هو ما يستبق تعريفه. اللا ـ فكر هذا هو وحده المخول بإبداع الأفكار التي لم يعرفها بعد. وعندما تتم هذه المعرفة قد يوكل بها إلى مستودعات العقل، أو (المعرفة). لكن الفكر ـ اللافكر هذا، يتبرأ مع ذلك من مهمة الكشّاف الذي يُشكل طليعة العقل وأهله وعلومه. ليس له مثل هذه الغائية، سواء كانت غائية في ذاتها أو مؤجلة إلى ما بعد إنتاجيتها. كما لو أنه، لا يحقّ لأية معاينة أخرى، غير الفكر ـ اللافكر، أن ينخرط اختلافياً. ليس انخراطاً جزافياً، لكنه يتواجد طيفياً في كلٍّ من تخوم الحتمية والحرية معاً. إنه دائماً ما ينقص اللاتحديد، ويزيد عن التحديد بشيء ما.

حتى عندما تدَّعي الحداثة البعدية نفسها أنها ربما تجيء بالوطن الوحيد لهذا الفكر ـ اللافكر الذي كان دائماً منفياً من مختلف عصور وعهود التحقيب المعرفي. قد يكون لديها ادعاؤها ذاك، وقد يمكنها أن تأتي بالشواهد الكثيرة عليه. لكن المسألة ليست هنا. فالفكر اللافكر لا أحد يعرفه. وإذا كان البعض يعتقد أنه الرهان الأخير لسؤال الكينونة، فما الذي يخول الحداثة البعدية أن تفترض كونها الوطن المفقود الذي يمكنه أن يدخل تحت طائلة هذا الرهان دون أن يفقده شيئاً من بكارته الوجودية، وحسميته المنطقية.

أليست الحداثة البعدية تسمية تحقيبية أخرى، قد تُضاف إلى/ أو تأتي بعد التحقيب المعرفي نفسه. أين يقع تسجيلها بالضبط إذا كانت إمكانية التسجيل عينها قد عفا عليها انغلاق تسجيلات التحقيب المعرفي، كلها. لم يتبق إذاً للحداثة البعدية ثمة تسجيل حقيقي. وليس القول أنها تقع في منطقة ما بعد التدوين وجاهزياته المختلفة، سوى مجرد إعلان ساذج من استنفاذ الضمانات فحسب؛ قد يؤهلها لغرور جديد، يدَّعي أنه يفتح عصر اللامواقعية باعتبارها هي المواقعية في ذاتها التي تنوعت أساليب تغطيتها وتنكيرها. وقد حان أخيراً تلفظ اسمها بكل عُرْيه المطلق.

الحداثة البعدية لا تجرؤ على وضع ذاتها بإزاء الفكر ـ اللافكر القادم ـ لا تستطيع أن ترشح نفسها كيما تكون عدّة الشغل المؤهلة وحدها لخدمته. فإذا كانت نجحت إلى حد ما في فرض اسمها كعنوانٍ «لفضاء» يأتي بعد انغلاق التحقيب المعرفي، إلا أنها سوف تظل مدغومة بهذا الموقع، الأمر الذي يجعلها محملة بذاكرةٍ ما تدَّعي المجيء بعده. تظل أقرب إلى مآتم مراسم الدفن منها إلى مهرجانات تدشين المواليد، غير المولودة بعد.

الحداثة البعدية لا تجرؤ أن تقدم التمعين الذي سوف يغطي مساحة الفكر ـ اللافكر، لأن كل تغْطية من هذا النوع سوف تضطر إلى إعادة إحياء ذلك الفكر عينه، الذي عليها أن تعامله بطريقة مختلفة. إذ إن الحداثة البعدية في أصلها لن تستطيع أن تحتل إلا جهة محددة سلفاً بجغرافية ما تدعي استباقه. كما فعلت الهيدغرية تماماً، عندما عاش انتاجها كله على استحضار كل ماضي الفلسفة من أجل تفكيكه وتجاوزه؛ لكن المحصلة النهائية تستدعي دائماً السؤال الآتي: فيما إذا كانت الهيدغرية عينها تمريناً نمذجياً على ممارسة اللانافية داخل الفكر عينه، على مُشارفة الفكر اختلافياً لممارسته عينها؟ فالإشكالية تتعدى الانشغال بتجاوز الحداثة إلى ما بعدها، أو بتصحيحها، أو إعادة تأويلها. ذلك أن مثل هذا الانشغال يعني أن تاريخانية التحقيب المعرفي قد أصبح لها ملحقٌ، وبالتالي فإنها لم تغلق دائرتها تماماً بعد. أما **الفكر ـ اللافكر**، مثلما لا يمكن أن تحدده إحدى إنتاجياته السابقة، فإنه لن يكون مستقبلياً أسيرَ شكلانية ناجزة

مقدماً. وبذلك فإن إنتاجية الفكر ـ اللافكر مضطرة أن تنكر دائماً أحداثها من أجل التأشير على المايحدث فيها ولها، على انقضائيتها عينها، كطريقة وحيدة تسمح بالانخراط في حركيّة ترميزها بالذات، وليس الاندراج في (اقتصاد) رموزها المتراكمة.

إذا كانت الحداثة أقرب الرموز إلى ترميز الفكر اللافكر، ذلك يعني البحث عنها فيما يعنيه ما لها من المايحدث الحداثوي عينه، وليس فيما يثبته أو ينفيه (اقتصاد) حادثاتها. ومن هنا فإن (الفكر) الذي يكشف عنه التحقيبُ المعرفي، هو الذي يقلب هذه المعادلة، حين يقيم حواجز من المعيارية تفصل بين الفكر وطريقته الأخرى: اللافكر. ذلك أن التحقيب المعرفي يريد أن يثبت أنه يؤسس ويخترع مفهوم القطيعة. ويقدم عنها لائحة بحادثاتها داخل تاريخانيته ذاتها كحِقَب أو مراحل تتميز كل منها بنموذج عن نظام أنظمةٍ معرفيةٍ مختلفٍ عن نُظَرائه. في حين أن هذا المفهوم لقطيعةٍ ما بين الحقب المعرفية، يخفي ويغطي القطيعة الأخرى المختلفة، ما بين مجمل التحقيب المعرفي، وما هو ليس كذلك، ما يقع خارجه؛ ما دام أنه بتقديم تدوينه ذاك، يفترض إلغاء كل التدوينات الممكنة الأخرى.

في حين أن القطيعة الخارجانية ما بين (نظام) التحقيب المعرفي، وما ليس كذلك، هي التي تحقق النقلة من حضارة الأجوبة التي تجهل كيف تسأل نفسها، إلى حضارة السؤال الذي لا يجيب نفسه. فليس الارتكاز إلى مصطلح من نوع: ما بعد الحداثة، قادراً حقاً على توفير ساحات جديدة لأسئلة لا تدري كيف تخرج عن معاييرها الخاصة غير المصرح بها. وإذا كان ثمة انفلات حقيقي من صيغة السؤال الذي يتضمن جوابه سلفاً، فلا بد من الالتجاء إلى الفكر ـ اللافكر الذي يدعي المجيء بالأشياء وأنظمتها معها، وما ليس كذلك أيضاً. ذلك هو المنهج الدائري الذي نضجت به كتابة الفلسفة/ اللافلسفة، دون أن يلزمها به مسبقاً مجرد فعل إرادوي انتخابوي من قبل الفيلسوف. إنه المنهج الذي هو عينه مَتْنُ الكتابة، وليس شكلانيتها فحسب. يعثر عليه كاتبه فجأة في فجائية نصه بالذات. يمارسه دون إذْنٍ ليتحصَّلُ عليه من لدن أية قراءة ذاكرية أو سواها خارجة عن كتابته، ولحظة الكتابة.

كيف التجوّل إذاً في هذا (البرّ) الوحشي الذي يقع ويمتد خارج الحداثة ـ الحداثة البعدية، دون أن يتورط البدويُّ الجّوال خلاله، في اختلاق حقبة جديدة تنضاف إلى زميلاتها في مخزن التحقيب المعرفي العتيد. استحالة هذا السؤال هو أن الفكر، ربما لأول مرة يريد **أن يفكر في الحداثة، بدون أن يستخدم أي نظام معرفي من الأنظمة التي أنتجتها الحداثة، وأُنتجت بها**. لحظة الوعي هذه تحاول على الأقل أن تثبت نقطة الضوء الأولى في سياق هذا التسآل الخالص. وهي أنه إذا كان ثمة نهاية، فهي نهاية **التاريخانية**، باعتبارها المستودع الأكبر لانتصارات مشروع التحقيب المعرفي وهزائمه. وأن «نهاية التاريخانية» هي التي تفتح لأول مرة كذلك على ← **التاريخ**.

كما لو كانت هذه الخاتمة تشمل مرتبة الرقم صفر من العد التنازلي الذي شرعته تاريخانية التحقيب المعرفي. مرتبة الرقم صفر من سلسلة ابتدأت عكسياً بالرقم الإطلاقي الكبير لتختتم نفسها بأقل عدد، والأقل منه نهائياً.

الحداثة اختلقت لنفسها تاريخاً خاصاً. حاولت أن تفصله عن التاريخ الشامل أو الخام، وأسمته بالتاريخانية باعتباره يرسم قطعيات التحقيب المعرفي التي يُسند إليها قصة نشوء العقل وتمفصله العيني مع الواقع. ثم ألحت التاريخانية بدورها على بنية القطيعة باعتبارها نابعة أصلاً عن قدرة العقل في تحقيق تغييره المعياري، في صميم الكيان الواقعي. لكن حقيقة الأمر أنه بقدر ما كانت القطيعة تحوز على مفهمتها وبالتالي على مشروعيتها، بما تبنيه وتفرزه من حقب معرفية متمايزة داخل التشكيل المفهومي الأعم للتاريخانية، بقدر ما كانت تسكت عن الإيغال المتزايد في **القطيعة/ الأساس**، بين التاريخانية والتاريخ الخام. فقد نجحت التاريخانية في إشاعة وتثبيت نوع من المنطق الذي يجيز لها أن تغلق تشكيلها الخاص على جوانيته، ويقضي على كل استشعار بما يمكن أن يوجد في المقْلَب الثاني من كل حد من حدود تشكيلها عينه هذا.

استطاعت التاريخانية أن تؤسطر التحقيب المعرفي، وترفع إنجازاته إلى مستوى المعايير المطلقة. وأن تجعل من لحظة القطيعة عينها طريقة أخرى في التعامل مع الاستمرارية. والمحظور الوحيد الذي كان يؤرقها عند عتبة كل قطيعة هو خطر انكشاف القطيعة الحقيقية بين مشروعها المغلق، وما ليس بمشروع ما ـ بَعْدُ، أي هذا التاريخ الآخر الذي يقع على المقلب الثاني من الصَّورة، ولا يريد أحد أن يتعرف إليه. كل ذلك يمكن أن يُلقىَ تدبيره كذلك داخل منطق التاريخانية عينه. فهو الذي يضفي على مجمل تشكيل التاريخيانية صفةَ ذاتيّ الارتجاع، بحيث يمكنه أن يرى في نهج القطائع الداخلية التطبيقَ الأوضح لهذه الصفة. فالقطيعة ذاتية الارتجاع تحجب واقع القطيعة المتمادي، الفعلي، الذي يتورط فيه مشروع التاريخانية بالنسبة لخِضمِّ التاريخ الذي يموج فيه هذا المشروع عينه، وينكره في الآن ذاته.

لذلك حفلت سيرة التاريخانية بأمجاد الفكر الذي لا يصبر على ملاقاة اللافكر، فكيف إذا كان يُطلب منه أن يتضايف مع حيزه، ويتداخل مع مكنوناته. فالنقلة من الفكر الذي لا يفكر إلا ذاته، إلى صيغة الفكر ـ اللافكر، هي القطيعة المخيفة التي اخترعت التاريخانية حصن الحداثة، لتحمي نفسها داخله، من هواجسها الراهنة أو المتلاحَمة.

لقد تم بذلك ما يشبه حادثة اختطاف على مستوى الميتافيزيقا عينها. فالتاريخانية حتى تحمي نفسها من عاديات التاريخ، من سديميته، من تطويف الفكر ـ اللافكر في أرجائه وتخومه، ومن تلامح الكينونة في لغزيته وفجائيته، فإنها اكتشفت ـ التاريخانيةُ ـ

أنه أهم ما يَعِدُ به التاريخُ أفضلَ كائناته ـ الإنسان؟ ـ هو العقل، فحاولت اغتصابه منه، وادعت أنها تمتلك الإرادوية المصطفاة التي تسمح لها باقتراح مشروعه الوحيد المنوط به جَبْرُ التاريخ ببلوغ أفضل غائيته: وهي الحداثة. أو ذلك العصر الذي تختفي فيه أدنى الفوارق بين العقل والواقع، بين الزمان والمكان. كأن التاريخانية اعتقدت أنها قادرة ذات يوم على تبرير فعل اختطافها أو اغتصابها ذاك، بأنها إن كانت اضطرت إلى القطيعة مع التاريخ الخام واستلبته غائيته الضمنية، فذلك لأنها ستعود حتماً إلى التمفصل معه عندما تقدم للحداثة مكانيتها، عندما تعوض عن خواء الكينونة من أي ترميز، فتنبري هي إلى إشادة الموضوع الوحيد الذي يجسد الواقع في ترميز نهائي يكون بمثابة البديل الوحيد عن الواقع، الذي يضاهيه بواقعيةٍ كفّت عن إتاحة الترميز، بعد أن كادت تبطل جاهزيته، وهو: التكنولوجيا.

هل يمكن حقاً الركون إلى أن فكر التاريخانية كاد ينجح فيما يفشل فيه الفكر ـ اللافكر الذي لا يزال منطلقاً في مجاهل التاريخ، في ذلك المراح غير المحدود بعْدُ بأي مشروع، أو أية إرادوية أو قصدية. أليست التاريخانية وحدها هي التي قدمت واقعاً يجاوز الواقع. الم تضع الحداثةَ لأول مرة على سكة الانتاج. أليست الحداثة الآيلة إلى التكنولوجيا، قد جاءت بما لم تستطع مختلف المشاريع الأخرى الموصوفة بالمنافسة أن تاتي بمثله؛ بحيث أن الترميز لم تعد له ثمة من مهمة إن أراد لذاته البقاء على قيد الحياة، إلا أن ينطلق من الآليّ ليقدم تصوراً آخر لآلي آخر. ومع ذلك، حتى هذه المخيلة التي تُميَّزُ نفسياً بالعلمية سوف تستولي عليها آلية الحاسوب الألكتروني، بصورة يمكن معها انتظار ذلك المستقبل الذي يستقل فيها الآلي عما سواه، ويتبع قوانين تطوره واختراعه وتوسعه، بنوع من الإرتجاع الذاتي، وباستقلال عن كل ما عداه، بما فيه الحي/ الإنسي الذي سيفقد كذلك خصوصيته، بقدر ما سوف يُسْتتبع إلى العضوي، وصولاً أخيراً إلى النشأة المادوية الواحدة، لكل هذا الذي يسمى بالموجود المسيطر، حسب بارمنيد.

لن تكون نظرية العوالم الثلاثة لكارل بوبر(*) سوى واحدة من آخر ابتكارات المخيلة الترميزية التي هي في عينها آيلة للاضمحلال. فإذا صحَّت تلك النظرية موقتاً، ومن حيث الاعتبار العملياني فحسب، فإنها ستفقد هذا التبرير عندما لن يقوم سوى عالم واحد، يستردّ كل ما كان آخرَ، بالنسبة إلى حيزه، إنه العالم الترميزي، الثالث، وحده الذي ينجح في تجسيد واقعيته دون العالمين الأول والثاني، النفسي الذاتي، والشيئي الموضوعي. ذلك أن الترميزي يحقق انتصاره الكامل عندما يحتل وحده حيز التشخيص والتجسيد، أي عندما يقضي الوهم على ثنائية الوهمي/ الواقعي، ما أن يغدو **الوهم** هو الواقع وحده. ولكن هذا الترميزي الذي يصل إلى حد الوهم التجسيدي الكلي، لن تتبقى له حتى دلالة الصورة، فكيف دلالة الرمز. هكذا تفقد الثلاثية ترميزيتها الطلبة لحساب واحدية الوهم.

ومع ذلك فإن هذه اللحظة استراتيجيةٌ «وليست راهنيةً»، وإن كان الحاضر يكاد يكون كلياً منهمكاً بتوفير المقدمات الضرورية المؤدية إلى النتائج المحتومة مستقبلاً. فمنذ مولد حقبة الإنذارات الأنطولوجية الكبرى، مع النيتشوية الهيدغرية، وشبح الاستراتيجية العدمية يسدُّ آفاق الفكر. فكان الاكتشاف الأهم في هذا العصر، هو أن الفكر لكي يكون نفسه، عليه أن يعترف بأنه هو الفكر وما ليس كذلك في الآن عينه. كانت تلك وصفة الإنقاذ الحقيقية. وهي وحدها الجديرة بوضع الحداثة خارج ذاتها لأول مرة منذ استيلاء ميتافيزيقا التحقيب المعرفي على شمولية السؤال الكينوني، أي منذ أن تم مع الأفلاطونية واللاهوتية والأنوارية، التمادي في القطيعة مع الكينونة، من أجل الفوز بالكائن وحده. «فالإنسان ليس سيد الكائن، بل هو راعي الكينونة». والفارق بين لفظي السيد والراعي حسب اللغة الألمانية ليس كبيراً.

لكنه كان كافياً لتوقيت أول معارضة حقيقية للمشروع الثقافي الغربي، وتنبثق من صميم بنيته بالذات قبل الغروب الأخير. إنها التأشير على الحيز المفقود الذي ينبغي للقطيعة أن تتحرك فيه، لكنها تاهت عنه طويلاً. ذلك أن المطلوب أصبح حاداً وصريحاً: وهو القطع مع التحقيب المعرفي كتاريخانية ذاتية الارتجاع، والخروج إلى التاريخ باعتباره الفضاء الأوسع لما هو اختلافي الارتجاع. فالفكر لن يكون إلا برياً وحشياً. لن يتوقف عند إنتاج إحدى أساطيره الكبرى مهما استحوذت على الأفق الأوسع من شمولية الترميز. لن يستطيع الفكر أن يقايض الكينونة باحتيازه على أي كائن، وإن ادَّعى انتسابه إليها. لأن مثل هذا الانتساب سوف يُخَوْصِن الشموليَّ الكونيّ لحساب الجزئي الخاص. لأن سيطرة العقل على الكائن بالفهم وحده، كان يشكل التبرير المتمادي لحرف الميتافيزيقا نحو التكنولوجيا. وهي بالضبط تلك الغائية المحجوبة التي عانى من تحقيباتها/ قطيعاتها المعرفية المشروع الثقافي الغربي، تحت ستار تاريخ خاص، أَسْطَرَهُ **بدلالة: التقدم**.

لم يكن الاعلان عن انتهاء الميتافيزيقا الذي يشكل الشعار المشترك للعابرين من الحداثة إلى ما بعدها، يعني قطيعة جديدة شمولية مع المشروع الذي احتوى هذه الميتافيزيقا؛ وهو بالطبع يشتمل على مجمل التجربة الغربية أو على محركها الذاتي الأعمق، بالأقل. إذ «يقوم الكائن مواجهةً للذات بما لا يجعله ممكناً إلا بالنسبة للإدراك وله وحده. فكما رأى **لايبنيتز** بوضوح كاف أن «الإدراك

(*) Karl Popper: **La connaissanee objective**, ed, Albin Michel p. 245 –

Le Percipere، بما هو قابلية Appetitus يمد بيده إلى الكائن ويتناوله، ليأتي به إلى الذات في المفهوم، بواسطة تناولٍ يجتاز [المسافة بينهما]، ولينقل حضوره إلى الإدراك. فالتصور يتحدد من حيث أنه حين يقوم بالإدراك فإنه ينقل إلى الذات (إلى الأنا) ما يظهر».

ويرى هيدغر أن بين مؤسسي هذه الأطروحة في الفلسفة الحديثة، ممن لا يمكن تجاوز مساهمتهم في إطلاقها، الفيلسوف الإنكليزي بركلي Berkley ، «التي تستند إلى الطرح الميتافيزيقي الأساسي لديكارت وتعلن: الكينونة = الإدراك [المعرفة] = esse = percipi: «الكينونة» تساوي «الكائن ـ المُتصَوَّر». وبذلك تقع الكينونة تحت طائلة التصور بمعنى الإدراك». يريد هيدغر أن يبرهن أن رؤية بارمنيد الأولى شبه الأسطورية والشعرية، عادت إلى البروز بحلة فلسفية وعلمية لدى كبار مؤسسي الحداثة الغربية، وكانت أشبه «بالتشكيل الأسبق الأعسر للنظرية الحداثوية المتعلقة بالواقع والمعرفة» كما ينص هيدغر بالضبط. وفي خطوة أخرى فإن التطوير الأهم الذي بلغته هذه النظرية كان على يد فيلسوف الحداثة الأكبر هيغل الذي اعتنى مذهبه بالنقدية الكانطية، بنى مذهبه الشمولي على محور جوهري يريد أن يقطع الهوة بين الفكر والكينونة، فجاء بالحل الذي اعتقده الأوفى والنهائي، وهو أنه لا فارق أصلاً بين الفكر والكينونة. ذلك أن الفكر هو منتج الكينونة. وأنه مادام لا يمكن إدراك الكائن إلا بالفكر وحده، فحريّ أن يقوم الحيز الأصلي للكينونة في ذات حيّز الفكر. لم يتبق إذاً أمام هيغل أي معيق ليعلن بوضوح حاسم أن الفكر هو منتج الكينونة. غير أن التميُّز الذي أعطاه هذا الإعلان الحاسم لنوع الإنتاج، هو تدخل فكرة الزمان بين الحدين. فإن الجدلية، هذا المنهج الذي سيأخذ منعطفه الحداثوي الأهم، منذ جدلية المثل الأفلاطونية، ستتكفل هذه المرة بإعادة كتابة تاريخ الانسانية على مستوى الإيقاع المضطرد لطريقة استيلاء الفكر على العالم، بمزيد من فهم الكائن [من عَقْلَنَته]، ومزيد من إهمال الكينونة؛ وصولاً إلى المرتبة التي يمكن فيها للفكر ـ وهنا هو العقل فحسب ـ ألا يدع أيّ **آخر** على مسافة منه. إن المكانية تفترسها الزمانية الاجتياحية. يصير التاريخ جدلياً في خاتمته محض زمانية لا تنافسها أية مكانية خارجية. كل ما في العالم يغدو أهلياً. والبرُّ لم يعد له أهل، وليس أهلاً لأحد. البراري حواضر كلها. «صار الانهاض في ملكوت الفكر وي مرئياً». وهيغل الذي يعتبر أن رحلة الفلسفة قد بدأت مع بارمنيد إنما تختم إنهاضها عنده هو نفسه ـ أي هيغل. ولأنها لم تكن أكثر من بداية، فما كان بوسع بارمنيد أن يخفّف من اضطرابها ومن فقرها بالمضمون. يبرر هيغل ذلك أنه لم يكن بمقدور أحد أن يستبق حادثات النمو الكبرى الذي ستحققه الفلسفة عبر احتياز متعاظم للفكر على الوجود. لم تكن رؤية البداية لتكشف للذات أكثر من ذلك الحضور المداهم المسيطر الذي هو الوجود الشامل، أو الكينونة المتجلية تجليها الأول الفيزياوي والمكانوي اللامحدود، هذا الامتداد المحض الذي ينجلي عن المسافوية الفالتة إلى كل جهة. فالعالم يفتح صدره العريض لاجتذاب الوعي نحو الاحاطة بلغزه، ومعانقة أعماقه المدلهمة. كان الحضور المتجهّم المدلهمّ، المداهم من كل جهة، يتحدى العقل باليقظة. يستثير فيه إرادة الفهم. لأن الفهم هو السيطرة في النهاية، هو الاحتياز على الموضوع، هو استعادة الخارج نحو الداخل. وذلك هو التاريخ الحداثوي، ذلك هو التاريخ الذي يتقلص إلى مجرد تأريخ لقفزات العقل نحو العالم، والقبض على قطع بعد قطع منه، وازدرادها في بطن الذات الذي لا يشبع.

يحكم هيغل على حكمة بارمنيد بأنها لم تكن قادرة على التنبؤ بما يوجد في هذا الكائن، في مرحلة البداية، وعما سوف يُكسبه إياه جدلُ العقل مع ظواهره، في مستقبل التاريخ، الذي سوف يتحول إلى مجرد تأريخ للمنعطفات المعرفية، حيثما يعيد الفكر/ العقل إنتاج بعض مفصليات الكائن، باعتبارها مفصليات الفكر عينه، وقد اتخذت شكل الضرورة الحاسمة، في [إنتاج] تقدم هذا التاريخ، وفي تحقيقه لمشروعه. إن التزمين يحتاج التمكين. والكون لن يظل وطناً للاغتراب، ولكنه سيقع كله ذاتَ وقت، تحت طائلة تدجين العقل الفاتح. إلا أن هيدغر سيقدم هنا اختلافيةَ التأويل. إنه لا يماري في كون الحكمة البارمنيدية آذنت ببداية التمعين الفلسفي. لكنه لن يوافق هيغَل على ما تتضمنه هذه البداية. فالتأويل الخاطىء سوف يتحمله مصير المشروع الثقافي الغربي بتمامه. والتصحيح الذي سيقترحه هيدغر سيأتي ولا شك بمثابة اكتشاف لكل البّر الآخر الذي أهمله هذا المشروع، واحتوته وساعة التاريخ التي لن يحتويها أي تأريخ.

وقبل الشروع في تفهم هذا الاختلاف ينبغي الإشارة إلى أن هذا الاختلاف لن يكون إلا تأويلاً جديداً للحكمة البارمنيدية، وتدين بأحقيته أو جدواه المفهمية إلى التناول الهيدغري، أكثر مما هو على علاقة عضوية بالنص الأصلي لتلك الحكمة. وهو الأمر الذي أثار على هيدغر نفسه الكثيرَ من التحفظات والاعتراضات التي فاجأها التأويل بغرابته عن المألوف والسائد في الأوساط الأكاديمية خاصة، فيما يتعلق بقصيدة الخلق البارمنيدية. ونحن بدورنا هنا قد لا تكون لنا مثل هذه الاعتراضات، ولكننا نحتفظ بمراجعتنا للتأويل الكينوني الهيدغري، في منعطف آخر من نصنا. والمهم الآن أن نلاحظ مدى الخصوصية الإبداعية التي تنسج ذلك التأويل، لأنه سيكون تأويلاً بمثابة الحجر الأساسي في عمارة الكينونة لدى معلمها هيدغر، عندما اختار لنفسه الموقع المتميز من تأسيس منهجية الفكر ـ اللافكر، داخل/ خارج المشروع الثقافي الغربي نفسه.

نعود إلى متن التأويل هذا: إذا كانت حكمة بارمنيد عللت كون الفكر جزءاً من الكينونة، بردهما معاً إلى **الواحد**، فلعل هذا الواحد يعني به بارمنيد ما نفهمه نحن من الهوية، عن المماثلة مع الذات. أي أن الهوية «هي الشرط، الواضح وضوح النهار، لكل ما

هو قابل للتفكير [بسبب] من قابلية التفكير فيه». وفي هذه الحالة يحق لنا القول إن هذا الرأي سيجعلنا نفتقد أكثر فأكثر مَلَكَة الإصغاء إلى الكلمة ـ اللغز، على افتراض أنه قد تم لنا من قبلُ إدراكُ ندائها. إذ أنه يكفي أن تظل في حال من الترقب ما دامت الكلمة ـ اللغز ترنُّ في أذننا، باعتبارها حداً يستحق التفكير. لعلّنا سنبقى نحن من عداد هؤلاء الذين يترقبون، وممن هم على استعداد لترك الكلمة تستكين إلى ذاتها ككلمة ـ لغز، فنوجه نحن بالمقابل مبدئياً أذناً نحو كل جهة، منفتحة على أيّ قولٍ يمكنه أن يساعدنا على الاهتمام بمدى عمق اللغز المتضمن في الكلمة» (292).

هناك جهد استثنائي يحاول هيدغر بذله للإتيان بتأويل قد لا تُطيقه عبارات بارمنيد، بقدر ما يهدف إلى استنطاق جوهر النص الموصوف بالفكر الفجري الشعري والأَسْطري. ويتبدّى هذا الجهد خاصة عندما ينجح هيدغر في ابتكاره مصطلح الطية Le Pli الذي سينطوي كذلك على دلالة العروة. فالعلاقة بين الكائن والكينونة تتشكل بطية الأول تحت جناح الآخر، وفي تلك العروة الخفية التي لا تنفصم بين الاثنين. ذلك أن تأمل هذه العروة والحفاظ على استمراريتها هو الذي يدفع الفكر إلى التفكير الأشمل والأعمق. هو الطريق إلى كشف جوهر الأشياء. كما لو أن هذه الطية/ العروة هي محلُّ الفكر وهي إعلانه. «فالفكر هو حضور بفضل الطيّة، التي لم تُقَلْ أبداً. تتحقق مقاربة الفكر وهو في طريقه نحو طيّة الكينونة والكائن»... «لا يوضح قول بارمنيد سوى نقطة واحدة: إذا كان الفكر حاضراً فليس ذلك بسبب من «الكائن في ذاته»، ولا بسبب الخضوع إلى «الكينونة لذاتها» بعبارات أخرى: فلا «الكائن في ذاته» يجعل ثمة فكراً ضرورياً ولا «الكائن لذاته» لا يلزم الفكر. كلا الاثنين، باستقلال كل منهما عن الآخر، لا يمكن لأحدهما أن يفيدنا كيف تنبىء «الكينونة» عن الفكر. غير أن الفكر ينشر كينونته بفضل الطيّة ما بينهما». (294).

إن لحظة الطية التي يكتشفها هيدغر عبر تأويله لبارمنيد، سوف تكون هي **لحظة القول**. والقول هنا بمعنى الإبانة التي تعادل فعل الكون في العربية، كما في العبارة الإغريقية الفجرية. سوف يلحظ هيدغر برؤيته الإبداعية دائماً، أن القول يفترق عن الكلام. هنالك فارق بين الدلاليّ الذي يوحِّد بين المعنى والكون، وبين الكلاميّ أي الصوتي. فليس كل صوتي أو كلامي قولاً. لكن كل قول يمكنه أن ينتقل إلى التعبير الصوتي. فالفكر الذي يعيّن أو يقول هو لحظة الطية التي يمكن أن تأتي بالكائن في كنف الكينوني. إن الفكر الذي يشكل الجسر بالقول، ما بين الكائن والكينونة، إنما يتأتى بذلك الظهور الذي يكافىء ظهور الكائن عينه. هذا ما كنا نتقصده في إعادة معاينة المكان، من حيث أن المكانية هي التي تسمح باندراج الأشياء، ليس هذا فحسب، ولكن بتحققها كأشياء كذلك. فالفكر الذي ينشد البيان هو الذي يعقد الطية الصعبة بين الكائن والكينونة. بين ظهور في حد ذاته قد لا يحتاج إلى الكلام دائماً ـ وبين الكلام الذي ينقلُ الظهور وما يجعله كذلك، أي بما يعادل ظهورية الكائن مواجهةً للذات، وما يفيض عن هذه المعادلة كذلك.

ما ينتقص من شمولية التناصّ الهيدغري، وخاصة بالنسبة لتأويلاته الإغريقية حول اليقظة الفجرية، هو إحالة المكانية على المصموت عنه، فهو بالرغم من احتفاليته بالقصيد البارمنيدي، الذي يعتمد ظهورية الكائن أساساً لسؤال الكينونة، إلا أنه يظل أقرب إلى اعتماد الظهورية كتجريد عن المكانية، يسمح باغماض الطرف عن المكانية نفسها. ليس لنا أن نتوقف عند هذه النقطة الآن. ولنتابع تمعين الطوية، باعتبارها الحلقة المكتسبة التي يشكل كل قرار حولها حسماً أنطولوجياً استراتيجياً يتعلق بمصير حضاري شامل. سوف يخترع المصطلحُ الخاص بالعلوم الإنسانية الحديثة لفظة التمفصل بديلة عن الطية. لكن رجوع هيدغر إلى الطية، يؤكد الطابع الأنطولوجي وأقدميته بالنسبة للطابع التقني البحت الذي يوحي به التمفصل. ذلك أن العلاقة بين الكائن والكينونة ليست محض تمفصل بين مفهومين، وكأنهما أداتان لبعضهما. وكل همّ هيدغر هو البرهنة على خطيئة التفسير المنحرف لعلاقة الكائن بالكينونة، وذلك تبرئة للكيفية التي يمكن أن يأتي بها الكائن ويتحقق في كنف الكينونة المنسحبة، بحسب تلك الطريقة التي قد تنجح في نشر ظهورية تعادل ظهورية المكانية، إلى درجة منافستها ولكن اختلافياً.

إن تباين التأويل الواقع حول اللحظة الفجرية الإغريقية سوف يسمح لنيتشه قبل هيدغر، أن يقول بالفم الملآن، أن المشروع الثقافي الغربي قد جرى تزييفه، والانحراف به منذ تلك اللحظة؛ ما أن تم فيها فصل الفكر عن الكائن مقابل عزل الكائن عن الكينونة. في حين أن الفكر يشكل أصلاً جزءاً عضوياً من الكائن عينه؛ فلقد تسبب الفصل بينهما إلى إقامة ثنائية بقطبين متصارعين لغلَبَة أحدهما على الآخر، كما لو كانت غلبةً على الثنائية نفسها؛ ولكن بدون نتيجة إلا تلك التي انحرف نحوها كلياً المشروع الثقافي الغربي. فقد صار نزاعه الثنائي بديلاً عن إضاءة الكائن بالفكر، وهما معاً تحت كنف الكينونة. تلك التي تشكل **حادثة** الطيّة التي وحدها تتيح للفكر أن يلقى عبرها حادثته، وقد أضحت حضوراً للكائن برانياً عنه، ولكن فيما يشكل جوانيته، أو ما يجعله على طريق تحقيق تجوهره، في كنف كينونة لا يتم حضورها أبداً. لا تحضر إلا وهي منسحبة. ذلك ما كان يمكن للمشروع الثقافي الغربي، أن يكون مشروعاً للإنسان، لأنه يبطل ثنائية مُلفّقة بين الفكر والكائن، ويعيد الصلة بينهما عبر ما يشملهما معاً، وهي الكينونة، وتنسحب منهما في الوقت عينه. ذلك لكون الطيّة، أنها لا تربط بقدر ما تنشر، أو تنشر أو تنتشر بقدر ما ترد على تلك الدعوة التي يطلقها هيدغر في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين:

«ما يدعو إلى الفكر أكثر في زمننا الذي يدعو إلى الفكر، هو أننا لم نفكر بعد.

إن الفكر يفكر عندما يرد على ما يدعو أكثر إلى الفكر. وهذا الذي يدعو إلى الفكر أكثر، في عصرنا، يبدو هكذا: هو أننا لم نفكر بعد».

ذلك ما كان يمكن للمشروع الثقافي الغربي أن يكون عليه، لو لم ينْحُ منحى مختلفاً تماماً منذ أن افتقد العروة التي تصل/ لا تصل بين الكائن والكينونة، واتجه فحسب نحو الكائن وحده لفهمه ذلك الفهم الذي فسره هيغل بالسيطرة فحسب. **الفهم هو السيطرة.** أليس من أقصى التناقض أو الغرابة أن يأتي مفكر من صميم المشروع الغربي، ليعلن في أوج اكتمال هذا المشروع، أن الفكر لم يفكر بعد؛ ولا يعلن أن الفكر لم يفكر بما فيه الكفاية. ليس الأمر كذلك بل كأن الفكر، ذلك الفكر عينه، قد أخطأ الهدف منذ البداية. فلقد كان أراد أن يبلغ عمق الميتافيزيقا، وأن يكون ميتافيزيقياً حقاً، بمعنى تلك الميتافيزيقا التي تذهب إلى ما ينبغي للفكر أن يفكر فيه أكثر من شيء سواه. لكن المايحدث لتلك العلاقة بين الفكر والميتافيزيقا، أن المشروع الغربي اجتزأ الكينونة إلى الكائن، والفكر إلى التقنية. فكانت استحالة الميتافيزيقا إلى التكنولوجيا. وتمّ بذلك تحولُها في هذا العصر، حيثما زحفت التكنولوجيا من الموضوع إلى عمق الذات. وعندها لم يعد نسيان الكينونة هو القضية، بل [صار] نسيانَ النسيان هذا.

أما رسالة الفكر، أو صرخته النهائية، فهي نوع من الاعتراف الصاعق أنه لم يكن هو الموجود حيثما طُلب وجودُه، وأنه لم يكن هو المقصود حقاً، حينما انشغل المشروع الغربي في البحث عنه، طيلة خمس وعشرين قرناً من تاريخ الميتافيزيقا. وأن هذا الفكر لو تم العثور عليه لما أمكن التخلص منه أبداً. وأن هذه الميتافيزيقا لو أمكنها استشعار بعض إشاراته، لما أمكنها أبداً إضاعتها من جديد، وطمْس دروبها، ولما توصلت إلى ادّعاء اكتمالها، والانحلال كلياً في أحد عواملها (التكنولوجيا). ولكان وضعها تنطبق عليه برقية نيتشه التي أرسلها إلى أول أكاديمي تنبه لفكره وشرع في تدريسه وهو من جامعة كوبنهاغن (عام 1883): بعدما كنت قد اكتشفتني، فما كان استثماراً العثورُ علي؛ والصعوبة هي الآن في إضاعتي. التوقيع: المصلوب(*).

كما لو كانت تلك الميتافيزيقا التي بلغت اكتمالها في نقيضها، مشروعاً دائماً في الفرار من حقيقتها. واللحظة الذروية المخيفة هي عندما تلتقط بعض العقول إشارات هذا الفرار. ثم لن تستطيع مبارحة ما التقطته. ولقد كان مصير نيتشه أن يغدو المصلوب. المُنكر في عصره. كما قال على لسان زرادشت: «إنهم جميعاً يتحدثون عني، ولكن أحداً لا يمتلك فكرة عني». ويعلّق هيدغر: «كيف يمكننا أن تكون لنا فكرة عن فكر نيتشه، ونحن لم نفكر بعد؟»(**). نيتشه نفسه هو إشارة هذا الفكر، الذي بدأت معه تلوح إشارته؛ وما أن شرعت الفلسفة في الدخول إلى متاهته، حتى أصبح للميتافيزيقا نهاية أخرى، هي غير اكتمالها في التقني. هي النهاية على طريقة هيدغر في تجاوز الميتافيزيقا كنص تاريخاني، نحو تناصها كتاريخ مجهول، لم يُفَكَّر به بعد ومنذ أيام بارمنيد. أو كل تلك الحقبة من الفكر الفجري الذي اصْطُلح عليه بالفكر ما قبل السقراطي.

قبل أن تُشغل ترسيمةُ «نهاية التاريخ» الرأيَ العام العالمي الثقافي، وغير الثقافي. فإن الفكر النيتشوي/ الهيدغري وامتداداته أثار مسألة تجاوز الميتافيزيقا. في حين أن البناء الهيغلي كان يصنع تتويجاً له، خاتمةً انتصارية للفلسفة التي تتجسد في هذا البناء عينه. بين مفهوميْ الخاتمة كاكتمال أو كتجاوز، أو بين هيغل ونيتشه، فإن هيدغر يأتي بمنهجية الفكر ـ اللافكر، لكي يلج إلى صميم الميتافيزيقا كاشفاً عن أصل انحرافها نحو إرادوية الإرادة التي عمّقت الشرخ بين الكائن والكينونة، إلى درجة استيعاب الأول للثانية عن غير أحقية فعلية. مما جعل «الميتافيزيقا، تحت مختلف أشكالها، ومراحل تاريخها، مجرد حتمية واحدة، لكنها كذلك هي قدرية الغرب الضرورية، وشرط سيطرته الممتدة إلى الأرض كلها». هذه الميتافيزيقا تنكمش إلى حدود إرادة الإرادة، حتى تغدو مطابقة تماماً لما تعنيه قدرية أوروبا نفسها. إذ أنها تميز «السمة الرئيسية لأوروبا الغربية، فهي تعلّق الشؤون الإنسانية وسط الكائن، بحيث لا يتاح للكينونة أن تُدْرَكَ بواسطة التجربة، باعتبارها عروة الطرفين، دون أن يتاح لها أن تكون موضع معرفة وسؤال، وأن تستقر ضمن حدودها، انطلاقاً من الميتافيزيقا، وعن طريقها، وملء حقيقة الميتافيزيقا».

مثل هذه المهمة الاستثنائية لا تتحقق إلا في إعادة قراءة الميتافيزيقا عينها، في تفكرها مجدداً من خلال تاريخ الكينونة، الذي كان تاريخاً لغيابها أكثر مما هو لمثولها. إن متابعة هذه القدرية هي التي قد تتيح في الوقت عينه اختلاف الكينونة، عما حدث باسمها، دون أن يدخل حقاً في ملكوتها. وما لم تستطع تجاوز الميتافيزيقا اكتشاف اختلاف الكينونة حتماً عبر نصوص تاريخها، فإنه لا يمكن كسر تلك القدرية الملازمة لهذا التاريخ، والسقوط مجدداً في شباك أوهامها. غير أن هناك ما يشبه الدوران الحَلَقي الذي يطبع كل فكر ميتافيزيقي يطمح أن يكون نفسَه، وغير ذلك في آن. إذ كيف يتسنى للكينونة، تحت السيطرة المطلقة للكائن، أن تبرز اختلافها، إن لم تتمتع هي كذلك بإرادة الإرادة، أو ما هو قريب منها، الذي يخص الكائن، من أجل أن تشق لها طريقاً من تخوم الكائن إلى رُدُهاته الداخلية. فالكينونة لا حيلة لها إن لم تَمْثُلْ كالكائن عينه، الذي تريد أن تعرض عليه مع ذلك اختلافها.

ليس ذلك من نوع الدوران الحلقي التجريدي العقيم، الذي ينعته المنطق بالحلقة المفرغة tautologie لأن المأزق يقع في

(*) و (**) Heideger: **Qu'appelle – t – on penser**, P.U.F, P, 51, 52.

حدود هذه (الشؤون، الإنسانية) التي تُتْرك معلقةً وسط الكائن دون احتفاء حقيقي بوزنها الأنطولوجي. إنه مأزق الوجود المائل، وليس تناقض الفكرة المعلقة في الفراغ. ونسيان الكينونة كانت إشارته الأولى، الدائمة والملحة، هوهذا الخلط بين التحليق فوق الوجود أو الانخراط فيه. إشارته أنه قلما احتفلت الميتافيزيقا بمصطلح هذا الوجود Existentia حتى عندما فعل هيغل ذلك للمرة الأولى، كما يشير هيدغر، إلا أنه تناول هذا الوجود في سياق: **المنطق!** من هنا فرادة نيتشه، إذ أنه طرح وجوده في صيغة تلك **العروة** المستحيلة ما بين الكائن والكينونة، دون أية تعمية تجريدية. لقد أعاد وجودية الإنسان إلى صميم الهم الكينوني. لذلك لم يجد وصفاً أدق لمغامرته تلك من مغامرة المصلوب. لقد انتزع كائن الوجود، من حيز المكتومية، ولاقابلية المعروفية L'incognocibilite. لكن الاختلاف سوف يظل تحت غلالة، وإلا فقدت الكينونة قدرتها على الانسحاب في اللحظة التي تحاول إرادة الإرادة أن تحل مكانها كلية، وتمدُّ سيطرتها على حيزها كله. ذلك لا يبعث على التناقض منطقياً، بقدر ما يبعث على الألم الإنساني، الألم وجودياً. فالميتافيزيقا (الاختلافية) هي تلك التي ترفض لعبة الاختيار العقيمة بين الكائن والكينونة. صحيح أنها لا تكفُّ عن تكرار نسيان الكينونة لطغيان الكائن. لكنها في الوقت عينه ليس لها درب نحوها إلا في إعادة الاعتبار إلى الكائن ذاته، لأنه وحده الموجود. وموجوديته هذه المرة هي التي لا تتجاهل وجودية الحياة واللحم الإنساني، في ذات الوقت الذي تبدد فيه نسيان الكينونة. إنها ميتافيزيقا العروة المستحيلة العقد بين الكائن والكينونة نهائياً. ولكنها هي حيز الألم. وطريق الحرية كذلك. غير أن وجودية الحياة ينبغي ألا تعني الاستغراق في سيكولوجية كانت سائدة خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأواخره، أي في مرحلة انبثاق الرفض النيتشوي. فالدعوة إلى إعلاء توتر الحياة اعترافاً بعمق تجربة الألم الناجمة أصلاً عن إيجاد العروة الموثّقة للعلاقة بين الكائن والكينونة، قد يُساء فهمها تارةً لدى القابضين على مملكة الفكر والأفكار، بواسطة سيادة التصور، كما قد تختلط مع المصطلح النفسوي، الذي لديه الدلالاتُ الجاهزة لتلفظات من مثل الإرادة والألم والنشوة الحيوية (السكر) والقلق وسواها. غير أن المسألة ليست هي كذلك أبداً. لن تدخل مثل هذه المفاهيم في أحابل المعيارية، لن تكون امتداحية ولا سجالية. هناك مسافة بين الكائن والكينونة، أصلها مسافة أنطولوجية وتصير مفهومية؛ غير أن بينهما مجاورة وجودانية excistential؛ والتوفيق بين هذين الموقعين ليس ضرورة كينونية أو وجودية، بقدر ما هو تلفيق منطقي أو تجريدي. والأصح دائماً هو توجيه النظر بقدر الإمكان إلى الموقعين معاً؛ كلما ابتغينا إنجاز التعارف بينهما، لا بد من استحضار المسافة الأنطولوجية/ المفهومية التي تجمعهما تفصلهما في وقت واحد، والأخذ بعين الاعتبار في ذات اللحظة كذلك، تلازمَ المجاورة بينهما، وجوديا. فإن المجاورة قد تضع حداً لمحاولات التعليل العقلاني التي انشغلت بها الميتافيزيقا. تارة ترى حداً سبباً للآخر، أو نتيجة له.

إن فكرة الطيّة التي ابتكرها هيدغر، تتعدى العلاقات المنطقية بين الكائن والكينونة، وهي الخطوة الأهم في مشروع تجاوز الميتافيزيقا. ذلك أن الطية شبيهةٌ بالعروة، لكنها لا تعلّق الحدَّ بالآخر، بمعنى لا تربطهما معاً بما يختلف عنهما. وبالتالي لا حاجة للبحث عمن يربط من، وعن أداة الربط وكيفية الربط والارتباط إلخ... رغم أن الفيلسوف لم يدخل في تفاصيل الطية، فإنه لم يحدد شيئاً من آلية عملها. بل اعتمد اسمها فقط، وفي فقرات معدودة من أحد أبحاثه، دون أن تتكرر في أمكنة أخرى من وساعة أعماله الهائلة. لقد ألحّ فقط على لفظها، وترك اللفظ في حدود دور خام، لا يعيّن أوصافَه ومهماته مسبقاً. ولعل الضوء الذي يلقيه على (مفهوم) الطية عنده ـ إن كان لها مفهوم ماـ فهي أنها الإشارة الأولى، الطية الأولى بين الكائن والكينونة، إلى المايحدث (الحقيقي) من هذه الطيّة، وذلك إيذاناً بشروع الميتافيزيقا في الدخول إلى حقبة اكتمالها في الإعداد لتحقق الطية، إعداد مجهول، وممتنع على الميتافيزيقا التقليدية.

قد تعني لفظة الطيّة نوعاً من الانضواء، لكن دون تحديد من ينضوي تحت من. وبذلك فإن أول ظهور للطية هو كذلك الإيذان باختتام الميتافيزيقا. ذلك أن (تلك) الميتافيزيقا لم تكن عيْنَ ذاتها، إلا لكونها كتبت وأنشأت تاريخانية كثيفة من أجل أن تمنع (طية) الكائن والكينونة. فما أن يتبدى ظهور أول لهذه الطيّة، حتى يكون بمثابة إعلان مزدوج: من ناحية يسجل تورط الميتافيزيقا في حقبة النهاية؛ ويسجل من ناحية ثانية، بداية التلاقي المستحيل سابقاً، بين الكائن والكينونة. وبالطبع فإن هذا اللقاء ما كان له أن يتحقق، لو لم يقع استنفاذ حقيقي استغرق تاريخ الميتافيزيقا بتمامه، لمختلف أشكال عُدَّة المفهمة، عدة الشغل الميتافيزيقي، التي حاولت طرح البدائل عن هذا اللقاء العتيد، باسم ضروراته المنطقية وحدها. ولكن عبثاً حاولت.

أما هذه البدائل، فقد اخترعت إسماً لها تُعرف به وهو التاريخانية، التي سيكون عليها أن تختلق التحقيب المعرفي الذي بدوره يعوّض عن العجز المتفاقم في تحقق أية جسور مفهومية/ وجودية معاً، بين الكائن والكينونة، ما سبَّب ذلك العجزَ وتفاقمَه المضطرد مع كل محاولات العقلنة الميتافيزيقية، كما كان حدد قواعدها أرسطو، وقد تداعت حتى عهد كانط؛ قد يكون السبب حقاً هو في سيطرة العقلية السببية نفسها على كل فهم يتناول مسألة العلاقة بين الأقنومين: الكائن والكينونة. لكن تلك السببية نفسها، لم تكن من صنف منطقي خالص، ولا علمي موضوعي في آن معاً. بل كانت معيارية غيبية، لا يمكنها أن تتفهّم العلاقة إلا بين صانع ومصنوع، بين خالق ومخلوق. كأنما الحدوث لا يملك أسبابه في ذاته.

وحتى يصير إلى (المايحدث)، لا بد من طفرة تدخل على الحدوث من خارجه، لتدفع به إلى (إنتاج) بعض المايحدث؟.

إن سجلين مختلفين، أحدهما يتردد فيه ما يلوح من الكينونة، والآخر تتموضع فيه حادثات الكائن، هما في الواقع تسجيلان متجاوران. وما كان ينطوي عليه قصيد بارمنيد هو إشارة هذا الحدس الأول العفوي. إذ يقدم له العالم مرة واحدة كظهور للأشياء، وما يجعلها كذلك في وقت واحد. فالأشياء ليست علامات الظهورية ـ بمعنى نتائجها ـ وليست الظهورية في حد ذاتها، ما يختفي وراء علاماتها تلك. يعبر عن هذه الوضعية أنه لا يمكن التحدث عن عالمية تُحدث العالم، ولا عن عالم يسترد عالميته أو يختلقها. فلقد تأخر اعتراف العقل بلغزية العالم، حتى ذلك الوقت الذي أقفرت فيه الميتافيزيقا من تعليلاتها، بمختلف تصنيفاتها. وليس ذلك لأن لغزية العالم أقوى من كل تعليل. بل إن المسالة أبسط من هذا بكثير. ليست لغزية العالم سوى إمكانية للعالم لأن تكون له عالمية تنبع منه، وقد تطفح عن حدود معطياته المباشرة. بكلمة أخرى فإن **عالمية العالم هي ظهوريته**، ولغزها الحقيقي غير المستنفذ، هو هذا الظهور بعينه. وظهورية العالم هي إمكانيته على العالمية. هنا حركة دوران بين **الأفاهيم** لا تطيقها المفاهيم على طريقة الميتافيزيقا التقليدية. ولذلك فإن إخفاقها المتمادي في تبيان بداهة الكائن ـ في ـ العالم، جعل كل مقاربة مع ما يتعدى هذه البداهة نحو البداهة الأشمل لأقنومين من مثل الكائن والكينونة، تهبط من مرتبة معاينة لغز العالم من حيث هو كذلك، إلى مرتبة الأحجيات الغيبية، التي سوف تنقلب إلى الادعاءات العلموية؛ ولكن دون تحقيق أية قطيعة أنطولوجية حاسمة تسري تحت الشعارات الانتصارية للقطيعة المعرفية. لعلّه هو الفارق بين (التفسير) العلمي، والتأويل (التفهم) الفلسفي.

إن لغز العالم هو إمكانيته على العالمية أكثر، بما تقدمه من المسافة المفهومية بين الكائن والكينونة، التي لا تدعو إلى التجوال فيها إلا عبر المجاورات والمقاربات الوجودية. ونقول التجوال في أرجاء تلك المسافة المفهومية، ولا نقول قَطْعَها والوصولَ إلى غايتها. ذلك هو الفارق المعرفي/ الأنطولوجي بين الممارستين الميتافيزيقية وما بعد الميتافيزيقية. فهي مسافة ليست للقطع ولا للإلغاء. والمتجول الوحيد في أرجائها اللامحددة، ليس الفكر وحده، ولكنه هو الفكر ـ اللافكر. فهو الذي إذا انطلق من البداية التي لا يتخلى عنها، بل يحملها معه، فإنه كلما اقترب من غاية ما داخل المسافة المفهومية، طرح عليها كلَّ إشكالية البداية، كما النهاية كذلك. الفكر ـ اللافكر ليس عبداً للفهم، الذي هو عبد للسيطرة. والفهم على طريقته، إنما هي مجاورة الفكر للافكر؛ على طريقة الكائن ـ في ـ العالم، ما أن يدع الكينونة تجيء مجيئَها التلقائي إلى العالم، لا أن يتخذها مطية للسيطرة عليه. لكن أحداً لن يفوز بالكينونة عُنْوَةً. ولذلك يتقهقر الطموح من طلب الكينونة إلى تحدي الكائن. وعندها يحدث ذلك الانشطار (التاريخاني) بين الفكر والكائن. فالفكر الذي لا يزال يحمل حنينه إلى الكينونة التي فشل في التملك منها، لم يتبق له منها إلا ظمأه نحو المطلق، نحو الشمولي. فيحاول أن يترجم الكونية، ويمسخها إلى مبدأ السيطرة الكلية. ههنا تتلقى إرادة القوة أخطر تحريف لمفهومها وممارستها. فهي بعد أن كانت طموحاً للكونية، عندما كانت تتطلع إلى الكينونة باعتبارها محل القوة الخالصة، ومدار الإمكانية اللامحدودة، فإنها تنحرف كلياً إلى مجرد **إرادة الإرادة** المتوجهة حصرياً إلى السيطرة على الكائن، وبالتالي على العالم مجرداً عن عالميته. فالطموح إلى الكلي هو كل ما تحتفظ به إرادة القوة عندما تنحدر إلى مجرد إرادة الإرادة المعزولة عن أفقها الكينوني الأصلي. وليس ثمة ترجمة عملية في ميدان التاريخ لمبدأ الطموح إلى الكلي، سوى مداهمة كل آخر، وحرمانه من آخريته. يختصر الفكر نفسه بذلك، من الفكر اللافكر، إلى مجرد **فكر أيِّ شيء**؛ إلى بقعة وحيدة من الضوء، لا تلبث أن تتوسع لتلتهم أوسع دائرة مَن العالم، كيما تتبخر في آفاقها. تنحدر إرادة القوة إلى المقام النفساني فحسب كإرادة للإرادة، رداً على كل القهر التاريخاني الحقيقي، الذي أصيبت به وتُصاب دائماً كلما تطلعت إلى الكينونة، فلا تقع إلا على الكائن، وقد اخْتُزل هو نفسه إلى مجرد موضوع. هذا الاختزال نفسه يقع على الانسان ككائن، محوِّلاً إياه إلى الانسان كذات مجردة. والرحلة التي قطعها هذا الاختزال من «فجرية» الكائن/ الكينونة، إلى وضعية الذات/ الموضوع، هي التي تشكل حقبة التاريخانية، حقبة (التحقيب المعرفي) التي رضي المشروع الثقافي الغربي (الآخر) أن يتقوقع داخل قفصها، وأن يوحِّد ما بين حادثته، والمايحدث (التاريخاني) الذي يخصّها، وما ليس كذلك في الوقت عينه.

بمعنى أن النزوع نحو المطلق عندما عجز العقلُ عن الاتصال به، وهو في موطنه الوحيد حيثما تتلامح الكينونة على تخومه، اختزل نفسه إلى مجرد إرادة الإرادة، محوِّلاً وجهته نحو نوع من الاحتياز (المطلق) على الكائن، على الآخر. اقتصر جهده على نقل المسافة الأنطولوجية بين الكائن والكينونة إلى مجرد مسافة مفهومية بين الذات والموضوع. بما يجعل صيغة النقل هذه تحلّ تماماً محل إشكالية العلاقة مع الكينونة. ولا شك لا يمكن أن تنجح هذه الصيغة إلا إذا استطاعت أن تستلب أهم ما يميز الكينونة من إشاراتها، وتلحقها بذاتها. فإن فصل الكونية عن مقام الكينونة، يحوّلها بالضرورة إلى مجرد **كليانية**، يُوقعها بعض الكائن ببعضه الآخر. فإن البدائل عن الكينونة، لم تكن تستطيع أن تختطف منها إلا نسخاً عن هذه الكليانية؛ ولم يستطع الفكر في ظل هذه البدائل أن يفرز إلا مجرد ترميزات تتراوح بين التطويب والأدلجة أو العلموية. لذلك لم ير هيدغر فيما دُعي بالميتافيزيقا (التقليدية) سوى نوع من الأنتربولوجيا التي حاولت أن تترسّم الكائن الحي، من خلال تداخل علوم البيولوجيا والسيكولوجيا، فيما يأخذ دلالةَ فيزياء طبيعوية حيوية

«وما أن تغدو الفلسفة أنتربولوجيا حتى تبدو كميتافيزيقا».

تنقل الأنتربولوجيا كلية الكينونة إلى الكائن. ثم تعمد إلى اختزال الكائن عينه إلى الإنسان الذي تدّعي وصفه، وتحوله إلى معيار غامض لا يبعث على تثبيت أهداف معينة موحدة، بقدر ما يطرح نمذجيات من الإنسانويات، التي لا تلبث حتى تؤجج صراعات فيما بينها على التملك من القوة، وادعاء كل منها لتملكها دون الأخريات. وعبثاً تحاول الأنتربولوجيا أن تقدم توصيفاً شاملاً للإنسان، بل كل ما تفعله أنها تجيء بتصورات تتحلّق حول نوع من إرادة الإرادة من أجل افتراض صحتها، وبالتالي فَرْض تحقيقها. لكن لا تتأخر منظومةٌ أخرى من هذه التصورات في التشكل كنقيض للأولى، وتدخل معها في صراع على السلطة، تزخرفه بادعاء ثمة رسالة جديدة تعرفها هي، وتجهلها أو تعارضها الأخرى.

إن إرادة الإرادة لا تناقش صحة التصورات التي تدعو إليها، وتعتبر تحققها تحصيل حاصل فحسب؛ لكنها، من خلال سلوكها ذاك، إنما تستثني كل ما عداها من قابليتيْ الصحة والتحقق معاً. فالأنتربولوجيا تفرّخ إنسانويات متصارعة، تحمل كل منها نظاماً مفهومياً معيارياً، مغلقاً على نفسه. لا تلبث أن ترشح نفسها لتمتطيها مشاريعُ إرادوية خالصة. كلٌّ منها له عقيدته، المعلنة أو المحجوبة، حول إنسان أعلى يخص مجموعتها البشرية فقط، تحت ادعاء كليانيته، وصلاحته الكونية. وسواء تجسد الإنسان الأعلى في زعيم أو نمذجة إتنية معينة، فإنه يأتي تعويضاً عن الفراغ بين الكائن والكينونة؛ فكلما عجزت التاريخانية عن سد تلك الهوة باختراع تارة أسطريات غيبية، أو أدلجات محايثة، فإنها تلجأ إلى اقتراح مشروع إنسانوية، يُطلب منه ملء ذلك الفراغ. ومع ذلك فإنه على أطلال الانسانويات التي تهاوت بدورها واحدة بعد الأخرى، لم يتبق إلا نموذج **الإنسان الحيسوب** الذي يتلاءم تماماً والمرحلة الحيسوبية التي بلغتها التكنولوجيا- باعتباره السيد الأخير على الكائن الذي يتمُ تحويله إلى آلة انتاجية هائلة، لا تُبقي في النهاية إلا على آخر منظومات الرقم الصامتة. إنها مجرد الإشارة فحسب، التي لا تؤشر على شيء، باعتبار أن كل شيء قد فقد وجوده خارج حيز الإشارة، الرقم، وقبل أن يَتَصَنَّم الرقم وحيدَ ذاته.

فالكائن المعزول عن الكينونة قد تصور إمكانية استرداد ذاته، أو بقايا أشباح منها، عندما يتحول إلى طاقة ذاتية الاستهلاك لها ولسواها في آن، كحل أخير لمشكلة الخواء المتمادي بين الكائن والكينونة. ذلك أن انتهاء التحقيب المعرفي لم يستطع أن يبرهن إلا على هذه الواقعة الأخيرة، وهي أن كل جسر ابتكره هذا التحقيب لإمكانية العبور فوق الهوة بين الكائن والكينونة، قد انهار حالما يُنجز بناؤه. من هنا انحرافية التاريخانية، وسقوط الميتافيزيقا في الأنتربولوجيا. ذلك أن الخطأ ليس في تصور الجسر أو بنائه، ولكن في اكتشاف سؤال المسافة الحقيقية أنطولوجياً، وليس حيسوبياً فحسب، الفاصلة بين الكائن والكينونة. فالخطأ ليس في علم الهندسة، ولكن في جهل وتجاهل أرقام الهندسة لإشارات الكينونة، لإيجاد ذلك الجسر الغامض الوحيد الذي يصل ولا يصل مع كينونة لا تلوح حتى تنسحب.

وهكذا فإن التحقيب المعرفي كانت ثمرته العليا رقمية فحسب، تُجسد انفصاليةً متمادية إلى حدها الأعلى بين العدد والمعدود، تحت وطأة شعار يقول أن الوحدة العليا للنقيضين الكبيرين: المادة واللحم، هي في إيجاد ما يجمعهما دون أن يجردهما من كسوتهما الأصلية. وهو العدد. فحين يستقل العدد عن المعدود، يستطيع أن يتابع تحليقاته التجريدية إلى ما لا نهاية. لكنه قادر دائماً على إعادة تأسيس عالم افتراضي صوري، من المادة عينها، ويكون موازياً للعالم الأصلي، ثم يصير بديلاً عن نفسه وعنه في آن معاً. كما لو أن التكنولوجيا التي تبرهن مجدداً، بعد تاريخ تاريخانية التحقيب المعرفي، أنها غير مؤهلة أصلاً لإملاء الفراغ؛ لأنها لا تحس به أصلاً، فلا يتبقى لها من مهمة سوى الانخراط في إدارة هذا الفراغ، في تنظيم المَحْلِ عينه، وإبرازه كما لو كان هو الخصب كله. كيف تتم هذه الإدارة والتنظيم؟ فما دام الكائن قد تحدد موقعه تحت سلطة الحاجات، بحيث يتعاظم دور إرادة الإرادة أكثر فأكثر لإيجاد الموضوعات والمواد الأولية لإرواء هذه الحاجات، دون ارتوائها النهائي، فلا يتبقى إلا ضرورة التقنية وحدها القادرة على التدخل لحل إشكالية الإنتاج والاستهلاك. ولا شك قد لا يبالغ التقنيون الأخيرون عندما يقولون أنه لم يتبق إلا (السوق) حلاً أخيراً. صحيح فإن تمادي السير على الطريق الخطأ لا يوصل إلا إلى الكارثة، التي هي الحل الأخير، ربما مع ذلك!

إن اللاحياد المطلق، اللاتحفظ الوقح، المصاحب لهسترة الجماهير بأسطرة السوق، لا يعلن عن استنفاذ كل أشكال الثنائيات التي أخفت هزائم المشروع الثقافي الغربي المتتابعة أمام تصاعد سلطان التكنولوجيا الذي لم يعد يقاوم، بل يريد أن يثبت أن طريق الخطأ المتصاعد وحده هو الذي يؤدي إلى (الحقيقة)... فالأمور في خواتمها؟

مطاع صفدي

(يتبع)

التحالف بين الفلسفة والدين

بوصفه مخرجاً لأزمة الحداثة السياسية عند ليو شتراوس

محمد المصباحي

«من الضروري، لبقاء أية منظمة دينية أو حكومة شعبية مدة طويلة، أن تعودا دائماً إلى بدايتها».

ماكيافيللي.

«العصور الذهبية هي العصور التي لا تقيِّد فيها السلطةُ الفكرَ والتعبيرَ عن الفكر»

شتراوس.

«على الفيلسوف أن يصير مؤرخاً جيداً إذا أراد أن يبقى فيلسوفاً». ***هنريش ماير.***

مقدمة

كان الرجوع للتراث الفلسفي الكلاسيكي في توافقه مع التراث الديني الوسطوي لفهم وتقييم وعلاج أزمة الحداثة هو عنوان مشروع ليو شتراوس (Leo Strauss 1899-1973)، وذلك في علاقة جدلية تتراوح بين الاستمرار والتقابل، بين الحداثة وما قبلها. وكان موقفه هذا بمثابة رد فعل ضد هيمنة إشكالية "النهايات" على الزمن الحديث: نهاية الإنسان، نهاية العقل، نهاية الأخلاق، نهاية الحق، نهاية الدين، نهاية التاريخ، الخ.، هذه النهايات التي صدَرت عن نزعة عدمية عميقة تكشف عن مدى الأزمة الفكرية والروحية التي يعاني منها الغرب اليوم.

أمام أزمة الحداثة السياسية هذه، لم يجد شتراوس بُدّا من الانخراط في سلك منتقديها، لكن من زاويته وطريقته الخاصة. حيث فاجأ الجميع بالقول إن **الحداثة نفسها هي علة أزمة الحداثة**[1]. وهذا ما نبهه إلى أن **علاج أزمة الحداثة لا يمكن أن يكون إلا بالتضاد معها**، أي بالبحث عن الصور المقابلة لها في الماضي، لا بتجذير الحداثة نفسها للدفع بها إلى الأمام[2]. لكن ما الذي كان يقصده بالماضي؟

الماضي الذي كان يعنيه هو ما عبّر عنه باستعارة التوتر بين "القدس وأثينا"، أي ذلك التقاطب المتضاد بين الفلسفة والدين، الذي يشكل روح الحضارة الغربية. يتعلق الأمر إذن **بصراع** متفاعل بين زمنين، زمن الوحي وزمن الفلسفة، بين الزمن الإلّهي والزمن الطبيعي-العقلي. أما الحداثة، فتتكون في تصوره من أبعاد ثلاثة، هي الفلسفة السياسية الكلاسيكية، والفلسفة السياسية الحديثة، ثم الشريعة الدينية. غير أنه يفاجئنا بإرجاع سبب الأزمة السياسية الحديثة إلى نسيان الحداثة لبُعدها الأول، الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وليس إلى بُعدها الثالث كما ذهب المنتسبون إلى تفكيره، المحافظون الأمريكيون الجدد[3]. فإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان شتراوس لا يُرجِع أزمة الحداثة في المقام الأول إلى نسيان الشريعة، وإنما إلى نسيان الفلسفة، فلماذا أبَى إلا أن يجعل محور التوتر بين القدس وأثنيا محركا أولاً للحضارة الغربية، وأحد عناصر الترياق الذي اقترحه علاجاً لأزمتها؟ ونذهب أبعد من ذلك في التساؤل: ما دلالة ربط أزمة السياسة الحداثية بمجالين، إن لم يكونا أصلاً مضادين للسياسة، فهما على الأقل يتميزان بعدم الاحتفاء بالسياسة، وهما الفلسفة والدين؟ وإذا سلّمنا بقدرة العلاج بالضد، فهل كان علاجه لأزمة الحداثة السياسية قائماً على تغليب جانب الدين على الفلسفة، أم على العكس من ذلك، على إعطاء الأسبقية لأثينا على القدس؟ بعبارة رمزية، هل كان شتراوس يَعتبر الممارستين، الدينية والفلسفية، تنتميان إلى عالم الكهف، عالم السياسة والتاريخ، أم إنهما بالأحرى يربآن بنفسهما عن الغرق في المماحكات السياسية التي تُفسد صفاء الورع الديني والتأمل الفلسفي معاً؟

هذه الأسئلة ترسم لنا خطة طريق سيرنا نحو بلوغ مرمانا في هذه الورقة، حيث إننا، بعد أن نتعرف بسرعة على ملامح العلاقة الجدلية بين الفلسفة والدين، سنتفرّغ لمتابعة العلاقة المتوترة بين السياسة والفلسفة في لحظة أولى، وعلاقة السياسة بالدين في لحظة ثانية من خلال موقف ليو شتراوس، متطلعين من وراء ذلك إلى جعل الفلسفة هي المجال المشترك الذي يسمح باللقاء الخصب بين الديني والسياسي.

***

أولاً) بأي معنى تُعتَبر الفلسفة خصماً مشتركاً للدين والسياسة

كان شتراوس يعتبر الفلسفة خطراً على السياسة والدين معا. وهذا ما حدا به إلى جعل هاجس التقابل بين أثينا والقدس، أو بين السياسة واللاهوت (الثيولوجيا)، هو المتحكم في تأويله للمسألة السياسية[4]، مما يدل على أن الفلسفة كانت بالفعل أقوى خصم للدين في التنافس على التحكم في الفضاء السياسي. ويدل هذا التقابل على أن شتراوس لم يكن ينظر إلى الدين بوصفه إيماناً بالقلب وحسب، بل كان يعتبره أيضاً شريعة تنظم الدولة وحياة الناس المدنية.

صحيح أن خطاب كل من الدين والفلسفة مختلفان جذريا. فخطاب الوحي هو خطاب أمر وتقرير، شهادة ورواية، خطاب يحتاج بالضرورة إلى تأويل، وإن كان في حدود الإيمان؛ بينما خطاب الفلسفة هو خطاب استشكال واستدلال، يتطلع صاحبه إلى الوصول إلى معرفة برهانية قابلة دائماً للمراجعة والتساؤل والتشكيك[5]. بيد أن هذا الاختلاف لا يمنع أن يتقاطع الخطابان الديني والفلسفي في أكثر من مناسبة ومجال؛ فمن جهة يشترك الدين مع الفلسفة في البحث عن العدالة والسعادة الإنسانية؛ ومن جهة ثانية تلجأ الفلسفةُ أحياناً لاسيما في مستوياتها العليا إلى إثبات الآلهة كمبادئ أولى وقصوى للكون وضامنة لمُثل الحق والعدالة والأخلاق، كما هو الشأن بالنسبة لأفلاطون وأرسطو وابن رشد؛ موازاة لذلك، يلجأ الدين أحياناً إلى الفلسفة لاستعارة أدواتها الفعالة للدفاع عن مسلماته ورفع تناقضات أقواله وتأويل غوامض نصوصه، علماً بأن الفلسفة حينما تتبنى المنظورَ الديني مُدخلة الآلهة في أفقها، فإنها تعمل ذلك من أجل تكييفها حتى تصبح ناطقة باللوغوس الفلسفي[6]. علاوةً على ذلك، لا تقبل الشريعةُ إدراج الفلسفة في أفقها الميتافيزيقي ونظامها المعرفي، أو تسمح للفلاسفة القيام بدور تأويلها والدفاع عنها برهانياً، إلا لكونها تؤمن، على لسان بعض من يتكلمون باسمها كالفارابي وابن ميمون وابن رشد، بأن الحكمة والشريعة تنظران إلى نفس الموضوع وتَؤمّان نفس الغاية، وإن كانتا تتكلمان بلغتين مختلفتين. لكن يمكن أن يكون لهذا "الاتصال" بين الفلسفة والشريعة جوانب سلبية أيضاً، فينقلب الدين إلى مجرد مماحكة جدلية تنفر منها النفوس البريئة المفعمة بالإيمان، وتتحول الفلسفةُ إلى مجرد خادمة للدين، ليؤول الأمر في النهاية إلى نسيانها. وفي أحسن الأحوال يخلق الاتصال بين الحكمة والشريعة، خصوصاً إذا كان متيناً، إلى مضاعفة الصعوبات أمام ممارسة الفلسفة الحق. فبعد أن كانت الفلسفة تواجه فقط "صعوبات طبيعية" للخروج من الكهف، أي صعوبة التخلص من الآراء السياسية والأحكام المسبقة والإدراكات الحسية البسيطة الناقصة التي رمزت لها أسطورة الكهف الأفلاطونية بالقيود والظلال، ستواجه الفلسفة بعد اتصالها بالدين "صعوبات تاريخية"، أي صعوبة التحرر من معتقدات "الكهف اللاهوتي" الذي يوجد فوق "الكهف الطبيعي الأول[7].

من جهة أخرى، بما أن الفلسفة تتمتع بحرية غير محدودة للتساؤل، فإنها لا تتردد في وضع حتى آراء الناس في الآلهة موضع سؤال، رغبة منها في عقلنة نظرتهم إليها وآرائهم حولها. ومن المعلوم، كما يقول أفلاطون، أنه "عندما تتغير آراء الناس في الآلهة، فلا بد أن تتغير القوانين"[8]، مما يعني أن الفلسفة تشكل خطراً على السياسة من خلال الدين، أي خطراً عليهما معاً. ولعل هذا التشابك في الوجود والمصير بين السياسة والدين هو ما جعل المدينة (أثينا) تحكم على الفيلسوف (سقراط) بالموت، هذا الحكم الذي شكّل "الحدث التاريخي المؤسس للفلسفة السياسية" في نظر شتراوس[9].

ثانياً) السياسة والفلسفة، أو الكهف والنور

منذ البداية اختار شتراوس أن يخوض معركة إعادة النظر في «الفلسفة السياسية» في جبهتين، جبهة نقد الحداثة، وجبهة نقد «نقد الحداثة». فقد وضع مشروعه الفكري في منظور الانقلاب العمَلي للفلسفة الذي حولها إلى «فلسفة سياسية»، هذا الانقلاب العملي الذي سبق أن دشنه أرسطو في الأزمنة القديمة، وتوَّجَه على نحو جذري ماكيافيللي (Niccolo Macchiavelli 1469–1527) في الأزمنة الحديثة .هذه الأرضية الانقلابية للفلسفة النظرية إلى فلسفة عملية هو ما جعل سؤال ل .شتراوس هو" :ما هي الفلسفة السياسية؟ ،"وليس" ما هي الميتافيزيقا؟ "كما هو الحال بالنسبة لهيدغر،(Martin Heidegger 1889–1976) مما يدل على أن المواطن ،أي" الوجود السياسي "للإنسان ،هو ما كان يعني ل .شتراوس ،وليس الوجود الأونطولوجي للإنساني (الدازين) ،المهموم بقلقه والغارق في نهائيته الذاتية[10]. فكان سؤاله هذا بمثابة نقد مزدوج للحداثة، لها ولنقدها لذاتها.

1. حدود التضاد بين السياسة والفلسفة، أو السياسة بوصفها شرطاً وغاية للممارسة الفلسفية:

كما قلنا كان **التضاد بين السياسة والفلسفة**، أو بين المدينة والحكمة، هو نقطة انطلاق شتراوس في تحليله لأزمة الحداثة السياسية، عبر تاريخ الفلسفة. وقد استعمل شتراوس استعارتين لأفلاطون وردتا معاً في محاورة **الجمهورية**، لتصوير هذا التضاد، وهما "الكهف المظلم" الذي يُوجد فيه المواطنون مكبّلين بالآراء والمعتقدات كناية عن السياسة، والنور الذي رَمزَ به للفلسفة

المتعالية على السياسة، هذا النور الذي تنكشف في ضيائه الحقائق المطلقة متحرِّرة من قيد الآراء والظنون والمعتقدات. وقد كان الغرض من إبراز هذا التضاد من خلال الاستعارتين المذكورتين (الكهف والنور) التأكيد على حتمية ملاحقة المدينة (الدولة)، بمواطنيها ومسئوليها، للفلاسفة والتضييق على حريتهم في التأمل، بدعوى استخفاف هؤلاء "بآراء" المدينة واعتقاداتها والتعالي عنها نحو "المعرفة"[11].

وبالفعل، تبدو الفلسفة، التي يمثلها سقراط أفضل تمثيل، وكأن لا شغل لها سوى استفزاز المواطنين ورجال الدولة بالأسئلة المحرجة مطالبة إياهم بإعادة النظر في جميع أعرافهم وقيمهم وعقائدهم وأساطيرهم وأنماط سلوكهم وأجناس تنظياتهم السياسية ورؤاهم الكونية. ومما يزيد الطين بلة أن الفلاسفة يقومون بطرح أسئلتهم بدون تحفظ أو استعداد للرضا بالجواب الذي يُقَدَّم لهم من لدن المسؤولين، مما يضفي على أسئلتهم طابع المخاطرَة لأنها لا تكتفي بإحداث حالة من الارتباك في مخاطبيهم، بل تسخر منهم[12]. كان سقراط يعتبر وضع الأسئلة على المواطنين والإيقاع بهم في شَرَك التناقض والدور المنطقي بمثابة ذلك الواجب الفلسفي–السياسي الذي يعطي معنى للحياة على النمط الفلسفي. وهذا ما جعل غاية الفلسفة على النقيض من غاية السياسة؛ لأنه إذا كان من وظائف هذه الأخيرة حفظ نظام الآراء والعقائد والمؤسسات، لكون هذا النظام الذي يؤمّن استمرار المدينة ضمن صراع مسموح به في إطار الحدود والقوانين والضوابط المقبولة من لدن الجميع، فإن الفلسفة تَظهر، على العكس من ذلك، وكأنها فعلٌ لخلخلة هذا النظام بالتحريض على التشكيك في أصوله توطئة لتقديم بديل أو بدائل له.

لهذا نجد شتراوس يستخلص من شروحه على **جمهورية** أفلاطون صعوبة إبرام اتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية لتدبير شؤون المدينة، لأنهما يذهبان في اتجاهين متعارضين على أكثر من مستوى. فمن الناحية الإبيستيمولوجية تتميز الفلسفة بكونها **معرفة** أو حباً للمعرفة، بينما لا ترقى أو بالأحرى لا تسعى السياسةُ لأن تصبح معرفة علمية، مكتفية بتعريف نفسها بكونها **حنكة ومهارة** عملية في القيادة والتدبير والحكم[13]. ومن ناحية كيفية التعاطي مع الكل، تبدو الفلسفة وكأنها **تأمّلٌ** في الكل الوجودي، في حين تسعى السياسة إلى أن تكون **آمرة** للكل السياسي[14]. ومن ناحية الغاية المقصودة من المبحثين، نلاحظ أنه بينما تسعى الفلسفة للوصول إلى **الحكمة** أو على الأقل الاقتراب منها عن طريق المحبة، فإن السياسة تروم الوصول إلى السلطة وسيلة لتحقيق **السعادة**. وهناك سبب رابع يحول دون حصول توافق بين الفلسفة والسياسة لإنشاء مدينة مشتركة بينهما، وهو أن إمكان وجود المدينة العادلة لا يتوقف على هذا الاتفاق، لأن الفلاسفة لا نفع من ورائهم، بل ربما كانوا ضارّين للسياسية، خصوصاً وأن ما هو صالح في السياسة قد لا يكون صالحا في الفلسفة، والعكس صحيح.

ومع ذلك، فقد ذهب أفلاطون وشرَّاحه إلى أن السياسة شرط للفلسفة من جهات عدة. من بينها أنه إذا كانت "الحنكة السياسية" داخل الكهف هي عبارة عن القدرة على التمييز بين الظلال، أي التمييز بين الآراء والظنون والاعتقادات الصحيحة من الفاسدة، فإن هذا التمييز سيكون هو التوطئة الضرورية للانتقال من الآراء العامة إلى المعرفة الفلسفية. ذلك أن الطريق نحو إدراك الحقيقة (الفلسفة) هو التمييز بين الآراء (الحنكة السياسية)، فتكون رؤية النور غير منفصلة عن رؤية الظلال، أي ممارسة الفلسفة غير منفصلة عن ممارسة السياسة. من جهة أخرى، لا سبيل لممارسة الفلسفة، أي للحياة بطريقة فلسفية، إلا إذا وفَّرت لها السياسة الشروط الضرورية داخل الفضاء السياسي العام للقيام بذلك، مما يعني أن السياسة هي الطريق الوحيد نحو الفلسفة، ولو أنه يبدو من أسطورة الكهف الأفلاطونية أن الشغل الشاغل للفيلسوف هو التمكن بأسرع ما يمكن من الخروج من الكهف، أي من فضاء السياسة[15]. وهذا وضع غريب حقاً، إذ كيف تكون السياسة شرطاً ضرورياً للخروج من السياسة؟ أي كيف تكون "الحنكة السياسية"، التي هي القدرة على اختيار الآراء الصالحة التي تخدم مصالحنا واستبعاد الآراء الفاسدة التي تسيء إليها، هي السُّلّم الذي يرقى به الفيلسوف من السياسة إلى الفلسفة، أي إلى فضاء الحقيقة البعيد عن المصالح والصراعات؟

بيد أن سيناريو أسطورة الكهف يقتضي عودة الفيلسوف إلى الكهف بعد أن تحرر من قيوده، أي عودة الفلسفة إلى السياسة، وكأن هذه غايته الأولى. فهل معنى ذلك، أن ممارسة الفلسفة تُكسِب الفلاسفة مَلَكة ممارسة السلطة والحكم، أي تأسيس مدينة فاضلة؟ الفيلسوف بطبيعته ينفر من الحكم، ولا يقبل بالمسؤولية السياسية إلا على مضض، لهذا يستخلص أفلاطون بأن قيام المدينة العادلة والفاضلة غير ممكن[16]. فتبقى الديمقراطية هي الإمكانية الوحيدة القريبة من المدينة الفاضلة، لكن أفلاطون لا يطمئن لهذا البديل لأن النظام الديمقراطي قائم على الحرية، لا على الفضيلة، الأمر الذي يؤدي إلى تكوين إنسان متراخ كسول متقلب غير مكترث بواجباته نحو المدينة[17].

لم يكن موقف أرسطو من الفلسفة والفلاسفة يختلف كثيراً عن موقف أفلاطون؛ إذ كان يعتقد بأن "الفلاسفة... ليسوا أجزاءً من أي دولة، لأن غاية الدولة من حيث إنها دولة ليست الكمال النظري التأملي، لأن المدن والأمم لا تتفلسف"[18]. ولعلَّ هذا هو السبب في أن الفيلسوف ليس له في المدينة حرية التعبير بإطلاق. لكن المفارقة تكمن في أن هذا الواقع السياسي المناوئ لحرية التفكير الفلسفي هو الذي يحرّض الفيلسوف على الاهتمام

بالسياسة، واستعمال كل الأشكال الخطابية لبذر شكوكه وتوجيه تساؤلاته بكل حرية.

2. الفصل بين الأخلاق والسياسة للإطاحة بالإنسان

ما يميز الحداثة أنها ألغت التضاد بين الفلسفة والسياسة. فقد كان تحويل ماكيافيللي لوجهة «الفلسفة السياسية» من التأمل النظري نحو التفكير العملي بمثابة الإعلان الرسمي لميلاد الحداثة السياسية[19]. لكنه كان في الوقت نفسه العلة الأولى لأزمتها، لأنه سيقذف بها نحو تاريخانية تؤول بها نحو العدمية. فما هي أخطر أعراض هذه الأزمة التي تمثلها التاريخانية في حُلّتها العدمية؟

بدون شك كانت "القضية اليهودية" السبب المباشر والذاتي في تنبيه شتراوس إلى حدود الديمقراطية الليبرالية. فقد كان، كغيره من الفلاسفة، يؤمن بسموّ القيم النبيلة التي بشَّرت بها الحداثة الليبرالية، من تسامح وعدالة واعتراف بالإنسان كذات، واعتراف بالآخر، والدعوة إلى الحرية والمساواة وهلم جرّا. لكنه أصيب بخيبة أمل كبيرة بعد ما عاين بنفسه عجز جمهورية فايمر الألمانية عن تحقيق مبدإ حياد الدولة، وفشلها في منع أعداء الديمقراطية من النازيين من الصعود إلى الحكم، والحيلولة دون ارتكابهم للمظالم الوحشية التي لحقت باليهود[20]. لقد أبانت هذه التجربة السياسية المفارقة الذاتية لمبادئ الليبرالية وقيمها التنويرية، إذ يمكن لأعدائها أن يستعملوها لنسفها من الداخل. فالمبالغة في التسامح مثلاً هو الذي سمح للنازيين بنشر ثقافة اللاتسامح، والمبالغة في الديمقراطية هي التي خوّلتهم الحق في الاستيلاء على الحكم لتقويضها. وهذا ما يفرض ضرورة وضع شروط لتطبيق المبادئ الديمقراطية حتى لا تكون مطية لإقبارها[21].

السبب الثاني الذي كان وراء نشوب أزمة الحداثة السياسية في الغرب يتمثل في تبنيها لنمط خاص من العقل هو "**العقل الحسابي التقنوي**"، الذي أفرغ "العقل **الأصلي**" من محتواه، ولم يعد يقوم سوى بدور ضامن ميتافيزيقي للتصور التكنولوجي النفعي للوجود الفردي والجماعي[22]. ولعل تبنّي الحداثة لهذا النمط من العقل الحسابي التقنوي هو الذي أدّى إلى سيادة الرؤية التاريخانية التي أدَّت بدورها إلى تفشي النظرة **النسبية**، وأفضت بالتالي إلى النظرة **العدمية** إلى كل شيء، تجاه الطبيعة والإنسان وقيم الخير والشر والعدالة والظلم[23]. وقد تألقت النزعة العدمية خاصة في كتابات نيتشه التي تشكل الموجة الثالثة والأكثر جذرية للحداثة[24].

وكان من نتائج سيادة العقل الحسابي النفعي القيام **بفصل السياسة عن الفضيلة**، أو بالأحرى وضع الفضيلة تحت إمرة السياسة، وهو السبب الثالث لأزمة الحداثة السياسية. وكان ماكيافيللي هو صاحب هذا الفصل الذي عززه هوبز واللاحقون عليه، والذي يُعَدُّ في جوهره انقلاباً على الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي كانت تُخضِعُ السياسةَ للفضيلة الأخلاقية والعقلية وليس العكس. صحيح، لا يمكن لأحد أن ينكر أهمية نفي هذا الفصل أو الانقلاب والمتمثلة في استقلال علم السياسة والاعتراف بكيانه وقوانينه الخاصة به، أي التأسيس الرسمي لعلم السياسة؛ لكن إبعاد السياسة عن الفضيلة آل بدوره إلى أن يصبح كل شيء مباحاً، ويغدو كل إنسان ذئباً لأخيه الإنسان.

وقد وطّأ فصل السياسة عن الأخلاق لفصل آخر بين **العقل والوحي**، بين **المعرفة والإيمان**. وكان الهدف من وراء هذا الفصل الأخير وضع الأمور الطبيعية والبشرية خارج المبدأين اللذين ينهض على أساسهما كل دين، وهما المعجزة والعناية الإلَهية، وتفسيرها –أي الأمور الطبيعية والبشرية – فقط بالمعرفة العلمية الدقيقة التي مكّنت الإنسان في آنٍ واحدٍ من فهم أسرار الكون وخبايا الإنسان والسيطرة عليهما.

وانتهى الفصل بين الأخلاق والسياسة إلى **الإطاحة بالمفهوم الأصيل للإنسان**، بأن تصورته كائناً شفافاً، لا يحيط به الغموض، ولا تكتنفه المفارقة. وكان اعتراف الحداثة بالاستقلال الذاتي للإنسان، وهو عرَض من أعراض مرض الحداثة، بداية عملية الإطاحة بالإنسان عن طريق الإقرار بقدرته على إنتاج أفعاله وخلق أفكاره من داخله باعتباره "مصدر الحق والحقيقة معاً". وقد أسهم كلٌ من ماكيافيللي وهوبز وسبينوزا في هذه الإطاحة بالإنسان، عندما قاموا، كل من زاويته الخاصة، أولا بإعادة النظر في تعريف السياسة خارج المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) والدين والفلسفة الكلاسيكية والوسطوية، وثانيا بإعادة النظر في تعريف الإنسان خارج الطبيعة[25]. بهذا النحو وُضِع الإنسان في **تضاد مع الطبيعة**، فاندفع منذئذ بجشع ووحشية لاستنزاف وتدمير خيراتها إشباعاً لغرائزه وإرضاءً لنزواته وتلبية لمتطلبات رخائه بدون أي وازع أخلاقي. إن إعادة النظر في تعريف الإنسان والسياسة جعل الحرية والرخاء والمعرفة العلمية في بؤرة اهتمام الفلسفة السياسية الحديثة، بدلاً من الفضيلة والغايات الطبيعية وما بعد الطبيعية التي كانت غاية الفلسفة الكلاسيكية والوسطوية، مما أسقط الإنسان في دوامة الاستلاب والعدمية والإلحاد[26].

3. تاريخ الفلسفة ترياق أزمة الحداثة

أمام إغلاق التاريخانية لمنفذ الخروج في وجه الإنسان الحديث كَيْلا يُغادر كهفها نحو فضاء الفلسفة، اضطر شتراوس أن يبحث عن منفذ آخر للتسلل من كهف التاريخ، فوجده في «تاريخ الفلسفة»، وكأن «الفيلسوف، إذا أراد أن يبقَى فيلسوفاً، عليه أن يصبح مؤرخاً جيداً للفلسفة»[27]. ولا يخفى أن هذا الحل يبدو، في الظاهر، وكأنه هروب من الحداثة، لأنه بدلاً من مواجهة أزمتها

بالعمل على تجذير الحداثة والدفع بها إلى الأمام بتطوير فلسفتها السياسية، رجع ل. شتراوس القهقرى إلى خلفيتها التاريخية التي نسيتها عمداً. فمغادرة كهف الحداثة السياسية، أي مواجهة الانقلاب الذي قام به مكيافيللي على الفكر السياسي الكلاسيكي بإخضاع الفضيلة للسياسة، يتطلب العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية لأنها هي التي وضعت السياسة تحت إمرة الفضيلتين الأخلاقية والعقلية[28].

واضح أن «العودة» التي نادى بها ل. شتراوس ليست عودة إلى نصوص أفلاطون وأرسطو كما فهمتها الحداثة، بل هي «عودة جديدة» قائمة على فهم تلك النصوص كما فهمها أصحابها، لا كما فهمها المُحْدَثون من خلال رؤيتهم الحداثية الخاصة[29]. صحيح، هو يعترف بأن نيتشه وهيدغر كانا على حق عندما طالبا بالعودة إلى الأوائل من الفلاسفة اليونان، لكنهما أخطآ حينما فضّلا العودة إلى الفلاسفة السابقين على سقراط، لا إلى أفلاطون وأرسطو، اللذين ألقى عليهما الفيلسوفان المعاصران مسؤولية أزمة الميتافيزيقا الغربية[30]. إن شفاء أزمة الحداثة، في تصور شتراوس، لن يتأتى إلا بإعادة الاعتبار لسقراط ولتلميذيهما أرسطو وأفلاطون، لأن نسيان الحداثة للفلسفة السياسية الكلاسيكية التي أنشأها هؤلاء على أساس الفضيلة والقرب من الطبيعة كان أحد الأسباب الرئيسية في نشوب أزمة الحداثة السياسية[31]. ومما يشهد على ذلك أن هيدغر فسّر أزمة الحداثة **بنسيان الوجود** واستبدالها **بالتاريخ**، بدل أن يفسرها **بنسيان الطبيعة** التي جرى تخريبها في الأزمنة الحديثة[32]. وهذا يعني أن مشكلة الحداثة ليست **مشكلة وجودية**، أي تتصل بمعنى الوجود الفردي، أو بالافتتان باستعارات «موت الإلٰه» و«نسيان الوجود» أو الجهر «بالنسبية» و«برفض الحق الطبيعي»، وإنما هي **مشكلة مدنية**، أي أخلاقية وسياسية، تتجلى خاصة في عجزنا عن الانخراط في حياة المدينة وإنشاء علاقة تضامن مشترك مع المواطنين لتحقيق الخير العام والسعادة المشتركة للجميع[33]. والقصد من تأملات شتراوس السياسية هذه هو الوصول بالإنسان إلى أن يصبح مواطناً يشارك في حياة سياسية وأخلاقية مشتركة داخل الدولة، وليس الوصول إلى الإنسان بما هو موجود هنالك (دازين).

وهناك حجة أخرى يستند إليها شتراوس للقول بضرورة العودة لتاريخ الفلسفة لتلمُّس حلٍّ للأزمة السياسية التي تتخبط فيها الحداثة، وهي أن هذه الأزمة هي في كنهها أزمة «الفلسفة السياسية الحديثة»، أي أزمة مصداقية وفعالية المبادئ التي انطلقت منها لبناء الدولة الحديثة، وبخاصة تلك المقدمات التي تربط العدالة بالسعادة والرفاهية، وتربط العلم بقهر الطبيعة. الأمر يتعلق إذن **بأزمة «نظرية»** أكثر مما يتعلق بأزمة «عملية»، مما يدل على أنه لا يمكن علاج أزمة الحداثة من **داخل** الحداثة نفسها، بل ينبغي الخروج منها والعودة إلى تراث الفلسفة السياسية الكلاسيكية والوسطوية للوقوف على المبادئ التي انقلبت عليها الحداثة ونسيتها[34]. إن تخلِّي الفلسفة السياسية الحديثة عن الفكر التأملي الكلاسيكي بحجة استحالة إدراك الوجود في ذاته بل وصعوبة إدراك الظاهر من هذا الوجود إلا إذا وضعناه في سياقه التاريخي، أدى إلى الشعور بعدم جدوى التساؤل عن ماهية القيم والمثل، ماهية الحق والخير والسعادة، إيماناً من الحداثة بأنه لا توجد من هذه المبادئ سوى صور تاريخية متغيرة تعكس طبيعة العصور والسياقات والرهانات الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي انبثقت منها.

ولا حاجة بنا للتأكيد هنا بأن مشروع ل. شتراوس لم يكن يرمي إلى الرجوع بنا إلى الماضي والوقوف عنده. فهو يُقرّ بأن ذلك مستحيل، لاسيما إذا أخذنا في الاعتبار بأن انتقاد أفلاطون للديمقراطية لم يكن انتقاداً صائباً، ولا فضيلة أرسطو أو نظامه السياسي المثالي (ذي الطابع الهجين الجامع بين نظامين مختلفين: الجمهوري والأرستقراطي) مخرجاً مثالياً لأزمة الديمقراطية الحديثة. إن انتقاده شتراوس الشرس للديمقراطية الليبرالية لم يمنعه من أن يكون من أشد المدافعين عنها[35]. لم تكن غايته من وراء انتقاده الشديد ذاك سوى التذكير بأهمية الرجوع إلى المُثل الأخلاقية والسياسية والطبيعية والميتافيزيقية الكلاسيكية والوسطوية لتطعيم الديمقراطية الليبرالية الحديثة كيما تستطيع أن تخرج من أزمتها.

4. العودات الأربع: إلى الطبيعة الأصلية، والعقلانية الصحيحة، والوحي الصحيح، والمنهج الصحيح

يتبين مما سبق أن العودة إلى الفلاسفة القدماء لم تكن لذاتها، بل لإصلاح جملة من التصورات والأحكام والمواقف المسبقة التي تبنتها الحداثة معكِّرة بها صفو حياة الإنسان الحديث. ولّما كانت «الطبيعة» أول ضحايا تلك المواقف المسبقة، فقد كان من بين مقاصد العودة إلى تاريخ الفلسفة استعادة **الطبيعة في معناها الأصيل** السابق للحداثة، أي تلك الطبيعة التي ليست ذلك "الآخر" الذي غزته الحداثة بعلومها وتقنياتها، بل الطبيعة السابقة على هذا الاستغلال الوحشي المدعم بتأويل حداثي فاسد. إن استعادة الطبيعة بمعناها الأصيل يعني فهمها فهما كلّياً، أي باعتبارها **كلاً** غير متجانس الأجزاء والطبائع، مما يضفي عليها طابعاً **إشكالياً**، فيعود إليها ذلك الغموض الجميل الذي سبق لشتراوس أن أضفاه على الإنسان. عندئذ سيحصل وعي لدى الفيلسوف بأنه لا يستطيع إدراك هذا الكل بكافة أجزائه المتنافرة، أي لا يمكن أن تكون الطبيعة موضوعا خالصا للفكر[36].

والعودة إلى الطبيعة، باعتبارها أداةً للخروج من أزمة

الحداثة، ليست سهلة، لأن الحداثة، بأنسنتها للطبيعة، أي بتحويلها إلى تاريخ وفرضه على الإنسان بوصفه العالم الممكن الوحيد الذي بوسعه أن يعيش فيه، تكون قد شيدت نفسها على هيئة كهف عميق تصعب مغادرته[37]. وهذا الكهف هو "العدمية" التي كانت وليدة إبعاد الإنسان عن عالم الطبيعة، والزجّ به في عالم التاريخ الذي أبدعه الإنسان. ولذلك كان التحرر من الحداثة، بمعنى ما، تحرراً من التاريخ الإنساني، والعودة إلى الطبيعة التي لم يمسسها التاريخ[38]. و«تاريخ الفلسفة» هو الذي يساعدنا على فصل الإنسان عن التاريخ ووصله بالطبيعة، أي يمدنا بوسيلة الخروج من الكهف الثاني «غير الطبيعي»، أي الكهف التاريخي، نحو الكهف الأول «الطبيعي»، الذي يَسْهُل الخروج منه نسبياً إلى نور الفلسفة بمعناها الأصلي[39]. بهذا النحو تكون مغادرة الكهف نحو الفلسفة تعني الرغبة في الانفكاك من عالم السياسة الذي هو جزء من فضاء التاريخ والزمن، للعيش في فضاء المطلقات، فيكون الإنسان «ما بعد الحداثي» هو الذي يحقق نوعاً من الامتلاء التاريخي ما يجعله قادراً على القطع معه تحقيقا لأمل الاتصال بعالم الميتافيزيقا.

إن الوعي «بالطبيعة الأصلية» هو البداية الضرورية للفلسفة، إذا أرادت لنفسها أن تتحرر من عقدة «نهاية العقل» ومن العقلانيات النفعية والتقنوية وحتى من لا عقلانية السابقين على سقراط، والأوبة إلى **العقلانية الصحيحة**. والعقلانية الصحيحة ليست شيئاً آخرَ سوى تلك العقلانية **الحوارية والجدلية** التي شخصتها أفضل تشخيص محاورات أفلاطون[40].

بعد العودتين السابقتين، إلى «الطبيعة الأصلية» و«العقلانية الصحيحة»، ينفتح السبيل لعودة ثالثة، هي العودة إلى اتصال **العقل بالوحي**، وهو الاتصال الذي انفردت فلسفات القرون الوسطى بالدعوة إلى إنجازه. وترجع أهمية تحيين فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، أو ما يمكن أن نصطلح عليه «بالوحي الصحيح»، إلى كونها تشكل إحدى السبل لمعالجة أزمة الحداثة، لأنها تمكن الإنسان والمجتمع الحديث من استعادة الوحدة بين الحق والواجب، مما يفتح الباب أمام «أنوار جديدة» تجمع بين الحقائق والوقائع والقيم[41]. ومن الواضح أن «الوحي الصحيح» أو بالأحرى «العقل الصحيح» المنفتح على الوحي، من شأنه أن يعيد الغموض إلى الإنسان الذي سلبته إياه الحداثة، فيصبح محفوفاً بالأسرار، وبالتالي مُفْعَماً بالدلالة والمعنى.

العودة الرابعة والأخيرة التي اقترحها ل. شتراوس ضمن بديله السياسي تتصل بجانب آخر من الذات البشرية، وهي العودة إلى المنهج السقراطي ذي الطابع **التساؤلي-الإشكالي الملتزم بالحياة المدنية** للتحرر من **التأويل الذاتي** الهيدغيري للذات البشرية باعتبارها «وجودا هناك» (دازاين). وتأتي قوة المنهج السقراطي من اعتراف الإنسان بحدود قدرته على معرفة حقائق الأشياء، مما يجعله قانعاً بالبحث عن الحكمة لا الطمع في امتلاكها، مكتفياً بمحبة الفلسفة، لا بالرغبة في الوصول إليها[42]. ومن المعلوم أن الاعتراف السقراطي بالحدود ليس من النوع الكانطي اليائس من معرفة «الشيء في ذاته»، لأن سقراط عندما كان يعترف بأنه «يعرف أنه لا يعرف»، لم يكن يريد من وراء ذلك التوقف عن السعي لمعرفة الحقائق الذاتية للأشياء والتعلق بها، وإنما كان يسعى أن يبين أن تلك الحقائق هي على الدوام ذات طبيعة إشكالية، وبالتالي لا يمكن الجزم في شأنها بشكل نهائي. لذلك، متى أمسى الفيلسوف يعتقد بأن الإجابة التي قدمها للسؤال بأنها إجابة نهائية، وليست إجابة إشكالية، وأن حججه على إجابته أهم من اعتراضات الآخر عليها، توقف عن أن يكون فيلسوفاً تماماً[43].

العودة إلى تاريخ الفلسفة عند ل. شتراوس قائمة إذن على منهجية جديدة تتمثل في تفكيك التراث سعياً وراء قراءة حقائقه الأساسية الموجودة ما بين سطوره[44]. لكن هذه العودة، كما قلنا، لم تكن من أجل فهم النصوص أفضل مما فهمها أصحابها انطلاقاً من فلسفة المؤوِّل وتطلعاته التاريخية، وإنما فهمها فقط كما فهمها أصحابها. ولذلك وجدناه يُنحِي باللائمة على المُحْدَثين الذين أوّلوا نصوص القدماء تأويلات مُغرِضة سواء من أجل تشخيص أزمة الحداثة، أو لغاية وصف طريقَة الخروج منها. غير أن هذه المنهجية تطبعها في نظرنا المفارقة، فمن جهة هي قراءة سياسية، لأنها مسكونة بهاجس قراءة الظاهر بالباطن لتجلية ما تم إخفاؤه بعناية عن عيون الرقيب خوفاً من الملاحقة والاضطهاد، طالما أن الفلاسفة لا يستطيعون أن يبدعوا أو يدركوا ذواتهم إلا في جو مشحون بالمخاطرة وبوسواس الخشية من التضييق على الحرية؛ لكن هذه القراءة، من جهة أخرى، ترفض أن تكون المفاهيم والإشكالات متجذرة في أفقها التاريخي الخاص، أي في أفقها السياسي الذي نبتت فيه[45].

5. العلاقة الإشكالية بين الفلسفة والسياسة

تقودنا الملاحظة السابقة إلى القول بأن وضع الفلسفة في المدينة غالباً ما يكون هشّاً مضطرباً. أولاً لسبب ذاتي يتمثل في حرص الفلسفة على تحدي الأمر القائم والمناداة بحق الاختلاف والذود عن حريتها والغيرة على استقلالها الذاتي، حتى وإن تطلّب الأمر الإعراض عن المشاركة السياسية في المدينة. وثانياً لسبب موضوعي، هو الملاحقة والاضطهاد والتضييق على حرية الفكر الذي تعاني منه الفلسفة سواء من قِبَل الدولة أو من لدن الدين[46]. ومن أجل تلافي وضعها الحرج والهش هذا، وتأمين **ضمانة** تقيها من اضطهاد السياسيين ورقابة رجال الدين، كان على الفلسفة أن تقوم بتحول داخلي جذري لتوجيه تفكيرها نحو الأمور السياسية[47].

وقد حدث هذا الانعطاف نحو الجانب العملي من الفلسفة السياسية لأول مرة في الزمن اليوناني، ويسميه ل. شتراوس بالانعطاف السقراطي-الأفلاطوني-الأكزينوفي[48]، الذي ربط السؤال الفلسفي بالسؤال الأخلاقي، سؤال الخير، وبالسؤال المعرفي: وعي الفيلسوف لذاته، أي ربط البحث الفلسفي بالحياة الفلسفية. بيد أن الانعطاف الحاسم للفلسفة نحو الجانب العملي السياسي هو الذي أنجزه ماكيافيللي في الأزمنة الحديثة. وقد استطاع أن يقوم بذلك حينما عمد إلى تسييس الفلسفة تسييساً عميقاً بعقد **تحالف بينها وبين الأمير** من أجل السيطرة التامة على الطبيعة والمجتمع معاً، والعمل على إعادة تنظيمهما وفق مبادئ العقل العملي النفعي، الأمر الذي حرر السياسة، وبمعيتها تصور الإنسان للعالم، من طغيان اللاهوت، وصارا أكثر عقلانية وواقعية. وبفضل هذا التحالف تكون السياسة قد حققت استقلالها وأعادت الاعتبار لمكانتها[49].

غير أن تحصيل هذه الضمانة للتفلسف الآمن قد يشكل خطراً على حقيقة الفلسفة، لأنه حينما يتحول الدفاع عنها إلى ذريعة لتسخير قدراتها ومهاراتها النظرية والخطابية لخدمة نظام سياسي أو قضية وطنية أو غاية دينية أو إيديولوجية معينة، تُمسي خادمة لغيرها، وتسقط في الوضعية التي كانت عليها الفلسَفة في القرون الوسطى، أو في الأنظمة التوتاليتارية، أو حتى في بعض الأنظمة الليبرالية ذات التوجه المحافظ. صحيح، لا يمكن نكران أن الفلسفة بانعطافها السياسي هذا أحرزت على استقلالها وعززت مكانتها وفرضت تصوراتها وطرائقها المنهجية على الأنظمة التعليمية، مما جعلها تسهم إلى حد كبير في صياغة سلوك متحرر للناس وبلورة رؤية حيوية للعالم؛ لكن هذا الوضع المريح، الذي لم تستطع الفلسفة أن تحققه إلا عبر نضال مرير وطويل، قد يُعرّضها لأن تكون موضوع تسخير من قِبل القوى المناوئة لها لتحقيق أهدافها الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يهدد استقلالها وطابعها الإشكالي التشكيكي، فتتحول أسئلتها وتصوراتها ومفاهيمها إلى بديهيات مسلّم بها من لدن الجميع. فمن أجل تلافي هذا السقوط المدمر، سيكون على الفلسفة أن تتخلى عن طموحها في أن تصبح قوة عمومية مؤثرة بشكل مستمر على السياسة والأخلاق والدين، لأنّ ذلك يجعلها تابعة لما تريد أن يكون تابعا لها. ومعنى ما سبق أن التخلي عن "التاريخانية" أمر ضروري للفلسفة لكي تعي دورَها الحقيقي ومهمتها الأساسية في تغذية تيارات التحول الشامل لشروط الحياة في مجتمعاتها[50].

لكن لا يكفي التخلي عن الطموح المذكور لدرء خطر السقوط في وضعية الخادمة لمآرب أخرى غير المقاصد الفلسفية، بل يتعين على الفلسفة أن تمارس نقدها الذاتي[51]. وهذا النقد لن يكون له معنى ما لم يجْرِ داخل الانعطاف السياسي، الذي كان وراء خطر تحول الفلسفة إلى قوة عمومية، أي إلى إيديولوجية[52]. ذلك أن "الفلسفة السياسية" في نظر ليو شتراوس هي ذلك الجزء من الفلسفة الذي يسمح للفلسفة أن تضع نفسها موضع امتحان وتساؤل، متيحة بذلك للفيلسوف فرصة أن يتوقف عن أن يظل مفكراً ما قَبْل سقراطيّ، ويرجع إلى ذاته ومدينته، دون أن ينسَى بحثه عن حقيقته الكلية[53].

هكذا يتضح أنه لا يمكن **لعلاقة السياسة بالفلسفة أن** تكون إلا **إشكالية**. فالفلسفة والسياسة بقدر ما يلتقيان في الموضوع والهدف، يختلفان في سبل الوصول إليهما، وبقدر ما يؤسس كل منهما الآخر، يكون خطرا على وجوده وهويته واستقلاله. فالسياسة بدون فلسفة مآلها الجمود والطغيان، والفلسفة بدون ملاحقة المدينة لها تسقط في الخمول والرتابة والتقليد الذي تتبناه الجماهير. من أجل هذا كان التوتر هو أفضل علاقة ممكنة بين الفلسفة والسياسة، إن أرادتا أن تظلا في عنفوانهما المستمر. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعلاقة السياسة بالفلسفة، فكيف ستكون الصلة بين الفلسفة بالدين؟

ثالثاً) السياسة والدين: من اللاهوت السياسي إلى الفلسفة السياسية

لاحظنا كيف أن العلاقة بين السياسة والدين تمر عبر الفلسفة، وكيف أن العلاقة بين الفلسفة والدّين تمر عبر السياسة، مما يدل على أنه لا يمكن الفصل بين هذه الآفاق الثلاثة: السياسة والفلسفة والدين. ويوحي سؤال الغريب في **محاورة السياسي** لأفلاطون الموجَّه لسقراط، وهو: «هل السفسطائي والسياسي والفيلسوف هم نفس الشخص الواحد فقط، أم أنهم اثنان، أم ثلاثة؟»[54]، قلت يوحي سؤال الغريب هذا بإمكانية توحيد بين هذه الأنماط الثلاثة من الفاعلين في الساحة العمومية إلى حدٍّ ما. لكن الأمر الذي لفت انتباه شتراوس في هذا السؤال هو غياب أي ذِكْر أو تلميح لرجل الدين (الكاهن)، بالرغم من أهميته الأساسية في الفضاء العمومي عند اليونان وعند أفلاطون نفسه. فهل معنى هذا أن أفلاطون كان لا يرى فائدة في إقحام المؤسسة الدينية في الشأن العمومي، خوفاً من الضرر الذي يمكن أن يلحق أحدُهما من جراء ذلك بالآخر؟

1. تأسيس اللاهوت السياسي: الفارابي، ابن ميمون، ابن رشد

سبقت الإشارة إلى أن شتراوس كان يعتبر التوتر بين أثينا والقدس، أي بين الفلسفة والدين، كنه تاريخ الفكر الغربي وسر حيويته الحضارية. وهذا معناه أن «السؤال اللاهوتي» كان يشكّل جزءاً من المسألة الفلسفية، وبالتالي من مسألة العدالة السياسية، كما كان «السؤال السياسي»، بدوره يشكّل عنصراً دنيوياً من مسألة

الخلاص الديني، مما يجعل التداخل بينهما قوياً[55]. غير أن الحداثة أبت إلا أن تعلن ميلادها بالانقلاب على هذا الاتصال الودي بين الحكمة والشريعة، والانخراط في نزعة معاداة اللاهوت بدون هوادة. وهذا ما حدا بشتراوس إلى أن ينكفئ على تاريخ الفلسفة السياسية الكلاسيكية في صيغتها اليونانية والإسلامية واليهودية والمسيحية، لإعادة الاعتبار إلى مركزية الدين في الدولة، معتبراً إياه أحد ركائزها الأساسية[56].

وتعود أهمية الشريعة في الدولة إلى عدة عوامل، من بينها أن الشريعة، كما بيّن ابن ميمون متابعاً في ذلك ابن رشد، تُوفِّر إمكانية تحقيق الكمال المزدوج للإنسان، كمال جسمه بالشرائع السياسية والاجتماعية، وكمال نفسه بالمبادئ الفلسفية والقيم الأخلاقية والمثل الدينية. وهذا التوازن بين النفس والجسد هو ما شجع شتراوس على أن يرى في اتصال الوحي بالعقل الحل النموذجي للأزمة التي تتخبط فيها السياسة الحداثية. لكن هذا لا يعني أن شتراوس تجاهل أن الدين كان يشكل، نظرياً، الخصم المشترك للسياسة والفلسفة معاً. لأنه إذا كانت الغاية من السياسة هي تنظيم حياة الناس المدَنيّة على أساس القوانين البشرية، فإن غاية الدين على العكس من ذلك هي تنظيم حياة الناس بناءً على طاعة الأوامر والأحكام الإلّهية، واعتبار الحياة المدنية مجرد محطة عبور في انتظار الحياة الحقيقية الأخرى؛ كما أنه إذا كان القصد من الفلسفة هو وضع كل شيء موضوع سؤال، ومن بينها مشروع "اللاهوت السياسي" نفسه[57]، فإن الدين قائم على التسليم بالوحي في إطار تأويلاته وشروحه المعترف بها طلباً ليقين العقل واطمئنان النفس.

أكثر من ذلك، نحن نعرف أن الفلسفة تحالفت في الأزمنة الوسطوية مع الدين لمواجهة السياسة، مما آل إلى اندثار الفلسفة وفساد السياسة معاً. في مقابل ذلك، ووعياً منها بهذا الدرس، سعت الفلسفة في الأزمنة الحديثة إلى تغيير إستراتيجيتها مفضلة التحالف هذه المرة مع السياسة لمواجهة الدين، بدلاً من التحالف مع الدين لمواجهة السياسة. وأفضى هذا التحالف الجديد إلى وضع السلطة السياسية كلها في يد أمير مدني، مقابل حصول الفلسفة منه على صك الأمان من اضطهادها، وذلك بالاعتراف بحريتها المطلقة في التفكير. لكن يبدو أن ثمن هذا التحالف كان باهظاً بالنسبة للفلسفة، لأنه عندما تضمن السياسةُ وجوداً آمنا مستقراً للفلسفة، وتوفر لها الشروط اللازمة لنشر نفوذها بشكل واسع بعيد عن النقد والمخاطرة، فإن ذلك يؤدي إلى فساد طبيعتها، والتخلي عن سر وجودها القائم على التساؤل والقلق والحيرة والمجازفة، مما يجعلها تواجه من جديد خطر السقوط في "كهف ثان" أعمق من الكهف الأفلاطوني، وهو كهف التاريخانية. إن بداية حفر هذا الكهف، الذي هو كناية عن تحول السؤال الفلسفي إلى أحد موجودات السياسة، كانت متساوقة مع الاعتراف بالمكانة السياسة والمعرفية والإيديولوجية المرموقة للفلسفة داخل المجتمع والدولة[58].

هذا المأزق هو ما دفع شتراوس للعودة إلى الفارابي وابن ميمون عساه أن يجد فيهما ما يبرهن على أن التحالف بين الفلسفة والسياسة يمكن أن يُثمر شيئاً آخرَ غير معاداة الدين، من غير إخلال بخصوصيات كل مجال، ودون مسٍّ بمصالح المواطنين. وبالفعل، تمكّن الفيلسوفان المذكوران، الفارابي وابن ميمون، من تمثّل الوجود الشرعي داخل الوجود الفلسفي إلى درجة أنهما تناولا مجموعة من قضايا الشريعة الإلّهية ذات الحساسية البالغة، كالعناية الإلّهية والمعجزة والنبوة، باعتبارها موضوعات فلسفية تنتمي إلى مجال الفلسفة السياسة، أي باعتبار تلك الموضوعات من مشاغل تدبير «المدينة الفاضلة». بهذا النحو يكون هذان الفيلسوفان قد قاما بالتأسيس الفلسفي للشريعة، هذا التأسيس «الذي هو المكان المناسب لطرح سؤال الحق في الحياة الفلسفية»[59]، أي سؤال «التأسيس الشرعي للفلسفة». فإذا كان الفارابي وابن ميمون قد حاولا ضمان الحماية الدائمة للفلسفة عبر تأصيل الشريعة فلسفيا وعبر تأسيس الفلسفة شرعياً، أي بفضل إثبات «الاتصال» بين الحكمة والشريعة، وبين العقل والوحي، فإن ماكيافيللي، مؤسس الحداثة الفلسفية، ضمن الحماية الدائمة للفلسفة على العكس من ذلك «بفصل» السياسي عن اللاهوتي، ووصل «الفلسفي بالسياسي». وهذا مكمن تعثر الحداثة السياسية في نظر شتراوس.

2. مارسيليوس: بداية لحظة تجاوز اللاهوت السياسي إلى الفلسفة السياسية الحديثة

ولكي نقترب أكثر من فهم مجهود ليو شتراوس لإبراز الدور الذي قام به اللاهوت السياسي للتقريب بين العقل والوحي دون أن يسمح للكنيسة بأن تتحول إلى دولة داخل الدولة، نتابع تحليله لمواقف مارسليوس دي بادوا (1275 – 1342Marsilius of Padua)، أحد القساوسة الذين ثاروا على الكنيسة ما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر. لقد اختار هذا القسيس أن ينظر إلى السياسة المدنية من خلال الفكر السياسي الأرسطي، بيد أنه ذهب أبعد منه في نزعته العقلانية والإنسية والديمقراطية. كانت نقطة انطلاقه، كرجل دين مسيحي، مقدمة تقول بأن **الوحي يفوق العقل**، دون أن يكون **مضاداً له**. من هذه المقدمة المزدوجة، استخلص مارسليوس نتيجة سياسية أولى تتمثل في حصر غاية الدولة في توفير الشروط الضرورية لكي يكون **الإنسان حرّاً**؛ تلتها نتيجة سياسية ثانية على جانب كبير من الأهمية، وهي إبعاد الكهنة عن ممارسة الحكم السياسي والقضائي معاً، دون أن يحط من قَدْرهم ولا من مكانتهم داخل الدولة، فهو كأرسطو كان يعتبر الكهانة أحد الأجزاء الستة الضرورية للدولة،

بل وحتى جزءها النبيل[60]. كما أنه كان كأرسطو ينظر إلى الكهنة كمواطنين، لا فوقهم كما تدّعي الكنيسة المسيحية، مطالبة إياهم من جرّاء ذلك بانتهاج حياة التقشف والزهد وعدم الاهتمام بأمور القيصر، رغبة منها في إحداث التمييز بينهم وبين سائر المواطنين. وكان مارسليوس كأرسطو يخشى من الأمراض التي تصيب الدولة، لهذا وقف ضد حق الكنيسة في تنظيم رعاياها بعيداً عن رقابة الدولة، لأن من شأن ذلك أن يفضي بها إلى أن تتحول إلى دولة داخل الدولة. والحال أن **الدولة** يجب أن تكون **واحدة**، وأن تضع سلطتها الأساسية في يد **مشرّع واحد هو المشرّع البشري**، أي **الشعب** الذي هو مجموع المواطنين. والنتيجة السياسية الأخرى المترتبة عن هذا الوضع الجديد هو ضرورة خضوع الكهنة المسيحيين للعلمانيين المسيحيين، وخضوع الارستقراطية لعوام الشعب المسيحي. وبتخويله السلطة التشريعية للمواطنين، يكون مارسيليوس قد قام بثورتين على الفكر السابق عليه، أكان يونانياً أو وسطوياً، فمن جهة تخلى عن فكرة تفوُّق الخاصة على العامة، فالعامي بالنسبة له «يجب أن يلعب دوراً عظيماً للغاية»، إن لم يكن حاسماً في الشأن العمومي؛ ومن جهة ثانية تخليه عن «التمييز التقليدي بين الشعب ورجال الدين بصورة جذرية لصالح الشعب»[61].

بهذا النحو يكون مارسيليوس قد مهد الطريق لتجاوز زمن «اللاهوت السياسي»، الذي امتد من الزمن الهللنستي إلى حدود القرن 17، ليحل محله زمن «الفلسفة السياسية الحديثة»[62]، الذي تنافس على إعلان تأسيسها ثلاثة فلاسفة لا يعترف أحدهم بالآخر وهم ماكيافيليي وهوبز وسبينوزا. فهوبز (Tomas Hobbes 1588–1679)يصف نفسه بالمؤسس الحقيقي" للفلسفة السياسية ،"معتبرا ًالفكر السياسي السابق عليه أقرب ما يكون إلى الحلم منه إلى علم السياسية ،ناكرا ًبذلك على ماكيافيللي أي أسبقية في هذا الصدد[1]. وبدوره سيأتي سبينوزا (Baruch Spinoza 1632–1677)ليعلن تنكّره لأسبقية هوبز في تأسيسه للعلم السياسي ،منتقدا كل الفلاسفة السابقين الذين كان تصورهم للإنسان خاطئا لأنه يقوم على إثبات« طبيعة بشرية غير موجودة ...ولذلك فإن علمهم السياسي ليس له فائدة تماما ،»غير أنه تبنّى« هجوم ماكيافيليي الأكثر قمعاً على الفلسفة السياسية التقليدية»[64]. أما أهمية ماكيافيللي في تاريخ الانتقال من «اللاهوت السياسي» إلى «الفلسفة السياسية» فتعود إلى كونه «لا يعرف في حقيقة الأمر أي لاهوت سوى «اللاهوت المدني»، أعني اللاهوت الذي يخدم الدولة، وتستخدمه الدولة أو لا تستخدمه، حسبما تتطلب الظروف. إنه يشير إلى أنه يمكن الاستغناء عن الأديان إذا كان هناك مَلِكٌ قويٌّ وقادر»[65].

***

نخلص مما سبق إلى أن ل. شتراوس كان، في شروحه وتأويلاته، سواء لأفلاطون وأرسطو وميكيافيللي، أو للفارابي وابن ميمون وابن رشد ومرسيليوس دي بادوا وتوما الإكويني (Thomas d'Aquin 1225–1274)، يُقِر بالأهمية الأساسية للدين بالنسبة للدولة بصفة عامة[66]. لكن هذا الإقرار لم يمنع شتراوس من أن ينبِّه إلى أن الدين والسياسة مؤسستان مختلفتان، بل ويمكن أن يصل الاختلاف بينهما أحياناً إلى حد التقابل الذي يجعل اتفاقهما أمراً عسيراً. فالدين بفطرته ينزع إلى التقليد والمحافظة على التراث، بينما تميل السياسة بطبيعتها إلى التغيير المستمر للوضع القائم في إطار الاستمرارية المؤسسية، وإلا فقدت زمام سلطتها وتركتها لغيرها. فالسياسة كالطبيعة، إن لم تتحرك ماتت، وهي تتحرك في كل اتجاه، في اتجاه الحق والباطل، الصدق والكذب، العدالة والإنصاف والظلم والتمييز، التصالح مع الدين أو التخاصم معه. ولكن بما أن السياسة تعمل في مجتمع، والمجتمع يتغذى ويعيش على الآراء والمعتقدات والأساطير، فسيكون عليها أن تأخذ بعين الاعتبار المعطَى الديني، خصوصا وأنه أمسى في العقود الأخيرة يشكل محركاً أساسياً وفعالاً من محركات التاريخ.

وتنعكس علاقة الاتصال والانفصال بين الحكمة والشريعة على العلاقة بين «الفلسفة السياسية» و«اللاهوت السياسي»؛ فهما من ناحية يختلفان في «الذات» التي تصدر عنهما، إذ «الفلسفة السياسية» تنهض على سلطة الأمير، بينما يستند 'اللاهوت السياسي' إلى سلطة الله. لكنهما، من ناحية أخرى، يتفقان في «الموضوع» الذي هو العناية بالمسائل السياسية والمدنية التي تخص الحياة الطبيعية للإنسان العادي، وإن كانا يختلفان في الوصفة الصالحة لهذه الحياة. «فاللاهوت السياسي» يقدّم وصفة مبنية على الطاعة والإيمان بالوحي باعتباره الضامن الوحيد والمطلق للحقيقة وللنجاة في الدنيا والآخرة، بينما تُقدِّم «الفلسفة السياسية» وصفة مغايرة للنجاح في الحياة قائمة على حكمة بشرية تقبل الأخذ والرد، والصواب والخطأ، أي تعطي الأولوية للمعرفة والحرية، لا للإيمان والطاعة[67]. من ناحية ثالثة، تختلف السياستان الفلسفية واللاهوتية في أن الإنسان هو الذي ينشئ قواعد وتعاليم الفلسفة السياسية بعقله وخياله، ويبرهن عليها باستدلالاته وتجاربه البشرية، بينما تنزل تعاليم السياسة اللاهوتية وحيا من الله لتتجه إلى قلب المؤمن الذي عليه أن يؤمن، دليله إلى ذلك المعجزات والآيات، لا الحجج والبراهين[68].

***

انتقاد ليو شتراوس للحداثة السياسية لا يعني أنه كان ينتصر لعودة الفلاسفة أو الكهنة لتحمل مسؤولية الحكم السياسي، سواء على المستوى السياسي أو القضائي، وإنما كان يعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار المُعطَى الديني. فرجل الدين ضروري للمجتمع، لأنه ينبّه إلى بُعده الروحي الغامض، هذا البعد الذي قد

يكون وراء المعنى الذي يكتنزه الإنسان. لكن دون أن يتحول «رجل الدين» إلى «فاعل سياسي» بالمعنى الاحترافي والمباشر للكلمة. فالتدبير المباشر لشؤون الدولة ينبغي أن يظل من اختصاص ذوي الحنكة العملية والدهاء السياسي، وهم رجال السياسة، تحت رقابة يقِظة ومستمرة من الشعب، صاحب السيادة. من جهة أخرى، إذا كان موضوع الدين هو الله، لا كإيمان وحسب، بل وأيضاً كشريعة، فإن السياسة ستشكل عندئذ جزءاً هاماً من الدين، لأن الاهتمام بالمصير الأخروي للإنسان يبدأ بمصيره الدنيوي الذي يقتضي تدبيراً محكماً يضمن الحق والعدالة والسعادة. غير أن خطراً جسيماً يتربص بالدين إذا ما هو حاول أن يُقحِم نفسه في معترك السياسة، وهو أن يتحول موضوعه من الله (اللاهوت) إلى الإنسان (السياسة)، وتتحول مبادؤه من الإطلاق إلى النسبية، مما يؤذن بنهاية الدين. ولا يمكن فك هذا الإشكال إلا إذا كان اهتمام الدين بالسياسة ذا طابع عرَضي فقط، وليس اهتماما بالقصد الأول.

الحذر نفسه من السياسة يصدق على الفلسفة، ولو أن طبيعة وغاية المبحثَين (الدين والفلسفة) مختلفتان. فالفيلسوف ضروري للمجتمع السياسي، لأنه ينبّهه إلى خصب البدائل الممكنة التي يقدّمها عبر أسئلته المحرجة ودعواته إلى إعادة النظر في مقومات وقيم الدولة والمجتمع. لكن الفيلسوف في المقابل لا يصلح للحكم بسبب التعارض بين طبيعة المدينة وطبيعة الفلسفة؛ فالدولة بطبيعتها مغلقة على اختياراتها وقيمها التي هي أساس تشبث المواطنين بها، بينما تبدو الفلسفة بسجيتها حرة ومنفتحة على المستقبل بكل بدائله واحتمالاته[69]. بيد أن السياسة بطبيعتها تاريخانية، ولا يمكن أن تتحول مسائلها إلى مبادئ ثابتة إلا في تأملات الفلاسفة. لذلك لا يصلُح الفلاسفة للحكم، بسبب قدرتهم الفائقة على تحويل كل متحرك لمسوه إلى شيء ثابت فوق الصيرورة والزمان.

ليس معنى هذا أن هناك استبعاداً متبادلاً وأصلياً بين ممارسة السياسة وممارسة الدين وممارسة الفلسفة. فممارسة السياسة لا تقتضي بالضرورة التخلي عن الممارسة الدينية بسبب ما تتطلبه من خشوع وتقوى ورحمة وعزوف عن الدنيا، وهي أمور قد تتعارض وبعض الفلسفات. وممارسة الشعائر الدينية لا تشترط العزوف عن السياسة بسبب ما يكتنفها من مكر وحيلة وخداع وخبث واهتمام بأمور الدنيا على حساب الآخرة، فلكل ممارسة وقتها ومزاجها وطقوسها ومجالها، ولا ينبغي الخلط بينهما. والأمر نفسه بالنسبة لعلاقة الفلسفة بالسياسة، فمن مقتضيات الفيلسوف الذاتية أن يكون منتمياً للمدينة مُتعلقا بها، وإلا لما كان لتأملاته معنى ولما حظيت بدائله الافتراضية بأية دلالة. غير أن انتماء الفيلسوف للمدينة من حيث هي مدينة منغلقة، أي ملتزمة بفلسفة وطنية محددة، لا ينبغي أن يكون على حساب الآفاق المنفتحة للفلسفة. فالفيلسوف يسعى بهمّته للهروب من الكهف، أي من السياسة، لأنه يأبى أن يظل حبيس الآراء والمعتقدات العامية، محاولاً التعالي عنها بحثاً عن أسسها الأولى حتى يمكن تحويلها إلى معرفة، دون أن يطمع في الوصول إليها، لأنه يفضّل أن يبقى ذلك الإنسان الذي يَعْرف أنه لا يعْرف. ومع ذلك، يحنّ الفيلسوف للرجوع إلى الكهف الذي هجره ليقوم بواجب التنوير، أي ممارسة السياسة القائمة على الفضيلة والمعرفة، وعلى الانفتاح على الآراء والمعتقدات، ما دامت الفلسفة مدنيّة بالطبع. موازاة لذلك، لا بد للسياسي، إذا أراد أن يكون سياسياً حقاً أي ذا نَفَس إستراتيجي، أن يتعالى، بين الحين والآخر، عن الهموم الجزئية والتكتيكية للسياسة، ويرنو ببصيرته إلى نظرة كلية مخترقة للزمن الطويل، أي أن تكون له نظرة فلسفية. غير أن انفتاح السياسي على الفلسفة لا ينبغي أن يكون لغرض تحويلها إلى قوة فكرية تشد برقاب المواطنين، وتحد من حرية تفكيرهم وتَطلُّعِهم إلى البدائل الممكنة وغير الممكنة.

كان مشروع شتراوس السياسي يرمي إلى ربط السياسي بالديني، بتوسط الفلسفة، أو بالأحرى بتوسط تاريخ الفلسفة، أي بجعل الماضي ترياقاً لعلاج أزمة الحاضر. إن فكرة اتصال الحكمة بالشريعة، وفكرة الكتابة المضطَهَدة التي تُخفِي غموض الإنسان، وهما الفكرتان اللتان استوحاهما شتراوس من الفارابي وابن رشد عن طريق ابن ميمون، كحل لأزمة الحداثة السياسية، تُبرزان أهمية العودة إلى تاريخ الفلسفة لاستلهام مخرج للأزمات التي تعترض إنسان اليوم. لكن هل حقا ما زالت أخلاق وسياسة أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن ميمون وابن رشد قادرة على إسعاف الإنسان المعاصر أمام هذا التدفق المعرفي والمعلوماتي والعملي الهائل والمتواصل يومياً والذي يقلب كل مسلماتنا وتوقعاتنا وعقائدنا رأساً على عقب، وأمام تعقد وعواصة مشاكل الزمن الحاضر التي فاقت كل التصورات، والتي تهدد مبدأ وجود الإنسان على هذه الأرض التي تُغتصَب في كل آن وحين؟ إذا كانت المصالحة مع الماضي الفلسفي والديني ضرورية، فلا ينبغي بأية حال من الأحوال أن تشككنا في المكتسبات التي حققتها الإنسانية على مستوى الديمقراطية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، والرجوع بعقارب الزمن إلى أساطير الأولين لفرض حلول ظالمة وغير واقعية على الحاضر.

لعل ليو شتراوس نفسه لم يكن يريد أن يتحول انتقاده للحداثة في تجلياتها الليبرالية والتاريخانية والعدمية إلى نزعة محافظة. ومع ذلك فانتقاداته العنيفة لليبرالية وللعقلانية وللحداثة، مهما كان نبل دوافعها، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى مواقف محافظة.

محمد المصباحي
قسم الفلسفة، كلية الآداب
الرباط، المغرب

الهوامش والمراجع

(1) عن أن أزمة الحداثة ترجع إلى أزمة الفلسفة السياسية الحديثة، أنظر:

Leo Strauss, «**Les Trois vagues de la modernité**», trad. Par Yves Hersant, Cahiers philosophiques, n° 20, septembre 1984, p. 105.

(2) Daniel Vidal, Leo Strauss. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine, Paris, Vrin, 2005; in http:// assr. revues.org/document 40 18.html. Consulté le 11 octobre 2008.

(3) cf. Robert Locke, «**Leo Strauss**, **Conservative Mastermind**» in http://www. Frontpagemag.com/ Articles/Printable. Aspx? GUID = (E1F7620E-B83A-4S01-869E-15391DEE2F02).

(4) عن التوتر بين القدس وأثينا، أنظر:

Strauss, L., **Etudes de philosophie politique platonicienne**, tr. De l'anglais par O. Sedey, Paris, Belin, 1992, p. 209 – 246.

(5) C.f. Maurice-Ruben Hayoun, «**Recension du Gerald Sfez, Leo Strauss, foi et raison**», Paris, Beauchesne, 2007.

(6) Cf. Lampert, Laurence, **Leo Strauss and Nietzsche**,University of Chicago Press, 1996, p. 162 – 163.

(7) Cf. Meier, Heinrich. Carl Schmitt, **Leo Strauss la notion de politiqque**: **un dialogue entre absents**, Paris, Julliard, 1990, note p. 106.

(8) ..Lampert, L., op. cit. p. 163

(9) أنظر ما ير م.م. ص 98.

(10) أنظر نفسه، ص 100.

(11) حول تشبيه السياسة بالكهف عند أفلاطون، أنظر: أفلاطون **محاورة الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 418؛ وحول كون العامة في الكهف لا تفهم إلا من خلال الآراء والظنون أنظر نفسه 421؛ وعن الآراء في علاقتها بالمعرفة، أنظر ل. شتراوس، «**أفلاطون**»، ضمن شتراوس، ليو، وكروبسي، جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمود سيد، ومراجعة إمام ع. إمام، ج 1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ج 1، ص 96؛ ويقيم شتراوس في كتابه **الحق الطبيعي** والتاريخ تقابلاً بين العلم والمجتمع قائلاً «العلم يُعنىَ بالحقيقة من حيث هي كذلك، دون أن يلتفت إلى منفعتها؛ ومن جرّاء ذلك قد يقع في مخاطرة بحكم هدفه هذا، بأن ينتهي إلى حقائق لا فائدة منها بل وحتى مؤذية. أما المجتمع فيجد غذاءه في الإيمان أو الرأي. من هنا صار العلم، وهو المجهود الذي يسعى لتعويض الرأي بالمعرفة، يهدد المجتمع»، ص 267؛ ويقول عن موقف جان جاك روسو من الفلسفة والعلم بأنه انتهى إلى «جعل العلم أو الفلسفة متنافرين مع المجتمع الحر وبالتالي الفاضل» نفسه، ص 268؛ ويبرز روسو ذلك بالقول بأن العلم نافع للقلة من عباقرة من الناس، أما بالنسبة للشعب فهو مضر بهم، بل هو يذهب إلى أن إذاعة وتبسيط المعرفة العلمية مخربة لا للمجتمع فقط بل وأيضاً للعلم والفلسفة نفسهما: بالتعميم التبسيطي، ينحط العلم متحولاً إلى رأي بل يصبح الصراع ضد الحكم المسبق حكماً مسبقاً. للعلم يجب أن يبقى حكراً عليعدد صغير من الناس؛ ويجب أن يبقى مستتراً عن نظرات الإنسان العامي، نفسه 269:

Strauss, Leo, **Droit naturel et histoire**, tr. de l'anglais par M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Plon, 1954.

(12) انظر **مايز**، م.م.، ص 141 ـ 140.

(13) شتراوس، «**أفلاطون**»، م.م.، ج 1، ص 96؛ في محاورة الجمهورية نجد أفلاطون يتكلم عن الحنكة أو المعرفة السياسية على أنها تتركب من «جزئين متنافرين، من المعرفة الفلسفية الخالصة للأفكار التي تبلغ ذروتها في رؤية مثال الخير من جهة، والتجربة الخالصة التي لا يكون لها وضع المعرفة على الإطلاق، وإنما تساعد المرء على أن يتلمس طريقه في الكهف، وأن يميز الظلال الموجودة على جدرانه من جهة أخرى». نفسه، ج 1، ص 111.

(14) انظر نفسه، ص 123 ـ 122.

(15) Rémi Brague, «**Leo Strauss et Maïmonide**», in Maimonides and Philosophy, Paris 1986, p 158.

(16) نفسه، ص 95.

(17) عن صفات الإنسان الديمقراطي أنظر نفسه، ص 105 ـ 103؛ حول ما ذهب إليه أفلاطون من أن جوهر المشكل السياسي أخلاقي، وهو الأمر الذي يقف وراء معاداته للديمقراطية التي لا تأبه لبعد الفضيلة في طريقة حكمها، انظر:

Drury, Shadia B., **Leo Strauss and the American Right**, New York, St. Martins press, 1999, p. 78.

(18) شتراوس، «**مارسليوس أوف بادوا**»، ضمن شتراوس، ليو، وكروسبي، جوزيف، **تاريخ الفلسفة السياسية**، م.م.، ج 1، ص 404.

(19) يعرف الحداثة: «نفهم من الحداثة ذلك التحويل الجذري للفلسفة السياسية ما قبل الحديثة ـ هذا التحويل الذي يظهر قبل كل شيء كرفض للفلسفة السياسية ما قبل الحديثة، **الموجات الثلاث للحداثة**، ص 105.

(20) انظر نفسه، ج 2، ص 641؛ عن مسؤولية التاريخانية عن هذا

الخذلان (إشارة إلى موقف هيدغر) انظر: Strauss L., **Qu'est ce-que la philosophie**?, tr. par O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 32.

من سخرية «التاريخ» أن يلاحظ العرب والمسلمون اليوم بألم نفس الحدود التي تعاني منها الديمقراطية الغربية، التي لم تستطع منع الصهاينة من اغتصاب أراضي الغير (الشعب الفلسطيني، السوري) وصدهم عن ارتكاب المجازر تلو المجازر، وردعهم عن ممارسة العنصرية والتطهير العرقي، أحياناً باسم الديمقراطية والحضارة، وأخرى باسم حق ينتمي إلى معتقدات في الأساطير الدينية. نحن هنا أمام أزمة حقيقية وامتحان مرير للقيم الديمقراطية الليبرالية، لأن عقد مصالحة بين الإيمان والمعرفة، بين الدين والحداثة من شأنه أن يدمر دولاً وشعوباً وحضارات. وليست نظريات صدام الحضارات سوى صكوك الغفران الصادرة هذه المرة عن معاهد البحث العلمي، وليس عن معابد الإيمان الديني، لمن يرتكبون جرائم ضد ثقافات وأراضي الغير!

(21) أنظر: **روبرت لوك**، م.م.

(22) أنظر: **دانييل فيدال**، م.م.

(23) عن خصائص التاريخانية وكونها أكبر عدو للفلسفة السياسية، أنظر:

Strauss, L., **Qu'est – ce que la philosophie**? Op. cit., 1992, p. 31.

وعن وصفه لتاريخانية هيدغر بالمتطرفة، انظر مثلاً:

Strauss, Leo, **On Tyranny**, ed. By V. Gourevitch and M. Roth, New York, The Freee Press, 1991, p. 250 – 251.

وللتوسع في مفهوم شتراوس للعدمية انظر مثلاً كتابه:

Strauss, L., **Nihilisme et politique**, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Rivages, 2001, p. 31 – 73.

(24) عن الخصائص المدمرة للموجة الثالثة للحداثة أنظر:

Leo Strauss, «**Les trios vagues de la modernité**», trad. Par Yves Hersant, Cahiers philosophiques, n° 20, septembre 1984, p.

(25) بصدد تحول روسو من تعريف الإنسان بالعقل، إلى تعريفه بالحرية، انظر **الحق الطبيعي والتاريخ**، م.مز، ص 275 ـ 274 ـ 279 ـ 289؛ عن تفضيله العاطفة على العقل في النظر إلى الإنسان، انظر نفسه، ص 266؛ عن التقابل بين صيغة «الإنسان مقياس كل شيء» وصيغة «الإنسان سيد كل شيء» أنظر:

Strauss, L., «Les trios vagues de la modernité», op. cit., p. 107.

(26) أنظر: **روبرت لوك**، م.م.

(27) **ماير**، م.م.، ص 103 ـ 101.

(28) تاركوف، ث. وبانجل، توماس ل.، «**ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية**»، ضمن تاريخ الفلسفة السياسية، م.م.، ج 2، ص 624 ـ 625؛ أنظر أيضاً:

Vidal, Daniel, «**Leo Strauss**. Une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine». Archives de sciences socials des religions, 136 (2006); in http://asst.revues.org/document40 18. html. Consulté le 11 octobre 2008.

(29) نشير عَرَضا إلى أن شتراوس يقوم بمسعى مضاد للحداثيين، فهو مثلاً يستأنس بالرشدية لفهم أقواله وملء الثغرات في فكر ماكيافيللي، أنظر:

Strauss, Leo, **Thoughts on Machiavelli**, Seattle and London, University of Washington Press, 1969, p. 203.

(30) لا ينكر ل. شتراوس أهمية النقد الذي وجهته الموجة الثالثة للحداثة، بل يدعو إلى أخذه بعين الاعتبار: مع ذلك (أي بالرغم من أن الفاشية كانت من النتائج السياسية الضمنية للموجة الثالثة للحداثة)، فإن هذه الحقيقة غير القابلة للطعن لا تستبيح لنا الرجوع إلى الصور السابقة على الفكر الحديث: النقد النيتشوي للعقلانية الحديثة أو للثقة الحديثة في العقل لا يمكن لا استبعاده ولا نسيانه، الموجات الثلاث للحداثة، م. م.، ص 115.

(31) ماير/ م. م.، ص 152؛ حول انتقاد شتراوس لمفارقة نظرية المثل أنظر:

Straussm L., **The City and Man**, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 119 – 20 and Strauss, Leo, Pn Tyranny, op. cit., p. 292. in Robertson, N., «Leo Strauss's Platonism», op. cit.

(32) يعرّف شتراوس الموجة الثالثة للحداثة أحياناً بالإحالة على الوعي بالتاريخ: «يمكن وصف الموجة الثالثة للحداثة باعتبارها تصوراً جديداً للشعور بالوجود: هذا الشعور الجديد بالوجود ليس تجربة للتناغم والسلم بقدر ما هو تجربة للرعب والقلق؛ إنه الشعور بالوجود التاريخي باعتباره وجوداً تراجيدياً وجوباً»، «**الموجات الثلاث للحداثة**»، م.م.، ص 112؛ ويقول عن أهمية التاريخ بالنسبة لروسو إنسانية الإنسان لا تُعزَى إلى الطبيعة وإنما إلى التاريخ، إلى السيرورة التاريخانية، نفسه، ص 110؛ ويضيف معبراً عن موقف روسو بلغة لاحقة له إن مفهوم التاريخ، أي مفهوم السيرورة التاريخية من حيث هي سيرورة خطية، والتي بفضلها صار الإنسان أثناءها إنساناً دون أن يريد ذلك، هي نتيجة تجذير للمفهوم الهوبزي لمفهوم حالة الطبيعة من قبل روسو، نفسه، ص 110؛ كما يقول: «جرى اكتشاف التاريخ بين روسو ونيتشه؛ حيث يمكن اعتبار القرن الذي فصل روسو عن نيتشه قرن الحس التاريخي»، نفسه، 113.

(33) See Strauss, Leo, **On Tyranny**, op. cit., p. - 212.

(34) انظر: تاركوف، م.م.، ص 615.

(35) تاركوف/ بانجل، «**ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية**»، م.م.، م2، ص 639 ـ 638.

(36) عن استعادة المعنى الأصيل للطبيعة باعتبارها كلا غير منسجم، أنظر، **نايل روبرتسون**، م.م:

(37) حول النسبية وأسبقية التاريخ على الطبيعة عند نيتشه، انظر:

Strauss, Leo, **The Rebirth of classical political rationalism**, p. 24.

(38) Cf. Robertson, N., «Leo Strauss, Palatonism», op. cit.

(39) عن المعنى الأصلي للفلسفة باعتبارها بحثاً عن المسائل والمبادىء والأنظمة الخالدة، أنظر:

Strauss, Leo, On Tyranny, op., p. 212.

(40) Ibid.

(41) Vidal, op. cit.

(42) ناثان تاركوف وتوماس ل.بانجل، «ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية»، ضمن م.م.، ج 2، ص 649.

(43) **Strauss Platonism**», op. cit.

Robertson, N., «**Leo Strauss Platonism**», op. cit.

(44) عن أن الحقائق الأساسية في النصوص توجد حصراً بين السطور، أنظر:

Strauss, Leo, **Persécution et l'art d'écrire**, traduit par O. Sedeyn, Agora, Presses – Pocket, Paris, 1989 p. 60.

(45) **ماير**، ص 113 ـ 111.

(46) انظر: **ماير**، م.م.، ص 149 ـ 147.

(47) عن كون تحول الفلسفة من الاهتمام بالنظر إلى الاهتمام بالعمل كان من أجل حماية حريتها في التفكير، انظر نفسه، ص 132 ـ 131 ـ 140.

(48) كزينوفون (Xénophon) أحد تلاميذ سقراط الذي حافظ على ذكراه وتراثه، وشارك في عدة حروب كقائد، عاش ما بين 355 ـ 430 ق.م.

(49) أنظر: **ماير**، م.م.، ص 155 ـ 151.

(50) يقول شتراوس بأن «نواة هذه الأزمة تكمن، في نظري، في تحوّل ما كان في الأصل فلسفة إلى إيديولوجية»، ص 82 من، Strauss L. **Nihilisme et politique**, op. cit؛ انظر مايرم. م.، ص 105.

(51) أنظر **ماير**، م. م.، ص 146.

(52) نفسه، ص 149 ـ 150.

(53) أنظر نفسه، ص 113 ـ 111؛ أيضاً ص 147. انظر أيضاً **تاركوف/ بانجل**، م. م.، ج 2، ص 637.

(54) شتراوس، «**أفلاطون**»، م. م.، ج 1، ص 111؛ ويمثل الغريب في محاورات أفلاطون شخصاً لا يملك صفة المواطنة، مما يعني أنه غير مسؤول سياسياً.

(55) أنظر: ناثان تاركوف وتوماس ل. بانجل، «**ليو شتراوس وتاريخ الفلسفة السياسية**»، ضمن م. م.، ج 2، ص 631.

(56) حول ضرورة العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية لحل أزمة الغرب، أنظر: **العدمية والسياسة**، م. م.، ص 108.

(57) أنظر: **ماير**، ص 145.

(58) أنظر: نفسه، ص 109 ـ 107.

(59) نفسه، ص 153.

(60) أنظر: شتراوس، «**مارسليوس أوف بادو**»، ضمن م. م.، ج 1، ص 404 ـ 402.

(61) أنظر: نفسه، ج 1، ص 409 ـ 405.

(62) نتساءل في هذا الصدد أليس زمن «اللاهوت السياسي» قد عاد من جديد منذ النصف الأول من القرن العشرين، حيث جرى إنشاء دولة إسرائيل على أساسه، هذا «الحدث اللاهوتي» بامتياز الذي سيثير موجات من أخرى من «اللاهوت السياسي» في عدة ديانات، وبخاصة في الإسلام؟ ألا يمكن أن نعتبر أن نظرية ليو شتراوس نفسها تنتسب في جوهرها إلى نوع اللاهوت السياسي، فتكون بذلك تبريراً لمشروعية قيام الدولة اليهودية التي تصالحت فيها الحداثة مع التوراة؟ أنظر في هذا الصدد توطئة محاضرته «**ما هي الفلسفة السياسية**»؟ المنشورة في:

Strauss, L., **Qu'est – ce que la philosophie**?, op. cit, p. 15.

(63) شتراوس: «**نيقولا ماكيافيللي**»، ضمن تاريخ **الفلسفة السياسية**، م. م.، ج2، ص 431–430؛ عن عدم اعتراف هوبز بالثورة التي أحدثها ماكيافيللي أنظر نفسه، ص 432؛ عن أحساس ماكيافيللي بابتكاره لعلم جديد. أنظر نفسه، ص 443.

(64) انظر: نفسه، ص 432.

(65) شتراوس: «**نيقولا ماكيافيللي**»، ص 454؛ يشير إلى أن ماكيافيللي ينبه إلى تناقض التوراة مع الواقع ومع نفسها، أنظر: **شتراوس أفكار حول ماكيافيللي**، م. م.، ص 203.

(66) عندما كان بصدد تأويله للموقف الهيغلي من الين اضطر للاعتراف بأن المسيحية المُعَلمنة هي ماهية الحداثة: «المسيحية هي الدين الحق [بالنسبة لهيغل] أو الدين المطلق؛ لكن المسيحية تقوم في تصالحها مع العالم، مع الدنيا، في علمنتها التامة، وهي السيرورة التي دشنها الإصلاح [البروتستانتي]، وتابعتها الأنوار واستكملت مسيرتها في الدولة ما بعد الثورية [الفرنسية] التي هي أول دولة تأسست على الاعتراف بحقوق الإنسان. نحن مضطرون بصدد هيغل إلى القول بأن ماهية الحجاثة هي السميحية التي أضحت دنوية (sécularisé)، لأن الدُّنْيَوية (Sécularisation) هي القصد الهيغلي المعبَّر عنه بوعي وبصراحة، موجات الحداثة الثلاث، ص 113؛ لكننا نجده يقول «حسب تصور رائج للغاية، الحداثة هي الايمان التوراتي وقد تعلمن، نفسه ص 105.

الموجات، ص 105.

(67) أنظر: **ماير**، ص 146 ـ 143.

(68) شتراوس، **مارسليوس أوف بادوا، ج 1**، ص 401.

(69) حول ضرورة أن تكون الدولة مغلقة، أنظر مثلاً، **الحق الطبيعي والتاريخ**، م. م.، ص 266.

منزلة اللغة

وعلاقتها بالديمومة الخلاَّقة لدى برغسون

خالد البحري

- "ليس الخلق مسرحية تسير نحو مستقبل. إنّه بالأحرى جهد خائر والتاريخ الإنساني وسيلة لإحيائه من جديد."
موريس ميرلوبونتي، تقريظ الفلسفة، ص. 227.

- « L'écrivain ne dit que par une habitude prise dans le langage insincère des préfaces et des dédicaces : ***« mon lecteur ». En réalité, chaque lecteur est, quand il dit, le propre lecteur de soi-même. L'ouvrage de l'écrivain n'est qu'une espèce d'instrument d'optique il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que, sans ce livre, il n'eût pas vu en soi-même ».***
Proust M., Le temps retrouvé, in A la recherche du temps perdu, Tome III, p. 911.

تقديم

لئن اعتقد التقليد الميتافيزيقي أن العقل يصنع شبكة من الرموز اللفظية تؤلف عالماً قائمَ الذات، مستقلاً عن حركية الواقع الحي ومنفصلاً عن تدفقية الزمن النفسي، ومتعالياً على انبثاق الجديد غير المتوقّع، فإن الوقوع على حقيقة الشعور والطاقة الحيوية بما هي تيار نفسي، أدّى **بـ برغسون** إلى تجاوز تفسيرات العقل وصروحه المفاهمية وتركيباته الجافة والفارغة التي لا تدرك امتلاء الحياة النفسية ولا تفهم تجربة الخلق والاختراع التي تميز مشاعرنا وعواطفنا وأحاسيسنا غير القابلة للحصر والتجزئة والتقسيم والتكميم.

بيد أن تجربة استكناه حياتنا الداخلية التي يخوضها الحدس[1] سعياً منه إلى إدراك الديمومة الخلاقة، لم تكن بمنأى عن الإحراجات والإشكاليات التي تدور حول حظوظ النجاح في التعبير عن تجربة الخلق وسبل تجاوز الاستعمال المألوف للغة المقدّر وفق مفاهيم جامدة تشكل "ثياباً جاهزة" للفكر.

وقد آل الأمر **بـ برغسون** من خلال تأكيده أن الفعل الحرّ هو تعبيرة عن الذات العميقة وليس مجرد قشرة من العادات المشكّلة على سطح وجودنا، إلى استخلاص الحقائق الواقعية التالية:

أولاً: الخلق فعل حرّ.
ثانياً: الأفعال الحرة نادرة.
ثالثاً: للحرية درجات.
رابعاً: كثيرون يعيشون ثم يموتون دون أن يذوقوا طعم الحرية الحق.

وبما أن التجربة الفنية تشكل لدى **برغسون** فعلاً من الأفعال الحرّة النادرة، فإن ذلك يعني أن الحرية والحياة الباطنية لا تترجمان بمصطلحات موضوعية[2]، وإنما يستدعي الأمر ابتكارَ لغة خاصة هي لغة الإيحاءات والإيقاعات والصور والتشبيهات والمجازات والاستعارات.

وبهذا التقدير يكون إشكال العلاقة بين الخلق والفنّ دائراً على منزلة فنّي الموسيقى والشعر بخاصة بما يعني تقريظاً للتغير[3] وتأكيدا لضرورة اقتران اللغة بإيقاع الديمومة الخلاقة ورسماً لحقيقة الخلق الفنّي.

المقالة الأولى: التعبير ومفارقة اللّغة

الفصل الأول: التعبير و الديمومة

يكشف مطلب التعبير الأصيل عن الديمومة وخلق المعنى عن مفارقة: كيف يمكن أن ننتظر من الكلمات الساكنة والثابتة وذات المضمون المجرد أن تعبِّر تعبيراً أصيلاً عن الديمومة الحقيقية بما هي تغيُّر وجِدَّة، وعن المعنى بما هو حركة خلاقة وأفق مفتوح على التأويل؟ إذا سلمنا مبدئيا بأنّ المعنى ليس ناتجاً عن تجاور للكلمات والجمل، وأنّ «كلمات الجملة ليس لها معنى

مطلقا»[4] ، بل لنقل إنّ اللغة لا تنقل المعنى، فأية وظيفة يمكن للغة – كوسيلة أولية للتعبير- أن تضطلع بها؟ ماذا تبلغ إذن؟ وكيف يمكن للـ" معنى" أن يُتبادل[5] ؟.

أن تكون اللغة مناسبة للتعبير عن خلق المعنى والتوعّي بالديمومة، فذلك أمر يبدو على غاية من الصعوبة. ذلك أنّ اللغة ذاتها يمكن أن تشكل عقبة كأداء في طريق التعبير عن خلق المعنى، بل أكثر من ذلك إنّ التعبير في حد ذاته- كحركة- لا يكون بمنآى عن صعوبات، أي من دون جهد روحي مخصوص لتخطي العائق والتحرر منه.

وفي الواقع، إنّ للتعبير –لدى **برغسون**- معنيين: من جهة أولى، يعني التعبير في الغالب وصل رمز مجرد وفضائي بمعيش غير قابل للتحليل، أي أنّ التعبير- في هذه الحالة- يكون خيانة أو على الأقل نقلاً لما ينتمي إلى مستوى المعيش، إلى المستوى المفهومي. ومن جهة ثانية، أن تعبر معناه أحياناً، أن توحي وأن تركز كيفاً وفويرقةً أو لوينةً للنفس.[6]

لكن إذا كان **برغسون** يستخدم لفظة " تعبير" في معنيين مختلفين، فكيف يمكن أن نعبر عن ثراء حالة نفسية ما من دون أن نعبر عن ذلك تعبيراً رمزياً ومكانياً، أي من دون تحقيق خرجنة النفس (L'extériorisation de l'âme) في تجلٍّ أو تمظهر مرئي؟

تحتاج النفس – تحقيقاً لمطلب التعبير وخلق المعنى- إلى الجسد (الإيماءات، الإشارات، الاستعدادات...)، وهذا معناه أنّها تحتاج إلى دعامة فضائية، أي أنّ الخرجنة الحركية أوالديناميكية ونشأة المكان يشهدان على النفس؛ وفي الوقت نفسه فإنّ فضائية التجلي أو التمظهر الذي يتجمد ويتصلّب في شيء ما تخفي عنا النفس والحرية.

وهكذا تجلو لنا الدلالة المضاعفة للتعبير، ذلك أنّه يكون شاهداً- من جهة- على انحطاط من الديمومة إلى المكان، وشاهداً-من جهة أخرى- على إمكانية مثمرة للتطور نحو دخيلة الذات من خلال الخارج الذي يوحي بها. يقول **برغسون**: «بقى أنّه أُعد لهذا الظل بكيفية يجعلنا نتظنن في الطبيعة الخارقة للعادة و اللامنطقية للموضوع أو للشيء الذي تلقيه».[7]

تشهد اللغة إذن – في الوقت نفسه- على لا نهائية الفكر وعلى عامل عبوديته. لكن كيف يمكن تخطي هذا الالتباس؟ بلغة أخرى ضمن أية شروط تمكّنَ **برغسون** من أن يجعل اللغة خلاقة، وأن يجعل تعبيراً أصيلاً عن الديمومة الخلاّقة قابلاً للتبليغ؟ كيف سمح لنفسه بأن يتحدث عن المعنى وأن يكتب عن الديمومة أي- باختصار- أن يبدع خطاباً أو قولاً فلسفياً في الخلق؟[8].

وإذا قلنا- مع **برغسون**- إنّ دور اللغة في الفلسفة ينحصر في التعبير، فذلك معناه أنّ التعبير يكوِّنُ هذا الجهدَ المتمثل في خلق لغة على «مقاس الشيء»[9]، أي لغة لا توجد مسبقاً غير أنّها تكون متزامنة مع الحدس، ومدركة بكيفية تكونُ فيها مقترنةً بإيقاع الديمومة ذاتها. بلغة أخرى ، لا يجب على جهد التعبير إلا أن يشكل وحدة مع الجهد الحدسي.

إنّ الحدس يتكوّن لغة، واللغة تتصيّر ملازمة للوجود. لأجل ذلك، توجّب على الفيلسوف- حسب برغسون- أن ينزع إلى **الدقة الكاملة** لأنّ «أكثر ما ينقص الفلسفة هو الدقة»[10]. وكلما تكونت اللغة بدقة، اتّحدت أكثر مع الحقيقة الواقعية فيصبح بذلك وعينا بها تاماً وقاطعاً.

بيد أنّ اللغة المنشَّطة بالإيقاع الخاص بالديمومة، بما هو إيقاع خلاق، لا تقدم أبداً إلا الحركة ذاتها التي تحمل فكرنا نحو الوعي بالوجود. بناءً على ذلك يمكن القول إنّه ليس من قبيل الصدفة أن يكون برغسون فيلسوفاً وكاتباً. فإذا كان فنّ الكاتب يتمثل في **خلق التعبير الملائم**، وإذا كانت درجة الوعي تُقاس بدرجة الدقة وبأصالة التعبير، فإنّ قيمة الكاتب وقيمة الفيلسوف لا تفترقان[11].

وإنّ أسلوب **برغسون** وفلسفته لهما كأنموذج الانفعال الخلاق، أي ذلك المسار من الخلق الفني الذي يسمح لنا أن نقول- دون خيانة فكر **برغسون**- إنّ الديمومة هي ما يجب أن يعبّر عن ذاته لأنّ «الأثر العبقري في الأدب و الفن إنّما هو نتاج انفعال فريد في نوعه، ظن أنّه لا يعبر عنه، ويريد هو أن يعبر عن ذاته»[12].

على هذا الأساس، تكون اللغة ما في الإنسان يتجاوز الإنساني، وما في الإنساني يتحد مع المطلق، أي ما يجعل من الإنسان هو المطلق ذاته الذي يتمظهر أو ينكشف طالما أنّه يعي- في مستوى التعبير- بالديمومة في إبداعاتها و بالحياة في تجددها.

ويبدو أنّ الإنسان والمطلق يندمجان- إلى حدٍّ ما- في جهد التعبير وخلق المعنى، وتبعاً لذلك إذا كان الإنسان يُعرف بهذا الوعي- الوعي المطلق- الذي يكون بالنسبة إليه محايثاً ومفارقاً، فإنّ اللغة ستكون ماهيته بالذات لأنّها شرط إمكان تحرّره من المادة، أي ما يشكل الانفتاح الذي به استطاعت أن تتخطى المادة.

وأن يؤكّد **برغسون** القوّة المحرِّرة للّغة، فإنّ ذلك يبدو أمراً خطيراً لأنّها تحرّر العقل بأن تصيِّره حدساً ممّا يعني أنّ مهمّة الفيلسوف تتمثّل على وجه الدقّة في تجاوز خطاب الذّهن نحو اختراع كلام بواسطته يتسنى للفيلسوف "التفكير في الحياة" وتسييل (fluidification) الفكر ذاته بما يسمح له بالاقتران بحياة المعنى[13].

وتبعا لذلك تشكل اللغة- بضرب من العبور إلى الحد الأقصى- الفكر ذاته، ذلك أنّه «لم تقهر الصعوبة إلا في نقطة واحدة فانطلقت الدفعة بحرية. وتلك الحرية هي التي تسجلها الصورة الإنسانية. أما في كل موطن آخر، عدا الإنسان، فإنّ الشعور يجد نفسه، وقد

اضطر إلى الوقوف أمام طريق موصد، فهو لا يتابع طريقه إلا لدى الإنسان وحده، وإذن فالإنسان يُعدُّ استمراراً غير محدود للحركة الحيوية».[14]

ليست اللغة إذن هذا الذي حمل الإنسان فقط إلى الوعي بذاته بما هو ديمومة خلاقة، وإنّما هي أيضاً ما حمل الاندفاع الحيوي إلى هذا الوعي بالذات. إنّها تعني بذلك وعياً وبعداً ميتافيزيقياً. وإذا ما صار التعبير اللغوي شرطاً للاندفاع الحيوي فإنّه يكون- بالنسبة إلى الديمومة الخلاقة- دليلاً ضمن توتر لجهد شاق يعترف- من جهة أولى- بالتعبير المفهومي كرمز و كقيمة رمزية لحقيقة واقعية أخرى، ويدفع – من جهة ثانية- بالروح- ضمن جهد حدسي- إلى أن تخلق ثانية التعبير وتنشئ المعنى. ولذلك يوصينا **برغسون** بأن «نركز وجودنا في إرادتنا، وإرادتنا نفسها في الدفعة التي تعد امتداداً لها».[15]

إنّ جهد التعبير وخلق المعنى هما اللذان يدفعاننا إلى قيس المسافة الفاصلة بين إمكانات اللغة والحقيقة الواقعية للديمومة ذاتها. غير أنّ التشويه الذي تكابده الديمومة جراء تقابلها مع الفضائية المكرّسَة من قبل اللغة يجعلنا على وعي بما تكون عليه الديمومة في حقيقتها الواقعية العميقة، وبما يكون عليه خلق المعنى في حركيته. ولذلك نقول- مع **برغسون**- إنّ شعورنا بالديمومة لا ينبثق في مطلق تألقه ولا تظهر الديمومة في تمام صفائها ولا ينبجس خلق المعنى في اكتمال نقائه إلا من خلال جهد تعبيري.

وإذا كانت اللغة لا تفرض أية مقاومة على هذا التعبير، فإنّ ماهية الديمومة تفلت منا في فرادتها، أي فرادة الحقيقة الواقعية المتحركة[16]. غير أنّه لا ينبغي على المقاومة أن تصل إلى حد إخفاء الجهد التعبيري إخفاءً كلياً لأنّه لما كان الشعور الإنساني لا ينبجس إلا في التباين وفي الجهد و القسر، فإنّ التشوه الكلي للديمومة وتعطل تجربة خلق المعنى يجعلان الشعور مكبوحاً. فهل هذا يؤدي بنا إلى التسليم بالتباسية التعبير وبازدواجية الديمومة في علاقتها باللغة وبتصحر المعنى وهو المنفتح على آفاق تأويلية خلاقة؟

الفصل الثاني: في ازدواجية اللغة

في الحقيقة، تشكّل اللغة – لدى **برغسون**- ضرباً من **العائق**[17] الذي يتعارض مع مطلب التعبير عن الديمومة وخلق المعنى، ويتلاءم معهما في الوقت نفسه. فمن جهة التعارض، نقول إنّ اللغة – بما هي عائق- تجمد، على نحو من الأنحاء، الانطباعات العابرة و المتغيرة بأن تمنحها ثبوتاً وسكوناً. ذلك أنّ الرموز والمفاهيم ثم اللغة وعلى التدقيق الاستخدام الجاري لها[18] تخفق في التعبير عن الكيف والحرية والديمومة[19]. أما من جهة التلاؤم، فإنّ التعبير يطبع- من كل شيء- الحركة الخاصة بالديمومة بما هي حركة خلاقة، لأنّ الإبداعية هي ماهية الديمومة، غير أنّ الديمومة تتخذ –في مستوى اللغة- وجهاً مزدوجاً لما تكون عليه على الحقيقة ولما ليست هي. فاللغة تقول لنا الديمومة لكنها تسمح لنا- في الوقت نفسه- بأن ندرك أنّها شيء آخر.

على هذا الأساس، إذا كان لالتباس التعبير ظهورٌ سلبيٌّ، فإنّه- في الواقع- يشكل التعبير الايجابي الوحيد والوفي عن الديمومة، لأنّه يدعونا إلى أن نختبرها ذاتياً بدلاً من أن نتلقّاها سلبياً من خلال الرمز.[20]

وإذا كان التباس التعبير ينجم عن الطبيعة المتناقضة للغة، أي أنّها متفضية ولكنها متميزة- في الآن نفسه- عن المكان بما لها من بعد زماني، فإنّ اللغة تجد نفسها بين حقيقتين واقعيتين متقابلتين هما المكان والديمومة. فكيف يمكن تفسير الإمكانية الميتافيزيقية لهذه المشاركة المزدوجة؟ وأي انعكاس لذلك على حركة خلق المعنى؟

في الواقع، إنّ طبيعة المكان الافتراضية هي التي تفسر ذلك إذ أنّ المكان هو الحد، «**الافتراضي غير المتحقق**» لحركة التمدد (Le mouvement de détente) . فمن حيث هو كمونية (virtualité) فإنّه لا يحوز على المنزلة الأنطولوجية ذاتها التي تميّز الديمومة الخلاّقة غير أنّه –على العكس من ذلك- يشارك فيها.

وهذا يعني أنّ ازدواج اللغة ممكن ميتافيزيقياً لأنّه لا ينهض على ثنائية أنطولوجية. إنّ اللغة متصلة- في الحقيقة- بالكيان الأنطولوجي ألا وهو الديمومة[21]. هاهنا يمكن أن نتساءل: إلى أي حد تجعل مشاركة اللغة في الفضائي من أمر مطابقتها أو تلاؤمها مع الديمومة أمراً صعباً إن لم نقل محالاً؟ ألا تفتح هذه المشاركة- على العكس من ذلك- إمكانات جديدة؟ ألا يكون ازدواج اللغة الأساسي هو الذي يؤسس- لدى الإنسان- إمكانية التعبير عن الديمومة وخلق المعنى؟ ألا يكون المكان و اللغة شاهدان بل وظهيران على الخلق؟

إذا كان ثمة من ضرورة- لدى **برغسون**- للغة فلسفية تسمح لنا بـ "أن نخلق معنى كلياً جديداً من كل وجه لموضوع جديد[22]"، وبأن «نطارد أو نزيح المفاهيم تامة التكوين»[23]، فإنّه يبدو بذلك مؤسساً لما يمكن تسميته " مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية" تنظر إلى اللغة لا على أنّها تعبير رمزي وإنّما – بالأساس- حركة الديمومة الخلاقة ذاتها، وتنظر إلى الفلسفة لا على أنّها تخطيطية جافة من المفاهيم الجامدة- على الطريقة الكانطية- وإنّما على أنّ واجبها هو «وضع الشروط العامة للملاحظة المباشرة للذات بذاتها».[24]

ويمكن تلخيص هذه الشروط العامة ضمن الرفض المطلق للتوسط أو الوساطة اللسانية لأنّ اللغة- لدى **برغسون**- لا يمكنها أن تكون مجرد أداة تواصل في نفس منزلة أية أداة أخرى، وإنّما هي سلاح فلسفي يسمح للانسان بالاختيار والخلق والتجديد.

لّما كان الحدس الميتافيزيقي هو هذا الفعل الذي يتقدم عن **سلب للمفهوم**[25] باعتباره يعرض لرؤية متفضّئة للأشياء، فإنّه «يبدو لي (أنّ الحدس) يسلك غالباً فيما يتعلق بالتأمل مثلما بيَّنَ ذلك سقراط في الحياة العملية. إنّه على الأقل في هذا الشكل يبدأ الحدس عمله لأول مرة، ويواصل- على هذه الهيئة أيضاً- منح تمظهراته الأكثر وضوحا: إنّه يدافع».[26]

يُعرّف الحدس إذن من خلال تعارضه مع اللغة باعتبارها ميلاً مفضّئاً، بل إنّه لا يثبت كيانه إلا من خلال هذه المعارضة، وتشكل اللغة- إن صح القول- بالنسبة إلى الحدس دفّاعا (repoussoir)[27]، بما أنّ «التفلسف يتمثل في عكس الوجهة المألوفة لعمل الفكر».[28] لكن إذا كانت اللغة " دفّاعاً" فإنّها – في الوقت نفسه- دعامة أو سنداً. و لذلك فإنّ الشعور لن يتسنى له تعقب الاندفاع الحيوي إلا بالتوقف عن الوثوق به والاعتماد عليه بكيفية عمياء من أجل أن يعبّر عن ذاته تبعاً للنظام (schème)المتصلب للمفهوم؛ ولذلك «ربما استطاعت الفلسفة أن تقف على (كنه) موضوعها لو أمكن أن يستمر هذا الحدس، وأن يعمَّ، أو لو استطاع على وجه الخصوص، أن يكفل لنفسه علامات خارجية **تمنعه من أن يضلّ سبيله**».[29]

ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا- مع **برغسون**- إنّه من دون اللغة لا تكون الديمومة، ذلك أنّ الأولى تمثل شرطاً للثانية. ويمكن أن نفهم ذلك على مستويين:

أولاً: مستوى الانطباع (le niveau de l'im –pression) إذ أنّ اللغة تشكل الدفاع الذي يمنح الدفعة الضرورية للفكر، وتبيِّنُ له الوجهة التي تسمح له بفهم الديمومة ومعاينة حركة خلق المعنى.

ثانياً: مستوى التعبير (Le niveau de l'ex – pression) إذ أنّ الديمومة تنسرب في اللغة وتنسلُّ لكي تجلو لنا فتظهر حركة المعنى وتأويله كحركة خلاقة.[30]

إجمالا، يمكن القول إنّ ازدواج اللغة ذاته القائم على تقاطع حقيقتين واقعيتين هما المكان والديمومة هو الذي يجعل منها كالوسط الذي يسمح للفكر بأن يتوعى بالمكان و بالديمومة. وفضلاً عن ذلك، فإنّ اللغة تحدد أرفع نقطة للوعي يمكن للفكر أن يطالها. كما أنّها تشكل الإمكانية الميتافيزيقية بالنسبة إلى الإنسان من أجل التعالي على وضعيته ذات البعد الثنائي.

وإنّنا لا نستطيع- على مستوى المعيش- أن نختبر إحدى الحقيقتين الواقعيتين إلا بالتعاقب، و اللغة وحدها هي التي تجعل من تصورهما معا ممكنا. وبالتالي فإنّه بإمكاننا- في مستوى اللغة دائما- أن نعيش تجربة الخلق وتجربة الديمومة وأن نشهد عليهما من الخارج كمشاهد يعي بحقيقته الواقعية في تقابل مع المكان.

وهكذا تسمح اللغة بنوع من التضاعف لا يتسنى من دونها للوعي أن يتأمل ذاته كديمومة واعية بذاتها. ولذلك يمكن أن نعتبر أنّ اللغة تظلّ – لدى **برغسون**- المناسبة التي تتاح لروحنا- ضمن جهد التعبير وخلق المعنى- لأنّ تتوعى بديمومة وهي ذات المناسبة التي تسمح للديمومة بأن تعي بذاتها. فكيف يمكن للتعبير عن الديمومة أن يظهر وما هي آلية اشتغاله؟ إذا سلَّمنا بأنّ اللغة بُعْدٌ إنساني للتعبير و كمونية تواصل، فهل هي واقعة « طبيعية» أم واقعة ثقافية؟ هل يمكن أن تكون غائية اللغة معكوسة فتتصير أفقاً للتعبير عن خلق المعنى- بعد أن كانت أداة للعمل والمعرفة- لكأنّ الشعور المباشر يريد الآن أن ينخلق لغة ضد اللغة؟

المقالة الثانية : حركة الجملة وتدفّق المعنى

الفصل الأول: في الجملة

يؤكد **برغسون** أنّ التعبير عن الديمومة وخلق المعنى يتجليان من خلال حركة الجملة (le mouvement de la phrase)[31] والجملة لدى فيلسوفنا ليست حاصل كلمات مكونة لها لأنّه لو كان الأمر على هذا النحو، فكيف نفسر العمى والصمّم اللفظي ((La cécité et la surdité verbale ؟[32]

يحتفظ المريض – في تينك الحالتين- بحسّيْ السمع والبصر سليمين، ومع ذلك فإنّه «لا يفهم شيئاً من الكلمات التي يسمعها ومن الجمل التي يدركها».[33] ولذلك فإنّ الجملة تكون أكثر من مجرّد حاصل للكلمات لأنّ تجاور الكلمات لا يخلق – في الواقع- المعنى.

ويقدم لنا **برغسون** مثالاً على ذلك قائلاً: «حاول، مثلاً، جمع فكرات:« الحرارة»، « الحدث» و «القذيفة» بعضها إلى بعض، على أن تدخل فيها فكرتي «الاستجواف» و«التفكير» الموجودتين في كلمتي: « في» و«هو ذاته»، ثم أعد تركيب الفكرة التي عبرت عنها الآن بهذه الجملة:» الحرارة تحدث في القذيفة» . إنّك ستجد أنّ هذا مستحيل».[34] فما الذي يشكل إذن نقصاً في العمى اللفظي؟

إذا كان المريض بالعمى اللفظي يتلفظ بكلمات ويهجّي

فإنّه – مع ذلك- عاجز عن القراءة بما هي الفعل الذي بواسطته نطبع في الكلمات حركة ونربط بينها على خط الزمان، ويكون ذلك عبر تفعيل الإيقاع العميق الذي يضمها، يقول برغسون: «قبل التعقل (intellection) بكل ما في الكلمة من معنى، يوجد إدراك للبنية والحركة، هناك في الصفحة التي نقرؤها التنقيط والإيقاع».[35]

بناءً على ذلك نفهم أنّ ما يشكل قوام الجملة هو قبل كل شيء ضرب من الحركة الخاصة بها، وهي حركة يمكنها بمفردها أن تكشف لها عن المعنى وتخلقه. وفي هذا السياق يقول مرلوبونتي: «الكلام هو حركة فعلية وهو يحوي معناه كما تحوي الحركة معناها».[36] وتبعاً لذلك فإنّ الكلمات لا يمكنها أن تؤلف معنى الجملة لأنّها تمثل لأفكار جزئية، في حين أنّ الجملة تعبير عن تفكير والتفكير هو حركة خلاقة وهاهنا يوضح **برغسون** قائلاً: «ولكنك بالصور وحتى بالأفكار لا يمكنك أن تكون فكراً، كما أنّك لا تستطيع بواسطة الأوضاع أن تكون حركة. إنّ الفكرة هي توقف في التفكير».[37]

نعثر بين الفكرة و التفكير على الصلة ذاتها التي توجد بين زاوية النظر والكل.[38] هناك إذن حركة داخلية للجملة تشكّل الحقيقة الواقعية باعتبارها خطاباً دالاً، ولذلك لا يمكننا- مثلاً- أن نقدم على قراءة صائبة لنص ما إلا إذا كان المعنى مدركاً بوضوح وشفافية. لكن إذا لم تكن لدينا عن النص فكرة واضحة، فإنّ القراءة ستكون **فاسدة**.[39] وهذا ما يؤكد أنّ الإيقاع الذي نطبعه فيه ليس هو الإيقاع الصحيح، ولذلك يمكن القول إنّه «يوجد ضرب من المماثلة بين فن القراءة- كما أتينا على تحديده- والحدس الذي نوصي به للفيلسوف».[40]

إنّ الحركة والمعنى هما إذن الشيء نفسه. فالجملة- باعتبارها كلاً دالاً- هي جوهرياً حركة وخلق بما أنّه بإمكاننا التعبير عن الفكرة نفسها بواسطة كلمات مختلفة شرط أن تكون الحركة نفسها محفوظة. يقول **برغسون** : «إنّ الفكر نفسه يترجم- فضلاً عن ذلك- إلى جمل متنوعة مؤلفة من كلمات مختلفة تماما، شريطة أن تكون لهذه الكلمات فيما بينها العلامة نفسها».[41]

عموماً يمكن القول إنّ ما يشكل ماهية اللغة وبالتالي ما يضمن لها المعنى ويؤمنه ليس أبدا اللسان الذي بإمكاننا استعماله، وإنّما بالأحرى الحركة بذاتها التي نطبعها فيها. ففيم تتمثل هذه الحركة التي نحاول أن نمررها في اللغة و التي تكشف لنا معاينتها عن المعنى؟ هل بإمكاننا اختبارها وضمن أية صورة؟ بلغة أخرى: كيف ندرك المعنى ونفهمه وكيف يتسنى لنا إبداعه وإضفاؤه؟

لئن صرّح **برغسون** في كتابه **مادّة وذاكرة** أنّه «لافتين النظر إلى نبراته، فإنّ النظام المحرك (le schème moteur) : متتبعا – من منعطف إلى آخر- منحنى فكره، يظهر لفكرنا السبيل. إنّه الوعاء الفارغ الذي يحدد- من خلال شكله – الصورة التي إليها تنزع الكتلة السائلة المنحدرة منها»[42] فإنّ التواصل الحقيقي لا يترسخ إلا في مستوى « النظام المحرك» لأنّه سيصلح لتوجيه عمل الفكر ضمن وجهة محددة وسيفيد في تعريف فضاء من المعنى فيه يجب على الفكر أن ينسلَّ أو ينسرب من أجل الالتقاء بفكر المخاطب . لكنه لا يفضي لنا إلا بفكرة غامضة أو مبهمة من حيث المعنى، إنّه «يسم له فقط التعرجات الناتئة. فهو يكون بالنسبة إلى الكلام ما يكونه الرسم التخطيطي بالنسبة إلى اللوحة المنجزة».[43]

يَمْثل لنا هذا الرسم التخطيطي (croquis) تحت صورة «موقف ذهني مدرج بدوره داخل موقف جسمي».[44] ثمة هاهنا ضرب من «ذكاء الجسد»[45] الذي ينشئ تواصلاً ضمن مستوى أول بأن يضعنا ضمن استعداد ملائم للـ «مخاطب، للسان يتكلمه، لجنس الأفكار التي يعبّر عنها وبخاصة للحركة العامة لجملته».[46]

لم يكتف **برغسون** بالتنظير إلى النظام المحرك، وإنّما حاول – ضمن ملاحظة له في إطار حصة درس ألقاه بـ «الكوليج دي فرانس»- أن «يبيِّن كيف أنّ روحات الفكر وغدواته، كلّ وجهة محددة تمرّ من فكر ديكارت إلى فكرنا بواسطة التأثير الوحيد للإيقاع مثلما يدل عليه التنقيط ومثلما تدل عليه بخاصة قراءة صائبة بصوت مرتفع».[47] لكن لا ينبغي أن نخلط هذا الإيقاع العميق للجملة –الذي نختبره تحت صورة نظام محرك- **مع الحركة السينمائية**[48] التي يمكن أن تظهر في مستوى الجملة والتي تتأتى عن التجاور الخطي للكلمات.

إنّ الحركة الخلاقة للمعنى هي واقعة أولى لا تختزل، وهي أيضاً التي تضمّ الحالات وتتغير وليس العكس وهي جوهر الحالات المنبثقة والمتوالية.

وفي الواقع، إنّ الجمل المتعاقبة على امتداد خطاب ما ليست قطعاً من الأفكار المتصلبة التي نرصفها جنباً إلى جنب، بل إنّ كلّ جملة جديدة تضاف إلى سابقاتها وتستعيد المعنى كلّه بأن تضيف إليه تلوينة جديدة. إنّها في حد ذاتها- وإلى حد ما- المعنى كلّه.

من البيِّن بداهة إذن أنّنا- في مستوى اللغة- نسبح داخل انطباع بالوحدة، غير أنّ الجُمل ليست دائما سوى وقفات كمونية لحركة متعالية عليها تستمد منها معناها المخصوص.

وليست حركة الجملة العميقة والواقعية، التي نختبرها في شكل نظام محرك، حركة سينمائية، غير أنّ حركة خلق المعنى الدافق لا تضم كل لغة بل إنّها تنشّط فقط الخطاب الأصيل، أعني ذلك الخطاب الصادر عن انفعال عميق ناتج عن جهد خلاق[49]. ولأمر كهذا كانت **الثرثرة**[50] والمحادثة خاليتين من كل ذلك لأنّهما

لا يُنتجان عن جهد خلاَّق في المعنى الدقيق للكلمة. ذلك أنّنا نكون هاهنا أمام فكر «يؤلف بين أفكار قد اندرجت منذ القديم في ألفاظ، وأَسْلَمَها إليه المجتمعُ جامدةً متصلبة»[51]. لكأنّنا نتبادل كلمات كما نتبادل قطعا نقدية.

على هذا النحو فإنّ خطاباً ما قد يكتفي إذن بالمعرفة المشتركة المودعة داخل الكلمات بدلاً من القيام بدراسة مباشرة لموضوعه. وإنّ هذه المعالجة» المعقولة « للمفاهيم هي في الواقع» انحياز للجهل « بما أنّها – أي المعالجة المعقولة»- تقدم حلاً سهلاً للفكر الذي يعدل عن اختبار موضوعي للذات وعن التفكير أو التأمل اللذان يعطيان المعرفة الحقيقية الوحيدة. لأجل ذلك يعتبر برغسون أنّ «الإنسان العاقل ماهر- في غالب الظن- في الكلام عن كل شيء»[52] . لكن ماذا يقصد **برغسون** بالإنسان العاقل (L'homme intelligent) ؟

الفصل الثاني: الحدس و التوتر نحو التعبير

في الحقيقة، إنّ **برغسون** لا يتّهم العقل بصورة إجمالية وإنّما هو يميّز بين شكلين من العقل: «العقل في معناه العام بما هو ملكة الترتيب بشكل معقول للمفاهيم واستعمال للكلمات بطريقة ملائمة»، و«العقل في معنى ضيق بما هو وظيفة رياضية للفكر».[53]

ويهتمّ برغسون بالعقل في معناه العام أي ذلك الذي يكتفي بالاتفاقي أو الاصطلاحي، «بالمعقول». بلغة أخرى، إنّ الذكاء العام هو الذي يشكل في العصر الكلاسيكي المثل الأعلى لـ» الإنسان المستقيم». لأجل ذلك كانت «المحادثة تشبه كثيراً المحافظة».[54]

وإذا كان للكلمات معنى محدداً وقيمة اتفاقية ثابتة، فإنّه لا يمكنها أن تعبّر عن الجديد الذي يعمل على تحرير الكلمات و الفكر من الروابط أو الائتلافات التقليدية ومن الاصطلاحات اللغوية. ولهذا يوصي **برغسون** بالانفلات من «الكلمات من أجل الذهاب إلى الأشياء، بغرض العثور ثانية على التمفصلات الطبيعية»[55]، وهكذا سيكون الخطاب الأصيل ذلك الخطاب الذي ينشأ «عن اتحاد المؤلف بموضوعه أي ناشئ عن حدس».[56]

إنّ فعلا بسيطاً من أفعال العقل يحكم على الفكر بأن يبقى خارج موضوعه جاعلاً منه على الأكثر يُكثر من زوايا النظر دون أن يصل مع ذلك لأن يمنحه فكرة تكون – في الوقت نفسه- بسيطة وكاملة. أمّا الحدس فإنّه –على العكس من ذلك- ينفَذ كما الغريزة إلى قلب الموضوع ذاته فيتحد معه. لكن هل ذلك معناه أنّ الحدس يكون غريزة؟

«إنّنا لا نقول شيئاً عن ذاك الذي يريد من «حدسنا « أن يكون غريزة أو أن يكون عاطفة. إنّ أي سطر من الأسطر التي كتبناها لا يتلاءم مع مثل هذا التأويل».[57] في الحقيقة، لا وجود لأية مقايسة مشتركة بين الحدس و الغريزة. ولذلك يمكن القول –في سياق تحليلنا– إنّ الغريزة تظلّ خرساء، أما الحدس فإنّه يميل بالضرورة نحو التعبير.

ثمة هاهنا اختلاف رئيس، ذلك أنّ الفعل الغريزي لا يمتد إلى كلام لأنّه مأخوذ داخل آلية ما تم تكوينه (Le tout fait)، داخل آليّة الجامد وغير المتبدل، كما أنّه ليس موسوماً بالمسافة التي تقيم فصلاً بين الذات والموضوع. وهذه المسافة هي وحدها التي تسمح بانبثاق الشعور بالزمان و بالحركية الجوهرية للوجود. على العكس من ذلك، فإنّ الحدس بقدر ماهو اتحاد فهو جهد في الاتحاد لأنّ طبيعة موضوعه تحكم عليه باستحالة تحقيق اتحاد ممتلئ.

يمكن القول إنّه من أجل ملء هذا الفراغ- فراغ المطلق- يتكوّن الحدس اقتضاءً تعبيرياً[58] وهاهنا نقف على المعنى الميتافيزيقي للغة الناشئ من عدم التمام الميتافيزيقي للإنسان. فإذا كان الحدس انتباهاً محمولاً على الحركيّة المؤلفة لجوهر الأشياء ذاته، وإذا كان يشكل تجربة الصيرورة وتجربة الامتناع عن الاستقرار من خلال تثبيت الأشياء، ولما كان الحدس هو الدوار (vertige) الذي تسببه تجربة حركية الحياة، فإنّنا نفهم بذلك أنّ الحدس يكون **توترا نحو التعبير**.

وعليه فإنّ اللغة ستمثّل بالنسبة إلى الإنسان ملجأ للإفلات (قدر المستطاع) من التيار الذي يجتاحه على نحو لا يعوّض والوسيلة الوحيدة لأن يستقر بأن يُثبّت العالم حول ذاته.

بيد أنّ اللغة ليست شيئاً آخر سوى التجربة الأصلية للخلق، لأنّها تعبير أصيل عن الصيرورة وعن الديمومة[59] ومهما كان مضمون الفلسفة فإنّها «تقول الشيء نفسه»[60]. لكن ما هو هذا الشيء الذي لم تتوقف الفلسفة على تحليله في خطاباتها على امتداد قرون من الزمن؟

بالتأكيد ليس هذا الـ» شيء «هو القلق من العدم كما أراد لذلك **هيدغر**. بما أنّ العدم لدى **برغسون** يظلّ شبه تجربة ناشئة عن اقتضاءات عملية واجتماعية ويميل بالأحرى إلى التعبير عن قلق الانسان الميتافيزيقي وهو المأخوذ في الصيرورة، لذلك «كان بإمكان الفلسفة أن تأتي باكراً بقرون عدة. كان سيتعلق الأمر بفلسفة أخرى وبعلم آخر، وكانت مشاكل أخرى ستكون مطروحة يعبر عنها بصيغ أخرى...، ومع ذلك كانت قد قالت الشيء نفسه».[61]

إنّ اللغة هي البعد الميتافيزيقي ذاته للإنسان، ذلك أنّها تمثل بالنسبة إليه المسعى الأزلي من أجل الإفلات من الصيرورة الكلية. كما يمكن اعتبارها الوسيلة التي بها «**نتسلى**»[62] جراء القلق الناتج عن الصيرورة ذاتها.

وإذا ما تأتّى لنا أن ننقل هذا المعنى الميتافيزيقي للكلام إلى فلسفة **برغسون** ذاته، فإنّنا سنرى فيه مسعى من جنس جديد لأجل التخلص والانفلات من هذه الصيرورة، وربما من أجل التطهر منها بأن نعترف بها كجوهر الأشياء، لأنّ فعل الاعتراف يقتضي نوعاً من التعالي الذي يقتطعنا ممن نعترف به.

وإنّنا لا نعي-بأكثر وضوح- الديمومة كجوهر الطبيعة الإنسانية ذاته إلا ضمن جهد التعبير. فالفضائية والتفضئة اللتان تميزان اللغة تمنحاننا شعوراً حاداً بسيلانها ودفقها. غير أنّ اللغة تكشف لنا ، من جهة أخرى، عن حركة، بل أكثر من ذلك يبدو أنّه لا يمكنها أن تكون جوهرياً إلا حركة[63]. بيد أنّ القصور أو العجز (في حالة الصمم اللفظي مثلاً) عن معاينة ما فيها من حركة تحتانية لا ينزع منها كل معنى، أي لا يشوّهها من جهة كونها لغة جاعلاً منها «ضجيجاً» خالصاً وبسيطاً.

ويبدو أنّ اللغة لا تعدو أن تكون في حدّ ذاتها سوى المعنى ذاته الذي يتمظهر، بل لنقل الديمومة التي تجلو لوعينا بما هي ديمومة خلاقة، وبالتالي فإنّ «وقع الكلام ليس له غرض إلا استحضار نسق التفكير».[64]

على هذا الأساس، ندرك كيف أنّ اللغة تضعنا في اتصال مباشر بالديمومة وتسمح لنا بأن نكتشف فيها الطبيعة المتحركة بأن تكشف لنا ماهيتها. ويمكن للغة تبعاً لذلك، أن تظهر لنا كوسيلة لدراسة الديمومة الخلاّقة. لأنّ اللغة- بالنسبة إلى الدّيمومة- تشكّل الحركة ذاتها التي تهب نفسها لشعورنا. بقي أن نتساءل الآن: هل أنّ إنعاش الخطاب يتأتى منّا؟ أليس هذا الانعاش بالأحرى محايثاً للغة بحيث نستطيع الحديث عن نوع من الخلق يحدث بواسطة اللغة؟ ألا تكون اللغة حينئذ شكلاً من أشكال الخلق؟

كشف تحليلنا السابق عن لغة تعبير أصيل عن الديمومة، وعن تجربة في الخلق بديلة عن تعبير رمزي نمنح له معادلة فضائية أو فكرة مجردة وغامضة لما يمكن أن يكون عليه.[65] إنّنا - في مستوى اللغة- نجرب الحركة الخلاقة ذاتها، غير أنّ اللغة لا تعيد إنتاج جهد الروح الخلاق فحسب وإنّما تتحد معه.

ويبدو المعنى، من زاوية نظر أولى، دون اللغة التي منها ينبجس كل تعبير وتتدفق كل جملة أو تنبثق كل كلمة. غير أنّ «الحقيقة هي أنّه يوجد فوق الكلمة وفوق الجملة شيء ما أبسط بكثير من جملة ما وحتى كلمة ما ألا وهو **المعنى**».[66] ولقد كتب برغسون قبل ذلك مؤكدا أنّ المعنى هو نظير«حدس بسيط»[67]، أي ذاك الحدس المتعلق بالإحساس الأول بالديمومة الذي نختبره بحياء في أنفسنا.

إنّ هذا المعنى البسيط الذي أسأنا التعبير عنه والذي يجعلنا نتكلم الحياة في تجددها لا يكون، في الواقع ، سوى إحساسنا بالكينونة ومماستنا مع الامتلاء أوالإحساس الذي به نلامس المطلق. لكن أحرى بنا هاهنا أن نسأل: هل بمستطاعنا أن نعتبر أنّ هذا الـ» أبعد من en- delà» هو ما يعجز عنه الوصف أو ما لا يعبر عنه (l'ineffable)؟[68]

إذا سلمنا بفهم من هذا القبيل، فإنّنا لن نفهم أبداً الفرق بين المكان واللغة، ذلك أنّ اللغة ستكون موصولة بالمكان وصلاً لا يقبل التفكك ومماثلة لتجانسيّته ومطابقة لعطالته. لكن اللغة- كما بيّنا- هي، في كنهها، حركة لا تختزل في المكانيّة أو الفضائية وبالتالي فإنّ الكلمة ليست لها إلا قيمة وظيفية.

ومن جهة أخرى، إذا افترضنا أنّ اللغة لا يمكنها إطلاقاً أن تعبّر عن هذا الـ«أبعد من»، فإنّنا لن نفهم حينئذ كيف يمكن للغة أن تكون لها استعمالات شتى، بل لن نفهم مأتى فن مثل الشعر إذ لو كان المعنى هو ما يعجز عنه الوصف أو مالا يعبر عنه على الإطلاق، فإنّ الشعر سيكون معدوماً. لكن طالما أنّ الشعر- وغيره من الفنون- قائم الذات، فإنّه ليس من المغالاة أن نقول إنّ اللغة قد بدأت بأن تكون هذا الشعر فقط.

ولما كان الإنسان منشغلاً بالتعبير عن هذا المعنى الأول خلال كلامه، فإنّ النغم أو الغناء- باعتباره واقعة خاصة باللغة الإنسانية- يمثل المسعى الأسمى للتوفيق بين الكلام والإيقاع لغاية التعبير بما فيه الكفاية عن التجربة الأولية لحركة الديمومة الخلاّقة. يقول **برغسون**: «لكن الإلهام المحض، وهو كل شيء في القصيدة، يسري خلال الكلمات والأبيات والمقطوعات».[69]

تبدو القصيدة العظيمة- لدى **برغسون**- حركة تأبى الانحباس في أوزان أو إيقاعات محددة. وهذا الأثر الشعري ليس انعكاسا بل يظلّ فتحاً. ليس رسماً، بل يكون خلقاً. ولذلك فهو لا يبحث عن الصورة أو الفكر بحد ذاته، بل عن الكون الشعري فيه وعن صلته بالإنسان ومصيره.[70]

يمكننا أن نقول إذن إنّ الجملة هي أكثر من المعنى الظاهر الذي تقدمه، لأنّه ثمة ضرب من الجدلية تنشأ بين المقول (Le dit) و اللامقول (L'inédit). أعني بين المعنى الظاهر من جهة أولى، والمعنى الكامن أو الافتراضي الذي يظل «دون» التعبير من جهة ثانية.

الفصل الثالث: مشكل المعنى وتأويله

لعلنا هاهنا نكون أمام مشكل فلسفي راهن هو **مشكل المعنى وتأويله**، ولذلك أحرى بنا أن نسأل: ما هو الأفق الوجيه لفحص معنى المعنى ومعنى التأويل لدى **برغسون**؟ كيف يكون التأويل خلّاقاً والحال أنّ لـ «المعاني المخَّزنة في اللغة»[71] – من خلال نشاطنا العقلي- وظيفة في منتهى النفعية؟ أنّى للمتأول أن يدنو من «مركز قوة»[72] الحدس، والحال أنّ الكلمات مستخلصة- إذا صح القول- من قبلنا استخلاصاً دائماً كـ «خرائط إدارية

صغيرة للمدينة»؟[73]

لما كانت الحركة المقامة على «تعرجات»[74] بين بساطة الحدس وتعقد اللعبة المفهومية هي التي تُوقّع حياة الفكر أو تخضعه للإيقاع، بات من الأكيد أنّه ينبغي مع هذه الحركة أن نتعاطف مع التأويل بدلاً من أن نبحث من جديد عن «تأليف للأفكار الموجودة سلفا»[75]، لأنّ التأويل هو الذي ينسج سوية المعنى وبالتالي فإنّ المعنى- لدى **برغسون**- ليس «شيئاً مفكّراً فيه»[76] وإنّما هو «اتجاه»[77] موجّه لولادة التفكير الحي «من خلال تقسيم جزيئي متنام لذاته»[78]. شأن ما تقوم به الدفعة المعطاة للحياة الجنينية التي تحدد «انقسام خلية أولية إلى خلايا تنقسم بدورها إلى حد تشكل الجسم أو مجموعة الأعضاء تشكلاً كاملاً».[79] لكن كيف للمتأول أنّ يصعد ثانية «المخططات أو المسطحات المتعاقبة للفكر»[80] منذ العرض النسقي الأخير إلى الحدس الأصلي غير القابل للوصف؟ كيف له أن يكشف النقطة البؤرية «أين يجتمع توتّرياً كل ما كان قد أعطى تمدديا في المذهب»؟[81]

يجب على المتأوّل- في نظر **برغسون**- أن يبحث عن بناء «صورة وسيطة»[82] تقدَّر كـ«ظل»[83] الحدس الأصلي. وإنّ صورة ما هي «تقريباً مادة بما أنّها تسلم للأبصار، وهي تقريباً فكر بما أنّها لا تلمس».[84] ويجب على هذه الصورة -حتى تكون صحيحة- أن تكثف قدر الإمكان «الأفكار المشتتة»[85] داخل النسق، في استحضار عيني حيث ستقرب التعبيريةُ (l'expressivité) المتأولَ من«**مركز قوة**» الحدس.

لكن لا شيء يضمن- بالطبع- أنّ صورةً ما كانت موجودة «فيما مضى، مثلما هي في فكر المعلّم»[86]. غير أنّ الأمر الجوهري يكمن في التعاطف مع الحركة التي تصل أطروحات المذهب بعضها ببعض، والتي تصلها أيضاً بمنبعها النشيط والفعال. إنّ الصورة الوسيطة هي إذن خلق، في المعنى التام للكلمة، وهذا الخلق يحمل المتأول – الفيلسوف إلى مطلع الحدس الخلاق للفيلسوف الذي يقرأ له.[87]

إنّ اللغة وإن لم يكن بمستطاعها أن تعبر- بالمعنى الضيق للكلمة-عن هذا المعنى الأول، فهي على الأقل تكشف لنا وجوده من خلال جدلية المعنى الظاهر والمعنى الكامن، أي أنّها تضعنا في حضرة هذا الفائق للوصف الذي نختبره ضمن الإيقاع الخاص بكل خطاب. ولذلك يستخلص برغسون قائلا : «ثمة نوع من المماثلة بين فن القراءة – مثلما أتينا على تعريفه- والحدس الذي نوصي به للفيلسوف».[88]

وإذ لم يصغ الإيقاع هذا الفائق للوصف فإنّه يجعلنا نعيشه. ومعنى ذلك أنّه كيفما كان كون الخلق لدى **برغسون** فإنّه ينغرس في التجربة ذلك أنّه «ما كان في وسع الموسيقى أن تبعث فينا هذا الانفعال، وأن توحي إلينا به من غير أن تسببه، لولا أنّنا عايناه في الحياة الواقعية».[89]

يمكن الحديث إذاً عن مستويين من المعنى في الجملة: مستوى المعنى الظاهر، ومستوى ما يفوق الوصف أو ما لا يعبَّر عنه الذي يحضر لنا بوصفه تجربة آخذين بعين الاعتبار أنّه في حد ذاته «ليس شيئاً مفكراً فيه بقدر ما هو حركة تفكير- ليس حركة بقدر ما هو وجهة»[90]، ليس شيئاً محدداً وممنوحاً معنى، وإنّما هو كموني يتفعّل ضمن التعبير. إنّ اللغة ستكون مناسبة بالنسبة إلى هذا التفعُّل بل إنّها التفعُّل ذاته. لكن مثلما أنّ التفعُّل يقتضي بالضرورة إفقاراً للمعنى كـ«وجهة» للتفكير، فإنّ المعنى يكون فائقاً للوصف.[91]

على هذا الأساس يتعلق الفائق للوصف – في فلسفة **برغسون**- بطبيعة المعنى كما لو كان ما « يتكوّن» أكثر من أن يتعلق بنقص أو قصور حقيقي في اللغة. ولا تقوم جوهرية الفائق للوصف على الاعتبار القائل بأنّه ما لا يمكن التعبير عنه في المعنى بل هو ما ليس بعد مفعّلاً .

بلغة أخرى، يظلّ الكومني دائماً كذلك حتى وإن لم ينساب في كلمات، إذ نحن نعي به على الأقل بواسطة حركة اللغة التي تسمح لنا بأن نتكلم عنه وبأن نعرفه في طبيعته بما هو فائق للوصف. لكن المشكل الذي يطرح ها هنا هو التالي: هل أنّ الإنعاش أو التنشيط يتأتى عن الخطاب ذاته، ويكون محايثاً له أم أنّنا نحن من يطبعه به بعد فوات الأوان؟ إذا كان نصّاً مكتوباً، مثلاً، ليس سوى سلسلة من العلامات الفضائية أو المكانية، فكيف يمكن لنا أن نرى فيه حركة الديمومة الخلاقة؟

أكيد أنّه لا وجود لأي خطاب يمكنه أن يجعل من هذه التجربة أصيلة لأنّ «من لا يكون أهلاً لأن يعطي لنفسه حدس الديمومة المكونة لكينونته فإنّ لا أحد يعطيها إياه ولا حتى المفاهيم والصور».[92]

إنّ الموضوع الوحيد للخطاب يجب أن يعمل على استثارة نشاط الروح وعلى توجيه الشعور إلى الحدس. لكن من الثابت أنّه لا وجود لإنعاش أو تنشيط خارج اللغة ومن دون وساطتها لأنّ الاستماع إلى جملة أو قراءتها من شأنه أن يوقظ فينا الشعور بهذا المعنى الذي يضمّها[93]، أي أنّه بإمكاننا أن نتكلم عن **حركة محايثة للغة**.[94]

بناء على ذلك تمثل اللغة القدرة التي تقتلعنا من المادية وترتفع بنا نحو الروحانية، لأنّها الشرط الضروري لفهم المعنى ومعاينته أي للنفاذ إلى المطلق والى حركة التوتر المميزة للديمومة الخلاّقة. فهل أنّ هذا التوتر الذي نختبره في مستوى الخطاب يكون واقعة مطلقة في ذاتها، أم أنّه بالأحرى واقعة ترد إلى ازدواج المعنى الذي يميز اللغة وعلى التدقيق عطالة الكلمة وعلم تركيب الكلام (Syntaxe)؟

يقتضي التوتر نوعاً من الجهد باعتباره حركة ضد حركة

معاكسة طالما أنّه يفترض عائقاً. والمعنى المطبوع في التعبير اللغوي يتصير أو يتكون توتراً لأنّه يلتقي عقبة اللغة التي تشكل الحركة العكسية أي حركة الانفراج أو زوال التوتر.

وعلى هذا النحو تكون اللغة هذه الحركة المضافة المتناقضة من التوتر والانفراج، ولذلك يعرف **برغسون** الاندفاع الحيوي كهذا التيار المتناقض ذاته وفي ذلك يقول: «والحقيقة أنّه ليس هناك سوى تيار خاص للوجود و التيار المضاد له».[95] وتبعاً لذلك يمكن القول إنّه ثمة علاقة أنطولوجية تربط اللغة بالاندفاع الحيوي، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ اللغة تكون شكلاً من الخلق الحيوي.

ولّما كان الاندفاع الحيوي تياراً مضاعفاً متناقضاً، فإنّه بإمكاننا أن نتحدث عن ضرب من الثنائية الملازمة لماهية الاندفاع الحيوي. غير أنّ الأمر لا يتعلق هاهنا بواقعة عرضية داخل نظرية التطور، بل إنّها علّةُ الوجود. فالتناقض الملازم للاندفاع الحيوي هو الذي يؤسس التطور و يفسر إبداعيته وهو كذلك الذي يفسر مفارقة اندفاع متناه أو محدود بشأن ماهيته ولا متناه بخصوص إجرائيته أو تنفيذه،[96] ذلك لأنّ المادة كائنة من أجل إعاقة التحقق المطلق للاندفاع الذي يصير تطوراً واقتضاءَ خلق. يقول برغسون: «ليس تطور العالم العضوي إلا صورة لمراحل هذا الصراع»[97].

لكن هل يمكن أن نجعل من هذه الثنائية نزعة ثنائية أو إثنينية أنطولوجية ؟ هل يمكننا أن نشطر انطولوجيا الاندفاع الحيوي إلى تيارين متناسبين مع كينونتين متمايزتين ومتقابلتين؟ إذا كان ذلك ممكناً، فبأي حق نمنح الأولوية للواقعة الروحية على الواقعة المادية؟لماذا يجب على الكينونة أن تكون ديمومة وطاقة روحية؟

إذا كان الاندفاع الحيوي من ماهية روحية و لا يمكنه أن يكون شيئاً آخرَ فذلك لأنّ المذهب الثنائي ليس أنطولوجياً: «والآن يجب أن نتعمق في فحص التضاد بين هذين التيارين. فربما اهتدينا بهذه الطريقة إلى الكشف عن منبعهما المشترك».[98] لكن إذا لم يكن أنطولوجياً فما عساه يكون؟

لا يمكن للاندفاع أن يكون في الأصل، قبل المادة، تياراً وحيداً ومتجانساً لأنّنا لا نفهم أبداً ما منعه و أعاقه من التفعّل كلياً، في حين أنّه ليس ثمة بعدُ «**المادة أعني الحركة المضادة لحركته**». ينبغي لنا أن نسلم بأنّ التناقض ناتج عن ماهيته ذاتها. إنّه حركة توتر- إنفراج، أي يقتضي بالضرورة وقفة وارتخاء مثلما أنّ كل حركة أنطولوجية ستكون من حيث المبدأ توتراً- انفراجاً.

ويمكننا أن نستدلّ على ذلك بأنّ المعنى الذي يتمظهر داخل اللغة تحت صورة هذه الحركة المضاعفة من التوتر- الانفراج ليس من حيث المبدإ خارج اللغة التي لا توجد إلا عبر وجودهما المشترك. فهذه الثنائية نفسها ملازمة لها وهي التي تفسر التوتر النفسي الذي نختبره في أنفسنا ولذلك يصير الحدس اقتضاءً تعبيرياً.

ما من شكّ في أنّ التناقض المكوّن للغة هو الذي يفسر وجود خطاب مثل الفلسفة و الفن، وهو الذي يفسر أنّه لاسنّ لهما لأنّهما يتجددان وينخلقان أبدياً دون أن يمضي عهدهما. ومع ذلك فإنّ الخطاب يظلّ عاجزاً عن التماهي أو التماثل مع الحدس، أعني أن يصير حركة فريدة تفسر الوجه « الخلاق» للغة المترجم من خلال الإخلاف اللامحدود من الصّور أو الأشكال (La prolifération illimitée de formes) .

وإذا كانت المادة، بسبب العطالة التي تقابلها مع الاندفاع الحيوي تجعل أنّ الكل لا يكون معطى في الوقت نفسه، وأنّ الواقع يكون **توالياً** وليس **معية**، أعني أنّ الزمان يكون على التدقيق زماناً وليس مكاناً، فإنّه بإمكاننا أن نقول إنّ عطالة اللغة تجعل وعينا بالديمومة ممكناً. فإذا كانت هي ذاتها سيلاناً فإنّها لن تحوز الوسيلة لفهم حركية الأشياء ومعاينتها.

وإذا كان بإمكان الديمومة أن تعطينا تعبيراً مطابقاً لذاتها أي إذا ما أمسكنا به داخل صيغة ألسنية باتة و قاطعة، في الوقت نفسه، فإنّه يتوقف عن أن يدوم وعن أن يخلق. ولعلّه من المفارقة أن يظهر الأمر على هذه الشاكلة، ذلك أنّ عدم ملاءمة التعبير هو شرط ملزم أساساً من قبل الديمومة، ومن دونه فإنّ هذه الدّيمومة لا تكون خلقاً. معنى ذلك أنّ توحُّدَ اللغةِ بالديمومة الذي ينهض على إلغاء كل مسافة بينهما وبين شعورنا هو الذي يجعلنا نعيش الديمومة غريزياً.

إجمالا تظلّ اللغة جوهرياً هذه الحركة المضاعفة من التوتر- الانفراج الخاص بالاندفاع الحيوي الذي يؤسس إبداعية الديمومة. وبهذا المعنى فإنّ اللغة تكون شكلاً من أشكال الخلق. بل لنقل بالأحرى إنّ الخلق هو الذي يتأول وينعكس داخل اللغة صائراً وعياً بذاته. لكن إذا كان ثمة دائماً ما وراء لا ينعكس أبداً انعكاساً تاماً لأنّه تجاوز مستمر لذاته، فإنّ اللغة تكون بدورها متناهية وتفترض دائما ما وراء ذاتها. إنّها لا تتحقق تحققاً تاماً وكاملاً إذ أنّها – مثل الديمومة- هي ما يتكون وبالتالي فإنّها شكل من أشكال الخلق.

ومع ذلك لا يمكننا أن نعتبر-داخل البرغسونية- أنّ اللغة بمثابة المطلق ذاته بل هي خيط من «خيوط الوقائع » ولذلك فإنّ اللوغوس –لدى فيلسوفنا وبالرغم مما يتمتّع به من ميزة انطولوجية نوعية- ليس المطلق كما هو الحال في الهيغلية ، كما أنّه لا يمكننا أن نتحدث عن نزعة ثنائية حقيقية: لغة- فكر، إذا لم يكن هناك – في المعنى الصحيح للكلمة- سيرورة مضاعفة من التفكير ومن اللفظية (verbalisation) أي غلبة اللفظ أو المعنى على الفكرة.

يبقى المعنى آخر الأمر توتّراً نحو التعبير. وباعتباره كذلك تكون اللغة ملزَمة أساساً بتفعيل هذا المعنى. ولا يعني غياب الثنائية – مع ذلك- كون الشيء هو هو. فالديمومة بما هي

«تحريض على الحركة»[99] تتعالى على اللغة، مع أنّ اللغة-بإتمامها الحركة- تصير الوجود-هنا لهذا التعالي.

ولقد أدّى تثمين قدرة اللغة الاختراعية بـ **برغسون** إلى التمييز بين ضربين من اللغة: أولاً لغة وظيفية تُستعمل أساساً للفعل والتواصل وهو ضرب ينقده فيلسوفنا[100]. ولغة اختراعية منزهة تمثلها مسبقاً لغة الطفل وهو مثلاً حال اللغة الشعرية (Le langage poétique) على وجه الخصوص حيث أنّ العلامات مؤلفة بكل حرية.

وبما أنّ القدرة المباشرة للطفل تشهد على بسط معنى الكلمات ونشرها على واقعة أنّ هذه المقدرة الاختراعية تشكّل ميزة اللغة الإنسانية لأنّ : «العلامة الغريزية علامة ثابتة، وعلامة العقل علامة متحركة».[101] فكيف يمكن للغة أن تعبِّرَ من خلال كلمات عامة عن «اللهيب الداخلي للأهواء الفردية»؟[102]. هل تشرع حركية الكلمة للقول بـ «**لغة شعرية**»؟ إذا كانت الكلمة نواة لموسيقى داخلية، ألا تكون مسألة التعبير الشعري مسألة انفعال وحساسية و توتر؟ فيما يمكن للشعر أن يكون له الحق بأن يتشكل جنساً مميزاً من الفنون فرادته هي اللجوء إلى الإيقاع لأجل التعبير؟ ألا يمكن القول إنّ ماهية اللغة لا تفهم إلا انطلاقاً من ماهية الشعر؟ وإذا افترضنا أنّ مهمة الشاعر لا تنحصر في تسمية شيء معروف بل يتخطى ذلك إلى الإفصاح عما لم تسبق تسميته، أفلا تتصير مهمة الشاعر الكبرى حينئذ في « خلق الوجود باللغة» طالما أنّه «يخلق القصيدة»؟[103]. باختصار: «من أين للشعر بجاذبيته أو بفتنته؟»؟[104].

المقالة الثانية: فتنة الشعر

الفصل الأول: الشعر الحق

يعتقد الحس الجماعي أنّ الشعر لا يمكن أن يكون إلا ثانوياً بما أنّه لا يستعمل كلمات اللسان في معناها الخاص و الأول، و إنّما هو ينادي باستمرار تعبيرات غنية بالصور المجازية. غير أنّ فنَّيْ الشعر و الأدب وإن كانا يستعملان اللغة، فإنّ ذلك يعني أنّ اللغة يمكن أن تسمح برؤية الحقيقة الواقعية بما هي «رؤية تخترق حجاب الأشياء»[105]. ومن ثمة تسمح بالتفكير. يقول **برغسون** : «إنّ فن الكاتب يقوم بشكل خاص على جعلنا ننسى أنّه يستعمل الكلمات».[106] لكن ألا يستخدم الشاعر كلمات؟

في الواقع، ثمة –داخل الكلمة– شيء ما يتعالى افتراضياً على الاستعمال اليومي لها يسميه **برغسون الحركية**، أعني تلاؤمية الكلمة مع الشيء وتعاطفها معه وليس العكس. ويمكننا أن نفهم ذلك من زاويتين إثنتين:

أولاً: إنّ كلمة تتعالى على سابقتها وبالتالي فإنّ تعدد الكلمات والنعوت ينتهي هاهنا بالقبض من جديد على حركية الشيء.

ثانياً: إنّ الاستعارة الملائمة هي التي تسمح للكلمة بأن تتخلص من دورها العادي المتمثل في كونها حاملة للأجناس.

بناء على ذلك يكون الشعر الحق، لدى **برغسون**، ذاك الذي يفرغ الكلمة من ثقلها العتيق ويشحنها بدلالة جديدة غير مألوفة، لأنّه يغير إيقاع «وصف الأشياء»[107] بإيقاع « إبداعها». أما الـ» شعر» الذي يستخدم الكلمات وفقاً لدلالاتها المألوفة فإنّه يقترب من النثر العادي، مكتفياً بتناول أفكار وآراء شائعة، متمترسا وراء « بستان» من الألفاظ، متغطياً بزخارفها، قاصراً دوره على نظمها وعلى تصنيفها وعرضها في إيقاعات. فتتحول اللغة الشعرية إلى «كيمياء ذهنية»[108] لفظية.

ولما كان شعراء الروح والقلب «لا يدركون أبداً بغية أن نفعل، و إنّما هم يدركون من أجل الإدراك ـ من أجل اللاشيء، من أجل اللذة»،[109] فإنّ الخلق الشعري يفيض عن هذه الموهبة الذاتية التي تضفي على الواقع تلويناً شديداً[110].

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ الشاعر يكون في قلب الخلق لأنّ صوره الشعرية تعبّر عن الشعور في فرديته الخلاقة وفي كلية قدرته الإيحائية؛ بيد أنّ قدرة الشعر الإيحائية لا تخلو- مع ذلك- من تناغم تام ينبثُّ في السلاسة الشعرية من خلال الأصباغ التي تعرضها المشاهد الطبيعية. فماذا عساه يكون الخلق الشعري هاهنا؟ إنّه يغسل اللغة من صدإ الاستخدام الشائع. وهو إذ يعود إلى براءة الكلمة يعود إلى إيقاعها البدئي، أعني إلى شكل تعبيري مشحون بهذه البراءة.

ولأنّ الشعر فنّ، فإنّه يجعل اللغة تقول ما لم تتعود أن تقوله. وبالتالي فإنّ **اللغة الشعرية**[111] تكون دائماً ابتداءً، وفي هذه الحالة، يكون الشعر ثورة على اللغة العادية والمألوفة وثورة على ثبات الأطر الجمالية والموضوعات والأساليب والوزن، الخ. وقد سُمّي الشاعر شاعرا لأنّه يُشعرنا بما يشعر من حيث لا نشعر وفي الغالب من حيث لا يعلم.[112]

صحيح أنّه لا وجود لما لا يمكن التعبير عنه، لكن ذلك ليس بفضل وجود اللغة، كمفردات، بل بفضل وجود الشعر كفن يجعل من اللغة سحراً ينفذ إلى كل شيء. فالخلق الشعري إذن هو هذا الكل المدرك و المعيش من قبل الشعور، إنّه حالة نفس متأهبة لتلقي التناغم.

وسواء أكان الخلق تناغماً خارجياً أو تناغماً حميمياً، فإنّه يمثل كلية الشعور الذي يوحد شكلي التناغم. ويمكن القول –تبعا لذلك- إنّ تجربة الخلق الشعري تعبّر فلسفياً عن هذه الشدة أو القوّة في الإحساس لأنّه ليس ثمة – لدى **برغسون**– من خلق إلا وكان عاطفياً[113] .

ليس الخلق الشعري انقياداً للواقع، وإنّما هو مماثلة نشيطة لحساسية الخالق: يقول **برغسون**: «إذا كانت الشخصيات التي يخترعها الشاعر تعطينا انطباعَ الحياة، فذلك لأنّها تمثّل الشاعر نفسه، الشاعر المتعدّد، الشاعر الذي يغوص إلى أعماق ذاته من خلال مراقبة داخليّة قويّة لدرجة أنه يدرك المحتمل في الواقع، ثم يستعيد، لكي يصنع منه عملاً كاملاً، ما تركته الطبيعة فيه، بحالة الرّسم أو التّخطيط أو مجرد مشروع».[114]

لعلّ من مهمة الشعر الحق أن تجعلنا في تماسّ دائم مع دخيلاء الذات وصميمية الكيان، إذ أنّه يعرّي ما لا يقدر بصرنا أن ينفذ إليه ويفْسِّر عن المخبوء، و«**يكشف عن عالم يظل أبداً في حاجة إلى الكشف**»، كما قال الشاعر الفرنسي المعاصر **رينه شار** (R. Char).

وعلى هذا الأساس، يجب أن تعني القصيدة دائماً أكثر مما يقوى الكلام على نقله، أي أن تقدم خلقاً جديداً لشيء ما، أو لمنظور ما. و بما أنّ الشعر الحق يصدر عن حساسية ميتافيزيقية تحس الأشياء إحساساً كشفياً. و بما أنّ «الشاعر هو هذا الكاشف»[115] فإنّ الشعر- من هذه الوجهة، يشكّل ميتافيزيقا الكيان الإنساني.

وحين يبدع الشاعر قصيدة، فإنّه لا يخلق لغته من جديد وحسب، وإنّما يخلق، إلى ذلك، شخصيته خلقاً جديداً. «إنّ ما يغنّيه الشّاعر، هو حالة نفسيّة كانت حالته و حالته فقط، وهي لن تتكرّر أبدا».[116] إنّه لا ينظر إلى الكلمة نظرة غائية ولا يصنف الكلمات إلى شعرية وغير شعرية ضمن ما يسمى بـ «الفسيفساء اللفظية». ما من كلمة هي شعرية بذاتها أكثر من غيرها. فإذا كان للكلمة – عادة- معنىً مباشراً فإنّها تتجاوز إلى معنى أوسع وأعمق.

وإذا كان المعنى – لدى **برغسون**- يتعالى على التحليل المنطقي للجملة[117]، فإنّه لا يستنتج من الخطاب بل هو الذي يجعل من الفهم ممكناً. وتبعاً لذلك فإنّ لا اختزالية المعنى إلى صور شفاهية (Les images verbales) مؤلفة للكلام تفسر بالقول إنّه يوجد بين الصور الشفاهية المتعاقبة مُددٌ وفجواتٌ وفراغاتٌ في المعنى لن تتوصل أية لغة إلى سده وملئه. وإذا كان المعنى حركة فإنّ الصور الشفاهية ليست سوى أشياءَ و قطع من المكان الذي لا يمكنه – أنطولوجياً – أن يهب الحركة والحياة والخلق.

وفي هذا السياق يمكن أن نحيل إلى **أمثولة الحروف والقصيد**[118] التي تكشف أنّه من المحال أن نعثر ثانية على دلالة قصيد ما ضمن شكل أو صورة الحروف التي تكونه، لأنّ هذه الحروف «ليست أجزاء للشيء وإنّما هي عناصر الرمز (...)، فكيف تصنعون – بمعالجة الرموز- الحقيقة الواقعية؟».[119]

هناك بين المعنى واللغة علاقة الحقيقة الواقعية بالرمز لكن بين ذلك وتلك ليس ثمة استمرارية. فمن أجل إدراك المعنى خلف الرمز يتطلب الأمر فعلاً فكرياً متحرّكاً بذاته للفكر، أي جهداً حدسياً يسلم لنا المعنى من ناحية الكلمات. ومن دون ذلك فإنّه سيكون محكوم علينا أن نظل في مستوى الرمز والمظهر أي على مستوى سطح الوجود.

وتصلُح الصورة الشفاهية لأن تضلنا، فتمنح لنا إمكانية أن نتتبع عن قرب التفكير في تعرجاته وانعطافاته على شاكلة اللافتات على جنبات الطريق التي «تبين لي من حين إلى آخر (...) الطريق».[120]

إنّ اللغة لا تختزن إذن المعنى لأنّها لا تستطيع إلا أن تعطينا إرشادات حول الوجهة التي ينبغي أن يتبعها الفكر من أجل إدراكها. في هذا المعنى يمكن القول – مع **برغسون**- إنّه ثمة لغة أكثر دلالة من لغة أخرى. فالكلام أقرب إلى المعنى مقارنة باللغة المكتوبة لأنّه من طبيعة سمعية ويجري أو يحدث في الزمان وحده، كما أنّ له السمات التي يستعيرها من الزمان الخلاّق.

في الواقع، لا يتصرف الكلام –في تقابل مع الدوال المرئية (علامات signaux) التي تستطيع أن تقدم تعقيدات متزامنة ضمن أبعاد متعددة- إلا بخط الزمان.

ويقتضي معنى الكلام احترام التعاقب داخل زمان عناصر الكلام. و يمكننا تقريباً أن نقول إنّه –في هذا المستوى- لا وجود لكلمات. إنّ الحروف والمقاطع اللفظية ليس لها من حقيقة واقعية إلا تخطيطية. كما أنّه داخل حياة اللغة لا وجود- شفاهياً- لحروف ولا لمقاطع لفظية، وإنّما هناك علاقات وحركات ذهنية تستغل من أجل أن تعبر عن ذاتها . إنّه بالكاد هاهنا إذا كانت للكلمات ذاتها شيئٌ أكثر من حقيقة واقعية مكتوبة أو مرئية.

في الحقيقة، إنّ القضية (proposition) هي التي تكوِّنُ الوحدة الحقيقية للغة، «ليس للكلمة من فردية بالنسبة إلينا إلا في اليوم الذي فيه درَّسنا معلِّمُونا تجريدَها: ليست بكلمات تلك التي نتعلم أولاً التلفظ بها، لكن جمل».[121] وهكذا يمكننا أن نميز الصورة السمعية لكلمة عن صورتها المرئية بما هي صورة مكانية يقول **برغسون**: «إنّ الصورة السمعية لكلمة ما ليست شيئاً ذا حدود متفق عليها اتفاقاً نهائياً».[122]

من هنا يمكن أن نخلص إلى القول إنّ إضفاء المعنى يمكن أن يكون أقرب داخل اللغة من أن يكون كذلك داخل المكان. وبما أنّه «**جسم غير مادي**» فهو أقرب، في الحقيقة، إلى روحي وبالتالي يمكنه أن يتّحد –في مستوى ما– مع حركة تفكيرنا وأن يتصير ربما هذه الحركة ذاتها. من هنا يمكن أن نتساءل: ألا يتمثل فنُّ الشاعر أو الكاتب فعلاً في أن يجعلنا ننسى أنّه يستخدم كلمات منفصلة ومتمايزة من أجل أن تجعل من اللغة حركة خالصة؟

الفصل الثاني: الخلق الشعري

لا تتمثّل مهمّة الفن فقط في قول هذه الحركة، وإنّما

في طبعها في اللغة. وخلافاً لذلك فإنّنا سنخطئ فهم الاختلاف الموجود بين قصيد يتغنى بشروق الشمس أو بغروبها مثلاً، وبين المعادلة الرياضية لدوران الأرض.

فالشاعر –المستند إلى كل موارد الايمائية المعبرة عن التومأة العروضية والخاصة بعلم تركيب الكلام (syntaxique)– يجتهد من أجل أن يُدمج ثانية الواقع مع الحركة التي تميزه داخل العالم الشفاهي بكيفية خالصة أين يلوذ به. إنّه يريد تجربة الأشياء عبر الكلمات التي يستخدمها جاعلاً من القصيد ينشأ من فلسفة عميقة.[123]

وعلى هذا الأساس، أن نفهم ما يقوله شاعر ما هو أن نتماهى معه مماهاة تامة، وهذا معناه – لدى **برغسون**– أنّ الشعر يدعونا إلى المشاركة في الحركة الخلاقة بل في الخلق ذاته وحتى في نشأة القصيد وولادته.

لا بد للكلمة في الشعر من أن تعلو على ذاتها وأن تزخر بأكثر مما تعد به، وأن تشير إلى أكثر مما تقول. إنّها ليست تقديماً دقيقاً أو عرضاً محكماً لفكرة أو موضوع ما، وإنما هي على حد عبارة **اليوسفي** رحم لخصب جديد. بتلاعبهم بالكلمات، فإنّ الشعراء لا يعتبرونها كأجناس وإنّما يستعملونها بموجب مصوتيتها أو رنينها أو هم يستعملونها محاولة للتعبير عن حالات نفسية.

وإذا كان الشعر فنّاً، فإنّه يخلق بكلمات تنسرب بين الطبيعة وبين أنفسنا لأنّها «متحركة»[124] ولأنّ انثيال الكلام واندفاعاته أو هدير الشعر ودفقه الدلالي هو الذي يبني صورته التي تضمن بقاءه، لأنّها مستقر حشود من الدلالات، ومحرق طائفة من المعاني، و ملْقى جموع من الأبعاد بعضها يستتر بالبعض الآخر. ليس النص الشعري شيئاً مواتاً، بل حركة وديمومة وكياناً يطفح بالحياة. إنّه نبع دفّاق، خلّاق.

هكذا تكون رسالة الفن «كشف النقاب عن سر الطبيعة»[125]. ويكون «الشاعر (هو) ذلك المخلوق الذي تتحول فيه العواطف إلى صور، والصور عينها إلى كلمات موقعة وموزونة، تفصح عن تلك الصور».[126] ولأنّ الكلمة طاقة أو قوة شكلية وإيحائية لأنّها نواة لموسيقى داخلية، أي لتناغم ممكن مع جارتها، لتداعيات صوتية و تخيلية تنبجس من تآلفها واقترانها مع غيرها في تركيب واحد، فإنّ لغة الشعر تكون انفعالية –مجازية وليست عقلية– علمية.[127]

ليس الشعر **صناعة**[128]، بل هو مسألة انفعال وحساسية وتوتر ورؤيا لا مسألة نحو وقواعد، ويعود جمال اللغة في الشعر إلى نظام المفردات وعلاقتها، وهو نظام لا يتحكم فيه النحو بل الانفعال والتجربة، ومن هنا كانت لغة الشعر لغة إيحاءات على النقيض من لغة العلم التي هي لغة تحديدات. إنّها لغة الفن لأنّها ليست مجرد انزياح لغوي أو منطقي كما هو دارج في الدراسات البنيوية.

إنّ الرسامين أو النحاتين، الموسيقيين أو الشعراء هم الفئة من البشر الذين ينبجسون – بموجب صدفة حسنة– وحيث تكون حواسهم أو يكون وعيهم أقلّ التحاماً بالحياة لأنّ «الطبيعة قد نسيت أن تربط ملكة إدراكهم بملكة فعلهم»[129]. ولأنّهم «عندما يشاهدون شيئاً ما، فإنّما هم يشاهدونه لأجل ذاته وليس لأجلهم».[130]

إنّ"هؤلاء الفنّانين» يولدون – من خلال جهة ما منهم إما بواسطة الوعي أو بواسطة حس من حواسهم– مقتطعين أو مفصولين» (détachés)»[131]. وإنّ زهد حسّ من حواسّهم أو زهد وعيهم هو الذي يمثل شرط إمكان فنهم، لأنّ مختلف الفنون تقوم على رؤية مباشرة للحقيقة الواقعية و لأنّ الحدس هو الذي أنجبها وولّدها.[132]

وعلى هذا الأساس، ندرك أنّ شعور الفنان هو الذي يخلق الانفعال و يهيئ له ويجعل من القارئ المنتبه يشاركه إلهامه. يقول برغسون: «فعندما يقرأ لي شاعر أبياته فإني أستطيع الاهتمام به إلى درجة تكفي في أن أتطرّق إلى فكرته، وأن أدمج نفسي في عواطفه، وأن أحيا من جديد في تلك الحالة البسيطة التي بعثرها على هيئة جمل وكلمات. وعندئذ أشاركه وجدانياً في إلهامه، وأتتبّعه في حركة مستمرّة تشبه الإلهام نفسه في أنّها فعل لا يقبل الانقسام. والآن يكفي أن أخفّف من حدّة انتباهي وأن أعمل على استرخاء حالتي التي كانت متوتّرة، لكي تبدو لي الأصوات، التي كانت غارقة في المعاني حتى هذه اللّحظة منفصلة، كلّ صوت منها عن الآخر ومتجلّية في مادّتها».[133] عديدة هي العناصر الطبيعية التي ظلت من حولنا هي نفسها، ولم يتسنّ لعدد كبير من الكائنات البشرية أن تنطقها فتحطم الصمم. ألم يكن الإحساس بالجبل– في كتاب **منبعا الأخلاق والدين**– مصدراً دفاقا للخلق الجمالي؟ يقول **برغسون**: «أنظر إلى الجبل: إنّه من قديم الزمان يبعث فيمن يتأملون بعض العواطف، ولكن هذه العواطف أشبه بالإحساسات، وهي في الواقع ملازمة له»[134]. لكن الحساسية– باختلافها عن الأشياء– فإنّها قد خلقت، والكاتب الفنان هو الذي أشعَّ بتأثيره المدهش على القيمة: «أما روسو فقد أبدع، حين رآه، عاطفة جديدة أصيلا»[135]. ثمة إذن تجديد للأنفس حيث «أصبحت هذه العاطفة شائعة حين قذف بها إلى الناس كي يتداولونها. ولا يزال روسو هو الذي يبعث فينا هذه العاطفة، مثلما يبعثها فينا الجبل وأكثر».[136]

تكمن قيمة الحساسية في أنّها حقيقة واقعية وتنوع، تميل تلقائياً إلى أن تتوافق وتتآلف مع ترددات الإحساس إلى أن تتحد معها، بل إنّ المؤالفة تكون –على صعيد الحق– بين الكينونة والواقع الذي صعده الشعور. يقول **برغسون**: «نعم، ليس من قبيل الصدفة أن ارتبطت هذه العاطفة التي أبدعها جان جاك بالجبل لا بغيره، فقد

كان لا بد للعواطف التي يثيرها الجبل مباشرة، وهي عواطف أولية قريبة من الإحساس. أن تكون متلائمة مع الانفعال الجديد»[137] .

لقد كسب النورُ مع **روسو** القلوبَ الخالصة واتحد مع قيمة الخلق العاطفي «لأنّ روسو قد التقط هذه العواطف، وجعلها أصواتاً ثانوية في جرس جديد خلق هو نغمته الأساسية خلقاً حقيقياً»[138].

هكذا يمثل الخلق الشعري ـ كما الخلق الموسيقي ـ[139] علامة تيقظ بدءاً من الشعور بالجميل وصولاً إلى الكون الملون بصرف النظر عن المتطلبات المعرفية والاقتضاءات التفسيرية. لكن هل يكون الكون الشعري خلّاقاً إذا ما تعالى كلياً على الواقع؟ «قد يقال: ولكننا هنا في ميدان الفن لا في ميدان الواقع، وانفعالنا ما هو إلا ضرب من اللعب، وحالتنا النفسية حالة خيالية محضة».[140]

يبدو من الضروري أن نضفي على الحقيقة الواقعية الفنية معنى جديداً متعلقاً بخلق الحساسية، ألا وهو المعنى المتصل بواقع معيش داخل الأعماق التي تظل دائماً –ومن بعض الوجوه– غير مستكشفة بالنسبة إلى الانفعالية أو العاطفية الأولى. فالإحساس الشعري ينشأ من الواقع اللامعبر عنه من قبل الشعور العاطفي، كما ينبثق من عجزه عن التغير في الصورة (transfiguration). غير أنّ الجاهزية الخلاقة قد تتدفق ضمن انفتاح التجربة أو عندما يطرأ تأثير ما ملائم. فكيف يمكن للقيمة الشعرية أن تظهر في قدرتها الخلاقة؟

يشكّل الكون الشعري للشاعر– مثل كل كون خلاق– التوسط الأكثر يقيناً وتأكداً لتحقيق مطلب خلق الذات، ولذلك يقول **برغسون** موضحاً غايات الخلق التي تستقى من المنابع العاطفية للـ **معطيات** «والفنان يرمي إلى أن يدخلنا إلى أعماق هذا الانفعال الفني، الشخصي والمبتكر، والى أن يجعلنا نحس بالشيء، الذي لم يستطع إفهامنا إياه».[141] فهل يمكننا أن ننتظر من الفنان أن «يضعنا دفعة واحدة في الحالة النفسية الفائقة التي أثارت تلك الانعكاسات الخارجية»؟[142]

يجعلنا ثراء الحياة العاطفية وأصالة الانفعال المدرك للكينونة بما هو–جوهريا– خلق، نستشعر تجدَّدَ خلق فعّال وهو تجدُّدٌ يقوم على حساسية الكون الشعري التي تلتقط التلاوين والأعماق غير المتوقعة والانسيابية، وبالتالي فإنّ القيمة الشعرية تبحث – داخل حركية الحساسية الأساسية– عن علاقات الواقع بالشعور الذي تتغير صورته.

وتعبّر الحساسية الشخصية عن ذاتها بواسطة اندفاع خلّاق، وتبعاً لذلك فإنّ شرط أن تكون ذاتك – لدى **برغسون**– هو أن تتحد مع نفسك ومع موضوع الخلق. وهذا التوحّد بين الكينونة والقيمة يشكّل رؤية لعالم جديد. وإنّ هذا الإعداد للتّوحّد هو الذي ييسر فهم الجميل وفهم التناغم.

إن البحث عن القيمة يمثّل رغبة في التوحد– داخل الحقيقة الواقعية الفنية– مع تلوينة الحساسية. وتظلّ فلسفة الحساسية– لدى **برغسون**– أصل التغيّر الاستطيقي في الصّورة (La transfiguration esthétique) الذي يرفع الحقيقة الواقعية صوب موجات شفافة «من ذكريات وآمال وشعر وحب، وشيء من كل ما تحت السماء من جمال روحي، كما يتكون الشهد من الأزهار»[143].

من الواضح أنّ الخلق البرغسوني –بما هو خلق أصلي ومباشر في طبيعته –هو الذي يجعل من الموسيقى والشعر يرسمان كوامن التجربة الروحية ،ولذلك فإن» موهبة الشخصيات الاستثنائية تتمثل في إطلاق تيارات الروحانية ،كيف تجري.«[144]

خلاصة القول إنّ قيمة الإبداع الشعري– لدى **برغسون**– ليست تراكمية بل انبثاقية، لأنّه ثمة طاقة شعورية مكثفة وراء الشاعرية، غير أنّ هذه الطاقة تظل في حالة كمون، محجبة ومتشحة بالغياب. إنّها تقوم على أداء دورين أساسيين في عملية الإبداع ذاتها: فهي تصبح بمثابة المفجر الأساسي لطاقة القول لدى الشاعر من جهة أولى، و تمكن الشاعر من بلوغ ذرى فنية راقية ما كان ليبلغها من دونها من جهة ثانية.

إنّ الشاعرية إذن هي الصدى المباشر للعاطفية القوية، يقول سوكرايتن (Secrétain) في مؤلفه حول باقيي (Péguy) – التلميذ المتحمس لـ **برغسون**: «حياة وجيشان، خلق عميق ونشأة العبقرية. مثل هذا يمكن أن تكوِّن المباحث البرغسونية . يمكن –للوهلة الأولى– أن تكون فلسفة لا تخالف غريزة الشعر وتوجه –على خلاف ذلك– المعرفة الفلسفية نحو مناطق يكتشف فيها الشاعر– المُقاد هو ذاته بواسطة الحدوس الكثيرة– اقل الحقائق البشرية المخيبة للآمال»[145].

ألا يكون العالم إذن –لدى **برغسون**– **قصيدا**[146] تكون فيه كل صورة شعرية «حركة للنفس»، حيث يظهر كل شيء ويتخذ معناه الحقيقي؟ وعلى افتراض أنّ القصيد هو أنموذج مميز للفن عموماً، أفلا يكون الشعر هو ذاته القدرة المحايثة لكل الفنون؟ من يكون الفنان لدى **برغسون**؟ وأية مسالك تأويلية يقارب من خلالها النشاط الفني؟إذا كانت الحياة «خلقاً مستمراً للجدة غير المتوقعة»[147]، ألا تكون هي ذاتها صورة مجسمة للخلق الفني؟ هل أنّ القول الفلسفي البرغسوني في الجماليات يبحث في ماهية الجمال أم في غاية الفن ووظيفته؟ وإلى أي مدى يمكن الحديث عن تصنيف للفنون لدى **برغسون**؟ تلكم أسئلة سنبحث فيها مستقبلاً.

خاتمة

إنّ ما سعى إليه **برغسون** من خلال تنزيل إشكالية الخلق ضمن الحيز الإستتيقي لم يكن مقصودا لذاته، ودليلنا على ذلك أنّ الخط التأويلي الذي اتّبعه لم يساهم إلاّ في إثراء البعد

السيكولوجي والميتافيزيقي للخلق وفتحه على آفاق إنسانية رحبة. ذلك أنّ الذات والحياة والمجتمع تظلّ متحركة داخل الديمومة باعتبارها خلقا دائما للجديد.

بيد أنه لما كانت الذات العميقة متحرّكة ضمن الديمومة الكيفية التي تصبغها بلُوينة خاصة فإنّها تظلّ مشاركة في كليّة الديمومة حيث يتداخل الحاضر والماضي والمستقبل ويتحايث الشعور مع الديمومة، الأمر الذي يجعل من الـ «خلق « معياراً يحدّد «متانة» الديمومة وتوتّرها وقوّتها؛ لأنّ نموّها مقترن بالانتقال من الاندفاع الحيوي إلى الشعور النّفسي ومن الشعور النّفسي إلى المجتمع ومن المجتمع إلى الحياة الروحيّة.

وقد قدّرنا أنّ ما تكشفه الحياة النّفسية من تلاوين تغذّي التجربة الخلاّقة و ما يحيل إليه التقدّم الرّوحي والترقّي العاطفي والنموّ الوجداني من تغيّر كيفيّ يجعلنا على بيّنة ممّا يمكن تسميته –لدى **برغسون**– بـ»تقريظ السيولة»[148]. أي مدح الحركيّة وتثمين الصيرورة[149]. والتغنّي بالتغيّر. وهي وقائع دفعت بـ**برغسون** إلى تشبيه الشعور الإنساني بفيض موسيقي دفّاق.

وقد ألزمنا هذا الفهم البرغسوني أن نتطرّق إلى مشكل اللّغة من خلال صياغة قضايا التّعبير والمعنى والتأويل ضمن أفق الخلق والابتكار والتجديد. إذ أنّ من أكبر الصعوبات التي حاول **برغسون** تذليلها تلك المتعلقة باستحالة القياس بين بساطة الحدس وتعقّد الحرف، وقد ارتأى أنّ التفكير يظلّ مرتبطاً بطريقة معقّدة باللّغة. غير أنّه اعتبرها عاجزة عن استنفاده[150] لأنّها تظلّ «علامة» على التفكير؛ ولذلك كان لا بدّ من التمييز بين التفكير والتعبير لأنّ ما نقده **برغسون** ليس إفراغ الفكرة في كلمات وإنّما بالأحرى ردّ التفكير إلى كلمات[151]. وهذا معناه أنّ **برغسون** لا يناهض تمدّد الكلمة طالما أنّ للكلام مساراً خلاّقاً[152]، ولا يؤثم اللّغة أو يحوّنها بإطلاق وإنّما هو –بتمييزه بين اللّسان واللّغة–[153] يتجاوز حصر اللّغة في مجرّد «لباس جاهز» مفصّل على مقاس الشيء أو سجلاّ من الكلمات والمفاهيم تكون بمثابة »أغصان وأوراق يابسة «.[154]

ولذلك كشفت لنا حركة الجملة وتدفّق المعنى وفكرة النظام المحرّك من جهة والخلق الشعري من جهة أخرى عن الخلق باعتباره ظاهرة إنسانية، كما أبان لنا التحليل البرغسوني عن اقتدار الكلمة الخلاّق[155] وقوّتها المحرّرة[156]. وهو ما يعني أنّ اللّغة ليست مجرّد أداة تواصل وأنّ القول الفلسفي مسعى لتسييل الفكر حتّى يقترن بتطوّر الحياة. يقول الشاعر (Tancrède de Visan) «إنّ الحياة حركيّة وسيلان وشعور بنموّ تدريجي وسمفوني»[157].

خالد البحري

باحث من تونس

الهوامش والمراجع

(1) يقول برغسون: «لكنّ الحدس هو الذي يقودنا إلى داخل الحياة نفسها، وأريد بالحدس الغريزة التي أصبحت غير مغرضة، وجعلت تشعر بنفسها وتستطيع التفكير في موضوعها وتوسيعه على نحو غير محدود». **التطوّر الخالق**، ترجمة محمد محمود قاسم، مراجعة نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص. 162 (p. 645).

(2) يقول جان فال: «L'argumentation de Bergson en faveur de la liberté se fonde sur le fait que nous ne pouvons pas traduire en termes objectifs ce qui n'existe qu'à titre vécu, et que c'est seulement en se replaçant dans le point de vue de l'individu agissant au moment où il va agir dans l'incertitude de sa propre décision que l'on atteint l'essence de l'acte libre».

Wahl J., ***Tableau de la philosophie française***, Gallimard, Paris, 1946, p. 119.

(3) يعتبر برغسون أنّ الحركة المدركة في صيرورتها هي قبل كلّ شيء تغيّر ولذلك فهو يجعل من التغيّر مسألة أساسية وفي ذلك يقول: «C'est ce qui me frappe tout particulièrement pour le problème que j'ai entrepris de traiter devant nous, celui du changement. Je l'ai choisi parce que je le tiens pour capital (…). C'est que d'ordinaire, nous regardons bien le changement, mais nous n'y pensons pas. Nous disons que le changement existe, que tout change, que le changement est la loi même des choses : oui, nous le disons et le répétons ; mais ce ne sont pas là que des mots, et nous raisonnons et philosophons comme si le changement n'existait pas».

La Pensée et le Mouvant, in Œuvres complètes, éd. du Centenaire, P.U.F.,Paris,1970, p.1366-1367.

(4) الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط. 1، بيروت، 1991، ص. 158 (p.945).

(5) قد نكون مدفوعين إلى القول – مع برغسون– أنّ المعنى لا يتبادل بما أنّنا–في الحقيقة– نسبح على غير علم منا ورغماً عنا داخل كون من المعنى. وتبعاً لذلك لا يمكن أن يوجد غياب للمعنى أو تعديم له طالما أنّ المعنى هو الوجود ذاته. لأجل ذلك قد نقول إنّ المعنى ليس في حاجة إلى أن يكون مبلغاً حتى يكون معايناً ومدركاً، بل يكفي أن ننتبه إليه. ولذلك يعتبر برغسون أنّ مطالب التأويل و الفهم و الانتباه تتطلب بذل جهد فكري. أنظر: المصدر نفسه، ص. 159 (p.946).

(6) **Essai sur les données immédiates de la conscience**, QUADRIGE / P.U.F, Paris, 1993,P,113.6

(7) Essai. , p.88.

(8) يفترض الخطاب الفلسفي البرغسوني في الخلق جهداً فردياً في الحدس

من دونه لا يكون هناك خطاب فلسفي. وبما أنّ التعبير يستدعي جهداً تتعالى بمقتضاه الذات بما هي أنا خبري، وتصبح حاضرة للديمومة، مشكّلة وعيا كونياً، فإنّ الخطاب الفلسفي يكون- لدى برغسون- خطاب الوجود ذاته من حيث أنّ الذات تتشكل وعياً كونياً، ومن حيث أنّها تندمج في الصيرورة. على هذا الأساس لا يمكن للفلسفة إلا أن تكون سيرورة حدسية وخطاباً حول الصيرورة. إنّها نظرية في التطور وفي الخلق.

(9) ***La Pensée et le Mouvant***, p.1270

(10) Ibid., p.1253. والدقّة ليست صوريّة وجوفاء وإنّما هي دقّة خلاّقة لفكر يحذو دون توقّف حذو الوقائع وسيّال مثل الحقيقة الواقعية وممتلئ شانه شأن الحياة.

(11) ومع ذلك فإنّ الكتابة تظل مشكلاً قائمَ الذات لأنّها فنٌّ يشبه- لدى برغسون- فنَّ الموسيقى، أي أنّها قد تعبر عن خلجات النفسَ لكنها ليست بالضرورة سجينة الذات وهواجسها. وفي هذا الشأن يقول فوكو في دراسة له عنوانها:» ما المؤلف؟»: «إنّ الكتابة لا تحيل إلا على ذاتها ولا تسمي إلا نفسها. وفي جميع الأحوال لا تصرف باعتبارها تعبيرا عما يضطرب في داخل الذات، لكنها تتحد مع حضورها الخارجي الذي تبديه وتنشره». راجع :

Foucault M., **Qu'est-ce-qu'un auteur**? B.S.F.P., Paris, 1969, p78.

(12) **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة سامي الدروبي و عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر، القاهرة، 1971، ص53).

(13) يقول برغسون : « L'intelligence vraie est ce qui nous fait pénétrer à l'intérieur de ce que nous étudions, en toucher le fond, en aspirer à nous l'esprit et en sentir palpiter l'âme».

Ecrits et Paroles, Recueillis par R-M .Mossée – Bastide, P.U.F , Paris, 1957, p. 177.

(14) 721-720التطور الخالق، ص.238

(15) المصدر نفسه، ص.216(p.69815).

(16) إذا كان الاهتداء الفلسفي la conversion philosophique لدى برغسون يقتضي بالضرورة «القطع مع بعض العادات الفكرية والإدراكية التي صارت بالنسبة إلينا طبيعية». ***La Pensée et le Mouvant***, p.1377) حتى نعود إلى الحركية ذاتها فإنّ الأمر يتعلق حينئذ باهتداء أنطولوجي la conversion ontologique أي أنّ معنى الوجود يجب أن يتغير. لكن لما كان مركز كل الصعوبات الميتافيزيقية هو الأطروحة القائلة بأنّ: «السكون» هو وحده الذي «يمكن أن يكون حقيقة واقعية»(Ibid., p.1380). ولما كان هذا الطرح متأت عن مسعى للتآمر على تهديد العدم المبدئي للوجود (وهو تهديد وهمي لدى برغسون)، فإنّ الاهتداء الأنطولوجي الحاسم يتمثل مبدئياً في وضع كونية وجود- متحرك دون أساس ذلك أنّه «ثمة تغيرات لكن ليس هناك- تحت التغير -أشياء تتغير: إنّ التغير لا حاجة له لدعامة. توجد حركات لكن ليست هناك مواضيع بلا حراك، لا تتغير وهي تتحرك: إنّ الحركة لا تتطلب جسما متحركا».[Ibid.,p.1381-1382]. ذلك هو المعنى الميتافيزيقي لـ «جوهرانية التغير»[Ibid., p.1383].

إنّ ما تجدر ملاحظته هنا هو أنّ هذا المعنى لم يتوصل إليه عبر تحليل سيكولوجي للديمومة الباطنة (لأنّها ليست في الواقع إلا مثالاً عن الديمومة الحقّة ولكنها تشكل المثال الأهم (Ibid) ولا من خلال تحليل متّصل بفيزياء الحركة. إنّ «الحركيّة الكونيّة» (Ibid., p. 1385) هي نمط وجود «الحقيقة الواقعية حيث نحيا» و بالتالي فإنّ «استمرارية التغير التي لا تتجزأ هي التي تشكل بالضبط الديمومة الحقة»[Ibid.,p.1384] من هنا يتضح أكثر المقام الأنطولوجي للديمومة والحركية والخلق.

(17) كثيراً ما نظر البعض إلى برغسون على أنّه ذلك الفيلسوف الذي اعتبر اللغة تخفق في التعبير عن إحساساتنا وانفعالاتنا و أفكارنا الخاصة وهم (هيرتش T.Hearsch ومادول B. Madaule) يقيمون الدليل على ذلك باستشهادهم (نصّ الضّحك)، ترجمة علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط. 1، بيروت، 1987، ص. 102(p.460-461) لكنّه لا يستوفي حقيقة اللغة لدى فيلسوفنا. فإذا كان «من الطبيعي على الإنسان أن يتكلم شأن أن يمشي» (**La Pensée et le Mouvant,** p. 1320) وإذا كنا «نعبّر بالضرورة عما في أنفسنا بكلمات» (**Essai., Avant propos, p.3**) فهل من المشروع مقاربة اللغة من منظور مغاير لما هو سائد؟ ألا تعني عبارة « بالضرورة» أنّ الديمومة والاندفاع الحيوي هما أساسا توتر نحو التعبير؟

(18) يمكن أن نميز لدى برغسون بين الاستخدام الجاري والمألوف للغة الذي يفترض أنّها منظومة من العلامات والكلمات والمفاهيم المحددة والمتفق عليها و القابلة للتصنيف وإعادة التنضيد شأن الصنع.وتبعا لذلك فإنّ هذه اللغة لا يمكنها أن تعبر إلا على الحقيقة الواقعية الفضائية, **La *Pensée et le Mouvant*** (p.1269) لأنّها لغة تامة التكوين وجامدة يكون من الملائم تسميتها منظومة مفهومية وتقنية. أما الاستخدام الذي يستهدف التعبير فهو استخدام خلاق لأنّه لا يتمثل في استعادة الكلمات والمفاهيم الموجودة مسبقاً مع معناها المحدد من أجل إدراجها داخل تاليفات جديدة. إنّ هذا الاستخدام مخلوق ثانية recrée في الوقت نفسه الذي نعين له معنى جديداً وبأن نحسم في سرعة اصطلاحات اللغة، محررين بذلك الكلمة والتفكير من الترابطات التقليدية. يقول برغسون: «إنّ المفاهيم الجديدة التي يجب علينا أن نشكلها من أجل أن نعبر عما في نفوسنا ستكون هذه المرة مفصلة على مقاس الشيء». [Ibid.,1270] إن ّهذا الاستخدام الثاني للغة لا يفترض- مثل الاستخدام الأول -منظومة مقررة من المفاهيم الجامدة وإنّما هو يعتبر اللغة افتراضية تعبيرية وصيرورة

وحركة معبرة عن تطور التفكير وإنّ عدم الوعي بهذا الالتباس الجوهري هو الذي ييسر تأول البرغسونية كفلسفة تعتبر اللغة عائقا .أنظر في هذا السياق بحث :

Samandy Z., ***Le langage dans la philosophie de Bergson***, C.A.R., soutenu en 1973 à la faculté des L.S.H., de Tunis. Inédit.

(19) يقول برغسون:» إنّنا نخفق في التعبير عما تشعر به نفسنا تعبيراً تاماً لأنّنا نتكلم فقط ونربط فحسب أفكاراً بأفكار، وإنّ هذه الأفكار تتجاور بدلا من أن تتداخل»[***Essai***. p.109]

(20) إذا كانت الوظيفة الرمزية في خدمة ذكائنا النفعي، ومن ثمة في خدمة العلوم فإنّها ستنتج مفاهيم بمثابة «ملصقات» للسّمات العامة للواقع وتبعا لذلك فإنّ اللغة الرمزية تبتر المعنى وتحجب عنا الحركية الكونية. خلافاً لذلك فإنّ المنهج الحدسي سيتخذ بالأحرى لغة تعبر عن ذاتها من خلال صور formes يُرجع من خلالها الفيلسوف للسانه حركيته وسيولته الداخليتان. وبالتالي فإنّ الاختراع المنهجي للاستعارات والامثولات والمقارنات العينية لا يناط منذئذ – في الفلسفة- بتجميل الأسلوب وإنّما يعود إلى أنطولوجيا الحركية والإبداعية.

(21) لأنّها ليست واقعة انسانية عرضية وثانوية ذلك أنّ «دماغنا ومجتمعنا ولغتنا ليست سوى العلامات الخارجية المختلفة لسموّ داخلي وحيد بعينه. فكل منها يعبر بطريقته الخاصة عن النجاح الوحيد النادر الذي أحرزته الحياة في لحظة معينة من تطورها». [التطور الخالق، ص237 (p.720)]. . تندرج اللغة – لدى برغسون- ضمن الحركة الحيوية لأنّها «تختزن التفكير» [المصدر نفسه، الصفحة نفسها (p .719)]. ومبدأ التخزين le principe d'emmagasinement هو مبدأ أنطولوجي لكل مستويات الحياة لأنّه يؤمن للأنواع بقاءها وتقدمها. على هذا الأساس، لا يمكن مقارنة الاندفاع الحيوي بماء يسيل بل يمكن مقارنته بـ محرك احتراق داخلي Moteur à explosion تحكمه لحظتان أساسيتان هما لحظة تراكم أو تجمّع الطاقة أي لحظة التوتر من جهة أولى ولحظة تمدد من جهة ثانية. إنّ التوتر والتمدد هما إذن القانون الحيوي الأساسي. وتشكل اللغة مثالا دالا على ذلك لأنّها تجعل تدفق الأفكار الجديدة وانبثاقها أمراً ممكنا طالما أنّها إمكانية للعثور مجدداً خلف الكلمة والتعبيرات على معنى وأفكار محفوظة.

(22) التطور الخالق، ص.51 (p535.).

(23) ***La Pensée et le Mouvant.*, p.** 23 .1288

(24) Ibid. P. 1288 .

(25) لأنّ وظيفة المفاهيم هي «شل حركة الحقيقة الواقعية» [1421. p **La Pensée et le Mouvant,**] ولأنّ «الموضوع الأساسي للمجتمع هو أن يدخل بعضاً من الثبات في الحركية الكونية» (Ibid.,p.1323-1322). كل ذلك مرده إلى أنّ العقل يحجب أو «يغطّي عنّا الواقع العميق». **الضّحك**، ص. 104 (p462.).

(26) **La Pensée et le Mouvant**, p.1348-1347

(27). اللفظة لـ برادينس Pradines وتعني مساراً لدفع مسمار.

(28) **La Pensée et le Mouvant,**p. 1422 .

(29). **التطور الخالق**، ص. 216 (697-698 p.) التشديد من عندنا.

(30). للغة البرغسونية ميزتان أساسيتان:

أولاً: الأصالة L'authenticité باعتبار أنّ اللغة هي جهة لفهم العيني داخل فرادته وليست مجرد وقوف على رمزيته من خلال انكسار على المكان.

ثانياً: الإبداعية La créativité باعتبار أنّ اللغة تتجدد وتخلق ثانية بالنسبة إلى كل شيء جديد بعيداً عن أن تفرض عليه صورتها وأطرها كما يحصل عندما نعبر عما في أنفسنا من خلال مفاهيم موجودة بصفة مسبقة.

وأن تتلخص هاتان الميزتان في لفظة « مباشر » immédiat وذلك على مستويين:

أولاً: مستوى مباشريّة الانطباع l'immédiateté del'impression بما هو الموضوع المعاين من خلال رؤية مباشرة.

ثانياً: مستوى مباشريّة التعبير l'immédiateté de l'expression باعتباره ليس مستعملاً ضمن صيغ تامة التكوين ومتجمدة وإنّما هو ينساب ضمن لغة « تتكون» qui se fait أنظر : **Samandy** Z., op.cit

(31) إنّ العلامات التي تتألف منها اللغة الانسانية يمكنها- لدى برغسون- أن تمتد إلى عدد لا متناه من الأشياء، بخلاف العلامات المؤلفة للغة الحيوانية الملتصقة بالشيء المدلول عليه. وهو لذلك يميز ميل العلامة الذكية للقدرة على التعميم المشتركة بين لغة الإنسان ولغة الحيوان. على هذا الأساس يتجاوز برغسون الطرح القائل بأنّه خلافا للغة الحيوان التي ضمنها تحيل كل علامة إلى تجربة فردية، فإنّ اللغة الانسانية تسمح بالتعميم وبتصنيف الأشياء الخاصة في أجناس. معنى ذلك أنّ برغسون يعيد النظر في مفترضات فلسفية مبنية على القول بأنّ التعميم- و هو شغل الوعي أو ملكة التصور- خاص باللغة الانسانية ، ويعتبر أنّ ما يميز اللغة الانسانية هو أنّها مؤلفة من علامات متحركة وأنّ حركية العلامة هي التي تجعل من الكلمة تحرر العقل وهي أيضا التي ترسم للغة الانسانية (كما لغة الحيوان لكن من جهة ثبات العلامة) غاية نفعية (وهو ما نقده سارتر لاحقاً) وفي هذا السياق يقول برغسون:» لو كان للنمل مثلاً لغة، فإنّ العلامات التي تتكون منها هذه اللغة يجب أن تكون محدودة العدد جداً، وأن تظل كل علامة منها مرتبطة دائماً، بعد تكوين النوع، بموضوع خاص أو بعملية خاصة فالعلامة لا تنفك عن الشيء الذي تدل عليه...» **التطور الخالق**، ص. 146- 147 (p.629).

(32) أي عجز المرء عن فهم معاني الألفاظ بالرغم من استعداده الطبيعي لسماع أصواتها.

(33) **Matière et Mémoire**, in **Œuvres** …, p.255

(34) **الطاقة الروحية**، ص.43 (p.848-849).

(35) **La Pensée et le Mouvant**, p.1326-1327.

(36) ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1998، ص. 156.

(37).(p.848). الطاقة الروحية، ص. 43

(38) سيستعيد مرلوبونتي Merleau-Ponty هذه الصلة بين زاوية النظر والكل في سياق ظاهراتي يرسم للجسد الخاص قواماً أنطولوجياً يجعل من نبض دوامه مدركا لديمومة الأشياء الخارجية في العالم. أنظر: موريس مرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، مرجع مذكور، ص. 87-85 . غير أنّ مرلوبونتي ينقد برغسون لإلحاحه على وحدة الإدراك و الفعل وتسويته بين الإحساس والحركة مبيناً أنّ هذين الأخيرين متمايزان كما يتمايز الشيء لذاته عن الشيء في ذاته (المرجع نفسه، الهامش 19، ص. 84-83).

(39) كما أنّ فساد القراءة أو التأويل يعود إلى تصرفنا في علاقة الكلمة بالشيء فـ« الكلمة يمكن أن تحوز معنى محدداً عندما تدل على شيء ما، وهي تفقده بمجرد ما تطبقها على كل الأشياء». وهذا هو مثلاً حال الشيء في ذاته مع كانط،الجوهر مع سبينوزا، الأنا مع فيخته، المطلق مع شيلينغ، الفكرة مع هيغل والإرادة مع شوبنهاور. أنظر: **La Pensée et le Mouvant**, p. 1291

(40)Ibid., p.1327 في الواقع نجد لدى برغسون في كتاب الطاقة الروحية مماثلة بين الخلق ولذة القراءة التي هي انعكاس للذة الكتابة وسيستعيد بشلار هذه الفكرة معتبراً أنّ لذة القراءة هي انعكاس للذة الكتابة لكن القارئ أصبح يشارك الكاتب لذته. أنظر كتابه: **شاعرية أحلام اليقظة**، ترجمة جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 1، 1991.

(41) Ibid.,p.1358

(42) **Matière et Mémoire**, p. 266.

(43) Ibid., p.257.

(44) Ibid., p.265.

(45) Ibid., p.256.

(46) Ibid., p.266.

(47) **La Pensée et le Mouvant**, note n°1, p.1327.

(48). إنّ الحركة السينمائية- بخلاف الحركة الخلاقة للمعنى- هي حركة خداعة ووهمية لأنّها ليست سوى سلسلة من الصور غير المتحركة أي الثابتة والساكنة. إنّها ناتجة عن تجاورها. وتبعا لذلك فإنّ هذه الاقتطاعات الفضائية الأولى تعطي الانطباع بحركة منتظمة غير محددة. يقول برغسون: «إنّ عملية معرفتنا العادية ذات طبيعة سينمائية» التطور الخالق، ص.171 (p.753) وهكذا فإنّ هاتين الحركتين مدركتان كليا وفق معنى معكوس: إنّ الحركة الخلاقة للمعنى هي حركة أولية بالنسبة إلى الحالات التي هي تقريبا مجرد أعراض أما الحركة السينمائية فهي حركة مبنية من خلال الحالات .

(49). (52-53 (1014-p.1013.**منبعا الأخلاق والدين**، ص.49

(50). يقول برغسون:» إنّ الانسان الناطق L'homo loquax هو الوحيد الذي يكون لنا منفراً حيث أنّ الفكر عندما يفكر ليس سوى تفكراً في كلامه «. **La Pensée et le Mouvant**,p.1325.

لكن لئن كان من ماهية الخطاب- حسب أرسطو- أن يحمل على شيء ما وأن يقول شيئا ما فإنّ «اللغة الخالية حقاً من المعنى لن تكون مطلقا لغة. إنّها ستكون مماثلة لضجيج آلة ما» راجع: ,.Husserl E **Première Recherche Logique**, Trad. H. Elie, A.L. Kelkel, et R. Schérer, P.U.F., Paris, 1991, §19. غير أنّ هيدغر يقف على مسافة من ذلك معتبرا أنّ الثرثرة خطاب وسط لا يقول شيئاً من حيث أنّه لا يحقق رؤية أي شيء، إنّه يجتاح الفضاء العمومي إلى درجة جعل كل كلام أصيل و متفرد غير مسموع. «إنّ الثرثرة تقمع كل تساؤل وكل مناقشة جديدة».

Heidegger M., **Etre et Temps**, Trad. A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1992, §35.

إنّها لا تقول شيئاً، وتمنع شيئاً ما من أن ينقال أو هي بالأحرى تحول دون قول شيء ما. على هذا الأساس يجب على الموجود الانساني لكي يُلزم بالصمت أن يكون له شيء ما يقوله وإذن فإنّ « الصمت هو الذي يكشف «الثرثرة» ويسحقها»(Ibid).

(51).(p.1014). منبعا الأخلاق والدين، ص. 53

(52) **La Pensée et le Mouvant**, p.1323 .

(53) .Ibidem

(54) Ibid ., p.1322.

(55). Ibid., p.1323 ويبدو أنّ هذه الفكرة تقترب من فكرة الوعي القصدي في الفينومينولوجيا باعتباره توجها نحو العالم وسعيا للتحرر من البناءات المفهومية والتجريدية. غير أنّ الفينومينولوجيا لن تعتبر الوعي مجرد حدس باطني أو انعكاسا للعالم الموضوعي.

(56). **منبعا الأخلاق والدين**، ص. 53 (p.1014) إنّ هذا الفهم البرغسوني للخطاب (من اللاتينية Discurrere). يندرج ضمن إطار كلاسيكي يفهم الخطاب على أنّه «ما يسير في كل اتجاه» قبل أن يصير الخطاب فعلا عقلانياً يحيل إلى النظام الموجه للحوار وبناء الأفكار.

(57) **La Pensée et le Mouvant** , p.1328.

(58). أن نتكلم عن المنهج الحدسي méthode intuitive في البرغسونية لا يعني الشيء نفسه عندما نتحدث عن الحدس الفلسفي intuition philosophique لأنّ الحدس الفلسفي هو التجربة العميقة والبسيطة المحايثة لكل فلسفة (الحدس هو هذا المنهج الفلسفي. إنّه معرفة مباشرة، غير مفهومية). ويتمثل مشروع برغسون- هاهنا- في إقصاء اللغة ولذلك اختلف الحدس البرغسوني عن حدوس غيره من المفكرين لأنّ حدوساتهم كانت مرحّلة للمفهوم un relais du concept ومناوبة له (**الحدس الديكارتي أو الحدس الكانطي مثلاً**).

(59). أن تكون اللغة تجربة خلاقة معناه- لدى برغسون- أنّها لا تعبر مثلاً عن وضعيات مضحكة وإنّما لأنّها تخلق الدعابة ذاتها . إنّها تشكل مجالا أثرى بكثير من الوضعيات وهي تمنح ائتلافات و تأثيرات لا متناهية وبالتالي فإنّ الهزلي في الكلمات ينكشف فعلا من فلسفة اللغة البرغسونية. أنظر : **الضّحك**، ص. 87-86 (p.449).

(60) **La Pensée et le Mouvant**,p.1350 .

(61) ***La Pensée et le Mouvant***, p 135

(62). بالمعنى البسكالي للكلمة. يقول باسكال Pascal :» إنّ الشيء الوحيد الذي يواسينا في شقائنا هو التسلية، و الحال أنّها أكبر أشكال شقائنا لأنّها تمنعنا أساساً من التفكير في أنفسنا، وما يجعلنا نتيه دونما إحساس بذلك. ولولا التسلية لاستولى علينا السأم، وهذا السأم عينه هو الذي يدفعنا إلى البحث عن وسيلة أقوى للخروج من الشقاء. ولكن التسلية إذ تلهينا تنتهي بنا إلى الموت دون أنّ نشعر.» Pascal B., **Pensées,** Gallimard, P.U.F., Paris , 1993, §171.

(63). يقول برغسون: وهذا الميل الذي يدفع العلامة إلى الانتقال من موضوع إلى آخر صفة مميزة للغة الانسانية. وهذا ما نلاحظ لدى الطفل الصغير منذ اليوم الذي يبدأ فيه بالكلام. فهو يتجه مباشرة وبطريقة طبيعية إلى معنى الكلمات التي يتعلمها، فينتهز أشد المقارنات إيغالا في عرضيتها، أو أبعد أوجه الشبه لكي يفصل العلامة التي سبق أنّ ربطها آخرون أمامه بموضوع ما، ولكي ينقلها إلى مجال آخر. فالمبدأ الضمني في لغة الطفل هو هذا المبدأ:» أي شيء يمكن أنّ يدل على أي شيء». التطور الخالق، ص. 147-146 (p.629).

(64).p.850. الطاقة الروحية، ص.45

(65). p.1358 ***La Pensée et le Mouvant***. في الواقع، يمكن التمييز بين مقاربتين للتعبير: أولا، مقاربة «أفقية horizontale» يتنكر فيها الفكر للقيمة الرمزية الخالصة للتعبير مستبدلا إياها بالحقيقة الواقعية. وينتج هذا الوهم عندما يتنازل الفكر عن أن يكون ديمومة أي كجهد في البحث في انشاء recréation المعنى ما وراء الرمز أو خلقه من جديد. إنّ المكان و اللغة لا يشكلان- بذاتهما - مصدر استلاب الوعي في السطحي، بل هما ينتجان عن اغتراب أول ذي مستوى نفسي أو إرادي متمثل في نسيان الوعي لذاته كـ « تيار حيوي». وإنّه في هذا المعنى « تهبط شخصيتنا في اتجاه المكان» [التطور الخالق، ص.185 (p666.)]. إنّ مقاربة للتعبير من هذا القبيل غير مشروعة في التأمل النظري «لأنّه لا يمكن لأي خليط من المفاهيم فيما بينها أن يقدم شيئاً للشخص الذي يدوم». (**La Pensée et le Mouvant**, p.1409) خلافاً لذلك فـ«إنّه طبيعي ومشروع في الحياة الجارية أنّنا نتصرف من خلال تجاور وتقدير للمفاهيم «.(Ibid) . إنّ العلّة العميقة للتناقضات والأوهام الفلسفية ناتجة إذن عن جعل الميتافيزيقا لعبة كلمات ومنظومة من المفاهيم المجردة و الجوفاء. ولذلك فإنّ الوسيلة التي تسمح بتجنب الأوهام وتخطي الالتباس الملازم للغة هو أن نتصرف بـ:

ثانياً: مقاربة « متعالية أو مفارقة transcendantale « حيث لا يجب على الفكر أن يقبل بالتعبير الرمزي قبولاً سلبياً، بل يجب عليه أن يخلقه ثانية أو ينشئه. وهكذا فإنّه لا يمكننا أن نعاين المعنى العميق للقصيد إن نحن أضفنا المعنى المخصوص للكلمات و الجمل المشكلة له لـ»المفاهيم المتلاصقة الأطراف التي لا تعطينا أبداً إلا إعادة تركيب اصطناعية للشيء الذي لا تستطيع (المفاهيم) إلا أن ترمّز بعض الوجوه العامة وغير الشخصية إذا صح القول (...) إنّها تكتفي بأن تقدم لنا الظل». (**La Pensée et le Mouvant,** p.1400) . ونحن نعاين هذا الحدس الفريد للشاعر إذا ما أعدنا ذاتياً - ضمن جهد ما- خلق المعنى انطلاقاً منه نعيد منح معناه إلى الكلمات و الجمل. وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنّ الفلسفة الحقيقية «لا تتمثل في أن تختار بين مفاهيم و في أن تتبنّى مدرسة وإنّما في أن تذهب باحثة عن حدس فريد منه ننزل - فضلاً عن ذلك- ثانية إلى مختلف المفاهيم».(Ibid., p1402) أنظر: **Samandy** Z.,op.cit.

(66). La Pensée et le Mouvant., p.1358 خطّ التشديد مني

(67). Ibid., p.1347

(68). مثل الـ« الفائق للوصف أو ما لا يعبر عنه» مدار نقاشات مطولة خاصة بين الفلسفة الظاهراتية والنزعة البنيوية والوضعية المنطقية. فلئن أكّد مرلوبونتي أنّ :« كل شيء يمكن أن يقال، وتبعاً لذلك لا وجود لما لا يعبّر عنه» .

Merleau-Ponty M., **La Prose du monde**, Gallimard, Collection « Tel », Paris, 1969, p.10.

فإنّ هوسرل اعتبر أنّ :» كل خطاب وكل جزء من الخطاب مثلما أنّ كل علامة من نفس الجنس جوهريا هي تعبير» Husserl E., Recherches logiques, traduction par M.M.Hélie, Kelkel, P.U.F., Paris, 1969, p.35. غير أنّ فيتغنشتين ذهب إلى التأكيد أنّ المعنى هو طريقة استعمال الكلمة من خلال رمزها وهذا يعني أنّ الكلمة تظلّ اجرائية وأداتية وبرغماتية.

(69) (p.714) **التطور الخالق**، ص.232.

(70). راجع: Bogdanovitch R., 3 juil.-1932, p. 215 L'idée de durée chez Bergson et chez Proust, in Notre

(71) **La Pensée et le Mouvant**, p.1277

(72) Ibid., p.1357

(73) Ibid., p.1292 .

(74) Ibid., p.1348 .

(75) Ibid., p.1358 .

(76) Ibidem .

(77) Ibidem .

(78) Ibidem .

(79). Ibidem لما كان المعنى هو كل ما تعبر عنه اللغة وسائر الوسائط التعبيرية الأخرى، فإنّه لا شيء يسمح بتوحيد الدلالات المختلفة للفظة الـ « معنى». وتبعاً لذلك إذا كنا «أحراراً في أن نضفي على الكلمات المعنى الذي نريده».(**La Pensée et le Mouvant,** p.1392 note n°1) فإنّ المعنى يظل أفقاً مفتوحاً للتأويل. لأنّه «متحرك (...) يعبر الكلمات» [الطاقة الروحية، ص. 45(p.850)] وينأى عن الاختزال في مجرد إحالة désignation (علاقة القضية بالمرجع الواقعي) أو تجل manifestation (علاقة القضية بالذات المتكلمة أو المعبرة) أو

دلالة signification (علاقة الألفاظ بماهية كلية عامة). ولعلنا نجد صدى لهذا الفهم البرغسوني للمعنى في النص الدولوزي الذي يعتبر المعنى بعدا رابعا للقضية لأنّه غير قابل للاستنفاد. أنظر:

Différence et répétition, P.U.F.,Paris, 1968

(80) **La Pensée et le Mouvant.**, p.1358 .

(81) **La Pensée et le Mouvant.**, p.1358 .

(82) Ibid., p. 1347.

(83) Ibidem.

(84) Ibid., p. 1355.

(85) Ibid., p. 1357.

(86) Ibid., p. 1355.

(87). في هذا السياق يقول برغسون:» إنّ الروح الفلسفية تتعاطف (sym-pathos) مع التجديد ومع الاختراع دون نهاية والذين هما في عمق الأشياء». **La Pensée et le Mouvant** , p.1322 .إنّ ما نفهمه من التأويل لدى فيلسوفنا هو أنّ تأول نسق فلسفي ما لا يقوم على عمل « دوكسوغرافي doxographique « ذلك أنّه لا يكفي – إذا كان التأويل المقصود هو ذاته فلسفي– أن نزن التأثيرات وأن نستخلص التشابهات وأن نعاين التجديدات المنتظمة داخل «هندسة أو بنية عالمة» مفهومية .(Ibid., p. 1346). فأن تعاد فلسفة ما إلى حيويتها الطبيعية أي إلى حدسها الأصلي معناه أنّها إيقاع وليست بنيانا أو صرحا: إنّ « روح المذهب» (Ibid., p. 1356) تنتشر في ذلك الإيقاع انتشاراً مفهومياً عبر الجهد المتواصل للفيلسوف» من أجل أن تجعل من بساطة حدسه الأصلي تتنامى نمواً تقريبياً»(Ibid., p.1347).

(88) **La Pensée et le Mouvant**, p. 1327 .

(89).(p.1009).التطور الخالق، ص. 47

(90) **La Pensée et le Mouvant**, p. 1358 .

(91). يمكن أن نحدّد ثلاثة أبعاد للّغة الحية والنشيطة على النحو التالي:

أوّلاً: بعد ديناميكي ذلك أنّه عندما تتجمّد السيولة فإنّ المعنى يتجه إلى الاضمحلال والتّواري وهذا يعني أنّ اللّغة ليست أداة كما أنّها ليست مادّة أوّلية خاملة أو سلسلة من العناصر المكوّنة بواسطة حيلة فكر معيّن. إنّها انتشار للمعنى وامتداد له. ويعتبر برغسون انتشار المعنى هذا بمثابة مسار حيّ يمكن مقارنته بنموّ الجنين الأمر الذي لا يجعل من جملة ما مجرّد حصيلة مكوّناتها.

ثانياً: بعد قصديّ حيث ينهض المعنى على الوجهة التي تمنحها الروح لانتشار الكلام وامتداده وهذا يعنى أنّ العلاقة وإن كانت شرطاً ضرورياً فإنّها ليست شرطاً كافياً وبالتالي ينبغي أن تكون العلاقة (البنية) والحركة موجّهتان. وإنّ هذا القصد المكوّن للمعنى الحيّ يشكّل الفرق بين اللّسان والكلام ويعبّر برغسون عن ذلك قائلا: «ذلك هو مسار الكلام» ويضيف قائلا: « Et telle est aussi l'opération par laquelle se constitue une philosophie. Le philosophe ne part pas d'idées préexistantes, tout au plus peut-on dire qu'il y arrive. Et quand il y vient, l'idée ainsi entrainée dans le mouvement de son esprit, s'animant d'une vie nouvelle comme le mot qui reçoit son sens de la phrase, n'est plus ce qu'elle était en dehors du tourbillon ».

La Pensée et le Mouvant, p. 1358. تلك هي لغة الحدس التي لا يشكّل التوسّط فيها تجاوزاً من الوحدات كما أنّ الحدس ليس فكراً مباشراً يقصي التوسّط، وإنّما هو قدرة على التوحّد مباشرة مع توسّط الديمومة. ويوضّح فورمس في مفتتح شرحه لمحاضرة برغسون حول النفس والجسد سنة 1912 قائلاً: «لا يشير الحدس لدى برغسون فقط (مثلما هو الحال لدى غالبية الفلاسفة) إلى الاتصال المباشر بموضوع ما سواء أكان حسيّاً أو عقلياً وسواء أتعلّق الأمر بجسد أو بالديمومة وإنما هو يشير بخاصة إلى النموّ المنتظم أو المطّرد لاتصال معيّن ولتعميقه المتدرّج». راجع:

Worms F., Bergson, L'âme et le corps, Hatier, Paris, 1992, p. 17.

تلك هي لغة الحدس التي تشكّل كتابة برغسون المرنة والدقيقة وتوقّعها.

ثالثاً: بعد بنيوي لأنّ المعنى لا يتعلّق بالمصطلحات بقدر ما يتعلّق بالعلاقات ولذلك فإنّ النموّ يكون عضويّاً أو منظّماً أي أنّ التفكير نفسه يتجلّى في جمل مختلفة مكوّنة من كلمات مختلفة شريطة أن تكون لها فيما بينها العلاقة نفسها. ومن هنا يمكن القول إنّ الحركة ذاتها لا تكفي لتنشيط أو تفعيل كلمات معيّنة في كلام ما أي أنّها لا تشكّل معنى إلاّ برسمها لعلاقة شأن تأدية اللّحن نفسه مع تغيير موضعه بمقام صغير أو بطبقة أو درجة صوتيّة أي أنّ الامر سيظلّ متعلّقاً بالفعل بنفس اللّحن. وبالرّغم من تغيّر كلّ النوطات فإنّ نظام تعاقب الدرجات أو الطبقات الصوتية أو نصف الطبقات ستكون مخصّصة للمماثل.

(92) **La Pensée et le Mouvant**, p.1399 .

(93).يقول برغسون: «عندما نستمع إلى جملة ، يتوجب أن ننتبه للكلمات تؤخذ على حدة: و المعنى العام، معنى الكل هو المهم، منذ البداية نحن نعيد بناء هذا المعنى افتراضياً، أنّنا نطلق فكرنا باتجاه ما عام، على أن نحرّف الاتجاه تدريجياً بحسب الجملة وهي تتالي، فتدفع انتباهنا في اتجاه أو آخر». [التطور الخالق، ص.136 (926-927.p)].

(94). راجع: Delattre F., **Bergson et Proust, in Les Etudes Bergsoniennes**, Albin Michel, Paris, 1948, vol. I, p. 83.

(95). **التطور الخالق**، ص. 169 (652 p.).

(96). المصدر نفسه ، ص. 228. (760p.): «لكن الوثبة محدودة، وقد وجدت مرة واحدة وبصفة نهائية».

(97). المصدر نفسه، الصفحة نفسها . ويضيف قائلاً في موضع آخر: «تنحصر وثبة الحياة التي تتحدث عنها في اقتضاء الخلق. وهي لا تستطيع أن تخلق شيئاً من العدم مطلقا وذلك لأنّها تلتقى المادة أمامها أي الحركة المضادة لحركته».[المصدر نفسه، ص. 226 (708.p)]. ويقول أيضا عن الشعور :» لكن الشعور الذي يعد صورة للخلق لا يتجلى لنفسه إلا حيث يكون الخلق ممكناً». المصدر نفسه، ص. 234(716.p).

(98).(p.652).المصدر نفسه، ص. 169

(99). **La Pensée et le Mouvant**, p.1431.

(100). يقول:» وقد أخطأ بعضهم عندما خلط بين هذا الميل وبين القوة على التعميم، فالحيوانات نفسها تعمم، هذا إلى أنّ علامة ما، ولو كانت غريزية، تعبر دائما عن احد الأنواع تعبيرا يختلف وضوحه ضعفا أو شدة. فعلامات اللغة الانسانية إنّما تتميز بحركتها أكثر من أن تتميز بعمومها». **التطور الخالق**، ص. 147 (p.629) .

(101). المصدر نفسه، الصفحة نفسها: ما يمكن ملاحظته هاهنا هو أنّ برغسون يستلهم ويحاجج بوقائع خبرية مستمدة أحيانا من معيش الطفل ومبرره في ذلك- كما هو الأمر لدى نيتشه- أنّه لما كان يجب على الباحث الحق أن يحتج فمن سوى الطفل بقادر على ذلك؟ أليس هو « باحث ومخترع، مترصد للجدة ترصدا مستمرا، ضيق الصدر بالنظام...؟»

La Pensée et le Mouvant, p.1326 لكن لا يجب أن يذهب بنا إلى أنّ الشاعر الحق يعيد تركيب الحروف بما هي أجزاء القصيدة مثلما يفعل الطفل مع قطع لعبته المسلية (Ibid., p.1404).

(102). **الضّحك**، ص. 105 (p.463).

(103). **التطور الخالق**، ص.217 (p.699).

(104). Essai., p.14

(105). **La Pensée et le Mouvant**, p. 1324 .

(106). الطاقة الروحية، ص.45-44 .(p.849-850)

(107) **La Pensée et le Mouvant**, p.1321.

(108). Ibid., p.1402

(109). Ibid., p. 1373 إنّ العلاقة بين الخلق و الاستمتاع لدى برغسون تعود إلى أنّ «الشيء الذي يهمّنا، هنا، في عمل الشاعر هو رؤيته لبعض الحالات النفسيّة العميقة جدّا أو لبعض الصراعات الداخلية تماما». **الضّحك**، ص. 109 (p.467).

(110). لأنّ الفن لدى برغسون كاف لأن « يبين لنا أنّ تمددا للكلمات الإدراكية يظلّ أمراً ممكناً».

La Pensée et le Mouvant, p 1371.

(111). ربما نعثر ههنا على بعض من إرهاصات الاستعمال الشعري للغة أو ما سيسميه جاكبسون Jakobson : الشعرية Poéticité المتصلة ببيان ما يحكم هاجس الإيقاع و موسيقية اللسان. وتبعا لذلك يكون الشعر قبل كل شيء عملا حول الدال signifiant. يقول جاكبسون: «تتمظهر الشعرية في أنّ الكلمة تكون مستشعرة ككلمة وليست كبديل عن الشيء أو الموضوع المسمى». Jakobson R., Huit questions de poétique, traduction M.Derrida, Seuil, Paris, 1977, p.46.

ولا يخفى علينا مبلغ التأثير الذي تركه – صاحب جائزة نوبل للآداب لسنة –1928 في الأدب الفرنسي الحديث بخاصة وفي الأدب العالمي بعامة نظراً لسلاسة أسلوبه و إيحائية المجازات و الاستعارات (النباتية خاصة) وإلمامه بعلوم عصره وفنونه- ومن أهم من تأثر بـ برغسون هاهنا يمكن أن نذكر على سبيل المثال بروست Proust ، جيد Gide، و جويس Joyce.

(112). يقول: Alain Bosquet: « Le poète ne sait pas ce qu'il va dire, et il ne le dit que pour découvrir, après l'écriture, ce qu'il est. Je ne suis rien, que ce que m'accorde mon propre poème : en lui je trouve ma véritable naissance ». cf., Processus de la création en poésie, in Revue des Sciences Morales et Politiques, 2004, p. 536.

(113). **الضّحك**، ص. 109 (p. 467).

(114). المصدر نفسه.

(115) **La Pensée et le Mouvant,** p.1371 .

(116). **الضّحك**، ص. 106 (p.464). يعتبر برغسون أنّ الشاعر التراجيدي أو الدّرامي يمكّننا «من اكتشاف قسم مخبوء من ذاتنا» المصدر نفسه، الصفحة نفسها. إنّ الدّراما «تعطي الطبيعة الفرصة لكي تنتقم من المجتمع». المصدر نفسه، ص.105 (p.463). إنّ الشاعر الدرامي يكتشف «العنصر المأساوي في شخصيتنا» بأن ينادي فينا إلى «ذكريات وراثية غاية في القدم وغاية في العمق وغاية في البعد عن حياتنا الحالية». المصدر نفسه، ص. 106 (p.464). أما الشاعر الهزلي فإنّه يبحث عن بيان أنّ هذا «العكس للحس المشترك» [المصدر نفسه، ص. 111-110 (p.467).] أي للذكاء الاجتماعي، ليس سوى «جنوناً» يعرّض المجتمع إلى الخطر. يقول برغسون: «إنّ الشاعر الهزلي يجعلنا نمر من الإدراك إلى الهلوسة الموحية بواسطة ائتلافات من الصور، من الكلمات، من الأفكار التي لا يمكنها أن توجد إلا لأنّ تربيتنا قد خلقت آليات مثلما نفهم ذلك بالتفكير مثلاً في الطرق الخيالية لفن تقوية الذاكرة mnémotechnie».

Matière et Mémoire, p.233.

(117). يقول برغسون: «لأجل ذلك فإنّني أفهم كلامك إذا ما انطلقت من تفكير مماثل لتفكيرك حتى أتبع ما فيه من تعرجات بمعونة صور شفاهية مقدر لها أن تبين لي من حين إلى آخر – مثل كثير من اللافتات- الطريق». **Matière et Mémoire**, p.269 نجد لهذا الفهم صدى في فلسفة مرلوبونتي حين ينقد الطابع الأداتي للغة تجاه التفكير مميّزا بين الكلام المتكلَّم parole parlée الناجز بعدُ في ذاكرتنا و الكلام المتكلِّم parole parlante المبدع و المتجدد غير أنّ هذا الفهم يتعارض مع تصور فيتغنشتين الذي يعبّر عنه السؤال الذي افتتح به الكراس الأزرق: **qu'est ce que le sens d'un mot ?** أنظر: Wittgenstein L., **Le cahier bleu**, Gallimard, Paris, 1965, p.68

(118) **La Pensée et le Mouvant** , p. 1414 .

(119) Ibidem.

(120) **Matière et Mémoire**, p.269.

(121). Ibid, p.262

(122). Ibidem

(123). يقول: Bosquet : « Comment naît le poème ? Il

naît d'une philosophie profonde qu'il doit hausser au delà de la philosophie , pour que quiconque puisse s'interroger dans l'ivresse et l'analyse à la fois, sur le poème et sur sa philosophie, la vision du monde est là, entre l'intuition, la révolte et comme une sagesse fulgurante, qui reste disponible mais ne s'exprime pas à jets continus ». Bousquet A., Processus de la création en poésie, op. cit., p. 536.

إنّ شعر دانتي وشكسبير وغوته ليس انفعالاً وعاطفة وشعوراً وحسب، وإنما هو هذا كلّه وشيء آخر. هذا الشيء الآخر هو ما يمكن أن نسمّيه الفلسفة. فهؤلاء الشعراء عبّروا، خلال عواطفهم وانفعالاتهم، عن العالم. كان لهم بمعنى آخر رأي في العالم وموقف منه، كانت لهم فلسفة.

(124). (p.927) وقارن ذلك بـ **الطاقة الروحية**، ص 137-136 (p.630). **التطور الخالق**، ص.148.

(125). **الضّحك**، ص. 102 (p. 461).

(126) **Essai** ., p.14 .

(127) في هذا السياق يقول الأستاذ مصطفى الكيلاني: «إنّ المعنى في الشعر حقيقة مكثفة لا يمكن تجزئتها، حتى وإنّ سعينا إلى التفكيك لضرورة منهجية. وليس المعنى في هذا المجال وصفيا كما القراءة «الموضوعاتية Thématique». إنّ المعنى الشعري خارج عن حدود النماذج، لا ينقسم إلى وحدات هي المواضيع و أنّها يتراءى قوة فاعلة لا تخضع لمقاييس التصنيف والتنضيد، ولا يجوز إسكانه في مقولات لكل مجموعة من المتشابهات. وهو أرفع من أن يوصف رجوعا إلى ظواهر حسية وإنغلاقاً في حدود لغوية». أنظر مقاله: **ماهية الشعر من خلال قراءة هيدغير لهولدرلين**، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 59-58 ، نوفمبر – ديسمبر 1988، ص. 40.

(128). قد يكون من فوائض القول و نوافل الإيضاح أنّ نعرج على دلالة «الشعر»، بل أنّ تعريفه بوابة مشرعة على التيه أنّ لم نقل متاه. فأفلاطون مثلا يستعمل في كتابه الجمهورية مصطلح المحاكاة للتمييز بين ثلاثة أنّواع شعرية: ويبني تصنيفه ذاك على ثلاثة أشكال من القص. أولاً القص غير المباشر (narration indirecte) وهو ذاك الذي يتحدث فيه الشاعر بنفسه ولا يسمي أفلاطون هذا النحو من الشعر محاكاة ولا يطرد القائم به من الجمهورية. ثانياً القص المباشر (narration directe) حيث يتحدث الشاعر على لسان الشخصيات التي يخلقها. وهاهنا يكون الشعر محاكاة، والشاعر القائم به مشرد خارج الجمهورية. ثالثاً القص الذي يمزج بين الصنفين السابقين وهو الذي يتحدث فيه الشاعر بنفسه أحياناً وأحياناً أخرى عن طريق محاكاة الشخصيات التي يخلقها. أما أرسطو فإنّه يعتبر المحاكاة معياراً في ضوئه يقرأ الشعر وينظر له، وفي ضوئه أيضاً يسن نظرية الأجناس. و نستأذن القارئ الكريم في إحالته – للتوسّع في هذه المسألة – على المدونة العربية حيث نجد الجاحظ يقول إنّ «الشعر صناعة» (**الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانّجي، القاهرة، 1969، ص. 3 وص. 131). أما ابن رشيق فيعتبر أنّ الشاعر «هو من يأتي بالمعنى المستطرف والذي لم تجر العادة بمثله» (**العمدة**، ج. 2، القاهرة، 1974، ص. 177). غير أنّنا نجد في موقف الفلاسفة العرب من الشعر تبايناً ذلك أنّ ابن سينا يعتبر أنّ الشعر لا ينهض إلا على الوزن قائلاً: «إنّما يوجد الشعر بأنّ يجتمع فيه القول المخيل و الوزن» (أنظر: **أرسطو، فن الشعر**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973، ص. 168) أما ابن رشد المنتصر للموشحات و الأزجال فيعتبر أنّ اللحن هو الذي يبلغ بعملية التناغم منتهاها وهو الذي يفعل فعله في النفوس. يقول : «كل قول شعري قد ينقسم إلى مشبه و مشبه به. و الذي به يشبه ثلاثة: المحاكاة و الوزن واللحن» (المرجع السابق، ص. 220).

لكن أين نضع برغسون من كل هذا؟ إنّ الذي يقول إنّ: «الأثر العبقري في الأدب و الفن أنّما هو نتاج إنفعال فريد في نوعه» [التطور الخالق، ص، 53 (p.1014)] يكون مع القول بأنّ الشعر خلق وكشف أو لا يكون. فالمبدع ليس فاعلاً أو صانعاً un faiseur وليس عاملاً Facteur (Schaffer) وأنّما هو الذي يغترف (Schöpfer) من أعماق الوجود أو ذاك الذي يقول (Dichter) ويبين. أنّ اللفظة الألمانّية dichtung (poésie) وdichten(poétisation – شعرنة) تحيل إلى dictare و dicere باللاتينية و deiknumi بالاغريقية والتي تعني بيّن أو اظهر montrer . ونجد لهذا الفهم البرغسوني للشعر صدى له لدى الشاعر نوفاليس Novalis القائل بأنّ «الشعر هو الواقع المطلق» ولدي كوهين Cohen الذي يعرّف الشعر قائلا إنّه «أرقى أشكال التعبير الوجداني» Cohen J., Structure du langage poétique, P.U.F.,Paris, 1966, p.205. ويضيف قائلا: «كل بيت من الشعر أنّما هو (versus) أي عودة، وهذا يتقابل مع (prorsus) أي النثر الذي يتقدم تقدما خطيا» (Ibid., p.551).

(129) **La Pensée et le Mouvant.**, p.1373 .

(130) Ibidem .

(131) **La Pensée et le Mouvant.**, p.1373 .

(132) Ibid., p. 1321 .

(133). **التطوّر الخالق**، ص. 191 (p. 672).

(134). **منبعاً الأخلاق و الدين**، ص. 48.

(135). المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(136). المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(137). المصدر نفسه ، ص. 48.

(138). المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(139). يقول برغسون:» مهما كانت الكلمات مختارة كما يجب فإنّها لا تعبر عن ما تحمله إذا كان النسق و التنقيط و كان الرسم الهجائي للخطاب، لا تساعد كلها على الحصول من القارئ، و الموجه عندئذ بسلسلة من الحركات المستحدثة، على أن يصف مسار فكرة، أو شعور بشكل يشبه المسار الذي نصفه نحن به بأنفسنا. إنّ كل فن الكتابة يكمن هاهنا أنّه شيء ما كفن الموسيقى، و لكن يجب أن لا تظن أنّ الموسيقى المقصودة

هنا هي موسيقى الأذن فقط، كما يتصور الناس عادة». **الطاقة الروحية**، ص. 45-44 ((850-849.p.

(140). **التطور الخالق**، ص. 47 .

(141) **Essai**., p. 15-16 .

(142). Ibid., p.16

(143). **منبعا الأخلاق و الدين**، ص. 298 (p.1211) يمكن هاهنا أن ننقد بايار Bayer الذي سعى إلى تعديم الشعور الفني في البرغسونية قائلا:» هذا الفن الذي يلامس المطلق لا ينظر أبدا حتى إلى النسبي». راجع :

Bayer R., **L'esthétique de Bergson**, **in Revue Philosophique, mars-** août, 1941, p.271.

لكن في الحقيقة إنّ الشاعر والفنان لدى – برغسون- يشعان لأنّهما يشاركان في كلية الشعور الانساني.

(144) Barthélemy Madaule, **Bergson et Teilhard de Chardin**, Seuil, Paris, 1963, p.511.

(145). Secrétain M.R., Péguy, **Soldat de la vérité** Emil-Paul, Paris, 1946, p 32.

(146). خلافاً لأفلاطون الذي اعتبر العالم Mathème أي متضايف موضوعي للمعرفة العقلية أو الماتيزيس Mathèsis مثلما القصيد هو المتضايف الموضوعي للبويزيس Poiesis .

(147) **La Pensée et le Mouvant**, p.1344 .

(148). راجع مقال: Mabille B., Eloges de la fluidité et la parole, in Les Etudes philosophiques, n°4, 2001, p.499-516.

(149). إنّ الصيرورة لدى برغسون هي الديمومة العينية الخلاقة أما الصيرورة الهيقلية فهي صيرورة في الفكر. والواقع أن التقابل بين هيقل وبرغسون في هذا السياق يدور علي التقابل بين المفهوم والحدس وبين الواقع المختزل في الفكر والديمومة العينية، وبين صلابة البناء النسقي ومرونة التجربة الحية وبين طغيان المفهوم واحترام ما لا يوصف .

(150). خلافاً لما رآه هيقل أو مرلوبنتي الذي أكد أن:« l'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle, sa parole est sa pensée ».

ظاهراتية الإدراك، مرجع مذكور، ص. 209.

(151). تظل الفكرة المولّدة لقصيد ما تنمو في جمل وتنتشر في كلمات مثل المسار الحيوي الذي يذهب من بساطة الاندفاع الخلاّق إلى التعدد الذي يصيب الكائنات الحية بالدّوار .

(152). أي يمكن لكلمة واحدة أن تحيل إلى معان شتى. تقول السيدة مادول: la même pensée se traduit aussi bien en phrases » diverses composées de mots tous différents, pourvu que ses mots aient entre eux le même rapport. Tel est le processus de la parole ».

Barthélemy-Madaule, Bergson, op. cit., p. 137.

وهو ما يسميه برغسون أيضاً «حركة الكلمات» يقول: »هذا، وإنّ حركة الكلمات التي أريد بها أن تنتقل هذه الكلمات من شيء إلى آخر، قد أتاحت لها أن تمتدّ من الأشياء إلى المعاني«.

التطوّر الخالق، ص. 148 (p.629).

(153). يقول برغسون: « Chaque mot de notre langue a beau être conventionnel, le langage n'est pas une convention ». la Pensée et le Mouvant, p.1320.

(154) Ibid., p.1326

(155). راجع : Coutalos D., **La psychologie de la création**. Esquisse : pour une description de l'acte de la création en tant que phénomène pur, P.U.F., Paris, 1953.

(156) وهو ما نقف عليه لدى البطل الأخلاقي أو المتصوّف أو القدّيس الذين يعتمدون اقتدار الكلمة وخلق الصّور وابتكار الاستعارات المسايرة لسيولة النّفس المنفتحة وتغيّرها كسبيل لتبليغ الرسالة الرّوحية.

(157). يجب التمييز لدى برغسون بين وجوه مختلفة للّغة:

أولاً: اللّغة بما هي عنصر من العناصر التي تمثل أدوات الإنسان الصّانع.

ثانياً: اللّغة بما هي الكلمة –الأداة التي يستخدمها العقل من أجل التحرّر في وسط العمل ذاته. يقول برغسون:» إنّه لولا اللّغة لظلّ العقل متشبّثا بالموضوعات المادية التي كان من صالحه أن يفحصها (...) وقد ساهمت اللّغة مساهمة كبرى في تحريره. والواقع أنّ الكلمة لمّا كانت قد خلقت للانتقال من شيء إلى آخر فإنّها حرّة في جوهرها وقابلة للانتقال. وإذن، فمن الممكن أن لا تمتدّ فحسب من شيء مدرك إلى شيء مدرك آخر، بل تمتدّ أيضا من الشيء المدرك إلى ذكرى هذا الشيء، ومن الذكرى الدّقيقة إلى صورة أكثر شروداً، ومن صورة شاردة، وإن كان يمكن تمثلها مع ذلك، إلى تصوّر الفعل الذي يتمثلها المرء به أي إلى المعنى«. **التطوّر الخالق**، ص.147 (p.630).

ثالثاً: اللّغة وقد جعل منها العقل بما هي أداته عضواً أي جزءاً حيّاً غير منفصل عنه غير أنّ العقل هاهنا لا يظلّ عقلاً بل يصير حدسا] يقول برغسون متحدّثا عن تطوّر العقل ومستعملا مصطلحي القوّة والفعل الأرسطيّين: »إنّ العقل الذي يفكّر إنّما هو عقل كان يمتلك قدراً إضافياً من القوّة المراد تصريفها، وذلك فيما عدى المجهود المفيد من النّاحية العملية. فهو ذات قد سبق لها إمكان السّيطرة على نفسه «. **التطوّر الخالق**، ص.147(p.629).[وهذا المسار من التفعّل يذهب من عقل ينخرط في العمل إلى عقل يفكّر ومن ثمّة قادر على اتّخاذ مسافة بالنسبة إلى عالم العمل وإنّ هذا التفكر هو تحرّر وهذا التحرّر هو إعادة افتتاح أي انفتاح على الدّاخل واتجاه نحو الأنا العميق. صحيح أنّ العقل الذي يفكر ليس بعد حدساً بالفعل intuition-en-acte وإنّما هو عقل بالقوّة. لكن ما هو فعل هذه القوّة؟ إنّه اللّغة أي ما يفصلنا عن الموضوعات الماديّة التي كنّا مثبّتين إليها غير أنّه بتصيّرها متحرّكة وبتسيّلها فإنّ اللّغة لم تعد مجرّد شاشة أو أداة وإنّما صارت حيّة وذلك هو ما عناه برغسون بالانتقال من العلامة الغريزية باعتبارها علامة ثابتة إلى علامة العقل باعتبارها علامة متحرّكة.

De Visan T., ***L'attitude du lyrisme contemporain,*** Mercure de France, Paris,1911, p.444.158.

نحوسيكو - سياسية تيموسية

سلوتردايك فوكوياما

زهير اليعكوبي

«نحن جميعاً بالتأكيد شهداء، ولكن أيضاً، في مدى معين، محاربون، على صراع يتم على« الجبهة الفكرية»...تتعلق المعركة بالطريقة التي نستطيع بها، في قلب الديانات ذات الميل نحوالحمية- والإيديولوجيات الغاضبة التي تلت الديانات العالمية-، ضمان مراقبة الإمكانيات الجذرية»(*).«سوف تكون مهمة واعدة، بالنسبة لسيكو-تاريخيين وعلماء السياسة، الحكي من جديد عن تاريخ الحركات الاجتماعية منذ الثورة الفرنسية حتى عهد التشتت مابعد الحداثوي على أنها رواية الجماعات التيموسية ».(**)

إننا لا نستطيع التحرر من «سجن الحاضر»، حسب مصطلح دقيق نعثر عليه في كتاب «بوريس غرويس» «**سياسة الأبدية**»[1]، لكن باستطاعتنا أن نعيد بناء ملامحه، أن نعيد تشكيله وننخرط في ترتيبه؛ الأمر الذي يساهم في بناء سجون أخرى وإعادة ترميم سجون قد تآكلت.من هنا يمكن قراءة إحدى الأطروحات الرورتوية القاضية بأن كل ما يمكن لكاتب أصيل أن يتمناه هوإعادة بناء سياق لأسلافه[2]، من جهةٍ أن أفضل ما يمكن أن يفعله كاتب/كتاب[3] مبدع هوإعادة بناء سياق لعصره في نطاق انطولوجيا للحاضر[4] تساهم في بناء المستقبل، أنطولوجيا لا تكتفي ب«استحضار ذكراه» (حسب مصطلح دقيق لـ«باولوفيرنو»)[5]، بل تعمل على تقديم وصف-معجم جديد[6]، إذا تكلمنا بلغة «رورتي»، أو**شخصية مفهومية**[7]، إذا تكلمنا بلغة مطاع صفدي.ذلك ما يحاول «سلوتردايك» القيام به في العديد من أعماله.محاولة اتخذت، مع«**نقد العقل الكلبي**»[8]، شكل مراجعة صارمة للحداثة والأنوار، واتجهت، في «**تدجين الوجود**» و«**قواعد من أجل حديقة حيوان إنسانية**»[9]، نحوجينيالوجيا الإنسان والانخراط في النقاش الدائر حول الاستنساخ والبيوتقنية، لتتبلور مع «**قصر الكريستال**»[10] كحكي فلسفي يهدف إلى تقديم المفاصل العامة لنظرية حول الأزمنة الحديثة ومعها «**العولمة الأرضية**»، أما في «**الغضب والزمان**»[11] فتم التوجه نحونقد العقل الجذري، من خلال قراءة سيكو-سياسية تجد في الغضب التيموسي أحد العوامل الأساسية الفاعلة في التاريخ، نقد أصبح ذا طابع أكثر بنائية مع «حمق الإلّه »[12] حيث عمل «سلوتردايك» على مساءلة الديانات التوحيدية والانخراط في مواجهة «السمو»، أي الانخراط في برنامج « تدجين الديانات التوحيدية» الذي يغمز صراحة إلى ضرورة تغيير القبلة التي حكمت النهضة الأوروبية، بمعنى، الكف عن توجيه النظر نحوالتراث الهيلليني بغية الالتفات صوب الحضارة المصرية القديمة.إنه بهكذا محاولة رسخ موقعه بين الأموات، فصار بذلك حاملاً للجنسية المصرية، نقصد أنه مارس «سياسة الأبدية « ببراعة ونجاعة»[13].

في هذه الدراسة نعقد العزم على الوقوف عند بعض معالم تلك المحاولة، من خلال الاشتغال على كتاب «**الغضب والزمان**». والذي تعود أهميته في نظرنا، بالإضافة إلى ما ذكرناه أعلاه، إلى كونه أحد الكتب الفلسفية التي تهمنا بشكل مباشر، فهويتساءل عن دور «الإسلام السياسي» في العالم الذي نسكنه ويسكننا، عن أهمية التيموس الذي يخصنا (تيموس وجد في حذاء الزيدي فرصة لتأكيد حضوره)، إنه بذلك يكلمنا ويطرق بابنا. فعلينا، إذاً، امتلاك ما يكفي من شجاعة الاستقبال، نقصد، أن نعبر إليه ونتركه يعبر إلينا. أليس الفكر هوفي كل مرة فكر عبور؟!.

تتوزع مطالب هذه الدراسة كالتالي:

I-في نقد المقاربة الفوكويامية: سنعمل خلال الجزء الأول من الدراسة على تحليل المقاربة الفوكويامية، كما انبنت في كتاب«**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**»، والوقوف عند جوانب من حدودها معتمدين بعضاً من أعمال: «مطاع صفدي»، «جاك دريدا»، «ريتشارد رورتي»، «أمارتيا سين»،«أنطونيونغري» و«مايكل هاردت»[15].لا نرمي من وراء ذلك الحصول على نقد نسقي بل، فقط، تقديم رؤى مغايرة بإمكانها أن تبرز لنا في اختلافها، وتناقضها أحياناً، أوجهاً من الضلال الذي لم تستطع تلك المقاربة أن تفك ارتهانها به.

(*) Peter Sloterdijk. **La folie de Dieu.du combats des trois monthéismes**. tr.Olivier Mannoni Lbella - Maren Sell Editions. 2008. p130.

(**) Peter Sloterdijk. **Colère et Temps. Essai politico-psychologique**. tr.Olivier Mannoni.Libella Maren Sell Editions.2007.p168.

II-إن أعمال كل واحد من هؤلاء المفكرين تساهم، بالتأكيد، في توجيه الفكر نحوجزء ممَّا عناه «فوكوياما» في غفلة أوعمى، أوحتى نحوانتهازيته وانغماسه في الأيديولوجيا إن لم نقل في السذاجة، لكنها لا تستهلك، في أي حال من الأحوال، كل أبعاد تلك المقاربة.ما الذي يظل غيرَ مستهلك؟- إنه التأكيد على عامل التيموس كعامل حاسم في فهم الصراعات والنزاعات. هكذا، نكون قد ولجنا كتاب «**الغضب والزمان**» حيث سنعمل على إبراز دور الغضب باعتباره فاعلاً مركزياً في صنع التاريخ **وتحريك السياسة وبلورة الأيديولوجيا.بمعنى، سنركز على المقاربة التي تأخذ بعين الاعتبار دور الانفعالات التيموسية في تحديد وتوجيه مسار التاريخ والسياسة والأيديولوجيا؛ المقاربة السيكو-سياسية التيموسية**.هذا الاشتغال على «الغضب والزمان» سنجعل منه مناسبة للتساؤل عن دور الإسلام السياسي الشيعي المعاصر، المتمثل خصوصا في التجربة الإيرانية والتجربة اللبنانية، لنؤكد، في صدد ذلك، على أن إحدى أهم خصائص حركات الرفض الإمبراطورية هوقيامها على الاختلاف واحتمالها للمعية، وأن أي محاولة لتأسيس بنك «الرفض/ المقاومة» ينبغي أن تتخلى عن نموذج الشجرة لصالح الشبكة، وعن التمركز/ الانطواء الهووي لصالح الهجانة.

I-في نقد المقاربة الفوكويامية.

الديموقراطية الليبرالية، التيموس، نهاية التاريخ.

يعود أصل كتاب نهاية التاريخ إلى مقال تم نشره سنة 1987 في الناشيونال أنترست، وهومقال دافع فيه فوكوياما عن أطروحة أثارت جدلاً واسعاً، مفادها:

«إن الديمقراطية الليبرالية تشكل منتهى التطور الايديولوجي للإنسانية، إنها نهاية التاريخ ».

فالديمقراطية الليبرالية[16]، نظرياً، مكتملة بشكل كبير جداً، بمعنى، إنها من ناحية المبادئ (الحرية والمساواة) لا يمكن تجاوزها[17]. فهي قمة الهرم، النموذج المثالي الذي به يصل التاريخ إلى نهايته[18].غير أن ذلك لا يعني أنها لم تتعرض، ولن تتعرض، للعديد من القلاقل والاضطرابات والمشاكل، فهي كذلك مخترقة بالعديد من «التناقضات»، (بلغة أدق، إذا أردنا مسايرة منطق الكتاب، مشاكل)، لكنها تناقضات تتميز بكونها:

ليست تناقضات «هيغيلية»، أوبالأحرى «ماركسية»، نعني، من ناحية المفعول لا تؤدي إلى انهيار الديمقراطية الليبرالية. إنها ليست من جنس التناقضات المدمرة والمهدمة ذات المفعول التجاوزي، (مثلما حدث مع المجتمعات الاشتراكية وكما تنبأ ماركس للمجتمعات الرأسمالية)، لأنها يمكن أن تحل بالاستناد إلى النظام الديموقراطي الليبرالي نفسه[19].

ليست نتاج خلل في النموذج بحد ذاته؛ بل في تطبيقاته. فما ينبغي عمله من أجل تجاوز هذه التناقضات؛ ليس تحسين المثال بل تحسين التنزيل.هنا نلاحظ أن فوكوياما يلجأ إلى مبرر لطالما استعانت به العديد من التيارات الدينية والسياسية والاجتماعية من أجل مواجهة الوضعيات المحرجة، أوتبرير الانحطاط والفشل[20].

لقد وجد التاريخ، حسب «فوكوياما»، غايته.لقد انتهى.ليس انتهاءا للأحداث والوقائع؛ ليس انتهاءاً للتاريخ الحدثي (نسبة إلى الحدث)، بل انتهاءً التاريخ التطوري - المراحلي-الحقبي[21]. فما وصل إلى حده مع الديمقراطية الليبرالية هوالتاريخ بما هوتاريخ التطور والتحقيب لمسار الإنسانية، نهاية وجدها، مثلاً، « كونت» عند المرحلة الوضعية، ونظر إليها ماركس على أنها المرحلة الشيوعية. من هذا المنظور، تعني نهاية التاريخ، مفهوميا، نهاية النماذج التاريخية الممكنة لسير المجتمعات حيث ثم بناء النموذج الأفضل[22].

قبل الاستمرار مع كتاب «فوكوياما» نود الإدلاء بالملاحظة التالية: إن إعلان نهاية التاريخ مع الديمقراطية الليبرالية هوأحد نماذج التحقيق المابعد- حداثي للحداثة.- فهمنا هذا يقوم في أساسه على أعمال «بوريس غرويس» حول الجديد[23] (le Nouveau). فما بعد الحداثة ،كما يحددها «بوريس غرويس» في كتابه المذكور ،(تؤخذ على أنها شك عميق في إمكانية الجديد على مستوى الفعل التاريخي؛ المستقبل لم يعد كما كان ،أي أنه لم يعد بشيء غير ما هوكائن وما كان.أما حداثياً، فقد ارتبط الجديد بصفة عامة، كما يؤكد» غرويس ،«بالأمل اليوتوبي بالنهاية .الحلم بأنه يوماً ما، في لحظة من لحظات المستقبل ،سوف يحدث أمر جلل يشيب له الرضيع (فرحاً، وفي حالات أخرى خوفاً)، معه سوف يُصاب التاريخ بالشلل الذي لا ينفع معه أي نوع من أنواع المضادات الحيوية ،لأن التاريخ يكون قد حقق نهايته المنشودة.هكذا ،إذا كان الحداثي (من هذا المنظور) ينتظر النهاية فإن ما بعد الحداثي يعلنها. ليس هناك أي مجال لانتظار مجيء الجديد لأنه قد جاء بالفعل ،لذا انتظار النهاية فيه من الغفلة ما يهدد صاحبه للتوفي السقوط في خانة السذج؛ وبلغة» فوكوياما «في خانة التاريخانيين (سوف نعرج في ما بعد على القسمة بين التاريخ وما بعد التاريخ).النهاية قائمة منذ أمد[24]، لا يكفي سوى أن نضيف شعار «الديموقراطية الليبرالية» حتى نكون داخل العالم الفوكوياميي[25].

لنعد إلى ثنايا كتاب «نهاية التاريخ».

إن تأكيد «فوكوياما» على أن الديمقراطية الليبرالية منتهى التطور التاريخي لا ينفي، أبداً، إمكانيات العودة إلى الوراء، وانتصار أنظمة أسوأ.فمن الممكن تصور عوالم تسيطر عليها

العصابات، أونشوب ووقوع كوارث إيكولوجية لكن، رغم كل ذلك، لقد انتهى التاريخ في المدى الذي لا يمكن فيه تصور عالم أفضل مغاير لعالم الديمقراطية الليبرالية[26]. هنا نلاحظ أن «فوكوياما»، في إطار سجاله مع الماركسية، يستبدل الشعار الأممي (الأممية الرابعة)، إشتراكية أوهمجية، **بشعار ديمقراطية ليبرالية أوهمجية.**

يفترض الدفاع عن هكذا موقف ، لزاماً، شرعنة مضاعفة، شرعنة القول بتاريخ تطوري متماسك يتجه نحوبؤرة معينة (I) وشرعنة اعتبار الديمقراطية الليبرالية منتهى ذلك التطور (II)، وهوبالفعل ما ينكب عليه «فوكوياما» في «**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**».هذه المهمة محفوفة بالمخاطر والألغام: أَبْعَدَ كل كوارث وفضائع القرن العشرين مازال من الممكن الإيمان بمفاهيم التقدم والتطور والتاريخ المتماسك؟ ألا نكون عرضة للإستهزاء إذا ما آمنا بالتاريخ التطوري المتماسك في عهد الاختلاف والتعدد؟ أليس الحديث عن مسار موحد وهمٌ يزداد انهياراً كلما ازداد اعتقادنا فيه؟ وحتى لوافترضنا جدلاً، أواقتنعنا، بإمكانية التاريخ التطوري المتماسك الذي يجد مبتغاه في بؤرة معينة، فلماذا بالضبط الديمقراطية الليبرالية؟ ألا توجد بدائل قادرة على المنافسة على موقع النهاية؟[27]- لنعد السؤال الأخير حتى نكون في انسجام مع المنطق الفوكوياميي، ما الذي يجعل من الديمقراطية الليبرالية أفضل عالم ممكن؟ (لنقارن مع شعار الحركات المناهضة للعولمة: «**إن عالماً آخر ممكن**»).وبلغة «فوكوياما»: « **هل من المعقول بالنسبة لنا، في نهاية القرن العشرين، أن نستمر في الحديث عن تاريخ للبشرية متماسك وموجه، ينتهي بدفع القسم الأكبر من البشرية نحوالديمقراطية الليبرالية** »[28].

سوف نحاول فيما يلي تتبع رحلة الإجابة عن هذا السؤال، وذلك من خلال المحاور التالية:

1 -**الثورة الديمقراطية الليبرالية العالمية وعودة الأمل.**

2 -**التحليل الاقتصادي والتاريخ الموجه.**

3 -**التيموس وضرورة الإنتقال نحوالديمقراطية الليبرالية.**

4 -**نهاية التاريخ.**

1 - 1 - الثورة الديمقراطية الليبرالية العالمية وعودة الأمل

إذا كان القرن التاسع عشر هوقرن التفاؤل والإيمان بالتقدم، فإن الجزء الأكبر من القرن العشرين، كما يؤكد «فوكوياما»، هوعهد التشاؤم.فلقد انهار خلاله الاعتقاد بإمكانية التقدم نحوالديمقراطية والازدهار.هذا الانهيار راجع، في نظره، إلى أزمتين مترابطتين: **الأزمة السياسية والأزمة الفكرية**، (حيث تم فقدان الثقة في الديمقراطية -الوجه الآخر للاعتقاد في قوة البديل الشيوعي- وحرمانها من الموارد الفكرية للدفاع عن نفسها وتأكيد مشروعيتها).لقد نتجتا تحت ضغط ما آل إليه العالم من كوارث وفظائع: ملايين القتلى والجرحى، قنابل نووية، تدمير مدن بأكملها وإبادة شعوب بأسرها، ظهور الأنظمة التوليتارية والاستبدادية كبديل قوي للديمقراطية الليبرالية، تسخير الفضائل والقيم الإنسانية والعلم والتقنية من أجل إفناء الإنسان والتفنن في أساليب القتل والتعذيب...، فهل لا جديد تحت سماء موسكو؟- بلى، فمنذ مطلع العقد الأخير من القرن العشرين «**لم يعرف العالم كوارث جديدة بل إنه على العكس تحسن حول بعض النقاط بالتحديد** »[29]. أما الجديد الأهم، والأكثر تأثيرا، فهوتحول سماء موسكومن سماء الإتحاد السوفياتي إلى سماء روسيا: **انهيار الأنظمة الشيوعية غير المتوقع**[30]. انهيار هو بمثابة إعلان عن انتصار الديمقراطية الليبرالية، وسيطرتها على الساحة الأيديولوجية والسياسية كفاعل أوحد.

بصورة عامة، إن ما دفع إلى إعادة طرح سؤال التاريخ الشمولي هوما يسميه الثورة الليبرالية العالمية (على غرار الثورة الاشتراكية العالمية).فالأزمة السياسية التي عرفتها الأنظمة السلطوية والتوليتارية، (انهيار الأنظمة السلطوية وتحول بلدانها إلى بلدان ديموقراطية وسقوط الأنظمة التوتاليتارية وتحولها إلى مجرد أنظمة سلطوية) ،وأزمة الاقتصاد الاشتراكي، (انهيار الاعتقاد في البديل الاقتصادي الاشتراكي وتحول مجمل الدول نحواقتصاد السوق)، بالإضافة إلى ذلك الاعتقاد الشبه كلي داخل الدول الغربية بكمال النموذج الليبرالية الديموقراطي، هوما يدفع حسب «فوكوياما» إلى إعادة النظر في التشاؤم الذي ساد القرن العشرين، وبالخصوص طرح سؤال التاريخ المتماسك والموجه نحوالديموقراطية الليبرالية[31].

2-1 التحليل الاقتصادي والتاريخ الموجَّه

يحاول «فوكوياما»، خلال القسم الثاني، الإجابة على السؤال التالي : هل **التاريخ موجه؟**- نعم.فالفيزياء الحديثة، التي تعتبر في نظره النشاط الوحيد المجمع على كونه موجّه وتراكمي، هي الإوالية التي تعطي للتاريخ توجهه[32]. هذا التحديد لتوجه التاريخ الذي تسمح به الفيزياء الحديثة يتم على مستويين:

أ-**المستوى العسكري**: يسمح تقدم الفيزياء الحديثة، في نظر«فوكوياما»، بمنح الدول تفوقاً على مستوى التكنولوجيا العسكرية، وهوما يلعب دوراً مهماً في حسم المعارك والانتصار في الحروب[33]. وأمام شبح الحرب الدائم، أولنقل أمام الحضور الدائم للحرب واللجوء إلى القوة لحسم الصراعات الدولية، تتجه الدول نحوعقلنة المجتمعات، مما يجعلها تتماثل من ناحية

البني الاجتماعية، « **فالتهديد بالحرب، يدفع الدول إلى إعادة بناء أنظمتها الاجتماعية وفق التوجهات المسيطرة في التكنولوجيا واستخدامها**»[34]. فمثلاً، أن تعمل على التوحد على الصعيد القومي، وبناء دولة قوية قادرة على بسط النظام واستخلاص الضرائب، تعبئة الموارد القومية، القضاء على البني الاجتماعية والعلاقات التقليدية التي تقف أمام بناء الدولة القومية[35].

ب-المستوى الاقتصادي: تلعب الفيزياء الحديثة، كذلك، دوراً هاماً في عملية إشباع رغبات الإنسان المتزايدة باستمرار، وذلك بجعلها الإنتاج الاقتصادي مفتوحاً وسائراً نحوالتقدم الدائم.فالفيزياء الحديثة تحدد بشكل كبير تطور التصنيع (الذي يحدد أفق الإنتاج الاقتصادي)، وذلك عن طريق تحديدها للشرطين الضروريين لأي تصنيع ناجح: التكنولوجيا والتنظيم العقلاني للعمل. يمثل كل واحد من هذين الشرطين وجهاً لعملية العقلنة الإقتصادية، الأول على مستوى التصنيع، والثاني على مستوى المجتمع. هذه العقلنة، بوجهيها، تؤدي إلى نتائج متشابهة داخل المجتمعات، حيث تتماثل بغض النظر عن هويتها وثقافتها وتراثها... إلخ. فالدول التي تتجه نحوالتحديث تتشابه شيئاً فشيئاً، حيث يسود نموذج الدولة المركزية، ويتم تنظيم بناء المدن واستبدال التنظيمات الاجتماعية التقليدية بتنظيمات عقلانية تقوم على الفعالية الوظيفية، كما تعمل تلك الدول على تثقيف مواطنيها. أما على المستوى العالمي، تجد الدول نفسها في ترابط يزداد يوما بعد يوم، وذلك تحت تأثير الأسواق العالمية وثقافة الاستهلاك.

بصفة عامة، إن إحدى النتائج الضرورية للفيزياء الحديثة، حسب «فوكوياما»، هوالانتقال نحوالليبرالية الاقتصادية - الاقتصاد الرأسمالي- (راجع الفصل الثامن) .لكن، هل يضمن التقدم الإقتصادي الليبرالي الانتقال نحوالديموقراطية الليبيرالية؟[36] هل المرور من النموذج الاقتصادي الليبرالي نحوالديموقراطية الليبرالية مرور ميكانيكي - طبيعي؟ هل المجتمعات ذات الاقتصاد الرأسمالي المتقدم هي، بالضرورة، مجتمعات ديموقراطية؟- هنا يقف» فوكوياما» على حدود التحليل الاقتصادي، إذ إن الفيزياء الحديثة تقودنا إلى أعتاب الديموقراطية الليبرالية لكن دون أن تجعلنا نلجها.[37] بين الاقتصاد والسياسة، بين التقدم الاقتصادي الرأسمالي والديموقراطية الليبرالية، هناك حلقة مفقودة، تلك التي سوف يعثر عليها انطلاقا من التحليل التيموسي.بمعنى، من أجل تبيان ضرورة الانتقال نحوالديموقراطية الليبرالية سوف يلتفت نحوطبيعة الإنسان.

1 - 3 - التحليل التيموسي وضرورة الانتقال نحو الديموقراطية الليبيرالية.

يؤكد «فوكوياما» على كون كل ما يمكن قوله عن الترابط بين التطور الاقتصادي والديموقراطية الليبرالية، إذا اكتفينا بالتحليل السابق، أنه ترابط تجريبي، بمعنى، ترابط يقوم على الملاحظات المتكررة وليس على الضرورة الحتمية.وبالتالي فان التحليل الاقتصادي لا يمكن، لوحده، الاعتداد به في عملية البرهنة على التوجه الشمولي الضروري نحوالديموقراطية الليبرالية.من أجل ذلك، يلتفت، كما قلنا أعلاه، نحوالتحليل التيموسي.

عموماً، يمكن أن نحدد التيموس بأنه ذلك الجزء من «النفس» المسؤول، (أويمكن أن نقول مسكن)، عن أحاسيس من قبيل: العزة، الكرامة، الأنفة، الكبرياء، تقدير الذات واحترامها. وهوبذلك مصدر انفعالات الغضب والخجل والاعتزاز...الخ. وبتعبير «فوكوياما»، « **إنه يشبه الإحساس الفطري الذي لدى الناس بالعدالة** »[38].

يشكل التيموس مفتاحاً أساسياً لفهم العديد من الظواهر النفسية، الاجتماعية والسياسية[39] . فعلى سبيل المثال، كل مشاكل الحقوق والحريات هي « **في الأساس صراعات تيموسية من أجل الاعتراف بالمفاهيم المتعارضة حول العدالة والكرامة الإنسانية**»[40]، كما أن الثورة لا يمكن فهم فعاليتها « **إذا لم نقدر كما يجب فعل الغضب التيموسي ومطلب الاعتراف الذي رافق أزمة الشيوعية الاقتصادية** »[41]،و« **الشجاعة التي تولد من هذا التصرف، أي الثورة لا تأتي من الجزء الراغب في النفس وإنما من جزئها التيموسي. فالإنسان التيموسي ، وحده، إنسان الغضب هوالذي يغار على كرامته وعلى كرامة مواطنيه، هووحده الإنسان الذي يفهم أن قيمته تتكون من شيء ما يفوق مجمل الرغبات المعقدة التي تشكل وجوده المادي فيتطوع ليقف في وجه دبابة أوليواجه طابوراً من الجنود**[42] » .(أثرنا ذكر هذه المقاطع رغم طولها، من أجل أن يتمكن القارئ من المقارنة مع ما سوف يعلن عنه «سلوترديك»).

إن إهمال التيموس أثناء تناولنا للعديد من مظاهر الفعالية والنشاط الإنساني، يعني، القبول بوضعية يكون معها تفسير تلك الظواهر أمراً مستعصياً، إن لم نقل مستحيلاً (وفي أحسن الأحوال أمراً ناقصاً بشكل فاضح).أن نموت من أجل قطعة ثوب ملونة، هل هي بالفعل قطعة ثوب ملونة؟.أن نحارب من أجل أرض جرداء أوبناية من حجر، (كنيسة، مسجد، معبد، برلمان، مقر حزب...)، هل بالفعل هي قطعة أرض أوبناية من حجر؟. أن نطلب الموت ونفجر أنفسنا، أن نقاتل عدواً يفوقنا عدداً وعتاداً. أن نقبل بالسجن والتعذيب على الرضوخ والخضوع. أن نخير بين السلة والذلة فيكون جوابنا حازماً: هيهات من الذلة.

يصدر عن التيموس رغبة الاعتراف التي تؤدي، حسب هيغل -كوجيف[43]، إلى الصراع من أجل الاعتراف الذي يتولد عنه جدلية السيد والعبد. إن هذه الرغبة في الاعتراف، كما يؤكد «فوكوياما»، وما يتولد عنها من صراعات وعلاقات، هي المحرك

للعملية التاريخية [44]، وانطلاقاً منها يمكن أن نقوِّمَ نهاية التاريخ. كيف ذلك؟.

(قبل محاولة تبيان ذلك، ينبغي الإشارة إلى أن «فوكوياما» يميز بين تجليين أوشكلين لرغبة الاعتراف. **الإيزوتيميا**، الرغبة في أن يُعترف بنا كمساويين للآخرين. والميغالوتيميا، الرغبة في أن يعترف بنا كمتفوقين على الآخرين[45].).

يخلق التطور الاقتصادي، في نظر «فوكوياما»، وضعية مثلى لبروز رغبة الاعتراف، وذلك عن طريق إدراك العبد لقدرته على السيادة على الطبيعة. كما يؤدي التصنيع إلى تغييرات اجتماعية كبرى، حيث ترتفع مستويات المعيشة ويصبح المواطنون أكثر تربية. هذه التربية الشاملة تمكن العبيد من إدراك واقعهم كعبيد، وإدراك الفرق بين تصورهم للحرية وواقع عبوديتهم، كما تسمح بالاطلاع على أفكار عبيد غيرهم فكروا في واقع عبوديتهم. يقول «فوكوياما»: « **إن التربية تعلمهم أنهم ليسوا عبيداً، بل كائنات إنسانية لها كرامتها، وعليهم أن يناضلوا لرؤية هذه الكرامة معترفا بها**»[46]. بالإضافة إلى ذلك، يخلق التطور الإقتصادي، واقعيا، تكافؤا في الفرص والحظوظ، مما يسمح بانتشار الأفكار المنادية بالمساواة[47].

إن وضعية كهذه تؤدي في نظره الى جعل متطلبات الاعتراف أكثر إلحاحاً، حيت تبدأ مطالبة الأفراد بالاعتراف بكيانهم، فلا يعود مطلب الرفاهية هوالوحيد بل أيضا، وبشكل أساسي، مطلب الديموقراطية. أن يعاملوا كراشدين قادرين على التقرير والاختيار، وكمشاركين في عملية صناعة القرار السياسي والاجتماعي والثقافي، وليس كقاصرين وخاضعين، حتى ولوكانوا أطفالا مدللين.

هكذا، وبالنظر إلى الإواليتين معاً (الفيزياء الحديثة ورغبة الإعتراف)، يعتبر «فوكوياما» أن التحول نحوالديموقراطية الليبرالية تحول لابد منه. لكن، هل يعني ذلك أننا أمام تصور للتاريخ يجعل منه آلة تعمل بنفس الوثيرة، وكل عملية تنجزها هي، بالضرورة، أفضل مما أنجزت من قبل؟-إن التصور الفوكوياميي بعيد عن هذا التصور الساذج للتقدم والتاريخ الخطي. بالفعل، إنه تصور تقدمي وخطي، لكنه رغم ذلك لا ينفي إمكانية التقهقر والسير بسرعات مختلفة؛ الانتقال نحوالديموقراطية الليبرالية أوانتصارها لا يتم بنفس الوتيرة داخل كل المجتمعات، كما أن إمكانية العودة إلى أنظمة حكم (أوبزوغ أنظمة أخرى جديدة) غير تلك التي تمنحنا إياها الديموقراطية الليبرالية تظل قائمة. إن أهم الأسباب التي تقف أمام هذا الانتقال الشامل، وتهدد استقرار الديموقراطية الليبرالية[48]، يعزوها «فوكوياما» إلى عدم التماثل بين الدولة والشعب. فالدولة كيان سياسي مستحدث، يقوم على أساس الإختيار والتحكم العقلاني في القرار السياسي، في حين أن الشعب جماعة أخلاقية ذات أبعاد تيموسية وذات تاريخ محدد، أي ذات ثقافة مميزة، هذه الثقافة قد تشكل حاجزا أمام تطور الديموقراطية الليبرالية ،وتؤثر على حياتها السليمة. غير أن التركيز على العامل الثقافي لا يعني، قي نظره، أن الثقافة هي شرط كافي أوضروري لقيام تلك الديموقراطية[49].

1- 4 -نهاية التاريخ:

يؤكد التحليل الفوكوياميي على أن الديموقراطية الليبرالية ،(ومعها الإقتصاد الليبرالي)، تشكل أفضل تلبية ممكنة لرغبة الاعتراف في شقيها (الإيزوتيميا والميغالوتيميا). ومن هذه الناحية، يمكن[50] أن تشكل نهاية التاريخ.

إن رغبة الاعتراف، وما يتولد عنها من صراعات، ليست فقط حاسمة في تفسير الانتقال نحوالديموقراطية الليبرالية، بل أيضاً في الحكم على نهاية التاريخ، أي في اعتبار الديموقراطية الليبرالية منتهى الفعل التاريخي. فالسؤال الذي يطرح هنا: هل تلبي الدولة الديموقراطية الليبرالية مطالب الاعتراف لدى الجميع؟ بمعنى، هل هي حقاً دولة شمولية منسجمة، كما أقر بذلك «كوجيف» ؟.(أي دولة تؤمن حقوق الجميع، تحمي الجميع، يسودها الاعتراف المتبادل - بين الأفراد وبين الدولة والأفراد - ، وتسقط التمييز بين السيد والعبد - فالجميع أسياد ليس على عبيد بل على أنفسهم -). هل تستطيع الدولة الديموقراطية الليبيرالية إشباع تيموس سكانها بشكل يرضي الجميع؟.

هذه الإشكالية المطروحة تتعمق ما أن نأخذ بالحسبان شِقَّيْ رغبة الإعتراف: الإيزوتيميا والميغالوتيميا. فهل تستطيع الدولة الديموقراطية الليبرالية تلبية كل مطالب الإيزوتيميا؟ ألا تشكل الإيزوتيميا المطلقة، (الجميع مساوللجميع، بمعنى إلغاء كل الفوارق)، تهديداً للمجتمع الديموقراطي الليبرالي في حد ذاته؟ هل استطاعت الدولة الديموقراطية الليبرالية أن تلغي الميغالوتيميا، وبالتالي أن تبتعد عن الخطر الذي تشكله ؟ ألم تعد الميغالوتيميا تشكل تهديداً أومشكلاً بالنسبة للسياسة المعاصرة؟ أليس إلغاء كل مظاهر الميغالوتيميا هوالعودة بالإنسان نحوالحيوانية، حيث لا مطلب له سوى تلبية حاجاته؟ أليس الإنسان الذي يطالب، فقط، بإشباع حاجاته هو «الإنسان الأخير»، بما يحمله هذا الوصف من قدح، أي الإنسان ما دون الإنسان؟ وبتحويل لعبارة «نيتشه»، أليس الإنسان الأخير إنساناً مفرطاً-في-لا-إنسانيته، نقصد إنسانا مفرطا-في-حيوانيته؟ أليس مجتمع الإنسان الأخير هومجتمع جامد، ميت، لا روح فيه ؟ لكن، هل بالفعل يمكن إلغاء الميغالوتيميا؟ هل من المطلوب إبعادها عن الحياة الاجتماعية والسياسية، أم البحث عن مخارج لها، وفي نهاية المطاف تدجينها؟- سؤال واحد: ما مدى كمال تلبية التيموس

داخل مجتمع ديموقراطي ليبرالي؟.

يؤكد «فوكوياما» أن المجتمعات الديموقراطية الليبرالية استطاعت بالفعل إرضاء جانب كبير من الإيزوتيميا، كما أنها ما زالت تعمل على إزالة الأسباب التقليدية للامساواة، غير أن ذلك لا يعني أن تحمل على عاتقها إلغاء كل مظاهر اللامساواة، فالعديد من تلك المظاهر يصعب حلها، خصوصا تلك المتعلقة بالطبيعة وليس بإرادة البشر[51]. فالشابة الجميلة لها حظوظ أكبر للزواج، والأعمى له حظوظ أقل في ممارسة عدة مهن. واستمرار هذه اللامساواة يجعل التوتر قائماً بين مبدأي الديموقراطية الليبرالية (الحرية والمساواة)، فمثلاً، إهتمام الدولة بتخصيص نسبة معينة من مناصب الشغل لصالح المكفوفين يتم، في العديد من الأحيان، على حساب غير المكفوفين، أما دولة الرعاية فهي تقوم على حساب حرية السوق[52] .إلا أن ذلك لا يعني، حسب «فوكوياما»، أن الدولة الليبرالية الديموقراطية تقف مكفوفة الأيدي أمام ذلك، فهي تحاول، جاهدة، تحقيق أكبر قدر من المساواة وتعويض المتضررين (تعويضاً مادياً ومعنوياً) لكنها، في أي حال من الأحوال، لا يمكن أن تحقق المساواة بشكل كلي ونهائي، لأنها ببساطة لا تستطيع ذلك[53].

بالإضافة، يتعرض تحقيق الإيزوتيميا لصعوبة أخرى، تتعلق هذه المرة بالتوسع الدائم لجدول الحقوق، الأمر الذي يجعل من مطالب المساواة متجددة باستمرار. فالتمدد[54] الدائم للحقوق يثير العديد من الصعوبات أمام تلك المجتمعات، ويطرح عليها في كل مرة تحديات جديدة [55].

وبصورة عامة، يرى «فوكوياما» « **أن الاعتراف المتبادل كما تمنحه الدولة الشمولية والمتجانسة يخفق في إرضاء العديد من الناس (...) [هذا] التبادل الناقص للإرضاء سوف يكون على ما يبدو، مصدراً لمحاولات مستقبلية من قبل اليسار لإيجاد البدائل للديموقراطية الليبرالية والرأسمالية**» [56].لكن، هل يمكن أن نقول أن هذا النقص يشكل تناقضا داخل الدولة الديموقراطية الليبرالية؟- لنترك الجواب عن هذا السؤال ريثما نعطف على التجلي الثاني لرغبة الاعتراف، فيكون الجواب جامعاً للجانبين.

إن إلغاء الميغالوتيميا بشكل كلي يؤدي، حسب «فوكوياما»، إلى «الإنسان الأخير».إنسان بلا طموح، لأنه بلا إرادة المخاطرة. إنسان يكتفي بتلبية متطلباته من حاجات و»رغبات»، وكفى بذلك إشباع.لذلك فهوإنسان غير قادر على الإبداع، لإنه إنسان الوفرة و»الأمان الشخصي» وليس إنسان الحرية والخلق.

أما على صعيد المجتمع، يعني إلغاء الميغالوتيميا الحصول على مجتمع جامد.فهومجتمع بلا إبداع وبلا حماس، مجتمع أخير مأهول بالإنسان الأخير.فهل مواطن الدولة الديموقراطية الليبرالية «إنسان أخير» بهذا المعنى؟ هل المجتمع الديموقراطي الليبرالي «مجتمع أخير» بالمعنى القدحي؟

إن المجتمع الديموقراطي الليبرالي، المدافع عن المساواة، لا يمكنه في أي حال من الأحوال أن يلغي الميغالوتيميا، فهي تظل حاضرة، وفي حدود معينة ضرورية للحياة.هنا يميز «فوكوياما» بين وجهين للميغالوتيميا، وجه إيجابي وآخر سلبي. فالميغالوتيميا المحظورة، هي التي تؤدي إلى الاستبداد السياسي والطغيان.أما الميغالوتيميا المحمودة، فهي التي تؤدي إلى المنافسة وتحفز على الإبداع والإبتكار والتجديد. إذاً، المهمة المطروحة أمام الديموقراطية الليبرالية ليس إلغاء الميغالوتيميا، بل تهذيبها عبر إيجاد مخارج لها.من هذه المخارج يذكر «فوكوياما»: المبادرة والعمل، (تحقيق التفوق على صعيد العمل والإنتاج).السياسة الإنتخابية التي تحاصر المرشحين بقيود قانونية وتشريعية، في الوقت الذي تسمح فيه لهم بتلبية جانب من الميغالوتيميا. وجود عالم تاريخي وعالم ما بعد تاريخي[57] يسمح لسكان هذا الأخير بالمشاركة في صراعات العالم التاريخي، مما يؤدي إلى إشباع جانب من الميغالوتيميا. الأنشطة الفنية،والرياضية، والإنتماء إلى جماعات).

إلا أنه، رغم ذلك، تظل إمكانية انفجار الميغالوتيميا بشكل عنيف ممكنة دوماً. فالسؤال عمّا إذا كانت الميغالوتيميا ترضى بالإشباع الذي تمنحه الدولة الديموقراطية الليبرالية، يبقى السؤال معلقاً .بالإضافة إلى ان إمكانية قيام حرب، رغم افتراض انتصار الديموقراطية الليبرالية في جل أرجاء المعمورة، تظل محايثة لتلك المجتمعات.لنقل بتعبير أدق، إمكانية الحرب نظرا للانتصار الديموقراطية الليبرالية، فـ « **التجربة تلمح إلى أن البشر لا يسعهم النضال من أجل قضية عادلة، لأن تلك القضية كانت قد انتصرت في جيل سابق عليهم، فإنهم سوف يقاتلون ضد تلك القضية بالذات، وذلك من أجل متعة النضال.وبعبارة أخرى فإنهم سوف يقاتلون بسبب الضجر: إذ ليس بوسعهم تخيل أنفسهم في عالم بدون صراعات.وإذا كان الجزء الأكبر من العالم الذي يعيشون فيه يتميز بديموقراطيات ليبرالية مزدهرة وسليمة، فإنهم عندئذ سيقاتلون ضد هذا السلام وذلك الازدهار، وضد الديموقراطية** [58]».

إجمالا، إن الديموقراطية الليبرالية استطاعت أن تشبع جانباً كبيراً من الإيزوتيميا، ومازالت منهمكة في حل ما تبقى وما يستجد، لكن دون الأمل في تحقيق الإيزوتيميا المطلقة (التي تشكل بدورها تهديدا لتلك الديموقراطية)، كما استطاعت أن تتسامى بالميغالوتيميا وتهذيبها بشكل كبير، لكن دون أن تلغيها كما حلم بذلك الأباء المؤسسون للديموقراطية الأنكلوسكسونية. فالميغالوتيميا تظل طموحاً شرعياً وصحياً للمجتمعات الديموقراطية، التي استطاعت أن تحدد بشكل كبير من إمكانية

ظهور الطغاة بفضل سلسلة من القوانين والمؤسسات، (مبدأ سيادة الشعب، حكم القانون، فصل السلطات، مركزية السلطة القضائية، فعالية السلطة الخامسة...)، رغم أنه ليس هناك من ضامن مطلق لعدم عودة سيطرة جانبها السلبي.

رغم هذه الثغرات، تشكل الديموقراطية الليبرالية النظام الأفضل لتلبية مطلب الاعتراف.ليس هذا وحسب، إنها عملياً[59] أفضل حل ممكن للمسألة الإنسانية في أبعادها الثلاثة: اللوغوس، والإيروس، والتيموس. من هذه الناحية **يمكن** أن تشكل نهاية التاريخ.**يمكن**، لكنها في جميع الحالات الإمكانية الفضلى على الإطلاق. ديموقراطية ليبرالية أوهمجية: نهاية التاريخ أودماره. الأكيد أننا لم نصل بعد إلى النهاية المكتملة [60]، بهكذا خلاصة يترك «فوكوياما» القارئ في حيرة، ليضع نقطة النهاية لنهاية التاريخ.

-لنتجه صوب التركيز على بعض حدود هذه المقاربة.

2 – نقد المقاربة الفوكويامية.

إن المرمى، كما قلنا سابقاً، ليس تقديم نقد نسقي لمجمل التحليل الفوكويامي بل، فقط، توجيه الفكر نحوبعض مكامن الخلل في ذلك التحليل والوقوف عند ما يظل صامداً بعد عملية التمحيص.في ذلك سنهتم ب :

1 –**نهاية التاريخ أم «بيان التيموسية المظفرة»:مطاع صفدي.**

2 –**تنافس الأنباء السارة، «فوكوياما» الإنجيلي: «جاك دريدا».**

3 »**عهد النهاية» أم «عهد الإمبراطورية»: «أنطوني نغري» و»مايكل هاردت».**

4 –**كمال الديموقراطية الليبرالية بين الميتافيزيقا والتهكم: «ريتشارد رورتي».**

5 –**الخطر الآتي من التعريف: «أمارتيا سين».**

1–2 –نهاية التاريخ أم «بيان التيموسية المظفرة»: مطاع صفدي.

أفرد مطاع صفدي دراسة خاصة لكتاب «**نهاية التاريخ**»، مثله في ذلك مثل «جاك دريدا»، تتصدر طبعته العربية[61].هذه الدراسة تمثل، في نظرنا، إحدى الدراسات العربية القيمة والمقيمة لأطروحة «فوكوياما»، ورغم أن عناصرها يمكن العثور عليها في العديد من أعماله[62]، تبرز هذه الدراسة الصورة الأكثر وضوحاً لنقد صفدي الموجه ل»فوكوياما».من أجل ذلك سنركز عليها بشكل أساس، لكن دون إغفال توجيه النظر نحوبعض من أعماله الأخرى.

يوجه مطاع صفدي نقداً صارماً لكتاب «فوكوياما»، فهو« **يستعرض المعارف السياسية الرائجة في الخطابات الإعلامية المعهودة** »[63]، غير فريد من نوعه « **مثله مثل المئات من أمثاله المعتبرة في قاعات البيانات الإيديولوجية والجدل السياسي اليومي** » (64). كتاب يستدعي المفاهيم الفلسفية بشكل تعسفي، ليقوم بإلصاقها «قصراً» و»حشراً» بالقضايا التي يعبر عنها[65]. هذه القضايا لا تتجاوز مستوى التحليلات السياسية اليومية العامية، المليئة بالأحكام المسبقة، والفاقدة للحس العلمي والرصانة الفكرية والإدراك العميق لأبعاد المرجعيات الفلسفية التي يستدعيها[66].وبصفة عامة: « **العودة إلى هيغل من أجل إسباغ إطار من المفهمة على التحولات الدولية الكبرى بما يخدم الواقع الراهن الذي انتهت إليه ظروف الرأسمالية الأمريكية، واستخدام مقولة «نهاية التاريخ» كتجريد نهائي لإيديولوجية الرأسمالية بالذات، ذلك هومشروع فوكوياما، وهوفي الواقع ليس سوى إيديولوجيا بالية تجدد نفسها باستعارة هيغيلية عبر أحد مؤوليها الكبار، كوجيف.هذا المشروع يتضمن ثلاث حلقات متداخلة، الأولى لهيغل، والثانية لكوجيف، والثالثة لفوكوياما نفسه.ويجب أن لا تأخذ الحلقتان الأولى والثانية، بجريرة الثالثة، التي هي محض تشييد إيديولوجي واضح المغزى والهدف** »[67].

هذا النقد يمكن، إجمالاً، تناوله من خلال ثلاثة أبعاد مترابطة فيما بينها، وهي:

1 –**البعد الايديولوجي** : يركز النقد هنا على إبراز الطابع الأيديولوجي للكتاب، وذلك في اتجاهين: اتجاه نهاية التاريخ، وإتجاه إعادة التوزيع الجيوسياسية.في هذا المستوى، يعبر الكتاب عن احتفال الليبرالية بانتصارها ونموذجاً لعصر الأمركة.يقول مطاع صفدي: « **[بقدر ما هو] وثيقة أو(بيان) أول تعلنه الليبرالية، وهي تجدد نفسها، وتزعم استئناف مشروعها، وحيدة هذه المرة، لا ينازعها أي جبار آخر أيديولوجي أوعسكري سياسي، أومعارضة قادرة** »[68] و« **من أجل عقلنة [نهاية التاريخ] يتم استدعاء الجدلية الهيغيلية (...) فاجتياح العالم (...) ذلك هوالمضمون الفعلي والباطني المتخفي للأمركة، لكنه يريد أن يقدم نفسه كما لوكان هوإنجاز التاريخ، الأعلى والأخير** »[69].

II–بعد الأهلية المعرفية: يلتفت النقد، في هذا المستوى، نحوإبراز عدم كفاءة الكاتب من أجل الخوض في المسائل الفلسفية التي يثيرها.فالكاتب لم يتجاوز بعد عمله العمل الصحفي الاختزالي والانتقائي، يقول مطاع صفدي: «**لذلك ليس من التجني إطلاق صفة عمل صحفي على هذا الكتاب. يتنطع إلى ادعاءات شمولية واختصاصات فلسفية وعالمية متنوعة، ليس المؤلف مؤهلاً لها أصلاً، فالتبسيطية والانتقائية والاختزالية خصائص ثلاث إذا ما اجتمعت في نص يدعي العلمية، من شأنها أن تسوقه سوق الإعلام المرآوي ...**»[70]

III-بعد الإختزال التيموسي : في هذا المستوى يركز النقد على إظهار التعامل المضخم مع التيموس، وعزله عن الجوانب الأخرى المكونة لكلية الإنسان.ف»فوكوياما» ضخَّم من التيموس في شقه الميغالوتيمي : «**لقد استخدم الكاتب رغبة الإعتراف بالذات (الميغالوتيميا) بمعزل عن رديفتها (الإيزوتيميا) أي الرغبة في المساواة مع الأخرين. ضخَّم من الأولى وغيَّب الثانية ولم يستطع أن يقيم توازناً مفهومياً بين تحقق الذات بحسب خطاب الحداثة-البعيدة، واحترام الأخر. وقعت هذه المغالطة الأخلاقية -أوالإجرائية - منذ أن انتزع الكاتب مفهوم الرغبة التيموسية من كلية الإنسان التي تضم العقل كذلك، وتتوج بحكمته حسب الأقنوم الأفلاطوني**»(71).

-لندقق هذه الإنتقادات.

I-البعد الأيديولوجي: يذهب مطاع صفدي إلى كون كتاب «نهاية التاريخ» هوبيان انتصار الليبرالية ، وذلك بعد ضرب القوة العربية وتفكك المعسكر الشرقي وسقوط الإتحاد السوفياتي. إنه بيان أيديولوجي يهدف ملء الفراغ الأيديولوجي. يتجلى ذلك في مستويين أساسيين:

1 -**إعادة رسم الخارطة الجيو-سياسية**: نحصل هنا على أحد أهم نقاط النقد القوية التي يوجهها مطاع صفدي للمقاربة الفوكوياماية. فالقسمة الفوكوياماية ما بين عالم تاريخي وعالم ما بعد-تاريخي هي إعادة تدوير «**القانون الجيوسياسي التقليدي القائم على قسمة العالم وتقاسمه** »(72)، غير أنها قسمة تتم على مستوى أعمق وأخطر.فهي لا تكتفي بالفرز السياسي والاقتصادي، أوحتى العسكري، بل تتعداه نحوالفرز والقسمة على مستوى الكينونة الأنطولوجية.فالعالم المابعد- تاريخي هوعالم التطابق بين طبيعة الإنسان والواقع المعاش، (وهي خلاصة لا يمكن، حسب مطاع صفدي، الحصول عليها إلا بتغييب الواقع)(73)، إنه عالم النخبة، وعالم تلاقي أمريكا واليابان.أما العالم التاريخي، فهوعالم الصراعات والنزاعات والمحن، عالم التيموس غير المشبع.في ظل هذه القسمة، يرى «مطاع صفدي» أن «فوكوياما» يحكم على العالم التاريخي بالإقصاء، ويحرمه من إمكانية كسر حتمية التاريخ.فعلى خلاف الماركسية التي بشرت كل البشرية بنعيم الشيوعية، لا تبشر الإيديولوجية الفوكوياماية إلا نخبة معينة وتلغي الباقي.

هذا التدوير يأتي مزامناً للحظة الحداثة-البعدية، التي شكلت ثورة على نظام الأنظمة المعرفية الناظم لنظام المركزية العربية. لقد شكلت الحداثة- البعدية صدمة للمشروع الثقافي الغربي التقليدي، حيث كانت إعلاناً بتهالك الأسس المعرفية للاستقطاب وضرورة تحرير العالم من استراتيجية المركز والمحيط. فالشعوب كلها مدعوة للعودة إلى العالم، والتاريخ مدعوليصير عرضاني(74). لكن الأمركة، كما يعبر عنها «فوكوياما»، تعيد إنتاج الاستقطاب، متجاهلة بذلك مكتسبات الحداثة البعدية، فانتصار «الإنسان الأخير» هوانتصار -على- الإنسانية(75).

2 -**نهاية التاريخ**: يضعنا «فوكوياما»، حسب القراءة الصفدية، أمام اغتصاب للتاريخ يقوم على تحريف يميني للهيغيلية. ف»نهاية التاريخ» ليست، في واقع الأمر، سوى محاولة فرض تصور مخصوص للتاريخ على التاريخ بمجمله.بمعنى آخر، إنها نهاية لا تنظر لنفسها على أنها نهاية لتأريخ معين، بل على أنها خاتمة لمجمل التاريخ، هكذا، فنحن لسنا أمام نهاية التاريخ، بل أمام إلغاء التواريخ المخالفة للتاريخ الليبرالي كما رسمه «فوكوياما». هذا الإلغاء للاختلاف يأتي مزامناً، كما ذكرنا، لمناداة الحداثة-البعدية بزمن ثقافي مختلف مؤسس على الإختلاف، ودعوتها لتجاوز الإيديولوجيات والسرديات الكبرى. فمقابل التاريخ العرضاني، المستوعب للجميع، يقدم «فوكوياما» تاريخاً طولانياً خطياً يقصي الآخر، ويفرض التصور الأمريكي للحياة على الجميع.هذا من جانب، ومن جانب آخر، يؤكد مطاع صفدي، لم يستطع «فوكوياما» أن يبرهن على النقلة من نهاية التاريخ باعتبارها مفهوماً، أوفكرة، نحوتحقق هذه النهاية في الليبرالية الأمريكية(76). بمعنى، أن النقلة بين اكتمال المعقول واكتمال الواقع(77) تظل تشكل إحراجاً كبيراً للبناء البرهاني «الفوكوياميي».

عموماً، إن محصلة النقد المترتبة على هذين البعدين، تكمن في النظر إلى «نهاية التاريخ» الفوكوياماية (78) على أنها التركيب الأعلى لفلسفة الإقصاء التي سيطرت على الفكر الغربي وتحقيباته، لكن هذه المرة بطريقة أفضع. إنه إقصاء لا يحمل معه أي وعد، ولا يحمل أي رسالة لسكان التاريخ، اللهم وعد أنهم سوف يظلون خارج نعيم ما بعد-التاريخ. إنه إقصاء مرآوي تمارسه **الفاشية العليا**(79) الصاعدة.

II-.بعد الأهلية المعرفية: نجد في هذا البعد نقداً حاداً للأهلية المعرفية لدى «فوكوياما» فهو، في نظر مطاع صفدي، لا يعتمد لا على قوة والمحاجة الفكرية ولا على الحقيقة التاريخية، بل إنه غير مؤهل لذلك أصلاً.

فكتاب «**نهاية التاريخ**» لا يغدوأن يكون سوى مجرد بيان إيديولوجي يحاول إلصاق أطروحات فلسفية، هوغير قادر على التعامل مع عمقها، بأفكار سياسية تنتمي إلى الجدل اليومي والعامي. وهولذلك ليس بإمكانه أن يرتقي إلى مصاف المنعطفات الفلسفية الأصيلة التي حققتها أعمال مفكرين من قبل «ديوي» و»راولز»و»رورتي»، رغم اشتراكه معهم في محاولة البحث عن أرضية مفهومية لليبرالية.

هذا النقد يبلغ ذروته عندما يعتبر مطاع صفدي، من جهة، أن «فوكوياما» **يجهل أويتجاهل** (وكلاهما فضيحة) الجدل الذي أثارته قضايا التاريخ، فيعمد إلى معالجتها انطلاقاً من

السذاجات شبه العامية، ومن جهة أخرى، عندما يؤكد أن ارتكازه على الفكر الفلسفي، خصوصاً الفلسفة الأفلاطونية والهيغيلية، يتم بطريقة اختزالية فاقدة للصلاحية المعرفية والأصالة الأخلاقية (المتمثلة في الإخلاص للمتون).

خلاصة النقد في هذا البعد، أن «فوكوياما» لا يمكن اعتباره مفكرا ولومن الدرجة الثانية فهو، في أحسن الأحوال، صحفي اختزالي تبسيطي وسجالي.[80]

III-بعد الاختزال التيموسي: جعل «فوكوياما» من التيموس، حسب مطلع صفدي، أقنوم الأقانيم.يقوم بذلك وهوغير قادر لا على إعطائه دلالة جديدة، أوحتى استعماله حسب ضوابطه المعرفية والمنطقية الأصلية.فالتيموس الفوكوياميي، حسب هذا النقد، فاقد للهوية: فلا هواستطاع امتلاك هوية جديدة، ولا هواستمر في امتلاك هويته السابقة (كما انبنت داخل أنساق فلسفية كبرى)، إنه تيموس غريب مغترب. وكان من نتائج ذلك:

-التعامل مع التيموس بشكل مضخم، وذلك على حساب القوى الأخرى، خصوصاً العقل.

-تضخيم الميغالوتيميا وتغييب الإيزوتيميا، وهوبذلك يعجز عن الموازنة بين متطلبات الذات ومتطلبات الآخر.

-سقوط البرهنة في التناقض عند تناولها لموضوع التيموس، فتارة يجعل منه عاملَ صراع وحربَ ونزاع، وتارة أخرى أساسَ بناء أفضل نظام ممكن (الديموقراطية الليبرالية).ما يجعل من الأمر تناقضا، هوعدم تساؤله عما يجعل ذات المبدأ يؤدي إلى الشيء ونقيضه.

بصفة عامة، التحليل التيموسي «الفوكوياميي» تحليل أعرج نظراً لكون صاحبه أعمى[81].

مجمل هذه الإنتقادات يمكن صياغتها كالتالي: **إن كتاب «نهاية التاريخ» بيان أيديولوجي لاغ للآخر، وَجَدَ في المشهد الحدثي، لنهاية الثمانينيات وبداية تسعينيّات القرن الماضي، ركيزته الأساسية. بيان لم يكتفِ بإعلان احتفاليته بما يحدث، بالفوري، بل حاول فلسفة المشهد ومفهمة الطارئ، لكنها محاولة أتت ممن هوغير أهل لذلك؛ فكانت «الكارثة»: حضرت الأيديولوجيا الميغالوتيمية وغاب الفكر، ضجيج الإعلام المرآوي وانكفاء التناول المعرفي الرزين.فاستحق الكتاب بذلك إسما آخر: «نهاية الآخر»؛ البقاء خارج نعيم العالم المابعد -تاريخي أواعتناق نمط العيش الأمريكي.من أجل كل ذلك هوإعلان صعود «الفاشيين الجدد» ضداً على ديموقراطية الثقافات.**

2-2 - تنافس الأنباء السارة «فوكوياما» الإنجيلي[82]: «دريدا».

ننتقل الآن إلى نقد آخر «مباشر» لكتاب «نهاية التاريخ»، ذاك الذي عبر عنه «جاك دريدا» في «أطياف ماركس»[83] .

يموضع «دريدا» كتاب «فوكوياما» في إطار أعم، يتحدد في محاولة فرض «النظام العالمي» الجديد لهيمنته وسلطته[84]. هنا لا ينبغي تجاهل نقطة مهمة، يثريها التفكيك الدريدي، إن هذا النظام هونظام ٌناعٍ، لمن؟ للماركسية.هكذا، كتاب «فوكوياما» هوتعبير عن محاولة ً«الخطاب المهيمن» تثبيت انتصاره واستكمال دفن عدوه، مع كل قلق وفرحة ومخاوف الدفن، تعبير يؤول «نهاية الماركسية»[85] من جانب كونها نهاية التاريخ، متفاخراً بإعلان النبأ السار(: (La bonne nouvelleانتصار الديموقراطية الليبرالية ،وترافق هذا الانتصار بانتصار الليبرالية الاقتصادية، يقول «فوكوياما» «**ومع ذلك فالنبأ السار قد حل(...) [ف] الديموقراطية الليبرالية تبقى التطلع السياسي الوحيد المتماسك الذي يربط مناطق وثقافات مختلفة في جميع أنحاء الكرة الأرضية. فضلا عن ذلك انتصرت المبادئ الاقتصادية الليبرالية - السوق الحرة(...) وقد رافقت الثورة الليبرالية في الفكر الاقتصادي دائماً - تارة قبل وتارة بعد- التطور نحوالحرية السياسية في العالم أجمع**»[86]. هذا البيان ، إذا استعملنا وصف «مطاع صفدي»، يتطلب في نظر «دريدا» تحليلاً صارماً يتمركز بالخصوص على بنيته العامة [87]. تحليل سيجعل من»فوكوياما» إنجيلياً -جديداً ومن كتاب «نهاية التاريخ» إنجيلاً آخر. إنجيلاً- سادساً، إذا قبلنا بدراسة «سلوترديك» حول «نيتشه» .لندقق.

يقدم كتاب «**نهاية التاريخ**» « **إجابة موجبة عن سؤال لم تتم مساءلة صياغته وتشكله.هذا السؤال متعلق بمعرفة ما إذا كان التاريخ الإنساني، المنسجم والموجه، سينتهي إلى قيادة مجمل الإنسانية نحوالديموقراطية الليبرالية**»[88].بتعبير آخر، هل التاريخ الإنساني يسير نحوالأرض الموعودة، الأرض المابعد-تاريخية؟ -« **مع ذلك النبأ السار قد حل** »، رغم كل مآسي القرن العشرين، رغم كل الدمار والخراب وملايين القتلى والجرحى جاءت البشرى: سياسيا وايديولوجيا انتصرت الديموقراطية الليبرالية، اقتصاديا انتصرت الليبرالية الاقتصادية.

هذا الجانب التبشيري هوأحد خصائص الأساسية للفكر الديني. هنا نتساءل عن أي دين نتكلم ؟ الإسلام ؟! طبعاً لا، فموقف «فوكوياما» منه واضح.اليهودية ؟ رغم بعض التقاطعات: المرتبطة خصوصاً بالأرض الموعودة يرفض «دريدا» أن يجعل الفكر «الفوكوياميي» «فكراً تلمودياً»(89). إن نموذج الدولة الليبرالية التي يدافع عنها «فوكوياما»، وهنا عصب التفكيك «الدريدي»، ليس نموذج «هيغل» فيلسوف الصراع من أجل الاعتراف، بل نموذج «هيغل» الذي يؤكد على أن الدولة تمثل حضور الله على الأرض، وذلك في المدى الذي يمثل فيه هذا الحدث حدثا مسيحيا[90]. فالخطاب « الفوكوياميي»، في نظر

«دريدا»، يتناغم مع خطاب البابا حول «الأمة» الأوروبية والدولة المسيحية. لنقل، الأرض الموعودة أرض مسيحية، ونهاية التاريخ نهاية مسيحية، والإنسان الأخير أيضاً إنسان مسيحي[91].

هذا «الإنجيل السادس»، حسب التحليل «الدريدي»، يخترقه تناقض يهدده (هذا إن لم يكن قد جعله) بالتفاهة. فـ«وكوياما» يجمع/ يخلط بين النبأ السار باعتباره حدثاً تاريخياً والنبأ السار باعتباره مثالاً، أي بين التحقق والفكرة الناظمة التي لا يمكن لأي حدث تاريخي أن يثبتها أوينفيها.فهوتارة يجعل من المثال متحققا مستنداً في ذلك إلى الشواهد التاريخية الموجبة (تلك التي يعتقد أنها تؤكد طرحه)، لكن عندما يعترض عليها بالشواهد التاريخية السالبة فإنه لا يعيرها وزناً على اعتبار أنها لا تدحض النبأ السار مأخوذاً، هذه المرة، كفكرة ناظمة ومثال مبحوث عنه، بلغة أخرى، إن «فوكوياما» مع الديموقراطية الليبرالية كفكرة وكواقع متحقق، ومع الحدث كتحقق وكإعلان التحقق، انه يتراوح بين المنال والتحقق، يجعل من الديموقراطية الليبرالية واقعاً، لكن ما إن تعترضه الشواهد المضادة حتى يأخذها على أنها مثال أعلى.الأمر الذي يجعل من المثال حسب «دريدا» منتهٍ ولا منتهٍ، لا منتهٍ لأنه متمايز عن كل واقعة امبريقية محددة، ومنتهٍ لأنه قد حدث بعد.و«فوكوياما» بذلك ماركسي وهيغيلي في آن واحد، ف«هيغل» وجد في الدولة نهاية التاريخ وماركس حددها في المجتمع الشيوعي. ما ينقص التحليل «الفوكوياميي» في هذا الإطار هوحسب «دريدا» فكر الحدث؛ مما يفقد التحليل الفوكوياميي مصداقيته، بل ويجعله انتهازي[92].

على العموم، إن كتاب «فوكوياما»، في المنظور الدريدي، نموذج صارخ،أي نموذج نال ما يكفي وما يزيد من الحظوة الإعلامية، للدراسات الأخروية المسيحية المعاد صياغتها انطلاقا من «هيغل» لصالح الدولة الليبرالية.

3 – 3 – «عهد النهاية» أم «عهد الإمبراطورية»: «أنطوني نغري» و«مايكل هاردت».

قبل الاعتماد على كتاب «الإمبراطورية»[93] لتوجيه نقد آخر ل«فوكوياما»، سوف نعرج أولاً على تصور هذا الأخير للعلاقات الدولية.

إن علاقة السيد بالعبد تؤول، على مستوى العلاقات الدولية، إلى الإمبريالية[94]، التي هي في نظر النص الفوكوياميي نتاج ميغالوتيميا السيد الأرستقراطي. هكذا، أسباب الحروب الحديثة (وكذا الحروب ما قبل حديثة)، ومعها الإمبريالية، لا تكمن في الدوافع الإقتصادية أوالتوسعية، وهي لا تعود إلى حركية الرأسمال، كما اعتقد العديد من منظري الماركسية، ولا إلى بنية الدولة. فالإمبريالية، والحروب الحديثة، نتاج التيموس ذي الأصل الأرستقراطي. مربط الفرس هنا يكمن في كون هذه الأطروحة تجعل من الإمبريالية ظاهرة متجاوزة تاريخياً، على اعتبار أنها نتاج التيموس الأرستقراطي.في هذا الصدد، تعتبر الحالة التي تخلقها الديموقراطية الليبرالية، على مستوى العلاقات الدولية، حالة سلم وتعايش.العالم شهد انتشار قيم التسامح والشفقة، في مقابل تراجع إمكانية الحروب والنزاعات الدامية، والعدوانية، والقتل، والمعاناة[95]. لكن، ماذا عن الحروب الفعلية التي عرفها العالم خلال القرن العشرين، والتي كانت أوروبا جزءاً من مسرحها ؟ ماذا عن إمكانية اندلاع حروب جديدة، الحروب التي تهدد العالم الراهن باستمرار؟ -إنها حروب الديموقراطية الليبرالية منها براء. وذلك لسببين أساسيين في نظر «فوكوياما»:

1-هذه حروب ليست بين الدول الديموقراطية الليبرالية. أما الحروب التي تكون هذه الدول طرفاً فيها، فهي حروب في مواجهة دول تسوسها أنظمة غير ديموقراطية (الديموقراطية الليبرالية بالمفهوم الفوكوياميي طبعاً)؛ إنها حروب مقاومة، بمعنى أن الدول الديموقراطية تكون تقاوم الدول اللا-ديموقراطية. لنقل بصورة أوضح، إنها «**حروب عادلة**»[97].

2-ومن جانب آخر هي نتاج التأسيل الأرستقراطي، أي نتاج استمرار بعض المفاهيم والممارسات الأرستقراطية، خصوصاً تلك المتعلقة بالعظمة والفخم وتعظيم الحرب والبطولة. ومن جانب آخر نتاج عودة أشكال من التيموس اللاعقلاني، خصوصاً في شكله القومي، وذلك في البون الفاصل بين بداية نهاية الأشكال القديمة للاعتراف اللاعقلاني، كما عبرت عنه الطموحات الملكية والدينية، والحل الشمولي الذي تمنحه الدولة الليبرالية (المتمثل في الاعتراف العقلاني)[98].

هذا التحليل في نظرنا يجعل من تناول العلاقات الدولية أمراً مشوشاً، وإلى حد كبير مشوهاً، فهويقدم صك براءة، ليس للديموقراطية الليبرالية، بل للبرجوازية؛ مخلصاً إياه من كل الحروب والمجازر والكوارث والدمار الذي سببته.لا يتعلق الأمر بإغفال التيموس، كأحد محركات الحروب الإمبريالية، بل في تضخيمه بشكل كلي، لنلاحظ هنا أن فوكوياما ينزاح بشكل كبير عن الموازنة التي حاول إقامتها بين التيموس والإيروس واللوغوس. فالأبعاد التوسعية ذات المطامح الاقتصاد والسياسية لا يمكن إغفالها أثناء تحليلنا للإمبريالية، ولا أثناء دراستنا للنظام الدولي، سابقا، النظام العالمي راهنا إن نحن اعتمدنا تحليلات «هاردت» و« نغري» حول الفرق بين النظاميين.

وحتى لوأردنا، في توافق مع منطق «فوكوياما»، أن نركز على الجانب التيموسي تظل رغم ذلك عدة إشكاليات مطروحة. فقيام حالة سلم بين الدول الديموقراطية، تعني سيادة الإيزوتيميا وتدجين الميغالوتيميا، هنا يكمن عمق الإشكال: كيف يمكن تحقيق الإيزوتيميا، وتدجين الميغالوتيميا، على مستوى«العلاقات

الدولية» ؟ كيف يمكن فتح مخارج للميغالوتيميا دون الإضرار ب»النظام الدولي» ؟ كيف يمكن ضمان عدم عودتها وانبثاقها، نقصد الجانب الشرس منها ؟ وفي سؤال واحد: ما هي الميكانزمات الكفيلة بضمان الإيزوتيميا الدولية وكبح الميغالوتيميا ؟- إن المواثيق الدولية والمؤسسات الأممية، وما يرتبط بها من تنظيمات ومجموعات، لا تقدم لنا الضمان الكافي، ألم تثبت التجربة التاريخية أنه يمكن التلاعب بها، بل وحتى تجاوزها، الأمثلة من شدة كثرتها من المبتذل ذكرها.

بالإضافة إلى ذلك، وبافتراض الحالة المثلى / القصوى المتمثلة في الشمولية الكونية للديموقراطية الليبرالية، لا يمكن أبداً الجزم بتفادي تضارب المصالح، لا نقصد فقط المصالح الماكروواليكرواقتصادية، بل أيضا المصالح التي يمكن أن نطلق عليها المصالح الحيوية (أي المصالح التي يهدد فقدانها زوال الحياة مثل: نضوب الماء، التغيرات المناخية التي قد تؤدي إلى شح في الموارد الغذائية، ارتفاع مستوى سطح البحر مما يهدد اليابسة)، ففي وضعيات كهذه يصعب جدا المراهنة على ما يسميه الصفة «اللا-عدوانية» للمجتمعات الليبرالية.

هل «فوكوياما» عن ذلك في عمى ؟ هل النظر حسير،والأذن صماء،والعلم شحيح ؟- لا نعتقد ذلك، لأننا نرى أنه يقدم في كتابه تنظيراً إيديولوجياً لواقعة لم يسميها: **الامبراطورية**.(ملاحظة: النقد سوف يوجه الآن إلى أطروحة نهاية التاريخ والصفة اللا عدوانية للمجتمعات الليبرالية – حالة السلم التي يدعيها –).

ما هي الامبراطورية ؟- لنتجه صوب «نغري» و«هاردت».

الامبراطورية، حسب «نغري»و«هاردت»، براديغم سيادي جديد، برز بشكل واضح بعد نهاية الاستعمار وانهيار المعسكر الشرقي، ينبغي تمييزه، بشكل واضح وصارم، عن الإمبريالية، هذه الأخيرة تظل مرتبطة بالباراديغم الحداثي للسيادة، الحداثة في نسختها المتعالية وليس في نسختها المحايثة[99]. بتعبير آخر، إن الإمبريالية هي تمديد لسلطة الدولة-القومية خارج حدودها، فإذا كان «ماكس فيبر» قد جعل من الدولة المالك الحصري لحق استعمال العنف داخل مجال ترابي محدد فإن هذا المجال مع الإمبريالية كان دائم التوسع (توسع إقصائي وليس إدماجياً)[100]،**أما الامبراطورية** فهي سيادة عالمية ما بعد- قومية ولا مكانية، أولنقل السيادة ما بعد–أفول-السيادة -القومية الغير مرتبطة بمكان.هذا الانتقال من الإمبريالية إلى الامبراطورية، (من السيادة الحديثة إلى السيادة الما-بعد حديثة، من السيادة القومية إلى السيادة الامبراطورية، كلها ألقاب لانتقال واحد)، ليست مسألة تغيير في الدرجة بل في الطبيعة، ليس تغييراً كمياً بل كيفياً، ليس **تغييراً لبعض الأسس بل للبراديغم.**

الامبراطورية براديغم سيادي يريد أن يحكم كلية العالم وكلية الزمن ويخترق كلية الوجود، فهي تمييز: 1) غياب الحدود، فلا حدود لحكمها.2) تقدم نفسها لا كمرحلة معينة داخل صيرورة التاريخ بل تأبده؛ تضع حداً «للتاريخ» وذلك بتأبيد الحاضر.3) سلطتها تشتغل على جميع أصعدة الحياة الإجتماعية، إنها سلطة حيوية.4) تقدم نفسها ك»ملاك» في حين أنها مصاصة دماء((vampire،أي تقدم نفسها على أنها الباحثة عن السلام رغم أنها، واقعياً، تسبح في الدماء[101]. لكن هل يعني ذلك أن الامبراطورية تتأسس على النموذج الشجري (بالمعنى الدولوزي)؟ بمعنى، هل هذه السيادة صادرة عن نقطة مرجعية، سيادة متعالية تشتغل على المسطح العمودي؟- هذا النموذج بإمكانه أن يساعدنا في فهم الإمبريالية لكنه لا يسعفنا في فهم الأمبراطورية . فنموذج الشجرة (نموذج التعالي والتمركز والأصل)، حسب «نغري» و»هاردت»، ليس بإمكانه تبيان خصائصها، من أجل ذلك يؤكدان على ضرورة الالتفات عن نموذج الشجرة الجذر نحوالريزوم . النموذج الريزوماتيكي «نسق مفتوح» من التعددية، نسق أفقي بلا مركز ولا تعالي، أي أنه نموذج لا مركزي ولا متعالي. هكذا، الأمبراطورية هي « **آلة لا متمركزة ومنزوعة الأرضنة** »، آلة تحكم لتدمج، (وليس لتقصى كما هوالحال مع الإمبريالية)، بشكل متصاعد « **فضاء العالم ككل**»، فإذا كانت السيادة الحديثة سيادة متعالية تتحدد بالداخل/ الخارج والمركز/ الهامش، (هذه الثنائيات ينتج عنها الإمبريالية عندما يعمل القطب الأول على إقصاء واستغلال القطب الثاني)، فان السيادة الامبراطورية سيادة «شبكية».بذلك هي شبكة سيادية مكونة من عناصر متعددة مترابطة فيما بينها، سيادة تحوي العالم ككل والحياة بمجملها . إنها سيادة وسلطة تمارس من نقاط عدة، ولها قابلية أن تمارس من أي نقطة كانت، بإمكانها أن تنتقل من أرض إلى أخرى دون أن يؤثر ذلك على عملها وفعاليتها بل، أكثر من ذلك، إنها لا تنبع من أي أرض لأنه بإمكانها أن تصدر من أي أرض.

الأمبراطورية، كما قلنا، تمارس سلطتها وسيادتها من «اللامكان»، لأنها تصدر من أماكن متعددة، وبلغة أدق إنها تصدر من أي مكان، هذا من جانب، أما من جانب آخر، لا تقتصر في ممارستها لسلطتها وسيادتها على مكان معين بل تطال الكل وترافق الجميع. فسلطتها سلطة- حيوية ترافق زمانية الذات لذلك هي في غنى عن إقامة علاقة مع المكان. لقد اخترقت سلطتها الحياة بكل أبعادها ونشرت سيادتها على الوجود بكل تشعباته، اخترقت العقول والأجساد والأحاسيس والعواطف والرغبات...، وضمت الجميع تحت هيمنتها (لذلك فهي لا تقصي بل تدمج، إدماجا قائما على الاستغلال وليس على المساواة). سلطة

الامبراطورية تنتقل معنا، حاضرة دوما إلى جانبنا، لا تفارقنا سواء أكان الوقت ليلاً أوظهراً، حزناً أوفرحاً، عملاً أو ترفيهياً... من أجل ذلك لا تجد نفسها مرغمة على تأسيس أي علاقة «جوهرية مع المكان»[102].

الطريف في تناول «هاردت» و«نغري» للسلطة الامبراطورية هوأنه رغم اتخاذهما للشبكة كنموذج هندسي ناظم لعملية تحليل وفهم هذه السلطة، فإنهما يذهبان إلى كونها تنتظم داخليا بشكل هرمي (وليس مركزي، لنلاحظ الفرق). بمعنى، إذا كانت السلطة الامبراطورية تعمل بشكل شبكي فإنها تنتظم، داخليا، بشكل هرمي. هذا الهرم مكون من «ثلاث طبقات»، وكل طبقة تظم عدة مستويات:

أ-رأس الهرم: في المستوى الأول من الطبقة الأولى توجد الولايات المتحدة الأمريكية[103]، حيث تهمين على«**الاستعمال العالمي للقوة**»[104]. أما المستوى الثانى فيظم « **مجموعة من الدول القومية التي تراقب الأدوات المالية العالمية** »،وهي بذلك لها القدرة على تنظيم المبادلات العالمية، هذه الدول ترتبط فيما بينها بواسطة عدة تنظيمات مثل: G 7، «النوادي»، «البنوك العالمية»...الخ[105]. بالإضافة إلى ذلك هناك مستوى ثالث « **مجموعة غير متجانسة من التنظيمات(...) تبسط السلطة الثقافية والبيوتقنية على مستوى العالمي** ».

ب- الطبقة الثانية: يضم المستوى الأول الشركات العابرة للقوميات، أما المستوى الثاني فيضم الدول القومية ذات السيادة[107].

ج-الطبقة الثالثة: تضم « **مجموعات تعبر عن المصالح الشعبية داخل جهاز السلطة العالمية** »[108]، إنها مجموعات تمثل **الجمهور** [109](multitude) لكن عن طريق ميكنزمات الاصطفاء، فهي تظم الدول القومية، خصوصا الدول الصغرى و«الخاضعة»، بالإضافة إلى ذلك، وبالأساس، توجد المنظمات الغير حكومي(GNO)[110].

من هذا المنظور، يمكن اعتبار دفاع "فوكوياما" عن "نهاية التاريخ"، وعن حالة السلم التي ترافق الديموقراطية الليبرالية، وجهاً معيناً للتنظير الإيديولوجي للإمبراطورية.فنحن لسنا أمام "نهاية التاريخ" ونهاية الحروب الغير عادلة، بل أمام عهد الامبراطورية،لنقل، أننا لسنا في عهد النهاية إلا لأننا في عهد الامبراطورية.

2-4 -كمال الديموقراطية الليبرالية بين الميتافيزيقا والتهكم: " رورتي"

سنعمل في هذا الجزء على تقديم نقد لبعض جوانب الفكر "الفوكوياميي" اعتماداً على بعض مما عبر عنه "رورتي" في «عرضية ، تهكم، تضامن»[112].

إن إحدى النقاط الرئيسية في كتاب" نهاية التاريخ" هوالتركيز على الكمال النظري للديموقراطية الليبرالية ،فهي من حيث المبادئ لا يمكن تجاوزها ،بالفعل لا ينفي " فوكوياما "أن النموذج الديموقراطي الليبرالي ما زالت تعترضه عدة صعوبات، إلا أنه يؤكد أنها صعوبات يمكن التعامل معها انطلاقا من النموذج ذاته ،فالخلل لا يقع في المبادئ التي يقوم عليها المثال بل في تحقيقه.هكذا إقرار قريب جدا مما عبر عنه" رورتي "في بعض مقاطع » عرضية ،تهكم،تضامن « لنستمع إليه:

« (....) **أكثر من ذلك ، أعتقد أن المجتمع الليبرالي المعاصر يتضمن المؤسسات الكفيلة بتحسينه، تحسين قادر على تلطيف المخاطر التي يفكر فيها "فوكو".في الواقع، لدي إحساس مسبق بأن الفكر السياسي والاجتماعي الغربي هوبدون شك شهد آخر ثورة مفهومية التي كان في حاجة إليها** »[113] (التأكيد من عندنا).

ويتابع: « **بالطبع، هذا لا يعني أن العالم قد شهد آخر ثورة سياسية الذي هوفي حاجة إليها** »[114].

إذا قبلنا بتلازم الديموقراطية الليبرالية والمجتمع الليبرالي[115]، أوعلى الأقل بأن تعامل "رورتي" مع الديموقراطية الليبرالية هومن جنس تعامله مع "المجتمع الليبرالي"، فإن النتيجة سوف تكون مثيرة: إن "رورتي" و"فوكوياما" يتلاقيان في ذات النتيجة، الكمال النظري للديموقراطية الليبرالية في مقابل التحسين العلمي.لكن لنتريث، فهذا الاتفاق ليس سوى الواجهة التي تخفي خلافات كبرى، لنقل الأمور بطريقة أكثر مباشرة، إذا كان "رورتي" يتفق مع "فوكوياما" في بعض الجوانب السياسية، خصوصاً تلك المتعلقة باعتبار المجتمع الليبرالي أفضل مجتمع ممكن، فإنه يختلف معه بشكل كبير في التناول الفلسفي لنفس تلك الجوانب، اختلاف هومن جنس اختلافه مع "هابرماس". هذه اختلافات (مع فوكوياما) يمكن أن نوزعها على ثلاث نقاط، سوف نعل على إبرازها مع التركيز على النقطة الأخيرة التي نعتقد أنها الأكثر أهمية.

1- يحدد "فوكوياما" الديموقراطية انطلاقاً من التعريف الشكلي، في حين أن نقاش "رورتي" لخصائص المجتمع الليبرالي يدفعنا إلى الاعتقاد إلى أنه، وإن كان لا يحاجج صراحة ضد ذلك التعريف، فانه يعترض، ضمنياً، على اختزاله للديموقراطية. فالمجتمع الليبرالي هو، حسب "رورتي"، مجتمع الإقناع والحوار، كما أنه مجتمع انتصار الشعراء[116] والثوار اليوتوبيين[117]، وبالتالي فانه مجتمع للاقسوة[118].من هنا نعتقد أن الديموقراطية باعتبارها حق الاقتراع، والخضوع لنتائج صناديق الانتخاب، ما هي إلا إحدى مظاهر الديموقراطية في المدى الذي تمثل فيه الحق الذي لكل فرد بأن يصير شاعراً أو"ثورياً"، والانخراط في النقاش

العمومي والتأثير على اختيارات المجتمع.(لنلاحظ تقارب "رورتي"، في هذا السياق، مع "راولز" و"سين").

2- إن إشارة "فوكوياما" إلى عدم اكتمال الديموقراطية الليبرالية تتضمن، في نظرنا، الدعوة إلى تحقيق ذلك الكمال، هذا إن غضضنا الطرف عن التوتر الذي كشف عنه "دريدا".فانطلاقاً من دفاعه عن أطروحة نهاية التاريخ، نذهب إلى أنه يراهن على تحقيق الكمال العملي مثلما تحقق الكمال النظري، الأمر الذي نجد "رورتي" بعيداً عنه. فالمجتمع الليبرالي المكتمل عملياً، وبالتالي الديموقراطية الليبرالية المحققة بشكل كلي على مستوى الممارسة، يظل ممتنعاً نظراً لتطوره الدائم، فهوفي مقارنة دائمة مع النماذج التي يضعها اليوتوبيون،وأبوابه مفتوحة أمام الشعراء والثوار[119].من هذا المنطلق، الديموقراطية الليبرالية، عملياً، هي ما ينبغي تحقيقها بشكل دائم، أي أنها يوتوبيا نسعى وراءها دون أن نستنفدها أبداً. فالنهاية، كما يطمح لها "فوكوياما"، غير ممكنة، لأنها مؤجلة باستمرار.(لنلاحظ تقارب "رورتي" مع "دريدا").

3- نصل الآن إلى ما نعتقد أنه نقطة الخلاف الجوهرية. في دفاع "فوكوياما" عن المجتمع الليبرالي والديموقراطية يعمل جاهدا على إيجاد الأساس الصلب الذي يسندهما، بمعنى أن "فوكوياما" ما زال رهيناً للهم التأسيسي[120]، ومعبراً عن فكر قوي لا يرضى سوى باكتشاف ما يجعل الديموقراطية الليبرالية أفضل نظام حكم ممكن، وكما رأينا سابقاً، هذا الأساس يجده في تطابق تلك الديموقراطية وطبيعة/ ماهية الإنسان، خصوصا ذلك الجانب الباحث دوما عن الاعتراف.من هنا نقول: ان إستراتيجية "فوكوياما"، على هذا المستوى، تظل رهينة الميتافيزيقا، في حين يؤكد "رورتي" على إفلاس المعجم الميتافيزيقي وضرورة استبداله بمعجم ما-بعد- نتشوي يتخلى عن مفاهيم الماهية والتأسيس والحقيقة لصالح الخلق الذاتي وإعادة الوصف والمجاز والعرضية والتهكم، فالمطلوب حسب "رورتي" ليس التأسيس للديموقراطية، كما حاول المعجم الأنواري- الحداثي القيام بذلك، بل إعادة وصف الممارسات والأهداف[121].

يطمح"فوكوياما"، إذاً، إلى تبرير عقلاني، كلي وشمولي للديموقراطية الليبيرالية، وهوالأمر الذي نذهب إلى أن "رورتي" لن يجد فيه سوى "مرضاً ميتافيزيقياً" ينبغي التداوي منه.فنكتة الخلاف تكمن في السؤال التالي: لماذا نعتبر الديموقراطية الليبيرالية أفضل نظام حكم ممكن؟- أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال أونتخلى عنه؛ ذاك ما يفصل بينهما.بمعنى آخر، إن الاختلاف يدور حول إمكانية تأسيس الديموقراطية الليبرالية (محاولة الإجابة عن السؤال)، أوفقط تبريرها وإعادة تقديم وصف لها (التخلي عن ذلك السؤال). في هذا الإطار، نجد ان "فوكوياما" ينظر إلى قيمة الديموقراطية الليبرالية على أنها قيمة مطلقة، أي أنها قادرة على إثبات صلاحيتها عقلانيا أمام أي فرد يقبل بالخضوع لتحكيم العقل، أمام محكمة العقل ليس لنا من بديل عن الإقرار بالصلاحية الكلية للديموقراطية الليبرالية. أما "رورتي" فيذهب إلى أن قيمة المجتمع الليبرالي، (وأيضاً الديموقراطية الليبرالية)، لا يمكن أن تكون إلا نسبية، بحيث لا تقبل إلا من طرف من هوسلفا معتقد في المعجم الليبرالي. هكذا نصل إلى إعادة صياغة الاختلاف: إن "فوكوياما" ما زال رهيناً للمعجم الميتافيزيقي، أي أنه ما زال يراهن على "وجهة نظر الله"[122]، أما "رورتي" فهويؤكد أنه ليس هناك موقع خارج المعجم الذي نستعمله، معجم في عرضة دائمة لفعل الزمن .فحسب هذا الأخير، ينبغي التخلي عن الفكرة الميتافيزيقية القاضية بأن هناك أسباب تدفعنا إلى استعمال معجم ما، فالتطور الفكري ليس في نهاية المطاف سوى تاريخ تطور المجازات، لذا يؤكد أن على الليبراليين: «**أن لا يرتفعوا فوق الأحداث العرضية، وأن لا يرو في صنف الحرية الفردية التي تقدمها الدولة الحديثة لمواطنيها سوى قيمة إضافية**»[123]،**كما أن « تبرير المجتمع الليبرالي ليست سوى مسألة مقارنة تاريخية مع محاولات أخرى للتنظيم الإجتماعي، محاولات من الماضي وتلك التي يتطلع إليها اليوتوبيون** »[124]. لكن، هل يعني ذلك التخلي عن ضرورة التمسك بتلك القيم ؟ أليس الإيمان بعرضية اللغة والجماعة هومبرر كافي لجعل الليبرالي يخجل من قيمه ومعجمه؟- إن المسألتين ، حسب "رورتي"، متمايزتان، أولنقل انه بالإمكان الإيمان بالعرضية ونفاذ المخزون الميتافيزيقي ومع ذلك الاستمرار في الدفاع عن قيمنا ومعجمنا. من هنا تبرز أهمية مفهوم التهكم. التهكمي هومن يؤمن بعرضية معجمه النهائي لكنه في نفس الوقت يستمر في الدفاع عنه والاشتغال داخله[125]، وبتعبير آخر ل"**Schumpter** " «**التعرف على الصلاحية النسبية لقناعاته والدفاع عنها بطريقة راسخة، هذا ما يميز الإنسان المتحضر عن البربري** »[126].

5 -الخطر الآتي من التعريف: أمارتيا سين.

تكمن إحدى النقاط الخطيرة في التحليل الفوكوياميي، والتي نعتقد أن القبول بها يسهل سقوطنا داخل شراك ذلك التحليل، في التعامل الشكلي مع الديموقراطية.فالتعريف الشكلي للديموقراطية يساهم في القفز على مجموعة من الإشكاليات التي تثيرها الممارسة الغربية للديموقراطية، كمسألة اللوبيات وتدخل الاقتصاد في تحديد مسار السياسة ودور الإعلام في صنع الرأي العام..الخ، وهويسهل بذلك الحديث عن اكتمال المثال، ولما لا التطبيق. لذا سوف نحاول، فيما تبقى من هذه الإنفتاحة النقدية، أن نتجه صوب "أمارتيا سين" في كتابه "**ديموقراطية الآخرين**"[127] لنناقش مدى صلاحية التعريف الشكلي (نقاش بدأناه مع "رورتي"، راجع النقطة الأولى).

مقابل التعريف الشكلي، وفي تناقض معه، يقدم لنا "أمارتيا سين" منظوراً أرحبَ للديموقراطية، حيث تفهم على أنها « **ممارسة العقل العمومي** »، أي أنها تدل على الحق الذي يتمتع به كل فرد في المشاركة في النقاش العمومي والتأثير على القرارات المتعلقة بالقضايا الجماعية[128]. هكذا، لا ديموقراطية بدون تعددية وبدون الحفاظ على الحريات الأساسية. من هذا المنظور لا يمكن الفصل، على المستويين العملي والنظري، بين الديموقراطية وحرية النقاش والتفاعل. لذا يؤكد "أمارتيا سين"، لا ينبغي الخلط بين حكم الأغلبية والديموقراطية، فهذه الأخيرة لها متطلبات صارمة ينبغي تحقيقها، مثل: حق التصويت واحترام نتائج الانتخابات، احترام المساواة، ضمان النقاش الحر والمرور الغير مقيد للمعلومات، حرية التعليق والنقد...الخ[129].

إن إحدى النقاط الأساسية في كتاب "أمارتيا سين" هومناهضة خوصصة الديموقراطية، فهي ليست ملكاً حصرياً للغرب وليست، أيضاً، مولوداً لم يستطع النموالا داخل رحم التراث الغربي.فالديموقراطية قيمة عالمية وذلك بمعنيين: 1) جميع الشعوب بإمكانها الوصول إليها، السؤال لم يعد هل شعب ما أهل/ ناضج للديموقراطية؟ لأنه بالديموقراطية يتحقق النضوج، 2) لها جذور في ثقافات مختلفة، في الهند واليابان افريقيا ... وأيضاً لدى الإسلام[130].

6 -ماذا تبقى بعد النقد؟

-هل جمعت الأقلام وطويت الصحف؟ هل يمكن استنفاذ كتاب "فوكوياما" في أطروحة نهاية التاريخ واكتمال الديموقراطية الليبرالية ؟ هل الكشف عن الجانب الإيديولوجي، الإنجيلي، الميتافيزيقي والإبتذالي كفيل باستهلاك الكتاب؟- ضداً على هذا التلقي، يؤكد "سلوترديك" أن كتاب "فوكوياما"، رغم بعض جوانبه القابلة للنقد وبعض أخطائه البارزة جداً، أحد الكتب القلائل التي استطاعت أن تصيب جوهر وعمق المرحلة.إنه كتاب يشكل أحد الأنساق الأكثر تحليلاً للوضعية المابعد- شيوعية وللأنتروبولوجيا السياسية، بل إن "سلوترديك" يذهب إلى أن ما آل إليه العالم، منذ 1990، يؤكد صوابية المقاربة الفوكوياما[131].

فمنذ قراءة الصفحات الأولى من الكتاب "الغضب والزمان"، خصوصاً تلك المتعلقة بالجماعات التيموسية وما بعد- الإيروسية، لا يمكن أبداً تجاهل التفكير في التقاطعات القائمة مع كتاب المفكر الأمريكي/ الياباني "فرانسيس فوكوياما".يا لهول المصيبة وكبر الفاجعة، الأول أحد كبار الفلاسفة المعاصرين، والثاني أحد كبار إيديولوجيي المرحلة-المابعد-شيوعية؟- أنه من أجل ذلك ينهض "سلوترديك" بتوضيح تناوله التأويلي لكتاب نهاية التاريخ.واستباقاً لما سيأتي، نقول أنه تأويل يؤدي في نهاية المطاف إلى تغيير العنوان- رب عنوان لن يصبح "نهاية التاريخ" بل، ربما، المعارك التيموسية.

ما الذي يجعل من كتاب "نهاية التاريخ" أحد أهم الكتب حول الوضعية المابعد-شيوعية؟ ما الذي جعل "سلوترديك" يعلن صراحة أن محاولته في "الغضب والزمان"، في جانب منها، نقاش تخيلي مع ذلك الكتاب؟- إنه التأكيد الفوكوياما عن كون فهم الوضعية التاريخية للعالم مرتبطة بوضعية المعركة من أجل الإعتراف[132]، أي تأكيده على دور العامل التيموسي. لنستمع إلى "فوكوياما" « **إن علم النفس أوالعلم السياسي الذي لا يأخذ بعين الاعتبار رغبة الاعتراف عند الإنسان وإرادته المتطلبة - ولكن البارزة جدا- للعمل أحياناً ضد غرائزه الطبيعية الأكثر قوة يفوته شيء مهم عن السلوك الإنساني** »[133]،و« **هذه الأمثلة المختلفة عن التيموس لا تهدف إلى البرهنة على أن كل نشاط اقتصادي وكل حب جنسي وكل عمل سياسي يمكن أن يتحول إلى رغبة الإعتراف، فالعقل والرغبة يبقيان جزئين من النفس متمايزين عن التيموس، فهما يشكلان على أكثر من صعيد الجزئين المسيطرين في النفس بالنسبة لإنسان الليبرالية الحديثة(...) لقد عملنا على إبراز الأبعاد التيموسية للشراهة والترف بالتحديد، لأن أولوية الرغبة والعقل في العالم المعاصر تميل إلى طمس دور التيموس أوالإعتراف في الحياة اليومية** »[134].

من هذا المنطلق، تكمن دراما كتاب فوكوياما في عنوانه، فلقد قُرأ غالباً تحت يافطة "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" وتم تجاهل تركيزه على بعد التيموس.هذا التجاهل يوجد، كما يؤكد "سلوترديك"، حتى لدى "دريدا".فهذا الأخير، نظر للكتاب على أنه إعادة نشر متسرعة للدراسات الأخروية المسيحية، انطلاقاً من تأويل معين لهيغل، لصالح الدولة الليبرالية .لكن، إذا كان "دريدا" حاول الكشف عن الموقف المسيحي الثاوي خلف أطروحة نهاية التاريخ، فإنه فعل ذلك انطلاقاً من خلفية يهودية. بين المجيء وانتظار ما سيأتي، يكمن أحد فروق الدراسات الأخروية المسيحية عن تلك اليهودية. (وهوالأمر الحاضر أيضا في تناولهما للديموقراطية: الأول يركز على الاكتمال والثاني يؤكد على أنه لا يمكن الحديث عنها الا كشيء سيأتي).هذا فيما يتعلق بنهاية التاريخ، أما جانب التيموس فإننا لا نعثر، حسب "سلوترديك"، إلا على قراءة سالبة، بمعنى، معالجة الحديث الفوكوياما عن التيموس كعنصر أساسي داخل اللعبة (السياسية والحضارية) في إطار المواجهة مع التصور المادي للماركسية[135].

هذه الموضعة الأيديولوجية هي التي سيطرت على تلقي الكتاب، حيث نظر إليه غالباً على أنه صرخة انتصار الليبرالية، بعد انفجار الإتحاد السوفياتي واندثار المعسكر الإشتراكي، وتعبيراً عن محاولة تأبيد وتدويل النموذج الأمريكي للحياة.

هكذا، أصبحت الإشارة الاستهزائية للكتاب عملة رائجة[136]. غير أن الجانب الأهم، الذي ظل في الظل وضلَّ عنه الكثيرون، لا يكمن في أطروحة نهاية التاريخ بل يتمركز، انطلاقاً من التحليل "سلوتيردايكي"، حول التركيز على معارك الحظوة والغيرة بين مواطني «العالم الحر»، المعارك التي تبرز ما ان تكف المعارك الخارجية في أن تكون ملحة. فرغم أن ذلك العالم مليء بالحرية فان الأفراد لا يتوقفون في بحثهم عن الحظوة والرفاهية، وعن الامتيازات الجنسية والرفعة الفكرية. وبما أن هذه الخيرات تظل نادرة، فإن خزان الحقد يمتلئ لدى غير المحظوظين وغير المستفيدين من هذا النظام الليبرالي . فكلما كان المجتمع في حالة سلم، كلما تنامت غيرة الجميع من الجميع. لذا، فإن المجتمع الليبرالي كذلك له نقيضه، نقيض لا يمثله بروليتاري ماركس أومهمش "ماركيوز"، ولا حتى معذب فانون. النقيض هنا هوالخاسر، قد يكون بروليتاريا أومهمشا أومعذبا لكنه لا يتطابق تماماً مع أي واحد منهم فهو، أساسا، مفهوم سيكو-سياسي، (يحاول أن يبرز دور الإنفعالات - حقد، غيرة، غضب...- في بناء السياسة) [137]. في هذا السياق، يؤكد "سلوتردايك" أن الخاسر غالباً ما لا يعتقد أن وضعه يناسب موقعه في المنافسة، بل منهم من يذهب إلى كونه ظل خارج اللعبة وبالتالي لا مغزى لتصنيفه؛ بذلك يبدأ الحقد بتجاوز موضوعه الأول (أي الرابح) ليتجه صوب اللعبة ذاتها. الهجوم لا يعود يكتفي بمن هم في نظر الخاسر رابح، بل يطال اللعبة وقواعدها وفوائدها هادفا إلى تغييرها، وليس فقط تغيير موقعه.هنا تظهر الحالة المحرجة بعد "نهاية التاريخ". الوجه الأول لتلك الحالة يتخذ شكل سياسة ما بعد-ديموقراطية، والتي تعبر عن نفسها في تقهقر السياسة إلى شرطة وتحول الساسة إلى حماة للمستهلكين، أما الوجه الثاني، المرتبط بالدول التي فشلت في بناء أنظمة ديموقراطية، فيتجلى في الحرب الأهلية[138].

إلى ذلك، يؤكد "سلوتردايك"، تشهد الوضعية "المابعد-شيوعية" محاولات تقوم بها مجموعة من الحركات من أجل جمع شتات الخاسرين المستعدين للقتال، وهوالأمر الذي دفع بعدة دراسات لإعلان "عودة التاريخ"، انطلاقاً من افتراض أن انبثاق العنف الكوني يعني بداية جديدة له.في مقابل تلك الدراسات، يذهب "سلوتردايك"، إلى أن الأمر لا يتعلق بعودة التاريخ، فالتناقضات والصراعات، (سواءا في مستواها الخارجي الذي يمثله الإرهاب أوفي مستواها الداخلي المعبر عنه بالأسئلة الاجتماعية الجديدة)، ينبغي أن تُقرأ داخل إطار ما بعد-تاريخي. فنمط العيش الغربي، حسب "سلوتردايك"، نمط ما بعد-تاريخي، أي ما بعد-ملحمي وما بعد-تراجيدي وما بعد-بطولي ولا يرتكز على انجازات الفعل الأحادي، إذ أنه يعتمد على التوجيه والتخطيط والتنظيم والمحايثة وتعددية الأفعال وتداخلها[139].نمط لا يجد "سلوتردايك"، في الحالة الراهنة للعالم، بديلا عنه[140].

-إجمالا، إن المركزي في كتاب "فوكوياما"، انطلاقاً من القراءة السلوتردايكية، يكمن في **البحث عن بناء سيكوسياسية أصيلة تعيد الاعتبار للتيموس، بمعنى، سيكوسياسية ترتيب من جديد العلاقة بين التيموس والإيروس، حيث لا يستمر هذا الأخير في احتلال كل المساحة**.إنها السيكو-سياسية التيموسية[141]، (التي لا ينبغي، في نظره، خلطها مع «سيكولوجياً الجمهور» أومع تطبيقات التحليل النفسي على القضايا السياسية).سيكولوجيا أصبحت اليوم، تحت ضغط مجريات الأحداث، في قلب «**الحاجة الراهنة لتوجهات نظرية جديدة** »[142]، هذا التوجه النظري الجديد هوما ينهض له "سلوتردايك" من خلال بناء اقتصاد الغضب، ف"الغضب والزمان" يمثل محاولة سيكو-سياسية تيموسية ترتكز على الانفعالات التيموسية في تحديد مسار التاريخ.

-لنقترب أكثر من هذه المحاولة "السلوتردايكية".

يتبع

زهير اليعكوبي
باحث من المغرب

الهوامش والمراجع

(1) Boris Groys. **Politique de l'immortalité**. Quatre entretiens avec Thomas Knoefl. Tr Olivier Mannoni. Paris. Maren Sell Editeurs. 2005. p107.

(2) را Richard Rorty.**Essais sur Heidegger et autres écrits**, tr Jean-Pierre Cometti, Paris, PUF, 1995, p 3 .قارن: Groys.B **Politique de l'immortalité**، op.cit و .B.Groys.Du nouveau Essai d'économie culturelle, tr Jean Mouchard, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1995.

(3) حول تمييزات رشيقة بين الكاتب والكتاب والقارئ يمكن العودة إلى: امبيرتوإيكو.**التأويل بين السميائيات والتفكيكية**.ترجمة سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي.الطبعة الأولى.ص ص 112-85.نعثر أيضاً في هذا الكتاب على تمييز بين استعمال الكتاب وتأويله،را، ص 87.

(4) حول أنطولوجيا الحاضر را، مشيل فوكو.**الحداثة كموقف**.ترجمة مصطفى العريصة.مجلة مقدمات.عدد 31.خريف 2004. (لهذا المقال ترجمات متعددة).

(5) **Le souvenir du présent**, essai sur.Virno Paolo le temps historique, tr Michel Valensi, Paris, L'Eclat, 1999. نعثر في هذا الكتاب،خصوصا الدراسة الأولى، على مناقشة قيمة لفكرة نهاية التاريخ،ر، ص ص: 10- 58 .هذه الدراسة منشورة أيضا في: Virno. **Miracle**.P

Virtuosité et «déjà vu», trois essais sur l'idée du «monde».tr M.Valensi .Paris, L'Eclat ,1996. pp :11-52.

(6)را: مثلاً : Rorty.R ,Contingence et Ironie ,Solidarité ,Paris ,Dauzat Emmanuel-Pierre tr ,Colin Armand ,1993.

(7) حول البحث عن شخصية مفهومية را:مطاع صفدي.**نقد الشر المحض**.الكتاب الثاني. بيروت-باريس. مركز الإنماء القومي.2001. وبالخصوص القسم الثالث،ص ص 141-99.

(8) Peter Sloterdijk**. Critique de la raison cynique**, tr Hans Hildenbrand, Christian Bourgois.1987.

(9) P. Sloterdijk. La domestication de l'être,tr Olivier Mannoni,Mille et une Nuit,2000. وRègles pour le parc humain, tr Olivier Mannoni,Mille et une Nuit,2000

(10)P.Sloterdijk.**Le palais de cristal, à l'intérieur du capitalisme planétaire**, tr Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell Editeur.2006.

(11)P.Sloterdijk. **Colère et Temps. Essai politico-psychologique,** tr Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell Editeur.2007

(12)P.Sloterdijk. **La folie de Dieu**.Du combat des trois monothéismes, tr Olivier Mannoni, Paris, Maren Selle Editeur.2008.

(13) نشير هنا الى تأويل "غرويس" للفلسفة،را، Boris Groys. **Politique de l'immortalité** .op.cit.

(14) فرانسيس فوكوياما.**نهاية التاريخ والإنسان الأخير**.ترجمة فؤاد شاهين،جميل قاسم،رضا الشايبي.تحت إشراف مطاع صفدي. مركز الإنماء القومي.1993.

(15) إذا كنا نعثر في أعمال مطاع صفدي و"جاك دريدا" على نقد صريح لـ "فوكوياما"، الأمر الذي يحضر بشكل أقل لدى "نغري"و"هاردت"، فإن ذلك النقد لا يحضر إلا بطريقة "ضمنية" لدى "رورتي" و"سين".

(16) حول تعريف الديموقراطية والليبرالية وترابطهما وإمكانية انفصالهما را : فوكوياما.**نهاية التاريخ**.مصدر مذكور.ص ص 70-69.

(17) يتمحور سؤال نهاية التاريخ، حسب "فوكوياما"، حول القوة والتماسك الداخلي للديموقراطية الليبرالية وليس على قوة البدائل. فالتحدي الذي يطرحه على كل منتقد لأطروحته لا يكمن في تقديمه بدائل قابلة للحياة، بل في إبرازه تناقضات داخلية مدمرة للديموقراطية الليبرالية.

(18) في نظر "فوكوياما" هناك مقاربتان لمعرفة هل هذه التناقضات من النوع المحرج أم أنها مجرد مشاكل : 1) المقاربة الأولى تقوم على مراقبة تطورات الأحداث ومحاولة البرهنة، انطلاقاً من ذلك، على تفوق النموذج المعني.غير أن هذه المقاربة، في نظره، يخترقها الضعف التالي: إنها لا تستطيع تأكيد كون النموذج المقترح لن يتعرض مستقبلاً لتناقضات حادة تؤدي الى انهياره (را: مصدر أعلاه ص ص 146-145).2) المقاربة المابعد-تاريخية (المتجاوزة للتاريخ)، أي مقاربة تنطلق من طبيعة الإنسان ذاته، حيث تعمل على تقديم الصفات الجوهرية للإنسان وانطلاقاً منها يتم قياس صلاحية ذلك النموذج (را: فوكوياما. مصدر السابق.ص ص 146)، هذا المنحى الثاني هوالذي سوف يعتمده "فوكوياما".

(19) ألم تبرر، مثلاً، العديد من التيارات الماركسية ما وقع في الإتحاد السوفياتي بنفس الطريقة ؟! ألم تلجأ العديد من التيارات الدينية الى نفس المنطق؟! والنماذج كثيرة.لنلاحظ أن الاتهام يوجه للواقع وليس للمثال، لتطبيق وليس لتخطيط، لتكتيك وليس للإستراتيجية.

(20)« **التاريخ كنظام متماسك ورشيد في ورشة الأحداث الإنسانية**». را: المرجع السابق ص 37.

(21) را: المرجع السابق.ص 21.

(22) را: B.Groys. **Du nouveau**. op. cit. يعتبر "غرويس"،حسب "سلوتردايك"، أحد أبرز أعلام الفكر الفلسفي المعاصر.را P. Sloterdijk. **Derrida, un Égyptien**, tr Olivier, Mannoni, Paris, Maren Sell .Editeur. 2006. pp 68-77

(23) يقدم "باولوفيرنو" تحليلاً لأطروحة نهاية التاريخ يقوم على أساس دراسة فلسفية ترتكز على ظاهرة "vu déjà"، بتعبير أدق دراسة فلسفية لذكرى الحاضر. را: Virno Paolo. **Le souvenir du présent** .op.cit.

(24) هذا التناول للجديد يعيد بناء العلاقة بين الحداثة وما بعدها، كما أنه يساعدنا على تجاوز العديد من النقاشات الإختزالية المرتبطة بالموضوع.فالحداثة ليست حقبة مضت وانقضت وما بعد الحداثة حقبة حضورها هوما يؤسس المشهد المعاصر، لنقل الأمور بتعبير آخر: إن مسألة التحقيب (ومعها التحقق السوسيولوجي) لا تفيدنا كثيراً في معالجة العلاقة بينهما.فالتحقيب يثير من الصعوبات أكثر مما يعالج، وهوالأمر الذي دفع بـ "رورتي" إلى التخلي عن مصطلح "ما بعد الحداثة" لصالح حلقة النقاش المابعد نتشوية. را: Rorty. **Essais sur Heidegger et d'autre écrits.**op.cit.p2.

(25) تشكل ما بعد الحداثة، في نفس الوقت، تجاوزا وتحقيقا للحداثة؛ نقدها الأكثر صرامة وتحقيقها الأكثر واقعية؛ لا فرق ما بين ما بعد وجدد (من هنا يبرز في نظرنا القيمة الفلسفية لمفهوم الحداثة البعدية لدى صفدي).إن فهم الأمور على هذا النحو، كما سبق وذكرنا، يتم بالاعتماد على أبحاث "غرويس" حول الجديد : فالحداثة أعلت من قيمة الجديد (رغم ارتباطه بأمل النهاية)، بل إنه لا يمكن تناولها خارج تمجيد الجديد.ألم تعمل الحداثة على تجاوز

القديم والتراث والتقليد؟! أليست الحداثة اختراق للحدود، تقدم والازدهار؟!.أما ما بعد الحداثة فهي تشكيك في إمكانية الجديد على مستوى الفعل التاريخي؛ وبالتالي فهي تشكيك في عمق الحداثة.لكن، نفي الجديد هوالوجه الآخر للقول بأن ما كان وما هوكائن سيستمر في الوجود، بمعنى، الحداثة، ومعها البحث عن الجديد، سيستمر كذلك.لذا، مبدأ الحداثة (البحث عن الجديد) لم يتم تجاوزه بل على العكس ترسيخه.من هذا المنظور، تجد الحداثة في ما بعد الحداثة تأكيدها ونقيضها.(من هنا تظهر إحدى مفارقات ما بعد الحداثة، ترفض الجديد وتقدم نفسها على أنها حقبة لم يسبق لها مثيل في تاريخ العالم).را: B.Groys. **Du nouveau**.op.cit: pp 7-9, note 1 p 181-182.

(26) را فوكوياما.**نهاية التاريخ**. مصدر مذكور.ص ص 72-70.

(27) الفرق بين السؤالين كبير وحاسم في منطق الكتاب (راجع أعلاه الهامش 2)، فالصيغة الأولى تركز على قوة البدائل وقدرتها على الحياة، أما السؤال الثاني فهويركز على القوة الداخلية لديموقراطية الليبرالية.فرق حاسم نظراً لكون طرح السؤال الأول يؤدي الى تدمير أطروحة "**نهاية التاريخ**"، إذ بالفعل توجد أنظمة بديلة قوية (ذات طابع ديني مثلاً).هذا التفادي هوأحد النقاط القوية التي تحسب لـ"فوكوياما"، فبفضله أربك العديد من نقاده وتمكن من الاعتراف بإمكان تقهقر الديموقراطية الليبرالية.

(28) را فوكوياما.**نهاية التاريخ**. المصدر مذكور.ص 24.

(29) المصدر أعلاه.ص 44.

(30) يؤكد "فوكوياما" على أن هذا الانهيار رغم كونه كان غير متوقع فهوجزء من صيرورة ابتدأت منذ المنتصف الثاني من القرن العشرين، حيث انهارت الأنظمة التوتاليتارية والسلطوية.ويعود هذا الانهيار، حسب التحليل الفوكوياميي، إلى أزمة الشرعية التي تصيب هذه الأنظمة.بيد أنه ينبغي الانتباه إلى أن أزمة الشرعية لا ترتبط في نظره بعلاقة الحكم بالشعب، بل بالعلاقات البينية داخل الحكم، أي نقص الشرعية الذي يخترق النخبة الحاكمة وآلياتها: الحزب، الشرطة، الجيش، المخابرات...را: فوكوياما. المصدر أعلاه.القسم الأول، الفصل الثاني.ومن أجل تحليل أكثر تفصيلاً لسقوط الإتحاد السوفياتي را: ص ص 65-53، حيث يحاول "فوكوياما" تحديد مأزق شرعية النظام التي تداخلت فيها عوامل اقتصادية وفكرية وإيديولوجية.

(31) المرجع أعلاه.القسم الأول.الفصل1، خصوصاً ص ص 43- 44. ورا، أيضاً ص ص 68-66 و77-73.

(32) را المصدر أعلاه ص ص 94-93.

(33) إن التفوق على صعيد التكنولوجية العسكرية، وإن كان يمنح الامتياز في الحروب، يظل تأثيره نسبياً (وهوما يقر به أيضاً "فوكوياما")، لأن الإنتصار في الحرب مرتبط كذلك بالجانب التيموسي.فالسلاح بلا تيموس، في حالات عدة، لا يؤدي إلى الإنتصار.التفوق العسكري قد يحدث خسائر هائلة، لكن ليس بالضرورة سحق العدو، فمستوى لا بأس به من التسلح والإستعداد إذا ترابط مع تيموس مرتفع جداً يؤدي هزم أعتى الجيوش الفاقدة للتيموس (أوتيموسها منخفض بشكل كبير)، ولنا في تجربة "حزب الله" خير مثال. حالة خاصة: هذه المعادلة لا تظل صالحة عندما يتعلق الأمر باستعمال سلاح الدمار الشامل، بيد أن هذه الإمكانية في نظرنا تتراجع باستمرار.- في ما يخص الشرق الملتهب، تعبير دقيق لجلبير الأشقر، نعتقد أن امتلاك إيران للسلاح النووي سوف يقلل جداً من اندلاع حرب نووية بالمنطقة-.

(34) را: فوكوياما.**نهاية التاريخ**. مصدر مذكور.ص ص 95.

(35) را المصدر أعلاه ص ص 95-94.

(36) يحاول "فوكوياما"، خلال الفصل العاشر، إبراز الترابط بين التصنيع والتقدم نحوالليبرالية الديموقراطية.وبلغة أخرى، يحاول أن يدرس الى أي حد تمكن إوالية الفيزياء الحديثة من ولوج الديموقراطية الليبرالية.خلال هذا الفصل يستعرض "فوكوياما" ثلاثة براهين تفسر ارتباط التقدم الصناعي والديموقراطية الليبيرالية، وهي على التوالي: **البرهان الوظيفي** (را: ص ص 128-127)، **البرهان السياسي** (را: ص ص129-128) و**البرهان الطبقي** (را 130-129).غير أنه يؤكد أن جميع هذه البراهين تخترقها عيوب عدة ،مما يجعلها غير قادرة على الاستدلال بشكل ملائم عن ذلك الترابط. را: الإنتقادات تباعا:ص ص 135-134،134-133،133-130.فكل ما يمكن تأكيده حسب "فوكوياما"، إذا اكتفينا بالبعد الاقتصادي، هوأن هناك ترابط تجريبي (وليس ضرورياً).

(37) حول نقاط ضعف التحليل الاقتصادي فيما يخص ضرورة الانتقال نحوالديموقراطية الليبرالية، را، المصدر أعلاه.الفصل 12.من أجل تجاوز هذا الضعف سوف يلتفت نحوهيغل-كوجيف.را: المرجع نفسه. ص ص142-141.

(38) را المصدر أعلاه.ص 168.وحول التيموس لدى "أفلاطون" را، ص ص 167-166.

(39) حول أهمية التيموس في تفسير بعض تلك الظواهر، را المصدر أعلاه.ص ص180-176 والفصلين 22/ 21.

(40) را، المصدر أعلاه ص 177.

(41) را، المصدر أعلاه ص ص 180،178.

(42) را، المصدر أعلاه ص 180.

(43) يتعامل "فوكوياما" مع "هيغل" كما قرأه "كوجيف"، ولتفادي الدخول في إشكالية ما إذا كان تأويل "كوجيف" هوتأويل لما قاله "هيغل" أم يختلط بما يريد "كوجيف " أن يقوله، يعلن أنه يتعامل مع المركب هيغل-كوجيف.را: المصدر أعلاه ص 152.

(44) را، المصدر أعلاه ،الفصل 13 و18.

(45) حول التعامل مع الميغالوتيميا داخل الفلسفة السياسية الحديثة، ومحاولات إلغائها من المشهد السياسي، را، المصدر أعلاه الفصل 17.

(46) را، المصدر أعلاه ص 200

(47) را، المصدر أعلاه ص ص 200-197.

(48) لكي تحيا الديموقراطية الليبرالية وتستقر ينبغي أن تستند، في نظر "فوكوياما"، تيموس لا-عقلاني، بمعنى، على المواطنين أن يؤمنوا بالديموقراطية الليبيرالية.يقول "فوكوياما" « **أن ينموا في المقابل**

نوعاً من الافتخار «التيموسي» اللاعقلاني اتجاه نظامهم السياسي ونمط عيشهم، عليهم أن يتمكنوا من حب الديموقراطية، ليس لأنها الأفضل بالضرورة من كل الحلول البديلة الأخرى، ولكن لكونها ديموقراطيتهم » (را، المصدر أعلاه ص 206)، ف « **الدولة الليبرالية العقلانية،غير ممكنة دون تعلق غريزي بقيم التسامح**» (را، المصدر أعلاه ص 214).هذا التيموس اللاعقلاني، ليس ضرورياً فقط لسياسة الليبرالية، بل أيضاً لازدهار وتطور الاقتصاد ، يقول "فوكوياما": « **فهذا يوحي بأن نوعاً من شكل التيموس اللاعقلاني يبقى ضرورياً، حتى في نهاية التاريخ، للحفاظ على حركية عالمنا الاقتصادي الليبرالي والعقلاني، إذا كنا نريد على الأقل أن نبقي من ضمن أولى القوى الاقتصادية العالمية** ».(را، المصدر أعلاه ص 220).في هذا الصدد نؤكد على ضرورة عدم الخلط بين النحن التي يقول بها "فوكوياما" (« ديموقراطيتهم ») ومسالة الإثنية التي يدافع عنها "رورتي"."النحن" الرورتوية لا ترتبط بأي تبرير كلي وشمولي، في حين يبحث "فوكوياما" عن ذلك التبرير الشمولي لصلاحية الليبرالية، بمعنى، إن الافتخار بكونها « ديموقراطيتهم » لا تنفي التبرير العقلاني الكلي للديموقراطية الليبرالية، فهو في نظرنا داعم لذلك التبرير وليس بديلا عنه.حول مسألة النحن، "الإثنية"، لدى "رورتي" را: **Contingence, Ironie et Solidarité** .op. ,Rorty.R cit. Troisième partie, surtout pp 259-271.

(49) حول دور الثقافة كعائق أمام الديموقراطية الليبرالية، وحدود الاستناد إليها كشرط لبناء تلك الديموقراطية.را: فوكوياما.**نهاية التاريخ**.مرجع مذكور.الفصل 20.

(50) إن التحليل الفوكوياميِ لنهاية التاريخ يتراوح بين اعتبار الديموقراطية الليبرالية مثالاً نسعى إليه، أي أن النهاية مازالت مسألة افتراض، وبين اعتبارها واقعاً معاشاً، أي أن تلك النهاية قد وقعت بعد.هذا التراوح هوأحد مكامن الخلل التي سوف يركز عليها النقد الدريدي كما سنتطرق الى ذلك بعد قليل.

(51) يقر "فوكوياما" أن بعض مظاهر اللامساواة ذات الأصول الثقافية يصعب حلها، (يصعب وليس يستحيل).را، فوكوياما. **نهاية التاريخ**. مرجع مذكور.ص ص 277-271.

(52) را: المصدر أعلاه.ص ص 273-270.

(53) را: المصدر أعلاه.ص 291.

(54) تمدد لا يتقلص مع تحقيق المساواة والوفرة المادية، بل هومدفوع بهما. را.: المصدر أعلاه.ص 274.

(55) را: المصدر أعلاه.ص ص 277-275.

(56) را: المصدر أعلاه.ص 278.

(57) يميز "فوكوياما" بين عالم التاريخ وعالم المابعد-تاريخ، هذا التمييز يذكرنا بالتميز الماركسي بين ما قبل التاريخ والتاريخ.عالم التاريخ هوعالم الصراعات الحادة، عالم لم يستطع التخلص من الميغالوتيميا السلبية أوالحادة، حيث مازلت تأثر بشكل كبير على صنع الحدث التاريخي، إنه عالم صراع السيد والعبد.أما العالم المابعد- التاريخي فهوعالم الديموقراطية الليبرالية، عالم ما بعد علاقة السيد والعبد. هذا التمييز، إذا وضعناه جنبا لجنب مع اعتبار الديموقراطية الليبرالية مثالا، يظهر للتوالتوتر الذي تحدثنا عنه في الهامش (50)، فهوليس له من معنى اللهم إذا قبلنا أن سكان ما بعد التاريخ هم بالفعل سكان **نهاية التاريخ**.

(58) فوكوياما.**نهاية التاريخ**.مرجع مذكور.ص 304.هذا الإعلان، في نظرنا يدمر مجمل التحليل الفوكوياميِ،فالديموقراطية الليبرالية، انطلاقا من الإقرار السابق، ليست متوافقة كليا مع طبيعة الإنسان.النضال بدافع الضجر يبرز أن تلك الديموقراطية ليست، بالضرورة، أفضل نظام ممكن، كما أنه يمنع باستمرار نهاية التاريخ.

(59) يبرز، في هذا الصدد، توتر آخر داخل التحليل الفوكوياميِ، فالديموقراطية الليبرالية اعتبرها في بداية التحليل أفضل نظام ممكن إذا أخذت من الجانب النظري،لينتهي باعتبارها أفضل نظام لكن من الناحية العملية.

(60) را: فوكوياما.**نهاية التاريخ**.مصدر مذكور .ص311.

(61) را: مقدمة الترجمة العربية للكتاب ص ص 19-5.وهي دراسة منشورة أيضا في: مطاع صفدي.**نقد الشر المحض**.مرجع مذكور.ص ص 95-79.

(62) را: على الخصوص. مطاع صفدي.**نقد الشر المحض**.**الكتاب الأول**.بيروت-باريس.مركز الإنماء القومي.الطبعة الأولى 2001. القسم الأول.وأيضا: مطاع صفدي.**نقد الشر المحض**.الكتاب الثاني.مرجع مذكور.القسم الأول والثاني.

(63) را: مقدمة الترجمة العربية لكتاب "**نهاية التاريخ**".ص 5.

(64) را: المصدر أعلاه ص 5.

(65) را: المصدر أعلاه ص 7.

(66) را: المصدر أعلاه ص ص 8-7

(67) را: مطاع صفدي.**نقد الشر المحض**.**الكتاب الأول**.مرجع مذكور.ص ص77، ورا، أيضاً الهامش 4 ص 96.

(68) را: مقدمة الترجمة العربية لكتاب "**نهاية التاريخ**".ص 5.

(69) را: مطاع صفدي.**نقد الشر المحض**.الكتاب الأول.مرجع مذكور.ص 84.

(70) را: مقدمة الترجمة العربية لكتاب "**نهاية التاريخ**".ص 16.

(71) را: المصدر أعلاه ص 19-18.

(72) را: المصدر أعلاه ص 15.

(73) را: المصدر أعلاه ص ص 13-12.

(74) را: مطاع صفدي.**نقد الشر المحض**.الكتاب الثاني.مرجع مذكور.ص ص 49-48.

(75) را: المصدر أعلاه.ص ص 56-51.

(76) حول البعد الأول را، مقدمة الترجمة العربية لكتاب "**نهاية التاريخ**". ص ص 15-10،5.

(77) را : مطاع صفدي.**نقد الشر المحض**.الكتاب الثاني. مصدر مذكور.ص 82.

(78) هذه النهاية تمثل إحدى الإحراجات الكبرى للحداثة البعدية. را: المصدر أعلاه ص 74.

(79) را: المصدر أعلاه ص 85.

(80) حول البعد الثاني را، مقدمة الترجمة العربية لكتاب "**نهاية التاريخ**"

ص ص 18-16،9-5.

(81) حول البعد الثالث را، المصدر أعلاه ص ص 18،12-11 19-، 8 .

(82) بهذا العنوان نشير الى كتاب "سلوترداياك" «**تنافس الأنباء السارة،نيتشه إنجيلي**». في هذا الكتاب يعمل "سلوترداياك" على قراءة « **هكذا تكلم زارادیشت** » باعتباره إنجيلاً خامساً، والاشتغال على اللغة النتشوية باعتبارها كارثة في تاريخ اللغة، يقول "سلوترداياك": « **أريد أن أصف الحدث نيتشه باعتباره كارثة في تاريخ اللغة،وأقدم دليلاً يسند الأطروحة القاضية باعتباره إنجيلاً جديداً [إنجيلاً أدبياً]، تشكل انفصام داخل العلاقات التي تأسست عليها علاقات التواصل في أوروبا القديمة** ».را .Sloterdijk.P **La compétition des bonnes nouvelles**, Nietzsche évangéliste, tr : Olivier Mannoni, Mille et une Nuits.2001.p 10.وحول الإنجيل الخامس را، ص ص 75-17 من المرجع السابق.

(83) را: Derrida Jacques **.Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale**, Galilée, 1993, surtout pp 87-128.

(84) الهيمنة والسيطرة،كما يتعامل معها "دريدا"، ليست مرتبطة بالضرورة، مثلما هو الحال في الماركسية، بصراع الطبقات. را، Ibid p 88.

(85) لا يقبل" دريدا "بأطروحة نهاية الماركسية ،أوموت ماركس، أولنقل إنه يقبلها في إطار رفضها.بالفعل ،يمكن الحديث عن ما بعد-ماركس لكن في الحدود التي تدل فيها" المابعد ،"أيضا ،على الحضور.فالماركسية مازالت ضرورية ،ضرورة اعتمادها وتغييرها في الوقت نفسه.لقد مات" ماركس "ولكن ،أيضا ،مازال حيا. وبلغة أقرب إلى" دريدا ، "ينبغي أن ننظر إلى الماركسية بعيداً عن التعارض بين الحياة والموت ،أي انطلاقاً من الحياة-الموت؛ لذلك ينبغي الحديث عن طيف ماركس أوروح الماركسية.إن منطقياً مانوياً ليس باستطاعته أن يتعامل مع الأرواح ،وحده المنطق الطيفي بإمكانه ذلك.را، Ibid p 127-88 وبالخصوص ص ص: 94-93 ، 102 ، 117-116.

(86) فوكوياما.**نهاية التاريخ**.مرجع مذكور.ص 25.

(87) را: Derrida Jacques .op.. **Spectres de Marx** cit. p 98.

(88) را: Ibid p 98

(89) را: Ibid p 104

(90) را: Ibid p 105

(91) را: Ibid pp 105-106.

(92) را: Ibid pp.108-109,112-113 .

(93) را: Michael Hardt, **Antonio Negri.Empire,** : tr Denis-Armand .canal, 10/12,2000.

(94) را، فوكوياما.**نهاية التاريخ**.مرجع مذكور.الفصلين 23 و24.

(95) را، المصدر أعلاه.ص ص 247-244.

(96) را، المصدر أعلاه.ص 247.

(97) را، المصدر أعلاه.ص 249. وحول الدولة القومية،أصولها ومآلها را، القسم 25.

(98) يميز"نغري" و"هاردت"، في كتابهما **الإمبراطورية**، بين شكلين من الحداثة.الحداثة الأولى، تلك التي ابتدأت مع نهاية القرون الوسطي ووجدت في "اسبينوزا" أحد كبار ممثليها، والحداثة المضادة (الثانية)، تلك التي ابتدأت مع عصر الأنوار ووجدت في أغلب ممثلي الميتافيزيقا الحديثة، من ديكارت حتى "هيغل" مروراً بـ"كانط" و"هوبس" و"روسو"، مدافعين كبار عنها (الميتافيزيقا الحديثة، في نظرهما، جواب على التحديات التي طرحتها الحداثة الأولى).الحداثة الأولى، لنسميها الحداثة المحايثة، أكدت على قدرة الإنسان الكلية والمطلقة على الخلق والمعرفة والإبداع، إنها الحداثة التي أعادت السلطة للجمهور وحاولت تحرير الإنسان من أي قيد متعال.أما الحاثة الثانية، لنسميها الحداثة-التعالي، فهي تمثل ثورة مضادة، أي الحداثة-المضادة- للمحايثة، إنها حداثة النظام لا الرغبة، التوسط لا المباشر، الحدود لا القدرة المطلقة للإنسان.

(99) سينتهي الصراع، بين هذين النموذجين، لصالح الحداثة-التعالي، لكن دون أن يعني ذلك العودة إلى أشكال التعالي القرسطوية.فقد كان على الحداثة-التعالي أن تستدمج بعضا من عناصر الحداثة-المحايثة، إذ لم يكن من الممكن العودة بالإنسان إلى خضوعه السابق وفي نفس الوقت لم يكن مقبولا منحه السيادة الكلية، الذاتية والتعالي هكذا انبنى الرهان، فكان الجواب الديكارتي والكانطي والهيغيلي، ولكن أيضاً الجواب الهوبسي والروسوي.هذا الصراع بين المحايثة والتعالي شكل الأزمة التي اخترقت الحداثة منذ بداياتها.الحداثة منذ البدء صراع وأزمة، و**مفهوم السيادة** الحديث أحد المخارج **الأكثر نجاعة**.. را: Hardt Michael, **Antonio Negri**. Empire, op.cit.pp 101-127.

(100) را: Ibid pp 16-17

(101) را: Ibid p19

(102) را: Ibid p 378

(103) انطلاقاً من تحليلات "هاردت" و"نغري" لا ينبغي الخلط بين الأمبراطورية والولايات المتحدة الأمريكية، صحيح أن هذه الأخيرة تحتل مكاناً بارزاً داخل الامبراطورية، بل ترتبط معها بعلاقة مخصوصة (على اعتبار « **أن أطوار التاريخ الدستوري للولايات المتحدة يخصص مرحلة نحوتحقيق السيادة الإمبراطورية** »)، إلا أنه لا يمكن مع ذلك المطابقة بينهما.حول دلالة أمريكا وعلاقتها بالإمبراطورية را، Ibid pp 230-205 وعلى الخصوص ص 214.

(104) را: Ibid p 377.

(105) را: Ibid p 377 .

(106) را: Ibid pp 378-377..

(107) را: Ibid p 378.

(108) را: Ibid p 378.

(109) حول مفهوم الجمهور (أوالكثرة) بما هومفهوم يخالف مفهوم الشعب يمكن العودة إلى Virno.P. Virtuosité Miracle

.«monde» du idée‘l sur essais trois ,«vu déjà» et pp.cit.op 140-136. في هذا الصدد من المجدي التأكيد أن مفهوم الجمهور لا يأخذ في معناه القدحي، فهويمثل « **شكل الوجود السياسي الذي يتأكد من خلال الوحدة الراديكالية المخالفة للدولة** » ،وهوبذلك لا يمثل « **حالة الطبيعة** » بل « **المحصلة الناضجة للتغيرات**» التي مست صيرورة الإنتاج وأشكال الحياة.

(110) را: Negri Antonio.-**Empire**, op.cit.pp 379-382.

(111) را: حول تلقي فلسفي عربي لكتاب الإمبراطورية. را : فتحي المسكيني.**الفيلسوف والإمبراطورية.في تنوير الإنسان الأخير**. المركز الثقافي العربي.الطبعة الأولى. 2005. على الخصوص الفصل الثاني.

(112) را: R. Rorty**, Contingence, Ironie et Solidarité**, op .cit وعلى الخصوص 107-74.

(113) را: Ibid، p 99..

(114) را: الهامش 2 . المصدر أعلاه،نفس الصفحة.

(115) وهوالتلازم الذي نلاحظه عند "رورتي" . را: Ibid p 75- 76.

(116) يعرف الثوري بأنه « **ذلك الذي يفعل أشياء مستجدة** » را، Ibid p 33

(117) الثوري اليوتوبيي هومن يعترض على بعض مظاهر المجتمع الليبرالي باسم ذلك المجتمع، هنا يحاول "رورتي" تدمير التمييز بين الإصلاحي والثوري. ..Ibid p 96

(118) حول تعريف الليبرالي بأنه الذي يعتقد أن القسوة هي أفضع ما يمكن القيام به، را، Ibid 112.

(119) را: Ibid p 96-85.

(120) حول الفرق بين الوصف والتأسيس را Ibid pp 77-76.

(121) را: Ibid p 776.

(122) العبارة ل "بتنام" را: Putnam Hillary.**Raison, Vérité et Histoire,** tr: Abel Gerschenfled, Paris, Munit, 1984.

(123) را: Rorty.R ,Contingence ,Solidarité et Ironie p82.cit.op

(124) را: Ibid p 83

(125) من أجل التدقيق أكثر را Ibid pp 138-111 ، أوأنظر مقالنا المنشور بمجلة الفكر العربي المعاصر،عدد143-142،شتاء 2008،ص ص 127-113، وعلى الخصوص ،ص ص 115- 124.(ملاحظة: عنوان المقال :تأويل براغماتي للفلسفة،الإنزياح نحوفلسفة **لا**-مرآوية،وليس كما تم نشر: تأويل براغماتي للفلسفة،الإنزياح نحوفلسفة المرآوية).

(126) ذ كره "رورتي" را: R , **Contingence, Ironie et Solidarité** op.cit.p77**.**

(127) **La démocratie des autres**, . Sen Amartya حول tr Monique Bégot, Rivages Poche, 2006.

"أمارتيا سين" يمكن العودة إلى .Valeur/Fait.Putnam.H Marjorie tr ,essais autres‘d et dogme un‘d fin la ,Aviv-Tel-Paris ,Cometti P-J et Caveribère ,Eclat‘L .2004وعلى الخصوص ص ص105-55 .

(128) را: Sen Amartya . La démocratie des autres, cit.op ,p 13.

(129) را: Ibid pp 70-60

(130) يؤكد "سين"،على خلاف الرأي الشائع لدى العديد من مثقفي الغرب، على الإطار التسامحي الذي استطاع الإسلام أن يحققه في العديد من مراحل تاريخه.را: Ibid p 84، وحول حضور الديموقراطية في إفريقيا را: ص ص 19-17، وحول الأصول الغير غربية للديموقراطية را: ص ص 47-9 .نؤكد في هذا الصدد على أنه لا ينبغي فهم تأكيد "سين" على الأصول الغير غربية للديموقراطية على أنه نفي لأصولها الغربية، بل ينبغي أن يؤخذ في سياق التأكيد على عالمية الديموقراطية ، أي حضورها في ثقافات متعددة.

(131) را: Sloterdijk. P .**Colère et Temps, Essais politico-psychologique.** op. cit. pp 56-57

(132) را: Ibid p 57

(133) را: فوكوياما.**نهاية التاريخ**. مصدر مذكور.ص 158

(134) را: المرجع أعلاه،ص ص 177-176.

(135) را: Sloterdijk. P .Temps et Colère .pp.cit.op 58-57

(136) را: Ibid p 59.

(137) لنركز جيداً على المصطلحات المستعملة في هذا التحليل: حقد، خاسر، غيرة.

(138) حول هذا التأويل را، Ibid, ، 61-60 pp وحول مفهوم الخاسر را: ص 61.

(139) را: Ibid, pp 61-60 ،وحول تعريف تقني للتاريخ باعتباره تاريخ العولمة الأرضية، أي تاريخ العالم بما هوأرض (Terre)، التاريخ بما هو« **أسطرة النظام العالمي**» -تاريخ لا ينطبق إلا على مرحلة 1945-1492 ،را، P.Sloterdijk.Le **palais de cristal, à l’intérieur du capitalisme lanétaire**, op. cit. pp 223 - 242 في هذا الإطار تعني نهاية التاريخ « **أنه بالنسبة لأغلب سكان الأرض،الصورة الجيوغرافية للكرة الأرضية تقول الحقيقة عن وضعيتهم»، فهي تعبر عن « أن تاريخ «العالم» وصل إلى حده عندما اكتمل تاريخ تطور العالم بما هوأرض في متناول الجميع**».را: Ibid p 235.

(140) را: Sloterdijk.P .**Colère et Temps**.op.cit.pp 63 - 62.

(141) لا يعني ذلك إهمال الإيروس، فكل من التيموس والإيروس يظلان مهمين لفهم السلوك الإنساني، لذا التركيز على التيموس ينبغي أن يفهم من وجهة "إعادة تذكر" ما تم نسيانه وإهماله لمدة ليست بهينة.

(142) را: Sloterdijk.P .**Colère et Temps**.op.cit.p 58

هيدغر والبحث عن أصالة الذات:
من دكتاتورية الهُمّ إلى تحليلية الدزاين

زهير الخويلدي

«إن كل عصر راهن يجب أن يحدد من جديد موقعه طبقاً لعمل هيدغر أو موقفه منه. ويستوجب على كل مفكر معاصر ساهم هو نفسه في تطوير سؤال هيدغر الفلسفي ونشره، أن لا يحدد فقط موقع تفكير هيدغر في الفلسفة الراهنة بل عليه أيضاً أن يحدد وجهة نظره منه»[1].

استهلال:

لم يغب **مارتن هيدغر** (1889 ـ 1976) لحظة واحدة عن دائرة الاهتمام في الحياة الفلسفية والفكرية منذ مغادرته العالم، إذ إن الفكر المعاصر ظل مشغولاً بما طرحه من إشكاليات وقضايا وجودية إنسانية كبرى، وبما رسمه من آفاق للعلاقة بين مختلف رؤى العالم. ويعود ذلك خاصة للثورة الكوبرنيكية التي أحدثها في سماء النظر التعقلي إلى عالم الحياة، عندما تساءل عن أصل الأثر الفني وحقيقة الفرق الأنطولوجي بين الموجودات والوجود، وبحث عن كينونة الموجود البشري وعلاقته بالهم On. وعندما ربط بين الفكر والشعر وبين الميتافيزيقا والتقنية وبين الوجود والعدم، ولذلك تُرجمت نصوصه إلى عدة لغات في العالم. وصار تلامذته فلاسفة كبار على غرار **غادامير وجوناس وحنا أرندت وليفيناس وكارل لويث**. وصار مشروعه الفنومنولوجي الأنطولوجي هو مشروع العقلانية النقدية المعاصرة التي جعلت من فلسفة اللغة باراديغمها الأكبر.

غير أن الكتابة عن هيدغر ليست بالأمر الهيِّن والمقدور عليه من أي كان، وذلك للشعاب الوعرة التي سلكها عبر رحلته الفكرية، والدقة العالية التي طرح بها إشكاليتها، وعسر الكتابة عن هيدغر اعترض تلامذته المباشرين؛ فما بالك الذين لم يروه ولم يدرسوا عنده والذين يجهلون لغته ولا يشاركونه هموم ثقافته، ولعل غادامير هو واحد من هؤلاء الذين عبَّروا عن عظمة فيلسوف كاتب «**الوجود والزمان**»، وغموض عبارته واشتباك العلاقة التي تجمع به وتعقدها، في هذا السياق نجد المترجم إلى الإنكليزية **دينيس جي شمدت** يصرِّح: «على الرغم من المتعة التي يجتنيها المرء من الكتابة عن معلّمه، إلا أنها كانت كتابة ذات صعوبة خاصة. والصعوبة جلية: فحين يكتب المرء عن شخص تمتد جذور تأثيره إلى سنوات التكون ـ وهي سنوات لا يغادرها المرء إطلاقاً ـ فإنه يدون ورطة غريبة ودِيناً لا يُوفى أبداً. وفي هذه الحالة تصطبغ حالة المؤول الهرمينوطيقية بحدة فريدة عندما يعلم أن كتابة نص كهذا تقتضي إلى حد بعيد الوقوف مع الذات مع أنها تتوسل غيره. فعندما يكتب غادامير عن معلمه هيدغر تزداد رهانات هذا الاشتباك، وتصبح أعقد مع ذلك بفضل التأثير الذي كان قد تركه كلُّ واحد منهما على تلك السنوات، والذي يمتد إلى خارج الفلسفة أيضاً... حينما يلتفت غادامير للكتابة عن هيدغر فإنه لا يشرح فقط بعض السبل التي سلكها فكر هيدغر، إنما يواجه بطريقة هادئة وشخصية نفسه ونمو علاقته بهيدغر[2].

إلا أن هيدغر في عيون بعض النقاد فيلسوف المنعطفات الحاسمة بالنسبة للفكر المختلف ما بعد الميتافيزيقي. ويُعدُّ لفظ المنعطف Kehre من أكثر الألفاظ استخداماً من طرف هذا الفيلسوف ألألماني في مرحلته الحاسمة بعد الحرب العالمية الثانية، وما يلفت الانتباه أن هيدغر أراد بهذه الكلمة أكثر من مجرد مصطلح، حيث تعامل معه كحركة يتجاوز بها الفكر الموجودات إلى الإنصات إلى صوت الوجود المتكتم. كما أنه لا يرتكز على إحداث قطيعة معرفية بين الماضي المبتذل والحاضر العلمي، بل هو دائرة تأويلية نعود بها دوماً على بدء وارتقاء بالفكر نحو الوجوداني existentialالتاريخاني historial داخل تجربة الحدثان Ereignis، بوصفها إمكانية مفتوحة لحظة صعود التقنية على زمانية وجود في انسحابه وانبساطه وفي تخفيه وانكشافه.

من هنا تنهمر علينا الأسئلة التالية: ما المقصود بالمنعطف؟ وماذا حصل للناس حتى وقعوا تحت سلطان الهُمّ، وأخضعوا أنفسهم لهيمنة النحن؟ وماذا نعني بالدزاين؟ ولماذا تظل هذه الكلمة غير قابلة للترجمة إلى العربية وإلى أية لغة أخرى؟ كيف ساهم المنعطف في السفر بالإنية من وضع الهُمْ إلى منزلة الدزاين؟ وهل يعد هيدغر فيلسوف الغيرية بالمعنى الحقيقي للكلمة؟ وما هو تصوره للوجود المغاير؟ هل هو مجرد وجود مع Mitsein أم وجود هنا مع Mitdasein؟ وإلى أي مدى يقتدر الدزاين على

إثبات الإنية والنهوض بمطلب إضفاء المعنى على العالم الذي يحيا فيه؟ ثم ما سرّ علاقته بالدعاية النازية وتبجيله من طرف النظام السياسي في عصره وتحميله مسؤوليات جامعية مرموقة؟ وكيف عالج هيدغر المسألة اليهودية؟ وهل ترتب عن سكوته عن جرائم النظام النازي التصاق تهمة معاداة السامية به؟

ما هو في ميزان الفكر عند العرب وما يمكن الاستفادة منه، هو تحطيم الفكر الميتافيزيقي والذاتية المنغلقة على الوعي، والاهتمام بالبعد اللغوي للوجود الإنساني، وإعادة الاعتبار للتراث والفهم القبلي من أجل القيام بتأويل وجودي يحقق المصالحة مع عين الذات؛ ويؤثث إقامة رحبة في العالم خارج لغة المفاهيم المجردة ومقولات المنطق الجامدة. غير أن السؤال الذي يطرح بادىء ذي بدء هنا هو: ماذا ترتب عن هذا المنعطف في تصور هيدغر للإنسان؟

1 ـ المنعطف

«مازال هيدغر هنا يفكر أيضاً بموجب الإنساني أو الدزاين، بقدر ما أن التغيّر الكامن الذي تخضع له الأنطولوجيا الأساسية كتحليل للدزاين (عندما يعتبر تحليلاً زمانياً) يُدعى «منعطفاً»[3].

رحلة هيدغر من الفنومنولوجيا إلى الأنطولوجيا توجت بقيامه بمنعطف توجَّهَ بمقتضاه بعد سنة 1946 إلى التعليق في قسم كبير من مجهوده على الفلاسفة والشعراء، بالاعتماد على منهج فنومنولوجي صريح، وبالتساؤل عن حقيقة الوجود من خلال تجلياته بعد أن حاول البحث عن معناه من خلال سائله الإنسي. في الواقع لقد خطَّ هيدغر طريقه في الفنومنولوجيا يوم قرأ البحوث المنطقية وخاصة البحث السادس لهوسرل، الذي تأثر فيه بفكر الظاهرة كانعطاء، والحدس المقولي لهوسرل المثالي؛ وقد تدرب أيضاً مع أرسطو من خلال مقال برنتانو: «**في تعدد تصورات الوجود عند أرسطو** 1862»، وقد أُعجب بقولة أرسطو الواردة في كتاب **الميتافيزيقا**: «الوجود يقال على أنحاء عدة». ورأى أن هذه المعاني هي الوجود بالقوة وبالفعل، الوجود صادق وكاذب، والوجود بالذات وبالعرض، والوجود حسب المقولات.

هكذا قرأ هوسرل من خلال أفق مشكل تعدد معاني الوجود المعلنة من طرف أرسطو، هذا التعدد يمكن تأكيده عبر الاختلاف عند هوسرل بين الحدس الحسي والحدس المقولي. لقد مكنته فنومنولوجيا هوسرل من إعادة اكتشاف الطابع الجوهري للفكر الإغريقي، ولم يتأثر بتوجهه المثالي الذي ظلَّ غريباً عنه. يستعمل هيدغر المعنى الإغريقي للفنومنولوجيا الذي يتكون: Logos وPhainomenon، قصد التمييز بين الظاهرة وظهورها: إذ نحن نتحدث عن الظهور عندما يعلن شيء ما عن نفسه من خلال شيء آخر، وذلك بأن يظهر هو بينما يظل ذلك الشيء في حالة انسحاب. أما الظاهرة فهي تظهر بذاتها ولا تحتاج إلى شيء آخر لتظهر. هنا ينبغي التفريق بين المعنى الصوري للظاهرة والمعنى الفنومنولوجي. إن مواضيع الحدس الحسي التي هي ظواهر بالمعنى الشائع المتداول وأشكال الحدس التي تسبق وتصاحب الظاهرة هي ظواهر الفنومنولوجيا.

يستقر مفهوم الفنومنولوجيا من خلال إمتحان لفظ Logos، وتفيد المعنى العادي للفظ الكلام والحقل والعلاقة. أما المعنى الأصلي للوغوس فهو «الذي يسمح برؤية ما يجعل الكلام مسموعاً». إذا كان الفكر يتكوَّنُ من حكم يضم محمولاً إلى موضوع في صيغة **أ هي ب**، فإن هذا يسمح برؤية شيء ما على أنه شيء يظهر. ويؤدي هذا إلى تغيير في مفهوم الحقيقة فهي لم تعد تطابقاً وتوافقاً بل انكشاف ولا تحجب Aléthéia.

يرفض هيدغر في «**الوجود والزمان**» أن تكون الفنومنولوجيا مذهباً أو نسقاً فلسفياً، ويعتبرها منهجاً وخطة عمل، أي «فعل الإظهار الذي يسمح بظهور ما يريد أن يظهر بنفسه». وما يقع إظهاره هو هذا العمق، أي وجود الموجود، وليس هذا الموجود أو ذاك. وإذا عنينا بالأنطولوجيا الكلام المباشر حول الوجود، فإنها ليست ممكنة إلا بوصفها فنومنولوجيا، هنا يُفهمُ رأيُ هيدغر حول الكيفية التي كانت بها الفنومنولوجيا طريق عبور جديدة إلى السؤال الأرسطي حول تعدد معاني الوجود. لكن لماذا عمدت هذه الأنطولوجيا المباشرة إلى التفريق بين الوجود والموجود؟

يشير هيدغر إلى أن الشجرة والسيارة وبلداً من البلدان كلها موجودات، ولكن الفعل الذي تكون به هذه الأشياء موجودة هو الوجود. وبالتالي إذا كان الموجود يشير إلى الأشياء، فإن الوجود يشير إلى معناها. من هذا المنطلق فإن الفرق بين الوجود والموجودات هو فرق أنطيقو أنطولوجي، أي أن كل ما يرتبط بالموجود فهو أنطي، وكل ما يرتبط بوجود الموجودات فهو أنطولوجي.

يفسر هيدغر هذه الفكرة في «**مدخل إلى الميتافيزيقا**» من خلال ضربه لمثال المعهد الذي يراه متعلقاً بموجود يمكن الإحاطة به والتعرف عليه من خلال القاعات والتجهيزات والمخابر والمدارج. ولكن إذا طرحنا سؤالَ أين يوجد وجود المعهد؟ فإن الإجابة تتمثل في أن هذا المعهد موجود، أي أن الوجود ينتمي إلى الموجود، ولكننا لا نستطيع بلوغه. إن المشكل الذي يرغب هيدغر في طرحه هو مشكل الوجود، لكن ماذا ستغنم الفلسفة من البحث عن مفهوم معروف من قبل الجميع وبديهي؟

اللافت للنظر أن لفظ الوجود هو في الآن نفسه الأكثر عمومية والأكثر استعصاء عن التعريف، وإذا ما عرفنا عن استعمال الرابطة est، فإننا نعجز عن تركيب أية جملة وعن تكوين أي خطاب. وإذا ما أشكل علينا لفظ الوجود فإنه يتعذر علينا

فهم الموجود سلفاً من جهة كونه موجوداً. لكن أن نطرح السؤال عن معنى الوجود هو أن نعمق اللقاء معه بشكل يجعلنا نكون في جوهرنا كائنات متكلمة.

هنا يظهر دور هرمينوطيقي يتمثل في أن ما نفكر فيه هو مفهوم سلفاً، وكأنه أمر لا يلزم التفكير فيه. لكن الأمر لا يتعلق بدور فارغ وعقيم، بل التفكير ذاته خارج الدور لا يكون تفكيراً. ينكشف الوجود لنا إذن في طابعه المفارق، إنه الأكثر معقولية بما أننا لا نفهم أي شيء إلا إذا كان لنا فهم ضمني لفعل وجد أو للرابطة est، في هذا السياق يصرح هيدغر: «لو طلب منا توضيح ما نفهمه بهذا الوجود المعاد فهمه، أي ما نفكر فيه بلفظ وجود فإننا نقع في التيه»[4].

إن فهم الوجود هو الخاصيّة التي تميِّز الإنسانَ عن بقية الموجودات. ولكن الإنسان عادةً يهتم جوهرياً وأساسياً بما هو موجود، أي الأشياء والأمكنة والناس والحياة اليومية، بشكل يجعله ينسى الوجود ولا يتذكر ولا ينشغل بالوجود، رغم أنه يمتلك فهماً قبلياً له. يبدأ كتاب «**الوجود والزمان**» بالاقرار بأن السؤال عن الوجود سقطٌ في النسيان: نسيان الواقعة من طرف الفلاسفة الذين لم يعودوا يهتمون بمعنى الوجود، ونسيان بنيوي لأن السؤال عن الوجود يؤثر الانسحاب والتخفي ويفضل أن يكون منسيّاً على التجلي والانطراح.

إن العلم الذي يهتم بالوجود هو الأنطولوجيا التي تظل عند هيدغر مشروعاً في حاجة إلى إعادة تشغيل، واستئناف ثانٍ بعد البدء الأول. فكيف سيتعامل هيدغر مع الأنطولوجيا التقليدية؟ هل سيستوعبها ويتجاوزها في حركة جدلية كما يفعل هيغل، أم أنه سيقوم بتفكيكها وتحطيمها من أجل أن يخلي المكان لظهور قولٍ مستحدث عن الوجود؟

على هذا النحو تكون الأنطولوجيا هي علم التحديدات الأكثر عمومية لما هو موجود، وتتساءل عن العلاقات الممكنة بين الموجودات، وتنظر إليهم من خلال معرفة قبلية وكمواضيع للتجربة. هنا يحاول هيدغر تأسيس أنطولوجيا أساسية مباشرة على أنقاض الأنطولوجيا القديمة، ويبحث عن حقيقة الوجود عوض التساؤل عن حقيقة الموجودات. ويرى أن الأنطولوجيات المادية والصورية ظلت تمتحن الموجود على أنه كل الوجود، لكن كيف نقدر رغم كل شيء على الوصول إلى الوجود وقول بعض الشيء عنه؟

نحن نعلم أن الموجود الذي نكوِّنه يقيم علاقة أولية مفضلة مع الوجود حيث ما فتىء يتفهمه ويقرأه. وهذا الفهم هو الذي يسمح له بطرح سؤال ما الوجود؟، يترتب عن ذلك أن الإنسان يتمتع بأولوية أنطولوجية بالمقارنة مع بقية الموجودات تؤهله للتساؤل عن معنى الوجود، وأن إنجازَ تحليليةٍ لهذا الموجود الأولي ربما ترشدنا قليلاً على عين الوجود. هكذا فإن الأنطولوجيا الأساسية لا يمكن أن تكون ممكنة إلا كتحليل للوجود البشري في كل أبعاده أي كتحليلية وجودانية. غير أن هيدغر يقوم هنا بحركة فكرية جديدة في منتصف حياته الفكرية، اقترب فيها من الكلام والشعر، وبَحَثَ في ماهية التقنية وأصل العمل الفني سُمِّيَتْ بالمنعطف، فماذا يقصد بذلك؟ ولماذا تبنى هذه الإستراتيجية المباغتة ولم يكمل بقية أجزاء وفصول كتابه الشهير «**الوجود والزمان**» الذي ظل محروماً من آخرته؟ وإلى ماذا أوصله هذا المسلك؟

ظهر مصطلح Kehre سنة 1928 في آخر درس ألقاه هيدغر من دروس ماربورغ لكي يشير به إلى تحليلية زمانية الوجود، والتي تمثل ملحقاً للتحليلية الوجودانية Existantiale. لقد أنجز هيدغر عن طريق هذا المصطلح تجذيراً لفكرة التناهي التي لم تبق محصورة في الدزاين، بل اتَّسعت لتشمل الوجود بما هو كذلك، وقد مكَّنه أيضاً من تفادي النظر إلى الوجود من زاوية مَرْتَبةِ الموضوع والتفكير فيه من خلال انسحابه الجوهري وقدرته على التخفي والاحتجاب. كما سمح له بأن يتصور ماهية الحقيقة كلا تحجُّب Aléthéia، وأن يصوغ سؤالاً جديداً عن الوجود، هو سؤال المعنى بدل سؤال الحقيقة، وربما الذي دفعه إلى ذلك هو جعل الوجود موضوعاً، وتصوره بمقتضى قابليته للإدراك، وهو ما سمي بتشيؤ الوجود، يقول غادامير في هذا السياق: «هنا يمكن تلمس إشكالية تشيؤ الوجود كإشكالية قادت هيدغر إلى إحداث منعطف»[5].

إن التفكير في الوجود بعد المنعطف صار يعني فهم الوجود في شدته ولزوميته، وقد استلف شعرية **هولدرلين** و**نيتشه** وفكروية ما قبل السقراطيين من أجل الانعطاف عن الميتافيزيقا. هكذا يفتح المنعطف الطريق للمرور من دكتاتورية الهُمْ إلى تحليلية الدزاين، ومن سؤال ما الإنسان إلى سؤال من هو الإنسان؟ ومن الميتافيزيقا إلى البدء الجديد الآخر للفكر، إن هذا لا يعني المنعطف تغييراً في وجهة النظر الأولى، بل استعادة السؤال عن الوجود بعد النسيان الذي أحاط به نتيجة صعود التقنية وإهمال الإنسان المعوَّل على الإشهار والطامح إلى السيطرة على الموجود لوجوده الأصيل.

إن الفكر المختلف ليس له من سبيل للخلاص من الميتافيزيقا سوى استدعاء الشعر والشعراء، فهم وحدهم القادرين على بلورة تسمية جديدة للمقدس وللإلٰهي خارج إطار الأنتو-تيولوجيا، ألم يقل هولدرلين: «حيث هناك الألم هناك أيضاً ما يخلصنا منه»؟ لكن إذا كان المنعطف هو انتقال من دكتاتورية الهُمْ إلى تحليلية الدزاين؟ فماذا نعني بالهُمْ؟ وكيف يوقع الناس في الدكتاتورية والوجد العرضي والانبتات واللاأصالة؟ وما الفرق بين وجود الإنسان في حالة الهُمْ، ووجوده في مرتبة الدزاين؟ وكيف يتم الانعطاف من الأول إلى الثاني؟ وما هي أهمية هذا المنعطف ورهاناته؟

2 ـ تحليلة الدزاين

«ينتج مفهوم الدزاين أيضاً ذخيرة في إزاحة الإنسان عن مكان المركز. لأن هدف التحليلية ليس بناء أنثربولوجيا جديدة، وإنما تتبع الصوت الذي يعد بطرح سؤال الوجود من جديد»[6].

كلمة Dasein تعني في الألمانية الموجود هناك، وتميز هنا هذا الموجود النموذجي الذي يسمح للوجود بما هو موجود أن يوجد. في حين أنها كانت عند **كانط** تعني مقولة الوجود المناقضة لمقولة اللاوجود. وكانت تفيد عند هيغل الحضور المتعين، وقد **أفتكت** اللفظة مكانة جوهرية في فكر هيدغر ليشير بها إلى الطابع الخاص للوجود البشري. وتعود المكانة التي احتلتها إلى انفرادها عن بقية الموجودات بقدرتها على مساءلة الوجود، وبذلك تحولت إلى مرجع لكل حضور قصدي. يقول عنه هيدغر ما يلي" «إن هذا الوجود الذي نكونه نحن أنفسنا، والذي له بواسطة وجوده من بين أشياء أخرى إمكانية طرح الأسئلة سيشار إليه باسم الدزاين[7].

يمكن وصف الدزاين بشكل نفسي وأنطولوجي. ومن بين الظواهر التي تختص بها نذكر ظاهرة السأم التي تدل على أن الإنسان يعرف نفسه كموجود عرضي. ونشير كذلك إلى ظاهرة الهُمْ التي تدل على أن الوجود الإنساني يتجلى من خلال مشروع يثبت من خلاله الإنسان حريته وعزمه على تأويل العالم. يختلف الدزاين عن الموجود الملقى به في العالم، لأن هذا الموجود الأخير هو خاصية الدزاين في حالته الحدثية ووجوده العرضي واللاأصيل بعد رفض كل قصد وكل مشروع وكل تجاوز وكل صدور. أما الحدثية Facticité فتعني نمط وجود الدزاين كموجود داخل العالم، لا يمنع من قدرته على فهم علاقته بوجود الموجود الذي يعترضه في العالم، وهو يتميز عن العرضانية الخاصة بالموجود لكونه ليس مجرد مقولة، وإنما نمط وجوداني.

إن الانفتاح يفتح الدزاين على وجوده المُلقى به بشكل يجعله يبحث عن معنى وجوده، إن الدزاين قد أُلقي به في العالم دون أن يكون قد قرر ذلك تحت ضغوطات ممكنة. الموجود الملقى به هو بعيد عن أن يكون مجرد سقوط أو حالة انحطاط، بل يخص ظاهرة الولادة وغرابة الدزاين والملقى به في العالم. يقف الدزاين مذهولاً أمام هذه الغرابة، ويبحث عن ملجأ له بالاندراج في عالم يعمِّقُ له غربته وانحداره. الانهيام وحده هو القادر على انتشاله من هذا الاندراج في الحياة اليومية ليميط اللثام عن الصلة بين الموجود المُلقى به والمشروع. إذا كان الدزاين هو دائماً في حركة تدارك لذاته، فإن الموجود المُلقى به يشكله على أنه موجود هناك سلفاً وبالرغم عنه. إنه لا يكشف له الماضي على أنه حدث ثوري، بل على أنه ما لا يمكن تداركه في الوجود.

«بقدر ما هي التأويلات المتعددة للدزاين غنية والتي نملكها منذ مدة أي ـ السيكولوجيا، الأنثربولوجيا، الأتيقا، السياسة، التاريخ، إلخ ـ فإن هذه التأويلات الوجودية لا تستوعب بالضرورة وجودانية الدزاين، أي ما يميزه عن كل كائن آخر. فللدزاين بالأحرى بالطبيعة نزوع لفهم اختلافه بالنسبة للكائنات الأخرى كاختلاف أنطي وليس كاختلاف أنطولوجي»[8].

إن الدزاين لا يستطيع أن يطرح أساسه الخاص، بل يكشف عن أفق التناهي الكائن فيه وانفتاحه الدائم على المستقبل، مثلما لا يُختزل الموتُ في مجرد حدث قادم، فإن الولادة ليست مجرد حدث له تاريخ. كما يقول هيدغر في **الوجود والزمان**: «الدزاين هو موجود من أجل الموت، منذ أن وُجد وهو قد أتى إلى العالم بالكيفية نفسها»[9].

إن التحليلية الوجودانية تبحث في الوجودانيات، أي التحديدات الأنطولوجية للدزاين الذي يتميز عن المقولات التي تمثل تحديدات أنطولوجية للموجودات الأخرى. إن الدزاين ليس الإنسان إلا إذا كان هذا الأخير المكان الذي ينفتح فيه هذا الموجود المسمى الإنسان على انكشاف معنى الوجود. هكذا لم يعد السؤال مع هيدغر هو: ما الإنسان؟ بل من هو الدزاين؟

الدزاين ليس شكلاً من الباطنية أو وعياً معارضاً لموضوع، أو أنه بخلاف **موناد لايبنتز** التي لا تحتاج إلى نوافذ طالما أنها تعتمد على مبدئها في داخلها، يحتاج إلى نوافذ طالما أنه دائماً نافذٌ إلى الخارج، ومقذوفٌ به خارج ذاته. إن إنيته هي إنية مشتهاة ومفتوحة. بعبارة أخرى، إنية الدزاين هي اشتهاؤه وانفتاحه. إنه لا يحتاج إلى عالم يقابله ويكون مضموناً لذاته العارفة طالما أنه موجود في العالم بعمق.

الدزاين هو ترجمة تنهل مما سماه أرسطو النفس psyche خاصة قوله: «إن النفس هي بمعنى ما الموجود». لا يتعلق الأمر هنا بنزعة إحيائية، بل بحضور الأشياء كلما حضرنا، فيها لا سيما أن حضورنا هو الذي يعطي الأشياء حضورها. إن الدزاين هو كل ما يوجد، بمعنى يعطي الحضور للأشياء ولا يكون هناك حضور إلا إذا تحولنا في هذا الهناك للدزاين.

إذا كانت المواضيع مجهولة فلأنها مموضعة من طرف ذات متكونة من موضوعيتها عندما تحصل على الزمانية كشكل من الباطنية. على خلاف ذلك تحوز الأشياء على روح عندما تدخل هي نفسها في الحضور الذي تضفيه الدزاين على مكان تواجدها كشيء. لا يؤسس هيدغر الإنسان على شاكلة النفس عند أرسطو، ولا الأنا الحديث عند ديكارت، بل على شاكلة الدزاين التي لا تكون الأشياء كمواضيع، بل تؤسس الإنسان في الأشياء هناك وتجلّيها وانكشافها ووجودها في العالم. أن أُوجدَ تحديداً هو أن أُوْجَدَ في العالم، إذ إن الدزاين ليس البتة موجوداً مغلقاً على نفسه منذ الوهلة الأولى، بل يمتلك صلة بالعالم حسب رغبته. وعلى العكس «إذا أمكن له أن ينعزل ثم يستعيد علاقاته مع العالم

فلأنه يكون بوصفه موجوداً في العالم»[10].

إن وجود الدزاين في العالم يجعله يهتم بأشياء العالم إلى درجة نسيانه لاختلافه الجوهري مع هذه الأشياء وإدراك نفسه بواسطة هذا العالم، وكما يقول هيدغر: «إن الوجود في العالم ينجر عنه جهل الدزاين فرادة وجودها»[11]. إن العلاقة التكوينية مع العالم ليست البتة نظرية، وإن شكل وجود الموضوع الذي يعثر عليه الدزاين في العالم ليس أبداً هذا الوجود الحاضر المستوى والمحايد، بل الوجود الذي ينعطي لنا كأمر قابل للانخراط بمعنى أو بآخر في مشاريعنا ومقارباتنا. إن الخاصية الأساسية للدزاين هي الفهم بوصفه وجوداً في العالم، يعرف مجال تحقق إمكانية وجوده هنا أم هناك. إن الدزاين في فهمه لذاته ينخرط في فهم الوجود، لا سيما وأن فهم الدزاين لذاتها وفهمها لوجودها هما شيئان متضايفان. ويتميز الدزاين بخاصيات الانفتاح والحدثية والسقوط والجزع.

يميز هيدغر بين نوعين من الوجود في العالم: العالمية والانفتاح المتوافق مع عالم الدزاين غير المنغلق على ذاته، بل المنفتح الذي يطرح وجوده هناك، يقول في هذا السياق: «إن الدزاين عينه هو الانفتاح في حد ذاته» [12]. من بين أنماط الانفتاح يمكن أن نذكر نمط الفهم يظفر بالمعنى عند تناول الموجودات. والكلام والإصغاء هما طابعان أساسيان للانفتاح للفهم، لأنه عندما أتكلم عن شيء ما يعني ذلك أن أكون بجواره، والكلام يحملني إلى مكانه، وأنا أستطيع أن أتكلم عنه وأصغي إلا إذا كان الموجود مفتوحاً بالنسبة إلى حيث أستطيع أن أفهمه.

انفتاح الدزاين يتمثل أيضاً في الانعطائية أي القابلية وهي ليست تحسس، بل على العكس ما يفتح عالم المواضيع. إن الموجودات لا تظهر إليَّ بشكل محايد من الناحية العاطفية، لأنه إذا لم تكن معنية بوجودي تظهر لي. هناك يمنح الإنسان إسم الفاني وتصبح زمانية الدزاين زمانية متناهية ويصبح الوجود في العالم هو من اجل الموت. إن تحديد الإنسان كدزاين يحل محل التحديد التقليدي لماهية الإنسان كحيوان عاقل؛ وهذا التحديد الجديد يعتبره هيدغر أمراً سيحدث في المستقبل. أين يُعطى الحدث Erigneis انعطاءً جديداً للوجود من حيث هو كذلك. من هذا المنطلق كتب هيدغر كلمة الدزاين Da – Sein بدل Dasein واضعاً حداً للهناك من جهة وجوده. إن العلاقة القائمة بين الوجود والإنساني علاقة لا يمسك فيها الوجود من حيث هو وجود نفسه عن الانعطاء ولا يتحفظ عن ذلك. هنا يطرح سؤال الضياع في العالم من طرف الذات على النحو التالي: هل غادر هيدغر أرض الكوجيتو، أم أنه أوقع الذات بين أحضان الموقف الطبيعي؟

3 ـ دكتاتورية الهُمْ On:

«ليس من قبيل المصادفة أن تظهر قضية الذات مشتبكة مع قضية الهُمْ: إنه يبدو في سياق الاستقصاء حول اليومي، أي حول العالم، حيث يكون كلُّ واحدٍ آخرَ ولا يكون أيُّ آخر هو ذاته (**الوجود والزمان** ص 160). ويصنع هذا الوضع المشوَّش من الأنا سؤالاً وليس معطى: قد يمكن للدزاين اليومي ألا يكون ذلك الذي أكونه أنا نفسي (**الوجود والزمان** ص 146)»[13].

إذا أردنا أن نعرف حال المرء في الحياة اليومية فإننا نشير على التو إلى وضع الواحد إلى جانب الآخر، حيث يخضع كل واحد من الذوات إلى سلطة الآخر. وهذا ما يُسمى تخلي الإنسان عن ذاته ووقوعه تحت دكتاتورية الهُمْ le on . إن الاهتمام بالفروقات التي تميز الإنسان عن الآخرين قد تجعل منه موضوعاً معزولاً، ولكن الإنسان نفسه والآخرين أنفسهم هم كائنات محايدة بشكل ماهوي، حيث تذوب شخصياتهم في غمامة غير مدركة تتيح للهُمْ بأن يفرض سلطته على الجميع: «بحيث نصير نفكر مثلما يفكر الآخرون وننفصل عن مجموع البشر مثلما ينفصلون». وتتجلى سيطرة الهُمْ عبر الدعاية والبروباغاندا والإشهار التي تؤدي كلها إلى شح الوجود وكفافه والتماسف والبينونة والتفدين، حيث يعطي الفضاء العمومي كل قرار وكل حكم بشكل مسبق دون أي قدرة على الاختبار أو التمحيص.

الهُمْ Le on شخصُ كل واحد فينا، وذات محايدة فارغة من كل تميز وتفرد؛ وهو الفرد الضائع في الحياة اليومية المنشغل بأعباء الواقع. وهو تعبير عن حالة الإعياء أصابت الذات التي ملَّت الميتافيزيقا الحديثة من تمجيدها والافتخار بها والادعاء بأنها قادرة وواعية وحرة ومسؤولة. إن الهُمْ حالة وجودانية تنتمي إلى التكوين الايجابي للدزاين، وليست حالة سلبية طالما أن الإنسان قبل أن يصل في مستوى وجوده إلى منزله الدزاين مطالبٌ بأن يمر تاريخانياً ثم ينعطف بعد ذلك إلى مقام الوجود الأصيل. إن الكينونة الخاصة بعيدة المنال ولا تُعرف كاستثناء موجودي، بل هي تحوير وجودي لهذا الوجوداني المسمى الهُمْ.

إن الأصالة تتحقق على مسطح محايثة الهُمْ عندما يقوم هذا الأخير بالرجوع إلى وجوده البدئي، ويحوِّرُ الإنية الأصلية تحويراً وجودياً؛ وعندما يعلم أن إمكانية الكينونة المتصالحة هي أرفع شأناً من الاستمرارية الموهومة للهُمْ، من جهة أخرى إن الهُمْ يعني بالتحديد الذات الخالية من كل ذرة من الإنية، والتي لا ترجع إلى أي أحد لكي تتحدد، لأنها في الوقت نفسه الكل ولا أحد في نفس الوقت.

«يُقال الوجود بمعان عدة» كما بيَّن أرسطو، ولكن ما يعنينا هنا هو الدلالة الوجودانية له، فإذا كان الوجود يعني «الملقى به حولنا في مكان ما»، وإذا كان مقصوراً على الانسان بما هو وجود في العالم في حدثيّته وفي معيّته، فإن هيدغر يميز بين ثلاثة أنماط من الوجود.

ـ الوجود المتعين، أي الوجود هنا أو هناك ويقصره على وجود الإنسان من جهة كونه دزاين.

ـ **الوجود الملقى به حولنا**، أي الحضور المباشر ويتمثل في كل ما يمكن أن يلتقي به المرء مصادفة.

الدزاين وهو الوجود البشري من حيث هو تحديد للكينونة ويخص به الوجود المتعين وحده. فالوجود الإنساني هو إذن وجود فردي بالأساس، لكنه لا يدرك على أنه ذاتية أو وعي أو حرية، بل يدرك ذاته كقدرة على أن يكون وكمعيش فردي وشخصي.

ثمة منطقة محبذة من الوجود هي الوجود البشري، إذا تساءلنا عنها نستطيع أن نستخلص دروساً عن المناطق الأخرى من الوجود. إنه منذ اللحظة التي وُجد فيها الإنسان، فإن الوجود بأسره وُضع في مراهنة شكل ما ولم يعد لائقاً أن نعرف الإنسان كذات ووعي، ولا يمكن أن نعامله كوعي يمتلك يقيناً مطلقاً كما هو الشأن مع هوسرل، بل ينبغي أن نفكر فيه من خلال نمط وجوده. وحده الدزاين موجود. هذا ما يميزه عن بقية الكائنات. وَوَجَدَ exster لا يعني حَضَرَ présenter، بل يفيد ضرب من الوجود بالنسبة إلى الإنسان.

الدزاين يحوز على إمكانيات رحبة للوجود، وهذه الإمكانية هي ضرب من الوجود ويمكن أن تتحقق أو لا؛ وهي إمكانية غير مسجلة سلفاً في تصور وماهية؛ بل هي معطى في الوجود واللاوجود، إن ماهية الدزاين هي أنه معطى وجود. نظراً إلى أن الدزاين يحوز على ماهية، نقول إنه موجود، ولكن بما أن ماهيته هي أحد إمكانيته فإننا نقول إن ماهية هذا الكائن البشري تتحقق في وجوده. والمقصود أن الوجوداني يمنح البنى الأولية لوجود الدزاين، إنه يتعلق في كل لحظة بوجوده، وكل إمكانية وكل قدرة على الوجود هي شكل من الانخراط فيه وطريقة لتحديده بهذا الشكل أو الآخر.

تعني الإنية mienneté الفعل الذي تكون به الدزاين الأنا الذي يخصني، ويظهر ذلك لحظة المرور بهذا الضمير الشخصي أنا أو أنت. وقد أراد هيدغر باستعماله لمصطلح الإنية أن الانخراط في الوجود ليس فقط فعلاً كاملاً، بل بنية أولية له. إن الدزاين هو الوجود الذي ينبغي على كل إنسان أن يعيشه، وهو كذلك الموجود الذي أكونه في كل لحظة من لحظات الصيرورة. يتفادى هيدغر استعمال كلمة إنسان لأنها مرتبطة بالنوع وتلغي الفرادة والطابع الخصوصي للإنية المكون للدزاين.

يميز هيدغر بين الخاص وغير الخاص، وبين الأصيل واللاأصيل، ويخلصه من المعنى الأخلاقي ليدل به على أن الوجود الأصيل للدزاين هو الذي ينتمي إلى وجود الدزاين. في الواقع لم يراهن هيدغر في الوجود والزمان على مفاهيم الإرادة والوعي والاختيار ابتعاداً عن النزعة الانسانوية والإرادوية والذاتية. اللاأصالة تعني أن المرء يمكن أن ينحطَّ إلى مرتبة الهم ويفقد إنِّيته ويرفض أن يعيش وجوده بطريقة تخصه، أو أن يكون الإمكانية التي يريد أن يكونها. كل واحد يشعر بأنه بإمكانه أن يترك نفسه توجد كما هي موجودة، ولا يقرر أن توجد على هذا النحو أو على النحو الآخر. كل واحد يشعر بأن عليه أن ينظر إلى إمكاناته كخصائص طبيعية وبديهية للإنسان عموماً، وأن يوجد ويفعل كما يوجد الهُمْ ويفعل.

هناك طريقة للدزاين تسمح له بالفرار من إنية وجوده ويختبىء وراء ما يفعله الهُم وما يكونون عليه، هناك ذوبان للذات في الهُم، وذلك بألا تضع مسافة تفصل بين ذاته ودوره الاجتماعي، الهُمْ ينتمي إليَّ كظاهرة أصلية إلى المكون الاثباتي للدزاين. أنا أضيع في الهُمْ لأني مُنعت من تحقيق إنية الدزاين؛ أو بالأحرى الهُمْ هو بالنسبة إلى الدزاين الكيفية التي يوجد فيها كموجود ضائع أو كموجود لم يعبر عن نفسه بعد. هذه هي الكيفية اللاأصيلة للوجود، و «الهمُ هو واحد من كيفيات الدزاين». أما الأصيل فهو أن نوجد بشكل فريد وأن نقرر الحياة وفق نمط مخصوص، وألا نكتفي في فعلنا بما يفعله الهُمْ بل نفعل ما نقرر نحن فعله.

إذا طرحنا سؤال ما هو الدزاين؟ فإن الإجابة غير الأصيلة تتمثل في أن الهُمْ هو الدزاين، أما الإجابة الأصيلة هي أن الدزاين، الأولى تتعلق بألا نتركه يمر إلى المجهول ويصبح نكرة، والثانية هي القرار الحازم بأن أكون ما أريد أن أكون. تكشف التحليلية الوجودانة عن المواقف التي يهرب عبرها الإنسان في كل يوم من وجده الخاص. إن الهُمْ لا يضيع إلا لحيازته على تملك أصلي لذاته، ولأن الدزاين بوصفه في كل مرة أنايَ وخاصاً بي يخفي إمكانية أصلية لوجود ينتمي إلى الذات. إن الأصالة واللاأصالة هي إنية الدزاين، تتوقف الأصالة على الاضطلاع بإنية الدزاين واللاأصالة تعني الفرار منها. لكن كيف يعبر وجود الإنسان تحت وطأة اليومي الآن عن دكتاتورية الهم؟

4 ـ وطأة اليومي:

«شدد هيدغر دائماً على أن الوجود اليومي الذي يفهم نفسه بوصفه حذراً ووسوسة ينتمي إلى الدزاين بذات القدر الذي تنتمي إليه لحظة الذروة التي تسفر فيها إنية الدزاين بذات عن نفسها من خلال احتضاره، والتي تسفر فيها الطبيعة الأصلية للزمانية عن نفسها كزمانية متناهية (بمقابل لا أصالة الفهم العامي الدارج للزمان والخلود»)[14].

الدزاين تختار هذا الوجود أو غيره، أي أنها دائماً تقرر أن توجد بهذا الشكل أو بالآخر. لكن الانسان لا يختار الوجود غير الأصيل، بل يكون مغموراً به ويقع تحريضه من طرف المحيطين به على أن يوجد مثلما يوجد الهُمْ. لقد وقع تشكيل مفهوم اليومي من أجل هذه الغاية وهو يعني وجود كل يوم للدزاين والذي يختص بعدم الاكتراث واللامبالاة: أنا لا أدرك نفسي على أني فريد، بل

كلنا متعادلون نسبياً، فنحن لا نتميز عن بعضنا البعض بأعمالنا ومنزلتنا الاجتماعية بشكل يجعلنا نكون مجموعات متجانسة. ينطلق التحليل الوجوداني من اليومي لأنه المجال الذي يوجد فيه الدزاين منذ الوهلة الأولى مغموراً. اليومي له أهمية بالنسبة للإنسان، بما أن كلَّ شكلٍ من الوجود يصدر من نمط الوجود ويعود إليه. والمرء يقرر أنْ يكون انطلاقاً من عدم الاكتراث الذي يتصف به في الحياة اليومية.

إن الدزاين الموجود على الصعيد اليومي هو الهُمْ، وإن المرور إلى الوجود الأصيل يمر عبر الهُمْ؛ ولهذا السبب لا ينبغي أن نميز نسقياً الهُمْ عن الوجود عينه بإطلاق، إن الوجود عينه عند هيدغر هو تطوير وجودي للهُمْ كوجوداني ماهوي. ينطرح الدزاين منذ الوهلة الأولى كموجود غير مفهوم يعيش بشكل غير أصيل، وتتمثل لا أصالته في النهاية في تخليه عن مطلب تحقيق الإنية. الخاصية الأخرى للدزاين هي التواجد، لكن الفلاسفة وقعوا في الخلط بين نمط وجود الدزاين ونمط حضور الأشياء، لكن لماذا يفسر الدزاين في الأنطولوجيا التقليدية على أنه شيء ولا يفهم على أنه وجود؟ يساعدنا مفهوم اليومي من جديد على تقديم إضاءة لهذا السؤال: ماذا يفعل الدزاين يومياً؟ إنه يهتم بأشياء العالم، يتاجر ويقود السيارات ويذهب إلى المدارس ويمارس الرياضة ويزور المواقع الأثرية ويبحر في الإنترنت ويقيم علاقات إنسانية مثلما يشتري أكواماً من السلع والمقتنيات المعدة للاستهلاك. هذا الاهتمام باليومي والذي لا يمكن تفاديه هو سبب هروب الدزاين من ذاته وضياعه في الهُمْ، وهو كذلك السبب الذي يجعله ينحط عن وجوده الأصيل ويسقط في الانبتات والضياع في العالم، يقول هيدغر في هذا السياق: «إن الدزاين هو في المقام الأول قريب من العالم الذي يهتم به وهو صورة من الهُمْ؛ ونظراً لأنه إمكانية خاصة للوجود عينه حقيقة فإنه يسقط دائماً في العالم»[15].

هذا السقوط Déréliction يمثل بنية وجودانية للوجود البشري، وإن الدزاين تمتلك ميلاً لمعانقة نفسها كشيء من العالم. وهكذا فإنها تجهل الاختلاف المطلق الذي يفصل بين حضور الشيء ووجود الكائن البشري. هذا الميل في الحياة اليومية يجعل الصياغات الفلسفية حول الإنساني أمراً معقولاً رغم أنها جاهلة بالخصوصية التي يتميز بها نمط الوجود الإنساني. حالة الانعطائية Disposition تكوِّنُ الطابعَ الأساسيَّ للدزاين الذي بمقتضاه يعيش خاصيتين وجودانيتين: هو في وجوده لعبة وجوده من جهة، ومحاولة لتحقيق الإنية في كل لحظة من جهة ثانية، هذه الحدثية الخاصة بالدزاين التي تشهد بها حالة انعطاء الكائن البشري هي حالة سقوطه. ويقول عنها هيدغر: «الدزاين يرنو إذن نحو الفرار من مزاجه بغية الهروب من سقوطه الخاص، إنه يتسلى ويتلهى، وهذه التسلية هي بحث عن الهروب». بقدر ما يكون الدزاين منفتحاً بقدر ما يمثل العالم مشكلاً بالنسبة إليه؛ وبعض حالاته تسمح للفوز بما يعنيه الوجود في حد ذاته.

هذا الانفتاح Ouverture على اليومي يمكِّنُ المرء من تتبع بعض التجارب التافهة حتى النقطة التي ينكشف فيها شيء ماهوي في صيغة سؤال فلسفي. وقد يسمح هذا الانفتاح بتفادي الخلط بين العالم والمحيط، فالحيوان له محيط بينما الإنسان يوجد في العالم، ويُعرفُ المحيطُ بأنه جملةُ الدلالاتِ المحددة قبلياً بواسطة الغرائز والحاجيات عند الحيوان، ويمكنَ أن نصفه بأنه يعاني من فقر في العالم، أما الإنسان فهو مكون للعالم ويستطيع أن ينتج دلالات جديدة من نشاطات قديمة تسمح بظهور كلية العالم. إن المؤثرات الإنسانية الكبرى مثل الخوف والحزن والفرح والقلق ليست مجرد انفعالات سلبية ولا حالات نفسية، بل هي أنماط وجود، ويمكن أن تكون أبواباً للتعرف على كينونة الموجود البشرية، ولذلك يميز هيدغر بين القلق Ennuiوالجزع Angoisse، ويلامس من خلاله مفهوم الزمن ومن ثمة مسألة الزمانية. إن الجزع هو الحالة الأنطولوجية الأساسية التي تكوِّن إنيَّة الإنسان، والتي يعبِّر من خلالها هذا الأخير عن انشغاله بالعديد من الامكانيات بقوله: «الجزع هو علاقة بين الحرية والخطأ لا سيما وأنهما يظلان إمكانيتين». إن الفرق بين الجزع والخوف هو أن الذي يسبب الخوف، موضوع ما، حاضرٌ أمام الإنسان، أما الجزع فإنه ينشأ عندما يستشعر المرء أن العالم الموجود فيه يمثل خطراً عليه من جهة المستبق». ويمكن أن نقول إن الذي يولد الجزعَ هو شعور الإنسان بالعدم وحصار الزمن وتناهيه. الجزع لا يفهم كتجربة سلبية وانفعال حزين كما يفعل اسبينوزا وكيركيغارد، بل يضع الدزاين في مواجهة الوجود الأصيل، ويسمح بأن تتفجر الامكانات الأكثر خصوصية للدزاين، وذلك بأن يسهم في تحرره وانعتاق وجوده من كل ما يمنعه من تحقيق إنيته، ويدفعه إلى تحمل مسؤوليته في ذلك والاضطلاع بإنِّيةِ وجوده.

إن الجزع يسمح للدزاين ببلوغ حالة تملك لإمكانياته، لأنه عندما يرنو نفيُ حالة جزع، فإنه لا يمكن أن ينحط إلى مرتبة الحشد ويسلم نفسه إلى الهُمْ فيفعل ما يفعلونه وينظر إلى العالم كما ينظرون، ولا يميل إلى العيش وفق نمط الهُمْ، بل يتجلى كغير أصلي ويظهر له وجوده كما هو في العالم. يحلل هيدغر التمفصل بين الجزع والهروب وذلك بالاستبيان بمفهوم الغرابة Etrangeté، لأن الجزع لا يفيد الهروب من العالم، بل من الهُمْ إلى الإنية. ويؤكد أن الجزع يجعل الإنسان غريباً وغير أهلي، ويشعر بأنه موجودٌ في غير مسكنه الأصلي، وبالتالي فإن الجزع يفقده نقط المرجعية الثابتة التي كان يستند عليها.

الغرابة Etrangetéتفيد عدم إكتراث العالم بي وعدم إكتراثي بالعالم، وهي بذلك تمثل العمق غير المحبذ من الجزع، لأن الدزاين ليس له منذ البدء عالماً يذهب إليه، بل يوجد في

عالم بالرغم عنه ويدفعه إلى أن يفر من نفسه. وبالتالي إن موطن الإشكال والغرابة هو وجود الإنسان في العالم، وأن الوجود هو غرابة حقيقية، والإنسان يحاول أن ينسى ذلك بالهروب إلى اليومي، وإلى الهُمْ حيث يمكن له أن يحس بالدفء الخمري للعالم وينظر إليه على أنه قوقعته الأصلية.

إن الجزع يكشف العلاقة الماهوية المتثالة بين الدزاين والوجود والعدم، إن العدم ليس الفراغ ولا السكون، بل هو فعلٌ ويشكل جزءاً من الوجود عينه، وهو المسار نفسه لإعدام الموجودات والانتصار للوجود الأصيل. وهنا يظهر الوجود مفارقة غريبة، فهو في الآن نفسه وجودٌ فارغٌ؛ أي لا محدد ووجود وافر أي مليئ بالموجودات والأشياء والمعاني والألفاظ والرموز والدلالات. إنه في نفس الأكثر عمومية والصمد الذي ليس كمثله شيء. عندئذ تبين فنومنولوجيا هيدغر أن الوجود والعدم ليس لهما دلالات ولا تحديدات مفهومية، لأن هويتهما تدرك من خلال أحوال وجودانية مثل الجزع. إن الدزاين يعيش أثناء تجربة الجزع من خلال الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجودات، ويسمح له الجزع بأن يضع تجربة وجوده الخاص موضع رهان.

إذا جهلنا إنِّية الدزاين فإن الخطاب الفلسفي حول الإنسان عندما يأخذ كل إنسان كمثال للنوع البشري يتيح إمكانية تجاوز كل اختزالية في الإنية. يعثر هيدغر على وجه من القرابة بين مفهوم هوسرل عن الموقف الطبيعي ومفهومه عن السقوط في اليومي. ولكن الأمر عنده يتعلق بكيفية معرفة السبيل الذي يقود الإنسان من خلال بنية وجوده نفسه إلى نسيان كونه إنسان، وأن يعيش ويفكر ويعامل نفسه كمجرد شيء مثل بقية الأشياء والمواضيع التي يتكون منها العالم. يقول حول هذا الموضوع: «كلّ شيء يعمل. القلق متأتّ من أن كلّ شيء يعمل، وأن العمل يأتي دائماً بعمل آخر جديد، وأن التقنية تجتثُّ الإنسانَ من الأرض دائماً، وتقطع جذوره منها. لست أدري إن كان هذا يفزعكم، أما أنا فأقول على أية حال، بأن ما أفزعني هو أن أرى صوراً مرسلة من القمر إلى الأرض. نحن لسنا بحاجة إلى القنبلة الذرية، ذلك أن قطع جذور الإنسان حصل. ونحن لم نعد نعيش غير ظروف تقنية بحتة. لم تعد أرضاً هذه الأرض التي يعيش عليها إنسان اليوم»[16].

إن الإنسان يفهم نفسه على ضوء كونه واحداً من موجودات العالم الذي يشتغل فيه يومياً في كل يوم. الإنسان يهرب من نفسه ويواري حقيقته ويعيش تجربة السقوط، ويعتقد أن ذلك قد يحمله بعيداً أو يقربه من ذاته. غير أن الإشكالي هنا عند هيدغر هو طبيعة العلاقة مع الآخر، فإذا يقصد بالدزاين مع غيرية؟ وكيف تتحدد العلاقة بين الدزاين والغير؟ وبالفعل يمكن اعتبار هيدغر قبل ليفيناس هو الفيلسوف الذي اكتشف إلى حد ما مسألة الغير وأصَّلها تأصيلاً فلسفياً في كتابه الشهير: «**الوجود والزمان**»؟

5 ـ الوجود هنا مع الغير

«هذه التساؤلات غمرته تماماً بحيث ما عاد هناك مكان يفصل بين ما يفكر فيه ويعلمه وبين ذاته ذاتها. وهذا النوع من التفكير غير المألوف يقوم على نكران الذات، وهو نكران للذات لا يعود يعرف ذاته ولا يعود متورطاً في جدل محاولة معرفة نفسه أفضل فأفضل»[17]. إن الأنطولوجيا المباشرة عند هيدغر تضع الإنسان أمام خيارين: إما أن يمسك بالحياة الذاتية الأصلية، وإما أن يفشل، إما الربح والخسارة في علاقة بالوجود الحقيقي، يكون مع ذاته وفي ذاته أو ينخرط ويتهاوى بين يدي القوى الغريبة المسيطرة ويضيع في الحياة اليومية.

تطرح فنومنولوجيا هيدغر مفاهيم القصدية والعالم والآخر الموروثة عن هوسرل، وتعتبر الدزاين من حيث وجوده هو في رفقة أصلية مع الغير، وإذا كان مفهوم القصدية يعني توجه الوعي إلى شيء ما قصد تمثله وإدراكه وتذكره، وإذا كان العالم يعني الأفق المفتوح الذي يحضر فيه الإنسان بجسده وفكره مبدعاً وفاعلاً، وعلاقتنا به هي علاقة تلازم وتضايف وألفة؛ وأحياناً أخرى يحضر العالم في أذهاننا حضور الرمز والدلالة، فإن الآخر في عرف الأنطولوجيا ضروري لوجود الأنا وللوعي بالذات لأنه ليس عدواً للأنا ولا هو غريب عنه، بل هو ذات أخرى وإنسان آخر وثقافة أخرى مختلفة، نلتقي بها على صعيد التواصل ونتثاقف معها ونتبادل خيراتنا وتجاربنا وكما قيل: «يولد مني الآخر كما وُلد الآخر الأول من ضلع آدم».

أما البيذاتية فهي كلمة معاصرة برزت في نصوص هوسرل، وتواصَلَ حضورُها مع سارتر ومرلوبونتي وهيدغر وليفيناس، وتتكون الكلمة من لفظين: الأول بين، ويفيد علاقة معية أو البينية. أما الكلمة الثانية فهي الذاتية وتعني عودة الذات إلى ذاتها، وبالتالي تدل البيذاتية هي علاقة ذات بذات أخرى في ما يتعلق بنمط وجودهم. غير أن الفنومنولوجيا تستبعد التصور الديكارتي للذاتية المحضة المنغلقة عن العالم والمتعالية على الجسد لوقوعها في نوع من الأنانة، ولا تقر وجود الذات إلا بقدر تواصلها مع الذوات الأخرى وانفتاحها وتفاعلها مما يجعل الحياة الإنسانية أفقاً مشتركاً للتلاقي والتواصل.

«إن الدزاين من جهة كونه موجوداً في العالم يرى نفسه مكتشفاً للعالم، وفي الوقت نفسه وجود الموجود الذي هو في العالم ودزاين الغير. علاوة على أن فهمها للوجود لا يغطي أصلياً على فهم موجودات العالم فحسب بل وأيضاً على فهم الدزاين للآخر»[18]. الوجود هناك مع mit-dasein هو نمط وجوداني يميز الآخر من حيث هو شبيه بالدزاين الموجود هناك مثل الآخرين وليس أنا متميزاً عن الآخرين. إذا كانت العينية miennetéهي تحديد عميق في الدزاين فهي لا تتعارض إطلاقاً مع الغيرية. إن الوجود مع mitsein هو تحديد خاص للدزاين الذي يكونه كموجود مع الآخر، في حين أن الوجود هناك مع mit-dasein هو الذي يحدد وجود الغير. إن الدزاين ليس موجوداً وحيداً البتة لا سيما وأن الوحدة تفترض منذ البدء وجودَ مع في العالم بشكل يسمح للوجود هناك أن يحيا وفق نمط خصوصي.

إن عالم الدزاين ليس فقط عالماً خالياً من الاهتمامات أو مكتف بالاهتمامات الفردية الأنانية، بل أيضاً فيه اهتمامات مشتركة واعتناءات جماعية. يضبط كيفية الهُمْ هذه شكل تصرف الدزاين من حيث هو موجود مع الآخرين الذين ليسوا موجودات متوفرة ولا موجودات مستمرة. إن الاعتناء يقبل تعددية متنوعة أو تنوع متعدد يذهب من عدم الاكتراث إلى الإخلاص الشديد بالمرور بالعدوان. يختزل الاعتناء في هذه الأنماط السلبية الآخر إلى مجرد موجود مستمر، ويمكنه في أنماط إيجابية أن يرفع الهُمْ إلى الآخر بتحقيق الاستمرارية معه. إن الآخر في هذا الاعتناء التعويضي يمكن أن يصبح اعتناءً تابعاً حتى وإن ظلّت هذه الهيمنة مغطاة عند توفر المساعدة. الإمكانية الأخرى تتمثل في إعادة وضع الآخر في وضعيته الانهمامية وذلك ليس بزيادته إلى الآخر، بل بدفعه نحو وجوده المقتدر. ليس وجود الآخر هو من الأمور التي ينبغي أن نهتم بها، بل يساعده الاعتناء من أن يقبل بشكل شفاف على همّه، وأن يصبح أكثر حرية منه. لكن إذا كان الاهتمام يحصل على تيقظ، وكان الاعتناء يحصل على مراعاة، فإن التساهل يمكن أن يؤدي إلى نقص في الاعتبار والتصالحية.

إن انفتاح الوجود هنا مع الغير المكوِّن للوجود يعني أن فهم وجود الدزاين يتضمن فهم الغير. على خلاف ما يدعيه ليفيناس، لا يهمش هيدغر البتَّة خصوصيةَ الغير رغم أنه عزف عن بلورة نظرية في البيذاتية واقتصرت تحليلية الدزاين على بلورة فكرة أن الدزاين ليست ذاتاً؛ بل انهماماً بالذات واعتناء بالكينونة وتوقٌ إلى تحقيق الإنية لا يُستكمل أبداً.

يستعمل هيدغر استعمالاً حجاجياً الأسطورة لتوضيح أطروحته عن ارتباط الدزاين بالانهمام بنفسه، ويحث على الاهتمام بعدة ظواهر أهملتها الأنطولوجيا القديمة، وذلك من أجل التعرف على الذات الإنسانية كما هي في الواقع وكما تعيش في الحياة اليومية. وبيَّن أن الانهمام Sorge هو بلا منازع بنية الوعي، ويتميز بأفق وجود خاص ويعني لغوياً الاهتمام المصحوب بالقلق ويرادفه الحزن والغم والكرب والكآبة. وإذا عدنا إلى لغة الضاد نجد ما يلي في **الكشاف للتهانوي** عن الانهمام: «إنه جهاد فكري، وقال **أبو البقاء** في **الكليات**: إن الدعاوي إلى الفعل تكون على مراتب وهي السانح ثم الخاصر ثم الفكر ثم الإرادة ثم الانهمام.

تتمثل الأسطورة اللاتينية التي عبَّر عنها هيدغر في «**الوجود والزمان**» مصوراً العلاقة التكوينية بين الانهمام والدزاين في ما يلي: «كان الانهمام يَعْبرُ ذات يوم نهراً من الأنهار وحينما لمح بعيداً قطعة صغيرة من الأرض يحملها هذا، راح يفكر ماذا عساه أن يصنع بها، وحينما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام جوبيتير مضى يطلب منه أن يصبغ الروح على تلك القطعة من الأرض، فلم يتردد جوبيتير في أن يجيبه إلى طلبه. ولكن ما كاد الانهمام يطلق اسمه على ذلك المخلوق حديث العهد حتى اعترض جوبيتير على ذلك بدعوى أن اسمه أحق في أن يطلق على ذلك المخلوق. وبينما كان الانهمام وجوبيتير يتقارعان الحجج ظهرت «الأرض» وراحت هي الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق وحجتها في ذلك أنها هي التي أعطته قطعة من جسدها. ثم توجه جميعهم نحو زحل Saturne طالبين منه أن يحكم بينهم بالعدل. ولكنه لم يلبث أن حكم على النحو التالي: بما أنك يا جوبيتير قد وهبت هذا المخلوق الروح فسيكون من حقك أن تستردها منه عند الوفاة، وأنت أيتها الأرض بما أنك قد أعطيته الجسد فسيكون من حقك أن تسترجعيه، وأما أنت أيها الانهمام فلأنك أنت الذي كونته بادىء ذي بدء فسيكون من حقك أن تمتلكه وتسيطر عليه طوال حياته. ونظراً لأن الخلاف ما زال قائماً حول الاسم الذي ينبغي أن يُعطي له فلنطلق عليه اسم آدم لأنه صنع من أديم الأرض»[19].

دلالة الأسطورة أن هي أن هيدغر يتحدث هنا عن وجود الدزاين كانهمام من خلال مفهوم التاريخية، ويفسر ذلك أنطولوجياً. ولذلك نراه يصرح حول الغاية من اعتماده على هذه الأسطورة كنمط حجاجي ما نصه: «لقد توصلت إلى هذه الأسطورة عن طريق **كونراد بورداخ** (وهو أديب ألماني عاش في القرن 19). ووردت هذه الأسطورة في مؤلفه «**فاوست والانهمام**» كما أن **غوته** حدد المصطلح بكونه وصف للإنسان الأول». وربما تبين لنا الأسطورة أن هيدغر قد عثر على التعبير الرمزي الخاص بنظريته في «انهمام الزمان». وتبين كيف أن أصل الإنسان يعود إلى الانهمام الذي يجري في دمه طالما ظل على قيد الحياة، وأن الزمان هو صاحب القرار النهائي حول طبيعة الإنسان.

يمكن أن نعتبر أن الانهمام هو الدليل الفنومنولوجي على وجود الإنية، وسعي كل كائن بشري إلى تحقيقها دون أن يبلغ ذلك بشكل تام. لا سيما وأن الإنسان ابن الأرض وحليف الانهمام وربيب الموت، ولأن الانهمام يعمل عمله في وجود الإنسان فيصطبغ بالوعي ويصبح ذلك الكائن الزمني الذي يجعل عبء وجوده وينزعج دائماً من حمل ميراث الماضي وضغط الحاضر وحاجات المستقبل. يتكون الانهمام Souci من بنية ثلاثية: التقدم على الذات والوجود القبلي والوجود البعدي وهي موحدة في مواجهة الموت بأن تقذف بنفسها صوب المشروع. يتبين لنا أن الدزاين هو وجود في مواجهة الموت. ومن هنا يظهر مفهوم التناهي التي تساعدنا تحليلية الدزاين على مراجعته، لأن مفهوم التناهي ليس نقصاً أو عيباً، بل حدثية وانخراط في حاة من الواقع وتكوين إيجابي للدزاين. عندما يصف هيدغر الدزاين والوجود مع أحوال للوجود في العالم، ويعلن أن الانهمام Souci هو التكوين الأساسي للوجود في العالم، فإنه... يوجه السؤال: من الدزاين توجيهاً فنومنولوجياً نحو الوجود اليومي المكبل بهمٍّ حذر بالعالم وبالجاهز للاستخدام وبالمعية (مع الآخرين)»[20].

نُظر إلى الإنسان على أنه متناهٍ بصفة عامة، لأنه غير فانٍ وضعيف ومرتبط بالجسد. بينما الدزاين هو موجود في العالم لأنه زمني زمانية ماهوية أي متناه تناه تاماً. بهذا المعنى فإن: «تناهي الدزاين ليس تحديداً بل يكونها تكويناً إيجابياً. الإنسان ليس موجوداً له ماهية، ولذلك فهو مقيد بها. بل تناهي الدزاين هو أمر

أصلي بالنسبة إليه أكثر من الإنسان»[21].

يرى هيدغر أن أسئلة **كانط** الشهيرة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا يجب علي أن أفعل؟ وما الذي يجوز لي أن آمل؟ والعائدة إلى سؤال واحد هو سؤال: ما الإنسان؟ يمكن الرد عليها بمفهوم التناهي الإنساني الذي يجعل من أمور القدرة والرغبة والأمل أبعاداً متحققة في الانية الإنسانية.

لقد قادتنا تحليلية الدزاين إلى نتيجتين حاسمتين:

ـ تصور جديد للتناهي يحل محل اللاتناهي الذي بَحَثْتْ فيه طويلاً الفلسفات، ويسمح لنا بالتفكير في وجود الإنسان تفكيراً مختلفاً لا سيما وأن التناهي لا يحد من قدرة الإنسان، بل يتيح له أن يكون ما يريد أن يكون.

ـ التناهي يمثل جزءاً من فهم الوجود في علاقة بالزمانية، بما أن كل ما يمكن أن يُقال عن الوجود هو موجَّه من طرف تأويل على الزمان.

بيد أن الغنم الذي يمكن الحصول عليه بعد هذا الانعطاف من دكتاتورية الهُمْ إلى تحليلية الدزاين هو الذي عبَّر عنه **بول ريكور** على النحو التالي: «سيكون استنتاجي كما يلي: أولاً، إن هدم الكوجيتو بوصفه كائناً يطرح ذاته عينها كذات فاعلة مطلقة ليمثل عكس هرمينوطيقا «أنا أكون»، بما أن هذا يتكون من علاقته مع الوجود. ثانياً، إن هذه الهرمينوطيقا للـ «أنا أكون» لم تتغير جذرياً منذ «**الوجود والزمان**» إلى دراسات هيدغر الأخيرة. ولقد ظلت وفيه إلى صيغة المرجع الاستعادي الاستباقي من الوجود إلى الإنسان. ثالثاً، ثمة جدلية موازية بين حياة أصلية وحياة غير أصلية تعطي شكلاً محسوساً لهذه الهرمينوطيقا. وسيكون الفارق الأساسي حينئذ بين هيدغر **الأخير** وهيدغر **الأول** هو كما يلي: لم يعد على الذات أن تبحث عن أصالتها في الحرية بالنسبة إلى الموت ولكن في السكينة التي هي عطاء الحياة الشعرية»[22].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل تستطيع الشعرية بالفعل أن تخرج الذات في عرضية وجودها في العالم وتمكنها من تحقيق الإنية؟ وكيف يتسنى للدزاين أن تفهم الوجود خارج إطار نمط الزمانية بما هي حضور؟ بعبارة أخرى كيف يتسنى لها أن تدشن الزمانية كعود بدئي وبدء عائد؟

خاتمة:

«يصف هيدغر الإنسان الإغريقي والإنسان الكوكبي بشكل أكثر استفاضة من الإنسان القروسطي الذي يتحدث عنه قليلاً وبشكل أكثر احراجاً من إنسان الأزمنة الحديثة. الإحراج لأن العصر الحديث هو عصر ثورة الإنسان وعصر التمركز على الذات بامتياز. لكن هو مجرد عنوان لأن الإنسان الإغريقي يصلح كنموذج وكمرجعية للإنسان المعاصر. أما فيما يخص الإنسان الكوكبي الموعود دون شك بمستقبل مشرق فإنه بعيد عن أن يكون الوريث للماضي في مجموعه، وإنما يستمد قدرته العجيبة من التقلص المذهل في الحقيقة»[23].

هيدغر فيلسوف البدء ودعوته إلى لزومية العود على بدء دعوة تتخلل مجموع نصوصه، ولكن تصوره للبدء يختلف من مرحلة إلى أخرى؛ ولذلك نراه يتحدث عن البدء الأول والبدء الثاني ولا يعرف البدء الأول بالأسبقية الكرونولوجية للأول، بل بالأسبقية الأنطولوجية والتاريخية ولذلك فهو يفهم على أنه ضربة مرسلة وعطاء، وإعفاء متفتح لعصر وصانع للتاريخ. بهذا المعنى يكون الإبداع الفني اعترافاً مؤسساً للحقيقة. إنها لا تحيلها إلى مجرد ذاتية مبدعة، بل تؤسس تاريخانياً للدزاين كمشروع يتحقق في المستقبل بالاستزادة في الوجود.

يعني البدء في كل الأحوال الإعلان عن شيء مستقبلي أكثر من الاستعداد للإجابة والمطابقة مع النداء الموجه نحو الذات. إذ يسمح فكر الوجود بوصفه اغتناء تاريخياً بالاستفادة من درس الفلسفة كما جاءتنا من تاريخ البدء الأول. ويكون ذلك برفضه أنطية الموجود التابعة للتجربة الميتافيزيقية، وانكبابه على تحقيق اغتناء الوجود. إن الفكر الذي يجرب الوجود هو بعيد من أن يكون مجرد معرفة أنطية، بل هو قريب من حقيقة الوجود في اغتنائه كحدث يفكر باتجاه البدء الآخر. هذا المرور من البدء الأول إلى البدء الآخر، أو هذا المنعطف يصوره هيدغر من خلال مجازات تمفصل الفكر الذي يبدو غير قابل للاختزال الأنطولوجي والتاريخي إلى أي نسق ممكن، هذه الصور هي:

1 ـ **التشخيص** الذي يعين النقطة التي يعثر فيها التفكير على أساس في تجربة نسيان الوجود.

2 ـ **لعبة التمرير** التي تعني الحوار بين الفكر الإغريقي قبل الأفلاطوني وغير الميتافيزيقي، والفكر جاء بعده.

3 ـ **القفز في الوجود كحدث** الذي يبعث فسحة تتضمن مجال الاختلاف بين الوجود والموجود وانتماء العدم إلى الوجود.

4 ـ **التأسيس** الذي شيَّدَ بواسطته الفكرُ حقيقةَ الوجود كدزاين بوصفها انفتاح على القفز.

5 ـ **التفسيرات** التي تختبر هذا التخاصب المؤسس لحقيقة الوجود بالقرب من الآلهة.

6 ـ **الإلَه الأخير** يعني التشكيل الذي تنعقد فيه الصلة بين الوجود الآلهي والإنساني في ألإله مثلما تظهر عبر حقيقة الوجود.

ينبغي أن يفهم الوجود في العالم بالانطلاق من التعالي الذي يضعه هيدغر مكان القصدية الهوسرلية للوعي، إذ لا يمكن للدزاين أن يربط علاقة مع ذاته إلا بتعاليه باتجاه مقصد تكويني للحرية بما هي انفتاح نحو الآخر. إن التعالي المكون للإنية يجعل من الحرية أصل كل تأسيس، بشرط أن تكون هذه الأخيرة حرية من أجل التأسيس، وبشرط أن نفهم من فعل التأسيس القيام بالفعل الوسط والاعتماد على الموجود الوسط، وهو ما يسمح للتعالي أن ينفتح على عدة إمكانية وأن ينغلق على أخرى في الوقت نفسه. التأسيس يعني أن نعطي أساساً وأن نتحرك في إطار أفق انتظار؛ بمعنى أن التعالي يحرر سؤال لماذا ويعطيه الضرورة المتعالية لتسويغ ما يسمح بتجلي الموجود في وجوده.

«الفلسفة ليس بإمكانها أن تنتج حدثاً فوريّاً يغيّر الوضع الراهن للعالم. وهذا لا يقتصر فقط على الفلسفة، وإنما هو يعني أيضاً كل ما يتّصل بالمشاغل وبالتطلعات المتّصلة بالإنسان. فقط وحده الله يمكن أن ينجيّنا. لم تتبق لنا غير محاولة واحدة وهي أن نعدّ في الفكر وفي الشعر إمكانية لظهور الآلهة أو لغيابها في تدهورنا. أن نتدهور أمام الآلهة الغائبة»[24].

يقر هيدغر تناهي الكائن البشري وضعف الفكر في علاقته بتغيير الواقع بقوله:

«الفرد ليس باستطاعته بواسطة الفكر أن تكون له نظرة جدّ دقيقة وجدّ صائبة حول العالم في شموليته، إلى حدٍّ أنه يمكن أن يقدم إشارات عملية حول ما الذي يجب عمله والقيام به، خصوصاً في مواجهة العمل على العثور قبل كل شيء على قاعدة للفكر ذاته. مثل هذا الأمر كثير على الفكر متى ما تبقّت جديته ورصانته موضع احترام وثقة التراث الكبير، أن يحشر نفسه في ما يتعلق بإعطاء إشارات من هذا الصّنف. ومن أين له الحق في ذلك؟ في مجال الفكر، ليس هناك تصريحات يمكن أن تكون دالّة على السّلطة والنّفوذ. المقياس الوحيد الذي يناسب الفكر هو أن يأتي من الشيء ذاته للمفكّر فيه. ولكن هذا الشيء هو الذي يتوجّب علينا أن نسائله قبل كل شيء. ولكي ندرك هذه الوضعية، يتحتّم علينا قبل كل شيء أن نكشف عن تلك التي توجد بين الفلسفة والعلوم التي تظهر نجاحاتها العملية والتقنية اليوم، وبشكل متزايد، عقم الفكر في مفهوم الفكر الفلسفي. لهذا السّبب، وفي هذا الموضع الذي وضع فيه الفكر، حتى إزاء عمله ذاته، نحن نعاني ريبة، يغذّيها الوضع القوي الذي تتمتع به العلوم تجاه هذا الفكر الغريب الذي عليه أن يمنع نفسه من أن يعطي جواباً اليوم على الأسئلة العملية المتصلة بمفهوم العالم»[25].

تظل قضية علاقة الذات بالوجود من أهم الإشكاليات التي عالجها هيدغر في مجمل أعماله على الرغم من إمكانية الحديث حسب بول ريكور عن هيدغر الأول وهيدغر الثاني؛ إذ يصرح في هذا السياق ما يلي: «إن التحليل لا يجد تبريراً لنفسه إلا إذا ما أحلنا إلى هيدغر **الأول**، فهو يقوم من ناحية المنعطف ومن ناحية الانقلاب المنعطف. وبالفعل ألا نستطيع أن نزعم بأن المنعطف يضع نهاية لهذه العلاقة المعقدة مع الكوجيتو؟ ولهذا فإني سأحاول... أن أبيّن أن نوع التضمين الدائري بين الوجود والدزاين، بين قضية الوجود والذات، والذي يشكل موعوضاً في مدخل «**الوجود والزمان**» لا يزال يحكم فلسفة هيدغر ألأخير. وعلى كل فإن هيمنته لتكون على مستوى فلسفة اللغة وليس على مستوى تحليلية الدزاين»[26].

في الختام يظل سؤال الوجود هو السؤال المركزي في تفكير هيدغر نظراً لأنه يميز بين الحقل الأنطي للوجود والحقل الأنطولوجي، لكن إذا كانت الميتافيزيقا تُسائِل الموجودَ في اتجاه وجوده وتعطي في كل حقبة معنىً حصرياً للوجود (فكرة، جوهر، موناد، موضوعيه، روح، إرادة قوة)، فإن الفكر المختلف يتساءل في اتجاه الأساس الذي يستند إليه الوجود. ويضع بين قوسين تجانس مبدأ العلة، ويثمن دور الفرق والبينونة في تفكر حقيقة ما يحدث. إنه يضيف إلى الطابع الملغز للوجود كأساس طابع ملغز آخر للحرية في التأسيس للدزاين الذي يسأل عن الوجود. إن الوجود يظهر كأمر لا يمكن حسابه وهو شبيه بلعب الطفل الذي يلعب لمجرد كونه يعلب. لكن من له القدرة على تغيير العالم؟ ومسؤولية من هذا التغيير؟

يجيب هيدغر بشكل فيه الكثير من التشاؤم ويدل على اختفاء البديل السياسي والاتيقي من مشروعه الأنطولوجي: «ليس هناك مفكر كبير بما يكفي لكي تقود كلمته الفكر فوراً، وتحت شكل واضح وجليّ أمام شيئه، وتضعه على طريقه. وبالنسبة لنا نحن الذين نعيش اليوم، الجزء الأكبر الذي علينا أن نفكر فيه هو أكبر من اللزوم، وبالتالي هو أكبر من قدراتنا. ربّما يمكن أن نجهد أنفسنا في عبور كهذا: بناء طرق ضيّقة، لا تذهب إلى بعيد»[27].

لقد نقد **ميشيل هار** أفكار هيدغر عن الوجود من أجل الموت، واعتبر العلاقة المزدوجة بين ألإنسان والوجود نوعاً من التوازي الخاطىء، ورَبَطَ بين الإنسان دون صفات، وفقر الإنسان الإنساني، وحطم مقولة الإنسان حيوان عاقل، واعترض على ذوبان الذات في التقنية ليشير إلى أن الكلام هو ماهية الكائن البشري، وأن حصته من الوجود هي أن رغبته في التضحية هي وحدها التي تمكنه من تجاوز حال التناهي والسقوط في اليومي وشقاء التفكير.

في هذا السياق يقول عنه **غادامير**: «مهما يكن من أمر فإن هيدغر هناك وليس بمقدور المرء تجنبه، ولا أن يرتقي خلفه على طريق سؤاله لسوء الحظ، فهو يقطع الطريق بشكل مقلق جداً. إنه سد منجرف يغمره تيار الفكر المندفع صوب الكمال التقني ولكنه سد لا يمكن أن يزحزح من مكانه»[28].

لكن إذا كان هيدغر قد شيد أنطولوجياً دون إتيقا تابعة ولإنّية غير معترفة اعترافاً كاملاً بوجود الغيرية فما هو السبيل الذي سلكه ليفيناس إلى تشييد إتيقا خالية من كل أنطولوجيا قادرة على الانفتاح الكامل على الغيرية الجذرية واستشكال مفهوم الغير استشكالاً فلسفياً أصيلاً؟

زهير الخويلدي

باحث من تونس

المراجع

ـ بول ريكور، **صراع التأويلات**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، هانز جورج غادامير، **دروب هيدغر**، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007.

ـ فرانسواز داستور، **هيدغر والسؤال عن الزمان**، ترجمة سامي أدهم، طبعة أولى عن مجد 1993 حوار مع مارتان هيدغر، المجلة الألمانية الأسبوعية دير شبيغل، بتاريخ 31 أيار/ مايو 1976، ترجمة مجلة نزوى عدد 45.

الهوامش

(1) هانز جورج غادامير، **دروب هيدغر**، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007، ص 261.

(2) المرجع نفسه، ص 25 ـ 26.

(3) المرجع نفسه، ص 271

(4) M. Heidegger, **Concepts fondamentaux de la phenomenology**, traduction, par J.F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985, pp 28.

(5) هانز جورج غادامير، **دروب هيدغر**، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007، ص 275.

(6) Michel Haar, **Heidegger et l'essence de l'homme**, Editions jérome Millon, 2002, pp 11.

(7) M. Heidegger, **Etre et Temps**, trad par f. Vesin, editions Gallimard, Paris, 1986, p. 22.

(8) فرانسواز داستور، **هيدغر والسؤال عن الزمان**، ترجمة سامي أدهم، طبعة أولى عن مجد 1993 ص 47.

(9) M. Heidegger, **Etre et Temps**, trad par f. Vesin, editions Gallimard, Paris, 1986, paragraphes 38 – 29 – 12.

(10) Ibid. pp 57.

(11) Ibid, pp 177.

(12) بول ريكور، **صراع التأويلات**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص 277 ـ ص 278.

(13) هانز جورج غادامير، **دروب هيدغر**، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007، ص 275.

(14) M. Heidegger, **Etre et Temps**, trad par f. Vesin, editions Gallimard, Paris, 1986,pp 222.

(15) **حوار مع مارتان هيدغر**، المجلة الألانية الأسبوعية «دير شبيغل» بتاريخ 31 أيار/ مايو 1976، مجلة نزوى عدد 45.

(16) هانز جورج غادامير، **دروب هيدغر**، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2006، ص 161 ـ 162.

(17) M. Heidegger, **Etre et Temps**, trad par f. Vesin, editions Gallimard, Paris, 1986, pp 161 – 160.

(18) M. Heidegger, **Concepts fondamentaux de la phénoménolofie**, tradition, par J.F. Courtine, Gallimard. Paris, 1985.

(19) M. Heidegger, **Etre et Temps**, trad par f. Vesin, editions Gallimard, Paris, 1986, pp 247 – 248.

(20) هانز جورج غادامير، **دروب هيدغر**، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007، ص 273.

(21) M. Heidegger, **Etre et Temps**, trad par f. Vesin, editions Gallimard, Paris, 1986, pp 341.

(22) بول ريكور **صراع التأويلات**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص 277 ـ ص 281.

(23) Michel Haar, **Geidegger et l'essence de l'homme**, Editions Jérome Millon, 2002, pp 202.

(24) **حوار مع مارتن هيدغر**، المجلة الألمانية الأسبوعية «دير شبيغل، بتاريخ 31 أيار/ مايو 1976، مجلة نزوى عدد 45.

(25) المرجع نفسه والصفحة نفسها. مجلة نزوى عدد 45.

(26) بول ريكور، **صراع التأويلات**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص 277 ـ ص 270.

(27) **حوار مع مارتن هيدجر**، المجلة الألمانية الأسبوعية، دير شبيغل، بتاريخ 31 أيار/ مايو 1976، مجلة نزوى عدد 45.

(28) هانز جورج غادامير، **دروب هيدغر**، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007، ص 92.

في الأهواء
أو
بعيداً عن كانط

محمد على الكبسي

ملخص : إن الفلسفة المعاصرة التي أخذت على عاتقها تجاوز ضدية النفس و الجسد سواء في حديثها عن الجسد أو المهمشين أو الجنون أو اللاوعي إلخ ... لم تهتم بالنفس وتركت أمرها إلى علم النفس أو علم التحليل النفسي. فليس علينا أن نناقش هذه الأخيرة أو ندخل وإياها في جدل . فكل التأملات الفلسفية والصوفية والدينية وكل التفاسير العلمية ليست سوى حافز لنا لنتذكر أن **الحديث عن النفس لم يبدأ بعد** رغم كونها في جسدنا الذي يكوّن ماديتها وحياتها ورغم كوننا نعلم كما علمنا ميرلونتي أننا جسد وأن الجسد مابه نفكر العالم .فإن ذاك يظل ناقصا لأن عمق الجسد وعمق كينونته هي النفس التي هي من أمر الأهواء التي فهمت دوما على أنه ذاك الذي يجب تخليصها والتبرؤ منه.

إن مانبغيه من هذه المساهمة هو ممارسة تمرين نظري نحاور فيه الرؤية الكانطية ورؤيةالقدامى من ناحية والفصل بين النفس والجسد وتاكيدماديته عندالحداثين أوالسكوت والإقصاء الذي مارسه المعاصرون عن النفس من ناحية اخرى من أجل إستعادتها إلى كـينونـتها بما هي محرك للأ هــواء وتــشكلها حتى تـأخـذ طابعها الجسداني.

فالإنسانية ليست متشابهة ومن الخور فرض ضرب من الرقابة لتنميط فكرها وسلوكها وتبرير سلطة رادعة على طريقة كانط كإحلال لـ الواجب محل **الإتيقا** وتحنيطنا داخل أخلاق ترنسندتالية لا تسعى لجعلنا سعداء في هذه الأرض بقدر ماتسعى لجعلنا أهلا لسعادة نظرية .

ABSTRACT

The contemporary philosophy that has taken charge of surpassing the
Contradiction between soul and body either in its speaking about the soul
Or the marginal or madness or unconsciousness, did not focus on the soul,
Thus leaving this issue to the psychology or the psycho-analysis.Hence;we
Do Not have to discuss these two sciences .All the philosophic,mystisic and religious meditations as well as the scientific explanations are but a stimulus to remember that the discourse on the soul has not started yet, albeit the soul exists in our body .Although we know,as Merleau Ponty
has taught us,that we are a body,this remains incomplete since the depth of the body as well as the depth of its existence is the soul which is itself the passions that have always been understood as the thing to get rid of.
What we are looking forward out of this contribution is the practice of a theoretical exercise while debating Kant and the Greek's conception on one hand and the separation between the soul and the body as well as the assertion of its value and the silence and exclusion exercised by contemporaries on the other hand so as to to get the soul back to the existence of the body in the sense that it is the cause of its formation.

أسو أما يمكن أن يحدث للمرء هو أن يعبُر حياتُه دون أن يعرف من يهندس أفكاره، وسلوكه، ومسراته وأشجانه، ولو أراد الإنسان أن يكتب قصة وجوده لاضطر إلى تأجيلها لأنه سينتظر من سيهندس له ذلك وفق مواصفات معطاة مقدماً توهمه بكونه عاقلاً أحياناً وخليفة الله في أرضه أحياناً أخرى؛ أو أنه حرّ و مسؤول تارة، و عنصر يحرك خيوطه علاقات بنيوية غامضة تارة أخرى.

تحدث كل هذه التوصيفات وتنطبع في غياب الذات، ذاك المنسي الأكبر الذي لا ينظر إليه إلاّ من جهة ماديته لاستحضاره كأناً. تتوقف المسألة هنا على إثبات أنه بقدر ما نسعى لإعلان حضورنا في المجموعة يقع، **الإنتباه لنا** ويشدد على

حضورنا. وبقدر **ما نتناسى** إنسيَّتنا بقدر مانحصد المديح والشكر. هذا **الأصل الدرامي** للذات هو الدافع إلى ذلك القلق الأنطلوجي المتأتي من الحصة الهزيلة في منزلة الوجود. فأصل التفكير هو الرعب من **الإستحواذ خاصة إذا كان الاستحواذ مبطناً بالعقلانية.** فانفصال الأنا من جهة أهوائها ونقلها إلى منطق الإحالات يسهل التحكم في ذهنيتها ونفسيتها.

أليست القطيعة التي أحدثتها الفلسفة بين العقل والإحساس لتحويل الإنسان إلى **حكيم إلّهي،** ليحتل أرفع المراتب هو **تنكر للطبيعة** البشرية وإرساء لضدية مقامه على اختراع طبيعةأخرى تقوم على مكابدة الأهواء وإكراهها وقهر طبائعها ؟

إن الحديث عن الأهواء مناسبة تذكّرنا بما كنّا قد نسيناه، ويجيب عن بعض همومنا، ويزعزع ثوابت نخاف مساءلتها. فمن الضروري الإنتباه إلى هذا الردالمقام على إخفائها واستمرار محاكمتها بحيثيات أخلاقية ودينية وعقلية. وعلى ذلك يمكن القول إن الحديث عن الأهواء هو شهادة ضد شهادات الزور وضد الضجيج الأخلاقي والصخب الوعظي. وما أقرّ من قطبية متعارضة بين الذات واللا-ذات بجعلها تكفُّ عن الإنشغال بالحياة، ويسمح لها بالإعتقاد أن تحققَها كذات لا يقوم إلا ضد **التذوت** .هكذا استفردت الفلسفات والأديان بالطبيعة البشرية **وعهرت** أهواءها **وأذلّت** غرائزها و**علّمت** الذات الوقوف ضد ذاتها. هذه **الضدية** تسلحت بكل الأسلحة العقليةوالإيمانية لتبرر قولها بكوننا مفصولين عن طبائعنا من جهة كوننا حيوانا ت عاقلة.

تنتهي القضية إلى ترسيخ ازدواج دلالة الذات إعتماداً على تسميتها بالعقل والإرادة والوعي والروح، إلخ من سلسلة النعوت. وعندما تحاول الفلسفة المخاطرة بالانشغال عن ماهو حي وحيوي، فإنها تتهم بأنها تكرّس حكمةً مناقضةً للحياة –على حدّ وصف نيتشة– غذّتها نزعات وتيارات وأديان دعت إلى الفرار من فخ الأهواء والحس مما يوسّع الهوة بين الإنسان وذاته؛ إلى درجة لا يصبح شغل الثاني سوى **تطهير** الأول. فكان هناك دوما حضارة قائمة على قطب عقلاني أخلاقي إيماني بالمرصاد لقطب **حسي، ذاتي، عاطفي، أهوائي، مغامر.** وكرّر تاريخ الحضارات هذه الهوة بين **الإنساني والحيواني** داخل الإنسان الواحد.

ما يمكن قوله أن الفلسفة المعاصرة التي أخذت على عاتقها تجاوز هذه الضدية سواء في حديثها عن **الجسد** أو **المهمشين** أو **الجنون** أو **اللاوعي** إلخ ... لم تهتم بالنفس وتركت أمرها إلى علم النفس أو علم التحليل النفسي. فليس علينا أن نناقش هذه الأخيرة أو ندخل وإياها في جدل، وإنما سنحاول إظهار النفس من تحت إسمها الذي اندغم مع الجسد وحُشرَ داخل تنميط لا يلبث أن يعيد توزيع هذه النفس داخل إجراءاتَ كلينيكية فرضت علينا الإعتراف بالجسد والإهتمام به فقط، بدلاً من **إحياء حقيقي للنفس التي لا يختلف تاريخها عن تاريخ الجسد.** لكنها تملك بالرغم من ذلك إستقلالية عن الجسد لا بالمعنى الكلاسيكي الذي يقوم على إنفصال بينهما، وإنما بمعنى التفكير في النفس والوعي بها بطريقة جديدة. فكل التأملات الفلسفية والصوفية والدينية وكل التفاسير العلمية ليست سوى حافز لنا لنتذكر **أن الحديث عن النفس لم يبدأ بعد،** رغم كونها في جسدنا الذي يكوّن ماديتها وحياتها لكنه لا يدخل في تأسيس حدّها وصفتها. لأن النفس هي ما نصير إليه بعد أن نكتسب تأكيدنا لجسد. فرغم وعينابجسدنا ورغم كوننا نعلم كما علمنا ميرلونتي أننا جسد، وأن الجسد هو مابه نفكر العالم، فإن ذاك يظل ناقصاً لأن عمق الجسد وعمق كينونته **هي النفس** التي هي من **أمر الأهواء** التي فهمت دوماً على أنه ذاك الذي يجب تخليصها والتبرؤ منها.

ترتكز مساهمتنا على تعويض إستراتيجيا الحقب المعرفية الكلاسيكية المقامة على تغيّيب النفس بماهي أهواء، ومن ثمة تغيب شيأتها وماديتها باستراتيجيا مقامة على تغيّير علاقة النفس بالجسد ببيان أن مايتحمله الجسد ومايقوم به من تحقّق في كينوننة المستعادة إنما تحمله وتدفعه إليه النفس من دون سيطرة عليه، لأنها حاضرة فيه لا بماهي روح وإنما بماهي أهواء وصخب هذه الأهواء. فهو الناطق باسمها وهي المانحة له للسعادة.

ينبغي الإنتباه إلى **هذه العلاقة الإنسيّة،** وهذا التراوح المستمر من جهة كونه محايث يعلن عن نفسه في مبدأ الحياة لا بماهي غريزة حب البقاء فقط، وإنما بماهي بناء الذات بالتناغم مع ميولات النفس وأهوائها. قد يكون فوكو أول من أبرز مؤسسة الجسد وحدّد تاريخيّة أساليب عزله، وتدجينه، لكننا لا نجد بحثا عن علاقة هذا الجسد بالنفس بالرغم من العناية الفائقة به كظاهرة أو كحدث يحكي قصة السلطة. كما أن الفضل الذي ندين به إلى ديكارت، ومن بعده كتاب القرن الثامن عشر في تصديهم إلى الجانب الروحاني حول مسألة الجسد، لا يجب أن يحجب خضوعهم إلى مسألة بيان مادية الجسد واستقلاله عن النفس، وارتهانهم داخل هذه الدائرة دون أن يتصدوا إلى صعوبة التمفصل بين **النفسي والجسدي،** وبيان أن العلاقة ليست علاقة عليّة، فضلاً عن عجزهم الكلي عن بيان أن الأهواء هي التعبير الأرقى عن هذه العلاقة. هل يعني هذا أننا نبحث عن **ابتكار التفلسف** خارج المنهجيات الكلاسية والحداثية ؟

إن مانبغيه من هذه المساهمة هو ممارسة تمرين نظري نحاور فيه الرؤية الضدية للقدامى من ناحية، والفصل بين النفس والجسد وتاكيدماديته عندالحداثين والسكوت والإقصاء الذي مارسه المعاصرون على النفس من ناحية اخرى، من أجل استعادتها إلى كينونة الجسد بما هي محرك جسميته وتشكلها حتى

يأخذ طابعه الجسداني.

إن ربط النفس بالجسد ربما يعيد الذات إلى مواجهة مصيرها كعلاقة متوازنة لا بمعنى الإعتدال اليوناني، ولا بالمعنى الذي وصفته المذاهب الأخلاقية التالية عنه، وإنما بمعنى **الإتيقا** من جهة كون الأفعال والسلوك تعود إلى أصحابها ومنفذيها. هذا الإنشغال الذاتي بالذات هو مايمثل الحياة الحرّة والسعيدة بهاهي توجيه للنفس في أهوائها وأحوالها الخاصة.

هذا الكشف لتقنيات النفس ينأى بنا عن التحليل الأخلاقي في صورته الفلسفية الدينية، أوفى صورةالتحليل النفسي والإجتماعي. ويجعلنا نلج ميدان السلوك دون التوجه إلى فاعل معين أو معزول. هدفنا كشف ذاتيةالذات لا بماهي ذات متعالية عن قوانين المجتمع، ولا بماهي ذات تستهلك الأوامر والنواهي ضمن السلطة الأخلاقية؛ وإنما بماهي بناء يصحّح العلاقة بين الجسد بماهو **بهجة** وليس بما هو لذة، وبين النفس بماهي **أهواء** وليس بماهي سوء أو عنصر روحاني. فموضعة **الأهواء والبهجة** تمأسس الذات من حيث أنها تحققها. هل نقول إن إشكالية الجسد والنفس لم تتغير، وإنما موضوعها هو الذي إنتقل من البحث في علاقة الإتصال أو الإنفصال، إلى البحث في ظروف **التنضيد** التي عليها الجسد والنفس بماهما بهجة وأهواء خارج كل علاقة عليّة ؟ فاللبس لا يتعلق بنسيان الجسد، وإنما بنسيان علاقة الإسناد. فلا يمكن تحديد المضمون الإسنادي لعبارة "**جسد**" دون الإستعانة بمعرفة أهوائه، دون حصول فجوة دلالية بينهما كما تؤكد على ذلك الفلسفات السابقة أو الأنساق الأخلاقية الكبرى. وحتى إن قمنا بحذلقات لغوية وإعتبرنا أن فعل الإسناد لا يعود إلى الأهواء وإنما إلى حرف الياء في عبارة جسدي، فإن الياء هنا هي ياء النسبة تشير إلى الجسد بما هو قوام تعود نسبته لي. لكن هذه النسبة لا تعطينا فكرة حول طبيعته أو أساسه بقدر ما تؤكد على ملكيتي له. هذه الملكية يجب أن تُحترمَ ويسلَّمَ بها كخطوة للإعتراف به ككل، أي كجسد وأهواء.

إن اختراع الجسد فينمولوجياً إنما هو رد فعل على فلسفات ماهوية يُراد منه إثبات أن الإنسان يستطيع تحقيق وجوده بجسده دون حاجة إلى قيم أخرى. في حين أن المسألة تتعلق ببيان "**ما هو هذا الجسد / القيمة**" ؟ يفترض هذا السؤال الإنتقال من **الجسدي** إلى **القيمي** فكل جسد بماهو وجود أو فعل إنما يحكمه **دوماً** غاية وغرض وقصد لا بالمعنى الهوسرلي، وإنما بالمعنى الذي ينطلق دوماً نحو التساؤل هل الطبيعةالبشرية **إمكان** أم **تحقق**.

I-في أصل وفصل الأهواء

هوى الرجل، مات وسقط وهوى إلى جبل، إنحدرأو صعد، والناقة تهوي براكبها تسرع به، والهاوية هي مابين الجبلين. وأهوى بيده أي أخذ ومضى. وهوى من الليل قسم منه أي مضى.

ويعني مجازاً الفراغ. فالجبان يُسمى هواء أي خالي القلب من الجرأة[1] . وفي التعريفات للجرجاني تعنى الأهواء ميلان النفس إلى ماتستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع[2]. هكذا تعتبر الأهواء من عيوب النفس، وعليها تنقيتها حتى لا تتحول هذه النفس إلى نفس أمارة بالسوء. فالأهواء رجس ومادامت كذلك وَجَبَ تطهير النفس منها. وإحداث النقاوة يمرّ عبر ملازمتها العقل والتعقل في التدبير.من هنا بدأ تفريق العقل عن الهوى. فالأول –العقل –كما يقول الراغب الاصفهاني في كتاب **الذريعة «يرى ما يرى بحجة وعذر والهوى يرى مايرى بشهوة وميل»**[3] فالأهواء مقرونة دوما بالميل والشهوة، وكل استحضار لها في القول أو في الفعل يعني لا عقلانية الفاعل. فصورة الأهواء كانت دوما تقدم على أنها الصورة المقابلة لصورة الرجل الحكيم الذي تتحدّد مثاليته في التعالي والسمو عن المشاعر الطبيعية، مادامت الأهواء ميلاً وعشقاً نحو الحركة، لأن الحكمة قرينة الهدوء و الإتزان الملازم للسلوك المثالي . فلا عجب أن تقوم مسافة بين الذات وذاتها،ويصبح معقولا القول بالغاية الإنسيّة من جهة وجوب التفريق بين ذات متصفة بالحكمة والعقل والإتزان هدفها الفضيلة وأخرى مذمومة تختلط بالحس والأدران هدفها إشباع الشهوات.عندما يكف الإنسان عن الحركة وعن الإنشغال عن أداء وظيفته وتكتمل كمالية وجوده بالوصول إلى الغاية القصوى ألا وهى الفضيلة؛ بماهي الغاية القصوى لهذا الوجود وتماميته. فإن الفضيلة تحقيق لفكرة الإتزان المولدة لذلك الإنسجام المولد بدوره لفكرة الهدوء. ولو عدنا إلى اليونان الذين يطلقون على الأهواء إسم الباتوس Pathos، **فالباتوس** هو الدهشة والدهشة لا تعني الإنذهال، أو ضياع الفكر أو العقل لبرهة من الزمن أمام الوجود أو الوقوف موقفاً سلبياً حيث ينعدم الفعل. وإنما يعني **إختلاج النفس وارتعاشها** على صورة تبدو وكأنها أُصيبت بداء أو اعترتها حالة من عـدم الإتزان كتلك التي تشاهدها لدى المرضى وأصحاب الأحوال .لهذا يعرِّف **سيشرون** Ciceron الباتوس بالإضطراب. أما **زينون** فالأهواء عنده زعزعة النفس ومايزعزع النفس يلهيها[4]. هذه النفس التي اتفق اليونان على أنها واحدة رغم الإنفعالات المختلفة والمنحدرة منها. فيشبهها أفلاطون في محاورة Phèdreبفرسين جامحين يجران عربة ليؤكد حاجة هذين الفرسين إلى قائد أو سائق يسوسهما ويسير بهما إلى طريق الصواب .ما نلاحظه أن النفس بماهي أهواء إرتبطت لدى اليونان **بالإهتزازات** أو **الخلجان**، لكن هذا الإضطراب أو الإندفاع للنفس لديهم يقوم في مستوى النوازع والرغبات الغريزية.

لكن حينما يتعلق الأمر بالإنسان فإنه ينظر إلى هذه الأهواء على أنها إضطرابات هي بمثابة **الضغط** Tonos – Tonus، وهذا الضغط هو مايجعل الأهواء في حالة اهتزاز أو اضطراب مستمر، فتبدو كأنها حالة من المرض تعتري الإنسان. لكنه مرض سريع الزوال ولا يشبه في شيء حالات المرض المعهودة(nosêma) . لهذا جاءفي اللاتينية أن الأهواء هي **الرجة** أو **الحركة** أو **الاضطراب** (émotion) كما جاء في عنوان كتاب ديكارت «**Les passions de l' ame** » لابد أن نوضح دلالة الاضطراب المتمظهروالمتعلق بالآراء وبالأحكام قبل الجسد.فحين التجأ أفلاطون إلى (خاصية السائق) في وصفه للنفس حتى يبرز أن الأهواء لا تستطيع بمفردها أن تقودنا إلى الحقيقة إلا متى وقع ترشيدها. فقد عنى أن النفس وأهواءها ليست شراً بطبعها طالما أنها تخضع إلى العقل متى وجهناها إليه، بل أن العقل كما يقول أفلاطون يحتاج بدوره إلى هذه الأهواء من جهة كونها **ضغط**. فالغضب مثلاً بماهو هوى نحتاجه لنشحن به الجنود أثناء المعارك، ومن ثمة يمكن اعتباره فضيلة شأنه شأن الكراهية التي يمكن أن تكون في خدمة العدالة .هذا التراوح بين **الدحض** والقبول يدعونا إلى أن نقول إن الأهواء ذات طبيعة غامضة.

لقد اعترف سقراط في محاورة فيلاب (philebe)أن الإنسان لا يقبل أن يعيش دون نصيب من اللذة والألم إلى جانب الحكمة والذكاء [5].

إن التصنيف الذي أخضع اليونانُ إليه الأهواءَ، يُبرز أهميتها رغم طابع الإقصاء الظاهري. فزينون في رسالته المعنونة «**في الأهواء** « Des passions » يرتبها ترتيباً رباعياً: **الأشجان** (le chagrin lypê) **الخشية** (la crainte phobos) **والرغبة** (désir epithumia) **واللذة** (plaisir hêdonê)[6]. هذا التقسيم يخضع إلى مبدأ الرأي الذي تقوم عليه النفس في علاقتها بالأشياء، حيث تبدو لنا هذه الأشياء حسنة أو قبيحة .فإما أن ترتبط بالحاضر أو تسلم أمرها إلى المستقبل، وفي مثل هذه الحالة ترتبط هذه الأهواء ارتباطاً ثنائياً يستدعي كل هوى حاضراً هوىً آخر مستقبلياً. فإذا كانت الآراء بماهي خير يتولد عنها **لذة** تغمر نفوسنا آنياً، فإذا ما تعلق الخير بالمستقبل تترتب عن النفس الرغبة، أما إذا كانت الآراء من جهة كونها شرٌّ يحدث لنا، فإن الشجن هو الذي يطغى على النفس، وإذا كان شراً نتوقعه فإن الخشية هي التي ستملأ نفوسنا. لا يتعلق الأمر عند زينون بتأريخ لظهور الأهواء وإنما بصلوحيتها، وآثار هذه الصلوحية في وظائف النفس شريطة أن نسجل أن هذه العواطف eupatheia **جميلة**، ولا فرق بينها وبين العقل سواء لما ترتبط به فتتحول إلى **إرادة**. هذه الأهواء لا يمكن رؤيتها في صورتها الخام، وإنما تعلن عن نفسها من خلال الجسد وسلوكه. فالفرح يجعله منبسطاً، والأشجان تجعله منقبضاً هارباً من الواقع. أما الرغبة تجعله شراً جامحاً. أما الخشية فتكبح جماح تلك الرغبة. هذه الأعراض الجسدية تعتبر أعراضا ثانوية إذا ما نسينا أمر الأهواء. فالآراء تتشابك مع هذه النزوعات الجسدية وذمها كان نتيجة ما يظهر على الجسد من آثار هذه الأهواء. إن ما يعيق الكائن الحي ويحول بينه وبين طفرته الطبيعية قبيح مثل الهمّ **والحزن** **والكآبة** **والضعف** **والآلم** **والغم** **والحيرة** **والغيظ** **والضنك** **واليأس** على حدّ قول سبينوزا [7]. على هذا النحو نفهم أن النقد الذي وُجِّهَ إلى الأهواء كان نتيجة الآثار البادية على الجسد بماهي سلوك تجعله يبدو وكأنه ضحيةآراء فاسدة.

إذا كانت الفضيلة حيلة يتحيل بها الإنسان على طبيعته البشرية ليتحوّل إلى مرتبة تتجاوز مرتبته الحالية، ما الذي يجعله يقارن بين المنزلتين ويقرر أفضلية الثانية على الأولى ؟ هل بإمكانه تجاوز الذات البشرية ونحن نعلم أنه إذا تداعى هوى حلّ مكانه هوى آخر ؟

II–الوجود بماهو هوى :

ثمة مجموعة من المفاهيم تطورت نحو التعبير عن علاقة الفرد بذاته وبالوجود ضمن دائرة الأخلاق المرتكزة على شعار «أعرف نفسك بنفسك»، من حيث هو البذرة التي ستنفلق عنها رؤية تحلّ القيم محل الطبيعة. وما القيم إلا الأمل السابق لكل أصل حتى وإن كانت الطبيعة، بل كثيراً ما تحولت هذه الأخيرة إلى تعقّل فكري تستبدل فيها دلالاتها الحيّة والحيوية بأخرى مفارقة وجوهرانية وساكنة، جاعلين منها قوة كابحة للطبيعة الأصلية، أي قوة مصارعة لقوتها .هنا تعود الطبيعة بعد أن طردتها، لكنها على صورة جديدة.

نرى على هذا النحو أن كلَّ وجودٍ طبيعي وحيوي يلتبس داخل نظام يقر الحواجز المانعة لكل **بهجة** نفسيّة باستعمال النفس ذاتها، لتنصاع إلى قانون العقل الذي كثيرا ما قدم على أنه قانون الطبيعة: فإذا كان هذا معروفاً منذ اليونان فإننا نخطىء فهمنا لهم إذا سحبنا ذلك على كل اليونانيين. فإذا كان صحيح أن اليونان قد إهتموا بالوجود واعتُبر إهتمامُهم ذلك فلسفةً أو تفلسفاً، فإن الاقتصار على ربط هذا التفلسف عندهم في منحاه العقلي فقط يمثل نصف الحقيقة، ويُعتبر إهمالاً لضروب التفلسف اليوناني الرافضة **للسستمة وللتشميل** وإلغاء أو قل اختزال للتاريخ وللفلسفة. فالفلاسفة السابقون على سقراط بحثوا وإرتبطوا بالحكمة وبالعدالة بضرب من التفكير إرتكز على الأهواء والميولات لا يقل قيمة عمّا قام به سقراط وأفلاطون وأرسطو. فالإنسان بضرب من الميل ينفعل أمام الظواهر ولا يتعقلها فقط وبضرب من الهوى يندهش فيعبر عن ذاك الهوى بطريقة رواقية أو سفسطائية أو كلبّية أو أبيقورية الخ... فمتى تفحصنا الروح

اليوناني ندرك أنه روح جياش ينبض بالحياة وحب الحياة وعبّر عن ذلك أو فلسف ذلك بالولوج إلى النفس وسبر أغوارها ليسائلها عن الوجود والطبيعة لأنها أفضل من ينبىء بذلك، أن **الأهواء تنطق حكمة** بدورها مثلها مثل العقل والتعقل والبرهنة اللذين هماالوجه الآخرلهذا الروح اليوناني.

فالطابع الذهني (intellectualiste) المميَّز لسقراط وحربه ضد السفسطائية، ضربٌ من الهوى يحاول الوصول إلى الحكمة والوجود عن طريق السخرية ؟ أليست السخرية أولى بدايات التفلسف عنده ؟ أليست النفس وليس العقل هي بدايات الاهتمام الموضوعاتي Thématique الفلسفي ؟ أليست دلالات إعرف نفسك بنفسك تحملنا إلى الإقرار أن مساءلة الأعماق –أعماق النفس– أفضل مساءلة؟ ففي أعماقنا الحكمة والفضيلة والآخر والإنسانية. فالأعماق هي التي ترشدنا إلى أفضل الطرق وتلهمنا الوصول إلى ماهو إلّهي بحسب عبارة سقراط.. فالنفس مستقر لماهو إلّهي وماهو إلّهي ليس إلا **خلجاتها** وخلجاتها هي **حركة قواها**، تلك المراوحة بين **الشدة والرخاوة**، بين **الضغط وإنخفاض الضغط**. هنا يتدخل العقل ليستعمل أساليب البرهنة والتفسير ليفسد هذه المراوحة، أو قل ليقتطع حالة وسطا داخل هذه المراوحة يسميها **التوسّط** ويرشحها لتكون **الفضيلة**. وماهي الفضيلة إذ لم تكن التوسط بين طرفين ؟

هذا التحديد العقلي لقوى النفس لاختيار الحالة الوسطى التي تكون عليها هذه النفس يحمل في كل المحاورات إعترافاً **بالعواطف والأهواء**، حتى تلك المفاهيم المستعملة لنفي بعضها أوللقبول بأخرى هي ألفاظٌ عاطفية وليست **عقلية**: كبح الجماح، التهور، المغامرة الإنغماس، الفوران، التكالب، الأدران، الشهوة، المبالغة .هل نقول إن العقل لا يخلو من الهوى في حديثه عن الأهواء؟

أمام الوجود وأمام الحكمة والحقيقة إستعمل الفلاسفة السابقون على سقراط طُرُقاً عديدة للقبض عليها. هذه الطرق تعود كلها إلى النفس، وتنطلق منها لتجعل الإنسان مسؤولاً أمامها ويتحمل بمفرده مسؤولية الحق والعدالة والخير الذي يقوله ويعيشه وتلك هي البهجة. فالبهجة حالة وحركة وهي تماثل اللذة عند هيراقليطس فهي مابها **ننافس ونتنافس** وهي عند إمبدوقليس مابها نكتسب **اللطف والدماثة والوداعة**. لهذا يشبِّهها ديموقرطيس **بالطاقة**، ويشبهها السفسطائيون **بالقوة** أو **بالاهتزازات**، سواء إتجهت إلى الحقيقة كما هو الشأن عند سقراط والفيثاغوريين، أو نحو الحكمة كصفة من صفات الثبات، أو اتّجهت نحو توليد الإستمتاع كما هو الشأن لدى الإليين وإنكساغوراس. فإن الأهواء التي هي من أمر النفس إعتبرها هؤلاء قادرة على النظر جليّاً للحقيقة وللعدالة وللوجود ووسيلتها **القلب**. هذه البهجة القلبية Allégresse تمثل رغبة عند ديموقريطس وغورجياس، وتوقاً عند ديموقريطس، وهى **طفرة** لدى إنبدوقليس (Empédocle) وبارمنيدس، و**إنشغال** لدى إكسنوفان (Xérrophen) وهى هذه وتلك عندهم. فالحركة المتولدة عنهابمثابة رغبة عند إكسنوفان وهراقليطس هي **أمل** عند هيراقليس وبارمنيدس وإنبادوقليدس، و**حب** عند بارمنيدس ودبموقرتيس وغورجياس، و**صداقة** عند الفيتاغوريين وهى **حيرة** عند ديموقرطيس وأمبيدوقليدس . كل هذه الميولات يتولد عنها حالات من الإستمتاع **ببهجة معتدلة** (هيراقليطس ديموقريطس)، أو **بالفرح** (بارمنيد، ديموقريطس وديموقريطس) أو **الرضا التام** (إمبدوقليدس وإنكساغوراس). كل هذا يدفعنا إلى القول إن الفلاسفة السابقون على سقراط أبهرتهم فورة الأهواء وقدرتها على إرشادهم إلى طريق الوجود والحكمة والطبيعة فاعتبروا الإنسان قلباً يتوق إلى الحقيقة من خلال قواه العاطفية التي يعيش داخل تخومها (Confins) . فالنظر إلى الإنسان داخل فضاء النفس تجاوزٌ للنظرة الأسطورية أو الشاعرية السابقة على هؤلاء الفلاسفة. فتأمل الطبيعة أو الوجود أو الإنسان يمرُّ حتماً بالنفس .هذه النفس التي يصورها هراقليطس على صورة نار تارة، وصورة روح تارة، و**التنفس** أحياناً أخرى. فهي ذات طبيعة هوائية على حد رأي إنكسيمان وأنكساغوراس وديوجانس. فلا عجب أن تكون الأهواء والعواطف حركة أو اهتزازات هذه النفس الهوائية التي ترغب في الحقيقة وتتوق إلى العدالة وتنشغل بالوجود وتحب الآخر. **ليس العقل وحده من يحتكر القول في الوجود والعدالة والخير والآخر**. هل نقول إن النفس والعقل شيء واحد لدى الفلاسفة السابقين على سقراط ؟ بالعودة إلى رسالة في النفس لأرسطو نلاحظ الصعوبات التي واجهها حين حاول تحديد مفهوم النفس عند إنكساغوراس (Anaxagore). حيث إنتهى إلى القول إن إنكساغوراس يفرق بين النفس والعقل، لكن حين يستعمل هذين المفهومين لا نجد لديه تمييزاً واضحاً بينهما، بل كثيراً ما يرجعهما إلى طبيعة واحدة[8]. قل الشيء نفسه بالنسبة لديموقريطس الفيلسوف المنشغل بالذرات الذي يعتبر أن النوس يولد داخل النفس فيأسر الإنسان ويمنعه عن ممارسة كل ضروب التفكير الأخرى. هذا مايجعل النفس غامضة لأنها أصل **النافع والضار**. والضار متأتي من النوس الذي لا يخلو من التسرع، لهذا كانت السعادة والشقاء في **النفس**. هذه الفكرة يتقاسمها كل فلاسفة اليونان تقريباً.

فالنفس تحيد وتتيه عند اختلاجها متى كانت الرغبات مرتبطة بالجسد، لكنها تتيه عندما ترغب كذلك في العدل وتطمح إلى الخير وتحب الصرامة. والعقل يرتكز على هذا الجانب الثاني فيها ليوظف اختلاجها وغليانها وتطرفها للقبض على معنى

الأشياء. فالفيلسوف العقلاني فيلسوف أهوائي بدوره. وأفلاطون في محاوراته يجسد ذاك الفيلسوف. فالجمال الذي يبحث عنه في محاورة هبياس الكبير يصبح **جمالاً مدللاً** عليه، والرغبة التي حثته في محاورة مينون تلبي وتصبح **رغبة مقبولة**، والأمل في محاورة فيدون يؤسس **الحياة** والحب في محاورة المأدبة وفى محاورة فادر(Phèdre). يعانق **الجمال والعواطف الملتهبة نحو الخير** والجمهورية تريد أن تشرّع هذا الخير لكل المدن. وتصبح هذه العواطف هامة في الحرب وفي الدفاع عن الجمهورية. هكذا يمر **السلام** عبر الأهواء، وتصبح اختلاجاتُ النفس واهتزازاتُها وكذلك فورانها أساسَ المدينة العادلة: «**فالأفلاطونية كما يقول جان فرار فلسفة اللهفة والشراهة. وفي خدمة الميولات الصعبة المراس من أجل الحقيقة الممتنعة دوما والسهلة أحيانا**»[9]

صحيح أن الأفلاطونية سعت إلى جعل الأهواء في خدمة العقل لكن ظلت الاهواء دوماً مجرد استعادة للحيوية والنشاط مع وجوب مراقبة هذه الحيوية والحدّ من استمرارها، لأنها لن تتحول إلى عقل. أي تظل اهتزازات وتقلباً لتؤكد أن النفس تبلغ دوماً هدفها عبر تعدد أهوائها، أو قل بمفردها الأهواء تكوّن جوهر النفس وتجيز البهجة النفسية باستعادة حيويتها. فهي قوى أو شكل من أشكال تملّك الوجود والحقيقة. لهذا سعى أرسطو لتوحيد كل هذه القوى الراغبة والمتقلبة ليتم قبولها عقليا سواء كان ذلك في كتاب أخلاق نيقوماخوس[10]أو في رسالته حول النفس وصولاً إلى السياسة. لقد واصل أرسطو كبح قوى النفس واندفاعها في كتاب (**ألف**) من الميتافيزيقا ليبرز ها مشدودة دوما بعقلنة ضرورية. أليس الخير هو موضوع **الرغبة الأول** الذي نأمل أو نتوق إليه ؟ أليس المحرك الأول الذي لا يلتذ ولا يعشق ولا يفاضل ولا يقصد هوأول **ما نرغب فيه ومن نفضله** في حدّ ذاته ؟فيكون الموضوع الرئيسي للفلسفة هو الحب [11]. هكذا تكون **البهجة** هي المحرك نحو المعرفة والعلم فهي تحقيق الفعل وإخراجه من القوة بصرف النظر عن هذا الفعل. فتمامية الفعل تتعارض مع الحركة والصيرورة، لكن تمامية البهجة هي المراوحة بين السكون والحركة معاً.

لقد بيّن أرسطو في الميتافيزيقيا أن الله فعلٌ محض، وفكر خال من رغبة، كما بين في كتاب **أخلاق نيقوماخوس** أن النوس من جهة كونه محضاً لا رغبة له، أما الإنسان من جهة ماهو طبيعة فهو يرغب لأنه يفكر ويفعل ويختار ويستدل. غير أننا نسجل أن كتاب الخطابة يجعل من الرغبة بداية لكل حياة نشيطة، وقد حددها على أنها **رغبة مندفعة ورغبة مقاومة ورغبة في الشرف وأخرى في الذكر الحسن Réputation وأخرى للإعجاب أو للمعرفة.** فلا شيء في الإنسان يخرج عن هذه الرغبات. ويبدو كذلك في كتاب السياسة يحلل ضرباً آخر من الرغبة ومن فوارنها كالرغبة في الإجتماع وتلك رغبة طبيعية، والرغبة في اقتناء الضروريات والتربية وسن القوانين إلخ. فالرغبات هي ما يحرك الإنسان. فانعدام الرغبات بماهي هوى إعدام للمدينة وللفنون .

هكذا حاول أرسطو تأسيس الأهواء تأسيساً ميتافيزيقياً بالإقرار بأن الأهواء تحقيق القوى المتكوِّنة منها النفس، خلافاً لأفلاطون الذي اقتصر على بيان أن الأهواء مكانها النفس. لقد أفرغ أرسطو الأهواء من حسيتها بردِّ المحرك الأول إلى هوى يحقق البهجة، ومن ثمة يضع الأهواء في مراتبية صارمة بالإنطلاق من تلك البهجة الأولى.

ما يمكن قوله إن طريقة التفكير في الأهواء كما طرحها أرسطو وأفلاطون وقبلهما سقراط هي أن يتفكر الإنسان في وجوب قيادته لها، ويستبطن فورتها ليحولها من بهجة أهوائية إلى معرفة أبولونية دون أن يدري شيئاً عن موقف المعاناة الذي سيخضع له جسده، فإظهار الأهواء فى وضعها الخام كان دوماً على تخوم الفكر الفلسفي رغم كونها المحرك له. تلك هي **تراجيديا الأهواء**. فالسؤال عنها كثيراً ماتكون إجابته خاطئة لأنها تقوم دوماً على البحث عن تقعيد الأهواء من خلال المراقبة الذاتية ليتحول صاحب الأهواء إلى حكيم إلهَي. مامعنى ذلك؟؟؟ مادامت الأهواء جياشة وتستعصي على الإرتواء، ومادامت تفجر فينا مكامن الحيوية البدئية فهل السعيد المبتهج هو ذاك الذي لا يستمع إلى كل ذلك الفوران والهيجان، وذاك الذي يحبط ويقاوم النزوعات فيه ليرتقي عن الألم الناجم عن هذه الأهواء ؟ ألا ينجم عن ذلك ألم أو آلام نتيجة الإمتناع عن تحقيق أهوائنا ؟؟ أليس السعي إلى اجتثاث الأهواء إلا ماكان ضرورياً للإبقاء على حياتنا باسم البحث عن الأتراكسيا أو الإبتعاد عن الحقائق الخداعة، والاهتداء إلى عالم المثل هو هروب من الفرح الديونزيسي إلى العقلنة الأبولونية على حدّ تعبير نيتشة ؟

دون حاجة إلى الرجوع إلى القوالب التي شكلتها النظم الأخلاقية الكبرى نقول، تكون الذات في تجربة بناء ذاتها في أوج حيويتها، وحيويتها في أهوائها التي لا تجعلها تلتقي بذاتها فقط، بل تلتقي مع الآخر لا لتتطابق معه لأنه ليس واسطة معرفية وإنما لتلتقى دليل قوتها التي يعود إليها وحدها معرفته. فالأهواء هي التي تعطينا فرصة الإنشغال التام بذواتنا لا من أجل قيادتها على طريقة النظم الأخلاقية عبر التاريخ، وإنما من أجل بنائها داخل إتيقا. فتكتسب الذات أصلاً واقعياً وعينياً، وتتحول الإتيقا بما هي فن للوجود إلى دعوة إلى البهجة.

III-الأهواء بما هي ريبية

إذا كانت الريبية هي امتلاك حق الرفض. فعندما يضع هيوم ومونتاني وديدروا وفولتير الثقافة السائدة ومعها الطابع

الأمري والتكراري التلقيني موضع سؤال، فإن ذلك لم يمنع انحراف الفكر الحداثوي عن ريبيته بتحوله من فكر نقدي إلى عقلانية مستبدة إحتكرت كل شيء، وحرمت كل أغراض التفكير خارج العقلانية وحشرت الذات داخل توجهات شمولية، لقد طبق ديكارت عقلانيته على كل المشاعر والأهواء ليفسر آليتها وكيفية السيطرة عليها في رسالته عن انفعالات النفس. إن المضمون الخاص بمسألة الريبية يتيح لنا فصل الصورة عن العالم كما حددته النظم الأخلاقية متى عدنا إلى مسألة الأهواء، لأنها مابه نُزيحُ الغطاءَ عن بعض نقائض النظم الأخلاقية الكبرى. فالخير فُهم دوماً داخل فضاء هذه النظم. فإذا كان الخير لا يمكن أن يُذم، وأن الشرَّ كذلك لا يمكن أن يمدح بقطع النظر عن نسبيته، لأن النسبية لا تلغي الحاجة إليه، فذاك ما رسَّخ الإعتقاد في وضوح وبداهة الخير والشر.فالفهم العقلاني يلح على قدرة الإنسان على التفريق بينهما مما يمنع كل محاولة الخلط أو المزج بينهما.

يجب القول إن مثل هذه البداهة ليست عقلانية ولامتضمنة بالضرورة في العقل، لأن احتمال امتناعها ممكن .فكثيراً ما نعثر على محاولات عديدة تبرزصعوبة التمييز بينها. ففي كتاب **المحاسن و الأضداد** المنسوب للجاحظ، و في كتاب **اللطائف والظرائف** للمقدسي، وكذلك في كتاب **الظرائف في الأضداد** لأبي منصور الثعالبي، و كتابه **تحسين القبح وتقبيح الحسن** لا يقتصر على ما فعله في كتابه **اليواقيت في بعض المواقيت** من بيان أن الشئ يمكن أن يمدح ويذم، بل يذهب إلي القول أن **للكذب والوقاحة والإثم والحقد والعمي والبلاهة و الجبن والمرض** محاسنَ عديدة وأن الممدوح عادة شر وقبح. فهناك قبح العقل وهناك قبح العلم والآداب، وكذلك **قبح الصبر والشجاعة وقبح الجود والمشورة وقبح القناعة والحياء وقبح الكتب والأصدقاء وقبح الجود والهدية** الخ[12].

مثل هذه الأبحاث تقودنا إلى القول إن الريبية ليست حكراً على عصر الحداثة فقط، كما تقودنا كذلك إلى القول إن حق الرفض لاحتكار العقل والأخلاق لأسلوب عيش يزعم الصدق الكلي والحقيقة يفسح المجال للنظر إلى الاهواء بما هي نقلة من الفضاء الزجري إلى الفضاء الإيتيقى، على أنها تجسيد لبهجة السلوك .فالفهم المرتكز على الاهواء المانحة للحركة وللفرح وللتعب أحياناً وللهدوء والاختلاف والتشابه أحياناً أخري، يصنع الذات دون نموذج متعالي أومستلهم، وذاك ما يعطيها المقياس الحقيقي لسلوكها الخاص .فتنقذف في بناء ذاتها وهي في أوج حيويتها، وحيويتها هي أهوائها سواء في لقائها مع الآخرين لتؤكد قوتها أوفي لقائها مع نفسها لما تنشغل بذاتها .فالأهواء تنقلنا إلى **فضاء الإتيقاء** لأنها سلوك يبحث عن الإرتواء بما هو إرتقاء عن الحاجة والضرورة .فالأهواء تذكرنا بتجربة عالم متحرر شريطة أن نفهم ارتفاعها وانخفاضها بناء لعالم تفتقد فيه كلمات مثل إنضباط وخضوع وإكراه، وأمر دلالاتها. فالبحث عن الأهواء يعني إقتراض مفاهيم أخرى طالما أن مرادها تجاوز التضاد والعودة إلى الطبيعة الإنسانية بما هي انبساط وانتظار وانتباه لذاك الإنبساط والانتظار، ففوات الأوان يعني غياب الإستعداد للإنتظار، لهذا يكون الإنبساط حركة اللقاء **مع المفاجئ والمتنوع**، ولولا ذلك ما خرج عن الرتابة والتشاكل اللذين يطبعان حالة الحيوان[13] .

IV ـ في الأهواء والقيم

في فضاء الأهواء تبدو الأخلاق المتأرجحة بين الأوامر والوصاية مرتبكة بين الورع(كانط)، والبساطة الأولى(روسو)، والتعملق نحو المطلق (هيغل)، فتستنبط منطق الإرادة لتوهمنا بأننا مشرِّعون. ثم تضع لوائح ووصايا لاتّباعها .لهذا لايخلو فضاء الأخلاق من الإرتباك والتناقض .فالقيم تحايث دوماً دائرة الوجود الإنساني من خلال أفعاله سواء كانت هوى أو إدراكاً. ففي الكون الأهوائي يمكن أن نستعين لإدراكه بما قاله فريدريك نيتشه حول الأخلاق، حين طالب بإعادة تقييّم القيم القائمة وملاحقتها، لأن هذه الملاحقة هي ملاحقة للزيف والتزوير. فعلم الأخلاق الحالي حسب نيتشة علم فقرالغرائز، في حين أن علم الأخلاق حسبه علم **دلالات الأهواء** الذي ينظم الغرائز النبيلة. هنا علينا أن نميز بين القيمة والقيمة. وكما يقول دولوز «**إن الإنسان لا يفقد الصحة عندما يكون مريضاً، بل عندما يعجز عن أن يؤكد المسافة. عندما لا يستطيع بفعل صحته أن يجعل من المرض وجهة نظر حول الصحة**[14]. فالتمييز بين القيم كان من أجل تأكيد أن السؤال لا يتعلق بتغيير مضمون بمضمون آخر، بقدر مايتعلق بقلب كلي. ولئن كان هذا القلب عند نيتشة هو قلب الأفلاطونية، فإنه بإمكاننا سحب هذا القلب على النظم الأخلاقية إجمالاً، لا لكي نعتبر مثله أن الأخلاق القائمة إفلاسٌ أو تقهقرٌ، وإنما لنقول إنه لابد من النظر بشكل جديد حتى نتمكن من إعادة تأهيل حياتنا الخلقية بقيم تطل من أعالي ذاتٍ مبتهجةٍ بإمكانها أن تحيا حياة غنية وفياضة وواثقة بنفسها لأنها مسنودة من داخل طبيعتها البشرية ذاتها وليس بسند خارجي عنها. عندئذ تكون القيم بمثابة قوة ناشطة وفعالة. فالمقياس الذي نميّز به مختلف القيم يقوم على السؤال التالي : ماهي القيم التي تُعاش لتصبح الحياة مايساوي القيمة؟

فالقيمة في ذاتها لا قيمة لها وإنما القيمة هي الحياة أو مايحيل إليها. فالقيمة ليست اختراعاً عقلياً بقدر ماهي اكتشاف ماهو موجود في طبيعتنا. أليس ذلك دليلاً على أن مبحث القيم إعلان على أن العالم البشري عالم يحتاج دوماً لأن يقوّم ؟

لقد قوّم أفلاطون وأرسطو الشأن السياسي وجعلا القانون هو القيمة المحددة له. وقوّم ماركس الشأن الإقتصادي

وجعل العمل الضروري إجتماعيا هو قيمته المحددة. كما حدّد كانط الشأن الأخلاقي وجعل الواجب هو القيمة الكبرى له.

فإن الأهواء يمكن أن تنازع هذا التقييم لا لكي ترفضه، بل لكي ترجع الواجب إليها: لأن عالمنا تطابقُ عالمِ الحس والقيم كما جاء على لسان Christian Dukhan في كتابه عَن فلسفة القيم.

يجدر بنا إذن أن نحدّد هذا التنازع. فوفق المنظور السابق إن القيم إذا حافظت على التنازع في طابعه الأخلاقي الشمولي فإنه لا يمكنها أن تجاري صرامة العقل. لهذا وجب النظر إلى هذا التنازع من جهة الضرورة. فارتباط الأهواء بالطبيعة البشرية يعطيها طابع الضرورة، لكن الضرورة التي تنام عليها الأهواء لاتجبرها على استنباط الواجب مماهو قائم أمامها أو بها على طريقة كانط لأنها لا تبحث عن تشكيل **أساس عقلي أو منطقي** للسلوك بقدر ماتريد أن تعطي قيمة **للإرتواء وللإبتهاج** بهما منزلة الإنسان والذات. ويمكنها آنذاك أن تختار بين أهوائها، وفي هذا الإختيار تعبيرٌ عن استقلاليتها، لأن المراد بالاختيار بين الأهواء هو الإحساس بأن الذوات تبني سلوكها دون حاجة إلى أوامر علوية (عقلية، علمية عقدية) فالبشر يبنون حضارتهم وهم يتخاصمون ويتصارعون وينقلبون وينفرون ويحسدون ويكيدون طيّعين أوغير طيعيّن. وهذا يعني أن الأهواء ترجع مصادر التفاهم إلى شكل معين من الحياة لا يقع اختياره ما قبلياً، وإنما يجري العمل به ونكون واعين بإمكانية الوقوع في الغلط. وهذا يدل حتماً على أنه ليس هناك حقيقة أو عقل نميز به أو نعرف عن طريقه أننا وقعنا في الغلط وإنما هناك **هوى أجمل و أرفع يمكنه أن يملي قواعد أو طريقة على هوى آخر تابع**. لكن قد يتحول ذاك الهوى الأرفع إلى تابع للتابع الأول الذي جعلنا نعي معنى الوقوع في الغلط دون أن يعني أن التابع سوف لن يلقى المصير نفسه مع هوى آخر. وهكذا يكون معنى الهوى الأول جائز وقوعه في الغلط، لأنه لا يحقق توافقنا مع الأهواء التابعة إلا بصورة مؤقتة. فطبيعتنا ليست كما حدّدها التصور المعروف عن اجتماعية الإنسان الذي ترتبط فيه دوماً بما يتجاوز طبيعتها. فكل الذين اعتبروا الطبيعة عدوانية (هوبز) أو منحرفة (دين)، أدخلوا عنصراً غريبا لتفسير الشأن الإجتماعي والسياسي، وكأن هذا الأخير عدلٌ وسعادةٌ وخيرٌ مطلقٌ ومقابله فوضى وانقراض.

لقد مرّ حينٌ من الدهر تمكَّن الشأن السياسي فيه من ترويض الذات، وذلك بالضغط على الأهواء من خلال مراقبة الجسد كما حدثنا فوكو ذات مرة عن ذلك. فالتساؤل عن الأهواء بماهي قيمة يبدو مشروعاً. ولكي نجد الجواب ربما يكون مطلبنا أكثر مما تسطيع الأهواء تقديمه بمعنى أن تبني الأهواء بذاتها أخلاقاً مغايرة أو تقترح أخلاقاً. هذا التصور يجرنا إلى مشكلة خطيرة ألا **وهي ماذا يحصل للأخلاق إذا أقمناها على الأهواء ؟** إن الأمر يتعلق بقوام الأخلاق نفسها. فالمرور من نظام أمري زجري إلى نظام الأهواء قد يبعدنا عن فضاء التأسيس. **لأن الأهواء لا تنطق بمشاكل أخلاق العقل المحض، أو مشاكل أخلاق المطلق بقدر ماتنطق بمعاني السلوك البشري**. هل نقول إن فضاء الأهواء ليس هو فضاء الأخلاق. أم نقول إن منطق الأهواء يزدري كل منطق، ويؤثر في الصورة التي نتصور بها العالم.

V- فضاء الأهواء

أضحى من المعروف اليوم أن الحياة العاطفية كيانٌ قائمٌ بذاته، ومستقل عن الحياة العقلية ونعترف كلنا بأننا لا نفهم جيداً تطور مشاعرنا إلا بصورة محدودة. كما لا سلطان لنا على حياتنا العاطفية إلا بصورة محدودة. وهذا يجرنا الى التساؤل التالي : هل أن مبادئ هذه الحياة يتعذر فهمها، ومن ثمة يتعذر قياسها وتقديرها تقديراً صحيحاً؟ يبدو أن الناس يتباينون في مشاعرهم تارة، ويشتركون أو يتقاسمونها أحياناً أخرى. كما أن هذه المشاعر تتحول إلى أفكار قد تتشكل في سلوك، فهي بمثابة المصدر لكل مانفكر فيه أو نتخيله. لهذا لا تلبث أن تستدعي مشاعر جديدة بماهي سند ودعامة لها. إن الأهواء والمشاعر التي رد عتها مقتضيات الإجتماع السياسي والتي أعتقد أنها إنتهت تعود سريعا وتنفلت من عقالها لتكتشف عن نمط خاص في التكوين. إن فضاء الأهواء يكشف عن شبكة حياتنا العاطفية التي منعت من الدخول ضمن المباحث الجدية، إلا مع علم النفس وعلم التحليل النفسي. فحين يعلن فرويد أن الإنسان إبن ماضيه فهو يعصف بمقولة الوعي والعقل والحياة العاقلة والإنسان المطلق، ويضع حدّ التاريخ التكرار وإنتاج التكرار. فظهور الحياة العاطفية على السطح هروب دائم من نظام معرفي حصر هذه الحياة داخل نظام كلياني وثوقي. والوقوف عند الحياة العاطفية هو إعلان عن لحظة الولادة المؤجلة.

فالأهواء أفضل من يكشف **لعبة الأخلاق والسيطرة** لأنها ترتبط بالإنسان، ومن ثمة تمكننا في البحث عن طريق مختلفة تقطع مع وعود العقلانية والأنوار التي كانت تزين النظم المعرفية والسلوكية. ولا تضع أي نوع من ا لحوار طالما أن العلاقة عندها دائما أحادية الجانب وفي اتجاه عمودي.

فالأخلاق كانت دوماخطاب اللامتناهي الذي يعكس أحوال الذات مع الأصل الميتافيزيقي. فإذا كان ثمة مولد للإنسان فقد كان لحظة الكشف عن أهوائه. فالإنطلاق الجذري حدث حين غادرالإنسان كل ماألفه من مرجعيات ووجد نفسه وجهاً لوجه مع ذاته رافضاً تكرارمايعرفه مقدماً.

هنا تعنينا **الأهواء بماهي خطاب خارج الخطاب الرسمي**، ومن ثمة تكتشف الإنسان اليومي عاريا من التعريف الكلاسيكي ولا يملك إلا هواه منفتحاً على الآخر. «**أليست الأهواء هي من علمنا أن الخطاب الأخلاقي مصاب بالوهم وبالوهن حول أصوله وغائيته**؟ الشيء المؤكد هو أن المعرفة لم يعد بإمكانها أن تنمو وفقاً للمبادئ الكلاسيكية. فمع الاهواء يصبح الأساس الفكري يقوم على مفاهيم جديدة تعكس الحياة اليومية وتكون أقدر على التعبير عن الطبيعة الإنسانية.

VI ـ في اللذة والألم والرغبة

تُعرف الحياة العاطفية للإنسان بعلاقتها بقوة الإحساس، وتُعرف هذه الأخيرة من خلال الشعور باللذة والألم وكثيرا ما رتبتا أفقياً تارة، وعموديا تارة أخرى فشبنهاور أرجع اللذة والألم إلى ثلاثة، وهي **الأثرة والرحمة والخبث**. في حين أرجعهما شيلر إلى إثنين وهما **الجوع والحب** فليس هناك آلام أشد هولاً من آلام الجوع ولا أشد لذة من الحب في حين نجد عند فلاسفة التربية أمثال وليام جيمس رفضاً تاماً لوجود هذين الضربين. لقد قسم سبينوزا الإنفعالات والمشاعر إلى **الفرح والحزن والرغبة**. واستخرج بقية الأهواء من هذه الأصول الثلاثة. وكذلك قسمها ديكارت إلى **الصلف والحب والحقد والرغبة والفرح والحزن** [15]. أمام عدم الدقة فى الترتيب علينا أن نحدد الصفة التي يمكن أن نعرف بها اللذة والألم لذلك يجب القول إن اللذة لا تعرِّف إلا إذا قيست بالألم، وهذا معناه أن اللذة والألم متحركان ولولا هذه الحركة ماكان بالإمكان معرفتهما، لأن التحوّل يعني تبدل الإحساس. فإدامة اللذة أو الألم يجعلنا غير قادرين على الإحساس به. هكذا نُدرك عن طريق حركة الشعور والإحساس. .فالذي يجعل اللذة لذة والألم ألماً هو توقفهما وانتهائهما عند نقطة محددة. فيصبح الإعتقاد في وجود لذة أبدية أو جحيم أبدي لا معنى له. أما الرغبة هي قوى داخلية تحرك الكائن نحو هدف، وتشكل مصدراً أساسياً للحياة العاطفية يعرفها سبينوزا بالميل الواعي لذاته. وهذا الميل هو بمثابة الموضوع المحدّد والمشخص، ويفترض حالة من عدم الإشباع الإرادي. هنا وجب التمييز بين **الرغبة والحاجة والطلب**، طالما أن الحاجة تهدف إلى موضوع محدد تجد فيه الإشباع كما يقول **جاك لاكان** في حين أن الرغبة يمكن أن يكون إشباعها لا واعياً أما **الطلب** على خلاف الرغبة يأخذ الآخر ولغته وثقافته بعين الإعتبار. فالرغبة تخضع بدورها إلى التفكير والتقدير والحساب، فتتحول إلى فعل إرادي. لكن علم التحليل النفسي يرفض أن يرى في الرغبة فعلاً إرادياً ويؤكد على لا وعي الرغبة وكل رغبة تمنح الأشياء قيمتها فنحن «**نرى الأشياء الحلوة برغبتنا لا ببصيرتنا**»كماقال ميشال مايرعلى لسان سبينوزاء[16].

يمكننا إجمال فضاء الأهواء بالقول إنه فضاء الحياة العاطفية التي كثيراً مانسميها بالإنفعالات أو المشاعر، ومن خصائصها **التحول والمفاجأة كمشاعر التوعد والشتيمة والقذف، أو الغضب والخوف والهول. كما أن من خصائصها الإستمرار كالرفق والدماثة والحلم، كما أن هناك خصائص أخرى تدمر هذه الإستمرارية كالحقد والحب.**

الحقيقة أن ما يُسمى أهواء أو مشاعر واحدة لا يتغير فيها سوى توازنها، وهذا سببه المجتمع والتقاليد التي تجبره على التكيف مع مقتضيات الحال والوقت. فتستولى علينا بعض الأهواء ثم تختفي لتستولي علينا أهواء أخرى غيرها. فيمكن أن نقول أن الذي تغير هو موضع الأهواء لا الأهواء ذاتها، هذا ما لا يمكن إدراكه بالعقل. فالجماهير لا يحركها العقل بقدر ماتحركها المشاعر، وهذا يعني أن المشاعر والأهواء الفردية المختلفة يمكنها أن تكون متجانسة فتصبح مركباً خاصاً لا يعرف المستحيل ولا التبصر. فعظمة رجال التاريخ والأنبياء والعلماء ومشاهير المفكرين كونهم تعلموا كيف ينتفعون من منطق الأهواء ويتصرفون فيها؛ ومن ثمة قرروا مستقبل الإنسانية.إن حياة الأمم أكبر دليل على أن الأهواء محركة للتاريخ، فالثورة تأتي بها الأهواء شريطة المقدرة على تحريكها. فما نسميه بروح الشعب هي مجموع أهوائه ومشاعره على حدّ تعبير هيغل وماكانت الجماهير تستمع وتطيع قائدها لو كان مضاداً لطبيعتها البشرية.

فعظمة مشاهير الرجال كونهم عرفوا كيف ينتفعون من منطق الأهواء فقرروا مصير الإنسانية.

VII ـ في إعادة تنظيم الأهواء

على الصعيد الذي تجري فيه عملية قراءة الأخلاق، يحدث مفعول كبير بموجبه تجد متطلبات الفرد العاطفية الضمانة لتحقيقها في الفن والدين والسياسة والعلم. ويمكن تتبع هذا المفعول في الدين والسياسة من جهة كونهما نموذجاً صالحاً لفهم هذا المفعول. يمتلك رجل السياسة أو الدين القدرة الغريبة على بسط أهوائهما إلى حدّ السيطرة، فيكسبان اعتراف الآخرين وإعجابهم. فعن طريق إستثمار الأهواء التي يجري الزعم بالتخلي عنها باسم **الثورة** (السياسي) أو باسم **الله** (رجل الدين) يعيدان بناء الأهواء. وهذا يعني أن الأهواء تثير عندهما اهتماماً خاصاً. فتخطي الأهواء الذي هو تخطي اللذة لا يستقيم إلا إذا قاما بتعويضها، وتعويضها يأخذ شكل الوعود إما بمجتمع قادم أو بحياة أخرى. على هذا الصعيد تعوض الأهواء الجماعية الأهواء الفردية كشرط لتصبح مقبولة ومعتمدة. فالكره والعدوانية بما هما أهواء فردية لا يمكن قبولهما إلا إذا تحولا إلى أهواء جماعية مشتركة كماهو الحال في الحرب أو القتال، حيث يقع مماثلة ماهو فردي مع ماهو جماعي. هذه المما ثلة هي مصدر الدعم للأهواء. فالقابلية للإتصال بالأهواء تصير ممكنة بمجرد المماثلة التي تحدث البهجة. فالإشباع ليس هدفها بل موضوعها بماهو رغبة . فرجل السياسة والدين يجعلان من أهوائهما بما هما رغبتهما **موضوع إشباع لأهواء أنصارهما ومريديهما** للوصول إلى الإبتهاج .هذه القدرة على نقلة الأهواء يجعلها أو يحولها إلى إنجاز صالح للجميع.

تعني المسألة إعادة هذه النقلة إلى خصوصيتها لأن هذه النقلة تخفي إنجازات الأهواء ليوسم بها العقل أو الوحي.وليست المسألة مجرد وهم علينا إزاحته على طريقة فرويد، وإنما المسألة مسألة إعادة تنظيم الوهم الذى يمثل مبدأ في تفسير مفعولها. عندها يمكن أن نتساءل عما إذا كانت إعادة تنظيم هذه للأهواء عودة العقل والوعي أم مجرد إتصال بالأهواء فقط؟ نحاول معالجة

نمط بناء الأهواء حتى تنجلي علاقة الجلاد بالضحية، ويبرز تبادل المواقع لديها. فمتابعتنا لمسيرة الأهواء أظهرتنا على أسبقيتها في فهم الوجود والعالم. وكان رهانها تقديم تصور نعيشه يتولد عنه حالات الإبتهاج سواء كانت **فرحاً** أو **رضاً تاماً** أو **حباً** أو **أملاً** يرشد إلى **الوجود** وإلى **الفضيلة** وإلى **الحكمة** و**العدالة**. لقد حاولت الأهواء تملك الوجود والحقيقة بالإنطلاق من الطبيعة البشرية .هذا ماسعى إلى تأكيده نيتشه ليبين أن الاختيار العقلاني لفهم الوجود والحقيقة والفضيلة إختيار خاطئ، لكن هذا الفهم **يقع في الخطأ بدروه لأنه يضع المشكلة بين زوج الطبيعة والطبيعة البشرية وكأنهما يحملان نفس الدلالة**، في حين نعلم أن الطبيعة تعنى الإنفعالات المنغلقة والغرائز البهيمية لدينا، في حين أن الطبيعة الإنسانية هي الفرق النوعي بين الحيوانية والإنسانية . والأهواء هي الفضاء الذي يلتقيان فيه ليتمايز فتقاوم الإنسانية هذا الفضاء وتلجمه، أما الحيوانية فتتبناه كأنه إمتداد لها. لكن الأهواء لا توجد لدى النبات ولا الحيوان فكيف نرجعها إلى ماهو طبيعي ؟ كيف نجعل من الأهواء قضية جدية طالما أن إنسانية الإنسان تعود إليها أولاً وأساساً و لأنها تجسيد لعقلانية جديدة هي عقلانية تساؤلية ؟

هـذه العقلانية التساؤلية كما يقول ميشال ماير (M. Meyer) كفيلة بإبراز **فخاخ الأهواء**[17]. لقد اعترف سقراط فى محاورة فيلاب (philebe)أن الإنسان لا يقبل أن يعيش دون نصيب من اللذة والآلم إلى جانب الحكمة والذكاء حيث أصبحت الأهواء هي الشرط الضروري الملازم لكل قول عن الحقيقة. فالحقيقة ليس بإمكانها البروز لولا الأهواء بهاهي شرط وجب دحضه. فدحض الأهواء ضروري لقول الحقيقة، وللسلوك سلوك فاضل، فلا وجود للفضيلة إلا تحت تهديد الأهواء، بل لا وجود للعقل ولا بقاء له إلا بممارسة ضرب من اليقظة والحيطة خوفا منها. أليس العقل هو قائد المركبة التي يجرها حصانان لكن كيف يقودها؟ أليس بحنكة وحذر خوفاً من إنفلات الجوادين وهياجانهما؟ فهذه المقاومة للأهواء تخلق **مشكلاً للعقل**، لأن الأهواء مقرها النفس، والعقل لا يستطيع نكران النفس أو ينفي وجودها وقيمتها بالنسبة للإنسان، فإن وقع ذمها فمن خلال الجسد وما يظهر عليه من آثارها السيئة، وإن حاول فهمها بمعزل عن الجسد فهو مجبر على اعتبارها أقنوما ومن ثمة لها نفس الدرجة والقيمة التي له. لهذا إلتجأ إلى تبنّي الثنائية كمخرج : ثنائية القول بأن هناك أهواء مقبولة باعتبار آثارها التى تدل دوماً على الخير وأخرى مذمومة، لأنها قرينة الشر. لكن هذا يتضارب مع مبادئ العقل وخاصة مبدأ الهوية الذي ينص على أن الشيء هو هو ولا يمكن أن ينقلب إلى ضده أويؤدى إلى ما ليس هو.

هكذا **توقع الأهواء العقل ومنطقه في الخطأ والتناقض** بعدما أثبتت أنها تمنع سلطته عليها أو اختزالها. هل نقول إن الوعي الإنساني منشطر إلى شطرين أحدهما يخضع لمنطق العقل والآخر لمنطق الأهواء ؟ هل يكفي أن نقول مع فرويد أن منطق الأهواء يعني اللاوعي ؟ أم نقول إن العقل هو الأهواء على طريقة الأمبريقيين أمثال هيوم الذين عجزوا عن التمييز بينهما حين فشل العقليون في اجتثاها؟ أم نتجاوز الامبريقية والمثاليّة على طريقة كانط فنقول بالرغم من أن الإنسان مقدر عليه الإرتباط بعالمين: عالم الطبيعة وعالم الحرية. وماكانت له الحرية لو بقي رهين الحساسية فبإمكان العقل النظري التجول إلى خارج الظواهر وعليه يمكـن للعقل أن يكون عقلاً عملياً لما ينظر إلى الآخر. وهذا الأخير هو موضوع **الإستتيقا**[18]. ومن ثمة يرتبط بالأهواء في بحثه عن الأحكام الإستيتيقية الترنسند نتالية[19]

يمكننا القول إن مسألة الأهواء ذات طابع جدلي لأن الأهواء **تستوجب العقل**، كما أن هذا **الاخير يستحضرها في خطابه**. وهذا يدفعنا إلى الوقوف عند نقاط الإلتقاء بينهما لنجدد التفاعل. فكل منهما يرفض اللامبالاة والاستقالة أو الوقوف موقفاً سلبياً تجاه الوجود. كما يحتفظ كل منهما بقوة ذاتية مكتنزة تجعلهما لا يفترقان إلا عند تحقيق هدفيهما . من هنا يمكن القول أن كليهما خلاق. وكما أن **الأهواء توحي لنا بالفكرة وتدفعها للتحقق كما يقول هيغل فإن العقل بماهو أفعال متحققة إنما يتحقق بتوسط هذه الأهواء وينتشي**.

لقد سبق لأرسطو أن بيَّن العلاقة التي تربط الأهواء بالأفعال. وبيَّن أنهما ضرب من الممارسة تكونان بالقوة وتتحولان إلى الفعل بنفس القيمة . كما بيَّن أنه يمكن لأحدهما أن يسود الآخر دون أن يعني ذلك أن أحدهما سيدٌ بإطلاق، والآخر مستعبدٌ بإطلاق، وإنما قيمتهما تجعلهما مطلوبين بنفس القدر من جهة كونهما يقومان على التأثر والتأثير. وكما يقول أرسطو إن المريض الذي يحتاج إلى طبيبه فإن حاجته لا تقل عن الدواء الذي يترقبه منه. وإذا كان الدواء لا يفقد نجاعته دون طبيب فإن الطبيب دون دواء يصبح مشعوذا [20]. فذاك يعني أنه ليس هناك شيء بإمكانه أن يقوم بكل شيء دون حاجة إلى عامل آخر، ماعدى المحرك الأول الذي يفعل فعله دون حاجة إلا لذاته. ألم يبيِّن ديكارت إرتباط الأفعال والأهواء في كتابه **أهـواء النفـس**، الكتاب الأول خاصة الفقرة الأولى، وأكد أنهما إسمان لشيء واحد؟ فالأفعال تتناقض دوماً مع الروتين لإنهاضرب من الجدة يقوم بها الشخص.

ولما كانت الأهواءجدة، فإن نتائجها تعود على ذاك الذي قام بالأفعال. وقد ربط ديكارت الجدة بالإعجاب وذلك لأن الإعجاب مقام على المفاجأة وعلى إرادة المفاجأة.[21]

لهذا لا نفهم لماذا تسند عملية تفسير هذه الآفعال إلى علماء النفس والمحللين النفسيين فقط أمثال برادين Bradine[22]

وDumas[23] وتوماس ريبو (Ribot.Th)[24] ولاغاش lagas[25]؟. فالمعلوم أن هؤلاء لا يرجعون العواطف والأهواء إلى النفس، ولا يهتمون بأحوالها بقدر ما يركزون على التصرفات ومثيراتها الخارجية. لكن أليست الأهواء تصرفات وسلوك جلي ؟ يحذر علماء النفس من الحب والحقد والغيرة وغيرها من الأهواء، والإيمان والعاطفة التي لا تعدو أن تكون مفاهيم فضفاضة مستعملة من طرف الرأي الشائع، وأن اللغة العلمية لغة دقيقة ترفض مثل هذه المصطلحات. غير أننا لا نفهم كتفلسف كيف أن الحب والإعتقاد والتفكير يكونون خارج السلوك والتصرف لأنهم يبدون أكثر عينية وواقعية من الإحساسات والمنعكسات التي ينطلق منها علماء النفس أنفسهم. لهذا يبدو أن الأهواء والعواطف تصرفات يستعصي على وسائل علم النفس تفسيرها لشدة تعقيدها من ناحية، ولإقتصار علم النفس على الأداء الذي يمكن قيسه وتكميمه. وعدم تناول الإنسان ككلية متماسكة لا يمكن النظر إليها من خلال أجزاء متناثرة.

يبدو من هنا أن علم التحليل النفسي أقدر من علم النفس على فهم الأهواء على حدّ قول لاغاش نظراً لمنهجه السريري (clinique) الذي يقوم على النظر إلى السلوك الإنساني على أنه يحمل معنى بالنظر إلـى تاريـخ صاحبه، وأن الحالة النفسية هي دوماً لحظة الدراما. أليست الأهواء هي الدراما بعينها ؟ يبدو أن علم التحليل النفسي لا يوفر علينا عناء البحث لأن مجاله مرتبط دوما بالعصاب والذهان والأحلام والنسيان إلخ ويسعى دوماً العصابي أو الذهاني إلى التخلص منه في حين أن صاحب الأهواء سواء كان محباً أو طموحاً أو غائراً لا يبحث عن الخلاص لنفسه، بل يرغب في المزيد وتعميق حالته الصحية والعيش أطول مدة داخل هواه فإذا كان العصابي أو الذهاني يحيا وهما يسعى هو والطبيب إلى تخليصه منه فإن العاشق ومعشوقه يتمنيان عدم الخروج من حالة العشق. وكذلك حال الطموح، حيث يسعى الفرد وراء طموحه ويحارب كل من يقف ضد هذا الطموح. هذا هو الفرق بين التحليل النفسي والفلسفة في دراستهما للأهواء، فالأول يعتبرها حالة مرضية تقترن بالوهم فترمي بها في منطقة اللاوعي، في حين أن الفلسفة تعتبرها حالة ذات معنى، بل هي ما تعطى معنى لوجودنا. فسؤال علم التحليل النفسي يختلف عن سؤال الفلسفة، فالأول يبحث كيف يكون الرجل المريض مريضاً، في حين تسأل الفلسفة لماذا يسعى العاقل إلى أن يتصرف تصرفات الرجل المريض ! ثم لماذا يتمتع أو ينتشي بهذه التصرفات ؟

نقول من هنا تظل الأهواء فكراً وتصرفاً غامضة ومعقدة وربما لا واعية، وأهدافها قد تكون غير واضحة. لكن لا يجب أن نبحث عنها في الجسد ومثيراته ولا في بقايا أزمنة الطفولة وإنما يجب أن نفهمها بماهي أهواء نعيشها. صحيح أن الآداب والشعر والمسرح والموسيقى يمكناننا من وصفها، لكن يجب مغادرة كل هذه الميادين لأنها رموز وعلينا إحداث النقلة من الرمز إلى المعنى، من الأهواء إلى الإنسان في بعده الأخلاقي والإقتصادي السياسي، لأن العلاقات الإنسانية المكونة للمدينة تنحصر داخل هذين القطبين. لذا وجب الإنتباه إلى خطأ القول أن البشرية تتصارع وتتقاتل لأنها ليست عقلاً محضاً، وكأن المطلوب فرض تشابهها وتشاكلها بإسم العقل . فما كانت الإنسانية يوماً متشابهة ومن الخور فرض ضرب من الرقابة لتنميط فكرها وسلوكها وتبرير سلطة رادعة على طريقة كانط . فإحلال الواجب محل الاتيقا وتحنيطنا داخل أخلاق ترنسندنتالية لايجعلنا سعداء في هذه الأرض بقدرما يجعلنا نلهث وراء سعادة نظرية خوفاً من سلطة رادعة على طريقة هوبز، تجعلنا نقبل حلول التنين الهوبزي بيننا لأنه القادر على المسك بنا وتوجيهنا نحو مجتمع متوازن. فوضع المسألة وكأنها تقابل بين العقل والأهواء يبرر قول ماركيز دى ساد حين يقول "**لمن الفحش أن نلزم أناسا طبائعهم لا متسا وية بالإنصياع إلى قوانين متساوية**"[26] . ويجعل مسعاها غير بريء لأن البحث عن التوازن لا يستقيم من خلال الإصرار على التناقض والتغافل عما يؤسس نمط الإبتهاج.

محمد علي الكبسي
جامعة المنار ـ تونس

الهوامش والمراجع

(1) الزمخشري :**أساس البلاغة** دار صادر بيروت 1979 ص 708/ 709.

(2)الجرجاني:**التعريفات،** دار الكتب العلمية بيروت 1988 ص257طبعة III

(3)الراغب الأصبهانى:**كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة**، راجعه طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الآزهرية1973ص35

Radis Lewis : **La morale stoicienne**, PUF (4) p89 1970.

Platon : **Philebe** voir, paragraphe 21 et 4. (5)

(6) أنظر عبدالرحمان بدوي:**خريف الفكر اليونانى**، مكتبة النهظة المصرية 1969 الطبعة4 القاهرة .

Spinoza :**œuvre**. I **court ,traité, 2partie, chapitre** (7) III,V, jusquau'XIVtrad Par ; CH, Appuhn. ed, Flammarion, 1964.

Esquisse d une histoire de la nature humaine Biblio-Essai 991.

M. Meyer : IDEM (17)

Kant : **Fondement de la métaphysique des** (18) **mœurs**. ed ,Bibliothéque de la pleiad 1984 II les écrits de 1785

KANT : **Critique de la faculté de jugement** (19) 29, 272, note (il explicite la faculté de désirer, et la relation entre passion, affect, et émotion dans le livre : **Anthropologie du point de vue** pragmatique (paragraphe 73 et suit).

ARISTOTE : 1-**catégorie dans** : **Dégénération** (20) I, 7. 2 - Métaphysique D, 21.

(21)د يكارت .مرجع سابق

Bradine : **Traité de psychologie générale**. ed(22) payot ;Paris 1968 Tome II Livre 2.

Dumas : **Les passions in nouveau traité de**(23) **psychologie de Dumas** Tome VI.

Th. Ribot : **La psychologie des sentiments**.(24) l'Essai sur les passions. Ed Alcan 1974

Lagach: **La jalousie amoureuse**. ed Alcan; (25) .1977 Tome I chap VIII

Marqui se De Sade : **la philosophie dans le**(26) **boudoire, in L'œuvr**e du Marquise De Sade, 1972

Konrad lorenz :**L'agréssion** <une histoire (5) naturelle du mal> trad,Fritsh, ed grn/flammarion 1969

Kierkegard : **Crainte et tremblement** ,trad/ (6) Tisseau,ed Aubier 1969

M,Klein et J,Riviére :**L'amour et la haine**,ed (7) payot 1969

S,Freud : **Essai de psychanalyse**, ed payot (8) 1973

Théodore Ribot : **La psychologie des sentiments**,(9) ed Alcan 1917

La logique des sentiments ,ed Alcan 1915:

Ethique .livre III (voir، la différence entre appétit et désir) proposition 6. 7. 8 scolie 9.

Aristote :**De L'âme** :A,2,405a,13 (8)

J. Frère : **Les grecs et le désir de l'être des** (9) **préplatoniciens à Aristote**. éd. Belles lettres Paris1981p164

Aristote :**Ethique de Nicomaque**. ed, Garn / (10) flammarion1965livreVIII,IX

Aristote : **Métaphysique** : A.7 1072 a26-27- (11) .28-29

12)أبو منصور الثعالبي: **تحسين القبح وتقبيح الحسن**، تحقيق شاكر العاشور وزارةالآوقاف الشؤون الدينيةالعراق 1981

G. Rodis Lewis : **Platon**. éd, Seghers 1965 (13) p41.

Deleuze : **Logique du sens** : éd, plon. 1973.(14)

(15)فى كتابه عن الآهواء تناول ديكارت فى القسم الآول الإنفعالات والعواطف فى مظهرهاالعام مميزاً بين الإنفعال والفعل، وبين وظائف النفس ووظائف الجسد، وصولاً إلى معنى محدد عن الطبيعة وفى القسم الثانى عالج نظام الإنفعالات والأحاسيس مميزاً ست إنفعالات بدائية:التعجب والحب والكره والرغبة والفرح والحزن وتنبثق عنها بقية المشاعر الآخرى، أما فى القسم الآخير فيتحدث عن الإنفعالات الخاصة. نلاحظ أن أفلاطون قبل ديكارت ميز بين الفعل والآهواءفى كتاب **الجمهورية** لعندما تحدث عن العطش والجوع أنظر ص 33 و34

M.Meyer : (La **philosophie et les passions,** (16)

المراجع

A.L.Joussain :**Les passions humaines,** ed G/F(1) Paris1928

j,A,Rony :**Les passions** ed, PUF, Paris, (2) 1961

Linton :**De l'homme.** trad V,Y, Delsaut ed (3) Minuit Paris,1968

KANT :**Fondement de la métaphysique de** (4) **mœurs ,** Biblio de Pleiade Paris, 1984

Critique de la faculté de jugement

Biblio de la Pleiade Paris, 1984

أدورنو ضد هابرماس

بين الحداثة الجمالية و الحداثة التواصلية

معزوز عبد العلي

بين البراديغم اللساني والبراديغم التاريخي

يفرض فتح حوار بين **أدورنو** و **هابرماس** نفسه ، من أجل استشكال بعض الجوانب من فكر أدورنو، و طرح بعض تيهات الحداثة على بساط المناقشة؛ و إبراز الجدل الذي مافتئت تثيره . و سنركز على تيمة «اللغة و التواصل» التي حظيت باهتمام واسع من طرف هابرماس، لنرى كيفية معالجتها و مقاربتها من طرف أدورنو، و الأسباب الدفينة التي حددت موقفه السلبي من اللغة و التواصل، ومن الحداثة بصفة عامة. وهو ماسيضيء لاشك بعض الجوانب الهامة من الانعطاف الإستطيقي، خاصة إذا علمنا أن أدورنو أرسى حداثته الإستطيقية على ضوء انحطاط اللغة وابتذال التواصل في خضم الحداثة الأداتية . نحاول إذن إقامة نوع من المناظرة بينهما و نبئرها في تيمة اللغة و التواصل، التي تعتبر من أهم مدارات الحداثة . فليس الغرض من هذه المبارزة الفكرية بين هذين المفكرين اللذين ينتميان إلى «**مدرسة فرانكفورت**» هو خروج أحدهما مكللاً بالنصر و خروج الآخر و هو يجر ذيول الهزيمة، و إنما الغاية هي إبراز الطابع الملتبس و المزدوج لإشكالية اللغة و التواصل، و تفهُّم الأسباب العميقة التي دفعت أدورنو إلى الارتياب في التواصل، و الدواعي الدفينة التي حفزت هابرماس على تبني نموذج التواصل .

إن هابرماس بالنسبة «لمدرسة فرانكفورت» هو: وريث تاريخي لأنه ببساطة ينتمي إلى جيل أولئك الذين لم يعيشوا سوى بكيفية غير مباشرة الكارثة الشاملة (...) ووريث نظري لأنه انضم عبر نشاطه الفلسفي، إن لم يكن إلى التشخيص، فعلى الأقل إلى النقد الجذري للعقل الحديث الذي كان قد حمله **أدورنو** و**هوركايمر**[1]. ورغم وراثته الشرعية التاريخية و النظرية لـ« النظرية النقدية» ، فهو يعيد إرساءها على مبدأ الأمل (P.d'espérance) الذي أفلت أنواره عند أعضائها المؤسسين و نخص بالذكر **أدورنو** و **هوركايمر**، دون أن تغرب عن باله المسوغات التي يسوقانها لليأس من العقل: « لا يمكننا تجاهل الأسباب التي أدت إلى اليأس من العقل»، و قد قاوم هابرماس دوماً إمكانية نسيان تلك الأسباب، و لكن مشروعية مثل هذا اليأس تجاه العقل لا تكفي للتصديق و الموافقة على الفكرة التي يكون العقل بمقتضاها توتاليتارياً و أن يكون قد حصل تشويه تام للعقل[2] ، لا يكمن النقص في النقد الجذري للعقل، و إنما في وجهة النظر التي يقوم عليها ذلك النقد حينما يتجه إلى تقويض أسسه. فأن نحكم على العقل بالتوتاليتارية، و على المجتمع بالزيف، لا يترك أي معيار لمواصلة النقد . فالمطلوب بالنسبة لهابرماس هو الحفاظ على النقد و عدم هدم الأسس التي يقوم عليها. الشيء الذي يتطلب إعادة بناء العقل على أسس جديدة، فما حصل هو نسيان العقل، و ليس تحريف و تشويه تام له: « في نظر هابرماس، إذا كنا لازلنا نستطيع إدانة الزيف الشامل لعلاقاتنا الاجتماعية، فالأحرى أن نتحدث عن نسيان للعقل عوض التحريف و التشويه الشامل له، و أن نتحدث عن تشبثنا بنموذج للعقلنة عفى عنه الزمن بدل إثبات أن إمكانيات العقل قد استنفذت داخل التنظيم الأداتي الخالص لمجتمع تحكمي بكيفية شمولية[3]. فإعادة بناء العقل وبالتالي إحياء مبدأ الأمل ضد مبدأ اليأس والتشاؤم الذي خيم على **أدورنو** و**هوركايمر** ينحل إلى ثلاثة مبادئ : مبدأ الأمل الاجتماعي و إعادة صياغة «النظرية النقدية»، و مبدأ الأمل الأخلاقي و إعادة صياغة العقل العملي في أخلاق المناقشة، و أخيرا مبدأ الأمل السياسي المعتمد على إعادة التفكير في الفضاء العمومي و التداول السياسي؛ و كلها ترتكز على النظرية التواصلية للغة .

ينتقد **أكسيل هونيت** «النظرية النقدية» عند أدورنو و هوركايمر بناء على الطلاق الحاصل في اللحظة الثانية من عمر مدرسة فرانكفورت، بين الأبحاث الاجتماعية المتداخلة الاختصاصات من جهة، و الفكر الفلسفي – التاريخي من جهة أخرى، الشيء الذي أفضى إلى إغراقهما في التجريد و التعميم من حيث الحكم على الحداثة . استبدت بهذا الحكم المنظومة المرجعية المبنية على فكرة «العالم التحكمي» و على فكرة «المراقبة الإدارية والاجتماعية» التي لا تسمح بالنظر إلى الحياة الاجتماعية سوى في إطار نظام قسري وشمولي. وهناك اختلاف في بلورة «النظرية الاجتماعية» بين **هوركايمر** و **أدورنو** و **ماركوز** : – بلور هوركايمر بتأثير من شوبنهاور نزعة تشاؤمية قادته في نهاية المطاف إلى لاهوت سلبي . – أما أدورنو فقد صاغ فلسفة سلبية لتقويض الفكر المفهومي و التي تتخذ من الاعتقاد بوجود عقلانية محاكاتية ملاذها في الفن، النقطة المعيارية بامتياز. وحده

ماركوز أدار ظهره لنزعة التشاؤم هاته، وحاول إنقاذ فكرة الثورة، بواسطة تعدِّي العقل عتبة «الاجتماعي» و الانتقال إلى الطبيعة اللبيدية للحاجات الإنسانية . رغم هذه الفوارق فالأرضية واحدة:» إن أرضية فلسفة التاريخ تظل الجذر المشترك بين هذه المقاربات الثلاث – فلسفة للتاريخ حيث يؤول التطور التاريخي كسيرورة للعقلنة التقنية التي تصل إلى الاكتمال في نسق مغلق للهيمنة في المجتمع المعاصر»[4] ومن هذا المنطلق يعتبر هابرماس الوارث الشرعي للنظرية النقدية، ولكن من خلال طرح مقاربة جديدة مختلفة عن الفرضيات الفلسفية للنظرية النقدية في حلتها القديمة، ومضادة لكل منظور اختزالي وظيفي بواسطة اقتراح عناصر ونماذج جديدة مستمدة من البراغماتية و من تحليل اللغة و من فلسفة التأويل: فهو يطرح منظوراً لغوياً ما بين – ذاتي (Linguistic ntersubjectivy) بعيداً عن التصور الشمولي للمجتمع. فليس المجتمع كلّ قسريّ يشتغل تبعاً لمبدأ الهيمنة . لقد استفاد هابرماس من الفلسفة التأويلية، و من فلسفة تحليل اللغة عند فنجنشتين، ومن ثم استطاع الإنزياح عن الفرضيات القديمة للنظرية النقدية، و التركيز على أشكال الوجود الانساني التي تبني تواصلا ما بين – ذواتي عبر بنيات اللغة.

يقاوم هابرماس في مقاربته الجديدة «النزعة الاختزالية» التي تحدد كل أشكال الممارسة السياسية في قرارات التقنية، ويمحور جميع أشكال الإنتاج المادي حول معيارية جديدة و تتمثل في الوعي الذاتي للذوات المتواصلة و المتفاعلة اجتماعياً. و من ثم فهو ينتقد اختزال النظرية الماركسية و معها النظرية النقدية في حلتها القديمة للإنتاج الاجتماعي إلى االإنتاج المادي للشغل، و إقصاءها لأشكال أخرى من الإنتاج و المتمثلة في التواصل والتفاهم بين الذوات : «بهذا يكون هابرماس قد قطع ضمنيا مع الفرضيات الأساسية لفلسفة التاريخ و التي حددت إلى حد بعيد النظرية النقدية التقليدية»[5].

لقد أحلَّ هابرماس مفهوم التواصل محل مفهوم الهيمنة في تصوره للتاريخ و المجتمع. يمثل التواصل اللغوي مجالاً للأفراد من أجل ضمان تبادل فيما يتعلق بممارستهم و توجهاتهم و قيمهم الضرورية لكل إنتاج مادي، و هذا التفاعل الاجتماعي تحديداً مغيَّب في النظرية النقدية . كل دوائر الحياة الاجتماعية تتخللها ممارسات تواصلية من شأنها تقليص ما يشوبها من تشيؤ : يربط هابرماس بين الشغل و التواصل . هناك – في نظره – مستويات و بنيات للعقلنة لا يمكن تحديدها في بنية واحدة: – قوى الإنتاج – العمل الاجتماعي – الهيمنة على الطبيعة ، و من أهمها البنية التواصلية – التفاعلية . يجد هابرماس ضالته ، من خلال تشريحه لتلك البنيات و تمييزه بينها، في مفهوم ماكس فيبر للعقلنة، لكنه يكتشف ضيق مفهوم هذا الأخير للعقلنة حيث يختزلها في الأنشطة الأداتية وفي المعرفة التقنية، بينما إمكانيات العقلنة تفتح آفاقا لبروز أشكال للممارسة التواصلية تتعدى الأنشطة الأداتية والتقنية . «إن مفهوم العقلنة التواصلية في نظرية هابرماس ينهض بنفس الموقف– المفتاح لمفهوم العقلنة الأداتية الموجود في (جدل العقلنة)»[6].

تحمل العقلنة الأداتية في ذاتها ما يتجاوزها، و بالتحديد طاقتها التواصلية، أو قدرة الفعل التواصلي التي تجعل في متناول الأفراد و الذوات الفردية بناء مجال للتفاهم. تكمن أزمة العقلنة و بالتالي أزمة الحداثة في الانفصال بين البنية التواصلية للفعل الاجتماعي من جهة، و الدوائر الأخرى للفعل الاجتماعي و نذكر منها الإنتاج الاقتصادي و الإدارة السياسية التي تنتظم بانفصال عن بنيات التواصل : يكمن موطن الدَّاء في الانفصال بين الأنساق من جهة والحياة الاجتماعية اليومية أو ما يسميه هابرماس بـ «العالم المعيش» (Le monde vécu) من جهة أخرى، و ليس التشيؤ الذي يعزيه أدورنو للحداثة برمتها سوى شكلاً مشوَّها من أشكالها و الناجم عن هذا الشرخ المذكور آنفاً . و بدل نقد العقلنة برمتها و الحكم عليها بالتشيؤ و الهيمنة والتأديت ينبغي حصر النقد في هذه النقطة تحديدا بكيفية يتأتى معها ردم الهوة بين النسق و العالم المعيش بفضل نظرية الفعل التواصلي: «إن التركيب بين نظرية التواصل ومفهوم النسق يتأكد بكونه العنصر الأساسي بالنسبة للنظرية الاجتماعية للحداثة»[7].

يختلف تشخيص هابرماس للحداثة عن تشخيص **أدورنو** و**هوركايمر** ويتفادى الاستنتاجات والخلاصات المتشائمة التي ينتهيان اليها . ففيما يرى أدورنو و هوركايمر أن العقلنة محكومة بمنطق الهيمنة على الطبيعتين الخارجية والداخلية وهو ما يؤدي إلى تبخر كل أمل في تغيير واقع الحال، يرى هابرماس أن أزمة العقلنة تكمن في اكتساح العقلنة للحياة الاجتماعية و إقصاء إمكانية تشكُّل بنيات تواصلية « يربط هابرماس تشخيصه لمرض الحداثة بظاهرة اكتساحها للعالم الاجتماعي»[8].

يكمن الخطأ القاتل الذي وقع فيه أدورنو وهوركايمر في توحيد و تسوية كل أشكال العقلنة في العقلنة الأداتية بينما الأقرب إلى الصواب وضع تمايزات و تباينات بين تلك الأشكال، فمنها ماهو متشيئ، ومنها ما هو مضاد للتشيؤ : يمكن حصر الأشكال المتشيئة للعقلنة في الأنساق الاقتصادية و السياسية التي تسير وفق منطق مستقل، أما الأشكال المضادة للتشيؤ فهي تلك التي تسمح بقيام بنيات تواصلية كالعالم المعيش . لا ترجح أزمة الحداثة إلى أزمة العقلنة بل بالأحرى إلى اكتساح العقلنة الأداتية لمجالات

الحياة اليومية و إقصائها لإمكانية قيام عقلنة تواصلية.

لا شك في حصول تحوُّل في «النظرية النقدية» من أدورنو إلى هابرماس، لكن هل يعد هذا التحول قطيعة (Rupture) أم تحولا في الاهتمام و في النموذج. هناك شيء من هذا و من ذاك، حيث يواصل هابرماس معالجة نفس الإشكاليات التي اشتغلت عليها مدرسة فرانكفورت على عهد أدورنو و هوركايمر: إشكاليات الحداثة و العقلنة، و لكنه يسجل انفصالاً و انقطاعاً عن تيماتها الأساسية من خلال بلورة منظور حجاجي خاص به بفضل الانعطاف اللساني الذي يؤهله لطرح مقاربة تواصلية للحداثة، و يتمثل هذا الانعطاف في التحول من نموذج فلسفة التاريخ الموروث عن هيغل إلى نموذج فلسفة تحليل اللغة والبراغماتية، وفي التخلي عن مفهوم الهيمنة المتداول من طرف أدورنو و هوركايمر لصالح مفهوم التواصل.

لنفحص أولا النموذج الذي اتبعه أدورنو في تشخيصه لأزمة الحداثة : يحاول أدورنو استعادة النموذج الفلسفي- التاريخي الموروث عن هيغل والذي يجد امتداده في المادية التاريخية لليسار الهيغلي. ولكنه يعيد النظر ليس في النموذج من حيث هو كذلك و إنما بالأحرى في الخلاصات و الاستنتاجات، وهي مناقضة ومضادة للتصور المادي للتاريخ، حيث لا يؤدي تراكم قوى الإنتاج إلى تفجير علاقات الإنتاج من الداخل كما توهمت الماركسية، ولا إلى تحرر علاقات الإنتاج من إسار الهيمنة ؛ بل بالأحرى إلى إحكام قبضتها أكثر على الطبيعة الخارجية و على الطبيعة الانسانية الداخلية، و إلى تعزيز طابعها القمعي، و ليس بمقدور تصحيح الوعي الطبقي البروليتاري – كما يرى لوكاش – الحدّ من اكتساح العقلنة الأداتية، كما لا وجود لوعي طبقي لا- أداتي بمقدوره أن يفلت من التشيؤ الشامل . ومن الطبيعي – في منظور هابرماس – أن يفضي به احتذاء هذا النموذج الفلسفي – التاريخي إلى مأزق لا يجد أدورنو بدّا معه من الانعطاف نحو الإستطيقا للانفلات من انغلاق النسق العقلاني، و للتمكن من التعرف على أشكال الوعي اللا- متشيئ في الفن، ومن ثم الانخراط في المحاكاة الفنية كمخرج لهذا المأزق . مادام الوعي الطبقي في نظر أدورنو –و ذلك ضد التصور النظري الماركسي-لا يتعدى كونه وعياً باللا- حرية في ظل تشكله بتأثير من الصناعة الثقافية، و حدها الأعمال الفنية الحقيقية و الفلسفة النقدية تنطوي على أشكال للوعي مضادة لمنطق التطابق . هناك تشكك واضح عند أدورنو فيما يخص صلاحية التحليل الماركسي في تشخيص أزمة الحداثة، فلا تكمن المشكلة في الرأسمالية، و إنما في العقلنة الأداتية برمتها حيث تنهار مقولات الصراع و الوعي الطبقي كما تسقط مقولات التغيير و الممارسة، فلا يلوح أي أمل في التقدم و الانعتاق و التحرر بقدر ما ترتسم معالم الأزمة و الانهيار والارتكاس و الكارثة. صحيح أن أدورنو يقوم بمراجعة جذرية للماركسية و لكنه لا يتخلى عن النموذج الفلسفي – التاريخي الذي يستنتج منه خلاصات مضادة: الهيمنة و التشيؤ الشامل.

يقوم أدورنو وهوركايمر بتعميم التجربة الفلسفية – التاريخية لمفهوم التشيؤ من أجل موضعة منطق التطابق الذي تنطوي عليه العقلنة. فتاريخ الحضارة، بل و تاريخ النوع البشري مبني على أساس صعود العقل الأداتي المهيمن و لا يستثنى من ذلك الاتجاه العام سوى السلوك المحاكاتي الضارب بجذوره في تربة الفن. ما يسيطر على تشخيص أدورنو وهوركايمر حسب هونيت (A. Honneth) و هابرماس هو تأويل الفلسفة الماركسية للتاريخ بكيفية تجعل من تطور قوى الإنتاج تطوراً محايداً و مستقلاً لا يؤثر في علاقات الإنتاج، ومن مقولة التقدم مقولة مشكوك في صحتها . هما يعملان على تأويل الفلسفة الماركسية للتاريخ بشكل يناقض فرضياتها، و يخالف استنتاجها، ولكنهما في نفس الوقت لا يجرآن على مغادرة النموذج الفلسفي- التاريخي و هو ما جعلهما عاجزيْن عن صياغة نموذج إيجابي للعقلنة سوى بحلول عقل إستطيقي محاكاتي، ولم يفطنا بالتالي إلى الطاقة التحررية التي مازالت تتوفر عليها العقلنة . أما هابرماس، فرغم كونه الوريث الشرعي للنظرية النقدية فقد حقق انعطافا بفضل تبني نموذج تواصلي براغماتي: «هنا يتخذ (هابرماس) موقفه انطلاقا من التيمة النظرية الأساسية للاتجاه البراغماتي في فلسفة اللغة و فلسفة العلوم»[9]. فهو يستقي من فيتغنشتين الفكرة القائلة بأن اللغات الطبيعية هي بمثابة أنظمة القواعد المتضمنة في بنيات الفعل، و يستقي من بيرس الفكرة القائلة بأن معايير العلم مستمدة من الأشكال الماقبل- علمية للفعل، و حاول البرهنة على وجود علاقة بنيوية ما بين أشكال العقلنة و نماذج الفعل و الممارسة.

ليست العقلنة من الآن فصاعداً قدراً محتوماً لا مفر منه و لا نملك إلى تغييره سبيلاً، و إنما هي بالأحرى مرتبطة بالفعل الاجتماعي الذي يمكن تصحيحه بشكل يحدث تغييراً في بنية العقلنة ذاتها، و هذا ضرب من التأويل البراغماتي للعقل الأداتي ضد التأويل الدوغمائي الذي ينزله منزلة أنطولوجية، و الإشارة هنا إلى أدورنو و هوركايمر . فليست العقلنة الأداتية سوى شكلاً من أشكال العقلنة الممكنة، و ليست الشكل الوحيد الممكن. بمقدور تأسيس فعل تواصلي أن يقلب العقلنة الأداتية إلى عقلنة تواصلية، و العقل القمعي و الاستبدادي إلى عقل تحرري. يلاحظ آكسيل هونيت تبايناً بين منظور أدورنو و منظور هابرماس للتاريخ : «يؤول

أدورنو التاريخ بكيفية منتظمة كتحقق لهيمنة العقلنة الأداتية (...) ومن جهة أخرى يعالج هابرماس التاريخ كسيرورة تتواجد فيها بنيات العقلنة التواصلية و العقلنة الأداتية جنبا إلى جنب»[10]، وهو ما يتطلب إعادة بناء العناصر المقموعة بواسطة إنشاء فضاء للفعل التواصلي الذي باستطاعته كشف النقاب عنها.

تنبني فلسفة أدورنو على فرضية مؤداها أن هناك تنامياً وتعاظماً على مستوى التاريخ الكوني لظاهرة التشيؤ . و رغم ما أبداه من ثقة نسبية بقدرة النظرية النقدية على التمرد على التشيؤ فإنه في اللحظة الثانية من تطوره الفكري شكك في صلاحية النظرية، و صار منشغلا أكثر بالتشذر المنهجي واللا- نسقية وبمحاولة إنشاء خطاب لا- استدلالي و لا- منطقي يمكنه من تفهم الموضوع بعيداً عن عنف النسق، فلا مناص للنظرية من إخلاء المجال للتجربة الإستطيقية التي يمكنها أن تؤسس لعقلنة محاكاتية لا- أداتية ترمم الصدع الحاصل بين الطبيعة و العقل .

أما هابرماس فهو يعتبر نفسه غير معني بمعارضة العقلنة الأداتية بقدر اهتمامه بإعادة بناء العناصر المقموعة بواسطة إنشاء البعد التواصلي و التفاعلي للعقلنة ذاتها. و بخلاف أدورنو الذي كان منشغلاً بتعدي عتبة العقلنة، لم يبرح هابرماس أرضية العقلنة، و ضد أدورنو الذي يرى أن العقلنة استنفذت نفسها في مفهوم الهيمنة، يرى هابرماس أنها مازالت تنطوي على إمكانيات التحرر شريطة ربط النظرية بالممارسة التواصلية : «بخلاف أدورنو الذي يتطلب أفقه الفلسفي – التاريخي إنشاء فلسفة لا- مركزية و لا- منهجية، فإن المشروع النظري – التاريخي لهابرماس هو إدماج سيرورة تفاعلية للعقلنة تقود إلى شكل من أشكال التمثل يبقى موجها نحو فكرة التذاوت (*Intersubjectivité*)»[11]. ليس هناك شيء أنجع للقضاء على الذاتية من فكرة التذاوت التي ترسي بنية تواصلية كفيلة بالانعتاق من التشيؤ و التأديت.

اللغة و مشكلة التواصل

ما يهمنا هو إرساء حوار فكري بين أدورنو و هابرماس حول إشكالية اللغة و التواصل التي تعتبر من أهم مدارات الحداثة؛ وإبراز التباين بين التصورين، و تفهم الأسباب العميقة التي تكمن وراء ارتياب أدورنو من إمكانية التواصل، و هو ما يسوغ مروره وانعطافه نحو النموذج الإستطيقي .

يمكننا استكشاف مبررات هذا المنظور السلبي للغة من خوفه شبه المرضي من التشيؤ الذي ينصبه مرتبة أنطولوجية، و يكسبه صبغة الشمولية. يمثل المجتمع الحديث برمته – في نظره – «كلية زائفة» . و لن نوافق أرنولد كونزلي (A.künzli) الذي يذهب إلى حد اعتبار أن فكر أدورنو يبدي علامات على الذهان الهذياني (Paranoïa)، ومن أعراضه الهذاء الثابت و المنظم مع نزعة مبالغ فيها للشك و الارتياب، ولكن هذا لا يمنع من ملاحظة أن فكر أدورنو ميال بشكل ملح إلى الانغلاق والانطواء الداخلي، والذي يمكن تفسيره بشكه و ارتيابه من كل انخراط إيجابي في شروط الواقع، مادامت كلها زائفة بكيفية تبدو معها حياة الانسان الحديث مشوهة ومبتورة من طرف الأنساق والأجهزة البروقراطية والتقنية والثقافية . فهو يسوق المبررات التي تبدو مقنعة من بعض الأوجه، لاستحالة إرساء تواصل أصيل بين البشر و على رأسها مقولة التشيؤ الشامل التي تتحول على يديه من مقولة تاريخية إلى مقولة أنطولوجية: «فالتواصل هو تكييف العقل مع «النافع» الذي يندمج بدوره في مقولة السلع، و ما نسميه اليوم بـ «المعنى» يساهم في هذه الفظاعة[12]. تعود استحالة إرساء تواصل أصيل إلى مبرر آخر ألا و هو انحطاط اللغة على إثر خضوعها لسيرورة العقلنة : «كلما انصهرت اللغة في التواصل، تؤول الكلمات التي كانت لحد الآن حاملاً جوهرياً للمعنى، إلى الانحطاط، و تصير علامات محرومة من أية قيمة، كلما كانت الكلمات التي تبلغ ما يراد قوله واضحة و شفافة، صارت سميكة و عصية على الفهم . فإزاحة الميتولوجيا عن اللغة المعتبرة كعنصر في السيرورة الشاملة للعقلنة يمثل رجوعا القهقرى إلى الميثولوجيا (...) إن الفصل الواضح الذي يصير بموجبه فحوى الكلمات و علاقته بالموضوع اعتباطياً، يضع حداً للانصهار السحري بين الكلمة و الشيء (...) و عوض أن تسمح الكلمة بإدراك الموضوع فإنها تعامله كلحظة مجردة»[13]. كل هذه الأسباب و الدواعي تعتبر كافية من وجهة نظر أدورنو للتبرم من التواصل المبتذل، ومن اللغة التي تتواطأ مع مبدأ العقلنة من أجل التحكم في الأشياء و الموضوعات عوض تحرير الطاقة الكامنة فيها، و هو ما ينهض به الفن الذي يمنحها التعبير و يمدها باللغة، و لو عن طريق بلاغة الصمت. إن الصمت و الإلغاز أكثر بلاغة من اللغة التواصلية، و اللغة المحاكاتية للفن أكثر بياناً من اللغة المبتذلة التي استحالت بدورها، عن طريق العقلنة، إلى أداة للهيمنة. و يثني «زيما» (Zima)- رغم اعتراضه على اللغة المحاكاتية للفن – على أدورنو الذي يرد انحطاط اللغة إلى السيرورات الاجتماعية كالتشيؤ و صنمية السلعة و القيمة التبادلية، بخلاف هيدغر الذي يعزيه إلى أصل أنطولوجي و يتمثل في نسيان الكينونة : «رغم هذا التحفظ إزاء تمثلات أدورنو لأزمة اللغة، يبدو لي أن نصوصه تسمح بالأحرى بالتعرف على السيرورات الاجتماعية التي تسهم في انحطاط اللغة أكثر من نصوص هيدغر وسارتر»[14]. فما هو منظور هابرماس

للغة و التواصل ؟ يسلط هابرماس اهتمامه على البنية البراجماتية للغة في قدرتها على إرساء تواصل أصيل، و هو ما من شأنه تعزيز وتدعيم أخلاق المناقشة و الحوار في المجتمع. و حسب هذا المنظور البراغماتي، لا توجد الكلمة في واد و المعنى في واد آخر، و تتحدد الدلالة حسب الاستعمال : «فهذا البعد البراغماتي المحض للغة و المرتبط بشروط استعمال فعال للعلامات ليس ملحقاً أو ثانوياً بالقياس إلى نسق من العلامات يكون محددا قلبيا، و إنما هو مكون للبنية الدلالية للغة»[15]، وذلك بخلاف أدورنو الذي يرى أن الكلمات تكون متشيئة حتى قبل استعمالها نظرا لتبعيتها للنسق الاقتصادي التبادلي ولسيرورة العقلنة . ويرى هابرماس أن البعد التداولي والتواصلي حاضر في البنية البراغماتية و الدلالية للغة. وتتبَنْيَنَ العلاقات الاجتماعية على قاعدة البعد التواصلي للغة بكيفية لا تجعل إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية مفروضة من فوق، ومن طرف الأنساق الجبارة والقوية للبروقراطية ورأس المال، و إنما تكون منغرسة في البنية البراغماتية للغة. يستمد هابرماس مفهوم التواصل من البنية البراغماتية للغة، وبما أن اللغة فعل حواري وتواصلي، فهي شرط للتفاعل الاجتماعي . ويبرز الدور المعياري (Normatif) للغة عندما يتعلق الأمر بادعاء الصلاحية: «ففي هذه الحالة وحدها يكتسي التواصل اللغوي وظيفة معيارية بالنسبة للتواصل الاجتماعي من حيث أنه يصير بحثاً عن التوافق، وعن ضرورة التفاهم»[16].

يتناول أكسيل هونيت مفهوم اللغة عند كل من أدورنو وهابرماس لإضاءة منظورهما للعقلنة : فأدورنو يرى أن العلاقة بين اللغة و الطبيعة علاقة يتخللها العنف و الهيمنة، تعمل اللغة كنظام للعلامات على فرض الفكر على الأشياء ومن ثم تشتغل في إطار العقلنة من خلال تثبيت الموضوعات بكيفية مجردة وإفراغها من غناها و تنوعها وذلك في أفق إحلال منطق التطابق بين اللغة و الأشياء . لا يكمن المخرج من أزمة اللغة في ابتداع لغة جديدة للاقتراب من الوجود و التي يدَّعي **هيدغر** أنها مسكنه، و هو ما ينتقده أدورنو بقوة في كتابه «**لغو الأصالة**» (Jargon de l'authenticité)، بل يكمن في صياغة تشكُّلات جديدة للغة باستطاعتها استعادة العناصر المقموعة. لم تسلم اللغة في نظر أدورنو من التشيؤ و التأديت مثلها في ذلك مثل العقل. وكل ما يمكن عمله هو تشكيلها من جديد بكيفية تمكن من ردم الهوة بين الكلمات و الأشياء، و استرجاع العلاقة المحاكاتية التي تم تفتيتها من طرف سيرورة الحضارة، وهي بالأساس علاقة خالية من التعسف . يكمن خلاص اللغة من التشيؤ و التأديت في التخلي عن اللغة المفهومية و التوجه نحو اللغة المحاكاتية وهي بالتحديد لغة الفن . أما هابرماس بخلاف ذلك، لا يتخلى عن المعرفة المفهومية في اللغة ولكنه يوجهها وجهة مغايرة: نحو إرساء البعد الحواري للغة، و ربطها بالممارسة التواصلية، و الكشف عن بنيتها الحجاجية حيث تبنى الحقائق على قاعدة الصلاحية بدل أن تبنى على مبدأ السلطة.

يمكن توضيح الفروق بين أدورنو و هابرماس من خلال مساءلة النظرية النقدية و النظرية التواصلية بالصيغة التالية : ما المخرج إذن من أزمة الحداثة؟

يرسم كل من أدورنو و هابرماس استراتيجيتان مختلفان للخروج من مأزق الحداثة، و يمكن رصد أوجههما المختلفة حسب ما يقترحانه من حلول : فالنظرية النقدية عند أدورنو تخلص إلى معانقة الأفق الاستطيقي – الفني، وتخلص النظرية التواصلية عند هابرماس إلى معانقة الأفق التواصلي : فلكل منهما أولياته وطريقته الحجاجية، فلنبدأ بأدورنو : «في فلسفة أدورنو للتاريخ ينطلق فحص سيرورة الحضارة دائما من أفق تزايد و تعاظم التشيؤ والذي يبدو في نهاية المطاف أنه يقضي على كل بعد تاريخي للتقدم الاجتماعي في شكل وعي طبقي مستنير»[17]. فلا يوجد أي ظرف تاريخي يمكن تحويله إلى فعل وممارسة، وتتمثل الإمكانية الوحيدة المتبقية في بناء خبرة إستطيقية تحررية و غير مشوهة . تتخلى النظرية النقدية عن كل أفق للتغيير على إثر تصدُّع العلاقة بين النظرية والممارسة، بخلاف النظرية الماركسية التي تسمح بتحول النظرية إلى ممارسة سياسية بالارتكاز على عنصرين: إعادة تنظيم العمل الاجتماعي بما يسمح بالتحرر الذاتي، و إعادة صياغة الوعي الطبقي البروليتاري بما يسمح بتحقيق النظرية، و تستعير النظرية الماركسية جدل السيد و العبد من فلسفة هيغل من أجل قلب علاقات الإنتاج السائدة، وإثبات قدرة الطبقة العاملة على تحقيق الثورة حيث يكون بإمكان قوة العمل قلب مفهوم السيطرة لصالحها. يراجع أدورنو، انطلاقاً من منظور متشكك المسبقات النظرية الماركسية حول معانقة النظرية للممارسة، و بذلك يضع النموذج الماركسي في «نقد الاقتصاد السياسي» موضع تساؤل.

لا يقبل أدورنو بالفرضية الفلسفية – التاريخية القائلة بوجود أفق تنويري في العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، ولا ترى فلسفته للتاريخ أي بعد تحرري للمجتمع الرأسمالي، و إنما هناك بعد قمعي وقسري كخاصية أساسية لهذا المجتمع الذي يسير نحو تحقيق هيمنة العقل الأداتي . وليس بإمكان فلسفة التاريخ أن تنتج نظريا أي أفق اجتماعي تحرري أو تنويري، فكل أشكال الفعل الاجتماعي تتم من خلال نموذج التملك الأداتي للطبيعة : «إلى جانب السيرورة المتعاظمة للتشيؤ لا يوجد أي بعد سوسيو

– ثقافي جوهري من أجل التحرر و التنوير يمكن العثور عليه فيما يمكن للنظرية النقدية أن تعلقه على انشغالها السياسي، بل أكثر من ذلك لا وجود لأي بعد للفعل و الممارسة يمكنه السماح بمكان للممارسة التحررية »[18].

لا تبقى هناك سوى إمكانية وحيدة لمناهضة خيبة الأمل العامة هاته و توقع الكارثة و تتمثل في الإنتاج الفني الذي يمكنه وحده تصور شكل للممارسة ضد العقلنة و التشيؤ حيث يغيب كل أفق للممارسة السياسية .

أما هابرماس فهو نفسه متشكك في إمكان تأسيس ممارسة سياسية حيث يقر بانحلال جميع أشكال الوعي الطبقي الثوري، و يفسر ذلك بالطفرة من المجتمعات الرأسمالية الليبرالية إلى المجتمعات الرأسمالية المتطورة . لا يختلف هابرماس مع أدورنو عندما يفسر هذا الأخير في إطار منظوره الفلسفي التاريخي كيف تعيد الصناعة الثقافية إنتاج البنيات الاجتماعية الرأسمالية، فهو يرى أن البنية الطبقية للرأسمالية لم تندثر و إنما فقط يتم تقنيعها بشبكة من متطلبات النظام التقني و بعمليات القرار الإداري، لقد ألغت سيرورات النظام الرأسمالي المتطور الصراع الطبقي سياسياً و تكنولوجياً.

ينتهي هابرماس إلى نفس الاستنتاجات التي يتوصل إليها أدورنو. لكن فيما يتجه أدورنو نحو نزعة تشاؤمية بحكم انعدام أي أفق للتغيير و التحرر و بحكم التشيؤ الشامل الذي لا يبقي و لا يذر، يتجه هابرماس وجهة مغايرة : فهو مهتم بالبحث في بنيات علاقة التواصل عن إمكانية توجيه الممارسة و الفعل السياسي نظريا، أو بتعبير آخر الوصول إلى نظرية تواصلية تفاعلية يكون بإمكانها إضاءة القدرات المتوفرة لتوجيه الممارسة السياسية، ويكون هابرماس بذلك قد تجاوز معا الأطروحة الماركسية و أطروحة أدورنو : ليس التحرر موجود في العمل الاجتماعي (ماركس) و لا في خبرة إستطيقية (أدورنو) و إنما في تفاعل موسَّط لغويا و منظَّم معياريا، فهذه هي الإمكانية الوحيدة للتحرر الذاتي للمجتمع.

يعيد هابرماس صياغة المواقف الكلاسيكية للنظرية النقدية بناء على أفق نظري جديد يجمع بين العمل الاجتماعي و التواصل الاجتماعي، و بين النظرية و الممارسة في إطار البعد التواصلي. وبخلاف أدورنو الذي يقوم بعملية تعميم و توحيد لأوجه العقلنة (Nivellement) ، يميز بين العقل الأداتي والعقل التواصلي، بين التقنية و الممارسة، بين الجهاز العملي والتقني لموضعة السيرورات الطبيعية و الاجتماعية من جهة والتفاعل البيني التواصلي الموجه معياريا على أساس التذاوت . يتحدث هابرماس في مستوى العقل التواصلي عن تواصل بين البشر فيما يخص حاجاتهم و معاييرهم، فمازالت في نظره فراغات و فضاءات من أجل بنينة فعل دال معيارياً وتواصلياً داخل مجتمع تتخذ فيه أشكال الهيمنة السياسية طابعا تقنويا . لم يتخل هابرماس تماما وبكيفية مبرمة – كما فعل أدورنو – عن المقولة الماركسية بخصوص الممارسة والفعل السياسي، وإنما يدرجها في سجل مغاير : لا تتجلى الممارسة من الآن فصاعداً في الصراع الطبقي وفي تشكل الوعي الطبقي و هي مقولات صارت متجاوزة، و إنما تتجلى الممارسة في علاقات التفاعل الاجتماعي .

معزوز عبد العلي
أستاذ الفلسفة و الجماليات
بكلية الآداب و العلوم الإنسانية
بن مسيك، الدار البيضاء، المغرب

الهوامش والمراجع

(1) Cusset(Yves) **:Habermas et l'espoir de la discussion. ed :Michalon. Paris 2001. page 10.**
(2) IBID.page 11.
(3) IBID. page 12.
(4) Honneth(A) :**The fragmented world of the social**. Ed: State University of New York Press 1995 USA page 85.
(5) IBID. Page 87.
(6) IBID. Page 89.
(7) IBID
(8) IBID. Page 90.
(9) IBID. Page 101.
(10) IBID. Page 103.
(11) IBID.Page 107.
(12) ZIMA(V.P):**Adorno et la crise du langage**. Revue d'esthétique no 8 Page 107.
(13) Adorno(T).Horkheimer(M) : **la dialectique de la Raison.**Ed :Gallimard 1974 Page 173.
(14) Zima. Op cité. Page 107.
(15) Cusset.op cité. Page 42.
(16) IBID. page 45.
(17) Kolakowski(L) :From **«Foundations of the Frankfurt school of the social research.** Ed: New Brunswick USA.page 110.
(18) بأي معنى يمكننا التحدث عن .Ibid.page 113

في تداوليات التأويل

عبد السلام إسماعيلي علوي

تقديم

إن التأويل يقع في جذر المعرفة الإنسانية سواء كانت علمية أو عامية، إنه يرتبط بعمليات الإدراك والفهم، أي إنه مرتبط بعلاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة[1]. ولما كان عالم الإنسان كوناً من العلامات والرموز، فإنه لن يصبح موضوعاً للمعرفة والإدراك، إلاّ إذا أصبح موضوعاً وآلية للتواصل بين أفراد المجتمعات البشرية[2]. وعليه كان التأويل إذن نتاجاً للثقافة وآلية لإنتاجها في الآن نفسه. إنه يمثل الترجمة الرمزية للوجود الواقعي من جهة، وهو يمثل من جهة ثانية، الانتقال من الوجود الرمزي للموضوعات المستقلة عن الذات، إلى وجود تعيد فيه الذات بناء الموضوعات المستقلة، على نحو تصبح معه هذه الموضوعات دالة وذات معنى[3].

إن التأويل ممارسة يتوقف عليها بناء المعرفة الإنسانية، إذ لا تخلو منها أي ثقافة ولا ينفلت من أسرها أي تفكير، ذلك أن بناء المعرفة وإنتاج الثقافة وممارسة التفكير، كلها تقوم على التواصل، تواصل الذات مع الآخر، وتواصلها مع العالم بأشيائه ووقائعه. ولما كان التواصل يطرد على طريقة التجاوز في التدليل والاستدلال، فقد لزم التأويل كآلية لإقامة هذا التواصل، وبالتالي لبناء المعرفة.

وهكذا فإن التأويل ليس ظاهرة مستحدثة في تاريخ المعرفة الإنسانية، إنما هو يمتد إلى زمن أرسطو القائل بأن في كل كلام تأويلاً، ذلك أن اللغة تمثل تحريفاً للأشياء والوقائع[4]. وهو راسخ على مرِّ مراحل تجربة التفكير الإنساني، فقد مورس التأويل في الثقافة الإغريقية على نهج التقليد الأرسطي، بالمنطق القائم على وحدانية المعنى، إذ مهما تعددت الأعراض واختلفت، يبقى موضوع المعرفة ذا ماهية وجوهر وحقيقة ثابتة. ومورس التأويل على نهجِ ما عُرف بعلم تفسير النصوص المقدسة، حيث النص المقدسَ يمثل موضوع المعرفة، ويمثل مستودع الحقيقة المفروض أنها معطاة فيه سلفاً من قبل ذات متعالية. هذا، ليُمارس التأويل على نهج العلوم الإنسانية، هذه التي شرعت تبحث عن القواعد والقوانين والعلاقات والمعاني والدلالات الكامنة وراء ما يعيشه الناس[5]، لتظهر الهيرمينوطيقا كتتويج لتجربة البحث عن المعنى والحقيقة. لقد وعى الفلاسفة بعمق دور الذات المحققة لفعل التأويل في إنشاء المعرفة، هذا الإنساء الذي يأخذ شكل تأويل لا يمكن فصله عن الإنسان الذي تحمل مسؤولية إحداثه. إن المعرفة إذن ناتجة عن التأويل، والتأويل لا يخلو من ذاتية المؤول التي تضفي طابع النسبية على حاصل المعرفة. وهكذا أخذ الفيلسوف يعترف أنه ليس له إلا تأويله الخاص، وأن معرفته نسبية، ولا خسارة في ذلك عنده في عصر أصبحت فيه حتى الحقائق العلمية تقدم نفسها على أنها حقائق نسبية ووقتية تابعة لشروط التجربة التي أفرزتها[6].

وبعد هذا، وبعد ما كانت مهمة التفسير الديني تكمن في البرهنة على ما هو مبرهن عليه سلفاً، لم يعد ينبغي التساؤل حول ما إن كان النص يقول الحقيقة أم لا، بل حول ماذا يقول هذا النص بالضبط؟ وما معنى هذا النص بالضبط[7]؟ وهكذا أصبح الحديث عن التأويل يعني أن نفترض مسبقاً أن قراءة واحدة لا تكفي لفهم المعنى، وأنه يجب أن يكون المعنى متعدداً لكي يفوق قدر القراءة الأحادية، ويكون التأويل مرتبطاً بالتساؤل عن معنى المعنى، ويكون عبوراً من المعنى الظاهر الذي غالباً ما يكون متناقضاً، إلى معناه الخفي الذي يُفترض أنه المقصود[8].

لقد كان التأويل مقصوراً في البدايات على تأويل النصوص المقدسة، لكن مجاله اتَّسع خلال القرن التاسع عشر ليشمل شكل التأويل النصي على نحو أشمل[9]. ثم إن أحدث تطور عُرف في هذا المجال تجسد فيما راكمته الأبحاث اللسانية والسيميائية ونظريات التلقي، هذه التي دشنت أبحاثاً منهجية تخص فعل القراءة ومشكلات التأويل، وشرعت تبحث دور المخاطب والمتلقي.

هذا، ومع شساعة التنظير وتطور البحث، لم يعد التأويل مقصوراً على نوع بعينه من أنواع الخطاب، بل أصبح يمثل الاستراتيجية التي تمتد إلى مختلف ضروب الأفعال والسلوكات الإنسانية التواصلية، وعلى رأسها التواصل اللغوي، سواء كان إبداعياً فنياً أو عادياً يومياً، ما دام ينطوي على درجة من الالتباس والغموض، وما دام الالتباس يمثل الخاصية الجوهرية للغات الطبيعية، ويمثل الركيزة الأساسية لكل تأويل.

إلا أننا نشير إلى أنه ليس في استطاعتنا ولا من غايتنا هنا تتبع سيرورة النظرية التأويلية منذ البدايات إلى الآن، ولا في استطاعتنا الإلمام بما راكمه معاصرونا في هذا المجال، فهذا أمر عزيز حتى على الثلّة العالمة المتخصصة. وتبقى غايتنا وما نريده هنا هو نوع من المتابعة شبه متخصصة للتأويل في نسخته اللسانية التداولية، وإن كنَّا لا نجد ضيراً في الاستفادة مما عدا ذلك من تنظير في الموضوع.

1 ـ موضوع التأويل

إن الأصل في الحاجة إلى تأويل هو نفسه مبرر إجراء التأويل، وهذا يُعزى إلى مقولتين أساسيتين: أولهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، وثانيهما بثّ قيم جديدة بتأويل جديد، في محاولة لإرجاع الغرابة إلى الملاءمة[10]. إنه مهما تعددت الخطابات وتنوعت أصنافها، فإنها لا بد ترجع إلى القسمة الثنائية المعروفة التي تجعل الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز، فإن جاء الخطاب على الحقيقة، فإنه لا تقوم الحاجة معه إلى تأويل، لما فيه من وضوح الدلالة على المقصود منه. وإن كان الخطاب قد جاء وفيه من المجاز ما ينم عما فيه من التجاوز في التدليل، فإنه يلزم عما فيه من ذلك إخضاعه للتأويل حتى تتلاءم دلالته مع المعقولية المطلوبة في التواصل. فهذه إذن قسمة في الخطابات بين ما يؤوَّل وما لا يؤول.

1 ـ 1 الخطابات المباشرة

إن «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده...، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده»[11]. ومدار الخطابات المباشرة على الضرب الأول. ويمكن في ما يلي أن نلاحظ كيف أن الخطابات المباشرة لا تمثل دخلاً للتأويل.

1 ـ 1 ـ 1 ـ الدرجة الصفر للمعنى

هل هناك فعلاً درجة صفر؟ وهل بالإمكان تبعاً لذلك رسم حدود فاصلة للمعنى في هذا المستوى؟

هناك من يذهب إلى إمكانية وجود تحديد خاص بالمعنى في هذا المستوى، باعتباره الدرجة الصفر في العلاقة مع السياقات الاصطناعية. إن الدرجة الصفر يجب أن تكون مطابقة للدلالة في السياقات التقنية والعلمية[12] حيث تقتصر اللغة العلمية على مجرد الوظيفة التمثيلية الصرف[13]. كأن تدل (1) دوماً على نفس ما تدل عليه تقنياً.

(1) 1 + 1 = 2.

إلا أنه في بعض الأحيان يصعب تحديد ما إذا كانت بعض العبارات، نحو (2)، تحيل على معاني بهذه الطريقة.

(2) عيونها مضيئة

فإذا افترضنا للعبارة هذه سياقاً تقنياً، فربما يظهر ما فيها من عبثية في المعنى، لأننا إذا طلبنا من كهربائي أو مهندس معماري مثلاً أن يحدد لنا الدلالة التقنية هنا، فإنه سيحدد معنى المفردة (مضيئة) على النحو التالي: إن الشيء المضيء هو الذي ينبعث منه الضوء، وإن الفضاء المضيء هو الفضاء الذي يغمره الضوء. وهكذا لم يكن من باب الصدفة أن نجد في المعاجم هذا النوع من المداخل الأولية قبل ما تحتمله المفردات من مداخل مواكبة ذات دلالات ثانوية[14]. ويمكن أن نمثل لذلك بالمفردة (أول) وطريقة ورودها في لسان العرب:

(3) «أول: الأول الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وألت من الشيء: ارتدت، وفي الحديث من صام الدهر فلا صام ولا آل: أي ولا رجع إلى خير... وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره»[15].

فبالنسبة للمعنى في الدرجة الصفر، فإنه يتمثل في كل معنى مرتبط مباشرة بمكونات الجملة، ويمثل الحاصل الدائم والمباشر لتآلف العناصر المكونة لهذه الجملة، وقد تكون هذه العناصر عبارة عن كلمات أو أجزاء كلمات كوحدات صرفية سابقة أو لاحقة، أو تكون وحدات تصويتية كتنغيم الاستفهام وتنغيم النداء وغيره. إن القول بأن الدلالة في هذا المستوى ترتبط ارتباطاً مباشراً بالعناصر المكونة للجملة، يجعلنا نستحضر العلاقة القارة والثابة الموجودة بين الكلمات والتمثلات الذهنية التي تقابلها بموجب التعاقدات المؤسسة للغة والمعروفة لدى مستعملي هذه اللغة، هذه العلاقة التي تؤطر المعارف المتعارف عليها تظل مودعة في الذاكرة المعجمية الجماعية ويتم استدعاؤها في أية لحظة.

وهنا يمكن أن نلاحظ كيف ينسحب مفهوم المعنى في الدرجة الصفر على ما انسحب عليه مفهوم المعنى المعجمي. وإلى هذه الحدود لا يمكن أن نتحدث عن الخطابات ولا عن قيام التأويل أو عدمه، لأن المعنى في هذه الحدود يكون في السياق الصفر، إن صح هذا، أو خارج السياق، وهو بالتالي خارج الاستعمال أو قبله، ولا حديث عن التأويل أو عدمه إلا بعد الاستعمال.

1 ـ 1 ـ 2 ـ الاستعمال على حد الحقيقة

«الحقيقة في المفرد: كل كلمة أُريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره...، وأما الجمل، فكل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل وواقع موقعه، فهي حقيقة...»[16]. ولعل هذا ينسحب على ما انسحب عليه الضرب الأول من ثنائية (المعنى/ معنى المعنى) عند عبد القاهر الجرجاني: «تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى، أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك المعنى إلى معنى آخر»[17].

إن ما جاء من التعابير على حد الحقيقة يؤخذ على ما هو عليه مباشرة، ولا يُحتاج معه إلى أي جهد تأويلي. وقد صُنفت لمعاني هذه التعابير مصطلحاتٌ متعددةٌ قد تتحد بهذا الاعتبار وإن اختلفت جهات وضعها والأخذ بها. ومن هذه المصطلحات نجد: (المعنى الأول: Le sens premier) المعنى الصرف: Le(sens proper) المعنى الظاهر: (Le sens explicite) المعنى المباشر: (Le sens direct) (المعنى التقريري: Le sens denote) (المعنى الحرفي: Le sens littéral).

وحتى لا نضيع ويختلط علينا الأمر في الموضوع

إزاء شساعة الموروث النظري للتيارات التي تنتسب إليها هذه المصطلحات، فإننا سنحاول التغاضي عن الجزئيات المميزة، وبنوع من التسويغ نأخذ جملة المصطلحات على ما يوحدها ويجعلها متماثلة وقابلة للجمع في اصطلاح واحد، وليكن هو المعنى المباشر.

1 ـ 1 ـ 3 ـ المعنى المباشر

يتعلق الأمر بالمعنى الذي يتبادر إلى ذهن المرسَل إليه لمجرد تلقي الخطاب، فإن كان هو نفسه المقصود لدى المتكلم المرسِل كان الخطاب مباشراً، وإن كان المقصود غيره كان الخطاب غير مباشر. إن المعنى في هذا المستوى يكون مطابقاً لحرفية الملفوظ، ومطابقاً لمقتضى الحال المعهود. إنه متعلق بالملفوظ خلافاً لما تعلق بالجملة وما تعلق بالتلفظ. وهنا يلزم بعض التوضيح مجدداً، إذ نفرق بين معنى الجملة ومعنى الملفوظ ومعنى التلفظ، فهذه ثلاث مستويات، والمقصود منها هنا بالمعنى المباشر، هو المستوى الثاني حيث يتعلق المعنى بالملفوظ، ويتعلق بالتالي بالاستعمال المباشر[18] على خلاف تعلق المعنى بالاستعمال غير المباشر حيث يتعلق بالتلفظ وهو المستوى الثالث، أما المستوى الأول حيث يتعلق المعنى بالجملة، فإنه لا تعلق له بأي استعمال[19].

وإذا كنا قد تغاضينا عن المستوى الأول، لأن في حدوده لا نستطيع الحديث عن قيام التأويل أو عدم قيامه، فإنّا نرجيء الحديث في المستوى الثالث إلى حين، ونؤثر المستوى الثاني للمناسبة. نأخذ به على أن المعنى في حدوده هو المعنى المباشر، وأن الخطابات المستعملة على حده لا تحتاج إلى تأويل.

إن الخاصية الأساسية للمعنى في هذا المستوى تتمثل في كونه معنى استعمالياً، وهذا يعني أن إدراكه والتوصل إليه يتوقف على ما يؤطر هذا الاستعمال من معارف خلفية تشتغل بشكل مباشر وبصورة غير مرئية. إن المعنى المباشر أو المعنى الحرفي باصطلاح J. Searle«« يُطَبقُ على هَدْيِ معرفة خلفية ـ arrière plan ـ لا تظهر بوضوح عادة، بسبب انغماس المرسِل والمرسَل إليه في المحيط الثقافي نفسه. إن هذه المعرفة هي التي تساهم في توفير الفهم المشترك للمعنى الحرفي[20]، وهي المعيار الحقيقي الذي يحدد ما إن كان المعنى المباشر هو المعنى المقصود، وهي التي تحسم في عدم قيام الحاجة إلى أي تأويل، في حالات ورود المعنى بهذه الطريقة وهذا القصد. ثم إن هذه المعرفة نفسها هي التي تقرر قيام الحاجة إلى التأويل في الحالات التي يرد فيها المعنى على غير هذه الطريقة وغير هذا القصد، أي في الحالات التي تثبت فيها عبثية المعنى المباشر لعدم مطابقته للقصد ولمقتضى الحال.

وإذا كنا لا نحتاج إلى أمثلة لتوضيح حالات ورود ملاءمة المعنى المباشر، لبداهة هذا الأمر، فإنه يمكن أن نمثل لورود بعض المواقف التي تبرز عبثية المعاني المباشرة، كالتالي:

هبْ أن متكلماً هو الرئيس الأمريكي، بينما كان يجرب الميكروفونات قبيل انطلاق مؤتمر صحفي، قال:

(4) سآمر بقصف روسيا بعد دقائق.

فإذا ما فُهمت هذه العبارة بناءً على قواعد اللغة التي جاءت بها، فإنها تعني ما تعنيه من أن المتكلم سيأمر بعد لحظة بإطلاق النار على الأراضي الروسية. لكن المتكلم لما استفسره الصحفيون حول هذا الأمر، قال بأن الأمر لا يتعلق بذلك طبعاً، وأن ذلك كان مجرد دعابة، فهو لا يقصد ما يعنيه قوله. وبذلك سيكون المخاطَبُ على ضلال إن هو أخذ الملفوظ على ما فيه من معنى مباشر[21].

ثم إن هناك حالات يمكن معها قبول التعابير اللغوية في أبعادها المباشرة، إلى أن يثبت ما ينافي ذلك، ونمثل لذلك بما يلي:

(5) استغفلني على مكتبي وانهال عليَّ ضرباً ثم أغلق الباب وانصرف، إنه معطفي.

إن المتكلم هنا بدأ كلامه واسترسل فيه بطريقة يمكن التعامل معها تعاملاً حرفياً، وذلك لعدم وجود أي شذوذ دلالي. إلا أن المخاطب عندما يصل حدود الجملة الأخيرة (إنه معطفي)، وبعد اكتمال الكلام، سيصطدم بنوع من الشرود الدلالي غير المتوقع، ويكون مضطراً بعد اكتشافه المفاجيء هذا إلى إعادة النظر فيما فات من القول، لدفع الشذوذ الدلالي بإلغاء القراءة الحرفية المباشرة، إلى قراءة أخرى تبحث عن ملاءمة القول.

وهكذا فإنه لما يتوقف دور المعنى المباشر في التواصل ولا يعود مقبولاً، فحينها تنطلق العملية التأويلية للبحث عن معنى آخر غير المعنى المباشر[22].

1 ـ 2 ـ الخطابات غير المباشرة

ومدار الخطاب غير المباشر على الضرب الثاني من ضروب الكلام كما جاء تحديده عند عبد القاهر الجرجاني: «... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الغرض»[23]. ويمكن فيما يلي أن نلاحظ كيف يمثل نوع الخطاب هذا دخلا للتأويل.

1 ـ 2 ـ 1 ـ تعدد المعاني

إن التراكيب اللغوية تتعدد معانيها ومضامينها، إذ إنه «ما من مضمون إلا ويجوز أن يأتي من فوقه مضمون غيره، وأن يأتي من فوق هذا المضمون الثاني مضمون ثالث، وهكذا من غير انقطاع»[24]. ثم إن المعاني قد تتعدد على الملفوظ الواحد وتكون حظوظها متكافئة في استفادتنا إياها منه، وتكون متساوية في إمكانيات ورودها عليه. والحالات هذه غالباً ما ترتبط بالالتباس الناجم عن الأعراض اللغوية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن

المعاني قد تتعدد على الملفوظ الواحد، إلا أن واحداً منها يكون مرتبطاً ارتباطاً حرفياً بهذا الملفوظ الواحد، ويمثل المعنى المباشر، في حين لا يكون باقي المعاني مرتبطاً بنفس الملفوظ، وإنما يرتبط بالمعنى المباشر لهذا الملفوظ، وهكذا لا تكون المعاني كلها متساوية الحظوظ في ارتباطها بالملفوظ، إذ منها ما يرتبط به بشكل مباشر ويمثل معناه الأصلي؛ ومنها ما يرتبط به بشكل غير مباشر، وتكون حالة التعدد في المعنى بهذا الاعتبار مرتبطة بالالتباس الناجم عن أعراض الاستعمال، لا بالالتباس الناجم عن أعراض اللغة.

1 ـ 2 ـ 2 ـ المعاني غير المباشرة

إن مستعملي اللغات الطبيعية يجدون أنفسهم مرغمين على اختراع ذرائع متنوعة للتعبير بأساليب غير مباشرة[25] عن المعطيات المعرفية التي لا يستطيعون التعبير عنها بالأساليب المباشرة، معتمدين في ذلك على اعتباطية الأنساق التمثيلية، عاملين على فصل الأنظمة اللغوية عن الأنظمة المرجعية، محققين بذلك خطابات ذات معاني غير مباشرة.

ثم إن أبسط تعريف للمعاني غير المباشرة، هو أنها المعاني التي تُستفاد من التعابير اللغوية من غير أن يكون مصرَّحاً بها في ظاهر تلك التعابير، إلا أن لها ضروبا متعددة ومختلفة، كل حسب خصائصه ومميزاته. إذ إن الظواهر التي تخول للتواصل قيامه على الطريقة غير المباشرة، تأتي كلها على معاني غير مباشرة. ومن هذه الظواهر ما تكون فيه الصور العامة للتدليل على نحوٍ مما يلي:

الملفوظ ← المعنى المباشر ← المعنى غير المباشر

الملفوظ ← المعنى المباشر
↓ المعنى غير المباشر

الملفوظ ← المعنى المباشر
|← المعنى غير المباشر ←|

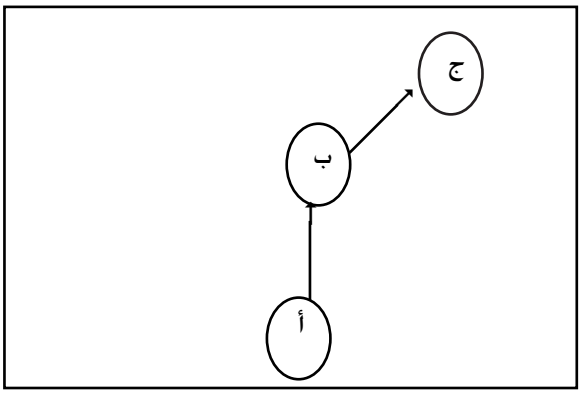
هذا، ومن ذلك أيضاً، ما نجده من مظاهر للاستلزام إن على مستوى الخطاب أو على مستوى التخاطب، إضافةً إلى ما يحصل من ذلك عن الإنجاز لما يكون غير مباشر. إنه لما يحصل أن ترد هذه الظواهر للتواصل، فإن الخطابات التي تستعمل وفيها من ذلك ما يدعو إلى البحث عن معانيها غير المباشرة، تمثل موضوعاً حقيقياً للتأويل. ولن نتابع هنا جميع الظواهر لأن المجال لا يستوعبها، أضف إلى أنه لا عبرة لنا هنا في اختلافها، وإنما العبرة في ما يوحدها ويجعلها الرائز أو المؤشر الداعي إلى قيام التأويل.

وهكذا سنكتفي منها بنموذج من الظاهرة المجازية هو الاستعارة. لنلاحظ كيف أن ورود الاستعارة في الخطاب يمثل داعياً حقيقياً لاشتغال التأويل.

إن الصورة العامة للملفوظات الاستعارية في أشكالها المبسطة هي حيث المرسل يحقق ملفوظات من نوع (أ هو ب)، إلا أنه يريد من خلال ذلك أن يقول بأن (أ هو ج)[26]، وهو يقصد ذلك مفترضاً أن كلامه سيؤخذ بهذا الاعتبار. ونحن حينما نتكلم عن معنى استعاري ما، فإنما نتحدث عما يمكن للمرسِل أن يعنيه بالطريقة التي تستبعد ما يعنيه الملفوظ في حرفيته. إننا ننظر إلى الظاهرة الاستعارية باعتبارها ظاهرة مضمونية، أي متعلقة بالمضامين اللغوية، وهذا يعني أن علاقتها بالمرجع الواقعي علاقة غير مباشرة، ولا يمكن لهذا المرجع أن يمثل معيار التأكد من صحتها. إن الاستعارة تستعمل لتعيين بعض المضامين التي لم تمنحها اللغة تعبيرات مناسبة[27]. وبهذا كان اعتماد الاستعارات في التواصل، يعني اعتماد الموسوعات لا اعتماد المعاجم أو القواميس، وإذا حدث أن نُظر إليها بغير هذا الاعتبار بدت زائفة وعبثية.

إن الإشكال العام الذي يمكن أن تندرج فيه الاستعارة، يتمثل في معرفة كيف يمكن قول شيء ما مع إرادة قول غيره، وكيف يمكن تحقيق نجاح التواصل بذلك، حتى ولو كان المرسل والمرسل إليه على علم معاً بأن معنى الكلمات التي تلفظ بها المرسِل لا تدل حرفياً على ما يريد قوله[28]. إن السؤال: كيف تشتغل الاستعارة؟ يشبه إلى حد ما السؤال: كيف يمكن لشيء ما أن يذكرنا بشيء آخر؟ إن أياً من السؤالين لا يقبل إجابة وحيدة، وإن كانت علاقة المشابهة تلعب دوراً مهماً في الاجابة، أن هناك سمتين بارزتين تميزان اشتغال الاستعارة، فالاستعارات نسقية ومحدودة، فهي محدودة، لأن هناك طرقاً تسمح للشيء بأن يذكِّر بغيره ولا تدخل في باب الاستعارة. وهي نسقية، لأنه يجب أن تكون الاستعارات متفاهماً حولها من طرف المرسِل والمرسَل إليه بفضل ما يُشاركان فيه من معارف[29].

ومهما يكن، فإن الاستعارة ليست إلا حالة خاصة من حالات الظاهرة التواصلية حيث يُعتمد إيصال المعنى بشكل غير مباشر، وحيث يَرد التنافر واضحاً بين ما يريد المرسِل إبلاغه وما تقدمه جملة الملفوظ[30]. إن التلفظ بجملة إستعارية يذهب إلى أبعد من المعنى الأصلي للجملة، إن المرسِل يعمل على تجاوز المعنى الحرفي بهدف تحقيق مقصوده التواصلي، ويقترح سيرورة التجاوز هذه على مخاطبه. ويمكن لتصوير هذه الفكرة أن نقتبس الصياغة الصورية التي جاء بها «J. Searle» كالتالي[31].



حيث:

ـ القول: (أ هو ب) يُراد به استعارياً: (أ هو ج).

ـ أ هو الموضوع.

ـ ب هو المعنى الحرفي للجملة.

ـ ج هو المعنى الاستعاري للتلفظ

ـ ب ≠ ج، وهما متعالقان.

ـ العلاقة بين معنى الجملة ومعنى التلفظ الاستعاري ليست من فعل الصدفة أو الحكم الفردي، إنها نتيجة تفكير منهجي مشترك[32].

هذه الظاهرة الاستعارية، وواضح أنها لا تمثل إلا حالة من حالات الظاهرة التواصلية غير المباشرة، إذ نجد خاصية تنافر المقصود والمعروض واردة أيضاً في الكناية أو التعريض وفي الظاهرة المجازية عموما، كما يرد ذلك في حالات الإنجاز غير المباشر. والنماذج التي بهذه الخاصية متعددة ومختلفة ولا تهمنا حدودها واختلافاتها بقدر ما تهمنا خاصية التنافر التي توحدها وتعطيها تأشيرة دخول معمل التأويل، وتُشرِّع للمرسَل إليه مهمة القيام بفعل التأويل.

تلك كانت نماذج لما تأتي عليه الخطابات موضوع التأويل وكانت للتمثيل لا للحصر، كما كانت الخطابات مجرد تمثيل داخل الظاهرة التواصلية عموماً، وكما كانت الظاهرة التواصلية مجرد تمثل داخل الظاهرة الإنسانية، والظاهرية الإنسانية داخل العالم. فالتأويل يمتد عبر العالم إلى أشيائه ووقائعه وحتى إلى ما وراء ذلك. وانسجاماً وما جاء بحثنا لأجله، اخترنا أن نمثل لموضوع التأويل من نفس موضوع البحث. ولما تسنى لنا ذلك، فإن فيما يلي مرحلة أخرى من البحث نخصصها للنظر في المبادىء التي يقوم عليها التأويل والشروط والكفاءات لتي ينبغي توفرها في المؤول.

2 ـ شروط التأويل وكفاءات المؤول

إن قضية توجيه الخطاب وصرفه عن مدلوله المباشر إلى مدلول آخر اقتضته موضوعية التخاطب، قد تمثل قضية شائكة لا تخلو من مجازفة، فهي تنتهي إلى إفراغ الخطاب من محتواه الدلالي وتشحنه بما قد يمثل المقصود. وقد تكون عملية الإفراغ والشحن هذه ضرورية وجادة من أجل الفهم، وقد تكون مدعاة لسوء الفهم عن قصد أو عن غير قصد. ولعلَّ هذا كان هو مبرر النظر في الشروط والكفاءات.

2 ـ 1 ـ مشروعية التأويل

متى يكون التأويل مشروعاً؟ ومتى تقوم الحاجة إلى إجرائه؟

إن الأمر هنا لا يتعلق بسؤال بسيط، وإنما هو إشكال معرفي معقد، وإن معالجته أو الإجابة عليه كانت تمثل دوماً النقطة الحاسمة التي تفترق عندها الطرق بين دعاة التأويل وبين من وقفوا عند حدود الظواهر.

والثابت أن الاختلاف بصدد هذا إنما يقوم لما يكون موضوع النظر خطاباً عقائدياً أو تشريعياً أو فيه من الحساسية ما يدعو إلى الاختلاف، ويكون ذلك لماً يكون الدافع دينياً أو سياسياً أو غيره مما يدعو إلى تضارب الآراء والمواقف. إلا أنه لما يكون الموضوع خطاباً عادياً ويكون الدافع تواصلياً إنسانياً محضاً، ويَثبت أن التمثيل اللغوي لا يستنفذ التمثل الذهني، فإنه ولا بد تقوم الحاجة إلى تأويل، وهذا يثبت في معظم أحيان التخاطب. ونحن نريد متابعة هذا الثبوت في المواقف التخاطبية التي تأتي على التجاوز الدلالي.

إن فكرة الحاجة إلى تأويل تنطوي على توفر الثوابت التالية:

ـ إنه يوجد على الأقل معنى ما يمثل، إن جزئياً أو كلياً، موضوعاً للفهم والتأويل.

ـ إن هذا المعنى بما هو كذلك لا يمثل ظاهرة ثانوية في طبيعة أو بنية الخطاب.

ـ إن المعنى الفعلي للخطاب ليس صريحاً وجلياً فيه، بل معقد غامض غير محدود ويتراوح في الخفاء، وهو بذلك لا يُدرَك إلا بالتبصر[33].

إن ما ورد في هذا يعني أن العملية التأويلية تنصب على المعنى بالأساس، فكان قيامها يتوقف على وجوده، وإنها تقوم لأجله حيث يكون هو المطلوب الفعلي ولا يكون مصرحا به ليتوقف إدراكه على قيامها. وهكذا حال قيام حاجتنا إلى التأويل. ولكن كيف نتبين ذلك في مواقفنا التواصلية.

إننا نحن المخاطَبين نأخذ بعين الاعتبار أن مخاطِبينا آخذون بمبدأ التعاون والقواعد والقوانين التخاطبية، وأنهم آخذون التواصل مأخذ جد. إننا نسلم بهذا أولاً، ثم ننظر فيما يُعرض علينا من خطابات، فإن كانت تجسد لما سلمنا به، فإنها ستفيدنا بمعنى ما على الأقل يلائم ما انخرطنا فيه من تفاعل، وينسجم والأرضية التي نحن عليها للتواصل. إلا أن هذا لا يطرد، فقد يحدث في بعض المواقف التخاطبية أن ترد الخطابات

تجسيداً لما سلمنا به فعلاً، إلا أنها لا تفيدنا بأي معنى، أو تفيدنا بما لا نجد فيه أي انسجام أو ملاءمة. فهل نُرجع ذلك إلى عدم كفاءة المرسِل، أم نكتفي بالقول: إننا لم نفهم؟ كثيرة هي المواقف التي تنطبق عليها الإجابة بالإيجاب، وكثيرة هي المواقف أيضاً التي لا ينطبق عليها ذلك.

لن نهتم بالمواقف التي تكون فيها الإجابة بنعم. ولننظر في المواقف التي لا نكتفي فيها بهذه الإجابة.

إنه يجب علينا أن نفهم، والمرسِل يريد ذلك، ويريدنا أيضاً أن نفهم بأن مقصوده ليس هو المعنى المعروض في الخطاب والذي لامسنا عبثيته وعدم ملاءمته، وإنما هو معنى آخر. وقد خوَّل لنفسه أن يقول ما لا يقصد، لأنه على علم بواقع معارفنا المشتركة، وعلى علم بأننا قادرون على اكتناه ما يُقصد مما يُقال استناداً إلى تلك لمعارف. وإلا كان قد قدم لنا في بنية خطابه ما نستند إليه في ذلك.

إننا لما لا نسجل أي قصور في كفاءة المرسِل التواصلية، كما لا نسجل عنه أي توازن في الالتزام بالمبادىء التخاطبية، ونسجل إثر ذلك عبثية المعنى المعروض حرفياً في بنية الخطاب، فإن هذه الملاحظات كلها تمثل روائز أو مؤشرات حقيقية للتأويل. ومعلوم أنه «يؤول كل قول حامل لمؤشرات التأويل اللغوية أو غير اللغوية»[34].

وفي مؤشرات التأويل يمكن أن نميز بين ما هو لساني وما هو خارج لساني. فمؤشرات التأويل اللسانية هي ما يعرف بالقرائن اللفظية المانعة من إرادة المعاني الحرفية، ويطّرد ورودها مع أمثلة الاستعارة:

(6) سكت عني الألم.

إن المؤشر هنا يؤخذ من خصائص الملفوظ التوزيعية. حيث إن الفعل (سكت) لا يصح توزيعه مع الفاعل (الألم)، فكان توزيعه هنا أمراً شاذاً، فيلزم بذلك تأويل الملفوظ لإزالة الشذوذ.

إن مخاطِباً ما إزاء ملفوظ استعاري، يدرك أن هذا الملفوظ في حرفيته غير صحيح، فتلك خاصية الملفوظات الاستعارية حسب «Searle»[35]. إن كل ملفوظ يكون معناه الحرفي غير مقبول لكذبه أو تناقضه أو شذوذه، تقوم معه الحاجة إلى تأويل، ويكون مؤشر قيام هذه الحاجة مؤشراً لسانياً تمثله لا مقبولية جملة الملفوظ وما في هذه الجملة من لحن دلالي.

أما مؤشرات التأويل الخارج لسانية. فهي ما تعلق بالقرائن الحالية أو تعلق بالمعارف المشتركة السابقة أو الموازية، ويمنع من إرادة المعاني الحرفية، ويطرد ورود هذه المؤشرات مع التعابير الكنائية والإنجازات اللغوية غير المباشرة، ومع كل الظواهر التواصلية التي تأتي التعابير فيها مقبولة دلالياً وغير شاذة حرفياً، إلا أن ما فيها من معنى حرفي مقبول، لا يكون هو المقصود.

إننا في مثل هذه الظواهر نكون أمام تعابير لغوية تدل ـ ومن غير شذوذ ـ دلالة سليمة على معانيها الحرفية، ولا نجد في هذه التعابير أية مؤشرات تدعو إلى تجاوز معانيها الحرفية تلك، إلا أننا رغم ذلك لا نأخذها على حرفيتها. فلماذا إذن؟ أو ما هي المؤشرات الحقيقية الداعية إلى تأويل مثل هذه التعابير؟

إن الداعي في كل ذلك سياقيٌّ أو معرفيٌّ. وتكون المؤشرات الحقيقية للتأويل في هذه الحالة مؤشرات خارج لسانية وتتعلق بالتلفظ لا بالملفوظ. فإذا كنا في حالات الاستعارة مثلاً نسجل مؤشرات التأويل في خروقات الملفوظ، فإن في هذه الحالة نسجلها في خروقات التلفظ، ومن ذلك أن يُؤتى الكلام في غير سياقه، فيحصل ألا يلائم الملفوظ مقام التلفظ. وعدم الملاءمة هذه هو مؤشر التأويل في هذا المستوى.

يتوقف قيام التأويل إذن على وجود المؤشرات الداعية إلى قيامه، وقد لاحظنا أن من هذه المؤشرات ما نلامسه في بنية الملفوظ، ومنها ما نتابعه في عملية التلفظ. لكن كيف يمكن التعرف إلى هذه المؤشرات؟ أو ما هي الكفاءات المطلوبة لتحقيق أمر كهذا؟

2 ـ 2 ـ كفاءات المؤول

يمكن أن نصنف الكفاءات المطلوبة في التأويل انسجاماً وتصنيف مؤشرات التأويل، إلى صنفين: لسانية وتداولية. وبغير هذا الاعتبار ينضاف إليهما صنف ثالث وهو الكفاءة الاستدلالية.

2 ـ 2 ـ 1 ـ الكفاءة اللسانية

لما يتعلق الأمر في التأويل بالنموذج للتواصل، فإنه يتعين على المؤول أن يكون عالماً باللغة المستعملة، صوتاً وصرفاً وتركيباً ومعجماً. وعلمه هذا هو ما ينسحب عليه مفهوم الكفاءة اللسانية. إن الكفاءة التأويلية في هذا المستوى تسمح باكتشاف مؤشرات التأويل اللسانية، ومن ذلك أن نسجل إخلالاً بنظام اللغة، إن على مستوى التصويت أو التصريف أو على مستوى التركيب أو المعجم. وعليه فإن المؤول يجب أولاً أن يكون عالماً بهذا النظام كي يكون قادراً على اكتشاف الإخلال به. إن المؤول يجب أن يعلم بأن لكل خاصية تنغيمية أو تطريزية معنى خاص، وأن لكل صياغة صرفية معينة معنىً معيناً، وأن لكل وحدة صرفية دلالة معجمية، وأن تركيب هذه الوحدات إنما يكون بحسب الأساليب، وكل أسلوب له خصائصه التي تجعله يعني ما لا يعنيه غيره. ويجب أن يعلم أنه كلما حاد كلّ من ذلك على ما هو له في نظام اللغة إلا وخَلَقَ موضوعاً للتأويل.

إن هذه المعارف كلها معارف لسانية وضعية، وإذا كانت تمثل بالنسبة للمرسِل معارفَ تأسيسية، فإنها بالنسبة للمؤول تمثل معارفَ معيارية، يحتكم إليها في معالجة خطابات المرسِل، حيث

ينظر فيما إذا كانت هذه الخطابات تجسداً للنموذج المعيار أم لا. وهذا يعني أن المعرفة اللسانية وحدها ليست كافية للتأويل، إذ يجب أن يكون المؤول مزوداً أيضاً بالمعارف التي تساعده على مقارنة الخطاب بالنموذج المعيار. إن الكفاءة اللسانية إذن، في مجملها معرفة لسانية وضعية معيارية، وهي تساعد المؤول على ارتياد التأويل، إلا أنها وحدها في ذلك غير كافية.

2 ـ 2 ـ 2 ـ الكفاءة التداولية

ويتعلق الأمر هنا بما يتزود به المخاطَب من معارف خارج لسانية تكون حاسمة بتضافرها مع المعرفة اللسانية، في ما إذا كانت الحاجة إلى التأويل تقوم أم لا. وهي أيضاً المعرفة التي تستنير بها العملية التأويلية. إننا لا نستطيع الجزم بأن خطاباً ما يمثل دخلاً للتأويل، ألا في ضوء معرفتنا بواقع ورود هذا الخطاب، ومعرفتنا بواقع معارف المتكلم الذي عرض هذا الخطاب. كما أننا لا نستطيع القيام بالتأويل إلا في ضوء تلك المعارف.

إن الكفاءة التداولية تعني امتلاك نوعين من المعارف: معارف متعلقة بواقع حال وملابسات التخاطب وهي معارف موازية. ومعارف متعلقة بواقع التجربة الإنسانية المشتركة وهذه معارف سابقة. وبه كانت الكفاءة التداولية قائمة على كفاءتين: سياقية حالية وأخرى موسوعية.

أ ـ الكفاءة السياقية الحالية

لن نتحدث هنا عن السياق المقامي باعتبار مكوناته وما ينسحب عليه، ولا باعتباره قاعدة للاستعمال اللغوي، إنما نريد هنا أن نشير إلى أن معرفة السياق المقامي تمثل دعامة أساسية وضرورية لإقامة التأويل. لماذا؟ لأن السياق المقامي يمثل أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، ومن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته[36].

وكما تساعدنا الكفاءة اللسانية على تحديد مؤشرات التأويل اللسانية، فكذلك نحتاج إلى كفاءة سياقية لاكتشاف مؤشرات أخرى تتعلق بالأنا والأنت وهيئات الحضور في الزمان والمكان، وهي مؤشرات تدعو إلى التأويل كلما بعثت على إلحاق متغيرات قصدية.

إن مقومات كفاءاتنا السياقية الحالية تمثلها معارفنا الموازية المكتسبة لتوِّ التخاطب وتمثلها انطباعاتنا حول محيطنا التخاطبي وتأثير محيطنا هذا فينا، بأشيائه ومواقعها، وبشخوصه وسلوكاتها وبأزمنة وقائعه وأمكنتها. وكل ذلك يساعدنا على اكتشاف ما إذا كان في التخاطب دخلٌ للتأويل أم لا.

هذه حدود كفاءاتنا السياقية. وهذه بالنسبة للتأويل لا تختلف عن الكفاءات اللسانية إلا في طبيعة ما تساعد على اكتشافه من مؤشرات، وكذا في مجال اكتشاف هذه المؤشرات، إذ كان مجال الأولى هو الملفوظ، وكان مجال الثانية هو السياق الحالي للتلفظ. إلا أن هناك مجالاً آخر لاكتشاف مثل هذه المؤشرات، ويتمثل في ما وراء التلفظ، وهو مجال لاشتغال كفاءة أخرى هي الكفاءة الموسوعية.

ب ـ الكفاءة الموسوعية

يتعلق الأمر هنا بالمعارف المشتركة السابقة التي يكتسبها الفرد عبر تجربته الفردية أو يستفيدها من مكتسبات التجربة الجماعية، وتكوِّن زاده المعرفي المتنامي باستمرار ما دام يوجد ويتفاعل ويتأمل ويفكر وفي كل ذلك يعقل. ثم إن ما يميز مقومات كفاءتنا في هذا المستوى هواستحالة سردها بكاملها دفعة واحدة نظراً لتفاوت درجاتها وتباين أنواعها ومكوناتها من فرد لآخر، وخاصة كلما ابتعدت المسافة بين الأفراد عمراً وثقافة وحضارة وجنساً وانتماءً طبقياً...[37]

إن مقومات كفاءتنا الموسوعية سواء قلَّت أو كثرت تظل كامنة وتمثل الموجِّهَ الفاعلَ لكل سلوكاتنا اليومية، وتتجلى فيها بشكل مباشر أو غير مباشر عن وعي أو غير وعي، وما دام سلوك كل من المتكلم والمخاطَب لا يخرج عن دائرة السلوك الإنساني اليومي، فإنه لا ينفك توجهه ويستفيد منها. إننا نحتاج إلى كفاءتنا الموسوعية هذه إلى جانب ما نحتاجه من كفاءاتنا السياقية الحالية واللسانية، لارتياد أي عمل تأويلي. إننا حين نواجه خطاباً ما لا نواجهه من فراغ، وإنما نستعين بتجاربنا السابقة، إن هذه المواجهة تعتمد أساساً على ما تراكم لدينا من معارف سابقة تجمعت لدينا كمتمرسين قادرين على الاحتفاظ بالخطوط العريضة لما سبق أن واجهناه[38].

وهناك ملاحظة تتعلق بما يمكن أن نسجله في علاقة الكفاءة الحالية بالكفاءة الموسوعية: إن معطياتنا المعرفية الموسوعية يمكن أن تمثل تراكماً للمعطيات التي توفرت لكفاءاتنا الحالية. إن ما يُعدَّ مقوماً من مقومات كفاءتنا السياقية الحالية الآن، يصبح بعد الآن ذكرى ويمثل مقوماً من مقومات كفاءتنا الموسوعية. وإن شئت بتعبير آخر، تقوم كفاءتنا الموسوعية على ما أتت عليه التجارب الماضية؛ إلا أن كفاءتنا السياقية الحالية تقوم على ما توفره التجربة الآنية.

وعلى كل حال، فإن مجموع كفاءاتنا اللسانية والتداولية بنوعيها الحالية والموسوعية، يساعدنا على اكتشاف وحصر مجال التأويلات الممكنة. فبقدر ما نعرف من مقومات بشأن هذه الكفاءات بقدر ما نكون قادرين على التنبؤ بما يُحتمل من تأويل. إلا أن معارفنا في هذه الحدود لا تكون كافية لارتياد التأويل، إننا نبقى في حاجة فوق ذلك إلى معارف تساعدنا على اختيار ومباشرة التأويل المقصود. وذلك دور كفاءاتنا الاستدلالية.

2 ـ 2 ـ 3 ـ الكفاءة الاستدلالية

إننا لإقامة التواصل التام لا نقف في حدود الحكم، استناداً إلى كفاءاتنا اللسانية والتداولية، بأن هذا الملفوظ أو ذاك يحتاج إلى تأويل، بل إننا نحتاج فوق ذلك إلى إتمام التأويل، أي

نحتاج إلى تأويل ما حكمنا بأنه يحتاج إلى تأويل. فكيف نستطيع القيام بذلك؟

إن كفاءاتنا اللسانية والتداولية هي التي تبرز لنا أن خطاباً ما غير ملائم إما لشذوذ معناه أو لشرود وروده. وإن غاية التأويل هي البحث عن ملاءمة الخطابات غير الملائمة، فما كان من الخطابات شاذاً في معناه، صُرف إلى غير ذلك المعنى. وما كان منها شارد الورود، صُرف إلى ما يبرر عدم الشرود. وجملة الكلام في ذلك أن الأمر يتعلق بالانتقال من عدم الملاءمة إلى الملاءمة، وهذا لا يتم إلا بموجب عمليات استدلالية.

تتدخل كفاءاتنا الاستدلالية للربط بين ما يعرضه المرسِل، وبين ما توفر لدينا بموجب كفاءاتنا اللسانية والتداولية من أجل الوصول أخيراً إلى المعنى المقصود. إن إقامة هذا الربط يعني إجراء عمليات استدلالية يكون منطلقها هو الخطاب المعروض على ما فيه من شذوذ في المعنى أو شرود في الورود، وتكون دعامتها هي معارفنا اللسانية والتداولية، وتكون نتيجتها هي المعنى المقصود. إن إجراءً كهذا على خطاب ما يعني تأويله، وإن القدرة على هذا الإجراء تعني القدرة على الاستدلال، وهذه تمثل ما نقصده بالكفاءة الاستدلالية. وهذه تختلف كما هو اضح عن الكفاءتين اللسانية والتداولية بكونها كفاءة عملية. وهكذا كان التأويل يقوم على ثلاثة أنواع من الكفاءات. كفاءة لسانية معيارية، وكفاءة تداولية معرفية، وكفاءة استدلالية عملية.

تلك كانت كفاءات المؤول وهي كلها مطلوبة للتأويل وتتضافر لإتمامه. ويمكن أن نتابع أمثلة لتوظيفها في ما يلي:

2 ـ 2 ـ 4 ـ نماذج لتوظيف الكفاءات التأويلية

أ ـ تشتغل الكفاءة اللسانية لبيان ما إن كان الملفوظ يحتاج إلى تأويل أم لا، وذلك تبعاً لما تجده فيه من مقبولية أو لحن دلالي بالنظر إلى المعيار المتواضع عليه، فما كان من الملفوظات لاحِنَاً، يُصرف إلى التأويل مباشرة. وما كان منها مقبولاً، أُخذ على ظاهره إلى أن يثبت خلاف ذلك.

ومما يُصرف إلى التأويل للحنه الدلالي نمثل بالملفوظ التالي:

(7) يعيش الإنسان فوق برتقالة زرقاء.

نلاحظ أنه لا خرق في الملفوظ للنظام الصوتي أو الصرفي ولا للنظام التركيبي، إلا أن الخرق يسجل على مستوى الملء المعجمي لمواقع البنية التركيبية المكونة من (فعل + فاعل + مركب ظرفي)، إذ نلاحظ أن المفردة (برتقالة) وردت في الملفوظ لملء موقع المركب الإسمي داخل المركب الظرفي، وورودها هذا غير سليم. لأن مركباً ظرفياً من نوع (فوق برتقالة) لا يستقيم وروده في بنية تركيبية يكون الفعل فيها هو (يعيش) والفاعل هو (الإنسان). وإن حدث أن ورد كما هو عندنا في (7) فإنه يلزم استبداله بما يستقيم، وهذا يعني تأويل الملفوظ.

هذا كان مثالاً لطريقة اشتغال الكفاءة اللسانية، وانصبَّ فقط على الجانب المعجمي. إلا أن الكفاءة اللسانية كما تتدخل على المستوى المعجمي، فإنها أيضاً تتدخل على المستوى الصوتي والصرفي والتركيبي، فنحن نعلم ما للخصائص التحويلية على تعددها واختلافها في هذه المستويات من أثر على مستوى تغيير المعاني وخلق عدم الملاءمة. وهذا يعني أن النظر في الملفوظ(7) كان فقط مجرد مثال.

ب ـ كان ذلك نموذجاً لطريقة توظيف الكفاءة اللسانية في التأويل. أما الكفاءة التداولية فهي تُوظَّفُ كذلك لاكتشاف الملاءمة أو عدمها، إلا أن مجالها ليس هو الخطاب وإنما هو التخاطب. ويمكن أن نتابع ذلك في ما يلي:

(8) الجو حار.

(9) أ ـ هل كان زيد مذنبا؟

ب ـ إنه كان يأكل تفاحة كل صباح.

إن كفاءتنا اللسانية إزاء هذين المثالين لا تفيدنا إلا بكون الملفوظات هنا سليمة ودون شذوذ دلالي، وأنها قابلة لأن تؤخذ على حرفيتها. فما المانع من ذلك إذن؟ إن كفاءتنا السياقية الحالية تتدخل لتفيدنا بأن الملفوظ [16] يمكن أن يحمل أكثر مما تدل عليه حرفيته. إن واقع الأشياء مثلاً يثبت أن الجو بارد، إلا أنه يثبت أيضاً أن فضاء التخاطب غرفة ضيقة ومغلقة الباب والنوافذ. إن ما أثبته الواقع هذا هو ما تستفيد منه كفاءتنا السياقية الحالية لتزيل عن الملفوظ ملاءمته الزائفة، وتكشف لنا حاجته إلى التأويل.

ولما لا تفيدنا الكفاءة اللسانية، وكذا السياقية الحالية إلا بأن الملفوظ (9. ب) ملائم دلالة وورودا، تتدخل كفاءتنا الموسوعية لتثبت عكس ذلك، ولتثبت أن هذا الملفوظ قابل لأن يدل على غير ما دل عليه في حرفيه. فللموسوعة تراكم معرفي ثقافي حول التفاحة، ومن ذلك أن التفاحة قد تعني الخطيئة باستحضار ذكرى البدايات، وقد تحيل على نوع من الحمية في نظام التغذية. إن كفاءتنا الموسوعية تجعلنا ننتبه إلى هذا وغيره إزاء هذا الملفوظ، كما تنبهنا إلى ما نعرفه عن واقع معارف المرسِل، وقد تدعونا بذلك إلى النظر في إمكانية أخذ الملفوظ على غير حرفيته، أي قد تدعونا إلى تأويله.

ج ـ بعدما أثبتت لنا كفاءاتنا اللسانية والتداولية قيام الحاجة إلى تأويل الملفوظات (7) (8) (9 ز ب)، يأتي دور كفاءتنا الاستدلالية لإقامة هذا التأويل.

تتدخل كفاءتنا الاستدلالية على مستوى الملفوظ (7) للبحث عن المفردة التي يمكن أن تكون قد استبدلت بها المفردة (برتقالة). وذلك في محاولة للوصول إلى المعنى المقصود. وما دام الأمر يتعلق بنموذج استعاري فإن دليل البحث يكون هو علاقة

المشابهة في ضوء ما تقدمه الكفاءة الموسوعية. وهكذا يمكن للكفاءة الاستدلالية أن تنطلق كالتالي:

ـ المرسِل قال: إن الإنسان يعيش فوق برتقالة.

ـ والتاريخ يثبت أن الإنسان عاش على الأرض. والواقع يثبت أنه يعيش فوقها.

ـ ففيما تشبه الأرض البرتقالة حتى تُستبدل بها في الملفوظ؟

ـ الأرض والبرتقالة كلتاهما ذاتا شكل مستدير.

ـ عمر البرتقالة محدود ولونها النموذجي معروف.

ـ تصبح البرتقالة زرقاء اللون عند ضياعها.

ـ زرفة البرتقالة تعني تلوثها.

ـ الأرض تشبه البرتقالة في تعرضها للتلوث.

ـ إن المرسِل يريد أن يقول بأن الأرض ملوثة.

هذا وبالطريقة نفسها تتدخل كفاءتنا هذه لتحقيق تأويل الملفوظ (8)، وردِّه إلى ما يؤكد ملاءمته لسياق وروده، بالاستناد إلى معطيات هذا السياق نفسه:

ـ المرسل قال: الجو حار.

ـ مع العلم أن الواقع لا يثبت ذلك. إلا أنه يثبت أيضاً أن:

ـ المرسِل والمرسَل إليه في غرفة ضيقة مغلقة الباب والنوافذ.

ـ كلاهما يدخن.

ـ الفضاء يبعث على الاختناق.

ـ وينبغي لمن كان هذا وضعه أن يعمل على تغييره.

ـ يمكن التخلص من هذا الوضع بفتح الباب أو النافذة أو الخروج.

ـ الوقت ليل إذن لا يتعلق الأمر بالخروج.

ـ يتعلق الأمر إذن بفتح الباب أو النافذة.

ـ المرسِل يريد أن يقول: إفتح الباب أو النافذة.

وكذلك تساعدنا كفاءتنا الاستدلالية على استثمار ما وفَّرته الكفاءة الموسوعية لتأويل الملفوظ (ب) الوارد في سياق (أ) من المثال (9) كالتالي:

ـ المرسِل أجاب بأن زيداً يأكل تفاحة كل صباح.

ـ وكان السؤال حول ما إن كان زيدٌ مذنباً أم لا.

ـ وإذا كان الجواب مناسباً للسؤال فإنه سينفي أو يثبت كون زيد مذنباً.

ـ الموسوعة تحتفظ لنا فضلاً عن المعنى الحرفي لأكل التفاح بأنه قد يعني اتخاذ نظام للحمية. إلا أن هذا لا يفيدنا في شيء لأنه لا علاقة للحمية بالذنب.

ـ إن الموسوعة تحتفظ لنا أيضاً بأن أكل التفاح قد يعني ارتكاباً للخطيئة، كما فعلها آدم.

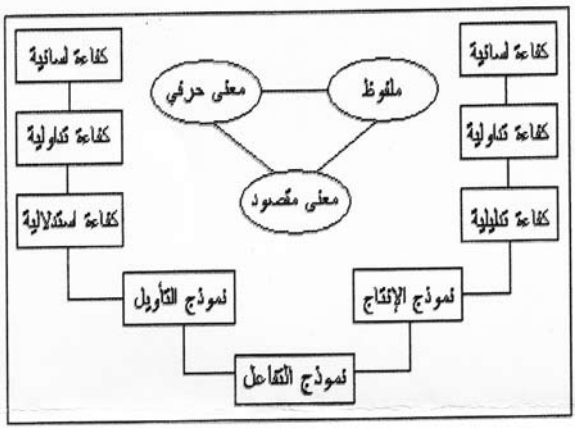
ـ وبهذا الاعتبار يكون زيد مرتكباً للخطيئة.

ـ المرسِل يقول بأن زيداً مذنبٌ.

وهكذا لاحظنا أن تأويلَ ملفوظٍ ما هو بكل بساطة تطبيق لمختلف كفاءات المؤول على مختلف ما تحتويه المتواليات اللغوية من دوال قصد استنباط مدلولاتها المقصودة[39]. ولاحظنا أنه لا بد في ذلك «من معرفة مسالك التأويل في بيان ما إن كان كلام المتكلم يتضمن ضميراً، وأن مضمون مقدماته المصرح بها هو كذا، وأن مضمون نتيجته المصرح بها هو كذا، وأن بنيته الاستدلالية هي كذا، وأن وجه سلامته هو كذا، ذلك أن الكلام حمّال لوجوهٍ ولو بدا ظاهرَ المعنى، لأن الظاهر لا ينفي الاحتمال. فما أن يعرض له ما يحتمل مصادمته بوجه من الوجوه لمقام الكلام، حتى يخرج عن وضوح معناه اللغوي»[40]. ويكون حال التواصل به قاضياً بتأويله.

ثم لاحظنا أنه، حتى لو تعلق الأمر بالنماذج البالغة البساطة في التأويل، ينبغي للمخاطب أن يمر على الأقل بثلاث مراحل. إذ يجب عليه أولاً أن يتوفر على استراتيجية تسمح له بالتقرير في ما إذا كان الملفوظ قابلاً لأن يكون دخلاً للتأويل أم لا. ويجب بعد ذلك عندما يثبت عنده أن الملفوظ يحتاج إلى تأويل، أن يتوفر على الاستراتيجيات والمبادىء التي تساعده على متابعة ما يحتمل أن يكون مقصوداً بما قيل. ويجب أخيراً أن يكون متوفراً على الاستراتيجيات والمبادىء التي تجعله قادراً على الحسم في اختيار المقصود الفعلي من بين ما يُحتمل أن يكون مقصوداً[41]. وخلاصة الأمر في كل هذا أن الأمر يتعلق بالكفاءة التأويلية.

لقد تم لدينا إلى هنا جرد كفاءات المرسَل إليه المؤول، ويمكن أن نلاحظ أن هذه الكفاءات نفسها هي المطلوبة للإنتاج عند المرسِل، إلا أنه إذا كان المؤول يشغل على نظام الاستدلال، فإن المرسِل وهو المنتج للخطاب موضوع الاستدلال، يشتغل في مقابل ذلك على نظام التدليل، فتقابل كفاءته التدليلية كفاءة المؤول الاستدلالية. وإذا كان التواصل عموماً يقوم على توازي الإنتاج والتأويل، فإننا نكون قد حصلنا على الكفاءات المطلوبة للتواصل غير المباشر، ويمكن بالتالي أن نصوغ هذه الحصيلة في الصياغة الصورية التالية:



3 ـ مستويات التأويل وعتبات اشتغاله

إن للتأويل مستويات يتراوح فيها بين الإحكام والإطلاق. فحيث الإطلاق يقوم التأويل لأجل التأويل فقط، وتحكمه حينها نهايات ولا غايات، وكل همه هو أن يبتدىء ويستمر ولا ينتهي. وحيث الإحكام، يقوم التأويل لأجل الفهم، وتكون غايته التي ينتهي عندها هي إتمام التواصل. وإذا كان للتواصل مبادئه وقواعده، فلا بد للتأويل، الذي يعمل على إتمامه، من أن يراعي ما يتقيد به التواصل.

لقد مورس التأويل على كلا المستويين منذ الزمن البعيد، وقد كان اختلاف المستويين تجسيداً لاختلاف التيارات الفكرية، فمن حكّم العقل اشتغل على التأويل في مستواه الثاني. ومن لم يحكّم به، خاض التأويل لأجل التأويل. مع أن بين هذا وذاك تياراً توفيقياً. وإذا كنا لا نستطيع تغطية هذا الموضوع، فإننا سنكتفي فقط بهذه الإشارة، وسنحاول تدعيمها ببعض النماذج النظرية حتى يتسنى لنا القول بأن للتأويل مستويات، وأن ما تقيد فيها التأويل بالعقل هو ما يمثل مستوى للتأويل التداولي.

3 ـ 1 ـ مستويات التأويل

3 ـ 1 ـ 1 ـ التأويل لأجل التأويل

هناك وجهات نظر في التأويل تستند إلى التراث الهرمسي[42]، حيث يُسمح للعملية التأويلية بأن تنطلق ولا تنتهي، وحيث يُدرج التأويل ضمن كل المسيرات الدلالية الممكنة، وضمن كل السياقات التي يتيحها الكون الإنسان المتصل واللامتناهي[43]. إن غاية التأويل من منظور هرمسي، أن لا تكون له غاية يقف عندها، وأن لا يجعل موضوعه يقف عند إحالة محددة أو ينتهي إلى دلالة معينة.

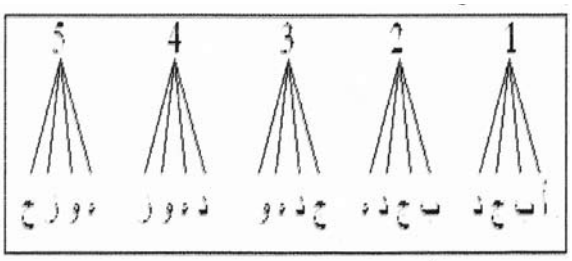
إن التأويل يدخل متاهات لا تحكمها أية غايات، ولا توجهها أية ضوابط ولا أية رقابات. فاي مستوى للتأويل هذا الذي لا يستقر على حالة بعينها ولا يتحدد بغايات ينتهي إليها، ولا يتردد في قبول كل الدلالات الممكنة، عاملاً على خرق كل مبادىء التفكير العقلية! إنه المستوى حيث التأويل يستند إلى اصول هرمسية وغنوصية، فلا غرابة وهذان تياران برزا على هامش العقلانية وضد مبادئها[44].

لقد تخلى هذان التياران عن العقل وما يقتضيه، وخاضا في الأمور بما يهدي إليه الحدس، باحثين عن الحقيقة التي لا يُعرف عنها شيء. ومؤمنين بفكرة السر الذي لا يمكن اكتشافه، فكل عبارة أو نص، لا تمثل إلا سرّاً، ولا تحيل إلا على سرٍّ آخر، وكلما تم الاقتراب من هذا السر بدا أنه يحيل هو أيضاً إلى سرٍّ آخر، وإن الغبي هو الذي يجد لهذه السيرورة حداً يقف عنده ليقول: لقد فهمت[45]. ولهذا السبب فإن مدلول نصٍ ما قضيةٌ غير ذات أهمية، فالمدلول النهائي سر يستعصي إدراكه[46].

إن التأويل بهذا الاعتبار لا حدود له ولا يمكن قصره على كونه بحثاً عن دلالة بعينها، إنه يستطيع الامتداد إلى ما لا حصر له من الدلالات، وكل محاولة لإيقاف السيرورة عند دلالة توهم بكونها نهائية، تكون فاشلة ولا تقف إلا على ما يمثل منطلقاً لمتاهة لا تنتهي.

وفي التمثيل لطريقة اشتغال التأويل في هذا المستوى نورد التمثيل الصوري التالي[47]:

لنعتبر (1، 2، 3، 4، 5) مجموعات قابلة للتحليل من خلال الخصائص (أ، ب، ج، د، ه، و، ز) علما بأن هذه المجموعات لا تشترك مع بعضها البعض إلا في بعض هذه الخصائص:



بهذه الطريقة تمتد السيرورة التأويلية لتعثر على قرابة بين مجموعتين لا رابط بينهما في الواقع، فلا وجود كما نلاحظ لأية خاصية تجمع بين 1 و 5. ومع ذلك فإن السيرورة تستطيع الانتقال بينهما.

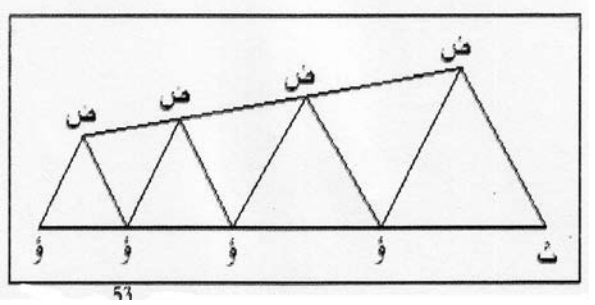
كان هذا نموذج التأويل في مستوى اللاتناهي، وقد استمد أصوله من التيار الفكري الهرمسي والغنوصي حيث اللغة لا تمثل إلا مصدراً للالتباس والتحريف، إنه النموذج الذي تمتد جذوره في التاريخ الفلسفي والتقليد الهيرمينوطيقي والصوفي، ويجد امتداداً له في ما راكمته الأبحاث المعاصرة في اطار النظرية التفكيكية، وتعددية القراءات وبعض التصورات النظرية حول التلقي[48].

3 ـ 1 ـ 2 ـ التاويل والسيميوزيس اللامتناهية

إن السيميوزيس مفهوم سيميائي من وضع «C.S. Peirce»، أُخذ به كميكانيزم خاص في إرساء دعائم نظام للتدليل وإنتاج الدلالة. في سياق ذلك ظهر السيميوزيس باعتباره السيرورة التي يمكن من خلالها للأشياء أن تشتغل كعلامات. إن العلامة في التقليد البورسي عبارة عن شيء ما بالنسبة لشخص ما، تحل محل شيء ما في إطار علاقة ما، أو في إطار قانون ما، إنها تُوَجِّهُ إلى الشخص وتخلق في ذهنه علامة معادلة أو ربما جد كبسطة وتسمى مؤولاً[49] داخل العلامة الأولى. وهي تحل محل شيء ما، أي محل موضوعها، إنها تحل محل هذا الموضوع لا حسب كل العلاقات، بل بالإحالة على نوع من الأفكار التي يمكن أن تمثل

أساس التمثيل[50].

إن الحقيقة في فكر بيرس تكمن في أن المؤول يوضع كعنصر ثالث ووسيط في علاقة ثلاثية تقتضي عنصراً أولاً وآخر ثانياً، إن المؤول كوسيط يثبت تعريفاً ما بواسطة علامة أخرى، أو بواسطة فكرة أو صورة ذهنية أو لازم استدلالي[51]. ثم إن في هذا التقليد يمكن التمييز بين تصورين للمؤول: **الأول**، حيث يمثل المؤول علامة أخرى تم الوصول إليه انطلاقاً من العلامة الأولى. أما في التصور **الثاني** فإن المؤول يمثل الرخصة التي تسمح بتدشين توالي الإحالات والعلامات، لقد أكد «بيرس» أن مدلول التمثيل لا يكون إلا تمثيلاً آخر يحتاج هو أيضاً إلى مدلول، وهذا المدلول بدوره لا يكون إلا تمثيلاً وإن كان أقل غموضاً. ولعل هنا تطرح فكرة اللاتناهي في التدليل، حيث لا يكون المؤول شيئاً غير كونه تمثيلاً جديداً، وبنفس كيفية التمثيل يكون له بدوره مؤوله بالطريقة التي تدشّن فيها سلسلة التدليل اللامتناهية[52]. ويمكن أن نمثل لتوالي حلقات هذه السلسلة كالتالي:



حيث (ث، ض، ؤ) ترمز على التوالي إلى الماثول، الموضوع، المؤول، علماً بأن هذا الثالوث هو ما يشكل العلامة عند «بيرس».

ولما يتجسد الفرق بين التصور الأول والتصور الثاني حول المؤول، فإنه يتبين أن التصور الثاني هوما يمثل التصور النظري حول السيميوزيس. فالتصور العام الذي يقدمه «بيرس» للسيميوزيس يستند إلى مبدأ سيميائي يقول بإمكانية وجود إحالة من المحتمل أن لا تتوقف عند حد بعينه. «فعندما يتم التمثيل وتنفلت الدلالة من عقالها، فإن أمر إيقافها عند حد بعينه يصبح مستحيلاً، فالتمثيل يحيل على الشيء الممثل وفق مبدأ التوسط، ولا يقود التوسط إلى تعيين المعنى، وإنما يفتح السيرورة الدلالية على كل الاحتمالات الممكنة»[54].

هكذا ووفق هذا التصور العام يمكن النظر إلى العلامات باعتبارها تشتغل على نشاطين مختلفين ومتكاملين. يرتبط النشاط الأول بفعل إنتاج الدلالة في مستواها الأولي المباشر، فالمعنى الموضوعي يتحدد من خلال وجود مادة أولية، منها تؤخذ المعاني الأخرى التي يمكن أن تمثل استجابات لحاجات أولية، فالعلامات في البداية تعيِّن وتسمي وتشير، وهي في هذه الحالة لا تتجاوز حدود ما يسمح به فعل التمثيل، أي لا تتجاوز حدود معانيها الحرفية والمباشرة. ويرتبط النشاط الثاني بتجاوز حدود التعيين إلى عالم من الدلالات الجديدة غير المعطاة بطريقة مباشرة، دلالات لا يبديها ظاهر العلامات، وإنما تؤخذ من التجربة الضمنية لتلك العلامات. وهكذا إذا كان النشاط الأول يمثل منطلقاً لسيرورة ما، فإن النشاط الثاني يمثل امتدادَ هذه السيرورة، مع أنه لا وجود لفاصل بين النشاطين، إذ لا يمكن تصور علامة تكتفي بإنتاج دلالة واحدة خاصة بالتعيين، كما لا يمكن تصور فعل تأويلي لا يسلم بوجود مادة سابقة عنه تمثل منطلقاً له[55].

هذا، وقد ميز «بيرس» بين مؤول مباشر هو المدلول المباشر، ومؤول ديناميكي وهو الأثر الذي تحدثه العلامة، ومؤول نهائي وهو الأثر الذي يحدث في الذهن تبعاً لما تسمح به الملابسات. ومن هذا المنظور يكون السلوك الذهني عبارة سيرورة سيميائية بعيدة الحد، تنطلق من المؤولات الأولية إلى مؤولات منطقية نهائية، هذه الأخيرة تمثلهاعتبات العادة والقانون. إن السيميوزيس إذن في تسربه الذي لا ينتهي من علامة إلى أخرى ومن توسط إلى آخر، يتوقف في اللحظة التي يتبدد فيها في العادة[56]. إن السيميوزيس في تسربه يقترب شيئاً فشيئاً من المؤول النهائي المنطقي حيث يتم إنتاج معرفة خاصة بمضمون الماثول أرقى من المعرفة الأولية التي شكلت منطلق هذا التسرب. ثم إن حصول تلك المعرفة النهائية لا يتحقق إلا في سياق بعينه، وإنه لا يمكن اعتبار تلك المعرفة نهائية إلا من منظور معين[57].

وهكذا فإنه رغم الإقرار المبدئي بأن السيميوزيس سيرورة لا متناهية، فقد تم الإقرار أيضاً بأن ثقل الحاجة التواصلية يقود إلى تحجيم السيميوزيس وتسييجه ضمن سياقات تمكن الذات المتواصلة من الاستقرار على دلالة بعينها. وعليه سيصبح الاهتمام في السيرورة السيميوزيسية منصبًّا على معرفة ما هو مهم وأساسي بالنسبة لنا في مقام خطابي محدد[58]. وهذا يعني أن للسيميوزيس لحظات يتوقف عندها، فرغم ما ورد عنه أنه السيرورة التأويلية التي لا تنتهي، فإنه يتوقف في اللحظة التي يرتبط فيها تحققه الفعلي بالسياقات المقامية الخاصة، إنه يتوقف لإتمام التواصل في اللحظة التي تقضي فيها الملابسات والسياقات المقامية بذلك. وبتعبير آخر فإن السيميوزيس يظل لا متناهياً إلى حين تدخل الملابسات والأحكام التوافقية لإيقافه ولو بشكل مؤقت وعرضي. إن هذا الإيقاف هو ما يسمح بانتشال التأويل من المتاهة وإن كان ذلك أيضاً بشكل مؤقت وعرضي.

كانت الفقرات السالفة عبارة عن عرض مقتضب لبعض نماذج اشتغال التأويل. وقد لاحظنا، وهذا هو الأساس، أن التأويل يشتغل بطرق ومستويات مختلفة تبعاً لاختلاف التصورات والمذاهب. وإذا تذكرنا أن التواصل نموذج للتفاعل

الإنساني ويقوم على تفاعل التدليل والتأويل، ونحن نشتغل في هذا البحث على هذا الأساس، فما هو نموذج التأويل المقصود للتفاعل مع التدليل من أجل التواصل؟

للإجابة لن نستطيع القول بأي من النماذج السالفة، وإنما نستطيع أن نجيب بأنه النموذج الذي يستفيد من كل ذلك: **أولاً**، بأن لا يكون لأجل التأويل وفقط. **وثانياً**، بأن لا يكون توقف سيرورته للتواصل توقفاً عارضاً، بل توقفا غائيا وأساسياً. وثالثاً، بأن تكون له حدود يقضي بها الوضع والتعاقد على التعاون من أجل إتمام التواصل، وتكون له غايات لا تنافي القصد ولا سياق التواصل. ولتوضيح هذا أكثر يُساق ما يلي.

3 ـ 2 ـ عتبات التأويل التداولي

يقوم نموذج التأويل لأجل التواصل أو نموذج التأويل التداولي على مبدأ أساس يقضي بأن يكون للتأويل حدٌّ يقف عنده، وغايةٌ يصل إليها هي الفهم وإتمام التواصل الجاري بين المرسِل والمرسَل إليه. لقد ثبت أنه لا تقوم الحاجة إلى التأويل إلا إزاء الخطابات التي لا يتلاءم ظاهرها مع ملابسات ورودها. وقد ثبت أن الخطابات التي تُعرض للتواصل عموماً، يكون المقصود من إيرادها قصداً تواصلياً، قد يتمثل في إيصال فكرة ما أو التفاهم حول قضية ما. وقد ثبت أيضاً أن الخطابات التي يمكن أن تمثل دخلاً للتأويل هي الخطابات التي ترد للتواصل ولا تفي بالهدف منه لذاتها أو بالاعتماد على ظاهرها.

فما هي مهمة التأويل إذن؟

إنه عندما كان يحصل الفهم ويُدرك القصد إزاء الخطابات المباشرة، ولا يتسنى ذلك مع الخطابات غير المباشرة، وعندما كنا لا نحتاج إلى تأويل في الأولى، وكنا نحتاجه مع الثانية، فإن هذا يعني أنه عندما يحصل الفهم تبطل الحاجة إلى التأويل، وأن التأويل لا يقوم إلا لأجل تحصيل الفهم وإدراك المقاصد.

ولنفترض التعميم التالي: (لإدراك غاية ما، تقوم الحاجة إلى الوسيلة أو الآلية الموصلة إليها، وفي اللحظة التي يتم فيها إدراك تلك الغاية يتوقف دور تلك الآلية). إذا أخذنا بصحة هذا، وكانت الغاية هي الفهم والآلية هي التأويل، فإنه يتوقف دور التأويل عندما يحصل الفهم.

وكما أننا لا نتكلم لأجل لا شيء أو لأجل الكلام وفقط، بل لأجل غايات وأهداف محددة[59]، فكذلك لا نقوم بالتأويل لأجل التأويل فقط، بل لأجل غايات وأهداف حددة، وإذا كان للكلام أو الإنتاج حدوده وقواعده التي تنظمه، فكذلك التأويل. إن السؤال: بأي حق تقول هذا؟ ولماذا قلته؟ كما هو واضح، يقيد حرية الكلام ويرفع مجانيته. ولعلَّ على غرار ذلك يورد السؤال: بأي حق تقوم بالتأويل؟ ولماذا قمت به؟ وهكذا، فكما أن الكلام لا يكون فعلاً حراً ولا مجاناً، فكذلك التأويل لا يكون مجاناً لأنه يقوم لأجل التواصل والفهم، ولا يكون حراً لأنه تحكمه «مجموعة من الإواليات المقامية والسياقية التي تكتسب طابع الاستدلال والبرهنة والاستخلاص، أو مجموعة من الشروط التعاقدية التي يسنُّها أصحاب اللغة في أفعالهم اللسانية»[60].

إن إعادة الاعتبار للتأويل التداولي تجعل منه نشاطاً يقوم به المرسَل إليه للتفاعل مع المرسِل في التواصل. إن المرسَل إليه يسلم أولاً بأن للملفوظ معنىً يجب البحث عنه، وفق قواعد ومبادىء تأويلية، أي وفق الطريقة التي تنتهي به إلى أن يقول: لقد فهمت[61]، وحينها يكون التواصل قد تم، ويكون التأويل قد أدى دوره السليم.

ثم إن للتأويل خاصيةً أساسيةً تتمثل في كونه ينطلق ليمتد إلى غير حدود. إن التأويل يمثل السيرورة التي لا تقبل التوقف دوماً، والتي مع ذلك تقبل التوقف في أية لحظة. إن التأويل يظل مجرد تأويل إلى حين تدخل استراتيجية الفهم وإتمام التواصل التي تعمل على تقييمه، ويظل مطلقاً ومفتوحاً إلى حين تدخل المبادىء والقواعد التي تعمل على تنظيمه، ويظل ممتداً إلى حين تدخل المقومات التواصلية التي تعمل كعتبات على إيقافه. وهذه هي العوامل التي تكسب التأويل خاصيته التداولية وتجعله تأويلاً تواصلياً.

أما عن تقييم التأويل التداولي فقد أشرنا إلى أنه يجب أن يقوم لأجل الفهم، وذلك يتحقق بإدراك المقصود، وهذا ما يجعل التأويل ذا قيمة تواصلية.

وأما عن التنظيم فقد عاينّا كيف أن التأويل لا يجري إلا على ما يمثل دخلاً له، وكيف أنه لا يقوم إلا بتشغيل مجموعة من الكفاءات التي يفترض أن تكون متوفرة لدى المؤول. وسنرى بعد حين كيف أن ذلك التشغيل لا ينفك يكون خاضعاً لمجموع القواعد والقوانين المنظمة للتواصل.

وأما عن إيقاف سيرورة التأويل في لحظة بعينها عند نقطة بعينها، فإنه يمكن أن نقف في ذلك على ثلاث عتبات أساسية هي: التعاقد على التواصل، السياق المقامي، القصد الفعلي. فهذه تعمل على إيقاف التأويل عند فهم بعينه وتحول دون امتداده إلى ما لا يُحتمل.

3 ـ 2 ـ 1 ـ عتبة التعاقد

ما معنى التعاقد على التواصل؟ إن الأمر يتعلق بنوع من الاتفاق المسبق، يبرمه كل من المرسِل والمرسَل إليه، على قدر ما لهم من قابلية للتفاهم فيما بينهم. ويمكن أن نجرد صياغة لنص هذا الاتفاق كالتالي: (نحن تعاقدنا على التواصل فيما بيننا، وسيعمل كل منا قصارى جهده من أجل تحقيق ذلك). إلا أن هذا الاتفاق لا يتم بشكل علني أو ملموس لدرجة إملاء نصه، وإنما هو يتم بطريقة ضمنية وعفوية لدرجة أننا لا ننتبه إليه في مواقفنا

التواصلية، إنه يتم بطريقة آلية قد تكون لا شعورية، إن التعاقد على التواصل يتم لمجرد الشروع في التواصل. فإذا كان هناك تعاقد مسبق، فإن شرط تحقيق التواصل يكون مضموناً عفوياً، وكما هي التعاقدات تساعد على تحقيق التواصل المباشر، فهي كذلك تساعد على تحقيق التواصل غير المباشر[62].

إن المرسِل والمرسَل إليه كلاهما إذن يُؤْمِنُ بالسعي وراء إتمام التواصل الذي تعاقدا لأجله. وهذا يعني أن المرسِل بموجب التعاقد يكون جاداً في الوصول إلى هدفه الذي هو التفاهم، رغم ما قد يبدو من شرود في عباراته، وأن المرسَل إليه بموجب التعاقد نفسه يكون ملزماً بالوصول إلى ما يرمي إليه المرسِل، وأنه يصبح مؤولاً عندما لا يجد حاجته في ظاهر العبارة. إلا أن موقفه هذا سوف لن يسمح بإيقاف سيرورة التأويل عند أقل مما ينبغي، ولن يسمح له أيضاً بتمديدها إلى أكثر مما ينبغي، إن التزامه لا يسمح له إلا بالوقوف عندما يرمي إليه المرسل. عند هذا يجب أن يتوقف التأويل، وإلا ضاع ما تم التعاقد حوله.

3 ـ 2 ـ 2 ـ عتبة السياق

لن نقف هنا للحديث عن أهمية السياق ودوره في تحقيق التواصل، إنما نريد أن نشير إلى أن أهميته تلك ودوره هذا يجعلانه عنصراً حاسماً في إرساء التأويل عند نقطة بعينها. ذلك «أن السيرورة التأويلية للملفوظ ما، في السياق، ترتكز على إيقاف الحركة... أي على إحداث عتبات في متواليةٍ لا نهائية للقيم، تعمل على الانتقال من المستمر إلى المتقطع»[63].

إنه «ما دامت سياقات الكلام ومقاماته لا متناهية ولا متطابقة ولا يمكن أن يتكرر واحد منها بالذات والصفات، مما يعطي للملفوظ صفة الحدث المتفرد»[64]، فإن المرسِل بموجب هذا الاعتبار، كان ملزماً بمراعاة ما يقتضيه حاله السياقي، وكذلك المرسل إليه لا يجد له بُدَّاً من مراعاة ذلك بالبحث عما يجسد ملاءمة الملفوظ للسياق المعهود، فإذا وجد الملاءمة ظاهرة في ما هو معروض، وقف عنده واكتفى بما ثبت لديه من ذلك. وإذا حدث أن كان الملفوظ شارد الورود، فإنه حينها يصير المرسَل إليه مؤولاً، ويصبح ملزماً بالبحث عما يردُّ للملفوظ انسجامه وملاءمته.

إن الهدف المشروع للمؤول هو البحث عن ملاءمة الخطابات التي لا تبدو كذلك في سياقات معينة. تنطلق السيرورة التأويلية لأجل ذلك إذن، وسوف لن تتوقف عند أقل مما يقتضيه السياق الذي أفرزها، وسوف لن تمتد إلى أكثر مما يقتضيه السياق نفسه.

3 ـ 2 ـ 3 ـ عتبة القصد

إننا عندما نخوض في تأويل ملفوظ ما، فإننا نأخذ عن المرسل قصده[65]، نستعمله كعتبة لإتمام هذا الخوض. إن طريقة فهم الملفوظات ترتبط بالأساس بإدراك المقاصد كما ارتبطت بالسياقات[66]، وهذا يستلزم عودة إلى المعارف السابقة المشتركة. إن الكفاءة التأويلية تنطلق لإدراك القصد باعتماد مقومات الكفاءة الموسوعية والسياقية الحالية، إنها بذلك تلغي كل الإمكانيات الدلالية المحتملة للملفوظ، لحساب إمكانية خاصة تعيِّن المعنى المقصود تقريباً. إلا أنه إذا حدث أن تجاوزنا قصد المرسِل أو وقفنا دونه، فإن ذلك سيفوِّت علينا فرصة الإمساك به، ويفوت علينا بالتالي فرصة إنجاح التأويل وإتمام التواصل الذي قمنا لأجله.

تلك كانت العتبات الأساسية التي يمكن أن تعمل على إيقاف التأويل، وللنظر في القواعد التي تنظم إجراءه يمكن أن نورد ما يلي:

3 ـ 3 ـ في مبادىء التأويل التداولي

لقد ثبت لدينا في موضع آخر[67] أن التواصل يقوم على مجموعة من المبادىء والقواعد، ونذكر أننا وقفنا من ذلك على ما يواجه المتكلم المرسِل، وعلى ما يوجه المخاطب المرسَل إليه، ويمكن أن نختصر ذلك هنا في ما يلي.

لقد تابعنا في هذا مجموعة من المبادىء العامة[68]، من مبدأ التعاون عند «بيرس» إلى مبدأ التصديق عند «طه عبد الرحمن»، بما تفرع عنها من قواعد، تواصلية كانت أو تعاملية، ولاحظنا كيف أمكن لهذه القواعد أن توجِّه. إلا أن ما أثار انتباهنا هو أن مجموع تلك المبادىء على ما يجمع بينها أو يفرقها، تأتي القواعد المتفرعة عنها جميعاً مخصصة لتوجيه مشاركة المرسِل بشكل مباشر، ويبقى حضور توجيه المرسَل إليه فيها ضمنياً وغير مباشر، في إشارات هامشية ما كُتب لها أن تمثل عنصراً من مبدأ ولا قاعدةً حتى. ولما كان الأمر كذلك ارتأينا طلب هذا التوجيه في مبدأ عام يستوعب تقعيداً للكيفية التي يتم بها تلقي الرسالة أو الخطاب، فضلاً عن استيعابه لتقعيد الإنتاج. وقد اعتمدنا في صياغته على أهم ما جاء في تلك المبادىء لتوجيه المرسِل. إلا أننا أضفنا إليه بعض القواعد علَّها تكون ذات كفاية في توجيه المرسَل إليه. وهكذا أمكننا أن نستقر فيه على ما يلي:

ـ [لتكن مساهمتك في الحدث التواصلي مطابقة لما يقتضيه الغرض منه حين تشارك فيه باعتبارك مرسلاً، أو لتراع ذلك للمرسل باعتبارك مرسَلاً إليه].

وحيث كان عقد التعاون هو أساس التواصل عموماً، فإن صياغة المبدأ بهذه الطريقة تؤكد كفايته في إقرار التفاعل القائم على عقد التعاون هذا. وانسجاماً مع ما في هذه الصياغة من هذا الإقرار، أمكننا تصنيف القواعد التي تتفرع عن هذا المبدا إلى قواعد موجِّهة للمرسِل، وأخرى موجِّهة للمرسَل إليه:

1 ـ **قواعد توجيه المرسل**: وهي القواعد التي أتت عليها المبادىء عموماً، من مبدأ التعاون إلى مبدأ التصديق. واخترنا أن تمثلها قواعد مبدأ التصديق ما صاغها «طه عبد الرحمن». وصنفها إلى

قواعدَ للتبليغ وأخرى للتهذيب.

أ ـ قواعد التبليغ وتمثلت في:

ـ لا تتكلم إلا لداعٍ يدعوك لذلك ويكون لجلب النفع أو لدفع الضرر.

ـ لتأتِ بالكلام في موضعه، ولتتوخ به إصابة فرصتك.

ـ تكلم على قدر حاجتك.

ـ تخير اللفظ الذي به تتكلم.

ب ـ قواعد التهذيب وهي:

ـ لتتفقد القصد من قولك.

ـ لتكن صادقاً في قولك.

ـ لتكن متجرداً من أغراضك في تودك لغيرك.

2 ـ قواعد توجيه المرسل إليه: وهي القواعد التي تم إغفالها في ما سبق من مبادىء، وأردنا لها أن تمثل الإضافة التي يمكن أن تقعِّد للكيفية التي يتفاعل بها المرسَل إليه مع المرسِل كالتالي:

ـ لتراع أنك والمرسِل على عقد التعاون.

ـ راع أن المرسِل يبذل أكبر جهد ممكن للبقاء على التعاون.

ـ راع أن المرسِل ينضبط لقواعد التبليغ.

ـ راع أن المرسِل ينضبط لقواعد التهذيب.

ـ لـتأخذ الكلام على محامله.

ـ لتنتبه إلى ما قد يسجله المرسِل من خرق لأيٍّ من القواعد.

ـ لتكن متأدباً في كل ذلك على قدر تأدب المرسِل معك أو أكثر.

إن هذه الإضافة وإن كانت ضمنية تنطوي عليها نصوص تلك المبادىء، فإن لتجلّيتها هنا ما يبرره لما نصبوا إليه من مقاربةٍ للتواصل على أساس المشاركة والتفعل. فكان التعميم في المبدأ الذي انتهينا إليه إذن يستقر على فئتين من القواعد لضبط وتوجيه التفاعل. فكانت الفئة الأولى لتقعيد التفاعل على مستوى الإنتاج، وكانت الثانية لتقعيده على مستوى التلقي، فاستقر الكل على ما يؤطر حرفية التواصل أو يخلق تبريراً للتواصل غير المباشر.

إن التواصل، كما هو واضح، نموذجٌ أساسه أن يقوم على تفاعل الإنتاج والتلقي، ومعلوم أن ما قد يُعتمَد في عملية الإنتاج من أساليب لخرق المألوف وانتهاك الوضع اللغوي، يستتبع ـ بموجب التفاعل ـ أن تقوم عملية الفهم على هدي ما قامت عليه عملية الإنتاج، أي إن ما يعرفه الإنتاج من خرقٍ يتطلب في الفهم أن يحصل لا باعتماد ما هو معروض، وإنما باعتماد ما هو مقصود. ثم إن السيرورة أو العملية التي تخول الانتقال بالفهم من عُروض الإنتاج إلى مقاصد المنتج، إنما هي مناط اشتغال التأويل، وإن ارتيادها هو ما يجعل من المرسَل إليه مؤولاً.

وإذا ثبت هذا، فهذه إذن مناسبة لتطوير النظر في المبدأ العام من جديد، بإضافة نوع آخر من القواعد الخاصة بتوجيه المؤول، والتي يمكن أن تلحق بقواعد توجيه المرسل إليه.

3 ـ قواعد توجيه المؤول

لقد أوردنا من بين القواعد التي توجه المرسِل إليه القاعدة التالية:

ـ لتنتبه إلى ما قد يسجله المرسل من خرق لأيٍّ من القواعد.

ولعل هذه هي القاعدة التي ستجعل من المرسل إليه مؤولاً، وحال كونه كذلك سيتوجب عليه مراعاة مجموعة من القواعد الإضافية، يمكن تجريدها فيما يلي:

ـ تصرَّف على هدي ما تعرفه عن كفاءة المرسِل الإنتاجية.

ـ تأكد من أنك حسمت بكون الرسالة تحتاج إلى تأويل.

ـ لتنظر إذن فيما يمكن للرسالة أن تستوعبه من معانٍ غير مباشرة.

ـ لتحسم في أيٍّ من تلك المعاني هو المقصود الفعلي.

ـ تذكر أنك عقدت التعاون لإتمام التواصل، وهذا إن سمح لك بتحميل المرسِل أكثر مما يقول، فإنه لن يسمح لك بتحميله أكثر مما يقصد.

هذا كان ملحق قواعد توجيه المؤول، وبه تكتمل الصورة العامة لمبدأ عام تتفرع عنه ثلاثة أصناف من القواعد: قواعد توجيه المرسِل، قواعد توجيه المرسَل إليه وقواعد توجيه المؤول، ويعمل على التقعيد لنموذج تواصلي يقوم على تفاعل الإنتاج والتأويل معاً.

خاتمة:

وهكذا، وعلى إثر ما عفى من القول، سارت تجربة البحث هذه، في محاولة لإجلاء معالم نموذج تداولي للتأويل مثل الهدف الذي سيقت لأجله مباحث هذا العمل، هذه المباحث التي قامت على أفكار أساسية مفادها:

ـ إن التنظير للتأويل امتدَّ عبر عصور التفكير الإنساني إلى أقدمها، وتوسع على مساحة كافة العلوم الإنسانية، إلى درجة يصعب معها تأطيره أو متابعته.

ـ إن للتأويل موضوعاته المتعددة والمختلفة إلا أن موضوعه ـ عندما يتعلق الأمر بالتواصل اللغوي ـ تمثله الخطابات التي لا تدل بظاهرها على المقصود منها.

ـ إن للتأويل ـ أياً كان مجاله أو موضوعه ـ شروطه التي لا يتم إلا باستيفائها.

ـ إن للتأويل حدوده التي لا ينبغي للمؤول أن يتعداها أو يقف دونها، كما أن له مبادئه وقواعده التي لا يتم إلا وفقها.

عبد السلام إسماعيلي علوي
جامعة المولى إسماعيل
مكناس ـ المغرب

المراجع:

ـ ابن منظور: **لسان العرب**. دار صادر، بيروت.

ـ إدريس سرحان: **طرق التضمين الدلالي والتداولي**. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، 1999/ 2000، فاس، (مرقونة).

ـ أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2000.

ـ إيان ماكلين: «**التأويل والقراءة**» مقالة ترجمتها عنه خالدة حامد لمجلة الملتقى، العدد 5 ـ 6/ 2000.

ـ بدر الدين الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعرفة.

ـ بنعيسى أزاييط: **المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي**. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، 1996 ـ 1997، مكناس، (مرقونة).

ـ تودوروف. ت: **لقاء** خاص مع مجلة الفكر العربي المعاصر أجراه هاشم صالح، ونشرته المجلة في عددها 1986/ 40.

ـ تيري إيجلتون: «**الظاهرانية والهيرمينوطيقا ونظرية التلقي** «ترجمة محمد خطابي، مجلة علامات العدد 3/ 1995.

ـ طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. المركز الثقافي العربي، الطبعة 1/ 1998.

ـ محمد بن عياد: «**التلقي والتأويل**». مجلة علامات، العدد 1998/ 10.

ـ محمد خطابي: **لسانيات النص**. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1991.

ـ محمد مفتاح: **التلقي والتأويل**. المركز الثقافي الربي، 1994.

ـ مطاع صفدي: «**النمذجة بين التأويل والتغيير**». مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 1986/ 40.

ـ عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت.

ـ عبد السلام إسماعيلي علوي: **التجاوز الدلالي والتواصل**. أطروحة لنيل الدكتوراه، 2003/ 2000، فاس (مرقونة).

ـ عبد السلام حيمر: «**حول مفهوم التأويل**». مجلة الملتقى، ع 5 ـ 6، ص 3 ـ 2000.

ـ فخر الدين الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. دراسة وتحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.

ـ سعيد بنكراد: «**السيميوزيس والقراءة والتأويل**». مجلة علامات العدد 10/1998.

ـ سعيد بنكراد: «**المؤول والعلامة والتأويل**». فكر ونقد العدد 16/1999.

ـ سيدي عمر عبود: «**مفهوم التأويل عند غادمير**». مجلة علامات، العدد 14/2000.

C. Fuchs et P. goffic: **«Ambiguïté, paraphrase – et interpretation»**. In Modèles Linguistiques, TVII, F2, éd P.U de Lille, 1985.

– C. K. Orecchioni: **La connotation**. Presses universitaires de Lyon. 1977.

– C. K. Orecchioni: **L'implicite**. éd. Armand Colin, 1986.

– C. S. Peirce: **Ecrits sur le signe**. Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, éd Seuil, 1978.

– **Dictionnaire internationale des termes littéraires**. (Interprétation). (DTIL), sur:htt:// www-dit.unilim.fr/art/INTERPRETATION.HTM.

- E. Veron: «**La sémiosis et son mode»** in Langages n°58, éd La rousse, 1980.

- F. Récanati**: «Insinuation et sous – entendu»**. In Communications n° 30, éd Seuil, 1979.

- G. Kleiber: **«Pragmatique de la métaphore»**. In Recherches Linguistiques n° X, publiées par le (c.A.S) Université de Metz, Paris, Klincksieck, 1984.

- J. Molino: **«La connotation»**. In La linguistique (R.I.L.G) V7 F1, éd (P.U.F), 1971.

- J. Searle: **Sens et expression.** Traduction et Préface par J. Prous, éd Minuit, 1982.

- O. Ducrot: **«Les lois de discourse»** in langue française n°42, éd Larousse. 1979.

- O. Ducrot: [1972], **Dire et ne pas dire, Participes de sémantique**. Éd Hermann, Paris, 2ème éd 1980.

- P. Attale: **Question de sémantique.** Ed, Peeters Louvain, 1994.

-P. Larreya: **Enoncés performatifs**, presupposition. In langue française n°42, éd Larousse. 1979.

- U. Eco. [1983]: **Le signe**. Traduit par Jean – Mariekenberg, éd Labor, 1988.

- U. Eco: **Les limites de l'interprétation**. Trd par M. Bozaher, éd Bernard Grasset, Paris 1972.

الهوامش:

(1) عبد السلام حيمر: «**حول مفهوم التأويل**». مجلة الملتقى، ع 5 ـ 6، س 3 ـ 2000، ص 33.

(2) لأن أهم المفاهيم/ المفاتيح المشكلة للمعرفة والإدراك تجد تحققها الفعلي والملوس في العنصر اللغوي، فاللغة كما يقول غادمير تعتبر بحق ذلك الوسط الكلي الذي تجري فيه عملية الفعم والإدراك، والتأويل هو نمط اشتغال تلك العملية. (عن سيدي عمر عبود: «**مفهوم التأويل عند غادمير**». مجلة علامت، العدد 2000/ 14، ص 51).

(3) عبد السلام حيمر: «**حول مفهوم التأويل**». ص 34 ـ 33.

(4) محمد بن عياد: «**التلقي والتأويل**». مجلة علامات، العدد 10/ 1998، ص 9.

(5) عبد السلام حيمر: «**حول مفهوم التأويل**». ص 34، 38.

(6) مطاع صفدي: «**النمذجة بين التأويل والتغيير**». مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 40/ 1986، ص: 6 ـ 7.

(7) أنظر تودوروف. ت: **لقاء خاص مع مجلة الفكر العربي المعاصر أجراه هاشم صالح**، ونشرته المجلة في عددها 1986/ 40.

(8) عبد السلام حيمر: «**حول مفهوم التأويل**». ص 33 ـ 34.

(9) تيري إيجلتون: «**الظاهراتية والهيرمينوطيقا ونظرية التلقي**» ترجمة محمد خطابي، مجلة علامات العدد 1995/ 3، ص 17،24. ويمكن الوقوف على عرض مقتضب لهذا التطور مع «إيان ماكلين» في «**التأويل والقراءة**» مقالة ترجمتها عنه خالدة حامد لمجلة الملتقى، العدد 5 ـ 2000/ 6، ص ص 73 ـ 91...

(10) محمد مفتاح: **التلقي والتأويل**. المركز الثقافي العربي، 1994، ص 218.

(11) عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**. تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ص 202.

(12) - U. Eco**: Les limites de l'interprétation**. Trd par M. Bozaher, éd Bernard Grasset, Paris 1972, P 153.

(13) - J. Molino: **«La connotation»**. In La linguistique (R.I.L.G) V7 F1, éd (P.U.F), 1971,p 17.

(14) - U. Eco**: Les limites de l'interprétation**. P. 153.

(15) ابن منظور: **لسان العرب**. دار صادر، بيروت، (مادة أول) الجزء 11.

(16) فخر الدين الرازي: **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**. دراسة وتحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص 173، 172.

(17) عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الإعجاز**. ص 203.

(18) يقابل هذا في اصطلاح «J. Searle» بالمعنى الحرفي ـ Littéral.

(19) وهذا يقابل في اصطلاح «O . Ducrot» ب الدلالة ـ La signification .

(20) - Voir: - J. Searle: **Sens et expression**. Traduction et Préface par J. Proust, éd Minuit, 1982. p 170. & (preface). P 22.

(21) – Voir: U. Eco: **Les limites de l'interprétation**. P 33.

(22) – Voir: - C.K. **Orecchioni: L'implicite**, éd. Armand Colin, 1986, p 124.

- O. Ducrot: **«Les lois de discourse»** in langue française n° 42, éd Larousse. 1979, p 32.

(23) عبد القاهر الجرجاني: **الدلائل**. ص 202.

(24) طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. المركز الثقافي العربي، الطبعة 1998/ 1، ص 23.

(25) C.K. Orecchioni: **La connotation**. Presses universitaires de Lyon. 1977, P 222.

(26) – J. Searle: **Sens et expression**. P 129.

(27) U. Eco**: Les limites de l'interprétation**. P 160 – 156.

(28) – J. Searle**: Sens et expression**. P. 122.

(29) Ibid, p 152. –

(30) –G. Kleiber: **«Pragmatique de la métaphore»**. In Recherches Linguistiques n° X, p 149.

(31) – J. Searle: **Sens et expression**. P 164.

(32) – Ibid. p 123.

(33) – Voir: Dictionnaire internationale des termes littéraires. (Interprétation). (DTIL), sur: http:// www – ditl.unilim.fr/art/INTERPRETATION. HTM.

(34) بنعيسى أزاييط: **المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي**. أطروحة لنيل دكتوراه اللوحة، 1996 ـ 1997، مكناس، (مرقونة). ص 61.

(35) – Voir. J. Searle: **Sens et expression**. P 153.

(36) بدر الدين الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعرفة، 200/ 2.

(37) إدريس سرحان: **طرق التضمين الدلالي والتداولي**. أطروحة لنيل

دكتوراه الدولة، 1999/ 2000، فاس، (مرقونة). ص 151.

(38) محمد خطابي: **لسانيات النص**. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1991، ص 61.

(39) – C. K. Orecchioni: **L'implicite**. p 161.

(40) طه عبد الرحمن: اللسان الميزان. ص 165.

(41) – J. Searle: **Sens et expression**. P 153.

(42) نسبة إلى هرمس Hermes ـ وهو إله إغرقي يرمز إلى المعرفة الكلية والتأويل الشامل والمتعدد) عن سعيد بنكراد أنظر المرجع أدناه ،الهامش 2 من الصفحة .(138 وفي محاورة برتاغوراس: Hermes هو رسول التواصل الذي أرسله Zenes لنشر العدالة بين الناس.

(43) أمبرتو إيكو: **التأويل بين السميائيات والتفكيكية**. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2000، من نص التقديم، ص 12.

(44) أمبرتو إيكو: **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**. مقدمة المترجم.

(45) نفسه: **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**. من نص التقديم أيضاً بنوع من التصرف.

(46) نفسه، نص الترجمة، ص 119. وللإحالة على النسخة الفرنسية للأصل، أنظر: **(Les limites de l'interprétation,** p 370).

(47) انظر نفس المرجع ص 122، 123/ أو ص 372، 373 بالنسبة للنسخة الفرنسية.

(48) محمد مفتاح: **التلقي والتأويل**، ص 143.

(49) ليس المقصود هو الذات المؤولة، فالمؤول هنا كما هو واضح يمثل أحد مقومات العلامة.

(50) – C.S. Peirce: **Ecrits sur le signe.** Rassemblés, traduits et commentés par Gérard Deledalle, éd Seuil, 1987. p 121.

(51) – U. Eco [1983]: **le signe**. Traduit par Jean-Mariekenberg, éd Labor, 1988, p 252.

(52) – Ibid, p 252.

(53) لقد أخذنا ب (الماثول، الموضوع، المؤول) كمصطلحات مقابلة على التوالي لـ: ((interprétant, Objet, Représentamen، وهذا مستفاد عن الدكتور سعيد بنكراد.

(54) سعيد بنكراد: «**السيميوزيس والقراءة والتأويل**: «مجلة علامات العدد 1998/ 10، ص 45.

(55) نفسه، ص 45، 46. وانظر له ايضاً «**المؤول والعلامة والتأويل**». فكر ونقد العدد 1999/ 16.

(56) – U. Eco: **Le signe**. P 152, 153. Voir aussi, E Veron: **«La sémiosis et son mode»** in Langages n°58, éd la roussw, 1980, pp 61 – 73.

(57) – U. Eco: **Les limites de L'interprétation**. P 371.

(58) سعيد بنكراد: «السيميوزيس والقراءة والتأويل» ص 46. وانظر أيضاً:
U. Eco: **Les limites de L'interprétation**. P 371.

(59) – O. Ducrot: [1972], Dire et ne pas dire, **Participes de sémantique.** Éd Hermann, Paris, 2ème éd 1980, p 10**.**

(60) بنعيسى أزاييط: **المعنى المضمر في الخطاب اللغوي** العربي ـ ص 160 ـ 160.

(61) – P. Attale: **Question de sémantique.** Wd Peeters Louvain, 1994, p 44.

(62) – F. Récanati" **«Insinuation et sous entendu»**. In Communications n°30. éd Seuil. 1979, p 97 – 98.

(63) – C. Fuchs et P. Le goffic: **«Ambiguïté, paraphrase et interpretation»**. In Modèles Linguistiques, TVII, F2, éd p.U de Lille, 1985, p 38.

(64) إدريس سرحان: **طرق التضمين الدلالي والتداولي**، ص 32.

(65) – O. Ducrot: **«Les lois de discourse»**. In langue française n°42, éd Larousse, 1979, p 24.

(66) – P. Larreya: **Enoncés performatifs, presupposition**. In **langue française** n°42, éd Larousse. 1979, p 24**.**

(67) انظر عبد السلام اسماعيلي علوي: **التجاوز الدلالي والتواصل**. أطروحة لنيل الدكتوراه، 2002/ 2003، فاس (مرقونة).

(68) من ذلك: مبدأ التعاون عند P.Grice ومبدأ الملاءمة عند Welson et Sperber ومسلمات التخاطب عند Gordon et Lakoff وقوانين الخطاب عند Ducrot ومبدأ التأدب في صياغة كل من Brawn et Levinson و Leech ومبدأ التصديق عند طه عبد الرحمان.

معضلة الأيقونية في السيميائيات البصرية

عبد المجيد العابد

نحن نعيش اليوم في عالم تشغله العوالم البصرية بكامل تمفصلاتها وطرقها في التدليل وأنماطها في الاشتغال، ولعل هذا وغيره ما دفع كثيراً من الباحثين في النفسيات بالتأكيد على أن أكثر المعلومات التي يتم استيعابها من المحيط من قبل الفرد تمر عبر القناة البصرية، وهذا ما يفرض الاهتمام أكثر بتطوير طرقنا في التعامل مع الجهاز البصري عموماً حتى يمكن أن نستفيد من هذه القناة في تحصيل معارفنا. إن الآلة البصرية الإدراكية معقدة بطبيعتها، جعلت الكائن الإنساني مختلفاً عن باقي الحيوانات الأخرى، لأنه يستطيع نقل المعلومات من المحيط الذي ينتمي إليه ومعالجتها من خلال هذه القناة الإدراكية البصرية بالخصوص.

دفعنا البحث في طرق اشتغال الصورة تربوياً إلى إفراد العمل المتعلق بمفهوم الأيقونية البصرية التي خلقت استشكالاً معرفياً في السيميائيات البصرية، حيث سنميط اللثام عن سوء الفهم الذي اعتورها من قبل بعض الباحثين، وسنرجع إلى تعريف بيرس للأيقون، ونقد إيكو لمفهوم الأيقونية وغيره من الإسهامات التي تساعد في تجديد النظر إلى هذا المفهوم في الصورة عموماً.

1. تحديد مفهوم الأيقونية

يجد مفهوم الأيقونية (Iconicité) أصوله في التحديدات الكنسية المرتبطة بالتمثيل، فالأيقون علامة دينية ابتداء[1]، ثم في تعريف شارلز ساندرس بيرس (CH, S. Pierce) لمفهوم العلامة الأيقونية (Signe iconique) الذي شكل أساسَ سَمْيَأَة (Sémiotisation) هذا المفهوم في الحقل السيميائي البصري على الخصوص، وبناءً عليه جعلت الصورة تعيد إنتاج بعض خصائص الشيء الذي تمثله في العالم الخارجي، لكن الانتقادات التي وجهت لمفهوم الأيقونية بعد بيرس من قبل باحثين سيميائيين ساهمت في تجديد النظر إلى مفهوم الأيقونية، وإماطة اللبس عن التعريف البيرسي.

يُعَدُّ الأيقون، كما يرى جون دوبوا (Dubois)من بين أكثر المقولات جدالاً في السيميائيات البصرية، فكل القواميس تتفق في وسم الأيقونات بأنها "العلامات التي تربطها علاقة تشابه مع ما تحيل إليه في الواقع الخارجي"، إن هذا التعريف" لا يسمح قط بوضع المعادلة أيقوني =بصري؛ ومع ذلك ظل هذا الانزلاق الجسيم مدفوعاً من قبل تأثيل هذا المفهوم نفسه: استعمل مفهوم الأيقون بكيفية مخصوصة في مجالات السينما والفوتوغرافيا"[2] .

بيد أن هذا المفهوم مستقل تماماً عن الطبيعة الفيزيقية للوسيط، توجد أيقونية صوتية (الصخب، والموسيقى السردية والخطاب المنقول)، بله الأيقونية الذوقية والأيقونية الشمية، وهناك قليل أو كثير من الأيقونية داخل المحكي، لكن الذي يجحد من قبل التماثل الأيقوني والبصري ليس فقط تجانس قسم العلامات الأيقونية، بل كذلك وجود علامات هي في الوقت عينه بصرية وليست أيقونية.

عرَّف بيرس الأيقون بوصفه علامة لها بعض المشابهة مع الشيء الذي تحيل إليه، أما بالنسبة لشارل موريس، فالأيقون علامة تملك بعض خصائص الشيء الممثل، ويرى إيكو[3] بأن هذا التعريف لا يزعزع ظاهرياً بالأساس فكرة العلامة الأيقونية أو الصورة بوصفها شيئاً له شبه فطري مع الشيء الواقعي، فإذا كانت لها مشابهة فطرية يدل ذلك على أنها ليست علامة اعتباطية، بل علامة معللة تأخذ معناها من الشيء الممثل، وليس من الاتفاق التمثيلي. نتحدث في هذه الحالة عن مشابهة فطرية أو عن علامة تعيد إنتاج بعض شروط الإدراك المشترك.

يؤكد إيكو كذلك بأن العلامة الأيقونية لا تملك خصائص الشيء الممثل، بل تعيد إنتاج بعض شروط الإدراك المشترك على أساس تسننيات عادية، وتسمح بتكوين بنية إدراكية تملك، في علاقتها بالتجربة المكتسبة، الدلالة نفسها التي توحي بها التجربة الواقعية من قبل هذه العلامة نفسها. تعرف المشابهة بالشرط الوحيد المتعلق بتمثيل العلامة للشيء الذي تحيل إليه عن طريق المشابهة حتى عندما يكون الشكل المحاكي مختلفا عن الشكل المحاكى. يشغل الشيء المسمى "أيقون" الوظيفة نفسها للموضوع(Objet)،يتعلق الأمر بتأسيس حضور بعض الخصائص الأولية، بدءاً بحضور وظيفة تحديد ماهية الشيء نتاجا للانطباع بالأيقونية المقترنة عموما"بالمطابقة(Correspondance)لأن في الحالتين معاً يوجد تشابه[4]" .

إن الأيقونية جماع علاقة تشابه جوانب وخصائص

وعلاقات معينة بين الأشياء والعلامات، يتضح ذلك في المثال الآتي: س يمتلك الخصائص أ، ب، ج، د، هـ، والشيء ص يمتلك الخصائص ب، ج، د، هـ نتيجة لذلك من الممكن أن يمتلك ص الخاصية[5] أ . ويمكن النظر إلى هذا المفهوم كذلك بوصفه مرادفاً لعدة مصطلحات ترد بالمعنى نفسه، حيث أمكن تعويض الأيقونية بمرادفات من قبيل: التشابه والقياس والتماثل، حيث ترى مارتين جولي (M. Joly) أن "مصطلحات مثل "تشابه"(Ressemblance) و"تماثل"(Similarité) و"قياس"Analogie)) تستعمل باعتبارها مترادفات"[6]. ولعل هذا ما يشير إليه إليزيو فيرون (E. Veron) بصدد تعريفه للتسنين القياسي بقوله: "إنه يعبر عن وجود تماثل، أو تشابه بين العلامة وما تمثله[7]. والأيقونية تعنى بخلق تشابه بين مقدارين(Grandeurs) أو أكثر، وهو ما يجمع نسقاً سيميائياً ما مع مرجعه في العالم الخارجي. وتظهر هذه المرادفات في قلب الجدل حينما يتعلق الأمر بالسيميائيات البصرية، وتعتبر في أخرى محددة للأنواع السيميائية[8].

يرى إيكو أن في تعريف بيرس للأيقون الذي استلهم منه القياس فخاً؛ حيث الأيقون علامة تحيل إلى مرجع كما لو أن المرجع يوجد حقيقة، إنه الجهة المرآوية بتعبير كامبريش(Cambrich)، "أي إعادة إنتاج الواقع البصري"، عكس الجهة الخارطية (التعبير يتم عبر ترسيمات)[9]". نجد أيضاً أن الأيقون قد يكون تمثيلاً لشيء غير موجود أصلاً، مثل التنين(Dragon) والقارن(Licorne)، غير أن بيرس أيضاً يحصي ضمن الأيقون الرسوم البيانية (Diagrammes)، والمعادلات الرياضية والعلاقات المنطقية، وبعد ذلك يرى ضمنيا أن الأيقون صورة ذهنية[10].

نستنتج إذاً أن الأيقون عند بيرس لا يجمع أشياء مدركة حسياً، ويوجد لها معادل موضوعي في الواقع، بل من خلال الوعي باعتباره صورة ذهنية. ومن هذه الرؤية انطلق إيكو للقول بأننا لا نتواصل مع الأشياء بطريقة تلقائية، بل عبر وسيط إلزامي هو ما يسميه البنية الإدراكية أو النموذج الإدراكي. وتعود فكرة البنية الإدراكية نفسها إلى بيرس الذي تحدث عنها من خلال المقولة الفانيروسكوبية الثالثانية، أي مقولة الضرورة والمنطق، وهي ما يجعل من الارتباط بين الأولانية والثانيانية يملك معرفة استقبالاً، ويقدم بعد ذلك بيرس مثال السيارة، فأنا لو تحدثت لشخص عن السيارة، وهو ليس على علم بها أصلاً، فإن ما سيرتسم عنده ليس سوى أحاسيس ونوعيات (الأولانية)، وإذا أتيت بالسيارة فقلت: هذه هي السيارة فإني ربطت بين أول وثاني (الثانيانية)، غير أن هذا الفرد سوف لن يملك معرفة السيارة استقبالا، لأنه ربطها فقط بالنسخة، والنسخة تمثيل عابر يحيل إلى التجربة الصافية فقط، فنحن نتواصل من خلال النماذج لا من خلال النسخ؛ أما إذا أتيت بالسيارة وقلت له: هذه سيارة لها أربع عجلات وتستعمل للنقل... فإني أضفت إلى ذلك الحكم والضرورة والمنطق (الثالثانية)، سيجعل هذا الفرد يمتلك المعلومات المرتبطة بالسيارة استقبالاً مهما تغيرت نسخها.

وهذه النظرة الظاهراتية أثرت في تصور بيرس للعلامة عموماً، فهي ثلاثية بدل أن تكون ثنائية كما أرادها دوسوسور، إذ تتضمن مأثولاً (شيء يحل محل شيء آخر ويقوم بتمثيله) يحيل إلى موضوع(ما يقوم المأثول بتمثيله) عبر مؤول (يجعل من إحالة المأثول على الموضوع أمراً ممكناً). إن فكرة التوسط الإلزامي التي دعا إليها بيرس كانت سندا للترسيمة المعرفية في التصورات المعرفية عموماً. يجعل ذلك الإدراك مرتبطاً ابتداءً بالتدلال (Sémiosis)، وهي إوالية تعمل على تسنين بنيات معرفية تتم فيها المطابقة بين معلومات الدخل ومعلومات الخرج تباعا لذلك[11].

وقد استند إيكو إلى بيرس عندما اقترح البنية الإدراكية التي تربط الصورة بالمعطيات الخارجية (المعادل الموضوعي)، فنحن كما يقول إيكو لا ندرك الصورة انطلاقاً من مباشريتها، بل بالنظر إلى نموذج سابق في الذهن هو بمثابة وسيط إلزامي. إن المشابهة الأيقونية في نهاية التحليل لا توجد بين الصورة والواقع، بل بين الوعي أو البنية الإدراكية والصورة (أنظر مثال الحمار الوحشي الذي يقدمه إيكو) إذ يشير إذاً إلى قرابة خفية.

2. نقد مفهوم الأيقونية

يعتبر إيكو، بلا شك، أكثر الذين نقدوا المفهوم، حيث رجع إلى هذا الموضوع في كتبه **البنية الغائبة** (1972)، و**العلامة**(1988)، و**إنتاج العلامات**(1992). قام نقده للأيقونية على الأفكار الساذجة الحاضرة في كل تعريفات العلامة الأيقونية بعد التعريف الأصل لبيرس مروراً بمصطلحات مثل: المشابهة والقياس والتعليل، حيث تؤكد هذه المفاهيم على المشابهة بين العلامة والشيء الذي تمثله. هكذا تحدث بيرس عن مشابهة فطرية، واعتبر أن كل علامة هي علامة أيقونية عندما "يمكنها تمثيل موضوعها أساساً من خلال التشابه[12]" .

إن العلامة الأيقونية بالنسبة لموريس(1946) لها "في بعض وجهات النظر، الخصائص نفسها للشيء الذي تحيل إليه"، كما ذهب روبي كيس (kees) أيضا إلى القول: إن العلامة الأيقونية "سلسلة من الرموز التي تؤسس من خلال نسبها وعلاقاتها التشابهية مع الشيء والفكرة والحدث الذي تمثله[13]" .

يقول موريس: إن صورة الملكة إليزابيت للرسام

أنيكوني (Anigoni) تحمل خصائص الملكة إليزابيت نفسها، أي أن لها العينين ذاتها، والأنف، ولون الشعر، ...عندما نقول مثالاً إن لها الشكل ذاته للأنف، فإن للأنف في الواقع ثلاثة أبعاد، في حين أن الأنف في الصورة لا يتكون إلا من بعدين اثنين فقط، ويمكن القول هنا: إن ما يحمل خصائص الملكة إليزابيث ليس إلا الملكة نفسها[14] .

يمكن أن نلمس الشيء عينه جلياً عند ميتز[15] في المقالة التي حاول فيها وضع مقارنة أساسية بين المفاهيم اللسانية وكيفية انتقالها إلى السيميائيات البصرية، حيث إن القياس بالنسبة إليه هو المبدأ القادر على التمييز بين العلامة البصرية والعلامة اللغوية، فمثلاً "قط" باعتباره صورة صوتية لا يماثل القط في العالم الخارجي، في حين أن صورة القط البصرية تملك هذا النزوع التماثلي. ولعل هذا ما يراه أيضا فيرون حين يقول: "إن الكلمات بعكس الصور غير قابلة بأي معنى أن تكون تماثلية للأشياء في تعيينها[16]" .

تكرر الشيء نفسه عند باسكال فايونت[17]، لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار نموذج جماعة مو، سنجد تصوراً منسجماً مع أطروحتها المنهجية، فهي تربط الأيقونية بدرجة المشابهة، حيث ترى الجماعة أن المشابهة ترتبط بكون أن لكل شيء له معادل موضوعي؛ فإذا أخذنا الدائرة مثلاً: فهي أيقونية لأن هناك دائرة أخرى تحيل إليها، هي أيقونية كذلك لأنها ترجع إلى قسم من الأشياء الدائرية لنوع ثقافي قار"الدائرة". لكن في تمثيل الفراشة باعتبارها دائرة سنلمس أن الصورة الأولى "فراشة" أيقونية، وكذلك الدائرة أيضا فهي أيقونية، لكن داخل الإنجاز البسيط، لا يوجد مقام تداولي يعطي الأيقونية للرسم[18] .

إن الاعتراض الذي يمكن أن يقدم هو أن الدائرة قد تحيل إلى رأس، وقد تحيل إلى شمس..إن الشكل الفضائي يمكن أن يكون أيقونياً إذا كان له معادل موضوعي، له المحددات الفضائية عينها(جشطالت)، وإذا لم يوجد فلا.

تبني العلامات الأيقونية نموذجاً للعلاقات، فإذا كانت العلامة لها خصائص مشتركة مع شيء ما فهذه المشابهة هي مع النموذج الإدراكي للشيء، لا مع الشيء نفسه، إنها مبنية ومعروفة قبل العمليات الذهنية نفسها التي تتمم بناء المدرك في استقلال عن المادة التي تحققها تلك العلاقات. يبقى على مستوى الإدراك أن نثبت مثالاً أن العلامة الأيقونية تؤسس نموذجاً من العلاقات متجانسة في نموذج من العلاقات الإدراكية حيث نبني بالمعرفة ونحدد الشيء[19]" .

لقد بين إيكو أن هذه التصورات ضعيفة: أيقون مخصوص مثل هيئة ابيريالية لا تشكل خصائص الشيء الذي تمثله (مثلا نسيج الجلد أو حركية الشخص)، يمكن أن نثبت لتحديد الخصائص من خلال مسلمات مثل التي اقترحها موريس(في بعض وجهات النظر) أو التي اقترحها بيرس (بالأساس) لا تؤسس إلا صورة كاريكاتيرية للمسيرة العلمية. هل يمكن القول إن "الذرة غير قابلة للتجزيء" من وجهة نظر معينة؟

قدم كودمان(1968) أمثلة مشابهة لما قدمه إيكو في العمل الذي ساهم به في السنة نفسها، لقد ميز في فكرة الأيقونية بين علاقتين متمايزتين: من جهة أولى علاقة المشابهة ومن جهة أخرى علاقة التمثيل: هاتان العلاقتان لهما خصائص منطقية مختلفة تماما، فالتشابه متعاكس وتماثلي لخصائص ليس لها تمثيل معين. إن من العبث كما يرى إيكو القول: إن شيئاً يمثل نفسه (تعاكسية)، وبطبيعة الحال عبث القول إن شخصاً يمثل هيئته(تماثلية)، وضحت مبرهنات أخرى تجريبية أن التشابه والتمثيل لا علاقة تربطهما: شيئان أكثر تشابهاً لا يمكن أن يكونا ضرورة جاهزين للتمثيل، ومن جهة أخرى يمكن أن يحصل التمثيل بمساعدة الأشياء المتشابهة. قدم كودمان مثالاً جيداً يتعلق الأمر بنجمة ضابط شرطة: إنها تمثل خزان ماء لكنها تملك تشابهات كثيرة مع لوحات أخرى أكثر من أي خزان آخر، إن فكرة النسخ إذا فكرة خاطئة. ويضيف إيكو بأن أزمة الأيقونية تعود إلى أزمة العلامة نفسها، هذه الفكرة محكومة بكونها غير مستعملة إذا أردنا تقليصها في فكرة وحدة سيميائية تدخل دائما في علاقة ثابتة مع مدلول معين، ومن أجل المحافظة عليها نقول: إن أي تعريف مؤسس على مفاهيم حدسية مثل"القياس" أو "المشابهة" مفتوح إذا طرحنا تلك النتائج الأخيرة في قضيتين اثنتين متضادتين غير مهمتين: فكل شيء هو علامة على نفسه)مادام أن له كل المحددات والخصائص تباعا لتحديد موريس)، وأي شيء يمكن أن يكون علامة على شيء معطى (مادام هناك شيئان اثنان يتضمنان، صدفة، دائماً هذه الخصائص أو تلك).

تؤول القضية الأولى إلى تذويب فكرة العلامة نفسها التي تفترض بالتأكيد التمايز بين التعبير والمحتوى، وتؤول الثانية إلى فك المنظور السيميائي نفسه: هذا المنظور يفترض في الواقع بناء أنطولوجيا لحقل المحتوى بالنظر لما تقدمه العلامات البصرية على مستوى التعبير، وهذا الشرط يتلاشى إذا رجع الكل من دون تميز إلى الكل، فلا يمكننا بعد ذلك التمييز بين ما يعود إلى التعبير وما يعود إلى المحتوى، وبالتالي سيؤدي هذا الخلط إلى غياب العلامة عن المنظور السيميائي عموماً. إن حضور علامات موصوفة بالطرق الآتية: معلل من قبل، يتشابه مع، قياساً إلى، مرتبط طبيعياً

مع، فسيشكل هذا التوصيف ارتباط العلامة بالموضوع الذي تمثله باعتبارهما تعالقاً مؤسساً لاتفاق بين التعبير والمحتوى، يؤسس هذا الربط غير العلمي للعلامة بموضوعها مشكلاً رئيساً للعلامة الأيقونية. إن فكرة "الاتفاق" غير حاضرة في فكرة "رابط اعتباطي" لكن موجودة مع فكرة رابط اتفاقي يؤسس عمق المشكل.

يصبح إنتاج إشارة كيفما كانت، بحسب إيكو، متعالقاً مع مضمون ينتج وظيفة سيميائية: بهذا المعنى، كلمة أو صورة تمثل نوعين مختلفين من التعالق: الأول ثقافي والثاني كرافي، يتجسد المشكل في معرفة ما إذا كانت الكلمة، بخلاف الصورة، تؤسس تعالقاً ثقافياً، أو أن هناك تعالقاً ثقافياً في الحالتين معاً، كما أن هذه التعالقات تظهر بصدد أنماط مختلفة تميز ما سماه إيكو أصلاً بسيطاً في مقابل أصل معقد[20] . إذا برهنا أن صورة شيء ما تدل على هذا الشيء على أساس تعالق ثقافي، يتعين علينا قبل كل شيء أن نتجنب بعض الأفكار الساذجة لمعرفة أن العلامات تحدد بوصفها أيقونية:

- لها الخصائص نفسها التي لموضوعها؛
- هي مشابهة لموضوعها؛
- هي قياسية لموضوعها؛
- هي معللة من خلال موضوعها؛

لكن، كما في الأفكار الأولى سنقع في دوغمائية مضادة، ينبغي أن نضيف إلى اللائحة الإثبات الآتي:

أ- العلامات المحددة بوصفها أيقونية مسننة اعتباطياً. نقول بصدد علامات أنها مسننة من قبل الثقافة: إنها اعتباطية جميعها.

ب- تحدد العلامات بوصفها أيقونية سواء كانت اعتباطية أم معللة قابلة للتحليل إلى وحدات واردة ومسننة وخاضعة إلى تمفصل متعدد كما هو الأمر بالنسبة للعلامات اللفظية، يتعين قبول القضية(ب) من دون احتياط يدفعنا إلى قبول القضية (أ)، وإذا اعتبرنا بحدة الإثبات (ب) للقضية(أ) سنقول إن العلامات المعرفة بوصفها أيقونية مسننة ثقافياً.

ويرى إيكو أيضاً أن العلامات تعيد إنتاج بعض خصائص الشيء المدرك، تقوم بهذا العمل استناداً إلى سنن التعرف، وتحدد تلك الخصائص الواردة انطلاقاً من توافقات، حيث توحي علامة مقدمة اعتباطياً بشروط معطاة في الإدراك، وبمدرك ينتج اعتباطاً تمثيلاً بسيطاً. نختار الجهات الأساس للمدرك بواسطة أسنن التعرف، فعندما أرى الزرافة من بعيد فالعناصر التي أعرفها مباشرة والتي تتقبلها ذاكرتي بالنظر إلى موسوعتي الإدراكية وذخيرتي هي ملامح وليست شبحاً، هذه الملامح تشبه بكيفية غامضة تلك التي للحمار والبغل، وهكذا عندما نرسم زرافة فنحن نشتغل على خطوط، الشيء نفسه عندما يكون رسمنا تقريبياً يمكن أن يعوض بملامح الحصان،"إن العلامة بذلك تحيل إلى نموذج إدراكي يحمل كل السمات الضرورية للشيء مبنينة سالفاً عبر العمليات الذهنية نفسها التي تتمم بناء المدرك في استقلال عن المادة(النسخة)[21]" .

لنفترض أنه توجد جماعة إفريقية حيث ذوات الأربع أرجل الوحيدة المعروفة هي الزرافة والضبع والفرس والحمار والبغل، لأجل معرفة الزرافة ليس من المهم رؤية الملامح، ولرسم زرافة سيكون من المهم التأكيد على شكل العنق وطول الساقين للتفريق بين ذوات الأربعة أرجل التي لها أيضاً ملامح لا تؤسس عاملاً للتمايز. إن أسنن التعرف متعلقة بالجهات الواردة، فاختيار هذه الأسنن خاضع لإمكانية التعرف إلى العلامات الأيقونية، لكن يجب أن تكون الجهات الواردة تواصلية، يوجد إذن سنن أيقوني يؤسس التوازن بين علامة كرافية ما وعنصر وارد لسنن التعرف[22]. إن تعريف العلامة الأيقونية باعتبارها تملك بعض خصائص الشيء الممثل يصبح أكثر استشكالاً، فهل الخصائص المشتركة هي نفسها خصائص الشيء الذي نراه أو هي تلك التي نعرف؟

يقدم إيكو مثالاً آخر للتوضيح مفاده رسم طفل لهيئة سيارة، لكن العجلات الأربع ظاهرة مرئية، إنه أعاد إنتاج الخصائص التي يعرف، وبعد ذلك أخذ يجعل لتلك العلامات سننا ومثل سيارة بعجلتين، فبماذا تفسر الاثنتين غير المرئيتين؟ إن الطفل لم يعد إنتاج إلا الخصائص التي يرى، كما يعيد فنان النهضة إنتاج الخصائص التي يرى، ويعيد الرسام التكعيبي إنتاج تلك الخصائص التي يعرفها (لكن الغالبية العظمى لا يعرفون إلا تلك التي رأوها...)، يمكن للعلامة الأيقونية أن تملك، من بين خصائص الشيء، الخصائص البصرية الأنطولوجية والاتفاقية.

يتعلق الأمر بترسيمة ذهنية سابقة في الوجود على التحقق هي الكفيلة بخلق تواصل فعال وتعرف أمثل إلى الأشياء والكائنات. لم يعرف إيكو الأسنن الأيقونية فقط بوصفها إمكانية استرجاع بعض شروط الإدراك من خلال علامة بصرية اتفاقية، لكنه أشار أيضاً إلى أن علامة ما يمكن أن توحي عموماً بمدرك يقلص إلى اتفاق كرافي يبسط بعض شروط الإدراك من خلال العلامة البصرية نفسها، كما أن علامة ما يمكن أن توحي عموماً بمدرك يقلص إلى اتفاق كرافي مبسط، لأن من بين شروط الإدراك أن نختار الخصائص والسمات الواردة، حيث تحقق هذه الظاهرة المرتبطة بالتقليص في عموم العلامات الأيقونية، لكن بطريقة مخصوصة.

إذا كان هدف التحليل السيميائي ليس الوقوف عند ما يقدمه المعنى المباشر، وما تحيل إليه الأشياء بشكل تلقائي، فإن الأيقونية بالمعنى البدئي ستبقى حجر عثرة أمام السيرورة التدليلية. يفرض المنظور السيميائي على الباحث التمييز بين عالمين للصورة: عالم مدرك وعالم محقق، العالم المحقق هو ما يشترك فيه السيميائي والرجل العادي، والعالم المدرك، أي ما تحيل إليه التجربة الإدراكية هو ما يجعل الفعل السيميائي واردا، وما يبرر ذلك هو أن كل واحد منا ينظر من زاوية مخصوصة إلى الصورة، أي كل له عالمه المسقط. إن ما نراه نحن متشابهاً قد يراه السيميائي غير ذلك، إذ يرتبط الأمر بنظرة العالم. يقول إيكو: نأخذ مثالاً التجربة المشتركة، نحن نعلم أن الساكرين (Saccharine) يشبه السكر، لكن التحليل الكيميائي أوضح العكس تماماً، حيث إن المادتين ليس لهما الخصائص المشتركة نفسها، فالسكر هو سكر ثنائي (Disaccharide) صيغته الكيميائية ($C_{12}H_{22}O_{11}$)، بينما الساكرين مشتق من حمض سولفاميدوبينزويك(O-sulfamidobenzoique). سنقول إذا إن ما سميناه بالخصائص المشتركة لا يتعلق بالمكونات الكيمائية، بل بالتأثير المنتج من قبل المركبين على ألسنتنا الذوقية، فكل واحد منهما حلو، كما أن الحلاوة ليست خاصة المكونين معاً، ولكنها نتيجة وضعها على لساننا، والحلاوة الموجودة في الساكرين ليست هي الموجودة في السكر. كما نجد أن رساماً ما يعرف درجات خضرة اللون ولكنا نرى اللون نفسه[23].

أثبت إيكو أن التشابه ليس إلا شبكة من الترابطات التي تحددها التجربة الساذجة، ويمكن أن نخلص استناداً إلى هذه المعطيات إلى ما اطمأن إليه ميتز بقوله:"إن القياس البصري يخضع لتغيرات كمية وكيفية، فالتشابه يختلف من ثقافة إلى ثقافة أخرى، كما يختلف من فرد إلى فرد آخر[24]". ومهما حاولت النسخ(Répliques)، بتعبير إيكو، أن تحاكي النموذج، فإن هذه المحاكاة تكون أشبه بنملة تضاهي فيلا، أي ستظل دائماً قاصرة مطلقا، ويقدم إيكو مثالاً للتبسيط، يقول: لو أننا طلبنا من نجار أن يعيد صنع كرسي كالذي يراه أمامه، فإن هذا الكرسي الذي سيصنعه لن ولن يشبه السابق مهما بدا لنا كذلك. وقد دفعت هذه الملاحظات وغيرها كريستيان ميتز[25] للقول بنهاية القياس وبداية الفعل السيميائي الذي يقوم على التفكيك والتجزيء وإعادة البناء فلا يكترث للنسخ، بل إلى النماذج التي تعد ابتداء البؤرة الأولى لبناء النسخ وضمان بقائها، فما نراه أمامنا ليس إلا نسخاً متحققة تحاول أن تحاكي نموذجا، وشتان بينهما، ولعل هذا ما يدفع إلى استبدال أشياء أخرى بالمشابهة تعد الكفيل بتجاوز قصورها.

إن ما يمكن أن نقوله للبرهنة على أن العلامة الأيقونية اتفاقية أنها لا تعيد إنتاج خصائص الشيء الممثل، بل تنتقي بصدد نسق ما بعض شروط التجربة، إذ تشكل النموذج القياسي كما في التحسيب، فنحن نعلم مثالاً أن الحاسوب الرقمي، أي الذي ينبثق عن إجراء ثنائي ويجزئ الإرسالية إلى عناصر رصينة أو قياسية، أنه يعبر مثلا عن قيمة رقمية من خلال شدة تيار مؤسس لتوازن صارم بين مقدارين، حيث يحول الصورة إلى قطعة معدنية قياسية، والصورة في الحاسوب تصدر من خلال إشعاعات مهبطية(Cathodique)، حيث أمكن اختزال القياسية في الرقمية[26].

لكن مهندسي التواصل يفضلون استعمال التعبير"نموذج قياسي" بدلاً من الحديث عن قياس"[27].

تحاول الحركة السيميائية من جهة أولى البرهنة على أن كل إرسالية تستند إلى اتفاق، لأننا عندما نعرف الاتفاق نفسر الإوالية، ومن جهة أخرى تبحث من أجل إنتاج أو اقتراح إوالية السنن الذي يقع تحت قاعدة الرسالة لأنها تنتج لكي تعرف. لقد عرفنا أن التفسيرات التقليدية للعلامة الأيقونية لا ترجع إلى طبيعة السنن نفسه (لما يستعمل علامة) فقط للاعتقاد بكونها طبيعية، لكن تستند إلى سنن غير قابل للتحليل.

أشرنا سالفاً إلى أن الأيقونية بالنسبة لموريس(1946) علامة تملك خصائص معيناتها، لكن باستقصاء قصير لتجارب في الأيقونية يقول إيكو: إن هذا التعريف توتولوجي، أو على الأقل ساذج، فهيئة مرسومة من قبل إيبريالي لا يظهر أنها تملك خصائص الشخص، هذا في الأخير ما يريد أن يصل إليه موريس عندما يؤكد أن الهيئة أيقونية إلى حد ما، وليس بطريقة تامة مادامت النجمة ليس لها نسيج الجلد الإنساني ولا حركية الفرد، والسينما تظل "أكثر أيقونية" من الرسم. وقد خلص موريس إلى أن العلامة الأيقونية ستصبح هي أيضاً معيناً (Denotatum) يمكن تسميته نسخة الشيء المعتبر.

ويضيف موريس بأن العلامات أيقونية "على نحو مقبول شيئاً ما"، لكنه لم يقدم أي توضيح علمي. نتيجة لذلك "يسمح اتفاق كرافي بالتحول إلى عناصر مخططة لاتفاق إدراكي أو تصوري يعلل العلامة[28]" . قاد التصنيف الإشكالي للرسائل البصرية مول (A Moles) إلى القول بـ"درجة الأيقونية (أو بالعكس درجة التجريد)، حيث "يمكن أن تتموقع على هذه الدرجة الأنواع المختلفة بحسب درجة المشابهة دال/ مرجع، حيث الصورة الفوتوغرافية أيقونية، بينما العلامة الكرافية اعتباطية جداً، ويوجد بين الأولى والثانية عدد لا يحصى من العلامات أقل أو أكثر أيقونية/ تجريدا. وقد أقر كذلك مول بأن "الصورة تواصل وظيفي" يقع بين تشخيص الواقع وتجريد العلامة. كل عوالم الرسائل داخل

عالم التواصليات بما فيها الرسائل التخطيطية والترسيمات تقوم على التجريداً، وعلى العكس من ذلك نقول: إن كل صورة هي دائما أقل تخطيطية ولا تدل إلا بواسطة إسقاط بعدين للأشياء ذات البعد الثلاثي.

بعد هذه المتابعات لا يمكن للفن التصويري أن يكون مشابهاً لفن تجريدي منمذج للواقع، إن الأمر يرتبط باستعمال العناصر الأولية للسنن الكرافي والألوان لتعيين عالم حميم من الأحاسيس والأفكار، عالم من الفكر الخالص بلا مرجع "تصبح النقط والبقع خالية من دلالاتها الثقافية الممكنة، لكي تصبح عناصر لسنن آخر[29]" . ولتوضيح العلاقة التي تربط بين العلامة الأيقونية ومرجعها الثقافي أخذ إيكو مثال حمار وحشي مرسوم من خلال جهات واردة مرتبطة بسنن إدراكي أوربي، تملك الحمر الوحشية المرسومة خطوطاً مميزة لهذا النوع من الحيوان هي بمثابة اتفاق كرافي أساس، على العكس من ذلك إذا تخيلنا بلداً حيث إن ذوات الأربعة هي الحمر الوحشية والزرافات، فالسنن الإدراكي للتعرف سوف يختار جهات أخرى واردة مثلاً "شكل وطول الساقين".

فنحن في الحقيقة لا نأخذ في تمثل العلامة البصرية الأيقونية بالخصوص إلا اتفاقاً كرافياً مرتبطاً بخصائص الشيء، هكذا تحدث إيكو عن مثال الشمس الممثلة بوصفها دائرة تحتوي على أشعة حيث "التجربة الأصلية للشمس تظهر بوصفها فقط مضيئة تملك أشعة غير متصلة تمثل بدائرة بيضاء.إن الشمس ترى من خلال العينين سواء كانتا مفتوحتين أم لا، إذن فالعلاقة الموجودة ليست بين الصورة الأيقونية والشمس/ الشيء، لكن بين الصورة الأيقونية والصورة المجردة للشمس بوصفها وحدة علمية. ليس القول: إن علامة متماثلة مع موضوعها هو نفسه القول: إن لها الخصائص نفسها للشيء. يوجد على كل حال وضع علمي دقيق لفكرة التماثل خلاف فكرة "لها الخصائص نفسها" أو"تتشابه مع"، يعرف التماثل في الهندسة بوصفه خاصة شكلين متساويين في كل شيء سوى ما يتعلق ببعديهما. فعندما أقترح على طفل من ثلاث سنوات مقارنة نموذج مدرسي للهرم بأهرامات مصر، وسأطلب منه ما إذا كانت متشابهة، ستكون إجابته بالنفي لأن مستجوبي العفوي سيكون في وضع يفترض أن يفهم أن الأمر يتعلق بسؤال يتعلق بتحديد تماثل هندسي"[30] .

يعتقد إيكو أن ليس للعلامة الأيقونية وضع سيميائي، ولا تتضمن بالتالي سنناً خارج سياقها، "العلامات الأيقونية" ليست علامات لأنها ليست مشابهة لموضوعها، إذ من الصعب أن نعرف كيف تدل، ليس فقط فكرة العلامة الأيقونية وحدها في أزمة، بل فكرة العلامة نفسها. إن فكرة العلامة ليست إجرائية.

نتيجة لما سبق، يرى إيكو أن ليس هناك أنواع من العلامات كما حدده طيلة نقد الأيقونية، لكن أنماطاً من إنتاج وظائف سيميائية (Fonctionssémiotique) مؤسسة لتيبولوجيا من العلامات كانت دائماً مشروعاً مغلوطاً.

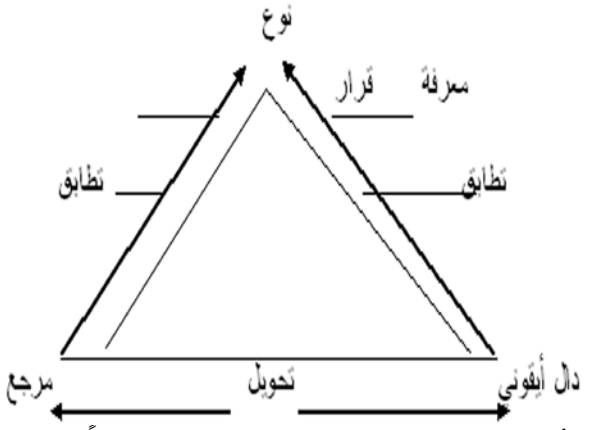
3 . هل توجد علامة بصرية أصلا؟

ترى جماعة مو أنه ينبغي إذا أن نطرح، افتراضا، أنه لا توجد علامة أيقونية، بل يوجد على الأقل نوعان من العلامات البصرية: العلامات الأيقونية والعلامات التشكيلية. ليس هذا التمييز في عرف الجماعة بطبيعة الحال جديداً، إذ يمكن العثور عليه بهذا الاسم مع سوناسون ودامش(Damisch, 1979,Sonesson,1987)، أو مع آخرين (الأيقوني والتشكيلي عند أيان(Ayant,1980)الذي نسخ جماعة مو(1979)، أو التصويري والتشكيلي في المدرسة الغريماصية مع فلوش(1982) (. وتعتقد الجماعة أنه ليس من السهل التمييز تجريبياً بين العلامة الأيقونية والعلامة التشكيلية، نحن عندما نكون في الواقع أمام ظاهرة بصرية أمام بقعة زرقاء مثالاً يمكن أن نشير بالقول: إنها زرقاء، أو نقول إنها تمثيل للأزرق. نحاول في الحالة الأولى ترجمة هذا السلوك سيميائياً، سنقول هناك حضور لظاهرة تشكيلية، وفي الحالة الثانية يتعلق الأمر بعلامة أيقونية. التردد نفسه سيحصل أمام شكل بسيط: هذه الدائرة أو هذا تمثيل لدائرة[31] .

ويمكن أن نستبق إلى حد الآن القول: إن العلامة التشكيلية تدل تحت قاعدة الأمارة والرمز، وأن العلامة الأيقونية لها دال تقبل بموجبه المحددات الفضائية للاستمرار مع محددات المرجع. إن العلامة الأيقونية علامة وسيطة بين وظيفتين اثنتين: الإحالة إلى نموذج للعلامة وعلى منتج العلامة.

لقد عبرت الجماعة عن الأيقونية بوصفها "مشكلاً"، حيث تعرضت لطروحات إيكو فجعلته أهم من تعرض لانتقاد الأفكار الساذجة التي تحضر في تعريف العلامة الأيقونية، مروراً بمصطلحات مثل"التشابه" "التماثل" "التعليل"، وأخيراً تخلص الجماعة إلى أن المرجع الذي تحيل إليه العلامة الأيقونية المرتبط بمشكل "الأيقونية" ليس مرجعاً مادياً، بل إنه "مرجع ثقافي"، واقترحوا نموذجاً ثلاثياً للعلامة الأيقونية[32] .

تعرف العلامة الأيقونية إذاً بوصفها نتاجاً لعلاقة ثلاثية بين ثلاثة عناصر، أصل هذا النسق هو دحض العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول التي تطرح مشاكل لم تتجاوز إلى يومنا هذا. العناصر الثلاثة هي: الدال الأيقوني والنوع والمرجع، إن التمييز بين هاتين الوحدتين الأخيرتين، غالباً، متضمن داخل مفهوم المدلول



الأيقوني الذي يسمح باستبعاد المشاكل المطروحة سالفاً. تولد بين هذه العناصر الثلاثة علاقتان ثلاث مرات. هاتان العلاقتان هي تلك التي تسمح بعدم تعريف عنصر ما في استقلال عن العنصر الذي ينتظم معه، يمكن أن نشير إلى تضافرهما وفق الشكل الآتي:

النوع والمرجع متميزان: المرجع مخصوص ويملك محددات فيزيائية، أما النوع فقسم بمحددات تصورية، مثلاً: مرجع العلامة الأيقونية قط هو شيء مخصوص، بحيث يمكن أن نراه (إن له وجوداً بصرياً)، أو بشيء آخر لكنه لا يحيل إلا إذا كان هذا الشيء يمكنه أن يندمج مع مقولة دائمة الكائن قط. أما الدال فمجموعة منمذجة من المثيرات البصرية متطابقة مع نوع قار ثابت محدد من خلال خصائص هذا الدال الذي يمكن أن يندمج مع مرجع معروف. إنه يدخل مع هذا المرجع في علاقات من التحولات. أما بالنسبة للنوع فالأمر يتعلق بنموذج مستبطن ومستقر يواجه مع منتج الإدراك تحت قاعدة السيرورة المعرفية. يعد النوع في المجال الأيقوني تمثلاً ذهنياً مؤسساً من قبل سيرورة الاندماج(Intégration). ليس للنوع محددات فيزيائية، يمكن أن يوصف من خلال سلسلة من المحددات التصورية يتطابق بعضها مع محددات فيزيائية للمرجع (مثلاً فيما يتعلق بالقط، شكل الحيوان النائم أو الجالس أو الواقف، حضور الشارب والذقن والخطوط)، وما تبقى لا يتطابق مع أي محددات (مثل الماء). هذه الخصائص تتضمن منتجاً من استبدالات في علاقة بحاصل منطقي (مثلاً النوع "قط" يتضمن نموذج اللون: الأسود، أو الأشقر...الخ، وأيضاً الوضعية...الخ)، إن منتج النماذج المعرفة لنوع لا يتضمن عدداً ثابتاً من المفاهيم: تسمح المفاهيم المحصلة بالتعرف إلى النوع بالنظر إلى السيرورة المحددة.

إن هذه التحليلات التي قدمتها جماعة مو تجد أصولها عند باحثين سيميائيين قبل، أولهم بيرس في نموذجه الثلاثي للعلامة(مأثول يحيل إلى موضوع عبر مؤول)، ثم عنصر التوسط الإلزامي الذي دعا إليه إيكو لتفادي مشكل الأيقونية التي تهم العلامة نفسها درءا للأوهام التي وقع فيها مجموعة من الباحثين على رأسهم شارل موريس في فهمهم للتعريف الذي قدمه بورس سالفا للعلامة الأيقونية، وكذلك الأمر بالنسبة ليمسليف وغريماس في حديثهما عن الوظيفة السيميائية ونموذجه للعلامة(التعبير والمحتوى) بمختلف الإجراءات التي حاول استثمارها غريماس في نموذجه السيميائي السردي، واستفاد منها إيكو في نقد مشكل الأيقونية، وفي تحديد موضوع السيميائيات الذي اشتهر بأنه العلامة في حين أن إيكو يعتبره الوظيفة السيميائية.

وتضيف الجماعة أنه يمكن للملفوظ تشكيلي أن يختبر من وجهة متعلقة بالأشكال، أو بالألوان، أو بالنسيج، أو بالمجموع المكون من قبل العناصر فيما بينها، ينبغي بخلاف ذلك الإقرار أن هذه العناصر تحضر مجتمعة، بطريقة تجعل الصورة تظهر احتمالياً على شكل سطح لوحة. في الحالة العامة، نحن أمام توزيع من الأشكال والألوان. يتضح أن المدلولات تتسلل داخل الأشكال في ذاتها، أو داخل الألوان في ذاتها أكثر من العلاقات التي تربط بينها. في التحليل الأول، يظهر المدلول علاقياً أو توتولوجياً، أما الوحدات فهي قبل كل شيء مبنينة من خلال النسق أفضل منه من خلال سنن ما[33]. لا توجد الوحدات البسيطة في مستوى الدال التشكيلي معزولة خارج كل تحيين./ الوضوح/ و/ الصرامة و/ الانفتاح/ ليست لها سوى وظيفة التعارض الذي يوجد ليس فقط في المحور التوزيعي، لكن أيضاً في المحور الاستبدالي. يتم التحقيق الفعلي للمفاهيم الفضائية إذا من خلال الرسالة التشكيلية البصرية. لا تعالج الألوان هنا بوصفها أشياء تجريبية أو بوصفها أنماطاً (Tokens) لنوع (Type)معطى، لكن بوصفها تشغل وضعاً محدداً في ملفوظ، ولأن وضعها ينتج تعارضات قابلة للتحول، نحن نتحدث عن شكل دائماً بالمعنى اليمسليفي.

تختلف رمزية الألوان بصدد السياق التداولي للملفوظ في ثقافة مطابقة لا يخلق الرمزي البنيات نفسها عندما يتعلق الأمر بالتطابق العاطفي والدعاية السياسية. تمنح العلامة التشكيلية بطريقة مشوهة في تيبولوجيا العلامات التي ترجع إلى الرمز والأيقون، أما الألوان والنسيج فتؤول باعتبارها نتاج التنظيم النفسي والفيزيائي المفترض[34].

تركيب

تعد الأيقونية في السيميائيات معضلة بين منظري هذا الحقل المعرفي، فإذا أرادت السيميائيات البصرية أن تنفلت من اعتبارها فقط إبدالاً نظرياً، فعليها تجاوز الإرهاصات الأولى للمفهوم، لأن الفعل السيميائي لا يقف عند المعطيات المباشرة، بل

يتعداها إلى خلق نماذج من خلالها يحدد رؤيته للتجربة الإنسانية. لهذا أمطنا اللثام في هذا العمل عن سوء الفهم الذي اعترى تعريف بيرس للأيقون الذي شكل اللبنة الأولى في الحديث عن مفاهيم نحسبها مترادفة كالقياس والتشابه والتماثل والأيقونية، فتطرقنا بذلك لأهم الباحثين السيميائيين الذين بحثوا في مشكل الأيقونية، ومختلف الانتقادات التي ووجهوها للمفهوم. وقد ركزنا بالضرورة على أعمال أمبرتو إيكو بوصفه أكثر الذين تعرضوا لنقد مفهوم الأيقونية بشهادة معظم السيميائيين، كما قمنا بالرد على كل سوء فهم للتعريف البيرسي للأيقون، حيث خلصنا إلى أن مفهوم المشابهة الذي تحدث عنه بيرس بصدد العلامة الأيقونية لا يتعلق بالعلامة في علاقتها بالشيء، بل بالصورة الذهنية المنطبعة على هذا الشيء نفسه، وبالتالي فإن هذه العلاقة لا تربط بين عنصرين اثنين، بل بثلاثة عناصر رئيسة.

ولعل هذا ما ينسجم مع الطرح البيرسي ابتداء، أليس بيرس الذي جعل للعلامة البصرية ثلاثة مكونات(مأثول يحيل إلى موضوع عبر مؤول)؟!، كما أنه جعل الوجود الإنساني برمته مبني على ثلاثة (الأولانية والثانيانية والثالثانية). إن الأمر يتعلق بضرورة حضور عنصر توسط إلزامي بين العلامة والمرجع هو البنية الإدراكية التي تحدث عنها إيكو، وهو النوع بحسب جماعة مو التي دافعت أيضاً على فكرة التوسط فجعلت للعلامة البصرية استنادا إلى ذلك ثلاثة عناصر (دال أيقوني يحيل إلى مرجع عبر نوع)، ومنه فالتشابه ليس بين العلامة والمرجع، بل بين العلامة والنموذج الإدراكي، نتيجة لذلك فالتشابه المتحدث عنه من قبل بيرس موجود، لكن بين الترسيمة الذهنية والمرجع الثقافي.

وقد وقفنا من خلال هذا العمل أيضا عند تفسير أنه توجد علامتان اثنتان داخل العلامة البصرية الكل، وهاتان العلامتان هما العلامة الأيقونية والعلامة التشكيلية: تتعلق العلامة الأيقونية بكل ما يحيل إلى الطبيعة ابتداء كالوضعة واستعمال الجسد والنظرة وغيرها، ثم العلامة التشكيلية التي تهم كل ما هو مضاف إلى الطبيعة وآت من الثقافة كالنقطة والخط والشكل واللون والتركيب، وقدمنا لكل علامة على حدة نموذجاً عاماً لفك تسنينيها، وبرهنا أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال التمييز بين هاتين العلامتين إلا إجرائياً في كل صورة كيفما كانت، إذ كل واحدة منهما لا تكتسب أهميتها إلا بالنظر إلى العلامة الأخرى.

عبد المجيد العابد
باحث من المغرب

المصادر المراجع

AUMONT (Jaques): **L'image**, Nathan, Paris 1990. (1)

COUCULA (Bernard), PEYROUTET (Claude): **Sémantique de l'image, pour une approche méthodique des messages visuels**, Librairie Delagrave, Paris. 1986. (2)

DECOSTER (Michel): **L'analogie en sciences humaines**, PUF, Paris 1978. (3)

ECO (Umberto): **Le signe, histoire et analyses d'un concept**, Ed, Labor, Bruxelles, 1988. (4)

ECO (Umberto): «sémiologie de message visuels», **in Communication** N15, 1970. (5)

ECO (Umberto): **La structure absente, introduction à la recherche sémiotique**, Mercure de France, Paris, 1972. (6)

ECO (Umberto): **La production des signes**, Librairie générale française, Paris, 1992. (7)

GREIMAS (A.J), COURTES (J): **Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage**, T1 Hachette, Paris, 1979. (8)

GROUPE (u): **Traité de signe visuel, pour une rhétorique de l'image** Seuil, Paris1992. (9)

JOLY (Martine): l'image et les signes, approche **sémiologique de l'image** fixe, Nathan, Paris 1994. (10)

METZ, (Ch.): « Au de la de l'analogie, l'image », in **Communication**, N15, 1970. (11)

MORONDO (Bernard): **Logique de la conception, figure de sémiotique de Charles S Peirce**, L'Harmattan, Paris, 2004. (12)

PEIRCE (Ch.S): **Ecrits sur le signe**, ressemblés traduis et commentés par Gérard Deledalle, Seuil, Paris1978. (13)

VALLANT (Pascal): **Sémiotique des langages d'icônes**, Henoré Champions, Paris 1999. (14)

VERON (Eliseo): « L'analogique et le contigu » in **Communication** N15. 1970. (15)

SECRETAN (Philibert): **L'analogie**, PUF, Paris 1984. (16)

الهوامش والمراجع

(1) تعرف الصورة بوصفها"تمثيل شيء من خلال الفنون الكرافية أو التشكيلية" (Dictionnaire Robert) وأن الأيقون هو صباغة/ رسم ديني على خشب مؤسس على تمثيل لشيء ما مرتبط بالكنيسة ("أيقوني" في الإغريقية القديمة يقال بصفة عامة انتصارا في اللعب). تمتد كلمة صورة إلى الكلمة الإغريقية(ikôn) التي تشير إلى التشابه والتماثل، والتي ترجمت إلى (Imago) في اللغة اللاتينية و (Image) في اللغة الانجليزية واللغة الفرنسية مع اختلاف في النطق. ويتفق معجما لاروس (Larousse) وروبير (Robert) في أن الصورة هي إعادة إنتاج شيء بواسطة الرسم أو النحت أو غيرهما.

(2) GROUPE (u): Traité de signe visuel, pour **une rhétorique de l'image**, Seuil, Paris, 1992, pp113-114.

(3) ECO (Umberto): «**sémiologie de message visuels** », **in Communication** N15, 1970 p14.

(4) SECRETAN (Philibert): **L'analogie**, PUF, Paris 1984, pp 7-13

(5) DECOSTER (Michel): **L'analogie en sciences humaines**, PUF, Paris, 1978, p20.

(6) JOLY (Martine): **l'image et les signes, approche sémiologique de l'image fixe**, Nathan, Paris, 1994, p92.

(7) VERON (Eliseo): « **L'analogique et le contigu » in Communication**» N15.1970, p55.

(8) GREIMAS (A.J), COURTES (J): **Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage**, T1 Hachette, Paris, 1979, pp13-14.

(9) ABMONT (Jaques): **L'image**, Nathan, Paris 1990, pp 151-152.

(10) PEIRCE (Ch.S): **Ecrits sur le signe**, ressemblés traduis et commentés par Gérard Deledalle, Seuil, Paris, 1978, p132.

(11) MORONDO (Bernard): **Logique de la conception**, figure de sémiotique de Charles S Peirce, L'Harmattan, Paris, 2004, P235

(12) PEIRCE (Ch.S): **Ecrits sur le signe**,op, cit, p132.

(13) GROUPE (u): **Traité de signe visuel**, pour une rhétorique de l'image,op,cit, p124.

(14) ECO (Umberto): **La structure absente introduction à la recherche sémiotique**, Mercure de France, Paris, 1972, p176.

(15) METZ, (Ch.): «**Au de la de l'analogie**, **l'image» in Communication** N15.1970, pp4-12.

(16) VERON (Eliseo): «**L'analogique et le contigu**», op,cit,, p55.

VALLANT (Pascal): **Sémiotique des langages d'icônes**, Henoré Champions, Paris 1999, p26.

(17) GROUPE (u): **Traité de signe visuel, pour une rhétorique de l'image**, op, cit, p121.

(18) ECO (Umberto): «**sémiologie de message visuels** », op. cit, p21.

(19) ECO (Umberto): **Le signe, histoire et analyses d'un concept**, Ed, Labor, Bruxelles, 1988, p34.

(20) ECO (Umberto): **Le signe, histoire et analyses d'un concept**, op, cit, p72.

(21) ECO (Umberto): «**sémiologie de message visuels** », op. cit, p16.

(22) Eco (Umberto): **La production des signes**, Librairie générale française, Paris, 1992, p39.

(23) METZ, (Ch.): «**Au de la de l'analogie, l'image**», op,cit, 1970, p10.

(24) Ibid: pp8-9.

(25) ECO(Umberto): **La structure absente**, introduction à la recherche sémiotique, op, cit, p193.

(26) ECO (Umberto): **La structure absente**, introduction à la recherche sémiotique, op, cit, p191.

(27) ECO (Umberto): **Le signe, histoire et analyses d'un concept**, op ,cit, p38.

(28) COUCULA (Bernard), PEYROUTET (Claude): **sémantique de l'image, pour une approche méthodique des messages visuels**, Librairie Delagrave, Paris. 1986, p27.

(29) ECO (Umberto): **Le signe, histoire et analyses** d'un concept, op ,cit, p41.

(30) GROUPE (u): **Traité de signe visuel, pour une rhétorique de l'image**, op, cit, p15.

(31) Ibid: p136. -

(32) GROUPE (u): **Traité de signe visuel, pour une rhétorique de l'image**, op, cit, p189.

(33) Ibid: p195.

السياسة عند هيدغر(*)

بيتر سلوتيردايك

بأي معنى يمكننا التحدث عن «سياسة هيدغيرية»؟ سؤال مركزي حاول «بيتر سلوتيرديك»، الإجابة عليه في محاضرة ألقاها شهر ديسمبر 2004 بمدينة ستراسبورغ. لقد انطلق هذا الباحث، من أطروحة تتناقض مع شهاداتٍ كثيرٍ من الزملاء والتلاميذ وكذا الأقارب، الذين تمسكوا بصورة عن هيدغر تظهر انتفاء «أية علاقة له بالسياسة» ـ مما يفسر عدم تبصرهً سنة 1933 ـ فقد توخى سلوتردیك إظهار الوجود الفعلي لإشكالية سياسية في فلسفة هيدغر في المراحل الأولى.

بترخيص حميمي من الكاتب وناشره الفرنسي Maren sell، ننشر القسم الأول من مداخلته، حيث قام «أوليفيي مانوني» Olivier manonni بإنجاز الترجمة عن اللغة الألمانية.

تجد الفلسفة الهيدغيرية ذاتها في سياق فلسفة نموذجية للتاريخ، أثناء سنوات 1930 ، ينعتها سلوتيرديك بـ«الواقعية الجديدة». فالدزاين الهيدغيري، يتم التفكير فيه داخل مسار حقق مجموعة من التحولات جاء بها كل من ماركس ، داروين ، نيتشه ثم فرويد، يقود إلى واقع «يتأسس من الأدنى إلى الأعلى».

يقوم إذن السؤال السياسي، في إطار صعوبة توفيقية، بين مغامرة جديدة للكائن، محض فردية، مع حجم تاريخ فوق ـ فردي، «زمانية أنطولوجية لجماعة تستعملها من أجل حقيقة، تتوخى تجسيدها أو الحفاظ عليها».

David Rabouin

«سياسة هيدغر»، هذا يشير كمرحلة أولى إلى مشاركة مفكر شاب، في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الأولى. رجل، طبعته الكاثوليكية القديمة، الوسط القروي، والجامعة، ثم ذلك الحدث الكبير لتاريخ الذهنيات، أقترحُ لتسميته تعبير «قيامة الواقع». ليس هناك من شك، في ابتداء هذا الحادث فعلياً قبل سنة 1918 . يمكننا مثلاً، إظهار بأن ذلك أضحى بارزاً بعد موت هيغل، حينما دفع النزاع حول تراث الأستاذ، يساراً ميتافيزيقياً لكي يأخذ منعرجاً ويضع على عاتقه مهمة جعل لغز الفلسفة شعبيا إلى أقصى حد. بناء على دعاية اللا ـ إيمان، فإن اللغز الأكثر حماية من قبل أساتذة الحكمة القدماء، تفشَّى في الوسط البورجوازي: الاكتشاف الباطني بعدم وجود إله أو آلهة. وبالتالي يشكل العالم الواقعي، حيث نقيم، الوجود الحقيقي. بالطبع، ليست لنا غير معرفة ضئيلة جداً بهذا الخصوص، لأن رؤيتنا التي تربَّت على التعالي تنساب عادة، دون إدراك للقوى المؤسسة للواقع.

على امتداد آلاف السنين، تركنا الشعب سواء بأفراده الساذجين أو المتعلمين، يفترض بأن هذا العالم الحقيقي المحتمل، يوجد في عالم آخر متعالي، لكن ها هي ساعة استرجاع الواقعي للحقيقي قد دقَّت وحانت. في هذا السياق، تمكنت اتجاهات حركة ما بعد ـ المثالية من وضع جدول أعمال يتمحور حول الهُنا أسماء الأربعة: ماركس، داروين، نيتشه ، وفرويد. أو أساتذة التفكير في القرن التاسع عشر، (كما سيعتبرهم «أوجين روزنستوك هيسي» Eujen rosenstock – huessy). فقد رسموا، أهم أبعاد الأدب الواقعي الجديد القائم على الكشف: حينما تحدثوا عن الإنتاج المادي، حيوانية الإنسان، إرادة القوة، ثم أقنعة الليبيدو. فذلك ليهذبوا فكر المحدثين على الإيمان بالقدرة الكلية، وكذا الحضور المطلق لواقع يتأسس من الأدنى إلى الأعلى، بحيث تبقى دائماً البنيات الفوقية في ارتباط مباشر تقريباً مع قوى القاعدة الضخمة.

علماء الفيزيولوجيا، ثم البراغماتيون وكذا الأنثروبولوجيون هم أساتذة الخلف والسلف. ينتشون بنظريات الأصل والسلالة والجنيالوجيات، التى ترى فينا ذواتاً تنحدر من أسلاف مختلطين. في حين، عمل البرغماتيون على انتشالنا من أوهامنا المتعالية. يتمثل الموضوع كل مرة، في الوصول إلى أرض الوقائع والقوى التي تنهض عليها مطلق ممكنات العصر الجديد. من الآن، نستخلص حقيقة الواقع من الأجساد، المال، إرادة القوة وكذا حركات هذه القوى الأساسية.

علينا، ربما العودة بقيامة الواقع إلى تاريخ الثورة الفرنسية. إبان، هذه اللحظة وللمرة الأولى منذ التوقف الكبير للمسيحية، سادت براغماتية ذات مسحةٍ رومانيةٍ جديدة، تحولت إلى طريقة حياة Le modusvivendi هيمنت على أوروبا. يقوم

(*) J Peter Sloterdijk: **La politique de Heidegger**. Les collections du magazine littéraire –Hors Série n^{0}9, 2006 pp: 42/45.

هذا المركز الخفي في الباطنية الطبيعية للماركيز دوساد Marquis de Sade، حيث تنكشف تلك الحقيقة الأخيرة حول المادة القادرة على الإسعاد، خاصة للعقول الحرة النادرة التي تصبح وسائل إعلام حقيقية للطبيعة، ما إن تعلن اعتقادها بالجريمة التي تعتبر كأقصى تقنية للسعادة. من غير المفيد تفسير، لماذا النسبة الكبيرة من الواقعيين الجدد حتى ولو أضافوا صفة «جذري» إلى راياتهم، فقد بقوا على مسافة حيال هذا النوع من التفاقم. غير أن، ما يربطهم ثانية بـ ساد، هو الأفق الأنثروبولوجي الجوهري، الذي يحتم مساعدة الإنسان، المبدع والطموح كي يجد إشباعه داخل العالم.

لا يكمن دورنا هنا، أن نفسر بشكل دقيق كيفية دخول هيدغر في اتصال مع تيار الواقعيين الجدد. يمكننا، أن نأخذ إذن كما هو التحول الذي عرفه من شاب مدرسي إلى آخر راديكالي. أولئك الذين فحصوا سيرته الذاتية، وقفوا على الانطباع العميق الذي تركته لقاءات هيدغر الكاثوليكي مع أعمال لوثر وكيركيغارد أثناء الحرب العالمية الأولى. يظهر من المؤكد أيضاً، قراءته لـ دوستويفسكي سنوات 1920، فأفاده ذلك كثيراً، مستعيراً بعض الدوافع مثل الخوف والضجر. علينا إدراك خاصة، أنه بعد قطيعة هيدغر مع أصوله في الدين والفلسفة المدرسية، تميزت أعماله الناضجة بتفخيم متطرف، وحضور قوي للمزاجية، لكنها لا تتماثل مطلقاً مع الحقبة.

لم يكن قط المفكر، أكثر اقتراباً من القطب المولد لطاقته المفهومية، إلا اللحظة التي اشتغل فيها على هجرة شبه ـ أبدية للمعرفة المدرسية، مع دخوله الزمان المتمرد للدزاين المعاصر. يتموضع هذا الدزاين كلياً، تحت الإضاءة المضطربة لارتباكه وهيجانه. أفصح المفكر، في هذا الشأن عن قوة تفسيرية تشكل أفضل شهادة عن عبقريته. مفهوم، الدزاين أو الوجود ـ هنا، يتحمل على الفور تذبذب وعي بالزمان يتحقق بقوة. يعمل الوجود، في الأسلوب الواقعي الجديد، على إبراز الحركية ضداً على التعالي. ويمارس بالتزامه الذاتي، عدم خلوده. ثم، بانحداره من هذا العالم الثاني الذي أضحى حينئذ غير قابل لكي يدافع عن نظرية التباعد، فإنه يتوخى الانصهار مع تدفق وسيلان الحاضر (التعبير عن ذلك بنبرة لينينية: تحققه)، مندفعاً باستعداده الذاتي نحو الحقيقة، لكي يؤكد على انتمائه للعصر المتهور. تضخيم الخروج من العالم الآخر، ينفذ إلى طمأنينة بطولية، سمة لا تميز فقط الفكر الهيدغيري فترة الأوج، بل يمثل إحدى الخاصيات البارزة للممارسة الفلسفية، والإبداع الفني في أوروبا بين الحربين العالميتين. المفكر الذي سعى القيام بوساطة إعلامية لمهمته الطليعية، وأن يصير مكبر صوت بخصوص قيامة واقع يحتضن بشكل مضاعف «زمانه الخاص». من جهة، أكد هيدغر استعداده للانخراط والمشاركة في اضطرابات العصر. لكنه، من ناحية ثانية، يغرق في قلقه الانعزالي الذي هيمن على وعي سلوكه الخاص. يتسم إذن العنصر المميز لوجود يخضع جذرياً للإثارة، بتمرينين للسلب. يتجلى المظهر الأول، في افتقاد مقبول، لموقع ثابت أمام الزمان الذي يعبره أو يمر خارجه، ما دامت وحدها الوضعية التي تنساب معه، يمكن الإقرار بها كنموذج إلزامي للواقعية المعاصرة. بينما يتجسد المنحى الثاني، في إقرار المفكر بالسلب النهائي لذات مؤجلة، ستحمل له موته الذاتي. لقد غير بذلك، فيلسوف الطليعة المنظور البورجوازي والأكاديمي لمقولة: (أفكر، إذن أنا موجود. وبقدر ما أنا موجود، أتملك ذاتي بيقين) ضد المنظور البطولي/ الفني ل: (سأموت لكن، ليس الآن أريد القيام بشيء خالد خلال الزمان الذي تبقى لي).

مثل كل الواقعيين الجدد للقرن التاسع عشر، الذين طوَّروا قيامة العمل والحيوانية. فإن هيدغر في مرحلته الواقعية الجديدة الصاخبة، تميز بقيامته المستندة على الزمانية الوجودية، ينفتح في إطارها معنى الوجود فقط، للوهلة الأولى بناء على كائن ـ للموت.

مع ذلك، لم يكن هيدغر صائباً، في إعادة تجميع بطريقة مقنعة، التزمن الفردي للكائن من أجل الموت (وتعبئة ما تبقى له من وقت في حياته لمشروع تحتاج إليه الآنا) مع التزمن الجماعي، بالانتماء لجماعة، يغيرها التاريخ داخل العالم. حول هذه الإشكالية بالضبط، تبدأ سلسلة العمليات الذهنية، التي قد نسميها بنوع من المشروعية الموضوعية: سياسة هيدغر. يتعلق الأمر في هذا الصدد، كيف لي، أنا الفرد الملقى به داخل العالم أو العدم، معرفة كيفية التخلص من التقادم الذي يقودني نحو موتي الذاتي. أن أقتحم الزمان الذي يفصلني عن الموت حتى «أَعْبُرَ» إلى زمان الحياة وتأسيس تاريخ جماعي شامل.

إن مكتشف معادلة الوجود والزمان، مجبر على تفعيل انتقال لهذا النموذج. لأنه طبيعياً، لم يكن بإمكانه حصر الفرد داخل وجودية (يمكننا أيضاً القول: الوصف الافتتاني) كائن ـ في ـ الزمان. بوجهة النظر تلك، فكتابه «**الوجود والزمان**» كما لاحظنا باستمرار، ليس له إلا وظيفة تهيىء. لكن، مفاهيم هيدغر خلال هاته الحقبة تميزت بالإبهام بخصوص الطريقة التي يمكننا بها التفكير لإدماج تاريخ الدزاين في تاريخ للكائن، بل وكيف نتمثل هذا الأخير كما هو. لكي يقود عمليته الحاسمة (تأهيل الزمانية عبر تحقق الذات أو «مشروع» دزاين :Ek – statique) نحو أعمق

يتطابق مع السيرورات التاريخية، الفوق ـ ذاتية، فإنه يظهر نفسه مسؤولاً عن التحقق من عقدة أو جماعة تمكننا من إدراك على نطاق واسع اتجاه التزمن الأساسي. من الضروري أن يكون ذلك جماعة أو عقدة، تشكل بوجودها الواقعي شرطا لإنجاز مهمة تاريخية ذات طابع كلي، غير قابلة للتفويض أو الرفض.

هيدغر ، حسب ديلتاي رائد نقد العقل التاريخي، يدرك سلفاً لماذا الانتقال من زمان الفرد إلى زمان العالم لا يمكنه أن يحدث بطريقة مباشرة. وبالتالي، لا يتم دائماً إلا بشكل غير مباشر. إذا كانت المعرفة السير ذاتية الفردية تنطوي بالتأكيد على قدرة لإضاءة السيرته الذاتية الخاصة، كمجموع يفهم نفسه. فعلى النقيض، لا فرد له القدرة على أن يعيش ويحكي تاريخ العالم، مثلما يفعل مع سيرته الذاتية. عليك، أن تصير شخصياً فكرَ العالم حتى يحصل عندك حدسٌ بمجموع كائن يتغير بتاريخ وضعيته الحالية.

يتعلق الأمر إذن باكتشاف منفذ آخر، داخل التاريخ ما فوق ـ الفردي. نعرف، بأن هيدغر في سعيه لتحديد الزمانية الجماعية، فقد جرب تتابعياً كثيراً من الحالات وكذا نماذج مختلفة جداً بل ومتعارضة. إنطلاقاً، من زمان للبدء ثانية وانقلاب الشعب الألماني، بالانتقال من زمان نضج الاشتغال الفني إلى غاية انتظار الصامتين بالريف، الذين يترقبون وحياً جديداً أو إلَهاً أخيراً. هذا الإلَه سيضع ظهوره أو «مروره» نهاية لسلسلة القيامات اتجاه العالم الدنيوي. يتحدد الأمر في كل مرة، بالنسبة للمفكر تشييد جسر بين الزمانين النوعيين. إذا كان هذا المعبر حقيقياً، فمن الضروري أن يؤسس انتقالاً مستساغاً بين الزمانية الوجودية للفرد المنقطع لموته الذاتي، ثم المشروع الذي عليه أن يخلقه قبل ذلك، ويتحمل مسؤوليته. ومن ناحية ثانية، فالزمانية الأنطولوجية لجماعة تخدم حقيقة، سواء بتحقيقها أو الحفاظ عليها، أو من أجل عمل يقوم بصياغة العالم.

سنلاحظ على الفور، الجانب التهكمي لهذا التحول. لقد حملت بالتأكيد الأنطولوجيا الوجودية، توضيحاً خالداً حول النقطة التالية: يؤسس سلوك الفرد بنية زمانية فريدة، والتي بقدر ما هي وجودية، تميزت كلياً، عن الزمان الفيزيائي والكوسمولوجي ثم الزمان الثري، كيفما كانت شروط الحضارة (حتى ولو كان على الطب المعاصر، أن يجيز مكتسبات جليلة جداً، لزمان الحياة). لكن هذا لا يقال، إذا توخينا الحصول على إثباتات واضحة جداً بالنسبة للبناء الزماني للعقد والجماعات. يبقى أيضاً، سؤال المعرفة منفتح كلياً إذا أمكننا في كل الظروف، القيام بتشكيل دائم لوظائف أخرى أو حركات تاريخية. ثم، إذا كان «التاريخ» في كليته مع المهام التي يستدعيها، لا يمكنه من ذاته الوصول إلى نهايته. من يستبعد، بأن التاريخ في مجموعه ينتقل إلى حالة أخرى، تكون بدورها أكثر قرباً من الأزمنة الدائرية لتطورات الطبيعة والاقتصاد؟ إذا كان هذا حقيقياً، فإننا سنفقد أكبر قطب للحدث والتحول المبحوث عنه بين الزمانين الفردي والجماعي، الذي أتلف في نطاق ما رأس العبور إلى الضفة الأخرى. أريد هنا تطوير الدليل، عن الارتباط الفعلي لكل ترددات هيدغر المنطقية والسياسية، بذبول المحور العمومي والجماعي للزمانية الأساسية.

يعرف منذ 1929 أو بعدها، بأن أشخاص الزمان الحاضر، لا يمكنهم في جميع الأحوال، تأكيد كونهم لا زالوا يعيشون في «التاريخ» قدر اقتناعه، بعدم إمكانية بقائهم دائماً أمواتاً. أؤكد بأن أستاذ تودنبرغ Todtnauberg ـ مثل ألكسندر كوجيف Alexandre Kojièvе فيما بعد ـ كان قد اكتشف على طريقته «نهاية التاريخ» أو على الأقل الإمكانية الحالية لنهايته، وسأحاول تبيان ما هي المقاييس التي اتخذها للانفلات من نتائج اكتشافه هذا.

إذا حقاً وُجِدَ شيءٌ اسمه «سياسة هيدغر»، فذلك فقط في الطريقة التي من خلالها أوحى إلينا المفكر بمشاركته الفريدة إلى أبعد حد في رحيل الواقعية الجديدة خارج الأعراض المرضية الميتافيزيقية لأوروبا الشائخة. إذا أدركنا، بأن الفلسفة عاشت دائماً على طموحها لاكتشاف حقيقة الواقع وضبطه بمصطلحات مفهومية، سنفهم بشكل أفضل لماذا كان على الفكر المعاصر امتلاك هذه القضية بطريقة صريحة أكثر من قبل، والارتماء بحماسة زائدة عن كل ما سبقه، في التنافس مع الواقعيات التي أعلنت عن نفسها منذ ذاك الحين عمومية. واقعية هيدغر الطليعية، القائمة على المنطق الزماني، تظهر ببعد أكثر راديكالية، مقارنة مع باقي الواقعيات الأخرى. لأنه برؤيته، العنيدة لـ الدزاين كوجود للموت، انتقل بالزمان الاعتيادي، المبتذل والهامشي بعد إذلاله ودحضه بشكل قصدي ما دام يمسك بالجزئي على حساب الكلي، ثم شيده على أرض سيادة الوجود المتحرك؟ فهي باعثة مطلقة للأقدار، تَحَوُّلٌ للأشياء التي أخذت سابقاً دوراً واقعياً جداً، بل وحتى الزمان المدمر كعنف للتلاشي، يبدو الآن على منوال من يذهب في إطار تراجيديته المظلمة، إلى ما وراء الخطاب الهيغيلي حول التاريخ باعتباره مستودعاً للأموات. لم يبق للفيلسوف أولاً أمام هذا الإلحاح، غير دور المحرض البطولي: أي، الدزاين الذي صمم على أن يكون ذاته، يحدد شكل قدرة الوجود المندثر والوجود المتحول داخل الزمان. لكن، كما قلنا، لا يمكن اختزال الزمان الوجودي إلى التباعد بين «لا زالت هناك خطوة الآن»، ثم «الآن النهائي» لموته الذاتي. يتمثل الأمر بالنسبة للمفكر، في إعادة تشكيل زمانية

تتموقع فوق نزوعه الخاص نحو الموت، وإدماج هذه الأخيرة. بالضبط زمان «تاريخ»، علينا إظهار، أنه لا يجسد فقط تحولاً تحطيمياً للأفراد والأجيال، لكنه يقدم البراهين أيضاً على إبداعيته وكونه صاحب مشروع. وبشكل أفضل، مثل وعاء يتضمن سيرورة حقيقة كلية. كما أوحى لنا بعد ذلك، بمفهوم عن تاريخ للكائن سيمكن هذا المبتغى desideratum من التمفصل.

الترافع لصالح إبداعية هيدغر، المفهومية أثناء أقصى مرحلة ذكائه، لا يمكننا على الأرجح، تمديدها أبعد من سنة 1930، مع دخوله أفق أنطولوجية دراماتيكية للراهن بعد الانتهاء من كتابه: «**الوجود والزمان**». السمة القوية للوجود ـ هنا l'être Là – داخل زمان حاضر ومؤرخ، سيكتشفه هيدغر حالياً فيما سماه: Stimmungen «خصائص عميقة».

الخاصية، حمام صباغة ينغمس فيه الوجود مبكراً جداً، بنوع من السبق والاختراق الكافيين، حتى تتمكن الصبغة التي اكتسبها من مجابهة كل شيء فردي كيفما كان، سيقدم نفسه بعد ذلك على طريقة الوجود المعطى موضوعياً. مهما التقيناه فيما بعد، تفصيلياً، باعتباره موضوعاً، حالة موقف ووضعية، فإن هذا لا يمكنه الظهور إلا من خلال تلون الصبغة التي تسبق (مباشرة). كل من توخى، التوجه إلى الإنسان بطريقة أكثر عمقاً من صنيع الفلسفة التقليدية وامتداداتها داخل فلسفة الأنوار، عليه التموضع عند هذا المستوى ما قبل الموضوعي، ثم الشروع من هنا في الاشتغال على الخصائص العميقة. هذا يدنو بنا في الآن ذاته من القطب الكبير لمجرى التاريخ، ما دام أن الصبغة العميقة قد تخبرنا عن مرحلة التاريخ (حتى وإن تعذر عليها توجيهنا نحو كيفية مساره وكذا غايته).

مع اكتشاف تيمة الصبغة، تحول الفيلسوف الأكاديمي إلى طبيب سريري ميتا ـ سياسي أو بالضبط: عالم نفس ومدرب، تكمن مهمته الأولى في تحضير مرضاه للعلاج وإثارة انتباههم بخصوص أحكامهم القبلية، الأكثر مغالاة وحميمية حول الدزاين في مجموعه، وخصائصه الوجودية. يقوم الإجراء تقريباً على مبدأ الطب التجانسي الذي وفقه من الضروري البدء بتهييج أعراض المرضى إلى حد الذروة قبل أن تأتي أزمة تحمل النهاية أو المنعطف. التشخيص دون انفلات للخطأ، حيث معاناة الإنسان المعاصر من ذيوع معمم، شر يتجلى في عدم القدرة على اقتناعه حقاً بشيء ما، يصاحبه نزوع لكي يركض مع الآخرين، ما إن ينبعث إحساس عمومي وجعل الأذن مستعدة لأية محاولة اقتناع.

في خطابه الجديد حول الخصائص العميقة، اكتشف هيدغر عملياً التغير الأنطولوجي لأعراض الحيوية القصوى وكذا الشخصية المتعددة. لكن مع ذلك، لا يميز إلا بطريقة سطحية حمولة اكتشافه. إذا كان من اللازم، أن يصير المزاج العميق مهماً، فلأنه يمفصل أول رباط إيجابي بين الوجود في زمانه الخاص والوجود داخل الحقبة. من جهة، يشكل الجسر المفتقد (أو على الأقل، نقطة الارتكاز لجسر محتمل) بين الفردي والجماعي، في نطاق انصبابه على فئة من الموجودين داخل وضعية زمانية مشتركة. ومن جهة ثانية، يمنح توجهاً يسبق أية نظرية، لكن أيضاً كل واجب، في نطاق كونه يقود إلى تخفيض مستوى تأسيسات توجهاتنا الذهنية، المرور من «مجرد» البداهة المنطقية والإيتيقية إلى بداهة وجودية مخترقة، أي الانفعال Ergriffenheit.

تعبير الانفعال، كما أصبح دالاً عند هيدغر منذ نهاية سنوات 1920، يقصد به، كيف يمكننا التفكير، في أن قطب الكائن يستولي على الوجود. الانفعال، بخاصية عميقة أسعى إليها واعياً، هي في إطار ما صيغة قدرة امتثالي، لبداهة وضعية تحدد المستقبل منذ الماضي.

ما بين سنة 1928/ 1929، كان هيدغر عند نقطة أمكنه خلالها التفكير في إطالة عمله حول زمانية الوجود انطلاقاً من محور كوني أبعد حقاً من ولوج الحقول التي هيأت لعمله: **الوجود والزمان** فهو يتوفر حالياً، على بنية مفهومية تمكنه من الربط بطريقة واعدة الدزاين بالعقدة الجماعية زمان ـ مكان للقائم المباشر. واقعة بارزة، حيث يتعلق الأمر دائماً بمفاهيم تخول تمييز الإقامة في حقبة بين مائين، لأن ما يمكن قوله للوهلة الأولى حول حاضره الخاص، هو الفراغ، الضجر، الغموض مع الافتقاد للأحداث الحقيقة. إذا استندنا إلى الصيغ التي ركز عليها هيدغر سنوات 1920 حتى يحدد الوسط الجمعي، فسينتقل حينئذ إلى المكتشف الحقيقي وصاحب نظرية: ما بعد التاريخ La posthistoire. أوصافه المتعلقة بالوجود الزائف، في الفصول الشاذة حول الجماعية «On» الواردة في كتابه: **الوجود والزمان**. لكن أيضاً تحاليله للضجر في درسه حول «المفاهيم الأساسية»، لا يترك أي شك بصدد النقطة: توجد عندنا، قضية تشخيص للحقبة من الطراز الأول. تصف هذه النصوص الوضعية الوجودية لأشخاص سقطوا خارج كل تاريخ عاقل. حينما نوجد اليوم، تؤكد الفلسفة الواقعية الجديدة، فإننا نصطدم في كل مكان بالتصنع الخالص، ونلاحظ انكشافاً للآني في كليته داخل الفضاء «الدنيوي» الغامض.

ترجمة سعيد بو خليط
مراكش ـ المغرب

برنارد لويس واكتشاف الإسلام لأوروبا

بعض مؤشرات خطاب أبلَسَةِ الآخر

خلدون الشمعة

I

في الكلام على بعض مؤشرات خطاب أبلسة Demonization الآخر كما تتجلى في الصيغة المعرفية السائدة في المؤسسة الأكاديمية الغربية، أجد من الضروري التمييز بين نوعين من المثقفين:

المثقف العضوي بالمعنى التداولي المستمد من غرامشي، والمثقف الأكاديمي الممأسس، أي المرتبط بمؤسسة الاستشراق بنموذجها المتمثل بحده الأقصى كما يعرضه إدوارد سعيد.

والهدف من هذا التمييز هو استكناه بعض مؤشرات خطاب الأبلسة لدى الأكاديمي الممأسس والذي يتحرك في داخل الصيغة المعرفية المعتمدة في الخطاب الأكاديمي الغربي السائد، أي ضمن البارادايغم Paradigm المهيمن وفق توصيف توماس كون في كتابه «بنية الثورات العلمية»[1].

والمقصود بخطاب الأبلسة هنا هو التذكير بعلاقة الاقتران بين السلطة والمعرفة من خلال مُقْتَرَب إدوارد سعيد المستمد من فوكو، وهي علاقة تجعل من أبلسة الآخر أمراً ممكناً. فالذين يملكون السلطة المهيمنة على الخطاب الأكاديمي الغربي أو فلنقل جلَّه، يسيطرون على ما يُعْرَفُ ولماذا يُعْرَفُ على هذا النحو أو ذاك. وصانعو خطاب المعرفة السائد هم المهيمنون على مُسْتَقْبلي خطاب المركزية الأوروبية استقبالَ العاجز ـ في بعض الأحيانَ ـ عن نقضه أو نقده أو حتى رَوْزه.

والحال أن علاقة الاقتران بين المعرفة والسلطة هامة جداً في سيرورة فحص برنارد لويس وكيفية اشتغاله على خطاب أبلسة الآخر. فالطريقة التي يقدم بها خطابه المعرفي الاستشراقي في ما يتعلق باكتشاف الإسلام لأوروبا، لا تتيح له فرصةُ تعزيز هيمنة المركز على الهامش فحسب، بل تمكّنه فضلاً عن ذلك، من تعميق الصور النمطية السلبية المكونة لخطاب أبلسة الآخر، وبالتالي فإنها تسبغ على هذه الصور هالة الموضوعية الأكاديمية الناجزة.

ولعل المدائح التي أغدقها ويغدقها عليه المؤرخون وصانعو القرار، أن تؤكد مكانته كصانع صور نمطية سلبية متمرس. فالمؤرخ مارتن كرامر مثلاً، وهو أحد تلامذته السابقين، يكتب في «موسوعة المؤرخين والكتابات التاريخية» الأمريكية بأنه خلال عمل لويس الممتد لستة عقود: «برز كأحد ألمع مؤرخي الإسلام والشرق الأوسط».

ويكتب إدوارد سعيد: «لم يضع برنارد لويس قدماً في العالم العربي خلال أربعين عاماً على الأقل. إنه يعرف شيئاً عن تركيا كما قيل لي. ولكنه لا يعرف شيئاً عن العالم العربي».

بديهي أن هذا الحكم أو ذاك ومثله أحكام كثيرة مشابهة لمريدين وحواريين وخصوم متمرسين، تُطرح للتداول باستمرار، مشفوعةً بمؤلفات لويس العديدة. ولهذا فإنه بالهالة المسبغة عليه في الجامعة والإعلام، مؤهل للإسهام في صناعة خطاب الأبلسة بامتياز. ولكن الهالة شيء والحقيقة شيء آخر. وأسوأ أنواع الهالات هو ذاك الذي يعمي عن الحقيقة.

ولا شك أن كتاب «**اكتشاف الإسلام لأوروبا**» يصلح لأن يكون نموذجاً تمثيلياً لضرب من نماذج الاستشراق الأنغلو ـ ساكسوني والأميركي، ونعني به تحديداً النموذجَ الذي لا يسعى للنيل من الإسلام كدين فحسب، بل يحاول قبل كل شيء الحطَّ من شأن الحضارة الإسلامية ونواتها العربية.

وأزعم أن المظهر الأكاديمي الصارم الذي يتخفى وراء خطاب أبلسة الآخر لدى لويس، هو نتاج وجود صورة لديه للحقيقة، متشكلة قبل الرؤية Pre-seen، أي قبل البحث والفحص والروز. ولهذا فإن هذه (الحقيقة) هي أقرب إلى الأيديولوجيات المدفوعة بنزعة إرادوية مسبقة الصنع منها إلى الحقيقة التي يصل الباحث إليها نتيجة للبحث الأكاديمي.

II

في ضوء ما تقدم يمكن أن نطرح السؤال التالي:

ما هي مؤشرات هذا الضرب من الأبلسة في سياق البحث في خطاب اكتشاف الإسلام لأوروبا..؟

ثمة مؤشرات، أود بادىء ذي بدء، أن أوجزها في ثلاثة:

أولاً: مؤشر اللغة: التي صاغ العرب المسلمون بها خطاب اكتشافهم لأوروبا والعالم.

هذه اللغة هي العربية طبعاً. لكنها على حد زعمه لغة

(*) بحث في ندوة «الرحلة العربية في ألف عام: اكتشاف الذات والآخر» التي انعقدت بمدينة الرباط في (22 ـ 25) أيار/ مايو 2009م بالتعاون بين وزارة الثقافة المغربية والمركز العربي للأدب الجغرافي (ارتياد الآفاق) أبو ظبي ـ لندن.

قاصرة عن التعبير عن الحقائق التاريخية. فهو يقول إن: «كتّاب النصوص الجغرافية المسلمين قسموا العالم إلى أقاليم.. وإن كلمة إقليم تعني الإقليم الجغرافي أصلاً، فضلاً عن أنها مستعارة من كلمة (clima) اليونانية. كما أنا نتاج تصنيف جغرافي محض ولا تنطوي على أي معنى سياسي أو حتى ثقافي..».

ويضيف: «ولكن كتابات المؤرخين المسلمين لا تشير إلى هذه الأقاليم، بل هي ـ على ما يبدو ـ لا تحتل مكاناً بارزاً في مسألة الوعي بالذات لدى الشعوب الإسلامية»[2].

هذه الأحكام الجزافية تنحو نحواً خطياً لا يأبه بالانقطاعات والفجوات الاريخية، مهملاً نقاطَ التقدم والارتداد والنكوص. وهي بذلك تطرح مشكلة المنهج اللاتاريخي لدى مستشرق ينظر إلى مراحل التاريخ الإسلامي وكأنها كتلة صماء ثابتة لا تتغير إطلاقاً. كما أنها تُحيلنا بداهةً إلى جوهر واحد عصيّ على التغيير. وبعبارة أخرى فإن الإسم، مشفوعاً بمحموله المعرفي الحضاري، أي موضوع النص المدروس، يصبح بلا صيرورة، فهو كامن في سمات جوهرانية تراوح في نقطة ثبات، ولا علاقة لها بسياق تاريخي تتغير وتائره باستمرار.

وهذا يستدعي إلى الأذهان تعليق المفكر المغربي الأستاذ عبد الله العروي على لا تاريخية المستشرق غرينباوم، زميل لويس الذي ينطلق بدوره من جوهرانية يُسبغها على الحضارة الإسلامية على امتداد فترات تاريخية متباينة. يقول العروي:

«إن الصفات التي يقرنها غرينباوم بكلمة (قروسطي وكلاسيكي وحديث) صفات محايدة أو حتى فائضة عن الحاجة. فليس عنده فرق بين إسلامي كلاسيكي أو قروسطي أو حتى إسلام (بلا صفات)»[3].

وإذا عدنا إلى ما قاله برنارد لويس حول كلمة «إقليم» فسنكتشف للتو أنه يعزل هذا المصطلح عن حقيقته التاريخية.

ففي استخدام كتاب النصوص الجغرافية المسلمين لمصطلح «إقليم» تأكيد على وحدة ديار الإسلام. بل إن الإشارة إلى بلاد الشام والمغرب الكبير مثلاً، لا تخلو في استعمالاتها ت كما هو معروف ـ من محمول تاريخي كامن تتفاوت حصيلة رَوْزُه وتقييمه ووضع حدوده بين فترة وأخرى.

والحال أن مؤشر لغة خطاب الأبلسة لدى لويس، وهو خطابٌ ملفَّع بهالة أكاديمية تستبطنُ محمولاً معرفياً أيديولوجي المنزع، ليس جديداً.

ففي كتابه «**العرب في التاريخ**» المترجم إلى العربية والصادر منذ عام 1950 في ما لا يقل عن عشر طبعات، نقرأ في فصل عنوانه: «الحضارة الإسلامية» المقطع التالي:

«لقد جعلت الفتوحات اللغة العربية لغة الامبراطورية Imperial language. ولم تلبث أن صارت لغة ثقافة عظيمة ومتشعبة. وهكذا تطورت العربية للاستجابة لهاتين الحاجتين، وذلك باقتراض كلمات وتعابير جديدة، فضلاً عن تطورها تطوراً داخلياً جعلها تستحدث كلمات جديدة من جذور قديمةن وتمنح معاني جديدة لكلمات قديمة. وكمثال على تلك السيرورة يمكننا اختيار كلمة عربية لمعنى كلمة Absolute (المطلق)، وهو معنى لم يكن غير ضروري للعرب قبل الإسلام..»[4].

ما هي جذور كلمة (مطلق) العربية التي يشير إليها لويس..؟

الحال أنه بدلاً من ذكر كلمة (مطلق) يذكر كلمة (مجرد) وهي الصفة من فعل (جَرَّد). وهذا يثير الاستغراب. فترجمة كلمة Absolute بـ (مجرد) غير صحيحة بطبيعة الحال. وكان بإمكانه أن يصححها في الطبعة الثانية من الكتاب، إلا أنه لم يفعل. وأنا اشير هنا إلى الطبعة السادسة من الكتاب، الصادرة في عام (1993). فلماذا لم يفعل.. على الرغم من كثرة تلامذته ومريديه من العرب والمسلمين الذين لا بد أن يكونوا قد نبهوه إلى الخطأ..؟. في تقديري أن سبب عزوف لويس عن تصحيح الخطأ يعود إلى أنه سرعان ما يقرن كلمة (مجرد) (جرادة). وهذا الاقتران يتيح له فرصة القهقهة الصامتة من وراء السطور، وبالتالي تغيير الانطباع الإيجابي الذي كونه لدى القارىء من وراء السطور، وبالتالي تغيير الانطباع الإيجابي الذي كونه لدى القارىء بخفة تشي بقدر كبير من الدّربة والمران[5].

وفي كتاب إدوار سعيد «**الاستشراق**» إشارة شبيهة توضح كيف حلّل لويس جذورَ كلمةِ «ثورة»، فوجدها مرتبطة بنهوض الجمل (حسب الاستعمال المغربي) على حد قوله. ولا شك عندي أن المقصود بهذا الاستقصاء المضلل لأصل الكلمة، التماسُ قهقهة القارىء الصامتة نفسها. فهو يقول إن: «الثورة مصطلح استخدمه الكتّاب العرب في القرن التاسع عشر للإشارة إلى الثورة الفرنسية، ويستخدمه الذين جاؤوا بعدهم للثورات المرضي عنها، محلية كانت أم خارجية»[6].

هدف لويس المعلن هو التأكيد على أن الإسلام، ويقصد به الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية دون تمييز، لا يمكن أن يتطور. وكذلك الأمر في ما يتعلق بصُنّاع الحضارة المسلمين ولغة الخطاب لديهم. فهي حضارة بدو أجلاف، المفاهيم لديهم ذات صلة تكوينية بأصول بدائية، فهي خلافاً للحضارة الغربية، ذات طابع جوهراني لا يتغير، بل يصرّ على النكوص إلى الأصل أو قل إلى الجوهر.

وهكذا تصير الأصولية عَلَماً على الحضارة الإسلامية بقضها وقضيضها.

ثانياً: مؤشر الاختزال: والمقصود بالاختزال كما هو معروف، الحذف المخِلّ الذي يوحي بأن العناصر المحذوفة من النص لا وجود لها اصلاً.

وفي دراسة لويس لاكتشاف المسلمين لأوروبا اختزال خطير. فهو يستهل هذا البحث الأكاديمي الموثق بالقرن السابع الميلادي، ويستمر به حتى الوقت الراهن. وخلال هذه الفترة التي يتعامل مع موضوعها كما أشرنا، وكأنه يمتلك سيرورة خطية ثابتة، تجاهلٌ غير معلّل لرحلات التجارة العربية البحرية والبرية. فمع نهاية القرن الثامن الميلادي طوّر التجار العرب خطوطاً تجارية بحرية بدءاً من الشرق الأدنى، والعاصمة الجديدة بغداد، وميناء البصرة ودجلة والفرات، إلى الهند ومدغشقر وسيلان وإندونيسيا والصين. وأما الطرق والمعابر البرية فكانت تمر عبر بلاد البلخ وخوارزم وبخارى وسمقند. وقد ازدهرت المنطقة التي تقع إلى الجنوب من بحر الأورال والواقعة تحت السيطرة العربية. ومن هناك كانت تنطلق قوافل التجار العرب عبر طريق الحرير لتبلغ الصين. وخلال خمسة قرون احتكر التجار العرب المسالكَ التي تصل بين الصين وبين أوروبا. ولم يتمكن الإخوة بولو من الإنطلاق في رحلتهم الشهيرة حتى نهاية القرن الثالث عشر.

يشهد على نشاط خطوط التجارة العربية هذه العثورُ باستمرار على نقود ومسكوكات فضية وذهبية إسلامية في شمال أوروبا وعلى امتداد نهر الفولغا، وعبر المنطقة الشرقية من بحر البلطيق ووصولاً إلى فنلندا والنرويج والسويد[7].

ذلكم جانب واحد من جوانب الصورة لا بد لاستكماله من أن يُضاف إليه نشاطُ الرحالة المغاربة وخطوط التجارة البحرية والبرية المغربية والأندلسية.. خلال فترات تاريخية محددة. وهذا المبحث طويل أتوقع أن يفيه الباحثون المختصون في هذه الندوة حقه أو بعض حقه على الأقل.

ولكن اللافت في كتاب برنارد لويس أنه استبعد على نحو مثير للريبة، نشاط أشهر رحالة في تاريخ الأدب الجغرافي العربي والإسلامي، ونعني به رحلات المغربي ابن بطوطة.

كما أهمل ذكر رحلة ابن فضلان في القرن العاشر، التي يُعَدُّ كتابُه عنها من أبرز أعمال الأنثروبولوجيا الثقافية المبكرة والتي تؤرخ لتاريخ القارة الأوروبية.

وعندما يتعرض لويس لكتاب «**الاعتبار**» لأسامة بن منقذ فإنه لا يعطيه حقه من التقييم، بل يلتقط منه، من بين ما يلتقط، موضوع الغيرة الشرقية على النساء، فيقرع طبولاً حول هذه الخصيصة، ويسمِّرها طرفاً من طرفيْ مقارنة مجحفة بينها وبين طريقة تعامل الغربيين ممثلين بالصليبيين مع المرأة.

وهناك أمثلة عديدة أخرى تدلل على قراءة متعسفة لكتاب «**الاعتبار**» قراءة تسلب مؤلفه بغير حق، قيمته الاستثنائية المتميزة.

ثالثاً: مؤشر اكتشاف الآخر. يحدد برنارد لويس مفهوم اكتشاف الآخر في سياق التقليد السائد في كتابة التاريخ الغربي، باعتباره مفهوماً يصف سيرورة بدأت في أوروبا الغربية منذ القرن الخامس عشر. وهذه السيرورة على حد تعبيره: «آلت على نفسها اكتشاف بقية العالم».. أي الأجزاء التي لم تكتشف منه بعد.

وهو يسوق هذا الاستهلال ليتحدث عن اكتشاف معاكس على حد قوله. فكتابه عن اكتشاف المسلمين لأوروبا هو اكتشاف موازٍ لاكتشاف أوروبا للعالم من وجه، ومختلف من وجه آخر.

وبعبارة أخرى فإن لويس يعقد مقارنة بل قل مفاضلة، بين اكتشاف الأوروبي للآخر المسلم، واكتشاف المسلم للآخر الأوروبي. هذا على الرغم من قوله أن اكتشاف المسلم للأوروبي بدأ قبل القرن الخامس عشر واستمر حتى الوقت الراهن.

وهذا يطرح مفهوم الاكتشاف على نحو لا تاريخي يتمحور حول جوهرانية مطلقة تروز الفارق بين الشرق والغرب على المستوى الأنطولوجي؛ فتقرر أنه فارق كينونة مسبق الصنع. ولا ندري كيف تستقيم المفاضلة بين ثقافتين أو حضارتين على هذا النحو الذي يهمل الملابسات المحيطة بكل منهما.

والأغرب من ذلك أن المفاضلة تسفر في ختام الكتاب عن حكم قيمة جامع مانع مفاده أن الأوروبي يملك حسّ الفضول المعرفي بينما يفتقد المسلم هذا الحس[8].

III

والسؤال هنا: ما هو هذا الفضول المعرفي الغربي؟ ما هي خصائصه؟ وما علاقته بالاستعمار..؟ بل ما معنى اكتشاف الآخر في سياق غربي..؟

الاكتشاف في مرحلة التوسع الاستعماري وما أعقبها كما يطرحه لويس، لم يكن بريئاً ومتحرراً من كل اعتبار. فهو يصرّ على أن الأرضَ التي يكتشفها أرضٌ لم تكن مكتشفة من قبل. هذا على الرغم من أن الخرائط التي يرسمها لا يكمن وراءها فضول معرفي شبيه بفضول الشريف الإدريسي.

والحال أن رسم الخرائط في عصر الاستعمار الأوروبي هو طريقة من طرق تحويل حيز الآخر إلى حقيقة نسبية تعكس حقيقة العلاقة بين المركز والهامش.

كما أن منح المكان المكتشف إسماً غير إسمه الأصلي المتواضع عليه لدى سكانه الأصليين، ليس أكثر من وسيلة من وسائل عزيز التحكم به والسيطرة عليه. وأحد الأمثلة على ذلك مسرحية Translations (ترجمات) للكاتب الإيرلندي برايان فريل Brian Friel، التي تدور حول إطلاق اسماء جديدة على القرى والبلدات الايرلندية من قبل الجيش الإنكليزي في القرن التاسع عشر.. حيث يصبح المكان موضوعاً جديداً للاكتشاف رغم أنه مكتشف بطبيعة الحال. إنها مسرحية لكتابة أسماء جديدة يضعه المكتشف فوق الأسماء المتعارف عليها من قبل سكانها الأصليين.

وهذا النوع من الاكتشاف يختلف قليلاً عن الاكتشاف الصهيوني لفلسطين. فالمكتشف هنا يبتكر أسماء جديدة يطلقها على المكان، بينما تستخدم الصهيونية جيانولوجيا تقف عند التوراة في بحثها عن الأسماء، وتستنكف عن المضي في البحث عن الأصول التي سبقتها في ماض ابعد.

آيةُ ذلك كله أن الخريطة لعبت في عصر الاستعمار دور الأداة الأيديولوجية التي تسعى إلى تعزيز الاستحواذ على المكان. كما أنها تُستخدم كعلامة من علامة النزعة المركزية الأوروبية، فهي تقدم الحقائق منسوبة للمركز الأوروبي.. وبذلك تصير أوروبا المركز الذي يربط الهوامش بالمركز. بل لعل الخريطة كما يقول خوسيه راباسا Josè Rabasa هي أشبه بدراسة تتخفى وراء مفاهيم التأويل الصادرة عن سلطة معرفية ذات قوة ونفوذ.. سلطة تحمل وجهة نظر طرف منتصر على طرف مهزوم[9].

وأخيراً لا بد من التنويه بأن الهدف من تقديم هذه الورقة مساءلة الصيغة المعرفية المعتمدة (البارادايم) في إطار دراسة الأدب الجغرافي العربي الإسلامي بشقيه المغربي والمشرقي.

وفي تقديري أن صرخة الطفل في حكاية هانس أندرسن «ثياب الامبراطور الجديدة» المنقولة عن سردية مغربية، تُرجمت إلى الإنكليزية قبل عقود، هي التي تطرح بلا مواربة، معنى مساءلة «البارادايم»[10].

الهوامش والمراجع

(1) أنظر: T.S.Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, Chicago: University of Chicago Press, 3rd ed., 1996.

(2) Bernard Lewis, **The Muslim Discovery of Europe**, London: Weidenfeld and Nicolson, 1982, pp. 11, 12.

(3) Laroui, Abdullah, **For a methodology of Islamic** studies: Islam seen by G. Von Grunebaum, Diogenes 91 (4): 12 – 39.

(4) Bernard Lewis, **The Arabs In History**, Oxford: University Press, 1993, p. 143.

(5) دَرَسَ برنارد لويس ودَرَّسَ (قبل انتقاله إلى جامعة برنستون بالولايات المتحدة) في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، وهي مشهورة بتميزها في حقل الدرسات الشرقية.. ولذلك ليس من المستغرب أن يكون الخطأ أو الإصرار عليه متعمداً.

(6) Edward Said, **Orientalism**, New York: Pantheon Books, 1978, p. 315.

الامبراطور العاري لا بد من رؤيته على حقيقته.

IV

آية ذلك كله أن البحث في سرديَّة اكتشاف الذات والآخر ،لا يهدف في هذا السياق إلى البرهنة مجدداً على الدور الريادي الذي لعبه الرحالة العرب فحسب ،بل إعادة طرح فكرة تنظيم العلاقة بين مركز أوروبي أمريكي وهامش عربي إسلامي. وبتعبير آخر يمكن القول أن رَوْز هذه العلاقة ورَدَّها إلى الأصول، سواء عن طريق التذكّر أو التفكيك أو الحفر المعرفي ،ليس محاولة لاستبدال ميتافيزيقا الأصل ،بميتافيزيقا أصل آخر .كما أنه ليس محاولة للتأكيد على أن الرحلة العربية كانت المركز والأصل قبل أن تصبح الهامش الملحق بمتن أوروبي ..فالأصل لا يعني ،على حد تعبير هيدغر ،من أين صدرت الأشياء فحسب ،بل يعني فضلاً عن ذلك ،كيف تشكلت وتكونت.

وهذه السيرورة ،أو قل الصيرورة ،يمكن أن تؤكد على أن الهدف المضمر للحفر المعرفي هنا ليس الاستسلام لوهم عملية استقواء مجانية بإبن فضلان وإبن منقذ وإبن بطوطة ،وإصلاحهم في مركز عربي إسلامي مقابل مركزية أوروبية مهيمنة ،بل إعادة التشديد على أن حقيقة الحضارة في عصر العولمة ،حقيقة تعددية.. حقيقة مولدة بامتياز.

د. خلدون الشمعة
لندن

(7) بتصرف عن كتاب: **The Genius of Arab Civilization** (Source of Renaissance), London: **Eurabia** Publising Ltd., 1983, pp. 224 – 225.

(8) عبارة «**صدام الحضارات**» **Clash of Civilizations** من وضع برنارد لويس وقد نقلها عنه صموئيل هنتنغتون في وقت لاحق دون الإشارة إلى المصدر.

(9) أنظر: Ashcroft, **Griffith And Tiffin, Key Concepts in Post-Colonial Studies,** London & New York: Routledge, 1998, p. 32.

(10) في عام 1979 أصدر الباحث البريطاني E.L. Ranelagh كتاباً عن أبوة الشرق الأوسط لأدب الفولكلور الغربي، برهن فيه على نحو لا لبس فيه، أن حكاية «**ثياب الامبراطور الجديدة**» لهانس أندرسن منقولة عن قصة مغربية. ولكن الصيغة المعرفية السائدة «البارادايم» ظلت تنسب القصة له.

وهكذا تؤكد موسوعة **The Oxford Companion to English Literature** الذائعة الصيت (الطبعة السادسة عام 2000) أن حكايات هانس أندرسن ومنها حكاية «**ثياب الامبراطور الجديدة**»: «ذات جذور متغلغلة في أعماق الفولكلور الدانمركي»..!

مواقف الفلاسفة والمفكرين المسلمين
من العنف في المدينة ومحاولات تقنينه

العروسي لسمر

تمهيد

أثارت نزعات العنف وما صاحبها من اختلالات عقابية عدةً ردود أفعال متباينة بحسب المواقف. وبالرغم من اختلاف تلك المواقف فإنّها تكاد تلتقي في نفس الأهداف، وتتفق حول رفض ظاهرة العنف وآثارها ووجوب التّسريع في البحث عن الحلول للحد من أخطارها. ولا يتنافى انسجام الغايات من إصلاح فساد العيش في المدينة الإسلاميّة مع تباين الرؤى والمواقف والاتّجاهات الدّاعية إلى سياسة بديلة عن السائد. فاختلاف المناهج يؤدي إلى التفاوت في التصورات والأهداف، فمن موقف يدعو إلى إعادة الاعتبار إلى الهامش وضبط حركته ضمن المركز، إلى موقف ثان يدعو إلى إصلاح السائس، وموقف ثالث ينادي بمدينة مغايرة انطلاقاً من القول الفلسفي بالمدن الفاضلة. وموقف آخر يدعو إلى تطبيق الشريعة، أو ضبط الدولة حسب الدين أو «تحويل الشريعة إلى قانون»[1]، وهو قول يستلزم استيعاب الشريعة في التاريخ واحتواء الخلافات ضمن تيارات تشكّل كلاً متنوعاً محكوماً بروح الثقافة الإسلامية والقوانين الفقهية. وكان الوعي بضرورة إصلاح المدينة وأساليب الحياة المشتركة وإعادة توزيع «الرأسمال السلطوي» أمراً ملحّاً في تلك الحقبة، خصوصاً بعد أن أدّى التطوّر التاريخيّ إلى «تحول الخلافة من سلطة سياسية فعلية إلى رمز دينيّ تنحصر مهامّها في تولية السلطة لمن يستولي عليها بالقهر»[2]، وأصبحت الدولة السلطانية تمارس السلطتين الزمنية والدينيّة مما أدّى إلى ظهور التمايز الوظيفيّ بين الخلافة والدولة السلطانية وأرباب السيف وأرباب القلم والعلم، ويقابله تمييز بين حكم الشريعة وحكم السياسة. ثم قاد ذلك إلى تقلّص سلطة الفقهاء، فضلاً عن تهميش دور الرعية وانتشار العنف، فـ «لئن كان مسجّلاً في الطبيعة الإنسانية، فإننا يمكن التفكير في أنّ إزالته تمثل رهاناً من بين رهانات الثقافة»[3]. ويعدّ انتشاره وجهاً من وجوه الفوضى الذي يستدعي النظر والتبصّر. فقد أدرك أصحاب النّظر أنّ الوهن والضّعف عندما يصيبان السلطة فإنّهما يؤديان إلى الاضطراب، فكانوا مضطرين إلى صياغة أشكال جديدة ومفاهيم بديلة واقتراح نماذج مدينيّة بديلة. ولعل ذلك يعكس أهمية المدينة باعتبارها «مركز الاستقطاب في المجتمع المركز الذي تدور فيه وحوله الحياة الثقافية والاقتصادية، فالمجتمع يتكثّف وجوده في المدينة. لذلك يكون طبيعياً أن تتبلور فيها صورة المجتمع عن نفسه، وأن تتكون فيها مثله العليا»[4]. فالمدينة تعكس النظم الأخلاقية بسبب أن الأخلاق لا تدرك إلا ضمن الحيّز المجتمعي وضمن الاشتراك مع الآخرين. وبهذا تتحول إلى نموذج أعلى لبقية المجتمع بما هي مجال للتبادل الاقتصادي والفكري، أو مجال توزيع «الرأسمال الماديّ» و «الرأسمال الرمزيّ».

وقد تنوعت نزعات الإصلاح بحسب تصوّراتها للمدينة وأنظمتها السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصادية، فاختلفت الإشكاليات بحسب التيارات الفكرية، لذلك رأى رضوان السيّد أنّ «إشكالية الآداب السلطانية: كيفية استمرار السلطة واستقرارها، وإشكالية الفلاسفة: كيف يكون التدبير عقلانيّاً أي حكيماً، وإشكالية المتكلمين: كيف تتحقق عقائدياً السلطة وسلامتها الدينية[5].

ولم يكن البحث في شرعيّة السلطة القائمة فقط مدار اهتمام العديد من الكتاب والفقهاء والفلاسفة، مع وجود بعض الاستثناءات، فقد رأى الغزالي «أنّ شرعيّة السلطة المستمدة من النسب لا ينبغي أن يعفيها من إقامة العدل بين الناس، ومراعاة حقوق الله وعباده في الأرض»[6]، فانتقل من الدفاع عن الشرعيّة إلى مساءلتها عن عدلها، واعتبرها المسؤولة الأولى عن أحوال العباد.

ولم يكتف أهل الأدب بصحبة السلطان والتبرير له بقدر ما صاغوا مواقف تدين فعل السلطة. فتجاوزوا واقع تبرير السّائد بهدف تثبيته إلى الرفض والإدانة، وهي مواقف تخالط المعنى التاريخي العام الذي يضفيه المؤلّف على الحدث المنقول. كما اعتمد المثقفون أدب النصائح منادين بضرورة إصلاح الواقع، فأصّلوا قواعد التّدبير السياسي، ومن ذلك قول الجاحظ أن: «الرغبة والرهبة أصّلا كل تدبير، وعليهما مدار كل سياسة عظمت أو صغرت»[7]. وعلى الحاكم أن يتوخّى الاعتدال في الحكم بأن يجعل «العدل والنّصفة في الثواب والعقاب حاكماً بينه وبين إخوانه»[8]. ومن ثمّ يلاحظ المتأمل في المواقف الرّافضة للظلم والاعتداء تغيّر علاقة المثقف بالسلطان من فعل التشريع إلى مستوى التّذكير بما تستدعيه سياسة الملّة من مهام أجلّها حماية الرعيّة ونشر العدل فيها. فيتحول منصب الحكم إلى منصب محفوف بالمطالب التي من أهمّها ضرورة مراعاة حقوق المحكومين. ويتماشى المطلب الإصلاحي مع النزعة إلى كتابة تاريخ محسوس يهدف إلى نقد الواقع قصد تغييره أكثر من النظر العقلي أو التأمل الفلسفي. ويمثل مسكويه نموذجاً لهذا المنحى في الكتابة من خلال الدعوة إلى إصلاح المجتمع والمنظمة الأخلاقية، أو ما عبّر عنه أبو يعرب المرزوقي بـ «إصلاح العقل»[9]. وتتماشى هذه الدّعوة مع موجة

الرّفض في أوساط المثقفين للسائد، وما المصادرات والمغارم إلا شواهد تشير إلى سوء التدبير وغياب المشروع الجماعي للأمة، وهو ما يستدعي تجاوز السّائد وتغييره. وتمر هذه المواقف من الوعي بتردي الواقع إلى اقتراح البدائل ثم تحديد العلاج.

1 ـ حدّة الوعي بفساد الواقع التاريخي لدى التّوحيدي

تستدعي دراسة العنف عدة أبعاد تشريعيّة وعقابية وسياسية واقتصادية، فالظاهرة جزء من واقع شامل يستوجب التغيير والاستبدال. ولا يمكن الخروج من الأزمة إلا بتفكيك الواقع التاريخي الموضوعي ومقاربته مقاربة محايدة تهدف إلى تفسيره وتغييره ولا تكتفي بتأمله. وكان وعي المؤرخين بفساد السياسة دافعاً لنقد سياسة الدولة التي كانت تشجّع سياسة الإقطاع العسكري[10]. وهو ما أدى إلى تزايد الفقر وغلاء المعيشة وإحداث جبايات ورسوم جديدة[11]، فكثرت الفتن[12]. كما ساد الوعي لدى المؤرخين باقتران ذهاب دولة الخلافة مع تردّي الوضع بعد وهن أمرها وتولاّها من هو في منزلة ينحط عنها. ولم يعد للسلالة المالكة أي تأثير على نظام التوريث وتسلّم الحكم بعد سيادة الأتراك الذين تولّوا أمر تنصيب الخليفة، وتحكّموا في ثروات الدولة. وقد أدّى ذلك إلى اختلال الواقع واضطراب السياسة، كما انعكس سلباً على منزلة الأفراد. وعبّر المثقفون عن هذا الاضطراب من خلال بعض النماذج، فقدّم أبو حيّان التوحيدي، بما لديه من رؤية نقدية، صورة عن القرن الرابع الهجري من خلال نماذج لأهل العصر وخاصة في **الرسالة البغدادية**[13]. وتحوّل التوحيدي نفسه إلى نموذج المثقف المغترب في عصر طغى فيه المال، وأصبح قيمة في ذاته ولذاته، فانتقل من أداة للتبادل إلى هدف في ذاته وتحولت قيمة الإنسان إلى وحدة قيس مالية، فضلاً عن الموارد اللاشرعية في جمع مال السلطان، كما لاحظ الغزالي[14].

ولاحظ التوحيدي خلل السّائس وصعوبة إرشاده ونصحه بقوله في **الإمتاع والمؤانسة**: «وقلّ من قرب من وزير خدم فأجاد، وتكلّم فافاد. وبسط فزاد... وما زهد في هذه الحال كثير من الحكماء الأوّلين والعبّاد الربّانيين إلا لغلظها وصعوبتها ومكروه عاقبتها»[15]. فحدّد ملامح السائس في قوله على لسان أبي سليمان المنطقي (ت 392هـ): «ليس ينبغي لمن كان الله، عز وجلّ، جعله سائس الناس، عامتهم وخاصتهم عالمهم وجاهلهم، وضيعهم وقويّهم... أن يضجر مما يبلغه عنهم... لأسباب كثيرة، منها أنّ عقله فوق عقولهم وحلمه أفضل من حلومهم... ويكون عماد حاله معهم الرفق بهم والقيام بمصالحهم، ومنها أن العلاقة التي بين السلطان وبين الرعية قويّة لأنّها إلّهية»[16].

ويعدّ موقف التوحيدي من العامة جديراً بالعناية، إذا ما علمنا أن عصر التوحيدي يتميز بطغيان قيمة المال وزيادة التنافس على المناصب الجليلة والتقرب إلى السّاسة والوزراء؛ فـ «أصبح الناس لا يتحرّجون من التذلل والمسكنة وتحمل الإهانات»[17]. وهذا ما يجعل من نصيحة السلطان أمام إغراءات المال أمراً صعباً. فقد تميّز العصر بفقدان الإنسان لثوابته القيميّة والروحية نتيجة طغيان قيمة اللذة وتفشي حياة الترف، فأصبح الإنسان يشكو التناقض بين المثل الدينية وإغراءات الحياة، إلى درجة أضحى معها ممزّقاً بين قيم أصلية ومنظومة قيميّة جديدة[18]. ويبدو أن قرب التوحيدي من العامة، جعله يسلك طريق الزهد في الحياة والتبرّم من الدهر. فهو يفتتح كلامه في **الإمتاع والمؤانسة** بقوله: «نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين، ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين، وظفر بالفوز والنّعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين»[19]. فقد «أشكل الإنسان على الإنسان» إلى درجة تستحيل معها الصداقة. ولعل تخصيص التوحيدي لرسالة في هذا الباب يوحي بتحوّل الصداقة إلى موضوع شائك في حاجة إلى المعالجة والنظر. فأورد قول أبي سليمان المنطقي: «الصداقة التي تدور بين الرغبة والرهبة شديدة الاستحالة وصاحبها من صاحبه في غرور والزلة فيها غير مأمونة. «قال»: فأما الملوك فقد جلوا عن الصداقة... وإنّما أمورهم جارية على القدرة والقهر والهوى... أما التجّار فكسب الدّوانق سدّ بينهم وبين كل مروءة... أما أصحاب الدّين والورع فعلى قلّتهم ربما خلصت لهم الصداقة»[20]. ويوحي كلام التوحيدي بتراجع دور القيم والمبادىء وقلة الصاحب والصديق وجريان الأمور على البخت والاتفاق. ويزكّي هذا المبحث جواب مسكويه عن سؤال التوحيدي في «**الهوامل والشوامل**» بقوله: «صديقك آخر هو/ أنت إلا أنه غيرك بالشخص... فهيهات عنه، إني لأظن الأبلق العقوب والعنقاء المغرب والكبريت الأحمر أيسر مطلباً وأقرب وجوداً منه»[21]. ونلمس موقف التوحيدي من السائد من خلال أسئلته. إذ يقول: «ما السبب في محبة الإنسان الرئاسة؟ ومن أين ورد هذا الخلق؟... ولم أفرط بعضهم في طلبها، حتى تلقّى الأسنّة بنحره وواجه المرهفات بصدره؟»[22]. وتظل أسئلته مشدودة إلى سؤال مركزي في قوله: «حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل والجواب عنها، أمير الأجوبة... وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص»[23]. وهي مسألة تعبّر عن تفاوت الناس في المراتب والحظّ ومثّل ذلك مبعثاً للحيرة لديه. فهو شديد الاعتقاد بضرورة التلازم بين منزلة الإنسان الاجتماعية وإمكاناته، أو ضرورة الارتباط بين العلم والعمل، في علاقة جدلية أو العمل بالعلم، وهو ما كان صعب التحقيق في الواقع، فالوزارة تولاها من لم يكن أهلاً لها، فضلاً عن عدم كفاءة الساسة في تلك الفترة. فقال **صاحب الفخري** في الوزير الخاقاني: «كان الخاقاني سيّء السيرة والتدبير كثير التولية والعزل»[24]. أما الوزير الخصيبي فقد: «كان حين وُلِّي الوزاة، قد اشتغل بالشراب كل ليلة، وكان يصبح سكراناً لا قصد فيه لعمل وسماع حديث»[25]. وتبعث قلّة الكفاءة على سوء السياسة التي تجلّت في تفشي المصادرات لأنّها الريق السّهل لجمع الأموال. وهو ما نتج عنه تفاقم الإحساس بالظلم والقهر، فضلاً عن الممارسة «المرضيّة» للسلطة[26]. ويبدأ الطغيان عندما تنتهي سلطة القانون فيتحول المجال السياسي إلى مجال صراعات دائمة. لذلك رأى «جوليان فروند» (J. Freund) أن السياسة «صراع دائم بين جميع أشكال الجماعات والفئات بهدف السيطرة والنفوذ،

والصراع السياسي متعدد الأشكل ولا ينحلّ إلى نمط واحد من أنماط الصراع[27]. وكل سياسة كما يقول «آلان» «لعبة سياسية»[28].

ويبدأ موقف المثقفين من دعوة السائس إلى اتّباع الفضائل والتّغاضي عن الرذائل في تحصيل الخلق القويم، ولا يتم له ذلك إلا بالتمكّن من القواعد الخلقية، وهي قواعد لا يمكن استيعابها إلا بالثقافة. ومن ها تأتي حاجة السّلطان إلى خدمة المثقف.

ويبدأ التثقيف بالإطلاع على حكم الأوّلين وتجارب الأمم والنصائح الضابطة للقول السياسي باعتبارها أقرب مشغل للسائس، مما يسهّل على المثقف إثارة اهتمامه ومن ثم تحسيس السّلطان بقيمته وحدود الحاجة إلى معارفه. ولا يقف تثقيف السلطان عند النصائح والخلق الفاضل بقدر ما يُزَوَّدُ بجملة من الدهائيّات والمحاذير التي تنهض بدوام ملكه، ومن هنا تأتي أهمية العلم.

وكان التوحيدي على وعي بجلالة دور المثقف، لذلك التمس من الوزير ابن سعدان منذ الليلة الأولى من ليالي الإمتاع والمؤانسة إمكانيّة ضبط أدوات الخطاب وأشراط التّواصل بينهما بقوله: «قلت: يؤذن لي في كاف المخاطبة وتاء المواجهة حتى أتخلّص من مزاحمة الكناية ومضايقة التريض وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاباة ولا انحياش»[29]. وهكذا تكشفُ علاقة المثّقف بالسّلطان آليات التبادل اللساني بما هو «كون للتبادل الرمزي يختزل الفعل إلى فعل تواصلي»[30]. ولا يهدف هذا الضبط إلى تحديد سياقات التواصل للوقوف على مقاصد المتكلم ومعاني «العدول الفردي بالنسبة إلى السّنن اللساني»[31] فقط، إنما لمعرفة «الهيمنة الرمزية» التي يتضمنّها الخطاب، وتكون مندسّة طي الرسالة اللغويّة. وتكشف الرسالة عن العلاقات السلطوية المندسة لأنّ «الخطاب يختلف بحسب علاقات القوى التي تنتظم مادياً بين الكفاءة اللسانية والقائل»[32]. وهكذا يتم تنازع «الرأسمال الرمزي» بين المتكلم والمخاطب.

وينتهي التوحيدي إلى ضرورة تأثير المتكلّم (المثقف) في المخاطب (السائس)، لأنه كان يعتقد أن «الفساد العام المستشري في المجتمع بأسره يرجع إلى فساد السّلطة السياسية وبالتالي فإن الإصلاح العام يجب أن ينطلق من إصلاح الأصل الفاسد، لأنه بصلاح الراعي تصلح الرعية»[33]. ولمّا كانت العلاقة بين الراعي والرعية عضوية فإن إصلاح الراعي من شأنه أن يصلح الرعية. ومن ثم الاشتراك في قيم السعادة والعدالة الاجتماعية بالرغم من وعيه بأن أزمة مجتمعه أعمق من إصلاح السائس والحاشية فالأزمة هيكلية بالأساس. ولئن رأى التوحيدي ضرورة إصلاح السائس، للحد من بؤس الواقع، فإنّ موقف مسكويه من تفاقم المصادرات والظلم يستند إلى ضرورة تعلم الخلق القويم وإشاعة الخير والسعادة في الفضاء المديني.

2 ـ مسكويه: من الشهادة على الواقع إلى طرح البدائل

تناسبت رؤية مسكويه للسائد مع نشأته في الفضاء البويهي، فقد تميّز بلاط البويهي، بـ«حرية التنافس بين المذاهب»[34] وهو تنافس أنتج مدرسة أدبية مزجت بين الفكر الفلسفي والفن الأدبي، وتولّت البحث في الواقع المعيش من خلال المزاوجة بين سعادة الفرد وسعادة الجماعة، وعن هذين السعادتين ينتج حسن تدبير المدينة. وعرف موقف مسكويه بالتوفيق بين النظري والعملي، أو على حدّ قول محمد أركون: «لقد استطاع مسكويه أن يتّخذ موقفاً يعرف كيف يوفّق بين النزعة الشمولية الموسوعية والنزعة التخصّصية في آن معاً»[35].

واتّفق مسكويه مع التوحيدي في تشخيص أزمة مجتمع عصرهما. ويقول في مقدمة كتابه، مع شريكه في الكتابة أبي حيان التوحيدي: «قرأت مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسالتك التي بدأت بها، فشكوت فيها الزمان واستبطأت بها الإخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم، فانظر، حفظك (الله)، إلى كثرة الباكين حولك وتأس، و إلى الصابرين معك وتسلّ (فلعمر أبيك) إنما تشكو إلى شاك وتبك على باك»[36]. وظلّ مسكويه متمسّكاً بالرؤية الواقعية للسائد المجتمعي، فهو «فيلسوف ولكنه فيلسوف الواقع الذي سخّر حياته لملاحظة الظواهر الاجتماعية في عصره»[37]. وتجلى خطاب البدائل لديه في عدة خطوات، أهمّها الوقوف على تجارب الأمم والاهتمام بالتاريخ السياسي والأخلاق، أو ما يمكن جمعه تحت مصطلح «النقد التاريخي».

أ ـ النقد التاريخي: جدل المصادرة والعبرة

اهتم مسكويه بتاريخ الدولة الإسلاميّة الأخلاقي ـ السياسي على وجه الخصوص. واعتنى بالتاريخ المحسوس، فقدّم مادة تاريخية ثريّة تتصل بالمصادرات والمغارم شتى أنواع الانتهاكات والمظالم لغاية الاعتبار من درس الماضي. لأنّ «مفهوم الدرس (أو العبرة بحسب اللغة الكلاسيكية) كان يشكّل أحد المفاهيم الأساسية، في علم التاريخ آنذاك. فالعبرة هي بالضبط ذلك الدرس الذي ينبغي على الإنسان العاقل أن يستخلصه من سلوك البشر وأحداث التاريخ في كل الأزمان»[38].

ويواكب عرض مسكويه لتجارب المصادرات والمغارم والتجارب العقابية والتشريعية نفسٌ دراميٌّ يتسلل عبر تقنيات السرد التاريخي لديه. إذ يقول في كتاب **تجارب الأمم**: «تفرّد المقتدر على لذّاته متوفراً واحتشم الرجال وأطرح الجلساء والمغنين وعاشر النساء، فغلب على الدولة الحرم والخدم، فما زال أبو الحسن ينفق الأموال من بيت مال الخاصة ويبذّر تبذيراً مفرطاً إلى أن أتلفها»[39].فقد وقف على العلاقة بين الوقائع السياسية ونزعات الخروج والفتن وما يتخلّل ذلك من جدل دائم بين انهماك الصفوة الحاكمة في «تحصيل ثمرات الملك» وصراعاتها مع القوى النازعة إلى الاستيلاء على السلطة، ثم تطرح نفسها على أنها ممثلة «للكتلة التاريخية الجديدة». فكانت الأحداث تقع وفق تدبير الملك باللّعب والسكر الدّائم وشغب جنده وانخراق هيبته «وقد» همّوا بإخراج الأموال والانحدار إلى بغداد ومقارعة بختيار عن سرير الملك»[40].

وتحكّم المنحى الأخلاقي في موقفه من الحدث التاريخي،

بأن شكّل خلفية متحكمة في مآل التاريخ ومسار الصراع. وقاده سؤال جوهري، خلال رصده لأحداث التاريخ، وهو سؤال مضمر متّصل بالمشروعيّة، على اعتبار تضمُّن كلّ خطاب لجملة من المضمرات. ولذلك يقول محمد الحداد: «إن الإضمار ظاهرة ملاصقة لكل خطاب، فهو يمثل أوّلاً طريقة لمراوغة المحرّمات اللغوية، أي مجموع الألفاظ والأفكار التي تمنعها الأعراف السائدة، وهو ثانياً استباق من المخاطب للاعتراضات المحتملة حول خطابه، وهو ثالثاً توجيه من اللغة ذاتها لكيفية التعبير، وهو رابعاً مساحة الفراغ التي يملؤها المتقبل على مسؤوليّته الخاصة وفي حدود تفاعله مع استراتيجية الخطاب»[41].

ويطلعنا الحفر في خطاب مسكويه تضمّنَ الحدث التاريخي لوجه سياسي، فالسلطة لا معنى لها دون مشروعية، فتعاقب السّلالات المالكة والمعارك الدائرة بين القيادات وشتى أنواع المصادرات والمقاتل، إنما تدور حول كفاءة السائس في صنع النصر وقهر الأعداء. فما وراء الحدث التاريخي نجد جملة من القناعات والعقائد التي تسند الحدث. وينتج عن ذلك التلازم بين الحكمة والتاريخ. و«هذا يعني أن الحكمة والتاريخ شيئان متلازمان بشكل حميمي، وكلاهما بحاجة للآخر ولا يستطيع أن يستغني عنه»[42].

وراهن مسكويه على إيصال الحكمة «الخالدة» إلى العقول والنفوس بعد أن أبلغهم «تجارب الأمم». فقدّم لرجال السلطة تجارب السابقين لغاية التدبّر والاتّعاظ، وحلّل تجارب الساسة البويهيين منوّهاً بسياسة عضد الدولة والوزيرين ابن العميد والمهلّبي. ونَقَدَ أخطاء بعض الساسة مثل معز الدولة وإبنه بختيار، فميَّز بين نموذجين للسلطة: اتصل الأول بالمفهوم الأمثل للحكم والسلطان الحق، في حين جسّد الثاني نموذج النمط السلطوي المتدهور. وعلى الملك الذي يبغي الحكم الأمثل أن يأخذ للضعيف من القوي حقَّه، وللفقير من الغني بعض المال لإعادة توزيع الثروة. ويعود الجّور إلى تسلّط الجهلة على الناس في قوله في الحكمة الخالدة: «ألاّ يسلّط على الناس جهّالهم، فإنّ الجهالة قائد الضلالة والضلالة البأساء والفتنة، وفي الفتنة الدّمار والهلكة»[43].

واقترنت العبرة بالنصيحة لديه فرأى أن من واجب العالم نصيحة السلطان وطاعته. أما العلاج فيبدأ، في نظره، من الوعي بتطورات المجتمع وتعقّد حاجاته، والوقوف على تطور الفكر السياسي، على اختلاف مناحيه، فذلك مبحث «يفتح أمامنا بعداً جديداً، نفهم من خلاله هذه الفرق والتيارات التي عج بها المجتمع الإسلامي»[44]. فكتابة العبرة تتطلّب الوعي بالسياقات الحافّة، ومعالجة الراعي بالرعية ومنظمة القيم الأخلاقية وضرورة الاعتدال والتوسط بين الأفعال والانفعالات. وتعد مهمّة مسكويه مهمة ريادية باعتباره حاملاً للوعي المحفّز على التغيير، لأنّ المثقف أو «الأنتلجنسيا»[45] كما يقول نديم البيطار: «يواجه عالمين اجتماعيين، عالم مقبول وعادي مسموح به، وعالم غير مقبول، أو غير مسموح به، الثاني يتمثل في العلاقات والقوى والاتجاهات الاجتماعية والتاريخية الجديدة التي يكشف عن وجودها الواقع غير المباشر والتي تجعل تجاوز الواقع ضرورة تاريخية»[46]. وبذلك يتجاوز المثقف (مسكويه) «الدراسة والانتقال إلى صنع التاريخ»[47] ويبدأ بالتعليم ونشر الوعي.

ب ـ السيطرة على العنف والبديل الأخلاقي

ـ في ماهية الأخلاق:

اتّبع مسكويه في كتاب «**الحكمة الخالدة**» منهجاً يدعو إلى «التهذيب والوعظ والإرشاد»؛ فبحث في ثوابت العقل البشري التي يحتويها مخزون الحكم المتداولة بين الأمم. وتبيّن له أن «عقول الأمم تتوافق على طريقة واحدة»[48]. ويشرّع هذا التوافق لانتقال الحكمة إلى المدينة الإسلامية قصد «اقتناص السعادة». فبدا هذا المنزع جلياً في «كتاب **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**» لمسكويه. فقد حدد غرضه من تأليف الكتاب في قوله: «غرضنا في هذا الكتاب أن نحصّل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة. ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي»[49].

فالأخلاق لدى مسكويه صناعة يجب تعلّمها لأنّها ليست غريزية، بل هي مكتسبة لقوله في **الهوامل والشوامل**: «أما قولك: هل الجود والبخل طبيعيان أم مكتسبان؟ فإنّ الأخلاق بأجمعها ليست طبيعية، ولو كانت كذلك لما عالجناها ولا أمرنا بإصلاحها ولا طمعنا في نقلها وإزالتها إذا كانت قبيحة»[50]. ويقتضي هذا التصوّر التحلي بالخلق الفاضل الذي يحصل بالسعي إلى طلب الفضيلة و«ليس التخلّق إلا التحاماً بالكون، إذ ليس المطلوب من الإنسان أكثر من متابعة تلك الحركة التصاعديّة نحو الوجود الأسمى، وهي حركة تشمل الكون كلّه... الأخلاق لا تبدو مجموعة من المعايير تفرض من خارج الإنسان أو من أعلاه، بل هي جهد ذاتي للارتقاء نحو إنسانيّة كاملة»[51].

ورأى مسكويه أن معرفة النّفس هي أساس علم الأخلاق بقوله: «نعرف أولاً نفوسنا ما هي وأي شيء، ولأيّ شيء هي أُوجدت فينا؟ أعني كمالها وغايتها، وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرّتبة العلية»[52]. وتكمن معرفة الأخلاق، في نظره، في إدراك كيفية عمل النفس ومعرفة النفس ومعرفة أسس اعتدالها واعتدال قواها. وانتهج منزعاً تبسيطياً كي يتيسر الأخذ بها. فقال: «أنت تكتفي عن تعلم الأخلاق بأنها ثلاث قوى متباينة تقوى إحداها وتضعف بحسب المزاج، أو العادات أو التأدّب»[53]. وتتطلب صناعة الأخلاق التشّوق إلى المعارف وطلب الفضائل، و «بحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله. كما يتزايد هذا الفضل «بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة له، هذا المعنى بجهده وطاقته»[54]. وتكمن المعرفة بموانع ذلك في الزيادة عن الاعتدال، فلا إفراط ولا تفريط بما أنّ الفضائل اعتدال بين رذيلتين.

ولما كانت النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي النفس الغضبة والنفس العاقلة والنفس الشهوية، فإن «عدد الفضائل بحسب عدد هذه القوى. وكذلك أضدادها التي هي رذائل»[55].

فكلّما اعتدلت حركة النفس حدثت عنها الفضيلة (العلم/ الحكمة والعفة/ السخاء والحكم/ الشجاعة). وكلّما اضطربت حركتها نتج عنها الاضطراب المتمثّل في جمع من الرذائل (الجهل/ والشره/ والجبن). وتتقابل الفضائل والرذائل في الجنس والعدد، والجامع بين الفضائل «فضيلة هي كمالها وتامها، وهي فضيلة العدالة»[56] وتقابلها رذيلة الجور والظلم التي هي جماع الرذائل. ولّما عدّ الحكماء الفضائل أربعة، هي الحكمة والعفّة والشجاعة والعدالة، فإنه لا مفتخر إلا بهذه الفضائل دون الافتخار بمآثر الأسلاف. «ولهذا لا يفتخر واحد ولا يتباهى، إلا بهذه الفضائل فقط».[57] فالتخلّق متّصل بالفعل الإنساني، ومن ثم غرس الأخلاق في فضاء إنسي شامل، لأنّ الفعل الأخلاقي لا يرتبط بغايات مثل الثواب والعقاب والشعور بالسعادة وتحصيل المكانة الاجتماعية... بل هو فضيلة في ذاته وإن كان يقود تبعاً إلى هذه المكاسب. فالفيلسوف هو رجل الفضيلة الحقة لأنّه يبحث عن الأشياء في ذاتها، والمثل الأعلى للفضيلة هو مدينة الفلاسفة[58]. فقد اجتهد مسكويه في تغيير المنظمة الخُلقيّة بالقطع مع أخلاق المفاخرات والمنافرات والتعصّب والإشادة بقيم العقل والمعرفة والحكمة. ويكون إصلاح الخلق بالمجاهدة والتأدّب، أي أنّه يرتكز على المعطى الفردي للإنسان لا الجماعي، ومن ثم فك الارتابط بين أخلاق الفرد وأخلاق المجموعة. وعرض موقف «جالينوس» الذي قسمين، الخلق قمسين، منه ما يكون طبيعياً (مزاج)، ومنه ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب. كما تبنّى مسكويه رأي أرسطو القاءئل بإمكانية إصلاح الخلق لأنّه ليس طبعاً. فصاغه على شكل قياس كما يلي: «كل خلق يمكن تغييره، ولا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع، فإذن لا خلق واحد هو بالطبع»[59] ز وقد احصى أرسطو نوعين من الفضائل بقوله: «يوجد نوعان من الفضيلة: فالأولى عقلية والأخرى أخلاقية... والفضيلة الأخلاقية هي نتيجة العادة»[60].

وييسر البدء بتعلم الخلق علاج الواقع بعد تراكم المظالم التي تجلّت في المصادرات والمغارم والتعذيب والتنكيل والقهر والقتل، والبحث عن سعادة بديلة تقطع مع التكالب على الثروات ومن ثم الاشتراك في تحصيل السعادة. ويتماشى هذا الموقف مع رؤية أرسطو للنفس باعتبارها المبدأ الحرّ للحيوان[61]. ويطلعنا هذا الرأي على التفكير في الإنسان ضمن الفضاء المديني، ونزعة القطع مع التصورات الماهويّة والأنطولوجية والميتافيزيقية التي سادت الموقف الفلسفي في تلك الفترة.

ـ اقتناص السعادة

رأى مسكويه أنّ الخير والفضيلة يعود نفعهما على المجتمع كله، فتتحقق السعادة المشتركة هي غاية الخير القصوى. ويميّز بين نوعين من السعادة: السعادة الخاصة في قوله: «كل واحد منهم قد نصب غاية لنفسه يقصدها بسعيه ويسميها سعادة له[62]. والسعادة العامة التي هي سعادة مشتركة في قوله: «أما السعادة العامة، من حيث هم ناس، فهي ما ذكرناه من قبل من صدور الأفعال بحسب الرويّة والتمييز وعلى ما يقسّطه العقل[63].

فتحولت فكرة السعادة لديه إلى غاية عقلية تختصر الفوزين: «الفوز الأصغر» و«الفوز الأكبر». ولا تتحقق إلا عن طريق الخير المطلق. فقد «كان منظور مسكويه، ومنظور عصره أيضاً، يعتبر أنّ دراسة فكرة السعادة المثلى يتطلب المعرفة المسبقة بما يمثله الخير المطلق واللذة المطلقة[64]. والسعادة هي تمام الخيرات وغايتها. وتحصل السعادة التّامة عن انسجام سعادة الجسد وسعادة النفس، لأن مسكويه كان يرى بضرورة التوافق بين الحقيقة الروحية التي تربط الإنسان بالملائكة، والحقيقة التي تربط بالحيوان، ومن ثم يحصل الكمال الأخلاقي بما هو سعي تتولاه النفس. «ولما كانت النفس الإنسانية عاجزة عن الكمال بحكم تقيّدها بالجسد الذي هو من غير طبيعتها، فإن لحظة الذروة في التوجه نحو الكمال هي الموت، أي خلاص النفس من الجسد وتعاليها نحو العالم السماوي الذي نزلت منه[65].

فالكمال يظل متعلقاً بالبعد الإنساني فقط، فترتبط السعادة بالتأمل العقلي والحكمة التي تقود إلى الإنسان الكامل، أو الإنسان الملك. فأشار في **الهوامل والشوامل** إلى أن «بنية الإنسان وتركيبه ومبدأ خلقه وقع على أنّه ملك، فكل إنسان له أن يكون ملكاً بما أعدّ له من القوى المساعدة عليه، ولا ينبغي لأحد أن يقصرّ في هذا المعنى، إلا لآفة أو نقص في البنية[66]. ومثّل النزوع إلى الخير الأسمى مبدأ اقتناص السعادة لديه، لأن مثل هذه اللذة نموذج من السعادة المطلقة، وهي في الوقت نفسه الخير المطلق الذي يسعى إليه كل إنسان. والوصول إليه يحتاج إلى تدبير وإلى سياسة النفس. وتتلخص كما قلنا في تحقيق العدالة بين قوى النّفس الثلاث[67]. لكن هذه السعادة لا تتحقق للإنسان، إلا عبر المشاركة باعتباره عنصراً من الجماعة المدينية.

ج ـ مضادّات العنف: من الاستبداد إلى السعادة المشتركة

لئن كانت الحكمة ذات جوهر فردي النزعة، فإن الإنسان لا يحصل عليها إلا من خلال اندماجه في الجماعة. ولهذا يقرن مسكويه بين السعادة الذاتية القائمة على العدالة بين قوى النفس وتحقيق التوازن، والعدالة من جهة والقوى التي تتكون منها المدينة من جهة أخرى، وهي أيضاً ثلاث قوى تعادل قوى النفس، هي الرئيس والجند والمهّان (أصحاب المهن). فالفرد في حاجة إلى غيره بفعل ضغط ضرورات الاجتماع وإكراهاته، لأنّ الإنسان مدني بالطبع. وهنا يعود مسكويه إلى **جمهورية أفلاطون** «إذ يوازي بين القوة الناطقة، أو العقل ورئيس المدينة»[68]. ولئن كانت الأخلاق ذات منزع فردي، فإنها لا تتحقق إلا ضمن الجماعة التي تؤسّس البعد السياسي الذي وصفه أفلاطون بالعلم الملكي، «فلا يوجد فن... أكثر عدلاً من العلم السيد... وهو فن قيادة كل الانسانية[69]. فالمدينة أو الدولة عبارة عن مجموعة، وكل مجموعة مؤسسة على نوع من الخير.. وفي النهاية فإن المجموعة السائدة في الكل والتي ينتمي إليها كل الآخرين هي التي ندعوها المدينة، أو المجموعة السياسية[70].

لقد نشأت المدينة عن التآلف بين المجموعة، فالإنسان مدني أكثر من غيره من الكائنات والمدينة تعدّدية بطبعها[71].

وبذلك تكون السعادة قرينة السياسة. وتتحقق بـ «الإسعاد (أي السّياسة) لأن الإسعاد هو تشويق السائس المسوس إلى ما يسعد به كما يقول العامري[72]. فالأخلاق ليست مجرد منظمة يعتنقها الشخص فقط بقدر ما هي تدبير عملي يعبّر عن مجتمعيته وانسجام حركته داخل الفضاء العمومي أو المجال الاجتماعي، بل إن الفضاء الاجتماعي هو الفضاء الذي يسمح للنفس باستكمال قواها، إذا ما اعتبرنا النفس: استكمال أوّل لجسم طبيعي آليّ وقد تجعل بدل قوله آلي «ذو حياة بالقوة»[73].

فإذا كانت الحكمة لا تكتمل إلا في مجال التاريخ وعبر التجارب، فإن السعادة الفردية لا تكتمل، إلا في فضاء إنسيّ أشمل من الفرد. أي أنّ السعادة تقتنص ضمن المؤسسات الاجتماعية. ولذلك تتأسس الأخلاق التي نادى بها مسكويه على منظمة فلسفية تهدف إلى إصلاح المجتمع على اعتبار أنّ أزمة عصره أزمة سياسية ومجتمعية. إذ لا بد من إصلاح المنظومة القيمية بدءاً من التربية الأخلاقية للفرد وانتهاء إلى المجتمع بغرس الفضيلة في أفراده. فنحصل بذلك على مجتمع فاضل. كما حرص مسكويه على توفير مناخ لاحتضان مقولاته التي اقتبسها من مصادر الموروث اليوناني الهيلينستي والموروث الفارسي، فضلاً عن الأخلاق الإسلامية الأصيلة. يوحي ذلك بتركيبة العقل الأخلاقي العربي وتعقّد مرجعياته الفلسفية. كما يسمح بالقول بضرورة البحث في أقوال الفلاسفة وتصوّراتهم. وتجلّت بشكل واضح في المدينة الفاضلة المضادة لمدينة العنف.

3 ـ مدينة الفلاسفة مدينة مضادة للعنف

استوجبت عملية تنظيم العنف داخل المدينة الكشف عن الجهات التي احتكرته وتملّكته. وساهم ذلك في الارتقاء بالعقول إلى المراتب العليا والمثل الفاضلة من أجل تحقيق «الاجتماعات الكاملة». فقد أثار اقتران السياسة بالعنف عدّة إشكاليات. ومن ثم قول «فيليب برو (Ph. Perrau): «إن استعمال العنف هو، عملياً، وسيلة للولوج إلى الوجود السياسي من خلال فرض النفس طرفاً مقابلاً على مختلف فاعلي اللّعبة المؤسساتية، أي على الحكّام بالطبع[74]. وتكمن مهمة الفيلسوف في إدخال النظام على المدينة لمأسسة العنف. ويعود اختلاف الأطروحات الفلسفية المتعلّقة بالعنف إلى الاختلافات حول صيغ تنظيمه والحلول المقترحة. ومن أهم الذين اهتمّوا بذلك نذكر الفارابي.

أ ـ الفارابي: المدينة الفاضلة وضبط العنف في المدينة

مرّ تدبير العنف داخل المدينة لدى الفارابي (ت 331هـ ـ 950م) بعدّة مفاهيم ضرورية عائدة إلى الفلسفة التي استقى منها بناء مدينته ومن أهمّها مفهوم الفيض.

- **المدينة الفاضلة: من عالم الفيض إلى ترتيب الاجتماع:**

وظّف الفارابي فلسفة الفيض ذات الأصول الأفلاطونية المحدثة في فهمه للكون السياسي. فانطلق من معالجة القول في الموجود الأول وانتهى إلى ترتيب المدن ومراتب أهلها. وصدر كل ذلك عن تراتب هرميّ فائض عن الموجود الأوّل في قوله: «الأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات... ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض في وجوده هو[75]. وقد تأسّست فكرة الفيض على رد الكثرة إلى الوحدة، فصدور العالم نتيجة حتمية لعلم الله بذاته، وهي عملية لا تتم في حركة لأنّ الفيض عملية عقلية آليّة وليس الوجود غاية الواحد، أو كمالاً[76]. ونتج عن العقل الأول عقل ثان ثم عقل ثالث إلى حد العقل التاسع في إطار مرتبة الوجود الأولي، ثم نجد مرتبة ثانية. وينتج العقل الفعّال عن مرتبة الوجود الثالثة، ويتوالى الوجود حتى يبلغ المرتبة السادسة. ثم نجد الأجسام التي نشأت عن القوة المتخيّلة في العقل، فالوجود لدى الفارابي مكوّن من مراتب، لأن الموجودات كثيرة متفاضلة صادرة عن جوهر الوجود الذي هو «جوهر يفيض منه كل وجود، كيف كان ذلك الوجود كان كاملاً أو ناقصاً[77]. وتفيض الموجودات عن جوهر هذا الوجود متراتبة ابتداء بأكملها وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منها قليلاً إلى أن نصل «ما لم يكن أن يوجد أصلاً، فتنقطع الموجودات في الوجود»[78]. هكذا يصبح الوجود كثرة متآلفة من جوهر وأعراض. فتتآلف الأشياء الكثيرة لتصبح جملة واحدة أو نموذجاً واحداً.

ورأى الفارابي أن هذه الأعراض تنتظمها مبادىء في قوله: «المبادىء التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستّة أصناف لها ست مراتب عظمى»[79]. أراد الفارابي دمج الميتافيزيقا والسياسة في منظومة واحدة. فالموجودات متراتبة ومبنية في عالم الإله وعالم الطبيعة وعالم الإنسان بحسب تراتب هرمي. ومن ثمّ بناء المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله (أي العالم) حتى يتحقق لها من النظام والكمال ما هو متحقق فيما شيده الله[80]. فيحصل التناظر بين تركيب عالم العقول المفارقة وعالم الإنسان (نفس وبدن) وعالم الاجتماع المديني، قصد «إبراز دور الرئيس بوصفه قمة الهرم الذي تشكله هذه العوالم»[81].

وكشفت فلسفة الفيض عن التماهي بين العالم المطلق المفارق وعالم النفس المقيّد وعالم المدينة، بغاية البحث عن نماذج مثالية وتدبير «الصلة بين أقسام المدينة ومراتبها من جهة، ومراتب الأشياء التي في العالم، ومراتب القوى النفسانية، ومراتب أعضاء بدن الإنسان من جهة أخرى»[82]، كما يلاحظ محسن مهدي. واقتضى الإصلاح بذلك ضرورة البدء من إصلاح العقل الذي هو أعدل الأشياء قسمة، فإننا نمتلكه باعتباره شيئاً مشتركاً... وهو مشترك لأنه لا يقبل القسمة وواحد ومشترك[83] على حد قول أفلوطين». وفي ذلك إحالة إلى وجوب مراجعة المعقول السيّاسي ومنزلة المعرفي السياسيّة مقارنة بغيرها من المعارف.

- **منزلة علم السياسة لدى الفارابي والغاية منه**

صنّف الفارابي علم السياسة ضمن القسم الخامس الذي هو «في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام»[84]. ويثير وضع

علم الكلام والفقه إلى جانب العلم المدني عدة أسئلة. فما العلاقة الجامعة بين هذا العلم وعلم الكلام والفقه؟ ولأي غاية كان هذا التصنيف؟ وهل في ذلك دمج للسياسة في الدين؟ فقد لاحظ محسن مهدي أنّ الفارابي أول فيلسوف حرص على دمج الفلسفة السيّاسية الكلاسيكية بعلوم الدين[85]. وسهّل هذا التوفيق عملية «دمج العلم الديني مع العلم المدني، مما يؤكد القيمة السياسية للعقيدة»[86]. أما موضوع العلم المدني فيتمثّل في الاهتمام بالسنن والرياسات، لأنّه علم «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وأن تلك الرياسة لا تأتي إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم... وتلك المهنة هي الملوكية»[87]. ويتكون هذا العلم من جزأين: «جزء يشتمل على تعريف السعادة، ويميّز ما بين الحقيقة منها والمظنون به... وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم[88].

أما الغاية من هذا العلم فتتمثل في التمييز بين السعادة الحقيقية والسعادة الوهمية، وبين أنواع الاجتماعات والمدن وتقسيماتها ومختلف الآراء السائدة في تلك الاجتماعات. فالاجتماعات القائمة على غاية جمع المال، عُدّت اجتماعاتٌ فاسدة. وتجلّى الفساد في المصادرة والمغرم والظلم ونزع الملكيّة والاعتداء على الناس، وما خلّف ذلك من آثار سلبيّة أفسدت الاجتماع السياسي، فضلاً عما انجرَّ عنها من جور مؤذن بخراب العمران. وما السعادة المتأتّية من جمع المال بالباطل والقهر إلا سعادة مظنون بصحّتها، فهي سعادة زائفة. لذلك عُدّت رئاسة التغلّب نموذجاً دالاً على ضعف تلك الرئاسات وخسّتها.

* الاجتماعات المدنيّة والبحث عن الكمال الإنساني

لّما كان الإنسان في حاجة إلى غيره لنيل الكمال الإنساني، فإن هذا الكمال لا يحصل إلا «باجتماعات جماعة كثيرة متعاونة». والاجتماعات الإنسانية على ضربين، «فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى». فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها، والوسطى اجتماع أمّة، والصغرى اجتماع أهل المدينة[89]. أما الاجتماعات غير الكاملة فهي اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلّة، ثم اجتماع في سكّة. ويحصل الخير والكمال الأقصى في المدينة لا في الاجتماعات الناقصة. ولّما كان الخير يقوم على التعاون، فإن المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون تنال السعادة الحقيقية، وهي مدينة فاضلة أشبه ما يكون بالبدن التام الصحيح[90]. فيماثل الفارابي بين البدن والمدينة. فرئيس المدينة يمثّله العضو الرئيس في البدن الذي هو أكمل أعضائه، وأهمّها «كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة، فيما يخصّه»[91]. ورئيس المدينة الفاضلة لا يكون أي إنسان اتّفق، لأنّ الرئاسة تكون بشيئين، تحصل بالطبع والفطرة وبالهيئة والملكة الإرادية. ويتميز الرئيس بكون «صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً»[92]. وهذا الإنسان يجب أن يكون كاملاً فيصير «عقلاً ومعقولاً بالفعل» بماله من قوة متخيلة. كما يكون أقرب إلى العقل الفعّال. «ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر»[93]. ولعل هذه الآراء تعود إلى ما لوحظ من ضعف كفاءة الخلفاء والقادة وتشبثهم بالخيرات المادية، وقصورهم عن إدراك السعادة الحقيقية.

فالسياسة لدى الفارابي أعلى مراتب الصنائع، والرئيس أعلى مراتب الإنسانية لما توفرت فيه من محامد وفضائل. فهو جيّد الفهم وتامّ الأعضاء وجيّد الحفظ حسن العبارة محباً للعدل والعلم. وهذه الخصال لا يسهل توفّرها في إنسان واحد. وهذا ما يشرّع للقول بالحاكم ـ الفيلسوف أو النبي والفيلسوف ضمن نظرة متأثرة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة كما اكتملت مع أفلوطين. فقد رأى أن «الفضائل تطهيرات» وهذه الفضائل إنما هي فضائل مدنية[94].

وميّز الفارابي بين المدينة الفاضلة ومضاداتها في قوله: «المدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية والمدينة الفاسدة والمدينة المبدّلة والمدينة الضّالة»[95]. وتتبع المدن أنواع الرئاسات، فمتى كانت الرئاسة فاضلة كانت المدينة فاضلة والملة فاضلة. ومتى كانت الرئاسة فاسدة كانت المدينة جاهلة تتعاون على اللّذات، وتنال السعادة الوهمية[96]. وتختلف أنواع المدن بحسب ما فيها من آراء نظرية.

ويبدأ إصلاح الاجتماع المديني بإصلاح العقائد والآراء السائدة في المدينة. وهذا ما يبرر العلاقة بين الشريعة والفلسفة، وبين علم الفقه وعلم الكلام والعلم المدني في فلسفة الفارابي. فلمّا استولى العنف على الاجتماع العربي الإسلامي في تلك الفترة، فإن قراءة هذا الاجتماع أدّت إلى وسمه بالخسّة والنذالة نتيجة نزوع الجماعة إلى التعاون على التمتع باللذة المحسوسة والتكالب على الثروة. وعكست كثرة المصادرات حجم الرغبة في جمع المال وتوهّم السعادة. وتميزت هذه الاجتماعات بسيادة النفس الشهوية وغياب الرئيس الفاضل والإحساس بالسعادة الوهمية. ومن ثم قول الفارابي: «أما المدن الفاسقة فهي التي اعتقد أهلها المبادىء وتصوروها، وتخيّلوا السعادة واعتقدوها»[97]. وقاده ذلك إلى اقتراح عدالة جديدة أساسها اعتدال النفس الذي هو اعتدال في حركة قواها لتحقيق الخير. ويُختزل ذلك الخير في رئيس المدينة باعتباره واحداً، لأنّ الخير واحدٌ يتكثّر. ويقتنص هذا الخير بالمعرفة النظرية التي تقود إلى فهم العلل والأسباب والمبادىء عن طريق الاتصال بالعقل الفعّال، وتلك مهمّة الفيلسوف.

فالخير لا يدرك بالتكالب على جمع المال، مما يعني إسناد دور أساسي إلى الخاصة، أو أهل الفكر والنظر. هكذا كان الفارابي يوائم بين المرجعية اليونانية والبيئة الإسلامية مراوحاً بين الديني والسياسي في تأسيسه للاجتماع المديني، بجمعه بين النبي والفيلسوف والإحاطة بالحكمة النظرية في الفهم والحكمة العملية، بالبحث عن الخيرات وضبط دور الفرد داخل المدينة، وتسييج فعله وحركته الذهنية والبدنية. فيتأسّس الاجتماع المديني على قوانين لا تنتهك الشرائع/ والنواميس (بالمعنى الأفلاطوني) ولا يحصل الجور (مظالم ومصادرات ومغارم وقهر...).

كما تمكّنُ الخصائصُ المميزة لشخص الرئيس من حسن

قيادة الأمة وفق الشريعة ونواميس الحكمة، فيكون الاجتماع فاضلاً. وهذا يعني أن **العقل مبدأ النّظام والوحدة**، وإدراك هذا النظام إدراكاً عقلياً هو السعادة عينها. فمن غير الممكن أن تُبنى السّعادة على الأعراض واللذات الزائلة. ولم يكن هذا الطرح خاصّاً بالفارابي وحده، بل تأثّر به العديد من الفلاسفة. وكان للمصالحة التي آثارها الفارابي بين الحكمة والشريعة أثرٌ هامٌّ في بقية الرؤى الفلسفية، خصوصاً لدى ابن سينا.

ب ـ ابن سينا جدلية الديني والسيّاسي

قام النّسق الفلسفي لدى ابن سينا (ت 428هـ) على الجمع بين حكمة «المشرقيّين» والفلسفة الأرسطية، والتأثّر بالأفلاطونية المحدثة؛ فاهتم بالثنائيات المنتظمة للكون. لذلك وضع علم السياسة ضمن قسم الطبيعيّات، ورأى أن الحكمة تتمثّل في «استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق» النظرية والعلميّة[98].

أما الحكمة العملية فحكمة مدنيّة وحكمة منزلية وحكمة خلقيّة. و«مبدأ هذه الثلاثة مشتق من جهة الشريعة الإلهية». فقاده ذلك إلى تصور فكرة السّعادة على أنها كامنة في تحرّر النفس من سجن بدنها والتحاقها بنفوس الأجرام السماوية والتشوّق إلى الفضائل. ولا يتحقّق لها ذلك إلا عبر الاجتماع المديني، بقوله: «لا بد من أن يكون الإنسان مكفيّاً بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضاً مكفيّاً به وبنظيره... حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكيفاً[99]». واستفاد ابن سينا من فلسفة الفارابي[100] في هذا الشأن.

وأقرّ بأن الفضيلة ليست مجرد نظر عقليّ، أو قيمة مجردة، بقدر ما تتحقق عبر الممارسة وتجنّب الشرّ. ويقوم الاجتماع الإنساني في الأصل على المشاركة والتعامل، فبقاء الإنسان مشروط بمشاركة بني جنسه. ولا تحصل الفضيلة، إلا من خلال الاجتماع الإنساني. ويعد هذا النظر امتداداً للتصور الأفلاطوني ـ ألأرسطي للدولة، لأنها تنشأ نتيجة عجز الفرد بذاته عن سدّ كل حاجاته، فمن الضروري وجود أشخاص آخرين لتحقيق أغراضه وتحصيل كمال الاجتماعي الإنساني. ويعني ذلك، ضمنياً، الاعتراف بقيمة الآخرين من جهة، وبقيمة الاجتماع الإنساني والحرص على رعايته وبثّ الخير الأسمى فيه من جهة أخرى. ويميّز ابن سينا بين السياسات والرياسات، والسياسات الحافظة للمشاركة الإنسانية والمدينيات. وميّز بين خسّة الرياسة وهي رياسة التغلّب، التي «لا تثبت إذا كثر فيها الرؤساء، وأما رياسة القلة ـ ما دامت رياسة القلة ـ فلن تضيرها كثرة الرؤساء اللّهم، إلا أن تنتقل إلى رياسة أخرى»[101].

وتكمن وحدانية الرياسة في «طاعة الرئيس للرعية وعبوديتهم»[102]. أما الرياسة الفاضلة الحكيمة، فهي أن يكون الرئيس أزيد الأمة فضيلة. أما أفضل السياسات لديه، فهي «سياسة الملك ثم سياسة الأخيار، ثم سياسة الكرامة. وأخسّها سياسة التغلّب ثم سياسة القلة ثم السياسة الجماعية، وقد يتركب من هذه السياسات مدنيات»[103].

وبنى ابن سينا المدينة على أساس التّراتب والتوازي بين العالم الأكبر (الكون) والعالم الأصغر (الإنسان). فليس فيها جزء غير نافع، أو ما هو عاطل، أو لا حاجة له. واختلفت المدن لدى ابن سينا بحسب ما يشيع فيها من آراء. فحرص على ضرورة التزام أهل الاجتماع المدني الفاضل بالشرع. وظلت تصوراته قائمة على الجمع بين الثنائيات والسياسة والميتا ـ سياسة. وتواصلت هذه الرؤية مع ابن باجة في تأسيسه للمدينة على النظر العقلي الخالص.

ج ـ ابن باجة وتدبير المتوحّد

بدأ ابن باجة (ت 533هـ) القول الفلسفي بعرض معاني التدبير، على عكس الفارابي، الذي ابتدأ قوله بالبحث في مراتب الوجود. ولئن كان التدبير يعني الكثير من المعاني، فإنه عند ابن باجة تمثّل في معنيين: معنى عام شمل «كل أفعال الإنسان كيف كانت»[104]. ومعنى خاص احتوى تدبير المدن. وكان هدف ابن باجة بدرجة أولى متمثّلاً في إصلاح الفرد بقوله: «ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحّد»[105] لتدبير الذات والترقّي بها إلى عالم العقول وإلى درجة إدراك العقل الفعّال. ويحصل التسامي، في نظره، بالتخلص من الأبعاد الجسمانية. وعدّ النظر العقلي جوهر المدينة الفاضلة، التي هي مدينة كاملة لا تستحق صناعة الطب أو صناعة القضاء، لأنّ «المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب»[106]. وهي مدينة تخلو من «النّوابت»[107]. ويتوصّل إلى المعرفة فيها عن طريق «الحس المشترك»، أما التدبير فهو الموصل إلى العقل الفعّال. ولا يمكن تمييز الخير والشر، لديه، إلا بالاجتماع داخل المدينة، فمهمة الفيلسوف هي قيادة النفس إلى مراتب علوية والتجرّد من المحسوس، فيحصل الاجتماع الفاضل. ومن شأن تدبير المتوحد أن يقلل من الرغبة العاتية في السطو على الأموال، وحيازة ما في أيدي الآخرين، أو إلحاق الضرر بهم عن طريق التعذيب والقتل، مما يسهم في بناء مدينة كاملة قائمة على تقاسم المسؤوليات.

د ـ ابن رشد وبناء المعقول السّياسي

اهتم ابن رشد (ت 595هـ) بالفلسفة السياسية ووظّفها في قراءة السائد الاجتماعي، فأولى عناية بفلسفة أفلاطون وأرسطو السياسيّة وعرض أهم أرائهما وتصوّراتهما في بناء المدينة ـ الدولة. ورأى أن علم السياسة متأسّس من جزأين: «يفحص في الأول عن العادات والشيم والأفعال الإرادية بالجملة... وفي الثاني يتم الفحص عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس»[108]. ويتعلم هذا العلم بالوسائل الإقناعية وفق طريقتين: فالأولى تحصل «بغرس الإقناع من خلال الأقاويل الخطابية والشعرية»[109]. والثانية تتم بالقسر والإكراه. أما أنواع السياسات لديه فهي أربع: «السياسة الجماعية، وسياسة الخسّة، وسياسة جودة التسلّط، وسياسة الوحدانية وهي الكرامية». وبنى ابن رشد نظام المدينة على شاكلة نظام الكون وخصائصه (السببية والتوافق والغائية والوحدة). وهو نظام يسري على الإنسان وعلى نظام المدينة. وينسجم هذا النظام مع قانون الفضائل، فمن غير الممكن أن تتحقق الفضائل السياسية (التأمّلية والعملية والأخلاقية)، إلا داخل مجتمع بشري

منظّم. ويعسر أن تتحقّق هذه الفضائل في شخص واحد، لأنّها فضائل جماعية يشارك فيها كل فرد دون حيازتها بالجملة[110].

ويفترض تأسيس المدينة الفاضلة لدى ابن رشد وجود الملك-الفيلسوف. فهو يماهي بين مرجعيات يونانية وأخرى إسلامية من أجل مواكبة تطورات البيئة العربية الإسلامية. «فحدّ الفيلسوف هو بعينه حدّ الملك والشارع والإمام كلها بمعنى واحد... وهو الإمام بصورة مطلقة»[111]. أما الاجتماع الفاضل فتطلب اختيار السنن النافعة و«العادلة» وعدم خلطها بالسنن الجائرة. ولا يمكن أن تقوم العدالة، إلا باعتدال الشخص وسيادة القوة العاقلة موازياً بين عدالة الفرد وعدالة المدينة والدولة[112]. أما الظلم فيحصل في المدينة الجاهلة بسبب سيطرة القوتين الغضبية والشهوية.

هكذا يتم دمج الفرد ضمن بعده المديني، فتتماهى النفس الفردية بالنفس الكلية. ويعتبر العنف من علامات سيطرة النفس الغضبية في المدينة، وهذا ما يبرّر وصفها بالمدينة الجاهلة.

ولم يكتف ابن رشد ببناء الحكمة السياسية النظرية، بل يرى أنّ للمدينة الفاضلة مدناً جاهلية تضادها. وكان يقصد نقد الاجتماع السّائد في عصره. فيقول: «إن الاجتماعات القائمة في العديد من الممالك الإسلامية اليوم، هي الاجتماعات القائمة حصراً على البيوتات... ولهذا السبب فإن أهلها يضطرّون في بعض الأحيان إلى إخراج المال، لغرض إنفاقه على من يقومون بحراستهم والقتال من أجلهم، ومن هنا جاء أصل الغرامات والمكوس»[113].

فالاجتماع العربي الإسلامي مقسّم إلى صنفين هما السادة والجمهور. ويقوم على تسلط السادة وسلبهم الأموال، فقد أكثروا من الاستيلاء إلى حد بعيد، فتكون المدينة من «المدن المستبدّة فعلاً». ويهدف الاجتماع فيها إلى طلب الحصول على المآرب الخاصة «بالرغبة في الغلبة، والرغبة في الشرف والرغبة في الثروة والرغبة في اللذة»[114]. ويسعى أهل هذه المدينة إلى غاية واحدة تتمثل في خدمة المستبد وتنفيذ رغباته. فهم «أشبه بالعبيد» و «إن اجتماع أهل هذه المدينة، هو مضاد بالكلية لاجتماع أهل المدينة الفاضلة»[115]. فالاجتماع العربي الإسلامي فقد اعتداله، وطغت اللّذة (النفس الشهوية) مقابل تقلص القوة الناطقة. ويعمل القول الفلسفي على رد الاجتماع إلى العقل المنظّم بتنظيم أفعال الفرد وإراداته وغاياته وضبط مجال السائس ومأسسة احتكار العنف كي لا« يتغيّر حال الرجل الكرامي إلى محبّ لجمع المال، وهذا بلا ريب يشبه سياسة حب المال»[116]، وتكون المدينة «مدينة الشهوة». ولئن تميز القول السياسي العربي الإسلامي بالمناحي الفردية، فإننا نعثر على مشاريع جماعية لإصلاح الشأن السياسي كما تبلور ذلك مع إخوان الصفاء.

4 ـ تصوّرات المدينة الجماعية

أ ـ إخوان الصفاء: تطعيم الشريعة بالفلسفة

تنتمي جماعة «إخوان الصفاء وخلّان الوفاء» إلى التنظيمات السّريّة في الإسلام. وهي حركات لها أبعادها الحزبية ومقولاتها الإيديولوجية. ويبدو واضحاً انتماء هذه الجماعة إلى التيار الشيعي الإسماعيلي[117] معبّرين عن روح العصر، باعتبارهم «ظاهرة عصر لا ظاهرة جماعة»[118]. وقد انتهجت هذه الجماعة مبدأ الإصلاح بنشر التعليم (والتعاليم)، ورأت أن المدينة الفاضلة قابلة للتحقيق إذا ما تم دمج الفلسفة بالشريعة، وعن طريق العمل الدعوي ونشر التأديب والتربية. ومن ذلك ما جاء في «**الرسالة الجامعة**»: «ايها الأخ البارّ الرحيم أيّدك الله وإيّانا بروح منه وأعانك وإيّانا على طاعته... إنّا قدمنا إليك من أنوار الحكم ولطائف النعم وفواكه النفوس... مقدّمات ذوات فضائل جمة عدة أبواب»[119]. وقد تبنّى إخوان الصفاء فلسفة الفيض[120] القائمة على الاتّصال بمراتب الملائكة[121] والتّماثل بين العالم الأكبر والعالم الأصغر[122].

واعتقد إخوان الصفاء بتطور الدولة ومرورها بثلاثة مراحل (النشوء والاكتمال والتلاشي). فتأخذ في النقصان ويدب الشؤم والخذلان «إلى أهلها ثم ينقص، فالأول المتقدم أو «أهل الشر» ثم يتمكن «الآني المتأخر» أو «أهل الخير». ولا بد من توفر «أهل الذّكر من أهل النبوّة» لقيادة الخلق إلى النجاة. ويحصل ذلك بظهور الإمام عبر سلسلة من الإصلاحات العميقة. فيقع التمييز بين «دولة أهل الخير»، أو المدينة الفاضلة ومجتمع «أهل الشر». ويسند إخوان الصفاء للعلماء مرتبة عليا، على أن يتم الاتفاق بينهم على مذهب واحد ودين واحد وميثاق واحد، قصد نصرة الدين وطلب الآخرة.

أما مدينتهم الفاضلة، فهي مدينة ذات موقع مخصوص، لأنّها مدينة روحانية تخص النفوس المتخلّصة من مطالب الجسد، ومن سيطرة العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب). و«لا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الأرض، حيث تكون أخلاق سائر المدن الجائرة، ولا ينبغي أن يكون بناؤها على وجه الماء، لأنّه تصيبها الأمواج والاضطراب... ولا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الهواء مرتفعاً، لكي لا يصعد إليها دخان المدن الجائرة... وينبغي أن تكون مشرفة على سائر المدن... وينبغي أن يكون أساس هذه المدينة على تقوى الله كي لا ينهار بناؤها[123]. فهي مدينة دينية وفلسفية تقوم على التعاون ونشر الفضيلة والمعرفة، تخلصت من الصراعات والاختلافات المذهبية والعقائدية. فيتصالح فيها المعقول مع المنقول والفلاسفة مع الفقهاء، والحاكم مع المحكوم، لتجاوز الضلالات وتطهير أفراد المدينة بعد تطهير الشريعة، التي كانت قد «دُنست بالجّهالات، واختُلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة».

وينتج الشرّ في المدينة عن الكثرة، إذ لا بدّ من نظام يصهر الاختلافات المذهبية ويرمي إلى بناء مجتمع متماسك يمثل «النفّس الواحدة»، فالسعادة هي سعادة الجميع، بنشر الفضيلة والصداقة، بالمعنى السياسي نشر التعليم والتّسامح وإحكام التّنظيم بالتبادل بين المال/ والعلم[124]. وتنسجم التعاليم التّربوية مع رؤية المتصوّفة القائمة على ثنائية الشيخ والمريد، من أجل مدينة روحية.

ب ـ مدينة المتصوّفة الإشاريّة: محي الدين ابن عربي نموذجاً

ـ مراتب الوجود ودوائره:

يتراتب الوجود في نظر الشيخ ابن عربي (ت 638هـ) من الظاهر والباطن، والدائم والزائل والجسد والنفس. وهذه مراتب شبيهة بمراتب العقول لدى فلاسفة الفيض. ومن ذلك قوله: «فالقطب الروحاني الدائم كالعقل الأوّل، والقطب الجسماني كالنفس. والإمامان كالقوّتين لهما العلامة والفعالة والأوتاد الأربعة... والسبعة كالكواكب السبعة للأقاليم السبعة»[125]. ويجسّد التّراتب حقائق الوجود المتجسّدة في مراتب «النقباء» في قوله «مدار العالم على إثني عشر حقيقة، سُموا أنقباء لإخراجهم ما في العالم من الأسرار بحكم الأمر الإلهّي في التصريف»[126]. وتتراتب العروش في نظره، وهي خمسة «عرش الحياة وهو عرش الهوية، وعرش الرّحمانية والعرش العظيم، والعرش الكريم، والعرش المجيد»[127]. والعقل الأول هو «القلم الأعلى». أما النفس الناطقة الكلية فهي «العرش العظيم وهو اللوح المحفوظ»[128]. وتمثّل «الأسماء الإلهّية» «الوسيط العازل بين الذات الإلهّية وبين العالم»[129]. وتختصر صورة الإنسان العالم، لأنّ الله «خلق الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة لما في العالم، ولما في الحضرة الإلهية من أسماء»[130].

ـ التدابير الإلهّية في إصلاح المملكة الإنسانية

يبدأ الإصلاح في نظر الشيخ الأكبر بإصلاح قوى النفس، وهي أربع قوى «جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة. ولمّا كان العالم موزعاً بين قوى الخير وقوى الشر، فكذلك في الانسان علوّ وسفل. ويتحقق الخير باعتدال القوى في النفس، أو «مدينة الجسم» بعبارة ابن عربي في قوله: «أقام له سبحانه... مدينة الجسم على أربعة أعمدة، وهي الاستقصّات والعناصر»[131]. وعلى الإنسان أن يعدّل من رغباته، ويبدأ الإصلاح، في نظره، من السائس ومكانه من الجسم القلب. ويقول: «إذا صلح الإمام صلحت الرعية... سبب ذلك أن الله ـ تعالى ـ إذا ولّى خليفة قوماً، فإنّه يعطيه أسرارهم وعقولهم»[132].والخلافة، عنده، ظاهرة وباطنة. ويخص بالذكر الخلافة الباطنة، وتستقيم بالمجاهدة، لأن «التصوّف جهاد روحي يقتضي تزكية النفس وتطهيرها عن طريق الزهد في الدنيا وبالذكر والمشاهدة»[133].

ومن شأن المجاهدات أن تقلل من نزعة التنافس في الدار العاجلة. ومن ثم الالتزام بالعدالة والتّجافي عمّا في أيدي الناس فيغيب الظلم. فالقلب هو «قاضي المدينة القائم بأحكامها... وأن الملك جسد روحه العدل»[134]. ولئن سادت الرؤية الصوفية لإصلاح الفرد بالتعاليم الروحية، فإن استقراء الوقائع التاريخية يفرض رؤية مخالفة.

5 ـ الآداب السلطانية والإصلاح بالنصيحة

تزامن ظهور هذه الكتابة مع حدث «انقلاب الخلافة إلى ملك»، وهي كتابة تقوم على مبدأ النصيحة. وتتضمن موادّها مجموعة هائلة من النصائح الأخلاقية، والقواعد السلوكيّة الواجب على الحاكم اتّباعها، بدءاً بما يجب أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته، ومروراً بكيفية اختيار خدّامه وسلوكه مع أعدائه»[135]. وتميّز الكتابة السلطانية بين ثلاثة محاور: محور السلطان ومحور الحاشية ومحور الرعية. ويتضمّن الإصلاح نصائح تشمل سياسة السلطان نفسه وحاشيته ورعيّته. وتتمثل في «مجموعة ما كتب الوعاظ والكتاب المسلمون في السياسات السلطانية... كانت... تبريراً للإمارة والسلطان باسم «حراسة الدين» من جهة، وباسم «قوة» قاهرة ومستعلية... من جهة أخرى[136] وتتفق أغلبها في ضرورة الابتداء بإصلاح السائس. فكان موقفها يتلازم مع المجال الرسمي بإعادة فهمه وتفكيكه من الداخل.

أ ـ إصلاح السائس

تتفق هذه الأدبيات حول ضرورة الاجتماع البشري. ويرى الماوردي، أنّ هذا الاجتماع مشروط بتوفر ثلاثة عناصر. وهي العنصر الفيزيقي (الفرد)، والعنصر الأنثربولوجي (الروابط الدموية وشبه الدموية)، والعنصر المادي الاقتصادي (وسائل المعاش الضرورية). وتتفق هذه الأدبيات حول جدوى النصائح، لأنّ نفس السلطان سُنَّةَ وقدوة، ولأنّ الجري وراء الهوى متلف لفطرة النفس ولأموال الرعية[137]. وشرّع الفقهاء لـ«قهر صاحب الشوكة» في إمارة الاستيلاء. وينبغي للخليفة أن يضفي الشرعية على إمارة صاحب الشوكة واستدعاء طاعته ودفع مشاقته خوف اختلاف الكلمة وشقّ عصا الأمّة.

وقد صاغ الفقهاء للسلطان حقوقاً على الرعية، وأهمها القيام بنصرته باطنا وظاهراً، وإيقاظه من غفلته وإعلامه بسيرة عماله. ويتميّز السلطان بأخلاقيات كالحلم والصبر والرضا والمكر والتداهي. وتكتسب هذه الأخلاق قيمة عمليّة أثناء التعامل مع الحاشية التي تشمل الخطط السلطانية وخدّام السلطان.

وتشير الآداب السلطانية إلى أنّ ضبط الاجتماع يقوم على مراجعة العلاقة بين السلطان والحاشية من جهة، والسلطان والرعية من جهة أخرى، وضرورة مراعاة مراتب كل طرف بحسب أخلاقيات كل فئة. فقد حرصت الآداب السلطانية على التّمييز بين الخاصة والعامة، في المراتب والأخلاق واللباس. فمن شأن الملك التفرّد وعدم المشاركة، إذ يقول الجاحظ: «أولى الأمور بأخلاق الملك، إن أمكنه التفرد بالماء والهواء، ألا يشارك فيهما أحداً فإنّ البهاء والعز والأبّهة في التفرد»[138].

فالعالم السّلطاني يبنى على «**أدوات الهيمنة**» التي تتجسد في المجالس والمراسم واللباس والطقوس والاحتفالات، وتقوم على عنصر التبجيل. ويتحوّل البلاط السلطاني إلى «هيئة سلطوية» تحفل بالرموز والعلامات التي تجعل من البلاط نواة مركزية تنبثق عنها بقيّة قنوات السلطة. وتضفي جملة النصائح الأخلاقية المقدمة على أخلاق الحاكم انضباطاً واعتدالاً. وتجمع بين الترغيب في الخلق الفاضل والترهيب من مكر الأعداء، فعلى الحاكم أن ينتقي

ثقاته. وهكذا تتحوّل صحبة السلطان إلى مهمّة خطرة يزكّيها تعقّد الصور المنسوبة إليه في ضرب من «المماثلة الأسطورية» القائمة على «تأسيس المتعالي وتأليه السياسي»[139]. وهذه الصحبة وتلك المماثلة تعدّان من أهم عناصر التدبير السياسي الذي يبدأ بتدبير الحاشية.

ب ـ تدبير الحاشية وكفّ السعايات والمكائد

تمثّل الحاشية جهاز الدولة السلطاني الذي تتسع دائرته بتعدد الوظائف، وتضيق بحسب طبيعة الدولة والطور الذي بلغته. وتتعدد المراتب السلطانية كالوزارة الحجابة والكتابة وديوان العمل والجباية والشرطة. وتحثّ الآداب السلطانية على ضرورة إخلاص النية للسلطان وتجنّب الصراعات بين أطراف الحاشية. وتلافي الدسائس مما يجنبها النكبات والمصادرة.

ويلاحظ الناظر إلى الحاشية ومكائدها ضرورة التّعجيل بتدبيرها قصد التقليل من المكائد والدسائس التي أشاعت المصادرات وبثّت العنف والفوضى بالمدينة. ويعدّ إصلاح الحاشية أمراً ضرورياً للحد من الظاهرة. وقد ركزت الأدبيات السلطانية على سرد المحاذير من صحبة السلطان، والسبل الوقائية لمعالجة كل مكروه سلطاني. وكان الوزراء عرضة لهذا المكروه أكثر من غيرهم، لأنّ الوزير واسطة بين السلطان والرعية. ومن ذلك قول يقوله الماوردي: «أنت أيها الوزير... تدبّر غيرك من الرعايا، وتدبّر بغيرك من الملوك. فأنت سائس ومسوس تقوّم سياسة رعيّتك، وتنقاد لطاعة سلطانك، فتجمع بين سطوة مطاع، وانقياد مطيع»[140]. وتكون صحبة الحاشية للسلطان بفضل النصائح قائمة على التفاني في الخدمة عوض التآمر وبث الدسائس. ويدفع انضباط الحاشية السلطان إلى اتّباع طريقة مفيدة «بترويض الذات على احتلال مكانة فوق المراتب المجتمعية، وترويض الخاصّة على الطّاعة، وترهيب العامة وملء الخزينة، وإعداد الجيش لحماية الحكم السلطاني»[141].

ج ـ ضبط الرعيّة والحد من الفوضى

يتوجّه الأدب السلطاني إلى الراعي بدرجة أولى أكثر من الرعية. و«لا يتعامل هذا الخطاب السلطاني مع الرعية ككيان قائم بذاته. ولا يتصورها «ذاتاً» مستقلة تستحق خطاباً مستقلاً بقدر ما عدّها على الدوام «موضوعاً» لـ «ذات السلطان»[142]. ويتوجّه الأدب السلطاني إلى الراعي بنصائح تهمّ كيفية إصلاح الرعية أو تدبير الرعيّة بالرغم من كونها أساس السلطان، فبطاعتها تستقر الأمور، وبخروجها عن السلطان تعمّ الفتنة. فهي ركن من أركان المملكة. وقد خصّص الماوردي، وابن الأزرق أبواباً لـ «سياسة الرعية» بتوظيف ثالثوث الرعية والملك والدين. وركّزا على التجاذب القائم بين السلطان والرعية، فيما يخصّ المال، لأن مال السلطان «رزق تجمعه الرعية»، وجمع المال يستوجب العدل. ولهذا دعت النصائح إلى تجنّب استعمال القسوة ما أمكن. فيوجّه الماوردي خطابه إلى السلطان بقوله: «تدعو إلى التآلف وحسن الطاعة، وتبعث على الاتّفاق وبذل النصحية. وذلك من أقوى الأسباب في حراسة المملكة»[143]. وعلى الرعية أن تصبر على جور السلطان، وأداء «واجب الطاعة» الذي تم دمجه ضمن الواجبات الدينية. وعملت الأدبيات السلطانية على تسويغ السلطة وتبريرها بتمجيد الطاعة. ويضمن هذا المنزع تأسيس السلطة على القهر والطغيان والاستبداد. ويتحوّل بذلك مبدأ الطاعة إلى مبدأ سياسي يلازم ظاهرة السلطة، ويضمن البناء المتراتب للاجتماع ويقيه حالات الفوضى والفلتان.

ونلاحظ اختلاف التيارات الفلسفية والكلامية الهادفة إلى إصلاح الاجتماع العربي الإسلامي بالرغم من وجود بعض الثوابت ضمن هذه المواقف ونجملها كالآتي:

أولاً: توزّعت مرجعيات هذه التيارات والنزعات (الأفراد والأشخاص والجماعات) على مرجعيات قديمة (علم الأوائل) ومرجعيات محايثة للبيئة العربية الإسلامية (الفارسية والهندية)، ومرجعيّات موروثة تتمثّل في توظيف التراث العربي الإسلامي الديني والأخلاقي والقيمي. وقدّمت حلولاً منسجمة مع تصورات أصحابها. وكانت واعية بصعوبة التوفيق بين الوافد ومستجدّات البيئة العربية الإسلامية، فضلاً عن وعيها بالمنعرجات التي يمرّ بها المجتمع العربي الإسلامي. وانتظمت هذا الوعي رؤية درامية تبغي مواجهة التاريخ وتغييره من أجل تحقيق مجتمعية مثالية ترتقي بالإنسان وتفتحه على المطلق وعلى المعقول الفلسفي والديني وفق حلم جماعي بمدينة يسودها العدل والأمن والكرامة.

ثانياً: كانت المواقف الداعية إلى البدائل تعي تعقّد الواقع التاريخي وابتعاد المجتمع عن نموذج ومثال المدينة التي اختطّت من قبل الجماعة في الإسلام المبكر. وحاولت توظيف الفلسفة اليونانية والحكمة الفارسية والهندية والموروث السياسي الفارسي، فضلاً عن الفلسفة الإشراقية والفيضية لفهم الواقع. واستلزم ذلك رؤية متصالحة تذيب الاختلافات وتعتصر المسافات بين «الفرقاء» لإضفاء الانسجام وبعث الروح الجماعية، من خلال المشاركة في صنع الخير الأسمى والسعادة الكلّية بعد الوعي الحاد بفشل مشروع الأمة التاريخي بفعل التطوّرات التي سادت المجتمع العربي الإسلامي في تلك الفترة.

ثالثاً: كانت «الجماعات الإصلاحية» تعي تعقّد الواقع واستحالة إنجاز البدائل، فاختصرت المشغل الجماعي للأمة ضمن جماعة ضيّقة لها رؤيتها الإيديولوجية وإستراتيجيتها الجماعية، فضلاً عن تميّزها بطابع طوباوي أو ما يمكن تسميته بـ «طوبى الإصلاح». لقد طغت النزعة التوفيقية على المواقف الرافضة للواقع التاريخي. وجاءت البدائل تحمل في طيّاتها هذه النزعة. فجمع الفارابي بين الحكمة والشريعة ورام الجمع بين رأييْ الحكيمين. وجمع ابن سينا بين الأرسطية والفيض، أو الفلسفة المشرقية (منطق المشرقيين). ونادى إخوان الصفاء بدمج الفلسفة في الشريعة. وكانت بعض الرؤى تنزع إلى تغيير الفرد (ابن باجة: تدبير المتوحد) أكثر من إصلاح المدينة، أو الاجتماع المديني. وطغى الجانب الإيديولوجي

(إخوان الصفاء) على بعض الحلول المقترحة. وقد يعود ذلك إلى عدم انفصال «مبدأ الواقع» وتبلوره فلم يكن قائماً بذاته، فاستمر الجدل بين الدين والسياسة، وبين الميتافيزيقا والسياسة والسياسة والميتا ـ سياسة.

خاتمة:

اتّصل تصوّر المدينة الواقع بضرورة إصلاح العقل والمنظومات الإيديولوجية والأخلاقية والمعرفية. فلئن اختلفت التصوّرات وتردّدت بين الهامش والمركز في إطار احتجاج الهامش على واقع الإقصاء والنبذ، فإنّ الإحساس بصعوبة تجاوز واقع تردي العقاب، واستيلاء الطمع على النفوس، وتفشي الظلم مثلت عناصر تؤلّف بين المواقف.

ومهما تعددت المرجعيات وتنوعت شروط الشأن السياسي وأنواع المدن الفاضلة ومضادّاتها، فإنّ البدائل قد أولت أهمية خاصة لإصلاح النفس والقعل، أو سيادة «النفس العاقلة» على بقية الأجزاء. وتعبّر المطالبة بإعادة المعقول إلى جوهر الحياة السياسية ـ ليتوسط بين الفعل والانفعال ـ عن سقوط المدينة الإسلامية في المدنس والشر المطلق والعنف الفوضوي.

واستدعى ذلك المطالبة بتنظيم العنف داخل المدينة، وإعادة توزيعه بما يتناسب مع مبدأ المشاركة في الاجتماع السياسي. ولا يتحقق الخير إلا عبر المشاركة ولا تحصل الفضيلة، إلا بعد اختبار النفس. ويقود الاختيار الواعي والحرّ إلى الفضائل التي لا تظهر إلا متموقعة بين رذيلتين. فالوجود وحدة جدلية بين السّلب والايجاب والوجود والنفي. ولهذا تحرص الفلسفة السّياسية على ضرورة إدراك مراتب الوجود، ونظامه الخارجي وعلله. ونظام الإنسان الداخلي (قوى النفس) عبر إصلاح المنظومة الأخلاقية لتحقيق السعادة والخير الأسمى. فالوجود جملة صراعات مترابطة بين قوى النفس وشهواتها ولا سبيل إلى الاعتدال، لا بأن تسود النفس الناطقة التي تورث الحكمة على مستوى النفس الإنسانية. وبواسطة العنف التبادلي بين الحاكم والحاشية والرعيّة على المستوى المديني.

وسبيل العدل إنما يتحقق بسيادة الحاكم الذي يمثّل الحكمة باعتباره الملك الفيلسوف، أو النبي الفيلسوف، أو الإمام العادل والذي يحقق «الدولة الفاضلة... التي تربّي الفرد على الاستغناء عنها وتوجيهه لخدمة ما هو أسمى منها»[144]. ووظفت المواقف في بحثها عن مضادات المدينة الجاهلة (التي من علاماتها تفشي الآراء الضّالة والمصادرات والمغارم والظلم) التراث القديم والموروث العربي الإسلامي بإعادة تحيينه وتوفير الانسجام مع البيئة الجديدة، وتحصيل التناغم ورد الكثرة إلى الوحدة بصهر الانفعلات المضادة والمذاهب المختلفة والجماعات المتصارعة، ضمن منظومة تعتمد التسامح وتمدح الفضائل العقلية التي تعتمد على المنطق والعقل.

العروسي لسمر
كلّية الآداب منوبة ـ تونس

المصادر والمراجع:

المصادر:

ـ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**.

إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، تحقيق عارف ثامر، ط 1، منشورات عويدات، بيروت 1415 هـ/ 1995م.

ـ ابن باجة (ت 533هـ) **تدبير المتوحد**، سراس للنشر، تونس 1994.

ـ التوحيدي (أبو حيان) (ت 414هـ)ـ **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين (ج 1) ط 1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953.

ـ **الرسالة البغدادية**، تحقيق عبود الشالجي، منشورات الجمل، بيروت 1997.

ـ **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد الصقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1370هـ/ 1951م.

ـ الجاحظ ـ **الرسائل، رسالة المعاش والمعاد**.

ـ التاريخ في أخلاق الملوك، تحقيق وتقديم فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، 1970.

ـ ابن رشد (ت 595هـ) ـ **تلاخيص السفسطة لأرسطو طاليس**، ضبطه موفّق فوزي الجبر، ط1، التكوين للطباعة والنشر، دمشق 2000.

ـ **تلخيص السياسة لأفلاطون**، نقله حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط1، دار الطليعة.

ـ **الضروري في السياسة**، مختصر كتاب **السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية أحمد شحلان، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000.

ـ ابن سينا (ت 428هـ) ـ **الحكمة العروضية**، تحقيق وشرح محمد سايم سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1950.

ـ **الشفاء (الإلهيات)** تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية المتحدة.

ـ **عيون الحكمة**، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، ط2، وكالة المطبوعات دار القلم، بيروت 1980.

ـ ابن طباطبا (ت 707هـ)ـ **الفخري في الآداب السلطانية**.

ـ العامري (أبو الحسن9 (ت 380هـ) **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، تحقيق أحمد عبد الحليم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1991.

ـ ابن عربي (محي الدين) 638هـ/ 1240م) **رسائل ابن عربي القطب والنقباء وعقله المستوفر**، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2002.

ـ الغزالي (أبو حامد) (ت 505هـ) ـ **إحياء علوم الدين**، طبعة لبنان. د.ت.

ـ الفارابي (ت 331هـ) ـ **إحصاء العلوم**، صححه عثمان محمد أمين، مكتبة الخانجي، مصر 1350هـ ـ 1931م.

ـ **الجمع بين الحكيمين**، دار المشرق، بيروت 1986.

ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة
ـ كتاب السياسة المدنية
ـ **كتاب الملة ونصوص أخرى**، حققها وقدم لها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1986.
ـ الماوردي ـ **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق وتقديم، رضوان السيّد، ط 1، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت 1987.
ـ قوانين الوزارة وسياسة الملك
ـ مسكويه (أحمد بن محمد بن يعقوب) (ت 421هـ) ـ **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، قدم له سهيل عثمان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1981.
ـ **الحكمة الخالدة**، تحقيق عبد الرحمان بدوي،
ـ **كتاب تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، وزارة الثقافة السّورية 1984
ـ **كتاب السعادة**، تحقيق سيد علي الطوبجي السيوطي، المطبعة العربية، مصر 1346هـ/ 1928م
ـ **مسكويه «نصوص غير منشورة»**، مصدر ذكره محمد أركون في نزعة الأنسنة
[مؤلف مجهول] ـ **كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق**، تحقيق ونشر عمر السّعيدي، المعهد الفرنسي بدمشق 1973 (4 ج).
ـ المراجع
ـ أركون (محمد) **نزعة الأنسنة، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، ط 1، دار الساقي
ـ أرنت (حنة)، **أسس التوتاليتارية**،
ـ افلاطون، **جمهورية أفلاطون**، نقله حنا خبّاز، ط 5، دار القلم، 1985.
ـ أفلوطين، **تاسوعات أفلوطين**، نقله فريد جبر، ط 1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997.
ـ إمام (عبد الفتاح إمام)، **الطاغية**، سلسلة عالم المعرفة، المطابع الدولية، الكويت
ـ أيت وعلي (محمد)، **السلطة السياسية عند أبي حامد الغزالي**، ط2، وكالة الصحافة العربية، القاهرة 2001
ـ برو (فيليب) ـ **علم الاجتماع السياسي**، تعريب محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 1418هـ/ 1998م
ـ بلقزيز (عبد الإله) ـ **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي** (حوارات فكرية)، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2004.
ـ البيطار (نديم) ـ **المثقفون والثورة (الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية)** ط 2، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت 2001
ـ ابن تمسك (مصطفى) ـ **الفلسفة السياسية عند ابن رشد**، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف عبد الرحمان التليلي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1991.
ـ التواتي (مصطفى) ـ **المثقفون والسلطة في الحضارة العربية (الدولة البويهية نموذجاً)**، منشورات المعهد العالي للغات بتونس 1999
ـ الجابري (محمد عابد) ـ **العقل الأخلاقي العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2001.
ـ **نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993.
ـ الحداد (محمد) ـ **محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2003
ـ ابو ريان (محمود علي) **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت،
ـ ابو زيد (نصر حامد) ـ **هكذا تكلّم ابن عربي**، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2004
ـ شوفيلي (جان)، **التصوّف والمتصوّفة**، ترجمة عبد القادر قنين، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991.
ـ عبد اللطيف (كمال) ـ **في تشريح أصول الاستبداد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2000
ـ العروي (عبد الله) ـ **مفهوم الدولة**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1981.
ـ العلاّم (عز الدين) ـ **الاداب السلطانية**، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السيساي، سلسلة عالم المعرفة، المطابع الدوليةن الكويت 2006.
ـ الكبسي(محمد علي) ـ **نشأة الفكر السياسي عند العرب «من الفتنة إلى قيام الدولة السلطانية»** عمل مرقون لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف الحبيب الفقي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1996 ـ 1997.
ـ المرزوقي (أبو يعرب) ـ **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، ط 3، مركز الدراسات الوحدة العربيةن 2001.
ـ مروّة (حسين) ـ **النزات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط 2 دار الفارابي، الجزائر 2002.
ـ كوثراني (وجيه)، **الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية**ـ القاجارية والدولة العثمانية، ط 2، دار الطليعة بيروت 2001.
المقالات
ـ شلق (الفضل) «**الحسبة، دراسة في شرعية المجتمع والدولة**» مجلة الاجتهاد عدد 2 1989
ـ مجلة الاجتهاد «**حول الدين والشريعة والدولة**» عدد 2، 1989
ـ المراجع الأعجميّة:
Akalay (Omar) – **Histoire de la pensée économique - en Islam du 8è au 12è siècle**; Editions L'Harmattan; Paris 1998.
- Arkoun (Mohamed) – **(L'Humanisme Arabe Au IVe/ Xe siècle. Miskawayh, philosophe et historien.** Séconde edition. Revue. Etudes Musulmans XII. Librairie philosohique j. Vrin. Paris. 1982.
- Aristote – **De L'âme.** Traduction de E. Barbotin.

Gallimard 1989.
- **Etique a Nicomaque**. Traduit par Jean Defras. Presses Pocket 1992
- **Politique**. Traduit par Jean Aubonnet. Gallimard. 1993
- Freund (J) – **L'Essence du politique**. Editions Sirey. Paris. 1965. P 538
- Mahdi (Muhsin) – **La Cité Vertueuse d'Alfarabi**, traduit par François Zabbal, Editions 2000 Albin Michel. A.A. Paris.
- Plotin – **Traité. 53. par Gwenaelle Aubry**. Les Editions du CERF. Paris 2004.
- **Sophiste – Politique – Philebe – Timée – Critias**. Traduction par Emile Chambry – Flammarion. Paris. 1969.
- Rouland (Norbert) – **Anthropologie Juridique**. Puf.

الهوامش والمراجع

(1) مجلة الاجتهاد «**حول الدين والشريعة والدولة**» عدد 2، 1989 ص 5.

ـ يستدعي تحويل الشريعة إلى قانون عدة إشكاليات منها تحويل ـ الدين من بيئته التاريخية الاجتماعية التي لها خصائصها العقدية والشعائرية إلى «قانون للعقوبات» يفرض بقوة خارجية، هي قوة السلطة. وهكذا تتحول العقوبات إلى المركز، بعد أن كانت أحكامها هامشية ضمن أحكام الشرية.

(2) الفضل شلق «الحسبة، **دراسة في شرعية المجتمع والدولة**» مجلة الاجتهاد عدد 1989، 16.

(3) Norbert Rouland/ **Anthropologie Juridique**. Puf. P 300.

ـ يرى المؤلف أن ليس ضرورياً اعتبار كل ظواهر العنف عنيفة وخاصة ما لازَمَ الطبيعة، ويتساءل حول إمكانية إزالة العنف عارضاً إلى تقنين الصراعات (م،ن، 297 وما بعدها).

(4) م، ن، 28.

(5) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والحداثة والاجتماع** السياسي (حوارات فكرية)، ط1 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2004 ص 31.

(6) محمد أيت وعلي، **السلطة السياسية عند أبي حامد الغزالي**، ط 2، وكالة الصحافة العربية، القاهرة 2001 ص 135.

(7) الجاحظ، **الرسائل، رسالة المعاش والمعاد**، 105.

(8) م، ن، 107.

(9) أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط 3، 2001.

(10) ـ مسكويه **تجارب الأمم** II/ 99.

ـ جاء فيها «ثم ركب معزّ الدولة الهوى في أمور غلمانه، فتوسع في إقطاعاتهم وزياداتهم، وأسرف في تمويلهم».

(11) ـ أبو شجاع كتاب **ذيل تجارب الأمم** III/ 71.

ـ قال في سياسة عضد الدولة: «أحدث جبايات لم تكن، ورسوم معاملات لم تعهد، وأدخل يده في جميع الأرجاء وجبى ارتفاعها... وكثرت الظلامة».

(12) ـ **العيون والحدائق III**/ 306.

ـ جاء فيها: «إن الناس قد قتل بعضهم بعضاً، واستُبيحت الأموال وسُفكت الدّماء».

(13) ابو حيان التوحيدي (ت 414هـ) **الرسالة البغدادية**، تحقيق عبود الشالجي، منشورات الجمل، بيروت 1997 ص ص 50 ـ 51.

ـ يورد التوحيدي أنموذجاً اجتماعياً سائداً (أبا القاسم البغدادي): «عاشر المقامرين والنّباذين، وتخلّق بأخلاق المخانيث والقرّادين، ودرس علم الزّرافين والمشعبذين».

(14) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، طبعة لبنان. د.ت. II/ 126.

ـ يقول الإمام الغزالي: «إن أموال السلاطين في عصرنا حرام كلها، أو أكثرها وكيف لا والحلال هو الصدقات والفيء والغنيمة، لا وجود لها وليس يدخل منها شيء في يدي السلطان؟ ولم يبق إلا الجزية وأنها تؤخذ بأنواع من الظلم، لا يحل أخذها به... ثم إذا نسبت ذلك إلى ما ينصبّ إليهم من الخراج المضروب على المسلمين ومن المصادرات والرشاوي وصنوف الظلم، لم يبلغ عشر معشار عشيرة».

(15) ابو حيان التوحيد (ت 414هـ) **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزّين (ج1) ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953، ص 6.

(16) م،ن، III/ 86 ـ 87.

ـ كان أبو حيان التوحيدي يدافع عن العامة ويعظ السلطان بضرورة الاستماع إلى نقدها. يقول في هذا الباب (**الإمتاع والمؤانسة** III/ 88): لو قالت الرعية أيضاً، ولما لا نبحث عن أمرك... وقد ملكت نواصينا وسكنت ديارنا وصادرتنا إلى أموالنا وحِلْتَ بيننا وبين ضياعنا وقاسمتنا مواريثنا... فطرقنا مخوفة، ومساكننا منزولة، وضياعنا مقطعة».

ـ ويقول في مقام آخر (م، نIII/ 90): «والعرب تقول في كلامها: غلبنا السلطان فلبس فروتنا وأكل خضرتنا».

ـ ويعبر موقف التوحيدي عن انتماءاته «الطبقية» ومعاناته، فطالما وقف في باب الوزراء وشكا الفقر، فنجده يراسل ابن سعدان قائلاً: «خلّصني أيها الرجل من التكفف، أنقذني من لبس الفقر، أطلقني من قيد الضّر اشترني بالإحسان» (ملحق) (الامتاع والمؤانسة III/ 226).

(17) مصطفى التواتي، **المثقفون والسلطة**، II/ 174.

(18) يذكر مسكويه في **تجارب الأمم** II/ 145 ـ 146 صبر المهلبي على إهانات معز الدولة في قوله: «كان معز الدولة حديداً، سريع الغضب، بذيء اللسان، يكثر سب وزرائه والمحتشمين من حشمه. فكان يلحق المهلبي، رحمه الله، من فحشه وشتمه عرضه، ما لا صبر لأحد عليه». ووصل به الأمر إلى ضربه (**مسكويه** II/ 145) وقد اصطلح مصطفى التواتي على تسميته بأدب «الصّفع» (مصطفى التواتي، م،ن، II/ 175 ـ 176).

(19) ـ أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة** I/ 1.

(20) أبو حيان التوحيدي، **الصداقة والصديق**، شرح علي متولي صلاح، المطبعة النموذجية، مصر، د.ت. ص ص 6 ـ 5.

(21) أبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد الصقر. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1370هـ/ 1951م ص 2.

(22) م، ن، 194.

(23) م، ن 212.

(24) ابن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية**، 267.

(25) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**VII / 28.

(26) إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية**، 21.

ـ يقول «موريس ديفرجيه» ((M. Duverger: «إن الدكتاتورية ليست إلا مرضاً من أمراض السلطة وليست ظاهرة طبيعية».

ت انظر أيضاً حنة أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ص 79: «أنىَّ حلت التوتاليتارية وبسطت رقابتها المطلقة أبدلت الدّعاية بالتلقين العقائدي وشرعت في استخدام العنف لتحقيق عقائدها الأيديولوجية وإثبات مزاعمها التطبيقية أكثر من إخافة الناس».

(27) J. Freund / **L'Essence du politique Sirey**. Paris. 1965. p. 538.

(28) 5 ـ م، ن، 18.

يرى «فروند» أن السياسة موضع ـ وليس الوحيد ـ يحاول إضفاء تماسك على الغايات الإنسانية العامة والنهائية كالعدالة والحرية والسعادة... (ص 37).

(29) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، **I**/ 20 ـ 21.

(30) Pierre Bourdieu. **Ce que parler veut dire, L'économie de échanges linguistiques**. Editions Fayard. 1982. p 13.

(31) م، ن ص 15.

(32) م، ن ص 59.

(33) مصطفى التواتي، م، ن II/ 247.

(34) Mohamed Arkoun. **L'Humanisme Arabe Au IVe/ Xesiècle**. **Miskawayh, Miskawayh, philosophe et historien séconde edition**. Revue, Etudes Musulmans XII. Librairie Philosophique J.Vrin. Paris. 1982 p 189.

(35) محمد أركون، **نزعة الأنسنة**، 415.

(36) التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، 1.

ـ بدت علاقة التوحيدي بمسكويه متناقضة، فهو كثير المهاجمة لمسكويه في عدة مواضع، منها قوله في **الصداقة والصديق**، ص 80: «وأما مسكويه فإنه يستردّ بدمامة خلقه ما يتكلّفه من تهذيب خلقه». وقوله في م، ن، 81: «وقد أفسده قال المهلبي: قال ابن العميد وفعل بن العميد، وما ذكره لهذين إلا استطالة على الحاضرين والتشبّع بذكر الرجال واضع من قدر الرجال».

ـ وقال فيه في **الإمتاع والمؤانسة** (الليلة الثانية) I/ 35 ـ 36: أما مسكويه ففقير بين أغنياء وعيي بين أبناء لأنّه شاذّ... كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه، هذا مع تقطيع وقته في حاجاته الضرورية والشهوية... ولقد قطن العامريّ الريّ خمس سنين جمعة ودرّس وأملى وصنّف وروى فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة حتى كأنّه بينه وبينه سدّاً».

واشار إلى بخله في قوله في **الإمتاع والمؤانسة** I/ 36.: «وانفاق زمانه وكدّ بدنه وقلبه في خدمة السلطان واحترافه فن البخل بالدّانق والقيراط والكسرة والخرقة».

ويبدو تحامله على مسكويه واضحاً، ربّما يعود ذلك إلى حسده على ما أدرك من حظوة لدى بني بويه، إذ نظفر بموقف أبي سليمان المنطقي (ت 392هـ) من مسكويه في **صوان الحكمة** وهو موقف مضاد لموقف التوحيدي في قوله: فهو من أعيان الزمان وقد صحب الوزير أبا محمد المهلّبي في ايام شبيبته وكان من خواصّه... فأما ما سمعت منه من مجارى أحواله وشاهدته من سيره الحسنة وأخلاقه الطاهرة فأسرد فيه رسالة اقصرها على ذلك».

(أبو سليمان المنطقي (ت 392هـ)، **صوان الحكمة**، حققه عبد الرحمان بدوي، دار مكتبة ببليون، باريس 346 ـ 347).

(37) انظر أيضاً محمد أركون، **نزعة الأنسنة**، 114 وما بعدها.

Omar Akalay; **Histoire de la pensée économique en Islam de 8è – 2 siécle**; Editions L'Harmattan; Paris 1998 p 77.

(38) محمد أركون، **نزعة الأنسنة**، 238.

(39) مسكويه، **تجارب الأمم**، I/ 13.

(40) مسكويه، **تجارب الأمم**، II/ 238.

(41) محمد الحداد، **محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 2003 ص 22

(42) محمد أركون، **نزعة الأنسنة**، 569.

(439 مسكويه، **الحكمة الخالدة**، 47.

(44) محمد علي الكبسي، **نشأة الفكر السياسي عند العرب «من الفتنة إلى قيام الدولة السلطانية»**، عمل مرقون لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف الحبيب الفقي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1996 ـ 1997، ص 12.

(45) نديم البيطار، **المثقفون والثورة (الأنتلجنسيا كظاهرة تاريخية)** ط 2، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت 2001 ص 63.

يميّز نديم البيطار بين المثقف والأنتلجنسيا، فالمثقف الذي يهتم بالأفكار

والتحليل الفكري والوقائع يعدّ منظراً، أما المهتم بالأفكار المعيارية والتقيمية فهو أخلاقياً، أما الأنتلجنسيا فهي صفة تطلق على المثقف الذي يهتم بالنوعين في إطار رفض الأوضاع السائدة، فالأنتلجنسيا قوّة نضالية في خدمة ما يجب أن يكون. (م، ن، 63).

(46) م، ن، 69.

(47) م، ن، 90.

(48) مسكويه، **الحكمة الخالدة**، 375.

ـ يقترب معنى الحكمة في هذا السياق من التجربة أكثر من مرادف الفلسفة بانقسامها إلى حكمة نظرية وأخرى عملية، لأن هدفه هو جمع الحكمة القديمة وحكمة الهند والفرس والعرب القدماء واليونان والرومان ثم الحكمة الإسلامية. و«هذه الحكمة كلها تتلخص في عاطفة معينة، أو شعور معاش عملياً، قبل أن يفكر به نظرياً، ألا وهو: الشعور بوحدة الإنسان والعالم» (محمد أركون، **نزعة الأنسنة**، 424).

(49) مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، قدم له سهيل عثمان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1981 ص 21

ـ يصدر موقف مسكويه، وغيره من الفلاسفة بشكل خاص، الأخلاقي عن كتاب أرسطو **رسالة في الأخلاق إلى تيقوماخوس**.

(50) التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، 114.

(51) محمد الحداد، **محمد عبده**، 129.

(52) مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، 22.

(53) م، ن، 42 ـ 43.

(54) م، ن، 33.

يرى الرواقيون أن الأخلاق غريزة، فقد «ظنوا أن الناس كلهم يخلقون أخياراً بالطبع ثم يصيرون أشراراً بمجالسة أهل الشر وبالميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع بالتأديب». (الفارابي، **الجمع بين الحكيمين**، دار المشرق، بيروت 1986 ص 95).

(55) م، ن، 43.

(56) م، ن، 43.

(57) م، ن، 44.

(58) محمد الحداد، **محمد عبده**، 130.

(59) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت 2001 ص 39.

(60) Aristote. **Etique à Nicomaque**. Traduit par Jean Defras. Presses Pocket 1992. p 55

(61) Aristote**. De L'âme.** Traduction de E. Barbotin. Gallimard. 1989. p 9

(62) مسكويه، كتاب **السادة**، تحقيق سيد علي الطوبجي السيوطي، المطبعة العربية، مصر 1346هـ ـ 1928م ص 35.

(63) م، ن، 37.

(64) محمد أركون، **نزعة الأنسنة**، 487.

(65) محمد الحداد، **محمد عبده**، 130.

(66) التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، 68 ـ 69.

(67) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ص ص 263 ـ 264.

(68) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، نقله حنا خبّاز، ط 5، دار القلم، 1985.

ـ يقول افلاطون، ص 30: «علينا أن نسلّم أن كل حكومة لا تطلب كحكومة، إلا ما هو «لخير المحكومين».

ـ ويضيف في ص 5 «العدالة عدالتان، عدالة الفرد وعدالة الدولة»، وتقوم العدالة عنده على مراعاة كل فرد لاختصاصه والتعاون مع الآخرين، لأنه لا يسدّ حاجاته بنفسه.

(69) platon. **Sophiste – Politique – Philebe – Timée – Critias**. Traduction par Emile chambray – Flammarion. Paris. 1969. p. 196.

(70) **Aritote. Politique.** Traduit par Jean Aubonnet. Gallimard. 1993 pp 6 – 7.

(71) م، ن 34

(72) أبو الحسن العامر (ت 380هـ) **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، تحقيق أحمد عبد الحليم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1991، ص 230.

(73) مسكويه «**نصوص غير منشورة**» ص 199، مصدر ذكره محمد أركون في نزعة الأنسنة، 439.

(74) فيليب برو (Ph. Perrau)، **علم الاجتماع السياسي**، تعريب محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط 1، لبنان، 1418هـ/ 1998 م ص 343.

(75) الفارابي (ت 331هـ)، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، 43.

(76) محمود علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص، 256.

ـ تعد إشكالية الوحدة والكثرة إشكالية قديمة في الفلسفة اليونانية، منذ أن أثار سقراط في محاورة «برمينيدس» مسألة رد الكثرة المحسوسة إلى الوحدة (م، ن ص 250).

(77) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 46.

(78) م، ن، 46.

(79) الفارابي، **كتاب السياسة المدنية**، 9.

(80) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت 1993 ص 72.

(81) م، ن، 72.

(82) الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، حققها وقدم لها محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1986، ص 11.

(83) Plotin. **Traité. 53. par Gwenaelle Aubry**. Les Editions du CERF. Paris 2004. p 93.

(84) الفارابي، **إحصاء العلوم**، صححه عثمان محمد أمين، مكتبة الخانجي، مصر 1350هـ ـ 1931م ص 2.

(85) Muhsin Mahdi. **La Cité Vertueuse d'Alfarabi,**

traduit par François Zabbal, Editions Albin Michel S.A. Paris 200 p. 170.

(86) م، ن، 180.

ـ يرى محسن مهدي أن التوفيق بين الفلسفة والشريعة في فلسفة الفارابي، إنما هي مقاربة جديدة للتوفيق بين أحسن النظم (جمهورية أفلاطون)، والشريعة الإسلامية، وهذه المقاربة تماثل عمل سقراط (وأفلاطون) في الفلسفة اليونانية في ربط الفلسفة بالمدينة (م، ن، 173).

(87) الفارابي، **إحصاء العلوم**، 65.

(88) م، ن، 67.

(89) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، 104.

(90) م، ن، 104.

(91) م، ن، 106.

(92) م، ن، 108

(93) م، ن، 109.

(94) أفلوطين، **تاسوعات أفلوطين**، نقله فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997، ص 61.

(95) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، 115.

(96) الفارابي، **كتاب الملة**، 43.

ـ يقول في ص 43: «إن كان فاضلاً وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة، فإنّه يلتمس بما يرسم من ذلك، إن يقال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى... وتكون الملة فاضلة».

(97) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، 97.

(98) ابن سينا (ت 428هـ) **عيون الحكمة**، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، ط2، وكالة المطبوعات دار القلم، بيروت 1980 ص 16.

(90) ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)** تحقيق ألأب قنواتي وسعيد زايد، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية المتحدة، ص 441.

(100) لئن بدا تأثّر ابن سيناء بالفارابي واضحاً، فإن ذلك لا يحول دون تحقيق الإضافة. وبدا ذلك من خلال تقسيمه للعلم، فالعلم العملي لديه يكمن في الأخلاق وتدبير المنزل والمدينة والنبوّة، فضلاً عن القول بوجوب توفر الحسّ المشترك، إذ لا يكفي الانفعال بالمحسوس.

(101) ابن سينا، **الحكمة العروضية**، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1950، ص 38.

ـ مصدر ذكره علي عبّاس مراد، **دولة الشريعة قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا**، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص 98.

(102) علي عباس مراد، م، ن، 98.

(103) ابن سينا **الحكمة العروضية**، 41.

(104) ابن باجة (ت 533هـ) **تدبير المتوحد**، سراس للنشر، تونس 1994، 6.

ـ لا يرى ابن باجة جدوى من الحديث عن تدبير المنزل لقوله في ص 9: «إن كمال المنزل ليس من المقصود لذاته، وإنما يُراد به تكميل المدينة، أو غاية الإنسان بالطبع». ثم يضيف: «تبيّن أن القول في تدبير المنزل، على ما هو مشهور، وليس به جدوى ولا هو علم».

(105) م، ن، 13.

(106) م، ن، 10.

(107) م، ن، 12.

ـ يكتسي مصطلح «نوابت» معنى إيجابي لدى ابن باجة، على عكس الفارابي، ويقول ابن باجة: «فأما من وقع على رأي صادق لم يكن فيها نقيضه، هو المعتقد فإنهم يسمون النّوابت».

(108) ابن رشد (ت 595هـ) **تلخيص السياسة لأفلاطون**، نقله حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط 1، دار الطليعة، بيروت، ص 66.

(109) ابن رشد، **تلخيص السفسطة لأرسطو طاليس**، ضبطه موفّق فوزي الجبر، ط 1، التكوين للطباعة والنشر، دمشق 2000.

(110) م، ن، 69 ـ 70.

ـ يقول ابن رشد: «من الضروري أن توجد هناك جماعة من الناس تتصف بسائر أصناف الكمالات الإنسانية يعضد كل واحد منهما الآخر لأجل بلوغ الكمال أقصاه، فيعضد الأكمل منهم الأنقص».

ـ انظر أيضاً: مصطفى ابن تمسك، **الفلسفة السياسية عند ابن رشد**، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف عبد الرحمن التليلي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1991 ص 31.

(111) ابن رشد، **تلخيص السفسطة**، 139.

(112) م، ن، 122 يقول: «الإنسان الحكيم هو الذي تسود فيه القوة العاقلة وإلى الأبد على القوى الأخرى... ومثله كذلك حال المدينة... والتوافق والعدالة في نفس الفرد، هما ذاتهما التوافق والعدالة في المدينة».

(113) ابن رشد، م، ن 187.

(114) م، ن 180.

(115) م. ن. 180.

(116) ابن رشد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية أحمد شحلان، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002. ص 187.

(117) التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**.

(118) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط 2، دار الفارابي، الجزائر 2002. II/ 269.

ـ يرى حسين مروة أن استراتيجية إخوان الصفاء تنتظم وفق ما وصفه بـ «العمل البرنامجي» الذي يمتد على «الرسائل» الخمسين، و «الرسالة الجامعة» التي تمثل النقطة القصوى «لإستراتيجية الجماعة» (م، ن II/ 278).

(119) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، تحقيق عارف ثامر، ط 1، منشورات عويدات 1415هـ/ 1995م ص 7.

(120) م، ن، 12 جاء فيها: «فصل في الإبداع الأوّل والقول، بأن علم العدد فيض العقل على النفس».

(121) م، ن، 85 جاء فيها: «ولما كان آخر مرتبة الإنسان متصلاً بأوّل مرتبة الملائكة، وآخر مرتبة الحيوان متصلاً بأوّل مرتبة الإنسان، وجب أن يكون مجموعاً من العالمين متوسطاً بينهما».

(122) م، ن، 86 جاء فيها: «لّما كان الإنسان عالماً صغيراً وجب أن يكون موجوداً في بنيته، وموجود خلقته وعجيب فطرته مثالات لما في العالم الكبير الذي هو إنسان كبير».

(123) م، ن، 320.

(124) مصطفى التواتي، **المثقفون والسلطة**، II/ 278 ـ 294 ـ 295.

(125) محي الدين ابن عربي (638هـ/ 1240م) **رسائل ابن عربي القطب والنقباء وعقلة المستوفر**، تحقيق سعيد عبد الفاح، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2002 ص 27.

(126) م، ن، 29 ـ 30.

(127) م، ن، 84.

(128) م، ن، 86.

(129) نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عربي**، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2004، ص 202.

(130) ابن عربي، م، س، 74.

(131) م، ن، 320.

(132) م، ن، 321.

(133) جان شوفيلي، **التصوف والمتصوّفة**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999 ص 12.

(134) ابن عربي، م، ص، 342.

(135) عز الدين العلاّم، **الآداب السلطانية**، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، سلسلة عالم المعرفة المطابع الدولية، الكويت 2006، ص 9.

(136) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في ايران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية**، ط 2، دار الطليعة بيروت 2001 ص 14.

ـ تعمل الآداب السلطانية على جلب طاعة الرعية للسلطان «باسم قوة الإيمان وإيحاءات الآيات القرآنية، وتجارب التاريخ ما قبل الإسلامي، هي سمة عامة وغالبة في الآداب السلطانية» (م، ن، 15).

(137) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق وتقديم، رضوان السيّد، ط 1، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت 1987، ص 85.

(138) الجاحظ، **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق وتقديم فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، 1970، ص 55.

(139) كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد**، 147.

(140) الماوردي، **قوانين الوزارة، وسياسة الملك**، ص 199.

(141) كمال عبد اللطيف **في تشريح أصول الاستبداد**، 213.

(142) عز الدين العلام، **الآداب السلطانية**، 182 ـ 183.

(143) الماوردي، **تسهيل النظر**، 224.

(144) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1981 ص 13.

عمل جديد

الفلسفة

براءة الصيرورة

مطاع صفدي

يصدر راهناً عن مركز الإنماء القومي/ بيروت ص. ب. 135072

ندوة

حول كتاب «الفلسفة السياسة في العهد السقراطي»

تمرُّ البشرية اليوم بتطوُّرات علمية هائلة سمحت للإنسان بالاستفادة منها وتنمية طاقاته. لكنَّ شهوات المال والسلطة واللذة جعلت بعض الأعراق والمجموعات البشرية الفئوية تستخدم هذه الوسائل العلمية كأدوات سلطوية من أجل إخضاع الشعوب لإرادتها وأنماط عيشها وأنساق تفكيرها. وقد خلق هذا التسلط طغياناً حاداً أدى إلى ظهور اضطرابات سلوكية عديدة عند الأفراد والمجتمعات والدول، ودفع هذا التسلط بالمجموعات البشرية إلى أن تنمو بشكل سطحي، لا همَّ لديها سوى الاستهلاك؛ وبدأنا نعيش حالات شبيهة بحالات التراخي والانحلال التي عاشتها المدن اليونانية أيام سقراط، وذلك بفعل الفساد الذي يضرب النواحي العائلية والدينية والاقتصادية والتربوية والسياسية.

لذلك، رأينا أن نشحذ من العهد السقراطي المقوِّمات السياسية والفكرية والفلسفية التي نادى بها ضد السفسطائيين الفاسدين الذين حاولوا ضرب القيم والفضائل، من أجل أن نستنير بها، وذلك لكي نبني حاضرنا الاجتماعي على قيم الحق والخير والجمال. هدفنا هو الاستفادة من العهد السقراطي كي نتسلح ونقود مغامرة الحياة. يقول نيتشه في هذا الصدد: «ليس المطلوب إظهار كيفية حصول الأحداث وسبب حصولها، بل علينا أن نتشارك مع الماضي حتى نحيي الحاضر». ويؤكد أيضاً أن الحاضر هو «تخصيب الماضي وخلق المستقبل». بمعنى أن كلام الماضي كلامٌ مُنبِئٌ لا يستطيع سماعه إلا بُناة الغد وشارحو الحاضر.

بناءً عليه، نرى أن من يعيش حالات العولمة، السياسية منها، والقائمة على الطغيان، لا يستطيع إلا أن يكون مقاوماً لها، فيكون هدفه محاربة هذا الاستبداد الكوني اللاأخلاقي واستبداله بالفضائل وبالتكامل الإنساني، عن طريق زرع ضمير كوني يهتمُّ بالفقراء والمعوزين ويعمل على ردم الهوة بين الأغنياء والفقراء، ويمنع التحكم بمصائر الشعوب واستغلالها عن طريق إقامة الحروب المدمِّرة. على الضمير العالمي أن يقيم عولمة إنسانية فكرية حضارية تحدُّ من جشع أصحاب العقول الملتهبة وتعدِّيهم وتأُلِههم، وتدفعهم إلى حكم القانون العادل وقيام التشريعات الإنسانية التي تقيم المساواة والمحبَّة.

فبدل الحقد والضغينة والحروب والاستغلال، تزرع الإخاء والعدل والبحبوحة والطمأنينة.

إن وسائل الاتصال سمحت لشركات العولمة الجشعة بتأمين الأرباح الطائلة من دون حسيب أو رقيب يحدُّ من أرباحها ويلزمها بدفع الضرائب، فتفلت من مراقبة أي دولة، وتغيّب القوانين التي تلزمها بذلك. من واجبنا أن نطلب اليوم، ومن أجل العدل العام، أن تقوم تشريعات يلتزم بها الجميع، وتفرضها شرائع الأمم المتحدة من أجل الحدِّ من طمع الشركات، ولإيقاف تمادي الاستعمار والإمبريالية التجارية. عندها، نعود إلى صوابنا، وتعود قيم الحق والخير والجمال التي زرعها العهد السقراطي، تفرض سطوتها على ضمائر حكام الأرض وشعوبها، كي تنمو البشرية وتزدهر بشكل سليم. إن اللعب على القيم وعلى الاستقرار العالمي سيؤدي حكماً إلى اضطرابات وخلل يرتد على اللاعبين أنفسهم ويدمِّرهم. ذلك أن الذلَّ والمجاعة والأمراض الفتَّاكة ونهب خيرات الشعوب الفقيرة أدت إلى قيام مقاومة شحذت من الماوراء قوةً لمحاربة العولمة الرأسمالية من أجل العيش الكريم. أدت هذه المقاومة إلى إسقاط الآلة الحربية وإجبار أصحابها على التراجع على مختلف جبهات القتال، في العراق وأفغانستان وأفريقيا...

إن القهر يولِّد الثورة التي ستقاوم من أجل الحرية والكرامة والعدل الإنساني.

ريمون غوش

العهد السّقراطي: نحو حكمٍ للعقل

ربيعة أبي فاضل

1ـ مدخل

عندما سُئل أنا كساغور :Anaxagore لمَ ولد في هذا العالم؟ لكي يتأمل في الشّمس، والقمر والسّماء... والنّظام الكوني السّائد الذي لا يشيخ[1]. وفي عادة الأثينيين الاعتقاد أنَّ المرء يرى جسد الشّمس ولا أحد يدرك روحها[2]. وبعد قراءتي «**الفلسفة السّياسيّة في العهد السقراطي**»، للدكتور ريمون غوش، تساءلت علامَ يمكن أن أتكلّم، وأنا أعلم مع «غادامير»، أنّ أيّ حوار مع فكر معيّن يبقى حواراً بلا حدود، لكنّه الطّريق الأسلم إلى الآخر، وفهمه، واكتشاف المشترك معه؟[3]. ولا أزعم هنا، أنّي فهمت النّصوص كما شاء الباحث أن تُفهم، لكنّ قراءتي تكاد تكون تأمّلاً وحواراً ذاتياً، أُحاول من خلالها، أن أُصغي إلى صوت الكاتب، وأن أتذوَّق النّصوص، وأن أقارب الموضوعية، وفي ذهني ما قاله الأب جيروم غيث: «إنّ أفلاطون هو من أعظم الفلاسفة والأُدباء، فلا يمكن لدرس من الدّروس، مهما كان كاملاً وعميقاً، أن يقوم مقام قراءة حواراته»[4]. وأنا، في الحقيقة، أتذوّق الفلسفة، وأتنزّه في حدائقها، من طاليس إلى أفلوطين[5]، لكنّي لست فيلسوفاً، وأتهيّب، وألبس عباءة الحذر، كُلّما دخلت هيكل آباء الحكمة وأبنائها. وأسمح لنفسي بعد هذه الوقفة، أن أتحدّث عن قضيّة قد لا تكون هي الأهمّ في الكتاب، لكنّها لفتت نظري، ومن خلالها يمكن التّركيز في أهميّة الحوار، والقيم، لبناء الإنسان والمجتمع والدّولة... هذه القضيّة هي: «ريمون غوش الباحث الملتزم». ولا أعني بالتزام الحدود السياسيّة، إنّما البُعد الفكريّ، الذي يُميّز ما تقرأه الذّات الفاهمة، ويجعلها تُعبّر عن رؤية وموقف من قضايا الحياة والوجود والإنسان.

2 ـ من التّفسير إلى التأويل

أعرف ريمون غوش محدّثاً، منذُ ربع قرن، وبركانَ أسئلة وتطلّعات، لكنّي لم أقرأ له من قبل، بحثاً أو مقالة أو كتاباً، وحين أنهيت القراءة الأولى لكتابه، تبيّن لي أنّه ليس محلّلاً حياديّاً همّه مراكمة المعلومات، ونقلها إلى القارىء، إنّما هو يوازن ويقارن ويناقش ويتّخذ موقفاً، ولو بشكل موجز، وينتقل أحياناً من التّفسير إلى التأويل، وإليكم البراهين:

أ ـ في كلامه على أفلاطون وماكيافيلي... وتعليقاً على مقولة أنّ الفضيلة هي الذكاء مع القوّة، قال: «لكنّ الطّاغي سيسقط لأنّ تطلّعاته تهدف إلى تأليه نفسه»[6].

ب ـ في كلامه على أفلاطون وهيغل والفلسفة الدّيالكتيّة؛ وحركة الفكر الباحثة عن الاكتشاف والتجاوز (ص 46) يُشدّد على العقلانية ودورها، على غير صعيد.

ج ـ في تساؤله، وهو يتحدّث عن أفلاطون والحكّام: «ألا ترى في حكم الدّيمقراطيّات، اليوم، كيف أنّ القوانين تمنع السّاسة الذين يصلون إلى المراكز الحكوميّة العالية، من مزاولة أعمالهم الخاصّة كي لا يُشغلوا مراكزهم الحكوميّة من أجل جمع المال والثّروة والاحتكار؟ (ص 50) (عسى أن نجد ذلك في لبنان).

د ـ وفي تعليقه على حكم الفلاسفةن قال: «ليس كلّ فيلسوف بصالح لقيادة سياسة الدّولة. فربّما نحا نحو مثاليّة خيالية لا يُمكن تطبيقها كتلك التي تريد إلغاء الشرّ من الوجود، أو التي تعتمد التأمّل الميتافيزيقيّ أو تَسير بهدي نظرة تصوّفيّة أو ساديّة (ص 57). وإنّ بعض الفلسفات تدمِّر المجتمع بدلاً من تطويره (ص 57).

هـ ـ وفي نقده الفلسفة الماديّة الثوريّة، التي غالت في مثاليّتها، واعدةً بالقضاء على الشرّ والتسلّط والمال والجاه.. وقوله إنّها كالحلم الذي حاول أفلاطون تحقيقه، من خلال فلسفته (ص 59). على أنّه ميّز الفلسفة المثالية، التي لا يمكن تطبيقها على الأرض، من المُثل التي يمكن أن تكون منارة، نُحقّق من خلالها، درجاتٍ على طريق الحقّ والعدل والخير (ص 61) وطليعتها: المعرفة والفضيلة والشَّجاعة والكرم والسّهر والرحمة والتجرّد (ص 110).

و ـ وفي ثورته على نظام الرقّ والاستعباد، قال: «إنّ الفلسفة الإنسانيّة ترفض ذلك، وهكذا الأنظمة المتطوّرة، ومبادىء حقوق الإنسان»، «لأنّ من يسمحُ لنفسه باستعباد الآخر يكونُ يحتفظُ، في كيانه، ببذار العبوديّة، وهو لم يصل بعد إلى التحرّر المطلوب» (ص 62 ـ 63). وهكذا، في إدانته الحروب الاقتلاعية والوحشيّة التي فاقت بضراوتها حروب الحيوانات (ص 73).

ز ـ في مقارنته الأفكار بعضها ببعض، إذ نجده في صفحة واحدة، يتحدَّث عن أفلاطون وبروتاغوراس ونيتشه وروسو وإمرسون، وهذا الأخير نصح بإحراق كلّ الكتب لأنّ في كتاب «**جمهورية أفلاطون**» «غنى عنها كلّها». ولم يخف غوش إعجابه بالكتاب وهو «من أثمن الكتب في تاريخ البشريّة» (ص 83) كما قال عنه. ثمّ راح يُحدّث عن فلسفة وجوديّة سبق سقراط جان بول سارتر إليها (ص 96)، وعن وعي أفلاطوني سابق لماركس، حول انهيار أيّ نظام لا يتحصّن بالعدالة، وباحترام حقّ الشّعب في حياة كريمة (ص 98 ـ 102) قال: «لقد رأى أفلاطون، قبل ماركس، أنّ الاستغلال والطّغيان يخلقان في المدينة، طبقتين: طبقة

المستغَلّ وطبقة المُستغِلّ، والحال هذه تؤدي حتماً إلى ثورة (ص 102). وهكذا نجد مقارنات لأرسطو بابن خلدون، في موضوع تاثير المناخ والتربة في طبائع البشر (ص 158)، كما لفلسفة أبيقور بفلسفة هوبس السياسية، من حيث البُعد المادي (ص 180).

ح ـ ويستعين غوش بثقافته الأجنبيّة (الفرنسيّة) ليُضيءَ أفكار أفلاطون وغيره، ما أغنى البحث، وجعله متنوّعاً ودقيقاً ويتحلّى بغير قليل من العمق، من Emile Brehier إلى Ernest Barker، إلى Hervé Barreau، وغيرهم. قال بول فولكيه (P. Foulquié): «إنّ منهجيّة الحوار عند أفلاطون هي ديناميكيّة، لأنّها تحتوي على حركة الفكر، وتبحث عن الاكتشاف، وعن تجاوز المضمون الأول الذي بدأ فيه الحوار (ص 46).

ط ـ ويُبدي غوش حماسةً بارزةً لفكرة مَنْع أفلاطون المتاجرة بالأديان، ملحّاً على جعل الولاء للدّولة، قبل المذاهب التي تؤدّي بأصحابا إلى الانغلاق والتّقوقع والابتعاد عن الشان العام، ما ينعكس على المجتمع الذي يغدو مقسَّماً إلى ولاءات متعدّدة، ومنحرفة. «هذا الأمر (قال غوش) نَعيشُ هواجسه في القرن الحادي والعشرين، ونشهدُ نشوءَ حروب داخليّة، وحصول انهيارات اجتماعية تؤدّي إلى تفكّك دول». (ص 120).

ي ـ وحمل غوش هاجس احترام الآخر، لا سيّما في مقامات الكلام على الحوار:

ي ـ 1: من آمن بالعقل وبحريّة الإنسان، لا بُدَّ له من الاعتراف بالآخر، وبطاقاته الفكريّة، وبقدراته على اكتساب الحقيقة (ص 132).

ي ـ 2: الحوار غنيّ للغاية، وجدليّة التحاور مَبنيّة على صلابة الرأي ورجاحة المنطق العقلي، وعلى التّحليلات الحدسيّة والاستنتاجية (ص 39). والبعد الأُونطولوجي للكائن يأخذ بعين الاعتبار حريّة الإنسان المطلقة (ص 41). قال غوش (ص 44)، «إنّ ارتقاء الحوار نحو الموضوعيّة يتطلّب بعض الحكمة وبعض القيم لكونها تغذّي الأفكار وتُنشّطها» (ص 44) ومعرفة الذّات والحقيقة تعني فتح الحوار مع النّفس والآخر (ص 44، 45). «وأنْ يتحاور الإنسان مع الآخرين يعني أن لا يضع معارفه الذّاتيّة وحدها، على المحكّ بل معارف الآخرين أيضاً. ولذا علينا أن نحسبَ الآخر كائناً أو أنطولوجياً قائماً بذاته ولذاته، وقادراً على التّفكير بحريّة (ص 45 ـ 46). ولأفلاطون موقف رائع في هذا المجال: «لا يُمكن للنّفس أن تحاورَ ذاتها إذا لم تعرف كيف تستقبل الآخر، وإذا لم يكن الآخر في داخلها.. فالكائنُ مكوَّن من الذّات ومن الغير، ولذلك يُمثّل الكائن مجموع العلاقات المتنوّعة» (ص 46)، وهو قيمةٌ في ذاته، قادرٌ على أن يصل إلى الحقيقة (ص 139).

ك ـ وتجرّأ الباحث، في بعض اللّحظات، على أرسطو قال: «لقد أخطأ أرسطو في هذا الرأي (ويقصد أنّ الطّبيعة تخلقُ البعض أحراراً والبعض عبيداً)، على الرغم من دراسته للبيولوجيا. فقد أثبت العلمُ أن لا فرق بين الجينات عند العبيد وسائر شعوب الأرض.. و«نظرية أرسطو الفطريّة والطّبيعية هذه تجعلنا نأخذ عليه هذا التميّز العرقي» (ص146 ـ 147).

ل ـ ولم يُخف غوش إعجابه بالرواقيّة ونظرتها إلى الكون، والدّولة الكونيّة الرائدة، التي تهدف إلى تكامل بين الشّعوب والأعراق والأجناس والأديان والطّبقات الاجتماعية... «وهذا الحلم يتناقض مع ما تشهده البشريّة من محاولة سيطرة عرق من الأعراق على سائر الشعوب، وإخضاعها لمشيئته» (ص 176). وفي موازنة بين الرّواقية والأبيقوريّة، قال: «توجد جدليّة قائمة بين الرّواقيّة والأبيقورية هي جدليّة الحياة ببعدَيْها: الأُولى آثرت المجابهة والتّصدي وعدم الخوف، والثّانية آثرت الهروب والاهتمام بنزوات الإنسانيّة وملذّاتها».

م ـ ولأنّ السؤال في أهميّة الجواب، من حيث الشّغف بالمعرفةن والحرص على دورها، تساءل في الخاتمة: «هل المبادىء السياسيّة التي نادى بها العهد السّقراطي تتمشّى مع العولمة التي تجتاح العالم، والتي تَعدُ بفردوس أرضي جديد؟» (ص 187). هل العودة إلى حبّ السّلطة واللّذة والمال هي الأفضل لحكم الشّعوب، وسياستها، في القرن الحادي والعشرين؟ وهل تقود العولمة إلى الحوار أو إنّها تُغذّي صدام الحضارات؟ الجواب عنده: «فلنتّعظ من العهد السّقراطي، ومن تاريخنا المجيد، لنعمل على قيام النّهضة التي تعكس تطلّعاتنا في الحقّ والخير والجمال، وفي قيام دولة مرهوبة الجانب، تتشارك وسائر الأمم، علميّاً وثقافياً وحضارياً». (ص 188).

3 ـ خاتمة:

- أفلا نستنتج من هذه الوقفات المُناقشَة والمُتسائلة، والرّافضة، والمرجِّحة، أنّ وراء ذلك مزاجاً فلسفيّاً، ونَزعةً عقلانيةً، ورقياً إنسانياً، وتوجهاً علمانياً؟
- أفلا نستنتج من الثّورة على الماديّة، والفساد، والاستعباد، والاستغلال، والجهل، والعنف الأعمى، أن وراءَ ذلك مزاجاً صالحاً مصلحاً، محبّاً للحقّ، ساعياً إلى واقعية تُضيئها المُثل، ومثالية لا تفتقرُ إلى نبض الواقع والحياة؟
- أفلا نستنتج من وصف غوش للعهد السّقراطي بأنَّه المنارةُ، والوعي، وحكمُ العقل، والتّرقي، في مقابل «الفكر الأُسطوري الرَّجعي الجاهل»، كما قال، والفكر السّفسطائي الذي «تلاعبَ بالحقيقة ثلاثة قرون» (ص 16)، و «أطاح القيم، وألَّه نفسه، وحكمَ الشّعب بقسوةً (ص 15)... أنّ الحافز الذي حدا الرّجل على بحث موضوعه هو حبّ الحقيقة؟

- في شمس هذه الحقيقة تأمَّلتُ، اليوم، متذكّراً كلام أفلاطون على الشّمس في الجمهورية:
- «Le soleil donne aux objets visibles, non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, l'accroissement et la nourriture… Dieu du soleil, quelle merveilleuse transcendence!»

(Le philosophe – honnête home) ثمّ الكلام على الفيلسوف: قال:

Les qualities naturelles qu'on doit avoir pour» devenir un philosophe, honnête home: la première: **L'attachement à la vérité** qu'il doit prendre pour guide, et poursuivre en tout et partout… la sagesse, le courage, la grandeur d'âme»[7].

- لا أعتقد أن صديقي ريمون يفتقر إلى هذه الصّفات، وقد انضمّ إلى قافلة المنتجين فلسفياً، ولو متأخراً، وان شاء لا يقلّ اسمه وَهجاً عن ناصيف نصّار، وماجد فخري، وجيروم غيث، ويوسف كرم، ويواكيم مبارك، وغيرهم من الذين لقّحوا ثقافتنا اللبنانية والعربيّة بلقاحات عالميّة، وأبدعوا مؤسّيسين على أرض الأصالة الخصبة فكراً وروحاً ورؤيا[8].

ربيعة أبي فاضل
[الجامعة اللبنانية]

الهوامش والمراجع

1 ـ A.J. Festugière, **contemplation et vie contemplative** selon platon, 4éme éd. Paris, 1975, p. 33.

2 ـ Ibid. p. 116

3 ـ G.Gadamer, **La philosophie herméneutique**, puf, 2 ème éd. 2001, p. 46, 56

4 ـ جيروم غيث، **أفلاطون**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1970، ص 12.

5 ـ ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار العلم للملايين، بيروت ط1، 1991، ص 9 ـ 11.

6 ـ ريمون غوش، **الفلسفة السياسيّة في العهد السقراطي**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص 42.

7 ـ Platon, **La Republique**, ed. Gonthier, paris, 1963, p 175, 190, 212.

8 ـ وردَ في جريدة «الحياة» أنّ كتاب الدكتور ريمون غوش: «**الفلسفة السياسيّة في العهد السّقراطي**» حلّ في المرتبة الثانية، ضمن مبيعات معرض بيروت للكتاب، الثاني والخمسين، في مجال الفلسفة والفكر وعلم النفس (الخميس 18 ك1، 2008، العدد 16694).

الفكر العربي المعاصر

المحاور للعام 2009

الفلسفة التواصلية وتحديات العصر

إشكاليات النهضة والمجتمع المدني

الفلسفة السياسية في العهد السقراطي

محمد العريبي

إن صدور كتاب «**الفلسفة السياسية في العهد السقراطي**» للدكتور ريمون غوش ترافق مع تتالي الانتكاسات التي يعيشها العالم في شتى المجالات الفكرية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية. الأمر الذي يعطي هذا العمل أهمية خاصة، إذ أنه يستحضر فترة متقاربة بطبيعتها مع الحالة الحاضرة، ولها رمزيتها في تاريخ البشرية واعتبارها العصر الذهبي أو الزمن المحوري ـ كما يقول ياسبرز ـ للفكر البشري، والمنطلق للتقدم العلمي المنهجي، المؤسس على قيم أخلاقية وسياسية كليّة ثابتة. وقد تيسَّر للإنسان خلاله سبر غور إنسانيته وكرامته في نزوعه إلى الحرية. وربما أراد د. غوش، في دراسته الفلسفة السياسية في العهد السقراطي الذهبي المساهمة في الكشف عن خفايا المزالق السياسية التي أحدثت حالة الارباك والفوضى التي يعيشها العالم في ظل العولمة وأوهامها، لتصحيح ما يمكن تصحيحه من مسارات الهيمنة الاقتصادية ـ المالية، وترميم ما نتج عن سلوك «الفوضى البناءة» بالتنظيم السياسي الخلاق.

العهد الذي ألبسه غوش جبّةَ سقراط يتجاوز الفترة التي عاشها هذا الفيلسوف الرمز (469 ـ 399 ق.م). إنه عهد إهليلجي الشكل، يحتل فيه أفلاطون (427ـ347 ق.م) وأرسطو (384 ـ 322 ق.م) نقطتي الارتكاز ويتسع لجهة أفلاطون ليحيط بالسفسطائيين والحكماء كهيرقلطس (540 ـ 475 ق.م) ومعاصرة بارمنيدس، ولجهة أرسطو ليبلغ الرواقية (مؤسسها زينون 336 ـ 264 ق.م) والأبيقورية (أبيقورس 341 ـ 270 ق.م). وذكر هذه التواريخ لا بد منه لأنه يوضح الوضع السياسي التاريخي لليونان في هذه المرحلة، إذ شهد حراكاً سياسياً صاخباً، تبدلت فيه مواقع نهاية أطماع الامبراطورية الفارسية في السيطرة على أثينا، التي بدأت مع داريوس الأول (أشهر ملوك الفرس)، إذ حققت أثينا، في هذه المرحلة، الانتصار على هذه الامبراطورية براً في معركة ماراتون وبحراً في سلاميس عام 480 ق.م. وفي هذه الفترة انتقلت المدن اليونانية من موقع الدفاع، إلى مواقع التوحد والانتشار التي بوشرت مع فيليب المقدوني واكتملت مع ابنه الاسكندر، الذي أطلق العنان للحضارة والعلوم اليونانية لتنتشر (من خلال المدارس كالاسكندرية، وأنطاقية، والرها..) مع جيوشه في شمال أفريقيا والشرق الأدنى.

وقد استفادت الامبراطورية العربية من ترجمات التراث اليوناني العلمي والفلسفي، منذ عهد المأمون، وضمته إلى موروثها، بغض النظر عن تعدد المواقف منه، وعلى الصعيد السياسي استفاد العرب إلى أقصى حد من جمهورية أفلاطون وسياسة أرسطو، في تحديد مواصفات الملك وتدبير شؤون الناس على امتداد الامبراطورية. وتجلَّت هذه الاستفادة، على الصعيد النظري، في مؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن خلدون وغيرهم من المفكرين والفلاسفة العرب، وعلى الصعيد العملي في اتخاذ الخلفاء جماعة من الوزراء والقضاة لتدبير شؤون الناس في شتى المستويات، وفي كيفية تحقيق الأحكام السلطانية، إنطلاقاً من مفهوم مصطلح السياسة عند اليونانيين من حيث هي «علم شؤون الدولة»، أي تنظيم السلطة في الدولة، من رأسها (الخليفة) إلى أولئك الذين يَخدُمون ولا يُخدَمون كما يقول الفارابي في **مدينته** الفاضلة، وتعيين صفات كل واحد منهم، وعلاقاتهم فيما بينهم. وبالطبع لم تخرج النظريات والتطبيقات السياسية المتولدة عن القواعد الايمانية الدينية في التكاليف والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورعاية الأصلح للعباد، وسلطتي الخليفة: الدينية والمدنية.

أما استفادة الغرب من كتابات اليونانيين فقد تأخرت، ونظام الملك، والممالك التي تتسع أو تضيق تبعاً لقوة الملك وتحالفاته الظرفية، قلما اهتمَّ بالقواعد والقوانين الضابطة للحكم والتدبير. ومع سقوط الملكية في أوروبا وقيام الدولة المالكة للبنى التحتية والمنظمة لقوى الانتاج، كان الالتفات إلى الموروث السياسي اليوناني، والمطعَّم بالاضافات العربية، في فهم بنى الدولة الانتاجية والإدارية والعلاقات الخارجية. إلا أن نجاح الدولة في القضاء على آخر الامبراطوريات (العثمانية، والصينية، واليابانية) في نهايات القرن التاسع عشر ومطلع العشرين والحربين العالميتين، لم يثبِّت الدولة والأنظمة بنوعيها الاشتراكي والرأسمالي، فانهارت الواحدة تلو الأخرى. ولم تفد نظريات راسل، والتي وإن كانت تمجد الموروث اليوناني الفكري، في الدعوة إلى حكومة عالمية ممسكة بزمام الاقتصاد والمال والعسكر والسلاح وقرارات الحروب الوقائية، في حفظ التوازن والاستقرار والأمن في العالم، وهذه جميعها في أزمات متفاقمة غير معلومة النتائج. ولعل الواقع السياسي الراهن للعالم يشبه إلى حد بعيد الواقع المضطرب الذي عرفه العالم اليوناني في العهد السقراطي دون إغفال جور الامكانات العلمية والتقنية والفكرية المتطورة التي استجدت.

وفي مطلق الأحوال هناك ضرورة ملحة لتصويب مفهومي السياسة والسلطة، أية سلطة، بالعودة إلى أصول غاياتها لجهة تدبير شؤون الناس في الدولة، أو في أي شكلٍ تنظيمي آخر،

وتوجيه السلطة لبسط القانون العادل، وليس من أجل إخفاء الحكام وأولياء الأمور للفساد السياسي، وهو ما حاوله أفلاطون وأرسطو في تأسيساتهم الفكرية السياسية. وهي تجربة يضعها ريمون غوش بين أيدينا، وعلى نحو منهجي متقن، للفوائد الممكن تحصيلها في أي تأسيس سياسي مقبل يعيد الأمور إلى نصابها، مع الأخذ بعين الاعتبار التطورات التي لحقت البشرية في شتى ميادين الحياة.

فقد ركّز الدكتور غوش على الانتقادات الممكنة للفكر السياسي عند السفسطائيين، وقد أخذها من خصوم هذا المذهب وأبرزهم، بالطبع، أفلاطون وأرسطو. فالسفسطائي، بنظر هذين الفيلسوفين، صائد للشباب الفتي والغني، ويدّعي معرفة النفس البشرية، وأنه عالم ومتضلّع من شؤون السياسة، وأنه مبتكر للعلوم، وأنه ملك الكلمة وممتلك لفن المحادثة، وأنه ينقي العلوم من الشوائب التي تلحق بها. فهذه الادعاءات جميعها غير موصلة إلى العلم الحقيقي الذي يصبو إليه افلاطون. وكشف المؤلف عن كيفية إسقاط أفلاطون للسفسطائيين من عليائهم، وازاحة الغشاوة عن استبدادهم السياسي، وقساوتهم في فرض الضرائب على الأثينيين، وبيّن مساوىء إطاحتهم بالقيم وتغذيتهم الروح المادية مكان الروح المثالية.

لقد وجد أفلاطون في أستاذه سقراط النموذج الحي للسياسي الحق. فهو يعلي من شأن سقراط، باعتباره الأثيني الوحيد الذي يزاول فن السياسة الحقيقية، لأنه لا يبتغي في كلامه الذي يوجهه إلى الشعب الاعجاب، ولا يقول له الشيء اللذيذ، بل الشيء الصالح والمفيد.

وتتبع المؤلف تطوّر مفهوم العدالة عند أفلاطون في محاورات كراتيلس وبرمنيدس والسفسطائي، وكيف أثبت أفلاطون وجود الثبات (مثال العدالة) في الوجدان الإنساني في حوار كراتيلس ليؤسس عليه نظريته في المعرفة وفي السياسة. فالقادر على بلوغ عالم المثل، مثال الخير والجمال العدالة، هو الفيلسوف. ومن عرف الخير لا بد فاعله، ومن عرف العدل هو المتمكن من ممارسته في المدينة/ الدولة. وهكذا لا تستقيم أمور الدولة إلا إذا حكم الفلاسفة أو تفلسف الحكام، وهذه عبارة أفلاطون الشهيرة. ومن أجل معرفة الفيلسوف الحقيقي كان وضع أفلاطون لنظامه التربوي الذي يفرز الطاقات ويحدد الطبقات الاجتماعية الانتاجية والدفاعية والإدارية. وعلى رأس الإدارية الفلاسفة الذين لا يملكون ولا يتزوجون كي لا تكون لهم الأثرة وحكم الناس على ضوء المصلحة الشخصية.

ويبسط الدكتور غوش في القسم الثاني فلسفة أرسطو الواقعية الرامية إلى تحقيق السعادة على هذه الأرض عن طريق تأمين الحاجيات الضرورية والكمالية. وهذه لا يمكن تأمينها ـ بنظر أرسطو ـ إلا باتباع الحكام سياسات واقعية. وأفاض المؤلف في الكشف عن السياسات الصحيحة التي تؤمن السعادة التي يصبو إليها الإنسان والسياسات الفاسدة، وذلك بتتبعه مضمون كتاب أرسطو في «السياسة».

ففي كتاب «**السياسة**» تركيز على «فلسفة الشؤون الإنسانية»، المتمثلة في الأخلاق، وتدبير المنزل، والاجتماع. وفيه نظر في العمل وقيمته ومردوده على الشخص والأسرة والمدينة/ الدولة، وشرح مفصل لسلطة الأب ودور المرأة، وإهتمام بالثروة وطرق اكتسابها، وبالعملة والربا والمبادلات التجارية وغيرها. وآراء أرسطو في هذه جميعها لا تزال المرشد التأسيسي للنظريات الاقتصادية والسياسية. وعبارة أرسطو التي تتصدّر كتاب «**السياسة**»: «الإنسان كائن اجتماعي/ أو كائن سياسي»، تعني من جملة ما تعنيه أن الإنسان الفرد هو نتاج المجتمع الذي يحتضنه ويربيه التربية المطلوبة لتستقيم أموره ويحقق إنسانيته على هذه الأرض، وليس في عالم السماء. ولهذه الغاية يدرس أرسطو مفهوم السلطة، في أشكالها المختلفة، والدساتير وأنواع الحكم التي توالت وعرفت في المدن الاغريقية، ليخلص إلى القول بأن أنظمة الحكم متعددة ومنها ما هو صالح ومنها ما هو فاسد: والحكومات الصالحة برأيه هي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، ويقابلها حكومات فاسدة هي الدكتاتورية والأوليغركية (حكومة التجار والأثرياء)، والديماغوجية (الفوضوية ـ الغوغائية). والقضية المفصلية في التمييز بين الحكومة الصالحة والحكومة الفاسدة يرجع إلى دساتيرها، فَعَكَفَ مع طلابه على دراسة الدساتير المعروفة ليتبين مكامن القوة والضعف فيها والعناصر التي يتكوّن منها كل دستور لجهة: **أولاً**، تعيين الشؤون المشتركة التي تتعلق بقضايا الحرب والسلم وإجراء المعاهدات أو إلغائها وكيفية وضع القوانين وتداول السلطة، **وثانياً**، القضاة وشروط اختيارهم وكيفية تعيينهم في مراكزهم، وثالثاً، ترتيب المواطنين والقيم الأخلاقية التي تدفعهم إلى العمل معاً. لقد وضع أرسطو الأسس التي تقوم عليها الدساتير التي تعطي الدولة قوتها واستمرارها، مع مراعاة شروطها كعدد المواطنين، ومساحتها، وايجاد الصناعيين والحرفيين، وتأمين الحاكم العادل، وتأمين القضاة المشرّعين المناسبين.

ولم يهمل المؤلف الفلسفة السياسية في العهد السقراطي المتأخر كما تجلّت في المذهب الرواقي والمذهب الابيقوري. إنها الفترة التي أعقبت موت الاسكندر المقدوني وسقوط حلمه في إقامة أمبراطورية كونية، وعودة المدن اليونانية إلى البحث عن حكم سياسي جديد وعن طريقة عيش معقولة في مواجهة ردات الفعل الناجمة عن الهمج من البربر ومن الفينيقيين، وقد دمرهم الاسكندر في فتوحاته. فرأت الرواقية الحلَّ في المجابهة والصمود أمام التحديات التي استُجدت، وقررت التصدي بالاتكال على الطبيعة وقوانينها والعمل بمقتضى أحكامها، لتحقيق حلم

الوحدة من ضمن مواطنية كونية. أما الأبيقورية فاختارت الابتعاد عن المواجهة وآثرت اللذة كخيار لحياة البشر. إن غريزة حب الحياة جعلت الفرقة الأخيرة تبحث عن الطمأنينة، والابتعاد عن الحرب.

يعلي الدكتور غوش، في دراسته، شأن الموقف القومي الذي ساد في العهد السقراطي، ويقدمه كنموذج رائد لشعوب الأرض جميعها. وهو يعتبر أن هذا الموقف هو الذي استقى منه الغرب الأوروبي فكره السياسي من أجل النهوض القومي.

والموقف نفسه، الذي وقفه الغرب الأوروبي، يدفع المؤلف لطرح باقة من الأسئلة، التي تنبع من حسّه النقدي للحالة التي نعيشها في عصرنا الراهن منها: هل المبادىء السياسية التي نادى بها العهد السقراطي تتماشى مع العولمة التي تجتاح العالم، والتي تعدنا بغد أفضل للبشرية، وبفردوس أرضي؟ ودافعه إلى طرح هذه الأسئلة حلمه في إحياء «بذور القومية الضاربة في تاريخنا الطويل» علّها تزهر ثمراً توحيدياً.. بدلاً من الشرذمة والتفكك والانقسام.. «كمقدمة لقيام نهضة» تعكس تطلعاتنا في الحق والخير والجمال. وفي قيام دولة مرهوبة الجانب تتشارك وسائر الأمم علمياً وثقافياً، وتملأ دورها المميز في سلّم الارتقاء والنشوء الكوني من خلال المشاركة في القرار من موقع الحكمة والقوّة» (ص 188).

إن رحلة الدكتور غوش الاستكشافية في الفكر السياسي اليوناني في العهد السقراطي، تهدف إلى تلمس الطريق إلى نهضة فكرية سياسية جديدة صحيحة، تطلق الحلم لبلوغ منزلة معتبرة بين الأمم، والمشاركة في صياغة القرار، المنظم للبشرية، بالحضور الكوني وتنفيذه على ضوء المعطيات التاريخية والعلمية الجديدة. ولكن هل للحلم القدرة على تغيير الواقع؟ أم أن قوّة الحلم تأتي من مطابقته للواقع وفهم سيلانه الحيوي المعاش؟

محمد العربي

[الجامعة اللبنانية]

العدد الحالي

العرب والفكر العالمي

الشقيقة الصغرى لمجلة الفكر العربي المعاصر

نصوص حول محور السؤال الفلسفي للإبداع

- منبع الأثر الفني في المسار الفكري لهيدغر
- الإبداع بين نيتشه وهيدغر
- التعبير عن الذاتية في اللغة ـ تقويم المقاربة الوصفية
- مقابلة مع بورديو
- الأمبراطورية والجمهور في فكر أنطونيو نيغري
- مدخل إلى التحليل اللغوي
- الإنسان الآلة وعشاق الدَّال
- مراجعة كتب متنوعة

ريمون غوش

والفلسفة السياسية في العهد السقراطي

1

إذا كانت الفلسفة، أو فعل التفلسف على وجه الدقة، هي بمعنى ما نتاج للدهشة بإزاء ما نراه أو يعرض لنا، فإنها هي نفسها مبعث للإدهاش وللأسئلة، وإلى الحد الذي يتجاوز كثيراً اليقين السائد والأجوبة الجاهزة أو السهلة. وتشكل الفلسفةُ عند الإغريق، والفلسفة السياسية بابٌ من أبوابها، مثالاً دائماً على ذلك، وعلى نحو يبعث على الدهشة والحيرة. إذ كيف أمكن لمدن إغريقية لّما تزل تحبو في فجر حضارتها، ولم تكد تغادر بعد طور «بربريتها» كحال جيرانها وأخصامها، بل وجلّ معاصريها آنذاك، كيف أمكن لها أن تصوغ بوعي ومهارة واضحين «أسئلة» فلسفية مكتملة الشروط المنطقية والمنهجية؟ وهو ما سمح بل مهّد الطريق لإجابات تراكمت على نحو لم يسبق له مثيل؛ ولتصل في سائر حقب «العصر السقراطي» ـ وليس في ذروته فحسب ـ إلى مستوى عال من التجريد المنطقي والتنظير العلمي، وإلى ما بات حدوداً إبستمولوجية ومعيارية ظلت كذلك لأكثر من عشرين قرناً وفي حقول علمية وعملية عدة.

وإذا كان قولنا هذا صحيحاً بعامة في غير حقل معرفي فإنه صحيح في السياسة على وجه التحديد ـ وهو بعض وجه المتعة في الرحلة اللصيقة التي يدعونا إليها ريمون غوش في كتابه «**الفلسفة السياسية في العصر السقراطي**».

كيف أمكن للسياسة عند الإغريق أن تتحول وفي فترة زمنية ليست بالطويلة إلى «علم»؟ ثم أن يتحول العالم إلى نظرية فلسفية طموحة وجسورة خيّل لأصحابها في أكثر من مناسبة (وبخاصة في العصر السقراطي) أن في وسعهم «هندسة» الحياة العامة للأفراد وفق خارطة عقلانية (مثالية أو واقعية، لا فرق). هذه المحاولات الإغريقية «الهندسية» المبكرة لحياة الأفراد والجماعات، وجعلهم يعيشون وفق مُثُل محددة، أو قواعد معينة في الحد الأدنى، سبقت بقليل أو كثير المحاولات اللاحقة لـ «هندسة» حياة البشر والتي جاءت بها من ثمة المسيحية والإسلام، ولتصل ذروتها في تعاليم هيغل وماركس ومن نحى نحوهما.

أهو بعض سرّ «العقل الإغريقي»، إذا كنا مثاليين؟ أم هو بعض سرّ الحياة الغنية المركبة لمدن إغريقية عدة عشية عصر سقراط على قول المؤرخين الواقعيين؟

كتاب الزميل الدكتور ريمون غوش، وعلى أهميته المدرسية التفصيلية، هو ضوء لافت على تفاصيل اللوحة السياسية الغنية المتنوعة والمثيرة التي اختصرت الإجابات الفكرية والفلسفية التي ملأت الحياة الأثينية لقرنين من الزمان، وتطورت من مطالب السعادة والفضيلة والإنسجام على مستوى الفرد، إلى مطالب العدالة والحرية والنظام العقلاني على مستوى نظام الحكم في المدينة والجماعة السياسية.

2

من بين مباحث أقسام الكتاب الثلاثة الغنية (مفهوم العدالة عند أفلاطون، الفلسفة السياسية عند أرسطو، والفلسفة السياسية في العهد السقراطي المتأخر)، أتوقف إلماحاً فقط عند المبحث الإشكالي المتمثل على نحو مبكر في الآراء السياسية للسفسطائيين ـ والتي نالت ما نالته من نقد، بل وتشهير فلسفي و«أخلاقي» على أيدي سقراط وأفلاطون وأرسطو.

قَبلَ الدكتور غوش دونما مناقشة الأحكام الكثيرة التي سيقت ضد السفسطائيين (ص 14 وغيرها)، ومرّ بها دون توقف بينما هي تستحق في الواقع أكثر من ذلك، خصوصاً وأن المؤلف يصرّح في المقدمة: «ولا ننسى أيضاً أن تلك الحقبة تميزت بظهور الفكر السقراطي، الذي تكوّن من مختلف النظريات الفلسفية التي كانت سائدة في مرحلة ما قبل سقراط».. (ص 13). ثم يربط الفكر السفسطائي بـ «الفلسفة الطبيعية» و «الروح المادية». وينقل المؤلف أشد الحجج التي ساقها أفلاطون ضد الفكر السفسطائي في المحاورة السقراطية التي أخذت العنوان نفسه (وتبعه أرسطو في ذلك من بعده). وجلّ اعتراضات أفلاطون على الفكر السفسطائي تختصر بدعوى أن الفكر السفسطائي «يرمي إلى التلاعب بالحقيقة... (وأنه) غرّر بالعقول وضلل الناس...» (ص 15). الفكر السفسطائي هذا الذي يستطيع أن يأخذ بأفكار هيراقليطس وبارمنيدس معاً، أي بنسبية الحقيقة وتبدلها مقابل الثبات واليقين المطلقين اللذين بلغا ذروتهما في فلسفة أفلاطون (المعرفية والسياسية)، ربما هو أبعد ما يكون عن التّهم التي سِيْقَتْ ضده في «السفسطائي»، وكان يستحق من المؤلف مقاربةً أخرى تُظهرُ بذور التجديد الفكري والسياسي والاجتماعي، بل وبذور الديالكتيك المبكر، التي حملها ذلك الفكر. ثم أن المؤلف نفسه لم يفته في نقد نظرية أفلاطون السياسية»: إن معايير فرز الناس في الجمهورية إلى طبقات ليست علمية بالمطلق ولا يمكن تطبيقها في كل زمان ومكان» (ص 57). هذا النقد الموفَّق لنظرية أفلاطون السياسية، وفي أكثر من مكان، يلزم عنه أن اتهامات أفلاطون غير الموضوعية للمدرسة السفسطائية يجب أن يُنظر إليها من زوايا متعددة لا من زاوية واحدة، وأن يُعاد اكتشاف الجوانب الرائدة المجددة في المنهج السفسطائي.

يتوقف القارىء كذلك عند مقاربة المؤلف لأهمية «المنهجية التجريبية عند أرسطو». وأهم ما فيها برأيي هي إشارة الدكتور غوش إلى أن منهجية أرسطو المبتكرة والقائمة على البحث التجريبي «أدت إلى دراسة كيفية النهوض بأثينا من خلال اختيار أفضل الدساتير والقوانين».. (132). هذا الفارق الذي يشير إليه المؤلف بين نظرية سياسية تأخذ بالحاكم الفيلسوف، وأخرى تقوم على «الدساتير والقوانين»، هو فارق حاسم بين منهجين مختلفين في التفكير، بل بين فلسفتين مختلفتين في طريقة المقاربة، كما المنهج، رغم أن النتائج السياسية لا تظهر فروقات بهذا الاتساع ـ وهو بعض مكمن تناقضات أرسطو وعجز نتائجه عن مجاراة منهجه.

تلك بعض أوجه الأهمية في عمل ريمون غوش الذي يستحق من دون شك متابعة هادئة ودقيقة.

محمد شيّا
[الجامعة اللبنانية]

محاور «الفكر العربي المعاصر»

2009 ـ 1980

المجلة الأولى في ابتكار المحور وصدقيته وراهنيّته

1 ـ أزمة ثقافة أم مثقفين
2 ـ العرب والإسلام وتحدي المستقبل
3 ـ ما تبقى من الوجودية
4 ـ نظرية المعرفة والعقلانية عند العرب
5 ـ البنيوية وعلم الإناسة
6 ـ قضايا الشعر العربي الحديث
7 ـ التحليل النفسي وإنسان العصر
8 ـ حول نظرية الإبداع
9 ـ العقل والعقلانية والإيديولوجيا
10 ـ نظرية الدلالة وتطبيقاتها
11 ـ التحليل النفسي والبنيوية
12 ـ نظرية الدولة والسلطة
13 ـ منهجيات الألسنية
14 ـ الإسلام السياسي والسلطة
15 ـ العرب والمجتمع الاستهلاكي
16 ـ المعرفة/ السلطة
17 ـ المكتوب/ عودة المكبوت
18 ـ اللغوي/ الفكري في خطاب الحداثة
19 ـ التداولي/ التواصلي
20 ـ النهضوي/ السياسي
21 ـ النقد والمصطلح النقدي
22 ـ التناص/ التأويل
23 ـ الجسدي/ الذاتي
24 ـ هيدغر: نصوص نسيان الكينونة
25 ـ في الإسم العربي الإسلامي
26 ـ العقل: ماذا يعني اليوم
27 ـ ما وراء اللغة: مقاربات لا سلفية في السلفية
28 ـ اللغوي/ الميتالغوي والتراث
29 ـ الفكر العربي في منعطف الألف الثالث
30 ـ نص النقد/ نقد النص
31 ـ العقلاني/ التاريخي
32 ـ الثقافة بعد الحرب العالمية الثالثة
33 ـ الأنا/ الذات/ الآخر
34 ـ العقلاني/ اللاعقلاني
35 ـ العقل/ الثقافة في العصر المرآوي
36 ـ الفرد ـ المقدس ـ الدنوي
37 ـ الليبرالية والخطاب النهضوي
38 ـ المركزة/ الهوية والمقدس
39 ـ «نهاية التاريخ» كيف؟
40 ـ السؤال.
41 ـ ماذا يعني أن نفكر اليوم
42 ـ عودة المكبوت في ظل العولمة
43 ـ من أسئلة العقل/ المتعالي
44 ـ سؤال الانهمام بالذات
45 ـ عودة الفلسفي السياسي
46 ـ الطوبائية واستراتيجية المستقبل لماضي
47 ـ سؤال الحداثة السياسية عن «المدنية الوطنية»
48 ـ حول نظرية الجسد العاشق... وتأويلاته
49 ـ من الثقافي السياسي إلى الثقافي الفلسفي واللغوي
50 ـ حكمة الحداثيين
51 ـ في نظرية القطيعة الكارثية
52 ـ حوار التناص الفلسفي
53 ـ راهنية كانط بعد المئة الثانية
54 ـ راهنية كانط II
55 ـ العقلانية النقدية المعاصرة
56 ـ العقلانية النقدية المعاصرة II
57 ـ ثقافة «النوع الرابع»
58 ـ أنسنة الذات
59 ـ سُكْنى العالم شعرياً
60 ـ بحثاً عن «براءة الصيرورة»
61 ـ من ثقافة التاريخانية
62 ـ أية عقلانية ما بعد الميتافيزيقا

- محاور الفكر العربي بقراءة وكتابة الفكر الإنساني
- محاور المرجعيات المؤسّسة للمشروع النهضوي
- القارىء الصديق، أدعم فرادة «الفكر العربي المعاصر» واستمراريتها
- مجموعات كاملة من المجلة برسم الطلب
- الأبحاث المنشورة لا تعبر عن رأي المجلة أو المركز الذي يصدرها بالضرورة.
- الأبحاث التي لا تنشر لا ترد إلى أصحابها.
- جميع المراسلات توجه إلى المدير العام، رئيس التحرير.

أية عقلانية ما بعد المبتافيزيقا

الفلسغة العربية والعنف

أية عقلانية ما بعد المبتافيزيقا

الفلسغة العربية والعنف

أية عقلانية ما بعد المبتافيزيقا

الفلسغة العربية والعنف

N≥° 148 ـ 149

N≥° 148 ـ 149

N≥° 148 ـ 149

148 - 149

148 - 149

148 - 149

خريف 2009

خريف 2009

خريف 2009