

السنة الخامسة عشرة

العدد الخامس عشر

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

مجلة الجمعية الفلسفية المصرية

المحاور

أولاً: مفكرون عرب معاصرون

ثانياً: دراسات نقدية

ثالثاً: دراسات فلسفية

مركز الكتاب للنشر

مقوق الكبق مشرقفة

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م



مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة

تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس - المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

<http://www.top25books.net/bookcp.asp>.

E-mail: bookcp@menanet.net

الفهرس

رقم الصفحة

الموضوع

أولاً: مفكرون عرب معاصرون

- ٨ ١- جليد قادة
"نقد التراث عند حسن حنفي".
- ٢١ ٢- عبد القادر بوعرفة
"نقد مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقل".
- ٣- عمر الزاوي
"الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام: مقاربة منهجية
لفكر محمد أركون".
- ٤٣ ٤- نايي بوعلي
"التراث والتجديد: مشروع فكري في الخطاب العربي
المعاصر".

ثانياً: دراسات نقدية

- ١- علي حمية
"جدل الفيلسوف وناقل الفلسفة: قراءة نقدية في نص
لأنطون سعادة من سنة ١٩٣٨".
- ٧٦ ٢- حميد حمادي
"النقد الجمالي للميتافيزيقا الغربية وبحرمة المعنى".
- ١٠١ ٣- نايي بوعلي

١١٧

"نقد تشومسكي للمدرسة البنيوية والسلوكية في موضوع اللغة".

١٤٥ ٤- محمد المجتبى عبد العزيز.....
"قراءة في النص الفلسفي الروسي: ثلاثة مقالات وقضية إشكالات النقد".

١٦٩ ٥- سمير أبوزيد.....
"الحداثة بين النقد والاعتقاد".

ثالثاً: دراسات فلسفية

٢١٠ ١- بوسيف ليلي.....
"العودة الأبدية بين هيراقليطس ونييتشه".

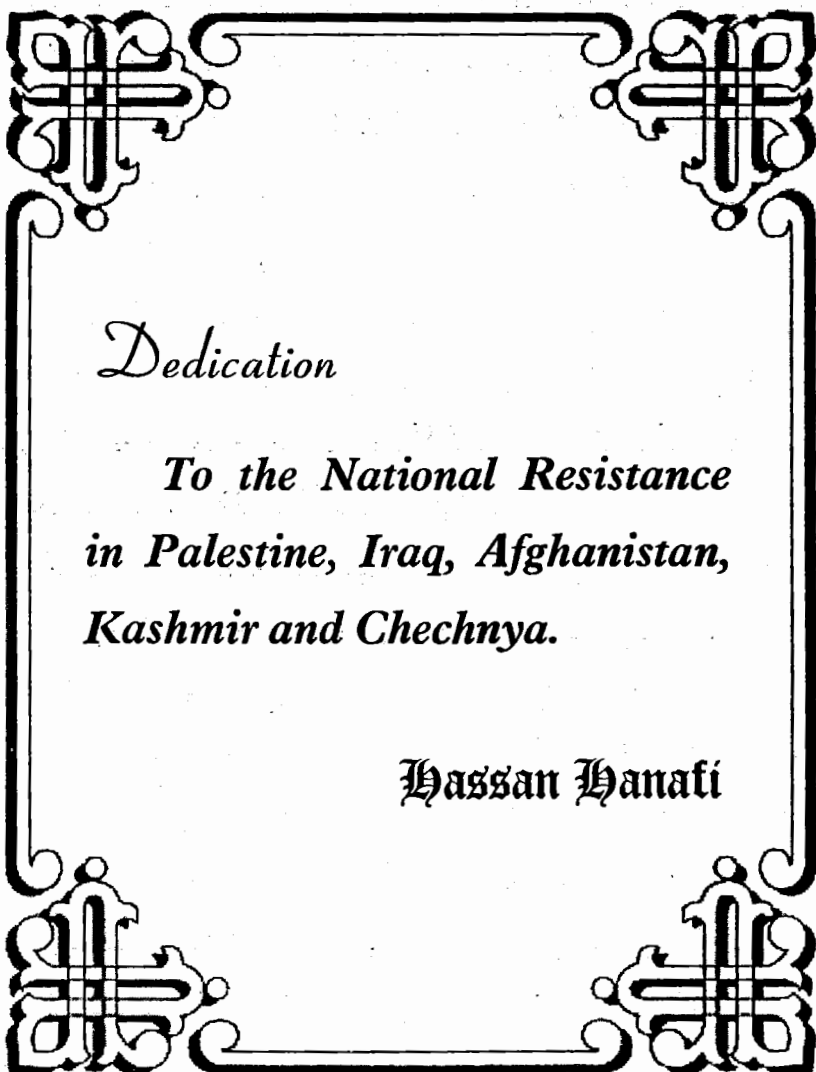
٢٢٣ ٢- جميل هاشم.....
"التصوف في ماليزيا وآثاره على الدعوة الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية".

٢٥١ ٣- وداد أبو النجا.....
"الحرية عند الرواقين".

٣٤٣ ٤- السيد رزق الحجر.....
"صورة الإسلام في الغرب بين الماضي والحاضر".

٣٦٥ ٥- أحمد محمد جاد.....
"نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي".

٤٩٩ ٦- ماسيمو كامبانيني.....
Contemporary Thought in Egypt.



Dedication

*To the National Resistance
in Palestine, Iraq, Afghanistan,
Kashmir and Chechnya.*

Hassan Hanafi

افتتاحية

هذا هو العدد الخامس عشر من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ويضم بعض الأوراق التي قدمت في الندوة السابقة للجمعية الفلسفية المصرية، وبعض الأوراق التي قدمت في ندوة "حوار الأجيال" بالمعهد السويدي بالأسكندرية، ويتضمن ثلاثة محاور: الأول: "مفكرون عرب معاصرون"، دراسات عن حنفى وموقفه من التراث، وأركون ونقد العقل الإسلامى، والجابرى ونقد العقل العربى.

والثانى: "دراسات نقدية"، ويضم دراسات لعلى حمية عن انطون سعادة، وحسن الكحلاني عن ياسبرن، ويقدم محمد المجتبى عبد العزيز نماذج لقراءات النص الروسى، كما يعطى حميد حمادى تجربة الغرب فى علاقة الميتافيزيقا بالمعنى. كما يقدم سمير أبو زيد مدخلا للحداثة بين النقد والاعتقاد.

والثالث: "دراسات فلسفية"، ويتضمن عدة موضوعات متنوعة متفرقة - قديمة وحديثة - العود الأبدى عند هيراقليطس ونيتشه لبوسيف ليلى، والحرية عند الرواقيين لوداد أبو النجا، والتصوف فى ماليزيا لجميل هاشم، وصورة الإسلام فى الغرب للسيد رزق الحجر، وأثر نظريات التأويل الغربية على تفسير القرآن لأحمد محمد جاد، وأخيراً دراسة بالإنجليزية عن "المفكر المعاصر فى مصر" محاضرة للمستشرق الإيطالى الشاب ماسيمو كامبانيني ألقاها فى الجمعية الفلسفية المصرية فى مارس ٢٠٠٦.

مع خالص الشكر للأستاذ رفيق محمد السكرتير السابق، والأستاذة رشا ماهر السكرتيرة الحالية لإعدادهما المجلة للطبع، وكذلك الشكر للدكتور أحمد حاد لمراحته بروفة العدد.

الجمعية الفلسفية المصرية

يوليو ٢٠٠٦

أولاً: مفكرون عرب معاصرون

١- نقد التراث عند حسن حنفي

جليل قاعة (*)

لاشك أن المنتبج للحركة الفكرية المعاصرة في العالم العربي الإسلامي اليوم، يدرك وهذا دونما عناء في التفكير أو إصدار للحكم، أن الفكر العربي الكبير حسن حنفي بمشروعه الفلسفي والحضاري الضخم (التراث والتجديد) يعد من القلة القليلة بين المفكرين العرب الذين يجمعون في منهجيتهم الفكرية والنقدية بين التفكير الفلسفي المحترف والدعوة العملية للتغيير الاجتماعي واستبدال الواقع المعاق بواقع طموح. فالفكر النظري في فلسفته لا ينفصل عن الفكر العملي كما لا ينفصل التنوير عن التحرير، ولا غرو في ذلك، فمشروعه الفكري متعدد الجبهات والأهداف ويحمل الكثير من التحديات على شاكلة (إما أن نكون أولا نكون) فهو يخوض لجة البحر العميق بكل ما أوتي من قوة وجهد من أجل أن تصل الأمة إلى شاطئ الأمان، وهو يكتب لجميع المستويات ولكل الأطياف الفكرية والاجتماعية على اختلافها وتفاوت درجة وعيها، وهذا هو شأن المفكر الملتزم والمسئول الذي يعيش وسط الناس وضجيجهم متحمسا في ألم عقل الأمة العاقل وأطرافها المقيدة بثقل الواقع متحمسا في أمل لإعادة البعث والبناء، بعث حوار نقدي ومعقول بين الماضي والحاضر وبناء إنسان عربي جديد يستجيب للمرحلة التاريخية الجديدة وهذا هو جوهر مشروعه الفلسفي الكبير التراث والتجديد الذي يتحدد بثلاثة عناصر أساسية :

١ - الموقف من التراث القديم (الأنا).

٢ - الموقف من التراث الغربي (الآخر).

٣ - نظرية التفسير (بناء العلاقة بين الأنا والآخر)

(*) معهد العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر

إن التراث والتجديد إذن هو صلب المشروع الفلسفي والحضاري عند حسن حنفي وهو مشروع ذو جبهتين: الجبهة الداخلية والجبهة الخارجية، جبهة الأنا وجبهة الآخر، مشروع يسعى إلى ترميم صورة الأنا كما ورثناها من حطام الماضي السحيق بكل سلبياته وإيجابياته، وبناء صورة جديدة للآخر في إطار نسبيته وتاريخيته وشروطه المنتجة له، وعلى هذا الأساس فإننا في هذه الدراسة سوف نحاول أن نقرب من بعض الأسئلة الجوهرية التي يطرحها حسن حنفي في مشروعه الفكري والتي تعتبر أسئلة أساسية ومضيئة في بناء نظريته في التاريخ: التاريخ العربي وما يحمله من عوائق وإمكانيات والتاريخ الغربي وما يحمله من إنجازات وقيود.

إن الإشكالية النظرية والاجتماعية والحضارية للتراث والتجديد عند حسن حنفي ليست إشكالية طارئة في الفكر العربي المعاصر، بل هي إشكالية عضوية وصميمية في هذا الفكر منذ عصر النهضة وإلى اليوم هذه الإشكالية التي تتمحور أساساً حول أسئلة النهضة والتقدم والبناء، محاولة اللحاق بالركب الحضاري، ومن هذا المنطلق، فإن « التراث والتجديد هو الوريث لحركات الإصلاح الديني الحديثة التي بدأت منذ أكثر من قرن من الزمان وهي العملية التي تصب فيها كل محاولات التغيير الجذري للقديم إما على مستوى الفكر أو مستوى الواقع » (١).

وإذا كان يبدو واضحاً أن حسن حنفي قد إنخرط وانتظم تاريخياً وفكرياً في سياق إشكالية عصر النهضة وهي (كيف تأخر المسلمون وتقدم غيرهم) وكيف غير الواقع العربي ونحقق المرغوب العربي المتمثل في التجسيد الفعلي للنهضة والتنمية والبناء الحضاري، فإن هذا لا يعني أن حسن حنفي يقاسم كتاب النهضة والحداثة منهجياتهم المطبقة في قراءة التراث، تراث الأنا وتراث الآخر، فالتراث عند حسن حنفي ليس إرثاً مادياً يمكن أن تتخلى أو تتنازل عنه في أي لحظة من لحظات

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط٤، ١٩٩٢، ص: ٥٧.

التاريخ، بل هو مسألة شخصية مرتبطة بوعينا وشعورنا فالذي يكتب عن تراثه إنما يكتب عن نفسه بشكل أو بآخر والتراث لا يوجد وراءنا بل يوجد أمامنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا.

إن مسألة تجديد التراث عند حسن حنفي ليست مسألة نظرية مجردة أو ترفا فكريا أو قضية ثقافية محايدة، بل هي عملية حضارية تجمع بين الوعي والمسؤولية من جهة، والإلتزام بقضايا الأمة والمجتمع والتاريخ من جهة أخرى، « من أجل المحافظة على الإستمرار في الثقافة الوطنية وتأسيس الحاضر ودفعه نحو التقدم والمشاركة في قضايا التغيير الإجتماعي ^(١) » وهذه العملية من شأنها أن تعمل على إعادة صياغة جديدة للذات العربية بعد تخليصها من حطام الماضي وأوهام الحاضر، ذات عربية واعية بوجودها وبرسالتها في التاريخ، وهذه العملية في نظر حسن حنفي لا تتحقق إلا بمباحثة نقدية وتجديد وصياغة فلسفية وتاريخية لمجموعة من العناصر الأساسية.

١ - تغيير المحتوى النفسي للإنسان

يعتبر عنصر الإنسان عند حسن حنفي جوهر العملية النهضوية والتنمية في كل مجتمع وفي كل حضارة وهو الرأس مال الحقيقي في كل بناء إجتماعي وتاريخي « فالتصنيع والإصلاح الزراعي قد يتحطمان لأن الإنسان وهو العامل والفلاح لم تتم إعادة بنائه ووضع في العالم وظل متخلفا عن مظاهر التقدم فالثورة الصناعية والزراعية في البلاد النامية لا تتم إلا بعد القيام بثورة إنسانية سابقة عليها وشرط لها ^(٢) ». ونظرا لأهمية العامل البشري فإن حسن حنفي يدعو إلى بناء الإنسان العربي من الداخل قبل تحميله مسؤولية البناء الحضاري، فالتاريخ مثلا يسجل لنا الكثير من التجارب التنموية التي فشلت في العالم العربي وأخرى لم تحقق أهدافها كاملة لأنها غيّبت دور الإنسان وقوته الخلاقة في تصور مشروعاتها التنموية، فالإنسان واقع نفسي وأخلاقي

(١) نفسه، ص: ١٣.

(٢) نفسه، ص: ١٣.

قبل أن يكون واقعا فيزيائيا وهو غاية البناء وليس وسيلة له فقط .

وإنطلاقا من هذا المبدأ يرى حنفي أن غياب موضوع الإنسان في فكرنا الإقتصادي والإجتماعي المعاصر وتغييبه أو تحجيم دوره في إستراتيجية التنمية والبناء يرجع أساسا إلى غياب البحث في الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم، وبالتالي إمتداد الماضي في الحاضر يقول حنفي: « وإذا كنا نبني ونعمر ثم ينهدم البناء ويخرب العمار فإن ذلك قد يرجع إلى غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الإلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة وإبتلاعه في علم التوحيد وفنائه في علوم التصوف ومحقه في علوم التشريع » (١).

وبناء على هذه المعطيات التي تربط بين حقائق الحاضر وحقائق الماضي فإن حنفي يرى أن الماضي والحاضر لا يزالان يشكلان وحدة عضوية في شعورنا ووجداننا اليوم، وأن الكثير من سلوكياتنا وممارساتنا قد نجد لها أسبابا وذرائع تبررها من الماضي، وكنتيجة منطقية ومعرفية لعلاقة الحاضر بالماضي في وعينا المعاصر يغدو: « تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا في عقليتنا المعاصرة، ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي ورؤية الماضي في الحاضر فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا وهو وصف للحاضر وكأنه ماضي يتحرك ووصف الماضي على أنه حاضر معاش » (٢).

إن هذه الوضعية المزدوجة التي يعيشها الإنسان العربي اليوم في وعيه وسلوكه من خلال هذا الوعي الزائف بالزمن وبلحظات التاريخ هي التي تجعله اليوم عديم الفعالية والإبداع والإبتكار، وبالتالي كان من الضروري والأولى أن نبدأ في تغيير المحتوى النفسي للإنسان ، تغيير الأفكار اليتة والقاتلة وإستبدالها بأفكار حية وبناءة ، فالواقع واقع

(١) نفسه، ص: ١١.

(٢) نفسه، ص: ١٩.

نفسى بالدرجة الأولى وعندما نغير ما بأنفسنا عندئذ سيتغير ماحولنا .

وإنطلاقاً من هذه الرؤية فإنّ حنفي يخلص إلى نتيجة جوهرية وهي أن الواقع في أساسه « أبنية وسلوك ومواقف وإتجاهات ، بل إن الإتجاه النفسى هو الواقع كله والواقع المصمت لا يتحول إلى واقع إجتماعى إلا من خلال سلوك الجماهير وإتجاهاتها ومواقفها، الواقع الحى أبنية نفسية وعقبات إجتماعية وتصورات للعالم»^(١) .

ومن أجل تجاوز هذه المشكلة الحضارية فإن حسن حنفي يقدم للإنسان العربى القاعدة النظرية في مشروعه التراث والتجديد لحل عقده النفسية والفكرية ومشاكله الحضارية حتى يصبح عنصراً فعالاً لا منفعلاً ، محركاً لا تابعاً متطلعاً إلى المستقبل لا إلى الماضى ، ومن هنا تصبح « قضية التراث والتجديد هي الكفيلة بإعادة بناء الإنسان في البلاد النامية عن طريق إكتشافه لبعده التاريخي وإعطائه أسساً نظرية للتعبير وتفجير طاقاته المخزونة وخلق ثقافته الوطنية وتحريك الجماهير السلبية وإنزالها بكل ثقلها إلى ميدان التطور والتنمية »^(٢) .

وإذا كان لكل علم مهمة أو غاية شريفة يقصد إليها فإن مهمة التراث والتجديد هي « تفجير طاقات الإنسان المختزنة المحاصرة بين القديم والجديد كحصار الإنسان في اللاهوت المسيحى بين آدم والمسيح، بين الخطيئة والفداء»^(٣) .

إنّ تفجير الطاقة الذاتية المعطلة للإنسان العربى اليوم وتغيير محتواه النفسى وتصحيح أفكاره ومبادئه هي الرهان الوحيد الذى يوجد أمامنا اليوم والذي يجعلنا ننتقل من الزمن المتخشب إلى الزمن الحى، من الزمن الهائم إلى الزمن العالم ، وأخيراً وليس آخراً من اللاتاريخ إلى التاريخ .

(١) نفسه، ص: ٥٣.

(٢) نفسه، ص: ٤٩.

(٣) نفسه، ص: ٥٢.

٢- أسبقية الواقع على الفكر

إنَّ حسن حنفي عندما يتناول إشكالية العلاقة بين الواقع والفكر في مشروعه الحضاري لا يتناولها في إطار الإشكالية الفلسفية التقليدية التي تكسرت على صخورها رؤوس الفلاسفة، وهي أيهما أسبق : الفكر أم الواقع ؟

إنَّ حسن حنفي يتجاوز هذا الطرح المجرد الذي يقسم تاريخ الفلسفة إلى تيارين متعارضين (المادية والمثالية) منذ أفلاطون وإلى اليوم. إذن فما هي نظرة حنفي لطبيعة العلاقة بين الفكر والواقع وفي مشروعه تحديدا ؟

إنَّ حنفي في إجابته على هذا السؤال ينطلق من روح الحضارة العربية الإسلامية التي هي حضارة مؤسسة على النص حيث يرى أن القرآن الكريم وهو نص مقدس إنما جاء ليجيب على تساؤلات الواقع ومشاكله، فلم يكن نصا مثاليا مجردا من إهتمامات الحاضر، بل نصا حيا يحمل في ذاته ملامح الواقع وسنن المجتمع والتاريخ. فالقرآن الكريم نزل لأسباب موضوعية وهذه الأسباب تشير إلى واقع معين يقول حنفي : « وإنَّ ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخي الواقع تراخي الفكر وإنَّ أشدَّ الواقع أشدَّ الفكر، فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخي » (١).

وإنطلاقا من هذا التصور العام الذي يحدد العلاقة الجوهرية والعملية بين الواقع والفكر فإن حنفي يرفض الفلسفات المريحة وأشكالها الحاملة التي تنطلق من الفكر وتنتهي إليه، وكل الفلسفات التي لا تتخذ موقفا نقديا وعمليا من الحاضر وكثيرا ما

(١) نفسه، ص: ١٥.

تخطب وتعتقد أنها تفكر وتنفعل وتظن أنها تفعل وتزيف الواقع أو تنكره بدل أن تواجهه بكل حقائقه يقول حنفي: « وشتان ما بين الإحساس والواقع وفرق بين الإنفعال الذاتي والحقيقة الموضوعية، فالقيم السلبية تسلبنا المقاومة الفعلية ويقضي الحب على الصراع بين الأضداد ويهدم العقل تحت وطأة الإنفعال، يحول الواقع إلى مثال وهو مازال الواقع المضي »^(١).

إن المهمة الأساسية في نظر حنفي والتي تسبق كل تغيير إجتماعي تتمثل في ضرورة تحليل الواقع تحليلًا موضوعيًا بما يسمح لنا بالقبض على العناصر التي يتألف منها حتى نستطيع أن نميز في هذا الواقع بين قيم التراث وقيم العصر وحتى نستطيع أيضا أن نختار المنهج الملائم لمواجهة محددات وتجليات هذا الواقع مواجهة نقدية و بناء وبالتالي كان من الضروري وابتداء أن نعمل على « تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير الناشئة بدورها من الموروث القديم »^(٢) وبعبارة أخرى فإن هذه العملية النقدية والمعرفية الجريئة في الفكر العربي المعاصر تود « الانتقال من علم إجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية إلى الثورة الإجتماعية والسياسية »^(٣).

وبناء على هذه القاعدة النظرية والثورية التي تؤسس لقيام علم جديد في الفكر العربي المعاصر، فإن الفكرة عند حنفي تشير إلى الواقع والواقع يشير إلى الفكرة، فلا غربة ولا إغتراب ولا واقع بدون أسباب ومن ثمة كان التراث والتجديد عند حنفي هو « القادر على التخطير المباشر للواقع لأنه يمد الواقع بنظريته التي تفسره والقادرة على تغييره فالتراث هو نظرية الواقع والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع

(١) نفسه، ص: ١٨.

(٢) نفسه، ص: ٢٦.

(٣) نفسه، ص: ٢٦.

وإن كان حنفي يعطي أهمية للواقع الحي فهذا لا يعني أنه ينكر دور الفكر، بل يرى أن الفكر تعبير عن الواقع ومحرك له، أي أن الفكر لابد أن يتكيف مع متطلبات الواقع حتى يستطيع أن يكون فكرا فاعلا ومغيرا يقول حنفي: « وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع ، فكلا المنهجين النازل والصاعد يؤديان إلى نفس النتيجة؛ فلا الواقع يستنبط من الفكر ولا الفكرياتي من الواقع المسطح الجزئي وإن كان يأتي من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعة الوحي الذي هو مصدر التراث وكيف أنه جاء تلبية لنداء الواقع وتكيف على أساسه » (٢) .

إن هذه المقاربة الثورية للفكر وعلاقته بالواقع عند حنفي تشير إلى قضية شخصية وتاريخية محددة، وهي أن حنفي مفكر صاحب الفلسفة العملية لا الفلسفة النظرية ومشروعه هو مشروع للتغيير لا للتبرير، يعيش التاريخ في وجدانه لا في خياله، يعيشه كتجربة وعمل لا كترغبة وأمل.

٣ - تجديد علوم التراث :

يرى حنفي أن التراث يحمل في ذاته الكثير من الإمكانات والعناصر الإيجابية التي تجعلنا نستفيد منه اليوم في بناء نهضتنا المأمولة، ولكن يجب أن ننظر إليه بشكل جديد ومنهج جديد يتلاءم مع طبيعة المرحلة التاريخية، لأن العالم يشهد اليوم تطورا في المناهج والموضوعات ، ولقد ترسخت في العقلية المعاصرة النظرة العلمية الجديدة في مقابل النظرة التقليدية القديمة. ولتحقيق هذا الهدف كان من الواجب أن نعمل على نقل كل البناء النظري السابق بعد نقده ومحيصه على أساس نظري جديد لإعطائه أبعادا جديدة سواء من حيث اللغة التي يعبر بها ومن حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل أو من حيث المادة التي يقدمها الواقع الجديد » (٣) .

(١) نفسه، ص: ٣٤.

(٢) نفسه، ص: ٣٤.

(٣) نفسه، ص: ١٤٩.

إن القضية إذن هي قضية فهم للتراث وإعادة اكتشافه من جديد في ضوء قيم البحث العلمي والروح العلمية حتى نخرج التراث من دائرة الإطلاقية إلى دائرة النسبية وحتى نتحول من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، لأننا في البحث العلمي « لا نتحدث عن نظريات ولا تصورات ولا مفاهيم مطلقة فكل نظرية وكل مفهوم يرتبط بسياقات نشأته ويفترض أن أيّ تطور أو تغيير في السياقات المذكورة يؤدي بالضرورة إلى لزوم إعادة النظر في المقدمات والوسائل والنتائج »^(١).

ويرى حنفي في هذا السياق أن هناك نظرتين أو نعتين متعارضتين للتراث: النعرة العلمية والنعرة الخطابية وأنّ الفهم الحقيقي للتراث يكمن في تجاوز تهافت هاتين النظرتين من حيث المنطلقات . فما طبيعة هذه النظرة يا ترى والعلاقة التي تقيمها هاتان النعتان مع التراث؟

إن النعرة العلمية للتراث تعكس نظرة المستشرقين الذين يقرأون التراث مفصولاً عن الوحي أو يعتبرون أنّ الوحي جزء من التراث وينكرون البعد الإلهي لرسالة الإسلام ويخرجونه من دائرة الديانات السماوية باعتبار أنّ الوحي في نظرهم تحريف وتلفيق لما جاء في الديانة اليهودية والمسيحية وبالتالي « فالنعرة العلمية التي تقوم عليها مناهج المستشرقين تعني دراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية خالصة وكتاريخ خالص مكون من شخصيات وأنظمة اجتماعية وحوادث تاريخية محضة يمكن فهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها »^(٢) . وإذا كان هذا هو جوهر النعرة العلمية فما هو جوهر النعرة الخطابية؟

يرى حنفي أنّ النعرة الخطابية رغم أنها تنطلق من منطلق صحيح (التسليم بحقيقة الوحي) إلا أنها تقع في الكثير من التناقضات، وهذا بسبب اعتمادها لأسلوب

(١) د.كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، أفريقيا الشرق، لبنان (ب.ط) ١٩٩٩ ، ص ٣٥.

(٢) حسن حنفي، المرجع السابق، ص: ٧١.

العاطفة في مقابل المنهج العقلي ولافتقادها أيضاً للوعي التاريخي الذي يجعلها تتعامل مع الواقع تعاملًا نقديًا ومتفاعلاً ويجعلها تستفيد من تجارب التاريخ، يقول حنفي: « بالرغم من أن النزعة الخطابية تعطي الأولوية للوحي على التاريخ إلا أن الاتجاه إيجاباً ساذج يعبر عن نوع من المراهقة الفكرية حيث تسود العاطفة والانفعال »^(١).

وفي نظر حنفي يكمن الفهم الحقيقي للتراث في التوفيق بين المنطلقات الصحيحة لكل نظرة منهما، وفي هذا الإطار يقول: « وإذا كان خطأ النعرة العلمية أنها تعرف كيف تقول دون أن تعرف ماذا تقول فإن خطأ النزعة الخطابية أنها تعرف ماذا تقول دون أن تعرف كيف تقول والتراث والتجديد لتعادي الحصاين معا إذ يحاول أن يعرف ماذا يقول وهو التراث وكيف يقول وهو التجديد »^(٢).

وبالتالي يكون التراث والتجديد قد أجاب على الأسئلة المستعصية في الفكر العربي المعاصر وهي كيف نقرأ التراث ونفهمه؟ وكيف نستفيد منه في الحاضر؟

٤ - جدلية الأنا والآخر :

يرى حنفي أن الأنا يتحدد بالآخر وأن بناء صورة الآخر في الذات هو جزء من بناء الذات نفسها، ولأن التاريخ في جوهره عملية جدلية، تأثير وتأثر « فتحدد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة واستمرار لما بدأناه في العصر القديم كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذي أصبح التراث العربي جزء من تكوينه الثقافي كما أنه واجب وطني وقومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة »^(٣).

(١) نفسه، ص: ٩٦.

(٢) نفسه، ص: ١٠٥.

(٣) نفسه، ص: ١٨٠.

وحتى تتم إعادة بناء الذات بناء نقديا واعيا في مقابل الآخر حاء حنفي مفهوم الإستغراب الذي هو في جوهره « الوجه الآخر المقابل بل والنقيض من الإستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الإستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر»^(١).

لقد سعى الإستشراق الغربي في بطر حنفي إلى تشكيل صورته بمصية للتشريف في الوعي الغربي قائمة على التزييف والتحريف والتشويه وهي صورة غير صحيحة في أساسها، في حين أنه إحتفظ لنفسه بصورة ايجابية تعكس قيم التفوق والقوة والعلم والإنسانية والهيمنة العالمية .

ومن هنا جاء علم الاستغراب ليقرب الصورة أي القيام بتشكيل صور حقيقية للإنسان الغربي في الوعي الشرقي من خلال دراسة الغرب في إطار شروطه الاجتماعية والتاريخية، باعتبار أنه نتاج ظروف ساهمت في تشكيله وبنائه وإبرازه، ومن هنا إدراك نسبية الحضارة الغربية والتخلص من عقدة النقص والقابلية للاستعمار والاستعباد والتبعية .

وعندما نقوم بعملية بناء صورة جديدة للأنا والآخر فإننا بذلك نسمح بتقارب الحضارات (الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية على الخصوص) يقول حنفي: « فالصور الذهنية هي التي تحدد الرؤية وتوجه السلوك ومن كثرة تكرار هذه الصور النمطية تتحدد الوقائع ويدون التاريخ ويورث للأبناء عبر الأجيال وإنّ محاربة هذه الصور الكاريكاتورية للأنا في ذهن الآخر وتطهير الآخر وعيه من هذه الصور لهو تحويل لهذا الالتقاء الحضاري من السلب إلى الإيجاب ومن التقابل إلى التفاهم ومن العداء إلى الحوار»^(٢).

(١) د.حسن حنفي، ماذا يعني علم الإستغراب ؟ دارالهادي، لبنان، ط ١، ٢٠٠٠ ص: ٤٩.

(٢) نفسه، ص: ١٥٢.

وكنتيجة لذلك تصبح أطروحة نهاية التاريخ وصراع الحضارات وكل
الأطروحات الاستعمارية والإستكبارية المرتبطة بها غير ذات معنى عندما نقارنها
بالأهداف الإنسانية والحضارية لعلم الإستغراب..

ومن هنا يمكن أن نقول رغم أننا نعتبر حسن حنفي مفكرا إسلاميا يحمل هموم
الأمّة الإسلامية وهموم العالم الثالث فإنّ هذا لا يقلل من أنّه مفكر إنساني وعالمي
يساهم بفكره المضيئ في إنقاذ الحضارة الإنسانية والمصير العالمي، ذلك هو الهدف
الخفي واللامنطوق في مشروعه : التراث والتجديد.

٢- نقد مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل

عبد القادر بوعرفة(*)

إن عصر النقد بمفهوم الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد انقضى ، وحل محله اليوم ما يسمى عند الفلاسفة بنقد النقد ، ذلك أن الحركة النقدية من حيث كونها تأسيس لرؤى جديدة عن الإنسان والعالم ، عن المنهج والموضوع ، عن الذات العارفة وموضوع المعرفة يطرح بقوة وجوب حركة نقدية للنقد ذاته. والغاية من ذلك أن لا يتحول النقد إلى نوع من الدوغما والاعتقاد.

ويبدو أن نقد النقد أصبح اليوم ضرورة حضارية في واقعنا العربي المعاصر ، خاصة بعد أن شهد العالم العربي حركة فكرية جعلت كل ما هو موجود موضوعا للنقد والتفلسف ، فهل يصح نقد النقد ؟ وهل يمكن أن يكون أكثر تعقيدا للفكر العربي المعاصر ؟ وهل يمكن أن يتجاوز فكر القطيعة والإيديولوجيات ؟ وهل يمكن من خلاله أن تنتج مفاهيم فلسفية ذات جذور جينيالوجية في انتسابنا الحضاري العميق ؟ وهل نبتكر من خلاله موضوعات للفلسفة بعد أن أصبحت الفلسفة بلا موضوع ؟ وهل يمكن أن نُصير من خلاله الآخر (الغرب) موضوعا لا معلما ؟ أم هل نحن نمارس نقد النقد لأن نشعر بالعجز الفكري ؟ أم هل يمكن القول عنه أنه مجرد استمناء فكري وتقليد للغرب ؟ ...

لكن رغم ما يشكله موضوع نقد النقد من تساؤلات صميمية ، يبدو أنه لا مناص من خوضه كتجربة نقدية ، والغاية منه ليست انتقاص الأعمال النقدية الكبرى التي قام بها الرعيل الثاني من حركة الفكر العربي المعاصر أمثال : الجابري ، والعروي ، و أركون ، والتركي ، وحنفي ، والتزني ، ومحمد عمارة ، ومالك بن نبي ... بل الغاية منه

(*) قسم الفلسفة ، جامعة وهران ، الجزائر.

معرفة مدى فعالية الحركة النقدية التي مُرست على الواقع والتراث.

إن صميم العمل الفلسفي كما يرى أرسطو يكمن في النقد ، لأن كل نقد لفلسفة هو فلسفة ، وبناء على ما سبق فإنني اخترت محمد عابد الجابري موضوعاً لأمارس على بعض مفاهيمه وأعماله نقداً، أي نقد للنقد.

فمشاريع الجابري يحاول من خلالها أن يحاكي الأعمال الكاسية الكبرى ، فكانت حين درس العقل ضمن الأنساق الغربية سواء القديمة أو الحديثة ، استطاع أن يؤسس لنفسه نسقاً متميزاً في نقد العقل، خاصة عندما قدم عمليه [نقد العقل العملي] [ونقد العقل الخالص].

ويبدو أن الجابري أراد أن يكون كانط العرب من حيث التأسيس لفلسفة نقد العقل الفلسفي ضمن أدوات وآليات حديثة ومعاصرة، يتعانق فيه المعطى الإبتيمي مع المادي التاريخي ، والأركيلوجي مع الكرنولوجي ، والتفكيكي مع الجينولوجي .. ولقد قادت الجابري دراساته إلى القول بوجود ثلاث تجليات للعقل العربي: عقل عربي سياسي، عقل عربي نظري، وآخر عقل أخلاقي، ومنه فاصبح منطق الجابري يفرض أن يخضع كل عقل للممارسة النقدية .

وما يهمنا بالخصوص في هذه المداخلة هو دراسة بعض مفاهيم ورؤى الجابري دراسة نقدية، دون التركيز على المنطلقات الإيديولوجية والذاتية للمفكر ، لأن نقد النقد الممارس ينطلق من نفس الأدوات المستعملة ضمن المشروع النقدي أصلاً.

والموضوع المقدم أحاول من خلاله دراسة نمط من العقل عند الجابري والمتمثل في العقل السياسي أصلاً، وسيكون موضوع نقد النقد في العناصر التالية:

١- إغلوطة العقل العربي

ينطلق محمد عابد الجابري من مسلمة مفادها أن هناك عقل عربي من حيث البنية والتكوين (Raison constituée)، هو عقل مأسور بالممارسات النظرية النحوية

والفقهية والكلامية ، وبالتالي ينتج من الماضي الجاهز للحاضر: "إن العقل العربي الراهن بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب " الممارسة النظرية " (النحوية الفقهية الكلامية) التي سادت عصر الانحطاط . (١) ومن هو تصبح المسلمة الثانية عند محمد عابد الجابري ضرورة النقد الجاد لهذا العقل : "إننا نعتقد أن الدعوة إلى " تجديد الفكر العربي " أو " تحديث العقل العربي " ستظل كلام فارغ ما لم تستهدف ، أولاً قبل شيء ، كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط ، أول ما يجب كسره – عن طريق النقد الدقيق الصارم – هو ثابته البنيوي" (٢)

لقد أصبح مفهوم العقل عند الجابري مفهوماً مرسماً ، كما أن أدوات النقد أصبحت معلومة بالضرورة تتمثل أساساً في الأدوات الاستيمية : "إن تجديد العقل العربي يعني ، في المنظور الذي نتحدث فيه ، إحداث قطيعة إستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتدادتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر" (٣) ومن خلال النصوص المنتقاة لا نحتاج إلى برهان يدل على أن الجابري لم يكن يقصد بمقولة العقل العربي عقلاً إجرائياً ، أو عقلاً أداتياً ، بل هو في الحقيقة يقصد عقلاً عربياً من حيث البنية والتكوين ، وبالتالي لا مجال للقول أنه مفهوم الغاية منه تقريب الرؤية لا غير الوصول إلى إحداث هزة معرفية في أطر الفكر العربي المعاصر.

لكن مفهوم العقل العربي سواء من حيث فكرة البنية والتكوين يعتبر مغالطة فكرية وتاريخية ، ذلك أننا نؤمن بوجود عقل إنساني واحد ، ولا يمكن أن يكون هناك عقل عربي وآخر آري وهندوسي وفرعوني .. فالعقل من حيث بنيته العامة هو عقل كوني ، يحتكم لنفس المبادئ التي تنظم عملية التفكير. وأغلب الفلاسفة تطّروا إليه

(١) الجابري ، نحن والتراث ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ٦ ، ١٩٩٣ ، ص ٢٠.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٠.

(٣) نحن والتراث ، ص ٢٠.

كمملكة إنسانية مشتركة ، لكن الاختلاف يمكن فقط في عملية توظيف العقل أي طريقة التفكير ، وبالتالي يصح القول بفكر عربي وآخر غربي ، باعتبار الفكر نمط من الأنساق التي تحدد نظرتنا إلى موضوع المعرفة .

كما أن الفكر الغربي على امتداده التاريخي لم يقع في أغلوطة القول بعقل غربي وآخر غير غربي ، لأنه حتى داخل الثقافة الغربية ذاتها هناك تباين واختلاف ، فالشعب الألماني مترع بمقولة الشعب المتفوق ، ويوجد من بين الفلاسفة الذين يحصرون العقل المبدع بالعنصر الآري ، لكن رغم هذه الدعوات الشاذة في الغرب إلا أن فلاسفة الغرب قالوا بوحدة العقل من حيث القواعد والمبادئ. والمذهب العقلي (Intellectualisme) يضع أول قاعدة كون العقل ملكة إنسانية . وجوهر مغارق لكل ما هو مادي ، وبالتالي يصبح كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية محضة ، وهذا نلاحظه في تأملات كل من ديكارت ، وباروخ سبينوزا ، وليبنتز ، وفولف ، ثم هيجل .

والاصطلاح الكانطي يذهب في محاولته إلى إضفاء سمة التعالي على العقل المحض أو الخالص ، إذ هو يمثل كل ما هو قبلي في الفكر ، ويُعتبر من حيث الجوهر ملكة إنسانية شاملة متعالية ، مستقلة عن الزمان والمكان وتجارب الأفراد - أي البعدي - . ومنه نلاحظ أن كانط يرى أن العقل هبة إلهية لكل البشر ، ومن باب كون الحقيقة المطلقة واحدة ينبغي أن يكون العقل المحض واحدا لدى البشر .

وحتى دعاء المركزية الغربية لم يحقّبوا العقل أو يصنفوه على حسب الأماكن والأعراق أو الأدوات الإجرائية في العملية الاستدلالية . بل وجدوا في مقولة الفلسفة مطية للتصنيف ، فمارتن هيدجر قال : " إن الفلسفة لا يمكن أن تكون سوى غربية " . ولكنه لم يذهب إلى القول بأن العقل غربي فقط " .

والفكر الفرنسي جيل دولوز لم يقل بالعقل الإغريقي بل قاداته نزعت المركزية إلى القول بأن المفاهيم إغريقية ، ثم القول أن الفلسفة إغريقية من حيث حب الحكمة ، لكنه يعترف في نفس الوقت أن الحضارات الأخرى لديها حكماء لكن ليس لديها

فلاسفة ، لأن الفلسفة إغريقية المكان فهي تمثل للمثقف الصديق : " إذا كانت الحضارات الأخرى تتوفر على حكماء ، غير أن الإغريق يملكون هؤلاء (الأصدفاء) الذين ليسوا مجرد حكماء أكثر تواضعا" (١) .

قد تتفق أن الفلسفة من حيث الاصطلاح اللغوي هي يونانية ، ويبدو أن جيل دولوز لم يكلف نفسه عناء الاستنتاج ، فهذا الحكم أورده أفلاطون في كتابة الجمهورية (٢) زاعما أن الفلسفة اختص بها أهل اليونان فقط ، و الجدير بالذكر أن ابن رشد رده عليه بقوله أن الفلسفة تتوزع و لا تتفوق ، فما دام الناس يشتركون في هبة العقل فهناك فلاسفة ، وإن كان فعل التفلسف يتباين من إقليم لآخر (٣) .

إن مفهوم العقل العربي لوصح من حيث الآلية المنهجية التي وظفها الجابري ، فإنه ينتج عنه مزالق فكرية متعددة ، فالفكر الإسلامي على امتداده لم يكن فكرا عربيا صرفا ، فأغلب المؤلفات الفكرية نلاحظها تتوزع بين ثلاث لغات : العربية ، والفارسية /الأردية ، والعبرية . فهل يصح مفهوم عقل على عربي على هذا المنتج المتنوع .

أما إذا كان الجابري كما يريد أن يقدم مفهومه على أساس فكرة العقل المكون وليس المكون حسب ما جاء في كتاب أندريه لالاند ، فذلك غير متطابق مع اصطلاحه ، ذلك أن لالاند ذهب إلى القول بالعقلين كون العقل المؤلف - المكون - (Raison constituante) هو تلك الملكة التي يستطيع بها الإنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية ، وهي واحدة عند جميع الناس (٤) . وحتى العقل المكون - المؤلف - (Raison constituée) فهو مجموع المبادئ والقواعد التي تتغير

(١) دولوز ، جيل وفيلكس غتاري ، ما هي الفلسفة ، ترجمة : مطاع صفدي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٧ ، ص ٢٨ .

(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، موقف للنشر ، الجزائر ، ١٩٩٠ ، ص ٢٨٦ .

(٣) ابن رشد ، الضروري في السياسة ، ترجمة أحمد شحلان ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٨ ، ص ٨٢ .

(٤) صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص ٨٩ .

بفعل تغير الزمان والمكان إلا أنها تتجه رغم ذلك كما قال لالاند إلى الوحدة. ولالاند رغم هذا التقسيم التصنيفي لم يذهب إلى تقسيم العقل الإنساني إلى أوربي وغير أوربي .

وبالرغم من ذلك ، يبدو أن الأمر معكوس لكون العقل المكوّن في إطار الفكر الإسلامي واحد من حيث الآليات المكونة له وإن تجلت العمليات العقلية في البيانات ، والبرهانيات ، والعرفانيات - حسب رؤية الجابري - . فإن صحت مسلمة الجابري كوّن العقل العربي هو المقصود بالعقل المكوّن الذي تتغير أدواته الاستدلالية بتغير المكان ، الزمان والأفراد ، يصبح من الجائز منطقيا القول بعقل فارسي ، وهندي ، وأمازيغي ، لا بعقل عربي فقط ، بل تصبح الآلية المنهجية ذاتها تفرض داخل تقسيم الواحد تقسيمات أخرى إلى أن نصل كما يقول الفارابي في تقسيم المدينة إلى المحلة والسكة^(١) .

ونفس النقد يوجه لمحمد أركون عندما انساق مع النزعة الذرية ، فقال بالعقل الإسلامي ، وكأن العالم مقسم إلى كائنات بشرية كل واحدة تحمل خصوصيات وماهيات . ولعل بعض المثقفين يرددون مقولة أن المفهوم مستعمل من قبل الناحية الإجرائية فقط ، وأن التوظيف تم من أجل تقريب الرؤية والتعامل مع الواقع الاجتماعي ، فالقصد ليس هناك عقل عربي أو إسلامي من حيث الوجود بالقوة ، وإنما القصد أن هناك عقل عربي وغربي من حيث التفاعل الاجتماعي والحضاري ، ومن حيث التباين الثقافي لا غير . لكن رغم هذا التحديد يبدو أن السؤال الفلسفي يبدد مقولات العقل العربي والغربي ، ويقودنا إلى كشف عن مواطن الوعي الزائف في تصورات المثقف العربي الذي لم يستطع أن يتجاوز جدلية الأنا والآخر ، وإن كان منذ

(١) نخشى مستقبلا أن يظهر جيل من المثقفين ، فيصنفون العقل العربي (افتراضا) إلى عقول ، بحيث يكون العامل الجغرافي والسياسي هو الموجه ، فيظهر مثلا عقل مغاربي وآخر مشرقي . وفي العقل المغاربي يظهر عقل مغربي ، وعقل جزائري ، وعقل تونسي .. ، ثم داخل البلد الواحد نصنف العقل على أسس إقليمية وجهوية . فنكون بذلك قد مهدنا لعصر النحل والجماعات ومارسنا الذرية العقلية فعلا .

أكثر وقرن وهو يُطلب مسامح المواطن العربي بها.

من خلال ما كتبه التّخبة المثقفة في تونس نلاحظ أن المثقف التونسي لا ينساق وراء مقولات العقل العربي ، بل يطرح العقل ضمن بعده الكوني والعالي أي العقل الكلياني (الكل) ، فما دام الفكر الحر يؤسس لإنسانية الإنسان فلا بد من التنظير والقول بوحدة العقل البشري على الأقل في مبادئه العامة . فالمفكر فتحي التريكي في كتابه [العقل والحرية] نلاحظه ينتقد بصورة غير مباشرة مشروع الجابري ويدحض مقولة العقل العربي ، وتجلياته البيانية العرفانية والبرهانية. يقول التريكي " فترنا تارة نجد " عقلا عربيا" فيه من البيان والعرفان والبرهان ما شاء الله ، وتارة أخرى " عقلا إسلاميا " يصارع عقلا غربيا مهيمنا، وفي كل ذلك نقيم احتفالات متجديدة لتراثنا المجيد ولعقلنا العكاظي * ، ولكننا في حقيقة الأمر نؤبن المفاهيم ونهيه جنانة العقل والعلم" (١).

بالرغم من أن التريكي يؤمن بوحدة العقل البشري ، فهو لا ينكر أن الفكر هو الذي يتباين ، وأن أسباب التباين لا تعود بالضرورة إلى اختلاف في بنيات العقل بل إلى شروط موضوعية ، يجب على الفيلسوف إدراكها ضمن آليات فهم شاملة ، وضمن فضاء الحرية. ولتكن القاعدة الفلسفية لفكرنا هي على النحو التالي : " ..وليفتح حقل المعقول على كل ما هو مقبول بالنسبة للإنسان سواء كان علما أو أخلاقا أو فنا أو إبداعا" (٢).

ونفس المنحى عبر عنه د. أبو يعرب المرزوقي ، إذ يرى أن المقولة لا تخرج عن القول الإيديولوجي وهي لا تدخل في مضامين القول الفلسفي ، لأن الفلسفة من حيث

(*) نعتقد أن التريكي إنساق وراء موضوعة التسميات ، فسمى عقلنا بالعقل العكاظي ، بالتالي فهو وإن انتقد الجابري في مفهوم العقل العربي فهو نفسه يشير بدون أن يدرك إلى عقل عربي ، لأن لفظة عكاظ دالة على العرب من حيث هي خصوصية ثقافية ومكانية.

(١) التريكي ، فتحي ، العقل والحرية ، دار تير الزمان ، تونس ، ط ١ ، ١٩٩٨ ، ص ٦.

(٢) التريكي ، فتحي ، العقل والحرية ، ص ٩.

هي فكر ونظر خالص تفرض على المتفلسف القول بالعقل الخالص.

لقد أصبحت مقولات العقل في الثقافة العربية المعاصرة موضة فكرية ، فنلاحظ مطاع الصفدي يخرج بمشروع نقد العقل الغربي ، وكأن المثقف العربي أعلن استقالة العقل الغربي بمنظور الجابري ، واستلم مهمة نقد عقل الآخر.

إن من أهم العوائق التي تعرقل حركية الفكر العربي المعاصر انخراطه في الموضة الفكرية ، أو ما أسميه مجازاً بالاستمناء الفكري ، الذي لا يقود إلى متعة فكرية ولا يُنتج عنه جنين معرفي.

إن الفكر العربي المعاصر علاقته مع موضوعات المعرفة هي كعلاقة الرجل بالموسم ، فتلک العلاقة لا يمكن أن تثمر عن علاقة حميمية خلقة ، بل نقود إلى تكوين رباط شبق يحاول الفكر العربي من خلاله قتل كل ما يراه يمثل صور هابيل. (الممنوع ، الطابو ، المقدس ...).

٢- إغلوطة العقل المستقيل

إن مصطلح العقل المستقيل الذي وظفه الجابري في كتابه تكوين العقل العربي يُضمر في ثنايا متنه تناقضا صارخا ، ذلك أن فعل الاستقالة فعل إرادي واع ، يلزم عنه أن العقل المستقيل هو الذي اختار نهايته ، غير أنه من خلال الدراسات المتعلقة بتاريخ الأفكار تبين أن العقل يدخل في عطالة عندما يجنح الإنسان الغريزة والطباع ، ويفقد التحدي الذي كان يولد الاستجابة (*) كما أن الجابري وهو يُتَظَر لفهوم العقل المستقيل لم يرجع لأصول اللغة العربية من أجل فهم الدلالات التي يحملها المصطلح.

فالجابري يعتقد أن سبب تأخر المسلمين كان من جراء تقديم العقل استقالته:

* يعتقد أرنولد توينبي أن تاريخ الأفكار يعمل ضمن منطق التحدي والاستجابة ، وأن التحدي كلما كان شديدا كانت الاستجابة قوية ، وعندما يفقد التحدي شروط الشدة والقوة يدخل الإنسان ضمن منطق السبات ، والعقل نفسه يعمل ضمن مجال شروط التحدي.

" إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته" (١).

ولكن هل فعلا قدم العقل استقالته؟؟

وهل فعلا يصح تسمية تلك الظاهرة باستقالة العقل؟؟

إن تاريخ الأفكار يبين أن العقل في طوره الثالث يحدث له تحول إلى اللاعقل ليس بفعل الاختيار وإنما بفعل التداول الكوني. ومن هذا المنطلق فإننا نعتقد أن العقل يخضع لمنطق التداول على غرار الدول والحضارات لا إلى منطق الاستقالة، بل هناك علاقة بين أفول الحضارة واستكانة العقل. وقبل الخوض في مفهوم العقل المستكين الذي سنوظفه كبديل عنه ، يجدر بنا أن نطرح تحليل الجابري كما يعتقد ، ثم نعقبه بالنقد والمجاوزة.

يبرر الجابري استقالة العقل العربي إلى وجود إرثين : " أما أسباب إصرار العقل العربي على تقديم استقالته فبعضها يرجع إلى (الموروث القديم) السابق على الإسلام. وبعضها يرجع إلى (الموروث الإسلامي) الخالص" (٢).

إن استعماله لفظة إصرار يعزز ما قلته سابقا ، كون فعل الاستقالة يكون ناتجا عن إرادة اختيار أي إصرار، وهذا يتناقض أصلا وطبيعة العقل الكوني ، فلا يصير عقل على تحويل نفسه إلى (لا عقل) إلا إذا تعلق الأمر بالاشعور. ولو صرح مفهوم الجابري يصبح العقل قادرا على العمل في حالة وجود لحظة إصرار لأجل العودة إلى فعل العقل ذاته.

ونحن نتفق مع الجابري حين يربط السياسية في الفكر الإسلامي بسياسات الماضي ، وأن فعل الاستكانة لا الاستقالة حدث بفعل الإرثين المذكورين آنفا.

(١) الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ١٩٩٨ ، ٧ ، ص ٣٤٧.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٤٧.

واستكانة العقل السياسي الإسلامي كانت بفعل فكرة الماضي، تماماً كما يعتقد الجابري: "بل إن العلاقة بين الفكر والسياسة في (دولة الإسلام) لم تكن تتحدد بسياسة الحاضر وحده، كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدد أيضاً بالماضي" (١).

لكن الغريب في الأمر، أن الجابري بعدما أعلن عن استقالة العقل العربي، وجدّه في مقدمته التحليلية لكتاب الضروري في السياسة يتراجع عن رأيه، واضعاً عنواناً كبيراً (ابن رشد يرفض استقالة العقل السياسي) ويعلق في آخر التحليل: " لقد قطع مع أفلاطون رافضاً استقالة العقل" (٢). ولكن ما الذي دفع الجابري، أن يرفض استقالة العقل العربي بعد أن أعلنها ورسمها فلسفياً؟؟

إن التبرير المقدم كون العالم الإسلامي لم يطلع على كتاب ابن رشد إلا في أواخر القرن الحالي يحمل دلالة خطيرة، ذلك أن أغلب الأحكام التي نطلقها على الموروث الإسلامي غير متطابقة مع مقدماتها، فيكفي أن يظهر معلم تراثي جديد ليغير الأحكام والمواقف، مع العلم أن تراثنا الإسلامي أغلبها أتلف، أو هو موجود بلغات غير عربية أو مخطوطات بالمتاحف الغربية.

إن كتاب الضروري في السياسة وضع الفكر العربي المعاصر في نقطة حرجية للغاية، فإما نطلع على تراثنا إطلاعا واسعا، وإما أن نكف عن تلك القراءات الساذجة التي تجعل التراث كبش الفداء الذي نعلق عليه جل إخفاقتنا المتكررة.

٣- إغلوطة المنهج و معرفة الواقع

إن الجابري يحاول أن يؤسس العملية النقدية من خلال تحديث جملة من المفاهيم الغربية، ومن ثم توظيفها لنقد الفكر العربي، لكن يلاحظ أن الجابري وهو

(١) المرجع السابق، ص ٣٤٦.

(٢) مقدمة الجابري، لكتاب الضروري في السياسة لابن رشد، ص ٥٥.

يتعامل مع تلك المفاهيم لم يقم سوى بعَوريتها (لا نقصد التعريب) ضمن نصوص تراثية ، فلا تلك المفاهيم بُيئت كما يزعم في مشروعه ، ولا هي عملت على إحداث التَّجاوز كما كنا نطمح إليه .

إن الجابري يحاول أن يخدع الوعي العربي من خلال مقولة " معرفة الواقع " ، لأنها تلك المقولة تعكس بلا شك ضرورة النقد الاجتماعي وفق أدوات يختارها الجابري ضمن اللامنتطق وما يمليه الميل الإيديولوجي (نزعتة الاشتراكية) . ولما كان الواقع الاجتماعي عصي عن فهم الجابري لكونه لم ينجح في بناء جهازه المفاهيمي أنكر على نقاده نقدهم له : " ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أحدوا علينا كوننا أهملنا في تحليل [الخطاب العربي المعاصر] و[نقد العقل العربي] ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي .. " ^(١)

يبدو أن الجابري يحاول أن يحقق وجوده كمفكر ثوري من خلال عملية يراه في التوفيق بين المفاهيم الأكثر فعالية في الفكر الغربي المعاصر والمفاهيم التراثية الأكثر عقلانية ، لكن الوهم يكمن في هذا الاعتقاد ذاته ، فكيف يمكن أن يكون جهازا من المفاهيم وهو يضع الغاية منه التَّجاوز والقطيعة ؟؟

إن الجهاز المفاهيمي في الثقافة الغربية يتماهى مع موضوعه وغاياته ، لأن كل المفاهيم المنحوتة والمستعملة مستمدة من بيئتها الخالصة ، لذلك كان النقد في الفكر الغربي المعاصر متقدما ومنتجا .

ولنتأمل مغالطات الجابري في مسألة المفاهيم وهو يقول : " والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم : صنف نستعيده من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر ، وصنف نستمدّه من تراثنا العربي المعاصر " ^(٢) . وعندما نحصي المفاهيم الموظفة نجدها لا ترتبط بمعرفة الواقع ، بل هي

(١) الجابري ، العقل السياسي العربي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٩١ ، ص ٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٨ .

مفاهيم حتى في ثقافتها الغربية لا تجد رواجاً . بل هي مفاهيم تحاول أن تؤسس لإيديولوجيات و مرجعيات غربية ، ظاهرها المعرفة و باطنها السلطة (سلطة توجيه المعرفة) ، ولنتأمل بعض المفاهيم الأساسية المستعارة حسب قول الجابري : " من المفاهيم الأساسية التي نوظفها هنا مفهوم اللاشعور السياسي " (١) . ومن العلوم أن هذا المفهوم أنتقد من قبل المدارس النفسية المعاصرة ، لكون روجيس دوبري لم يفعل سوى أن استبدل مفهوم غوستاغ يونغ اللاشعور الجمعي باللاشعور السياسي .

لقد حاول الجابري في العقل السياسي أن يربط كل الممارسات السياسية باللاشعور السياسي ، فتصبح الدولة متولد عن سطوة القبيلة ، والفتح من تأثير الغنيمة ، والفكر من وحي العقيدة ، وكلها تمثلات من فيض اللاشعور السياسي . ويحاول أن يبين ذلك من خلال الشرح التالي : " هذا ونحن نستعير مفهوم اللاشعور السياسي من دوبري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه " (٢) . ولكن نحن نتساءل هنا بالذات هل بالفعل استطاع الجابري أن يُخلص المفهوم المستعار من حمولته المعرفية والإيديولوجية؟؟

يمكن القول أن الجابري لم يلجأ إلى ذلك المفهوم الأساسي أصلاً . بل وخلفه في المدخل النظري فقط للكتاب ، والغرض من ذلك أن يوهم القارئ أن المنهج المستعمل منهج علمي ومعاصر ، لكنه في الفصول اللاحقة يخفي اللاشعور السياسي ويحضر الهم الإيديولوجي ، إن الفكر حسن حنفي يتساءل من هذا المنطلق قائلاً : لو صح ما قاله الجابري فإنه من المنطقي أني عندما استبطن ذاتي أجد فيها موطن القبيلة والغنيمة والعقيدة ، لكني كلما حاولت ذلك لم أجد ولا واحدة مما ذكر (٣)

(١) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٣ .

(٣) تعقيب أورده على مداخلتى في الملتقى الخامس عشر للجمعية الفلسفية المصرية المنعقدة بتاريخ ٢٠٠٣/١٢/١٣ بالقاهرة .

إننا نتفق مع الجابري أن الدراسات النفسية الغربية أعطت بعدا جديدا للنقد الاجتماعي من خلال مفاهيم علم النفس سواء الفرويدي أو ما بعده ، لكن نحن نعلم كذلك أن المقدمات العامة لنظريات المعرفة تقرر أن أغلب الدراسات النفسية لا زالت أسيرة الإيديولوجيا. ومن خلال هذه العينة المستقاة من مشروع الجابري النقدي يمكن القول أن مشروع الجابري النقدي تعتوره جملة من الثغرات ، وحتى لا أدعي لنفسي السبق في تبيان بعضها فإنني أشير بالنقد الذي وجهه وجبه الكوثراني بعدما تفتن لهذه المزالق الفكرية التي وقع فيها الجابري من خلال مقولاته التالية : " أما حول الثغرة المتمثلة في غياب معرفة الواقع ، فلعلها نتاج الأولى أو مدخلها لا فرق لذلك إن معرفة الواقع والحديث الدائم عن القطيعة المعرفية التي تعني التجاوز ، تتطلب شروطا لا ينتبه لها الجابري ، ولا المفكرون الذين حبسوا أنفسهم في بوتقة : الثقافة الفلسفية " و مقولاتها العقلانية التي تصل إلى الترسيم العقيدى أو الدوغما في تمثيلها للعقلانية ، فابتعدوا عن فلسفات العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها وطرائقها وأهملوها ، أو لم يُحسنوا استخدامها في فهم التاريخ والواقع ، فوقعوا في الانقطاع والتماثل^(١) .

٤- إغلوطة العقول الثلاثة

ولكي يكتمل مشروع الجابري من حيث الاتساق المنهجي المبني على دراسة العقل ضمن المادية التاريخية ، يفتعل تقسيما جديدا للعقل العربي (نستعمله حصرا) يتجلى في ثلاث تجليات :

العقل السياسي : ينطلق مع مرحلة الدعوة وبناء دولة المدينة ، ويسيطر عليه اللاشعور السياسي ، وتضرب فيه ثلاث ثوابت رئيسة : القبيلة ، الغنيمة ، العقيدة. التي تظل جاثمة على الفكر السياسي الإسلامي إلى يومنا هذا كما يعتقد الجابري.

(١) سيف ، أنطوان ، وعي الذات وصدمة الآخر ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط ١٠٢٠٠١ ، ص ٩٢.

العقل المجرد : وهو عقل نظري يتسم بالتجريد ، تشكل في عصر التدوين - أي عندما كانت الحضارة الإسلامية تعيش عصر قوتها - وكان الوعي مزامنا له ، وبدا العقل يُكون أطره وقواعده ، فكانت العقلانية العربية ترسم في أعمال كثير من المفكرين أمثال : الكندي، والفارابي، وابن رشد .

العقل الأخلاقي : عقل عملي، اتجه نحو نقد السلوك، اكتنف مسيرة العقل في عهد المطارحات والعهود، وظهر مقامات الكشف والعرفان. وبالتالي كان يهدف إلى نقد الفساد بالقول الأخلاقي الذي جد كتاب الأخلاق في عرضه عن طريق الثقافة الفارسية من خلال أقوال منسوبة للملك الفرس وحكمائها كيزدجر وأنشروان ، أو من خلال كتابة رسائل منتحلة على لسان أفلاطون أو أرسطو.

عندما نتأمل التقسيم الذي تفضل به الجابري ، نلاحظ ما يلي : أن الجابري وظيف رؤية ابن خلدون في أطوار الحضارة ، فالحضارة تمر بثلاثة أطوار : ميلاد ، قوة ، هرم . ولم يفعل الجابري سوى إعادة توزيع حضور العقل على أطوارها الثلاثة : ميلاد = عقل سياسي ، قوة = عقل نظري ، ضعف = عقل أخلاقي. غير أن تقسيم ابن خلدون كان قائما على منطق الدورة ، وتمثيل الحضارة بعمر الإنسان ، بيد أن الجابري قسم عقوله على أساس إيديولوجي ، فعندما نعتقد أن الحضارة الإسلامية عرفت سيطرت العقل السياسي في مرحلة الدعوة هذا يفضي إلى ترسيم منطق الفلسفة الماركسية التي تجعل من الإسلام مجرد ثورة على سلطة مجتمع قائمة على قهر الطبقة الكادحة (المعذبون فوق الأرض) ، وبالتالي فكل ثورة إنما هي في الأساس تكريس لما هو سياسي ، من منطلق ماركسي كون كل ثورة تبدأ بالفعل السياسي ، ومن ناحية أخرى هي محاولة ترسيم فكرة أن الدين إنتاج جماعي يلعب للا شعور السياسي الدور البارز في إنجاحه في حالة توفر الشروط الموضوعية لقيام الثورة. ومن جهة أخرى فإننا عندما نقرأ مقدمة الجابري لكتابه (نقد العقل السياسي) نلاحظ إصراره على أن العقل السياسي خاضع للا شعور السياسي ، ومعنى ذلك أن النبي - يمثل العقل السياسي عند

الجابري - كان خاضعا من حيث بنية عقله ودعوته للاشعور السياسي . وبالتالي لم يكن وعي ونظر خالص ، بل تدبير عملي تتحكم فيه : القبيلة (قريش) الدعوة (الإسلام) والغنيمة (الغزو = الفتح) . ومن هذه النقطة بالذات يظل الجابري وفيما لمرجعياته الماركسية ، وإن بدا للأغلبية أنه مفكر عقلاني ، ومجتهد في مجال حقول التراث.

وأكبر مغالطة تبدولنا ، أن تقسيم الجابري لم يكن وفيما لمشروعه النقدي القائم على تكريس الروح العلمية التي يشترطها الدرس الإبتيمولوجي . فرغم حرصه على تكرار المقولات الإبتيمية ، إلا أنه كان يمارس المقولات الإيديولوجية .

٥- من مقولات العقل العربي إلى مقولة العقل التداولي [التجاوز]

لا بد علينا منذ البداية أن نضع ما تفضل به الجابري جانبا ، ونوظف مفهومنا جديدا نسميه بالعقل التداولي^(١) ، الذي يمر بثلاث مراحل أساسية طردا ومراحل الحضارة كما حصرها كل من ابن خلدون ، شبنغلر ، مالك بن نبي^(*) والمراحل التي يمر بها العقل التداولي هي على النحو التالي : مرحلة العقل التابع ، مرحلة العقل المبدع ، مرحلة العقل المستكين.

العقل التابع

إن الفكر الإنساني فكر متدرج ، يتدرج من النقص إلى الكمال ، ومن الانفعال إلى الفعل ، ومن سيطرة ما هو غيبي إلى سيطرة ما هو ذاتي موضوعي . ومنه يكون العقل في بداية نشوء الحضارة عقلا تابعا منفعلا ، يستلهم قضاياها مما يغدقه عليه

(١) العقل التداولي ننظر إليه من خلال البعد الاشتقاقي : دال ، دولة ، أي تغير وتبدل من حال لحال ولا نقصد التبدل والتغير في المبادئ وإنما التبدل والتداول يكمن في ما أسميه بالدور الحضاري.

(*) يقوم التقسيم على القول أن الحضارة شرب الميلاء والقوة والصعف أو روح وغفل، وغريزة.

مثاله أو مصدر غلبته . وهنا يمكن القول أن العقل يخضع لمقولة ابن خلدون حين يقول :
" المغلوب مولوع بتقليد الغالب.." ^(١) عقل تابع لأطر متعالية عن وعيه وفهمه .
ومغلوب على أفقه التحليلي والتركيب ، وبالتالي يصبح العقل ضمن مسيرة الحضارة
الإسلامية عقلا تابعا للوحي والسنة ، وبالتالي فهو لا يحلل ولا يمارس النقد لكونه
لا زال لم يبلغ مرحلة الفطام الحضاري .

ومقولة العقل التابع نستشف معانيها من خلال الإشارات التالية :

١- دلالة الإقتداء : يفرض ميلاد الحضارة أن يقتدي العقل بمثال أو مصدر أعلى
منه في التّعيل والنظر ، فالعقل التابع نقصد به أو الأمر العقل المقتدي الذي يقتدي
إما بمرجعيات عرفانية تعتمد الوحي أو الإشراق كمصدر للمعرفة ، أو أن يقتدي
بمناهج وطرق تفكير غير موجودة في بيئة ، كما اقتدى المسلمون زمن عمر بن الخطاب
بالفرس في أمور الإدارة ، أو كما يقتدي العرب بالفكر العربي المعاصر في مسائل المنهج
والتقنية . وكما كان الفكر الغربي في بداية عصر النهضة تابعا لفلسفة التنوير الرشدية ،
وبالتالي يشهد العقل التابع حركة الترجمة والنقل .

والتابع هنا بمعنى الذي يقتفي أثر الشيء يطلبه ، والغاية من الاتباع الوصول
إلى سبل الرشاد كما جاء في القرآن . وبما أن العقل التابع هو أقرب من حيث التكوين
إلى الطبع الأول الذي خلق عليه العقل يكون بالضرورة طالبا وتابعا لأثر ، ونستدل على
هذا من خلال لسان العرب حيث نعتوا التابع بالمقتفي الأثر : " تبع الشيء تبعا ، وتبعا
في الأفعال وتتبع الشيء تبوعا ، سرت في أثره واتبعه وتتبعه ، قفاه وتطلبه متبعا له
وكذلك تتبعه ^(٢) .

دلالة الولاء (أي الربط) : العقل في مراحل التكوين الأولى محتوم بالولاء بمصادر

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة ، ج ، ص ١٦٣ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ج : ٨ ، كارتاكر ، لبنان ، ص : ٢٧ .

تكوينه، لكونه غير قادر في بداية الأمر على مجاوزة ما يراه مكمل لوجوده . فالعقل لم يكن عند مرحلة الدعوة مستقل عن ما يتنزل من قرآن أو حديث ، بل كان يعلن الولاء لهما باعتبارهما مصدران متعاليان عنه في إنتاج المعرفة ، لكن الولاء بمعنى التبعية تنتهي مرحلته عندما يتوقف المصدر عن إنتاج المعرفة ، عندئذ ينتقل العقل من طور الاتباع إلى الإبداع. ونستدل على فكرة الولاء من خلال اللغة ، فلقد ربط أهل اللغة الولاء (ربط) بفعل التتبع ، وذلك يفهم من خلال : " التباع الولاء ، يقال تابع فلان بين الصلاة وبين القراءة إذا والى بينهما ففعل هذا على إثر هذا بلا مهلة بينهما ، وكذلك رميته فأصبته بثلاثة أسهم تباعا أي ولاء " (١) .

دلالة التطور والنمو : ونقصد من خلال هذه المقرة أن ميلاد العقل في حضارة لا يكتمل نموه ، بل هو في نمو وتطور ، حتى يبلغ حده ومدها عندئذ ينقلب على عقبيه ، ونستدل على ذلك من خلال تشبيه نمو البقر ، ففي لسان العرب أن البقرة لا تصير بقرة إلا بعد أن تنمو وتتخطى عدة مراحل سموها أول مرحلة منها بالمرحلة التبييع : " ولد البقر أول سنة تبييع ، ثم جذع ، ثم ثني ، ثم رباع ، ثم سدس ، ثم ضالع . قال الليث : التبييع العجل المدرك ، إلا أنه يتبع أمه بعد . والتبييع من البقر يسمى تبيعا حين يستكمل الحول ولا يسمى تبيعا قبل ذلك فإذا استكمل عامين فهو جذع فإذا استوفى ثلاثة أعوام فهو ثني وحينئذ مسن " (٢) .

والعقل من حيث النمو يكون تبيعا إلى غاية أن يدرك القرن ، إذ بعد دخوله في القرن الثاني يصبح قائما بذاته لكونها ألف وكون أدواته وقواعده . ويستطيع أن ينتج المعرفة دون اللجوء إلى مصادر متعالية عنه ، بل يجعل ما كان يتلاقاه في المرحلة الأولى موضوعا للبحث والتأمل والمساءلة.

(١) المصدر نفسه ، ج : ٨ ص : ٢٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ٨ ص : ٢٧ .

العقل المبدع [R. créative]

عندما تجتاز الحضارة عتبة التشكل والتكوّن ، يصبح العقل في طور الإبداع والخلق ، ويصبح الإنسان هو القوة الأولى ومعيّار التقدم ، وبعدما كان العقل التابع عقل منفعل منساقا وراء الوجدان يصبح في هذه المرحلة عقلا فعّالا ، يعمل ضمن معايير و أنساق التفكير، ويصبح الوجدان والإيمان موضوعين للتساؤل النقدي، ويكون للبرهان الدور البارز والعقل المبدع نحدد خصائصه من خلال ما يلي:

دلالة القدرة : ونقصد امتلاكه لقدرة خلق المفاهيم ، واستنباط الأحكام، وإنتاج مناهج البحث، فهو من حيث هو قادر عقل مبدع، لأن القدرة دالة في اللغة على الإبداع. ولقد جاء في لسان العرب ما يترجم ذلك : " .. بمعنى قادر وهو صفة من صفات الله تعالى، لأنه بدأ الخلق على ما أراد على غير مثال تقدمه لقوله تعالى: { بديع السموات والأرض }^(١) . ومن جهة أخرى يطلق لفظ المبدع على كل من يأتي بأمر على خلاف ما هو موجود ومعروف بحيث يشترط فيه الجودة لقول ابن منظور: " والبديع ، المبتدع و المبتدع وشيء بدع بالكسر أي مبتدع، وأبدع الشاعر جاء بالبديع ، وقد بدع بداعة و بدوعا ورجل بدع وامرأة بدعة إذا كان غاية في كل شيء"^(٢) .

دلالة التأسيس : فالعقل المبدع هو عقل مؤسس لكل ما يتم به حصول الأشياء والصور، أي أنه قادر على أن يكون ما يتم به الشيء من حيث هو عقل متصور للأسباب والغايات ، وبالتالي فأهم ما يميز العقل المبدع قدرته على إيجاد الشيء من لا الشيء ، ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال ما تحمله اللغة : " الإبداع إيجاد الشيء من لا شيء ، وقيل الإبداع تأسيس الشيء عن الشيء"^(٣) .

(١) لسان العرب ج: ٨ ص: ٧.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(٣) الجرجاني ، على بن محمد ، التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الأنباري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ج ١ ، ص ٣٢٤.

دلالة الرسوخ : والعقل من حيث هو ملكة راسخة يفترض أن يكون من حيث هو راسخ عقلا مبدعا ، لأن الإبداع (الخلق) يفيد معنى الهيئة الراسخة : " الخلق بالضم هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال ببسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا بسهولة سميت الهيئة خلقا حسنا" (١) . فالعقل كالشرع يعتبر هيئة راسخة تصدر عنها الأفعال والتصورات .

العقل المستكين:

ومن خلال مسيرة العقل التداولي ضمن حركة التاريخ يصبح مفهوم العقل المستقيل الذي وظفه الجابري هو الذي نشير إليه بالعقل المستكين ، فمادام العقل لا يقدم استقالته لكون ذلك يتناقض مع مبادئه فهو يمر بحالة استكانة أو سبات حضاري ، فلفظة الاستكانة في اللغة العربية تدل على الضعة بعد القوة ، والاستراحة بعد العمل ، والعطالة بعد الحركة . ومن ثمة يغدوا فعلا خارج نطاق الإرادة ، بل يركز على العوامل الموضوعية التي تتحكم في سير الحضارة .

واختيارنا للفظ الاستكانة تستمد وجودها من تراثنا اللغوي ، إذ المصطلح يُشتق من فعل ثلاثي سكن ، وتقول العرب : سكن أسكن استكن تمسكن ، استكان ، أي خضع ، ونستدل على ذلك ومن خلال حديث أحد المخلفين الثلاثة (كعب) حين قال : " أما صاحباي فاستكانا وقعدا في بيوتهما " - أي خضعا وذلا - (٢) . فالعقل بعد أن يفقد وهجه تأخذ حالة من الخضوع والخنوع ، وتبدأ الأفكار التي أنتجها تنتقم من مشربها ، لأن الأفكار كما يقول مالك بن نبي تنتقم من صاحبها حين تُخذل تاريخيا .

ويمكن لمفهوم العقل المستكين أن يُفهم ضمن الدلالات التالية :

الاستكانة ودلالة الإكراه : أن الشيء لا يستكين إلا بفعل قوة أكبر من قوة تحديه

(١) التعاريف ج: ١ ص: ٣٢٤ .

(٢) لسان العرب ج: ١٣ ص: ٢١٨ .

الراهنة ، فالعقل عندما يكتمل حقبة الإبداع يكون قانون التداول قد بدأ في رسم معالم التحول ، عندها لا بد للعقل المبدع أن يتحول إلى طور الاستكانة أي الخضوع بفعل قوة متعالية عنه . والعرب تقول في هذا المعنى : أكانه الله ، يَكِينُهُ إِكَانَةٌ ^(١) ، أي أخضعه حتى استكان ، أي أدخل عليه من الدّل ما أكانه . وإذا كان الرجل يُكَنُّه الدّل فيستكين لذلك ، فإن العقل يَكُن بفعل خذلان الأفكار المُمَيِّتة أو القاتلة .

الاستكانة ودلالة الفوضى : والمعنى الثالث عدم خضوع العقل لجملة المبادئ والقواعد التي تؤطره كعقل مبدع وفعال ، لأن تبين من خلال تجارب الأمم أن العقل عندما يعمل ضمن جملة الأنساق والأطر يكون أكثر فعالية ، ومشكلة الفكر العربي أن العقل غير خاضع لمنظومات التفكير ، وبالتالي يمكن أنه مستكين للفوضى ، أي خاضع للهوى والميل والرأي ، أو أنه مستكين للهوى للأساطير ، ومشدود للعوالم السحرية التي تجعله عقلا حالما يسبح في فضاءات الوهم ومتاهات العرفان والوجدان ، بالتالي فالاستكانة هنا استكانة للهوى .

الاستكانة ودلالة الثواري والتخفي : وقد نوظف مصطلح "العقل المستكين" بمعنى العقل المتواري خلف تجليات اللاعقل ، أي خلف ما هو في الحقيقة غير معقول لكنه يتجلى بفعل الاستكانة على أنه معقول . والعرب أطلقت على تلك الحالة باستفعال السكون ، يقول ابن منظور : "والاستكانة استفعال من السكون . لأن الخاضع الذليل خفي فشبهه بذلك لأنه أخفى ما يكون من الإنسان" ^(٢) .

الاستكانة ودلالة القيد : الفكر العربي المعاصر يكاد يتفق أن العقل في دائرة الثقافة العربية الإسلامية يشهد تكبيلا وقيدا من قبل عوامل ذاتية وأخرى موضوعية تجلت من خلال عصر الانحطاط ، وبالتالي أصبح العقل مقيدا بأنظمة وآليات لا تتطابق وطبيعة العقل الإنساني من حيث هو عقل مبدع ومفجر ، وهذا المعنى هو أقرب

(١) لسان العرب ج: ١٣ ص: ٣٧١ .

(٢) لسان العرب ج: ٩ ص: ٢٩٥ .

إلى معنى التكتيف (التقييد)، كأن الإنسان العربي قام بتكتيف عقله بعد حقب من الإبداع الحضاري، وكل تكتيف ينجر عنه بالضرورة استكانة، وجاء في لسان العرب: استكان، كتف يكتف كتفا وكتيفا، أي مشى مشيا.

الاستكانة ودلالة الضوي : وغالبا ما تكون الاستكانة بفعل الضعف ، والعقل من حيث هو قوة مفكرة يمر بحالة من الضعف والانحطاط ، عندها يضوي - يضعف - (يطلق على الجسم الهزيل) وبالتالي يدخل في حالة الاستكانة والسبات ، ويمكن أن تتفق مع المفكر العربي برهان الدين غليون عندما يتحدث عن العقل المُغتال. وهذا المعنى نستشفه من خلال كلام العرب حين تقول : " ضرع أى - ضاوى - وقد ضرع الرجل إذا استكان" (١).

وبالتالي فالعقل المستكين لا يعلن استكانته من حيث هو عقل بل الاستكانة واقعة عليه من حيث هو حال وملكة . وبالتالي لا توجد لديه حالة إصرار أو إرادة كما تفضل به محمد عابد الجابري ، بل توجد به علة وعطالة ، وأن كل ملكة في الإنسان تصيبها العطالة تنجح للسكون .

إن هذا المقال قد لا يفي بما نتصور من بدائل ومشاريع مستقبلية ، لكن سنعمل مستقبلا على بلورة الأفكار المقدمة ، ونرجو أن يكون الفكر العربي قد أسس لمرحلة نقد النقد التي تساهم إلى حد بعيد في تقديم البدائل والمجاوزة الفكرية لكل ما هو مقدم من مشاريع فكرية عربية ، والتجاوز لا يعني أن نتعالى أو ننقص مما قدمه الفكر العربي المعاصر ، بل نقصد أن التجاوز هو حوار وتجاوز ، هو مضايقة ومؤانسة . لأن ما تفضلت به لم يكن الغرض منه نقد الجابري من أجل نقد كما يمارسه زمرة من الكتاب العرب ، بل أن نقد الجابري الغرض منه تشبيع الثقافة العربية بوجهات النظر ، لأن الجابري يبقى رغم ما يقوله خصومه عنه الفكر العربي الذي استطاع أن يؤسس أرضية للفلسف المتقدم ، وأن يُخرج الفكر العرب من ظاهرة التأريخ والتدوين ، ويكفى الجابري فخرا أن يغدو موضوعا للمساءلة الفلسفية.

(١) الزمخشري ، محمود بن عمر ، الفائق ج: ٢ دار المعرفة ، لبنان ، ط ٢ ص: ٣٣٥.

الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام

مقاربة منهجية لفكر محمد أركون

بقلم: د. عمر الزاوي^(١)

إذا نظرنا إلى ما ينتج في الفكر العربي المعاصر من كتابات فكرية نقدية، سنكون مضطرين إلى الالتفات إلى فكر نقدي بالمعنى الفلسفي العميق. هو بصد التشكل في العالم العربي، وهو فكر نقدي يصاغ في أهم أبعاده الأساسية حول الإسلام، والفكر الإسلامي، والتراث العربي الإسلامي، وهو ما يمكن أن نسميه بـ «الخطاب الفكري والنقدي حول الإسلام والتراث».

ولا شك أن الحديث عن الإنتاج الفكري النقدي في الثقافة العربية المعاصرة يجرنا إلى الإشارة إلى بعض الأسماء الفكرية التي أدلت بدلوها بإغنائها للمشهد الثقافي الفكري النقدي المعاصر. ولا شك أن أسماء تحضر بقوة من خلال كتاباتها وإسهاماتها القوية، نذكر خصوصا تلك التي اختارت موضوعا لها الثقافة العربية الإسلامية في أعماق معانيها: الفكر والفلسفة وعلم الكلام والتصوف والفقه... إلخ بكلمة واحدة التراث الفكري العربي الإسلامي، أما الأسماء التي أسهمت بقراءة وتأويل التراث فهي تختلف باختلاف طبيعة المقاربات معرفيا ومنهجيا، وكذا اختلاف المرجعيات الفكرية والمفاهيمية التي تقف وراء إنتاج كل واحد من هؤلاء.

إلا أنه، ورغم التصنيفات الشائعة، والتي تطرح عادة ثلاث خانات فكرية هي القراءة السلفية، والقراءة الماركسية، والقراءة الليبرالية، فإن اشتراك والتقاء كل هذه النزعات الفكرية حول موضوع واحد هو التراث، يجعل منها تشكل في نهاية التحليل «حركة تراثية»^(٢) تنشد

(١) قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

(٢) محمد علي كبسي: «قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر»، المؤسسة العربية للناشرين

المتحدين، تونس، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٣٥

« إعادة إنتاج معرفتنا بذواتنا وذلك بالانخراط الواعي في مشروع حضاري يجسد لحظة النمط النموذجي، على حد تعبير ماكس فيبر. وبملاء فضاءنا ويكون شبكة مرجعية لعلاقاتنا الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والفكرية، ويقطع مع شعورنا بانتهاء عظمتنا، وينجز الحدث التاريخي: حدث ميلاد الدولة العصرية من خلال مشروع ثقافي حضاري يكون نموذجها المستقبلي. »^(١)

ولا شك أن هذه « الحركة التراثية » تأتي في لحظة تاريخية لها تميزها وخصوصياتها الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية، الشيء الذي يجعل منها خطاها ثقافيا وفكريا مشروطا بكل هذه الشروط ومحددا بها.

ولن نبالغ، إذا قلنا أن عرض ودراسة هذه « الحركة التراثية »، هو جزء هام وأساسي في اللحظة الفكرية و« الحركة » نفسها، التي تتسع لاجتهادات وتأويلات وأسماء عديدة ومختلفة منذ الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، مروراً بسلامة موسى، وطه حسين وغيرهم، وحتى الكتابات والاجتهادات المعاصرة مع طيب تيزيني، وحسين مروة، ومحمد عمارة، وحسن حنفي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وغيرهم.

وعليه وقع اختيارنا في هذه الورقة على جانب من تلك الاجتهادات، وبالتحديد على مفكر هو محمد أركون، واختيارنا لهذا المفكر قد يعود إلى اعتبارات إجرائية ولكن هناك اعتبار أساسي يقف وراء هذا الاختيار وهو أن أركون هو من بين المفكرين القلائل الذين تناولوا التراث والفكر العربي الإسلامي تحت عنوان نقدي واضح المعالم هو « نقد العقل » من خلال مشروع متكامل تحت عنوان « نقد العقل الإسلامي ».

المفكر، إذن، اجتهد حول شيء اسمه « نقد العقل » موضوعه الإسلام والتراث.. هذا الاجتهاد والتأويل هو نفسه موضوع بحثنا الذي نقترحه هنا، وهو نفسه الذي يشكل ما نسميه « الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام والتراث ».

ولكن ماذا نقصد بـ « الخطاب الفكري النقدي » ؟ .. عادة عندما نقرأ أو نسمع أو نكتب، فإننا نقول مثلاً، الخطاب العلمي، أو الخطاب الفلسفي، أو الخطاب الديني، أو

(١) نفس المرجع، ص 135.

الخطاب السلفي، أو الخطاب الأيديولوجي أو السياسي... إلخ، ولكننا لا نصادف أبدا عبارة « الخطاب الفكري » هكذا..

الواقع أن اختيارنا لهذه العبارة هو عملية إجرائية، ولكن أيضا لم تكن نستطيع نعت ذلك الخطاب بالفلسفي مثلا، فهذه قضية قد تجرنا إلى مطالبات ومزالق منهجية نظرية ليست هي موضوعنا الآن، كما أنها تطرح عدة أسئلة كبرى مثل : هل هناك فلسفة عربية معاصرة، وهل بالإمكان نعت ما يقدمه وما يكتبه هؤلاء المفكرون بفلسفة؟.

هذه قضية قد ترتبط أيضا بمسألة أخرى هي تصنيف الخطاب، وهي مهمة منهجية وابستمولوجية في غاية الأهمية والتعقيد، هل نصنف هذا الفكر أو المفكر أو ذاك ضمن خانة التاريخ أم الفلسفة أم السوسيولوجيا... إلخ؟.

ما يشفع لنا، ونحن نختار هذه العبارة، هو أننا نقرنها بمفهوم آخر هو في غاية الأهمية بالنسبة لورقتنا، وهو مفهوم النقد الذي هو « جزء من الفلسفة التي تبحث مشكلا، أصبح اليوم كلاسيكيا منذ نقد العقل الخالص لكانط، وقيمة المعرفة وخاصة قيمة العقل » (١)

أما الفكر فهو ببساطة الظاهرة المعرفية، أو ظاهرة المعرفة، إنه أيضا إدراك العقل من أجل الفهم.. (٢)

« الفكر النقدي » بهذا المعنى هو خطاب علمي بالمعنى الفلسفي، ذلك أن كل خطاب علمي يروم، ويهدف « عبر تحديد أهدافه ومجاله، وتحديد الأدوات والأجهزة المنهجية والصورية التي يعتمد عليها، إلى بناء نوع معين من المعرفة » (٣)

(١) أنظر مادة « نقد » « Crétique » في :

- Paul foulqué: Dictionnaire de la langue philosophique, éd: puf paris 1982 p: 143

(٢) أنظر مادة « فكر » « Pensée » في :

-André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie éd: puf paris 1983 p: 752.

(٣) عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون: « المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية »، دار ثوبقال، الدار البيضاء، ط ١، 1986، ص 43.

ولكن ما المقصود بالخطاب هنا؟ نحن نعلم أن هذه الكلمة هي مفهوم ألسني أصلا، فهي تعرف عند اللسانيين على أنها الكلمة التي تعوض أو تقوم مقام « الكلام » بالمعنى الذي يحدده فردنان دي سوسور في دروسه^(١) والذي يقابل. بالطبع. « اللغة » ضمن نفس الثنائية (كلام / لغة) التي يضعها سوسور دائما..

ولكن إذا اعتمدنا هذا التعريف وتوقفنا عند حدوده، فإن « تحليل الخطاب » يصبح غير ذي معنى، ذلك أننا لسنا بصدد « كلام » هنا، بل بصدد فكر، نصوص، متن (Corpus) .

يجب الانتباه مع أحد الباحثين أن مفهوم الخطاب يفتقد إلى إطار نظري قار، يجعل منه موضوعا تصعب الإحاطة به وتطويقه نظريا ومنهجيا، الشيء الذي يدفع بالكثير من الباحثين إلى جعله مرادفا لـ « المنطوق » (énoncé) أو النص (texte)^(٢)

أما بالنسبة لنا نحن، فإننا نقترح المرادف الأخير، ذلك أننا فعلا أمام نصوص تشكل خطابا علميا، أو بعبارتنا « خطابا فكريا نقديا ».. وما الخطاب العلمي إلا « خطاب نظري يمكن تصوره كبنية تفسيرية تربط عددا من الظواهر بعدد من المفاهيم والمسلّمات والمبادئ عن طريق جهاز استنتاجي أو أكسيومية. وتمثل مجموعة الذات التي تقدم بواسطتها التفسيرات، والتي لا يمكن استخلاصها من نوات أخرى في البنية الاستنتاجية أنطولوجيا الخطاب. وتتحدد البنية التفسيرية بصفة أدق بالنظر إلى مجال البحث ومجال التفسير ومجال الاحتجاج »^(٣)

قد لا نبالغ إذا ما طرحنا منذ البداية صعوبة الاقتراب من فكر محمد أركون، خصوصا في جانبه الأداتي والمفاهيمي والمنهجي، ذلك أننا بصدد نص أو نصوص متعددة تنتقل بالقارئ من فضاء إلى آخر.

(١) أنظر:

- F, de saussure: cours de linguistique générale éd: payot paris 1983.

(٢) أنظر الدراسة الهامة حول « الخطاب » :

- Dominique Maingueneau: initiation aux méthodes de l'analyse du discours problèmes et perspectives éd: Hachette paris 1976 P: 5-11.

(٣) عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون: « المنهجية.. » مرجع سابق، ص 43.

لنقل أننا أمام استراتيجية محكمة، نختلط فيها الاستعالات المعرفية والمهجية، إلا أنها تنكأ على ثابتين اثنتين نغامر بالقول أنهما التفكير والتأويل. لسنا بعد بصدد دراسة المنهج والمفهوم عند أركون، ولكن ما نريد أن تثبته هو أن استراتيجية الخطاب الأركوني تذهب بعيدا في استشفاف ما وراء النص واللغة لاستكشاف الفكر والقواعد التي تحكم هذا الفكر، وكذا المسكوت عنه ضمن ثناياه.

إننا نريد فقط إنتاج قراءة ما لخطاب نعتقد أنه ينطلق من استراتيجية بعدم النوايل والتفكيك، وكلاهما يحيلان إلى المفهوم والمنهج، ولكنهما أيضا يشككان في اعتقادنا صلب المشروع الفكري النقدي عند أركون، ذلك أن التأويل هو «مشكل منهجي، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى.... فـ» التأويل «بالمعنى العربي هو إذن طريقة عامة تعتمد على قاعدة أساسية، هي المنهج الفلسفي الأصيل الذي يؤدي بدوره إلى قواعد أخرى هي التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى العام^(١)

واستراتيجية التأويل عند أركون تتسع لتشمل مواقع أخرى في الممارسة الفكرية والنقدية المعاصرة، وهو بذلك (أي التأويل) يتحول إلى تقنية للحفر في الوثائق والنصوص والكشف عن مكنوناتها ومكبوتاتها، التأويل في هذه الحالة يتحول من ممارسة إلى نظرية بمعنى آخر إلى استراتيجية محكمة لها أدواتها وأهدافها ومشروعيتها النقدية، لنرى مع باحث عربي آخر، كيف تتحدد هذه العملية التي أصبحت تشغل الفكر النقدي والفلسفي الحديث والمعاصر «تذهب ممارسة التأويل كمصطلح تقني إلى النصوص، إلى المنتج المكتوب، وقد توسع دائرتها فتنتقل إلى كل ما هو منتج ثقافي. بينما تتوجه نظرية التأويل حديثا، وخاصة كما يحددها غادامير، إلى ما وراء المنتج النصي أو الثقافي. إنها تعتمد التفسير، ولكنها لا تنحل فيه وحده. ذلك أنها تعتبر نفسها أكثر من منهج في الفهم. أي أنها ليست نظرية في المعرفة وأدواتها. لأنها هي البحث في الفهم عما يحقق الفهم في أشمل أطره، أو فيما لا يحدده أي إطار»^(٢)

(١) د. عبد القادر بشته: «المعاني الفلسفية للفظ العربي (تأويل)» في «المجلة التونسية للدراسات الفلسفية»، العدد الرابع، جوان 1985، تونس، ص 74 - 84.

(٢) مطاع صفدي: «استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية» مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 1986، ص 223.

والتفكير هنا هو استراتيجية في المنهج والنقد، ذلك أن مشروع أركون هو مشروع تفكيكي بالأساس، إذا كان التفكير « يدل على التهديم والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقتزن عادة بالأشياء المادية المادية، لكنه في مستواه الدلالي العميق، يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبور الأساسية المطورة فيها »^(١)

من خلال هذا التصور نحاول الإقتراب في هذه الورقة من فكر أركون ومشروعه « نقد العقل الإسلامي »، للكشف عن منهجية ومرجعية هذا الخطاب .

وهنا لا يمكننا الحديث عن المنهج أو المناهج دون معرفة طبيعة الموضوع؛ تلك مسلمة فلسفية تبقى ثابتة وضرورية. ونضيف هنا، ونحن بصدد الحديث عن المنهج عند أركون، أن الأدوات الإجرائية والمناهج المتعددة في مشروع « نقد العقل الإسلامي »، ليست في النهاية سوى طريقة في التأويل والإقناع، أو لنقل أسلوب في الكشف والفهم والإفهام والتفسير.. فمثلاً « سخر السوفسطائيون فنون الخطابة لإشهار آرائهم، واستغل أفلاطون ضروب الحوار والجدل، وقص الأساطير وضرب الأمثال، وحاول ديكارت أن يستخلص منهاجاً كلياً يصبح مفتاحاً للإكتشاف في الفلسفة مثلما في العلم، واعتبر « لوروا » أن الفلسفة تكاد أن لا تكون سوى منهاج وأن الفكر يستطيع أن ينفذ، مع مر الزمان. »^(٢) ضمن هذا التصور بالذات نأتي إلى دراسة مسألة المناهج في مشروع وفكر أركون، وهي مسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإستراتيجية التي يعتمدها هذا المفكر ذلك أن « استخدام مجموعة مناهج متشابهة (من ألسنيات وعلم اجتماع واثربولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجذيره فيها. »^(٣) ولابد من الإشارة أيضاً أن الجهود النقدية والمنهجية التي يبذلها أركون

(١) عبد الله إبراهيم: « التفكير: الأصول والمقولات.. » منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠، ص ٤٥.

(٢) د. الطاهر بوعزيز: « المناهج الفلسفية » المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠. ص ١١.

(٣) محمد أركون: « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » ترجمة هاشم صالح، مركز الإسماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص ٢٦.

يتوجه إلى عدة مواقع في العقل الإسلامي وعلى رأسها التأويل والتفسير للنصوص وخصوصا القرآن الكريم، وهي جهود تأخذ طابعا تعدديا من الناحية المنهجية والمفهومية والإجرائية. فهو يقول: « إن كل هذه الأدبيات التأويلية والتفسيرية قد أنتجت من قبل العقل البشري، وبالتالي فينبغي أن نعلم، هنا، أنه عقل تعددي، لأن كل مدرسة أو كل مذهب راح يعتمد مجموعة من المسلمات والمرجعيات الثقافية التي تجعل العقل يشغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطرة ومضبوطة جيدا »^(١)

من هنا تأتي مشروعية التعدد المنهجي التي يسلكها أركون. ذلك أنه يمكن أن نتيقن من أن تعدد المناهج، في أي مستوى تعمل فيه هذه المناهج، لا يمكن أن يسيء إلى وحدة العلم... إن العلم، بتغييره لمناهجه، يصير منهجيا أكثر، فنحن في عقلانية دائمة »^(٢)

الحديث عن المنهج عند أركون ينقلنا، أو يجب أن ينقلنا إلى قضية هامة تمثل الحافة المنهجية التي على أساسها يقيم الباحث صرح خطواته الإجرائية ومقاربتها ككل، ويجب الانتباه هنا أننا بصدد إبداع منهجي أصيل، ذلك أن أركون يحاول تأسيس مقاربة علمية ومنهجية يدعوها بـ « الإسلاميات التطبيقية »، ليواجه بها ما يسميه أيضا « الإسلاميات الكلاسيكية ». يقول أركون: « لنلاحظ فقط أن الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات، كانت قد خضعت، قليلا أو كثيرا، للنموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: « أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه... » "إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تصحح هذا الوضع..."^(٣)

ولكن ما هي « الإسلاميات التطبيقية »، وما هي مهامها كمناهج وطريقة؟ يقول صاحبها: « إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها، من وجهة نظر إبستمولوجية (معرفية)، فإن

(١) محمد أركون: « الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد » ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط ١، ١٩٩٠، ص ٢٣٥.

(٣) Bachelard; (G) : l'engagement rationaliste, paris : Puf 1972 P 42 – 43.

(٢) أركون « تاريخية الفكر العربي الإسلامي » مرجع سابق، ص ٥٤ - ٥٥.

الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجع في كل مساراتها وخطوطها نقد الخطاب (أي خطاب كان)، كما ترجع تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة»^(١).

وضمن نفس المنطق والتصور المنهجي، والذي هو « الإسلاميات التطبيقية » كما حددها المفكر أعلاه، يحدد أركون عملياته المنهجية التعددية عبر خطوتين أساسيتين، وهما لحظة النقد التاريخي ثم لحظة النقد الفلسفي، فيقول: « المنهجية التي أركز عليها وألح على ضرورتها وأهميتها تتمثل في قول ما يلي: قبل أن نشرع بالنقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث، فإنه ينبغي علينا البدء بتوضيح هذا التراث وقراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن ... وإذن فإن العملية تخص الماضي وتتركز على إضاءة الماضي، وبالتالي فهي تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف لا الفيلسوف... والمؤرخ الحديث، في ما يقرأ ويتفحص هذه الأخبار والأحداث الماضية، يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها. ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكل خطوطه ومحاوره وحدوده العامة»^(٢).

نلاحظ في هذه المرحلة المنهجية تركيز أركون على استخراج نظام الفكر (épistème) الخاص بالحقبة الكلاسيكية القروسطية، وهي عملية حفريّة (archéologique) تاريخية بحتة، فهو مثلاً كلما يقرأ كتاباً في علم الفقه أو الكلام، فهو يتساءل فوراً عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصر ذلك الفقيه أو المتكلم. يقول أركون: « أنا أنظر إلى جميع العلوم ثم أعيد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه وبالشكل الذي يمكنني من موضعة عمل اللاهوتي إبستيمولوجياً ومعرفياً. أقصد تقييم عمله التيولوجي بالقياس إلى أنماط المعرفة السائدة في عصره وأدوات المعرفة السائدة في عصره. وهكذا أتوصل شيئاً فشيئاً إلى اكتشاف حدود المعرفة السائدة في عصره وإمكانات هذه المعرفة التي لا يمكنه أن يتعداها. »^(٣)

(١) أركون « تاريخية الفكر. » نفس المرجع، ص 57.

(٢) أركون « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد » مرجع سابق ص 238.

(٣) أركون « الفكر الإسلامي .. » نفس المرجع ص 239.

أما اللحظة المنهجية الثانية، والتي تأتي بعد اللحظة التاريخية فهي اللحظة الفلسفية.. لحظة التقويم الشامل، ولكن حتى هذه اللحظة تتداخل مع اللحظة السابقة، ذلك أنه « حتى اللحظة التاريخية من عملية النقد الكبرى تحتوي ضمنا على عناصر ويدر من النقد الفلسفي..» (١)

ضمن هاتين اللحظتين التاريخية والفلسفية، تتداخل، أو يجب أن تتداخل مع أدوات أخرى إجرائية ومنهجية تنتمي إلى علوم أخرى، فهذا التداخل المنهجي والمعرفي يكتسب أهمية بالغة بالنسبة للممارسة الفكرية النقدية، ذلك أنه على الفيلسوف بهذا المعنى أن يمارس منهجيات وأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية.. يقول أركون عن هذا التداخل والتعدد: « قمت بدراسات ألسنية وتاريخية وأنتروبولوجية، وحاولت أن أمزج بين عدة مناهج ... إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي الشخصية. ولي طبيعة تحب التردد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعددة.» (٢)

نكرر مرة أخرى أن سمة التعدد المعرفي والمنهجي في فكر أركون هي علامة بارزة، تجعل من الخطاب الفكري النقدي آلة متعددة الاختصاصات ومتنوعة الاستعمال، وهي في النهاية موقف وخيار معرفي بحث ذلك أن « المتأقفة المنهجية المعرفية، داخل دائرة الأبحاث العلمية { هي } من أجل مزيد من توليد المعاني والرموز في أفق بلا حدود.» (٣)

والعملية المنهجية هنا ترتبط بعدة رهانات واستراتيجيات هي من باب « سياسة المعرفة » (économie politique du savoir). فال يونانيون قديما كانوا يعلمون جيدا أن الفكر لا يفكر انطلاقا من نوايا وإرادة طيبة، وإنما بفعل قوى تضغط عليه وتدفعه نحو التفكير.. (٤)

(١) نفس المرجع ص 239.

(٢) نفس المرجع ص 250 - 251.

(٣) كمال عبد اللطيف وآخرون: « إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الانسانية » دار ثوقان، ط1 1987 ص 49.

(٤) أنظر: عبد السلام بن عبد العالي: « نحو سياسة للمعرفة » في « إشكاليات المنهاج... » نفس المرجع، ص 09.

والاستراتيجيات التي تقبع وراء الخيارات المنهجية والإجرائية عند أركان هي بضغط من موقف إبستمولوجي ومعرفي منخرط تمام الانخراط في مفهوم و « مهام المثقف العربي المسلم »، من أجل إنتاج المعنى والتأويل. ويضغط من الموقف نفسه تنطرح إشكالية المفاهيم ونقلها في ارتباطها بمسألة المنهج والمعرفة عموما في تداخل واختلاط .. « وإذا كان من الثابت اليوم أن تداخل عناصر المناهج، وأدواتها المفهومية، والمصطلحية وقوانينها، في مجالات المعرفة المختلفة، مسألة إيجابية ومخصبة، فإن الاستمرار في إنجاز عمليات النقل المفاهيمي، تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر، لمسألة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية، والإبستمولوجية، التي تتولد عن عمليات النقل والاستعارة. »^(١)

وهنا لابد من الانتباه إلى أن مسألة المنهج وما يرتبط به من أدوات ومفاهيم إجرائية، تحيل بشكل قوي على قضية أخرى هي هنا المرجعيات الفكرية والثقافية لهذا الفكر أو المفكر أو ذلك.

وعندما نطرح سؤال المرجعية والأطر المعرفية والنظرية التي تقف وراء فكر أركان، فإننا لا ندشن قولا جديدا، إن سؤال المرجعية هو نفسه سؤال المفهوم والمنهج. إنه سؤال اجرائي يتعلق بماهية الخطاب الذي نحن بصدده.

من الواضح أننا أمام خطاب يستمد مشروعية القول من كل تلك الإنتاجات النظرية والمنهجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة من ألسنيات وعلم نفس وتاريخ وفلسفة... الخ ولكن واضح أيضا أننا أمام خطاب « إبداعي » لا يقولب نفسه ضمن سياق شبه نظري باهت، بل يبحث له عن دعائم في مرجعيات مختلفة ومتعددة، وعلى رأسها المرجعية العلمية الحديثة والمعاصرة، وأيضا وهذا مهم، المرجعية التراثية العربية الإسلامية.

وأركان يعلن بوضوح أنه لم يتأثر أبدا بفكر مفكر أو فيلسوف غربي، بقدر ما هو تعامل نظري ومنهجي لا يرقى أبدا إلى أي مستوى عاطفي أو حميمي. بل هو تفتح معرفي ضروري لكل فكر حر مبدع.. ولكن بالمقابل يعترف ويقدر كبير من العاطفة والحميمية عن توحيد روحي شبه صوفي في التراث العربي الإسلامي. إنه يستعمل قاموسا من الحب والعاطفة الجياشة،

(١) كمال عبد اللطيف: مرجع سابق، ص 48.

فيقول: « إنه لم يؤثر علي أي مفكر بعينه، بمعنى أنه لا يوجد مفكر واحد فقط يؤثر على مساري الفكري أو يوجهني ويسيطر علي. بعضهم سيطر عليه ماركس، والبعض الآخر نيتشه، البعض الآخر فرويد.... والبعض الآخر هيجل أو كانط.... إلخ أما فلم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات. وقد كنت باستمرار أذهب من هذا العلم إلى ذلك، ومن هذه المنهجية إلى تلك. لم أتأثر بالأشخاص، إذن، اللهم إلا شخصا واحدا أشعر نحوه بنوع من الضعف والأسى والمودة الصافية التي لم يزل منها مر السنوات: أبو حيان التوحيدي... أشعر من الناحية العاطفية والشخصية بالكثير من أواصر المودة والقربى مع أبي حيان التوحيدي... هو أخي التوأم هو أخي الروحي. أخي في الفكر. إني أحبه، أحب هذا الإنسان، أحبه كشخص. هكذا تجد أنه إذا ما سألتني عن شخص أثّر علي، أو بالا حري عن شخص أشعر بالتوافق معه والتطابق مع شخصيته فأني أقول لك: التوحيدي. يمكنهم أن يحرفوني معه فلا أعترض!» (١)

فصلنا أن نسوق هذه العبارات المشحونة لتلمس معا طبيعة الخطاب الأركوني، أول نقل بنيته وهويته.. ولا شك أن اعترافات كهذه، لا يمكنها إلا أن تعمق الانطباع الذي يأخذه القارئ عن فكر أركون لأول وهلة. إنه فكر منغمس في الحداثة الفكرية والمعرفية حتى أخمص القدمين. ولكنه، أيضا، فكري يستمد نوره ومشروعيته من تراثنا العربي الإسلامي في جميع بجليانه.. وهو بهذا المعنى (أي فكر أركون) يرفض كل انغلاق، أو انخراط في صراعات مذهبية، تنتصر للتراث أو للحداثة.. إنه فكري يتوخى النقد. وهو بذلك ينخرط تماما في ما يمكن أن نسميه « التاريخ النقدي للأفكار ».. إنه فكري يقول عن نفسه: « إني أتموضع في نقطة المؤرخ الذي يريد أن يسبر التاريخ ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها، وكيف تؤكد ذاتها عبر التاريخ ضمن شروط وسياقات اجتماعية متغيرة ومتحولة بطبيعة الحال. » (٢)

يبقى النص والخطاب الأركوني مفتوحا على مصراعيه في عملية متواصلة وغير منقطعة هي « نقد العقل الإسلامي »، ولكن يجب التنبيه إلى أن هذا الخطاب هو في ارتباط والتصاق دائم مع استراتيجيات لا تكاد تفصح عن ذاتها إلا وتعود للإفصاح مرة

(١) أركون: « الفكر الإسلامي نقد واجتهاد » مرجع سابق ص 253 - 254 - 256.

(٢) أركون: « الفكر الإسلامي » نفس المرجع ص 245.

تلوا الأخرى أنها استراتيجية نقد بالمعنى الفلسفي للكلمة سواء سمينا ذلك النقد بـ
«نقد العقل» أو «نقد التراث» أو نقد التاريخ أو الواقع . وغيرها، فهي في النهاية كلها
تحيل إلى المفهوم، والمنهج، والنظر الفلسفي، والتأويل والقراءة، والنقد.

التراث والتجديد: مشروع فكري في الخطاب العربي المعاصر

مقدمات، تساؤلات، استنتاجات

د. نايي بوعلي (*)

إن الكتابة عن فكر الأستاذ حسن حنفي ليست بالأمر السهل أو اليسير، كما قد يتصور البعض، فالرجل صقلته أحداث متنوعة، ومعقدة ومتداخلة أثرت بشكل كبير على مساره الفكري ومسيرته التاريخية، وانعكست بالتالي في إنتاجه الفكري الغزير (لا نريد هنا أن نقدم الأستاذ حسن حنفي، فلقد قدمه التاريخ للأجيال الحالية وسيقدمه للأجيال القادمة) فقد استوعب حسن حنفي التراث الإسلامي في مختلف أبعاده وأطيافه، كما تشرب من واقع الظروف التي مرّ بها ولا يزال يمرّ بها الوطن العربي، من مجد الحضارة الإسلامية الشامخة التي امتدت إلى مختلف بقاع الدنيا وأشرقت أنوارها الساطعة على الكثير من الأمم والشعوب الضالة، إلى مرحلة تراجع وتفقهق هذه الحضارة في عصور التخلف والانحطاط، إلى موجة الاستعمار الغربي والزحف على الوطن العربي والاعتداء عليه واحتلاله، إلى النظام العولي الجديد وحدثته الملعمة، والذي يجرف معه الشعوب دون رحمة، مع ما يمثله من خطر وعدوان على الهوية الوطنية. كما شكلت دراسة الفكر الأوروبي محطة مركزية من محطات فكر حسن حنفي وأثرت عليه بالمقابل، سواء أثناء إقامته في فرنسا أيام الدراسة أو بعد ذلك^(١).

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

(١) عبد الجبار الرفاعي، الفكر الإسلامي المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط ١، تموز ٢٠٠٠، ص ٢١٦.

انطلاقاً من الوعي العميق بضرورة التنظير لمشروع شمولي للمجتمع الإسلامي بشكل علمي ومدرس يجدد لهذه الأمة حضورها ووجودها في حلبة التاريخ من جديد، وانطلاقاً من كون المثقف هو صاحب مسؤولية ورسالة في الحياة. حيث يؤكد ذلك الأستاذ حسن حنفي قائلاً: "المفكر والمثقف والفقيه والعالم والقاضي والإمام كلهم لهم رسالة واحدة في الإبقاء على الحق والتذكير به"^(١).

وانطلاقاً كذلك من هذا الإحساس العميق، والشعور بثقل المسؤولية العلمية، وعبئ وخطر المسؤولية التاريخية يندرج مشروع حسن حنفي "التراث والتجديد"، بجبهاته الثلاث (التراث التجديد الواقع)، على اعتبار أن هذا المشروع ليس مشروعاً ذاتياً، بل هو مشروع ثقافي وحضاري ذو أبعاد وامتدادات واسعة، تتوزع عبر حقول معرفية وتاريخية وعلمية، والتواءات فكرية كثيرة ذات طابع شمولي وهو ما يجعل هذا المشروع يحتل مكانة متفردة في الفكر العربي المعاصر، ولذلك فإننا نختلف مع وجهة النظر التي ترى أن الاتفاق على مشروع واحد بين المفكرين المسلمين لم يتحدد بعد في رؤية واضحة المعالم والأبعاد، كما يقول الأستاذ محمد عبد اللاوي: "إن التحولات التي يشاهدها العالم الإسلامي منذ عصر الإصلاح (السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني) وما تلاه من استعمار وتحرر من الاستعمار ومحاولات للخروج من التخلف. كل هذه العوامل حتمت اللجوء إلى التاريخ من طرف المفكرين في العالم الإسلامي بكل اتجاهاتهم (الاتجاه الإسلامي والاتجاه المحدث). وقد كان هذا اللجوء إلى التاريخ، وما يزال إما لتبرير مواقف مسبقة من تاريخ الأمة الإسلامية أو لتأسيس الرؤية السياسية والحضارية على أسس متينة. أي على خلفية تعتمد على رؤية فلسفية وعلمية إلى التاريخ.

وعلى العموم، فالفكر الإسلامي المعاصر لم يستطع إلى حد الآن صياغة منظومة فكرية تصل إلى مستوى النظرية أو المذهب. في المجال الاجتماعي على العموم وفي

(١) الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٤٦.

مجال فلسفة التاريخ على وجه الخصوص. فأكثر المساهمات تتصف بالاندفاع والمواقف العاطفية التي تعبر عن عجز الفكر الإسلامي المعاصر للوصول إلى صياغة جهاز مفاهيمي. وتعتبر كتابات السيد محمد باقر الصدر مواقع فكرية جد متقدمة في مجال التنظير والنظرة المستقبلية^(١).

يعتبر الأستاذ حسن حنفي واحداً من الفلاسفة والمفكرين القلائل الذين يتحركون على مستوى العالم العربي ليجددوا لهذه الأمة تاريخها، فهو صاحب مشروع رائد في قراءة التراث وإعادة بنائه طبقاً لظروف العصر، حيث يستقي من روافد التراث وأعماقه من الكنوز التي لا تزال حية، ويباشر كذلك الواقع المعيش كما هو ليمزج بينهما في فضاء واحد يجعله يدرك أهمية الماضي الذي لا يزال متغلغلاً في النفوس ويزن بكل ثقله على واقع الأمة مما يحتم عليها دائماً الرجوع إليه. والذي لا ينسيتها في الوقت نفسه الواقع المباشر الذي تحياه وتتفاعل معه سواء بطريقة سلبية أو بطريقة ايجابية.

وللتعريف بهذا المشروع يقول الأستاذ حسن حنفي: "وعيت نفسي مبكراً على الحرب العالمية الثانية (١٩٤٠-١٩٤٥)، والطائرات الألمانية فوق سماء القاهرة. وكنا متعاطفين مع دول المحور، لأنها ضد بريطانيا التي احتلت مصر. وصدماً بهزيمتها أمام الحلفاء وفرحنا بوطنية عزيز المصري.

ثم وعيت مأساة فلسطين، وذهبت للتطوع عام (١٩٤٨) وأنا في سن الثالثة عشرة. ورفضت جهات استقبال المتطوعين، لأنني لابد أن انتمي إلى حزب أولاً، الإخوان أو الشباب المسلمين أو مصر الفتاة، وأنا لا حزب لي إلا فلسطين، فكرهت الأحزاب والتفرقت في القضايا الوطنية. وكانت مأساة ضياع فلسطين في عام (١٩٤٨)، وفي نفس الوقت فرحنا بنضال الشهداء. وفي (١٩٥١) أثناء المقاومة ضد الاحتلال البريطاني في

(١) د. محمد عبد اللاوي، فلسفة التاريخ من خلال كتابات الإمام الصدر وتقد نهاية التاريخ، مؤسسة دار الإسلام جمادى الثانية ١٤٢٠ هـ أيلول ١٩٩٩ م ص ٨٥.

قناة السويس تطوعت مع الإخوان، وتدرينا في كلية الهندسة بالعباسية، وسرنا كجنود في جنازات الشهداء.

وفي نفس الصيف الذي قامت فيه الثورة المصرية في (١٩٥٢) دخلت جماعة الإخوان المسلمين التي كانت تجمع بين الإسلام والوطن، إذ كان الوفد وطنيا، وكان الشيوعيون أصحاب فكر غربي، ومصر الفتاة كانت تمارس العنف، فكان الإخوان هم الذين يجمعون بين الإسلام والثورة، وقد كان ثلث أعضاء قيادة الثورة منهم.

وعرفت السيد قطب في المركز العام، وتأثرت بكتاباته الأولى "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، "معركة الإسلام والرأسمالية"، "السلام العالمي والإسلام"، قبل أن يتحول إلى غاضب تحت تأثير تعذيب السجون في "معالم في الطريق".

وفي الجامعة حدثت أكبر أزمة في شبابي وهي الصراع بين الإخوان والثورة في (١٩٥٤) وحل الإخوان ودخلوا السجن، واستشهد عبد القادر عودة ورفاقه. ورأيت نواب صفوي في الجامعة زعيم حركة فدائيات إسلام بعد أن حمله الإخوان على الأعناق.

ولم تتم المصالحة في نفسي بين الإخوان والثورة إلا بعد تأميم قناة السويس في (١٩٥٦) وتحول عبد الناصر إلى بطل قومي. وكنت قد اختلفت مع الإخوان عندما عارض الإخوان تأميم مصدق للنفط في إيران في (١٩٥٤) وهروب الشاذ. وأنا كنت مع تأميم النفط والحركة الوطنية التي قادها مصدق.

غادرت إلى فرنسا عام (١٩٥٦) عام التأميم لقناة السويس لإعداد الدكتوراه في الفلسفة، وقضيت عشر سنوات عرفت فيها علي شريعتي وحسن الترابي وعملت مع جبهة التحرير الوطنية في الجزائر من خلال المنظمات الطلابية العربية والإسلامية. وعدت في (١٩٦٦) بعام قبل هزيمة (١٩٦٧).

ووعيت في باريس علم أصول الفقه وأهميته كمنهج فكري عملي للمسلمين، وكتبت فيه الرسالة الأولى "مناهج التأويل في علم أصول الفقه". كما وعيت الفكر الأوروبي وكتبت فيه الرسالة الثانية من جزأين "تفسير الظاهريات" و"ظاهريات التفسير". وعيت التقابل بين أنا والآخروجدلها في العصر، وهو مشروع التراث والتجديد بجبهاته الثلاث، أنا والآخروالواقع، الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع أو نظرية التفسير.

وعدت أستاذًا بالجامعة منذ (١٩٦٧) أبعت الطلبة على التفكير وأجمع بين هموم الفكر والوطنية خاصة بعد الهزيمة. وخرجت من دائرة التخصص الدقيق إلى الكتابة للناس في "قضايا معاصرة" في جزأين، الأول في فكرنا المعاصر والثاني في الفكر الغربي المعاصر، نفس التقابل بين أنا والآخروبدأت استعمال الآخر كأداة للإعلان عن أنا كما فعل القدماء مع اليونان. فترجمت نصوصا في الفلسفة المسيحية لأوغسطين وأنسيلم وتوما الأكويني في "نماذج من الفلسفة المسيحية"، وترجمت "رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا و"تربية الجنس البشري" للسنج، "تعالى أنا موجود" لجان بول سارتر.

ونظرا لكتاباتي عن الحرية ضاقت السلطات بي، ونصحتني الجامعة بمغادرة البلاد قليلا فذهبت أستاذًا زائرًا إلى جامعة تمبل بالولايات المتحدة (١٩٨١-١٩٨٥) وبدأت هناك أكتب "من العقيدة إلى الثورة". وتعرفت على الفلسفة اليهودية والإنجليزية وطبيعة المجتمع الأمريكي وهو يحاكم نفسه أثناء نكيسون. وقامت حرب أكتوبر (١٩٧٣) وأنا هناك.

وعدت (١٩٧٥) لإكمال مشروع "التراث والتجديد" فأنتهيت المقدمة النظرية الأولى التي نشرت (١٩٨٠). ولما بدأ السادات في التحول عن السياسات الوطنية وزار إسرائيل وعقد الصلح معها استأنفت الكتابة للناس. وصدرت هذه الكتابات في مجموعة "الدين والثورة في مصر" (ثانية أجزاء): الدين والثقافة الوطنية، الدين

والتحرر الثقافي، الدين والنضال الوطني، الدين والتنمية القومية، الحركات الإسلامية المعاصرة، الأصولية الإسلامية، اليمين واليسار في الفكر الديني، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

ولما أخرجنا السادات من الجامعة في (١٩٨١) وعدنا إليها بحكم القضاء في (١٩٨٢) ذهبنا إلى جامعة فاس بالمغرب (١٩٨٢-١٩٨٤) حيث نعمت بالطالب المغربي وبالتقافة العربية بالمغرب. ونظرا لخلافي مع السلطات هناك أيضا ذهبنا إلى جامعة طوكيو (١٩٨٥) ثم جامعة الأمم المتحدة بطوكيو (١٩٨٥-١٩٨٧) مستشارا علميا إليها حيث وعيت لغة الخطاب الدولي السياسي.

وعدت إلى جامعة القاهرة في (١٩٨٧) ورأيت تفكك الوطن. وكان قد صدر لي في (١٩٨٨) "من العقيدة إلى الثورة" (خمس مجلدات) في بيروت والقاهرة في وقت واحد. وبدأت أكتب في العلم والوطن للناس، وهو ما صدر في جزأين بعد ذلك تحت عنوان "هموم الفكر والوطن" الأول عن التراث والعصر والحداثة، والثاني عن الفكر العربي المعاصر. وفي (١٩٩٠) أخرجت حوارا مع صديقي محمد عابد الجابري نشر في "حوار المشرق والمغرب". ولما كنت أخشى قصر العمر ومازلت أعمل في الجبهة الأولى، إعادة بناء التراث القديم، رأيت نشر بيان الجبهة الثانية مع تطبيق أولي لها في "مقدمة في علم الاستغراب" في (١٩٩١).

ولما كنت أكتب كثيرا بالإنجليزية فقد نشرت دراسات بالغة الإنجليزية في جزأين بعنوان "الإسلام في العصر الحديث"، الأول عن الدين والإيديولوجية والتنمية، والثاني عن "التراث والثورة والثقافة".

ومازلت أستأنف أجزاء التراث والتجديد. أعمل منذ عشر سنوات في "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ولا أدري إذا كان العمر سيطول لإنهاء مشروع "التراث والتجديد" بجبهاته الثلاث وإعادة بناء العلوم القديمة، ما تبقى من العلوم النقلية العقلية كأصول الفقه والتصوف، والعلوم النقلية الخالصة كالقرآن والحديث

والتفسير والسيرة والفقه، والعلوم العقلية والطبيعية الخالصة، والعلوم الإنسانية كاللغة والأدب والجغرافية والتاريخ. ومتى ساعدت إلى الجبهة الثانية لأعيد كتابة بنية الوعي الأوروبي وتطوره، وإلى الجبهة الثالثة أنظر فيها للواقع تنظيراً مباشراً.

أهتم الآن بالمؤسسات العلمية، الجامعة وتربية جيل جديد من الباحثين أعيش من خلالها، والجمعية الفلسفية المصرية، وربما تأسيس مركز للدراسات الفلسفية.

خلاصة الأمر أنني ابن عصري، أحمل همومي، أحاول إحياء الأمة. واستئناف حركة الإصلاح الديني بطريقة أكثر جذرية، وأشجع على الإبداع الذاتي، وأنقل التاريخ كله من مرحلة إلى مرحلة، ما بعد ابن خلدون إلى ابن خلدون جديد، من أجل نهضة إسلامية شاملة قادمة تعادل النهضة الأولى في القرن الرابع الهجري^(١).

إن ثلاثية حسن حنفي التي تركز على عدة معطيات ومبادئ ذات أبعاد خطيرة يمكن إجمالها كما يلي: قراءة التراث وإعادة بنائه طبقاً لظروف العصر، تحرير الأنا والبحث عن الهوية في مقابل ظاهرة التغريب والهيمنة، وتزوير الآخر من خلال معرفة الأنا من جهة ثانية، وثالثاً التنظير للواقع بطريقة مباشرة.

ومن أبرز القضايا التي يمكن ملاحظتها من خلال فكر حسن حنفي هي ذلك الانشطار في الهوية، وتمزق الأنا الذي يعيش بين التراث الموروث والواقع الغربي عليه، فالإنسان العربي ينظر بعين إلى الماضي وعينه الأخرى على الحاضر يسير إلى الأمام وهو ينظر إلى الخلف، بينما الغرب لا يعيش هذه الازدواجية، فتاريخه واحد مستمر لا توجد فيه قطائع أو تصدعات.

يعد الأستاذ حسن حنفي من المفكرين الذين يحاولون فك الحصار عن الأمة العربية، وفي تقديره الخاص أن ظهور الأفراد ضروري في التاريخ، فالبشرية تحتاج

(١) عبد الجبار الرفاعي، الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص ٢١٦-٢١٧-٢١٨-٢١٩.

دائماً لمثل هؤلاء الرجال الذين يصنعون من الرماد سر الوجود والخلود. فلولم يظهر حسن حنفي لما ظهر علم الاستغراب، وإذا كان الأستاذ حسن حنفي يريد التغيير- وهو لاشك يحمل هما فكريا ويحاول أن يتقمص روح الأمة - فهل الواقع يقبل التغيير والتجديد، أم أن الواقع متكلس بفعل الرواسب التي ترسبت عليه عبر السنين، والذهنيات التي تذهينت بأفكار الاستسلام وقبول الواقع كما هو تحت إكراهات اليأس وعوامل الإحباط والانتكاسات المتتالية والهزات الارتدادية، التي أصابت الأمة العربية عبر مسارها التاريخي والاجتماعي، والتي قتلت في الإنسان العربي روح الاجتهاد وخنقت فيه حيوية التفكير والإبداع.

التراث والتجديد، أو ثلاثية حسن حنفي، كمشروع فكري وحضاري شامل، أين يلتقي أو أين يتقاطع مع المشاريع العربية التي سبقته تاريخياً؟ وهل هو مجرد امتداد لها؟

يبدو أن الأستاذ حسن حنفي قد استفاد من المشاريع الفكرية التي سبقته، استفاد من نقاط قوتها وترك نقاط ضعفها، فلقد كان مشروع حسن حنفي يتميز بما يلي:

شمولية مشروع حسن حنفي الذي يملك رؤية ومشروع حقيقي يعمل على تحريك المجتمع من خلال تحريك الفكر على مختلف الجبهات (الماضي، الحاضر، المستقبل)

لكن يبقى التساؤل مشروعاً حول قدرة هذا المشروع على استيعاب تحديات الواقع العربي، أم أن الواقع العربي هو أثقل من أن يستوعبه مشروع كهذا، ثم ما هي الضمانات التي يراهن عليها الأستاذ حسن حنفي لإنجاح هذا المشروع الضخم؟ وأين هي المؤسسات العلمية والثقافية والسياسية التي تتبنى فعلياً هذا المشروع، أم نبقى نداعب هذا المشروع من بعيد على أمل أن يتحول إلى واقع بالتمني؟ وهل يمكن تغيير الواقع من داخل أسوار الجامعة فقط؟.

التراث والتجديد يرسم تصورات عن المستقبل للواقع العربي أكثر مما يتوجه إلى الماضي إلا أنه يجد لحظة اكتماله في ثلاثية الصيرورة التي تربط الماضي مع الحاضر بالمستقبل كون هذه الثلاثية يتغذى كل عنصر من عناصرها على الآخر ويتعين به في علاقة جدلية متقايسة التأثير والتأثر.

إلا أن الجبهة الثانية المتمثلة في علم الاستغراب، تحتل مساحة كبيرة نظرا لأهميتها، فمرحلة النقل عن الغرب كما يرى ذلك الأستاذ حسن حنفي قد استمرت فترة كبيرة، وهي لا تزال مستمرة، على أمل أن يلحق الشرق بحضارة الغرب، غير أن هذا الهدف لم يتحقق نظرا لسرعة الغرب في الإبداع والاختراع وبقاء الشرق في وضعية الإلتباع والتقليد، وما زاد في تكريس هذه الوضعية هو سرعة الغرب في التجديد وقدرته على توسيع الهوة بينه وبين الشرق مما جعل هذا الأخير أشبه بسزيف أمام صخرته كما تروي الأسطورة اليونانية.

إن مشروع التراث والتجديد يحمل في صلبه فعل التحرر المزدوج التحرر من الذات أولا ثم من الآخر بعد ذلك، من خلال الفهم العميق للتراث القديم والتراث الغربي والواقع المباشر، من دون التركيز على جانب واحد وإهمال الجوانب الأخرى، عكس ما اتصفت به المشاريع الأخرى التي سبقتها، وهذا ربما ما جعله أكثر تميزا، ولفنا للأنظار وزاده تماسكا، ومن جملة المواصفات التي يمكن للقارئ استخلاصها هو كون هذا المشروع يأخذ كل العناصر المشكلة لعصر النهضة، حيث يتناول بالدرس والتحليل جميع علوم الجبهة الأولى أي التراث، يقول الأستاذ حسن حنفي: "يختلف مشروع التراث والتجديد عن مشاريع عصر النهضة منذ القرن الماضي في أنه مشروع كلي يأخذ الجبهة الأولى بكل علومها وليس علما واحدا" (١).

ولا يقتصر مشروع التراث والتجديد على تيار فكري واحد، بحيث لا يتناول التيار الإصلاحية ويهمل التيار الليبرالي، لأن في ذلك تقزيم وتحييم لجهود المفكرين

(١) عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه، ص ٢٢١.

السابقين الذين اجتهدوا بدورهم في إيجاد الصيغ المناسبة التي يمكنها أن تحقق النهضة المرجوة للأمة.

كما يختلف مشروع التراث والتجديد عن تلك المشاريع العربية المعاصرة التي اعتمدت في دراساتها على المناهج الغربية لقراءة التراث من خلالها سواء كانت هذه المناهج ماركسية أو وضعية أو بنيوية أو غيرها، ورأى الأستاذ حسن حنفي أن هذا التجديد من الخارج قد ترتب عليه عيبين أساسيين هما:

١. إن استيراد منهج غربي وهو بطبيعة الحال وليد ظروف ثقافية وتاريخية مختلفة عنا، ومحاولة استعماله داخل فضاء حضاري مختلف، سيقود إلى النتيجة التالية وهي أنه كلما كان التراث موافقا للمنهج قبل، وكلما كان غير موافق رفض، وبالتالي سيكون المنهج هو الميزان والغرب هو المرجع. كما يعني كذلك بقاء جزء مهم من دون تفسير، وخارج دائرة الدراسة.

٢. إن اختلاف المناهج الغربية، سيؤدي إلى اختلاف الرؤى وتباين المواقف في تناول التراث، وبالتالي إلى تجزئته، دون دراسته في شموليته ووحدته. كما يلزم هذا التجديد ويقترن به شعور غريب يتمثل في الإحساس بالدونية والعجز من قبل الأنا أمام النظرة الاستعلائية للآخر.

إن مشروع حسن حنفي يحمل روح التجديد من الداخل، بالاعتماد على القدرات الذاتية دون إحساس بالنقص أمام الآخر، فهو ليس مجرد رد فعل، لأننا تجاوزنا مرحلة الانفعال ومحاولات التدويب والإدماج التي راهن عليها الغرب كثيرا، من أجل احتواء الأمة.

ثم إن النظرة الاستشراقية غير المنصفة والمغرضة أحيانا للتراث الإسلامي، والتي جعلت منه مجرد امتداد للحضارات السابقة كاليونان والفرس والهند، نفت عنه كل أصالة وإبداع أو إضافة وجعلته مجرد نقل وشرح للثقافات والحضارات القديمة، وأن

الرد على هذا الموقف السخيف بكل بساطة هو أنّ الغرب لم تكن تنقصه اللغة لينقل أو ليترجم حضارة اليونان ولماذا انتظر العرب والمسلمين الذين كان لهم دور كبير في حفظ التراث اليوناني؟ أضف إلى ذلك أن موقف أو مقولة مستشرق لن تغير من حقائق التاريخ شيئاً حول التراث الإسلامي الضخم.

وتفاديا للنقائص التي لاحظها حسن حنفي في المشاريع والمناهج السابقة وتبيدا لكل سوء فهم في تحديد معالم وأبعاد ومنهج التراث والتجديد يقول: "يعتمد منهج التراث والتجديد على إعادة بناء القديم بمناهج إصلاحية، وعرض ما قاله القدماء على ظروف هذا العصر واحتياجاته الرئيسية اعتماداً على العقل البديهي والمصالح العامة، وكل ما يختزنه الوعي من ثقافات قديمة ومعاصرة تحولت إلى رؤية منهجية إبداعية مستقلة تجعل الواقع يتحدث عن نفسه لا فرق بين موضوع ومنهج، خارج وداخل، موروث ووافد. فالبلبل يغرد دون أن يدرس قواعد الموسيقى" (١).

لقد بدأت إرهاصات ومعالج هذا المشروع الضخم الأولى تتبلور منذ سنة ١٩٥٦ - ١٩٦٦، لما كان حسن حنفي يدرس في باريس، وأن المتتبع لمشروع حسن حنفي يدرك أنه يتكون من ثلاث جبهات هي كما يلي:

١- الجبهة الأولى: موقف حسن حنفي من التراث وإعادة بنائه طبقاً لظروف

العصر.

تحتوي الجبهة الأولى من مشروعه على سبعة أجزاء يحددها حسن حنفي كما يلي: "قمت بالجزء الأول منه عن علم أصول الفقه بالفرنسية" مناهج التأويل في علم أصول الفقه "وأخرجت الجزء الثاني" من العقيدة إلى الثورة "لإعادة بناء علم أصول الدين. وأعد الآن الجزء الثالث" من النقل إلى الإبداع "لإعادة بناء علوم الحكمة. ثم أبدأ في الجزء الرابع" من الفناء إلى البقاء "لإعادة بناء علوم التصوف. ثم أبدأ في الجزء

(١) عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

الخامس "من النقل إلى العقل" لإعادة بناء العلوم النقلية: القرآن. والحديث. والتفسير. والسيرة، والفقه، والجزء السادس "الوحي والعقل والطبيعة" لإعادة بناء العلوم الرياضية والطبيعية: الحساب، والجبر، والهندسة، والفلك، والموسيقى. والطبيعة، والكيمياء، والطب، والصيدلة، والنبات، والحيوان، ثم الجزء السابع "الإنسان والتاريخ" لإعادة بناء العلوم الإنسانية: اللغة والأدب، والجغرافية، والتاريخ.

٢- الجبهة الثانية: في الجبهة الثانية يحاول الأستاذ حسن حنفي أن يحدد موقفه من التراث الغربي، من أجل وعيه، ومعرفة أسسه ومكوناته، وتطوره التاريخي، ونقده، ووضعه في إطاره كمرحلة من مراحل التاريخ، بطريقة موضوعية علمية، للرد على المركزية الأوروبية. لأن التراث الغربي ليس هو النموذج الوحيد الذي يجب أن تمرّ به جميع الأمم، أو اعتبار الغرب كما يرى حسن حنفي: "النمط الأوحده لكل تقدم حضاري، ولا نمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله. وقد أدى ذلك إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم"^(١).

وهذا بطبيعة الحال من أجل تخليص الأنا من التقليد الأعمى للتراث الغربي وفك القيود عنها حتى تتمكن من الخلاص أولاً، والإبداع ثانياً والاستقلال ثالثاً، والتأثير في مجرى التاريخ رابعاً، وتسعى من وراء ذلك إلى الانخراط في المجتمع الإنساني والاقتراب قدر المستطاع من المجتمعات المتقدمة. وفي هذا الصدد يقول الأستاذ حسن حنفي: "من أجل تحرر الأنا من الوقوع في تقليد الغرب بعد أن تحررت من تقليد القدماء. وقد قمت بالجزء الأول في الرسالتين الفرنسيتين "تفسير الظاهريات" و "ظاهريات التفسير"، ثم "مقدمة في علم الاستغراب"، ثم دراساتي عن الفلسفة الغربية إما ترجمة أو تأليفاً. وما زال في ذهني ثلاثية عن الوعي الأوربي، البنية

(١) عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه، ص ٢٢٠.

والتطور، أصف فيه مصادر الوعي الأوربي ثم تكوين الوعي الأوربي ثم بنية الوعي الأوربي كي أحول الغرب من كونه مصدرا للعلم كي يصبح موضوعا للعلم^(١).

وعلى الرغم من قصر عمر هذه الجبهة في وعينا القومي كما يرى ذلك الأستاذ حسن حنفي، فإنها تأخذ حجما كبيرا أكثر من حجمها الطبيعي. أضف إلى ذلك غياب الدراسات العلمية المتخصصة للتراث الغربي.

٣. الجبهة الثالثة: تمثل الجبهة الثالثة من مشروع حسن حنفي الموقف من الواقع أو نظرية التفسير، وفيها يحاول الأستاذ حسن حنفي أن ينظر للواقع تنظيرا مباشرا عبر منهج ظاهراتي، يتعامل مع الواقع كما هو دون التقيد بنصوص سابقة، أو بالاعتماد على الغرب. ويتم ذلك من خلال رصد مشاكل الواقع العربي وتصور حلولها الممكنة لمواجهةها، والتقليل من حدتها، والإبداع لكسر حالة الجمود التي أضحت صفة مميزة للواقع العربي حتى ليتمكن القول أن الأمة أصيبت بالصرع أو العقم. يقول الأستاذ حسن حنفي: "أحاول فيه- أي الموقف من الواقع- أن أرصد الواقع كفقيه، مشاكله وحلولها، وأحاول أن أحلل ظواهر الاستعمار والقهر والاستبداد والتخلف والتجزئة والفقر والتبعية واللامبالاة، لإنشاء فكر إسلامي جديد يعبر عن المرحلة الراهنة التي تمر بها الأمة، فليس المهم قراءة نص قديم بل إبداع نص جديد. الجبهة الأولى تمثل الماضي، والثانية تمثل المستقبل، والثالثة تمثل الحاضر.

"التراث والتجديد" إذن هو وضع الفكر الإسلامي في الزمان وفي مسار التاريخ حتى يتحرك من جديد، فنحن لسنا مستشرقين بل أهل الديار. الإسلام جزء منا ونحن جزء منه. نحن مسؤولون عنه، ولسنا فقط متفرجين عليه، تصدر أحكاما عليه بالخطأ أو الصواب"^(٢).

(١) عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) عبد الجبار الرفاعي، المرجع نفسه الصفحة نفسها.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الجبهات ليست منفصلة عن بعضها البعض، لأن الأنا هو المحور الذي تدور عليه هذه الجبهات، وهو مركز النقل في هذا المشروع، وإسما جاء هذا التقسيم للضرورة المنهجية، وما يفرضه البحث والدراسة العلمية من مقتضيات.

في مشروع التراث والتجديد يعلن الأستاذ حسن حنفي، عن مجموعة من المبادئ والقيم التي يستند إليها علم الاستغراب بوصفها مرتكزات نظرية مرجعية. ويتنبأ بنتائج ستترتب عن هذا العلم الجديد بعد ترسيمه، نذكر البعض منها فيما يلي:

- ١- السيطرة على الوعي الأوروبي أي احتوائه بداية ونهاية.
- ٢- دراسة الوعي الأوروبي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ.
- ٣- رد الغرب إلى حدوده الطبيعية، وإنهاء الغزو الثقافي الذي لا حدود له
- ٤- القضاء على أسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب
- ٥- إفساح المجال للإبداع أمام الشعوب غير الأوروبية وتحريرها
- ٦- القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوروبية.
- ٧- إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب.
- ٨- بداية فلسفة جديدة للتاريخ.
- ٩- انتهاء "الاستشراق" وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات
- ١٠- إنشاء علم الاستغراب كعلم دقيق مهمته تحويل الحضارة الأوروبية من دراسة موضوع إلى موضوع دراسة.

١١- تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضارتهم الخاصة من منظور

وطني

١٢- بداية جيل جديد من المفكرين بعد جيل الرواد الأوائل في عصر النهضة

١٣- يهدف علم الاستغراب إلى تحقيق التحرر الانطولوجي حيث تبدأ الأنا في وضع ذاتها كأنها، من خلال الكوجيتو: "أنا لا أغترب" "إذن، أنا موجود" أو "أنا لست آخر" "إذن أنا موجود".

١٤- وقد ينتج عن علم الاستغراب أخيراً أن تشهد الإنسانية عصراً جديداً يختفي منه داء العنصرية الدفين الذي نشأ إبان تكون الوعي الأوروبي حتى أصبح جزءاً من بنيته^(١).

يعد علم الاستغراب من أهم الحركات الفكرية التي عرفها الخطاب العربي المعاصر، في ظل تقهقر الأمة العربية، وتأتي أهمية هذه المحاولة التي يقودها الأستاذ حسن حنفي من كونها تحتل موقعا وسطا بين ثنائية الحركات الفكرية التقليدية التراثية التي تتخذ موقف الرفض المطلق من الغرب للتصدي للعدوان على الهوية الثقافية المستهدفة، والمحافظة على الذات، وبين أنصار التفتح على الغرب والاستفادة من قيمه العلمية وتجاربه المختلفة، ومسايرة الركب الحضاري، غير أن الأستاذ حسن حنفي يرى أن كلا الموقفين خاطئين.

وقد حان الوقت لتصحيح هذين الخطأين حيث يقول: "وقد آن لأوان لتصحيح هذين الخطأين، ونقل الموضوع من مستوى الانفعال إلى مستوى الفعل، ومن ردود الأفعال إلى التحليل العلمي الرصين"^(٢).

(١) حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟، ٩، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع،

الطبعة الأولى، سنة، ٢٠٠٠، ص: ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦.

(٢) حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟، مصدر سابق، ص: ٢٥، ٢٤.

ولا يكون ذلك في اعتقادي إلا بالوعي، والإبداع بدل التبعية المطلقة للغرب، وإن كان مشروع حسن حنفي -رغم أهميته- لم يجد بعد الأقلام التي تتبناه.

وقد أكد الأستاذ حسن حنفي، على أن الغاية من علم الاستغراب هي تجاوز وليس الوقوف عند حدود نقد الاستشراق. لأن الاكتفاء بالنقد هو مجرد رد فعل، أي موقف دفاعي صرف، يعيب على الغرب دراساته غير الموضوعية عن الشرق والتي تحركها أسباب ودوافع كثيرة، والنتيجة أن هذا الموقف النقدي لا يقدم شيئاً إيجابياً ولا يقدم البديل. فإذا كان الاستشراق هو دراسة الغرب للشرق فإن الاستغراب هو دراسة الشرق للغرب.

ويقول أيضاً: " مهمة علم الاستغراب هي القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة. فمهما حاول رجال السياسة والاقتصاد القضاء على هذه الثنائية في ميدان السياسة والاقتصاد دون القضاء عليها مسبقاً في الثقافة فإن تبعية الأطراف للمركز في السياسة والاقتصاد قائمة. وطالما أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاتينية في الأطراف ستظل هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف، علاقة المعلم بالتلميذ، والسيد بالعبد فالغرب هو المعلم الأبدي، واللاتينية هو التلميذ الأبدي والعلاقة بينهما أحادية الطرف، أخذ مستمر من الثاني وعطاء مستمر من الأول، استهلاك دائم من الثاني وإبداع دائم من الأول. ومهما تعلم التلميذ فإنه يكبر تلميذاً، ومهما شاخ الأستاذ فإنه يظل معلماً" (١).

وقد علق الدكتور عبد الجبار الرفاعي على مهمة وأهداف علم الاستغراب قائلاً: "وفي مقارنة الاستغراب بالاستشراق يلخص حسن حنفي مهمة الاستغراب، بأنه إذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا من منظور الآخر، فإن الاستغراب هو محاولة معرفية ترمي إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب

(١) حسن حنفي، المصدر نفسه، ص ٥٩.

النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر". فمنذ الاستشراق القديم الذي نشأ واكتمل في عنفوان المد الاستعماري الأوروبي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عند الشعوب المستعمرة أخذ الغرب دور الأنا فأصبح ذاتا، واعتبر اللاغرب هو الآخر فأصبح موضوعا. فالاستشراق القديم يعني رؤية أانا الأوروبي للآخر غير الأوروبي، علاقة الذات بالموضوع المدروس (١).

والآن يحق لنا أن نتساءل عن الأصول العلمية والفلسفية والجنور التاريخية التي مهدت لظهور علم الاستغراب، فما هي إذن الأسباب ودواعي النشأة التي تقف وراء الدعوة إلى تأسيس علم الاستغراب؟

يجيب حسن حنفي على هذا السؤال الذي طرحه عليه عبد الجبار الرفاعي بقوله: "منذ وعيت نفسي مفكرا في موقف حضاري لجيلي، الإخوان المسلمون والحرب العالمية الثانية، وضياح فلسطين في (١٩٤٨) أدركت الجبهات الثلاث: موقفنا من التراث القديم "الإخوان"، موقفنا من التراث الغربي (الحرب)، موقفنا من الواقع (فلسطين). والانا العربي الإسلامي المحاصرين هذه الأوضاع الثلاثة، أريد تحريرها من تقليد القدماء وتقليد المحدثين أي الغرب، والهروب من الواقع أو التعامل معه تعاملًا إنشائيًا خطايا بلاغيا" (٢).

وباختصار شديد يعتبر كتاب حسن حنفي مقدمة في علم الاستغراب، والذي أعاد تلخيصه في كتابه ماذا يعني علم الاستغراب؟. هذا لكي تسهل قراءته تعميما للفائدة، البيان النظري للجبهة الثانية من مشروعه الضخم الذي يتعلق بموقفه من التراث الغربي.

(١) حسن حنفي، المصدر نفسه، ص: ١٦.

(٢) عبد الجبار الرفاعي، الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق ص: ٢٥٠.

إن أهمية علم الاستغراب متأتية من مجموعة من العناصر، لعل أبرزها نجده عند الإمام باقر الصدر في التمايز الحضاري بين الشرق والغرب، وفي هذا الصدد يقول حسن حنفي: "إن أهمية محمد باقر الصدر هو هذا التمايز الشديد لديه بين الأنا والآخر كما وضع في "فلسفتنا"، "اقتصادنا" وهو تمايز جمعي وليس شخصيا بدليل ضمير المتكلم الجمع، بدلا من اعتبار الغرب مصدرا وحيدا للعلم وغيره من الشعوب ناقلة مستهلكة ومعلقة ومهمشة وملخصة وعارضة له. هذا التمايز الحضاري هو الذي تحول بعد ذلك إلى علم الاستغراب". (١٥)

إن الإنسان والمشروع شيء واحد لا فرق بينهما، فالمشروع لا حياة له من دون الإنسان والإنسان لا معنى بغير مشروع، وإن أسمى تجليات المشروع في تصور حسن حنفي هو أن التاريخ لا يمكن أن يستمر على ما هو عليه، بل لابد له أن يتغير، ولابد أن يكون هناك متسع للأمل والمستقبل الواعد، على أساس أن الأجيال القادمة ستحصد ثمار هذا المشروع.

إن أهمية هذا المشروع، تتجلى في واقعته، وتفاعله مع متطلبات الإنسان الحضارية، وملامسته لجوانب الواقع، من خلال لمس كبد الحقيقة. وبالتالي فهو ليس مشروعا يخلق فوق الواقع. ومهما كانت المفارقات بين البناء النظري لمشروع التراث والتجديد والواقع المعاش هو محاولة ردم الهوة الفاصلة بين النظر والواقع، ثم إن هذا المشروع يهدف إلى تصحيح تلك المغالطات التي تسللت إلى أذهان المستشرقين الذين لعبت أفكارهم دورا مهما في تشويه حقيقة التراث الإسلامي، وحققت الشخصية الوطنية بأفكارها المسمومة التي تشل الإبداع وتكرس الإلتباع.

ولكن هناك تساؤلات ترتبط بهذا المشروع، يمكنني طرح البعض منها على سبيل المثال، فكيف يمكن لمشروع جسور أن ينهض والخلافات تزداد اتساعا بين الإخوة الفرقاء، والأعداء يتربصون، والاعتداءات على الأمة متواصلة؟ كيف يمكن إيقاف الغرب الذي لا يزال يعزل أقطارا من الوطن العربي سياسيا واقتصاديا واجتماعيا،

ويقف حاجزا كبيرا كالصنم في طريق تقدم باقي الأقطار العربية الأخرى؟ كيف يمكن تجسيد هذا المشروع وعجلة التاريخ تدور داخل وطن مملوء بالهموم ومسيح بالمشاكل، وكأن التاريخ يدور في حلقة مفرغة وكأن هذا الزمان ليس لنا بل لغيرنا، ألا يمكن لوضع كهذا أن يلقي بظلاله المعتمدة على المشروع، ويؤخر تجسيده ميدانيا، وحتى وإن قدر لهذا المشروع أن يولد في ظل هذه الظروف، ألا يمكن أن يولد في وضع غير طبيعي أو ربما يولد مشوها؟.

إن الأستاذ حسن حنفي يريد أن يقول للمثقفين من خلال مشروع التراث والتجديد إنني ألقى عليكم مسؤولية المستقبل، لقد وضعت الأسس النظرية لهذا المشروع وأقمت سورا حول البيت لحمايته، على أن تكمل الأجيال القادمة المسيرة التي أعطيت إشارة انطلاقها. هذه الأجيال التي سيكون لها متسع من الوقت إخلاصا لطموحات هذه الأمة المتعطشة إلى قيم التقدم والحرية. كما يؤكد الأستاذ حسن حنفي على حتمية وضرورة استقلال الفكر العربي الذي يعيش على ضلال الفكر الغربي، ويؤمن بقدرتنا على إمكانية تجاوز عقدة النقص أمام آلاخر، ويتساءل على شاكلة شكيب أرسلان لماذا يعجز الفكر العربي عند كل منعطف تاريخي حاسم عن تحويل عبقريته إلى واقع ملموس ومجسد في الميدان حتى نستطيع أن نتنفس هواء نقيا بدلا من هذا الهواء الملوث بشتى الأفكار الميتة الموبوءة والقاتلة؟.

فإذا كنا قد تحررنا من قبضة الاستعمار المباشر، فإننا نعيش من جديد استعمارا أخطر بكثير وأبشع من الأول، ألا وهو الاستعمار عن بعد أو استعمار الأفكار، فالسؤال الذي يظل قائما هو كيف يمكن تحويل هذه النفس المهزومة إلى نفس منتصرة قوية واثقة في انتصارها؟.

هل الواقع العربي بطبقاته هو أعمق وأثقل بكثير من أن يحركه مشروع واحد؟، ولذلك لابد أن تتضافر مشاريع أخرى إلى جانب مشروع حسن حنفي، تؤمن بنفس الأفكار وتسير في المنهج وتصبو إلى نفس الغاية والهدف، لتتقاسم المهام التاريخية،

وتحويل الممكن إلى واقع والتخلف إلى تقدم واليأس إلى قوة والتراجع إلى مبادرة، والهزيمة إلى انتصار، من أجل الاستعداد لدورة جديدة من دورات التاريخ العالمي، كل ذلك يتم في إطار المحافظة على التراث والموضوعية في التعامل مع الواقع، لأن الإنسان مكره على أن يعيش عصره، فالواقع العربي المأزوم لا يقبله العقل، ولا المنطق ولا يرضاه الله لعباده.

وفي الأخير نقول إن مشروع "التراث والتجديد" يبقى جهداً بشرياً، واجتهاداً من اجتهادات البشر، يقوم على وجهة نظر بنيت على دراسة ومعايشة واستخلاصات لمسيرة طويلة وشاقة وتجربة تحمل رؤية تجديدية لرحلة تاريخية مقبلة طال انتظارها، فالأمم تتطور بسواعد وعقول أبنائها وتنتزع الاعتراف عندما تثبت ذاتها بذاتها

ثانيا: دراسات نقدية

جدل الفيلسوف وناقل الفلسفة

قراءة نقدية في نص لأنطون سعادته من سنة ١٩٣٨

د. علي حمّية(*)

نمهيّد

يستند هذا المبحث إلى نص كتبه أنطون سعادته إلى الدكتور شارل مالك في سنة ١٩٣٨ يناقشه رأيه في معنى الفلسفة، وأهمية الفكر الفلسفي لحركة البعث القومي، الناشئة حديثاً، في البلاد المشمولة، آنذاك، بالانتداب الفرنسي - البريطاني.

و نظراً للقيمة الفكرية العالية التي يتميز بها هذا النص، وما يحمل من دعوة صريحة إلى التفلسف والاستقلال الفلسفي في ذلك العهد المبكر - والأمة مغולה اليدين تراوح في مكانها، حائرة، بين التمسك بالقديم، والتطلع إلى الجديد - رأيت أنه لم ينل ما يستحق من الدرس والاهتمام، ولم يستفد المشتغلون بالفكر عموماً والفلسفة خصوصاً من مخزونة الفكر العميق، ولم يوظف في المحاولات التائقة إلى التأسيس لفكر عربي جديد وفلسفة عربية جديدة، علي الرغم من الصيحات التي ما انفكت تشكو غياب النص الفلسفي العربي الأصيل والمستقل.

هذه الناحية من النص - بالتحديد - هي ما شغفتني به منذ قرأته، لأول مرة، في سنة ١٩٧٨، ودفعني إلى إخراجه، من عتمة النسيان إلى دائرة الضوء، نصاً أصيلاً، ومعاصراً، إنصافاً لكتابه، وخدمة للفكر العربي الذي لا يزال ينقصه الكثير في الإنتاج الفلسفي.

(*) الجامعة اللبنانية، بيروت.

نص الكتاب (*)

عزيزي الدكتور مالك:

بسرور شديد تسلمت هديتك الثمينة « معني الفلسفة » وقد قطعت مطالعتي جمهورية أفلاطون ومجري أعماله الفكرية لأقرأ هذا الخطاب الجديد الذي تستحق زيبته أن تكون قسما من مجري بعثنا القومي الفكري، أو ظاهرة من ظواهر هذا البعث. وإني أحسبه أحد أدلة يقظة الأمة السورية الفكرية.

لست أقصد القول إن « ما تعني الفلسفة » خطاب خطير إلى الدرجة القصوى في حد ذاته، بل إن خطورته قائمة في أنه يمثل أحد اتجاهات البعث القومي الفكري الفاعلة الموجهة، وكونه شيئا في بدء البعث أو في نقطة الابتداء من التوجيه عظيمًا بقدر عظم القصد منه.

ولست آخذ عليك محاولتك العظيمة التوفيق بين الفلسفة والعقل العادي حين تتكلم عن الشرق الأدنى بمعني العالم العربي، وحين تحاول أن تخاطب الشرق الأدنى كله كما لو كنت تخاطب وحدة ثقافية فكرية يمكن أن تسمع خطابك وتتأثر به. فتنسى أن فاعلية الفكر هي التي تفرض نفسها واتجاهها على النطاق الذي تشملها، كما امتد الفكر السوري قديما إلى الإغريق من غير أن يخاطبهم، وكما امتد الفكر الإغريقي إلى الأمم الغربية وشرقي المتوسط من غير أن يتصور إقليما معينًا من أقاليم العالم ويخاطبه، وتنسى أن هذا الإقليم الكبير « الشرق الأدنى » ليس إلا شتاتًا من العمران ومن الاجتماع ومن الثقافة. فتخاطبه كما لو كان مجموعا واحدا متجانسا متلاحما فيذهب خطابك في دورة واسعة، فتقع بعض حباته على الصخر، وبعضها على الرمال

(*) سعادة، انطون : الأعمال الكاملة، المجلد الثالث (١٩٣٨-١٩٣٩) مؤسسة سعادة للثقافة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١-ص ٢٥٩-٢٦٤.

المحرقة، وبعضها يذر علي الأرض الصالحة ذرا من غير فلاح وزرع، فإذا نبت أعطي غلة قليلة.

ولست آخذ عليك هذه المحاولة العقيمة حين تلومنا لإهمالنا فلسفتنا الكلاسيكية «الخاصة» العربية والإسلامية، ولا تلومنا لإهمالنا فلسفتنا الكلاسيكية الخاصة، السابقة الفلسفة العربية الإسلامية.

لا، لا آخذ عليك شيئاً من هذا لأنني أوقن أن الفيلسوف المؤمن بحقيقته وبحقيقة فلسفته لا يلبث أن يدرك عدم حاجته إلى وسائل العقل العادي ليشق الطريق لفلسفته، التي هي، في ذاتها، خروج علي المعتاد. ولكني آخذ عليك هذه الحملة العنيفة علينا من أجل ما حل بأممتنا، في العصور المتأخرة من الظلم والطغيان، اللذين أفقداها حيويتها الفلسفية، حتى ابتذل فيها لفظ الفلسفة وأصبح من تعابير الإدراك العادي. والإدراك العادي ليس مصيبة حلت بنا وحدنا، بل حقيقية، عندنا منها ما عند غيرنا، مع اعتبار فارق المرتبة الثقافية بيننا وبين غيرنا.

إنك، يا أخي، تجور علينا كثيراً حين تستعمل هذه العبارة:-

“ I hardly think I am mistaken when I say that we do seem to have a very strong anti- philosophical streak in our very being”

وحين تقول إنه من المستحيل علينا أن نرتفع عن شهوات الجسد إلى الأفكار والحق والحب والوجدان. فقد جري في الماضي، قبل نكباتنا العظيمة، أننا ارتفعنا فوق هذه الأمور الدانية إلى المرامي السامية من الفكر والحق والحب والوجدان. وها نحن نعود، وأنت في عداد حججنا، إلى الارتفاع من القاع الذي ألقنا فيه النوارل السارحية.

أرى جلياً أنك، بهذه الحملة الشديدة علي شعبنا، تريد أن ترفعه وأن تعيد إليه حقيقته التي أضاعها. ولكني أرى أنّ في تعابيرك أحكاماً عليه تصعّره في عين نفسه

وتجعله يفقد ثقته بحقيقته وبمؤهلاته للنهوض. إنك تكاد تنتقم منه، بدلا من أن تؤدبه وتعلمه.

ومع ذلك، فإني أرى كيف تعود فتدرك ذلك وتحاول أن تنتشله وترى اتجاه النور. ولكني أعتقد أنه يكون قد خاف كثيراً من نفسه حتى لم تعد له بها ثقة ولم يعد يصلح لشيء سوى أن يكون قطعاً تحرك بالسياط والعصى.

كم أحببت حملتك على الإدراك العادي والتفكير المعتاد المسيطرين في مجتمعنا. وكم أحببت اتجاهك الصحيح نحو نور الحقيقة والجمال والحب والعدل. وثق أن شعبنا كله، كل الشعب السوي، مؤهل للأخذ بهذا الاتجاه بقيادة فلاسفته الذين يدركون حقيقة نفسيته التي كادت طبقات الحوادث التاريخية تطفئ نورها.

إذا كان معنى الفلسفة الفلاسفة أنفسهم، كما تقول، فأشد حاجة شعبنا إلى هذا المعنى. إن الإدراك العادي سيظل إدراكاً عادياً، مهما تثقف وارتقي، والفلسفة تظل فلسفة. والعالم لا يحتاج فقط إلى الفلسفة، بل يحتاج إلى الإدراك العادي أيضاً، لأنه حيث يوجد معط يجب أن يكون هنالك متسلم يقبل.

وإنه من الحسن أن يفكر الإدراك العادي بديقريطس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأوغسطين وزينون ونيشيه. ولكني حين أفكر أنا في الفلسفة لا أفكر بهذه الأسماء، بل في الحقائق الأساسية والمرامي النفسية الأخيرة عينها التي فكر فيها هؤلاء الفلاسفة.

و أعتقد أنك أنت أيضاً ستظل تحق، من خلال هذه الأسماء، في الحقائق النفسية الأخيرة، حتى تغيب من أمام باصرتك هذه الأسماء، وتغوص على هذه الحقائق والمرامي في أعماق نفسك وتحس تياراتها الخفية الجارية من تحت الطبقات التاريخية المطبقة عليها، فتكتشف نفسك- نفسك الأصلية بكل جمالها وكل قوتها- فتخرج فيلسوفاً لا ناقل فلسفة. وحينئذ تجد الحلقة المفقودة بين الفلسفة والإدراك العادي

وتدرك الرابطة بين الفيلسوف وأمته. وبين حنوية أمته وقبول الشعوب القريبة منها حينئذ لا تعود بك حاجة لمناداة الشرق الأدنى أو العالم العربي لان فلسفتك، فلسفة أمتك، تكون قد أصبحت فاعلة.

هذا هو فكري وشعوري في صدد خطابك الثمين، أقوله من أجل « نظام العقائد الأساسية » الضروري لتسديد حياة الأمة. وأقبل احترامي الكلي وإخلاصي.

ولتحيا سورية

في 10 أبريل / نيسان 1938

الإمضاء: أنطون سعادة

-1-

هذا النص، إذا، عبارة عن كتاب وجهه أنطون سعادة إلى شارل مالك العائد حديثاً، دكتوراً في الفلسفة، من الولايات المتحدة الأميركية في أوائل سنة 1937، والمتعاقد للتدريس في « كلية البنات » التابعة للجامعة الأميركية في بيروت، وكان صيته قد سبقه إليها قبل وصوله بفترة.

أما المناسبة فتعود إلى خطاب بالإنكليزية في « معني الفلسفة » ألقاه الدكتور مالك في طلاب الكلية المذكورة وأهدي نسخة مطبوعة منه إلى سعادة الذي كان، يومذاك، محور المشتغلين بالفكر عموماً وبالقضية القومية خصوصاً، فقرأه سعادة وكتب إليه موضحاً رأيه في الخطاب بشكل عام، وفي القضايا الأساسية التي أثارها بشكل خاص.

وكان سعادة ومالك قد تعارفا عودة الأخير إلى بيروت والتحاقه مدرسا للفلسفة في الجامعة الأميركية التي كان سبقه إليها "سعادة" مدرسا للغة الألمانية وناشطا في أوساط الطلبة والمدرسين، بدءا من العالم الدراسي 1932-1933. وما لبثت أواصر الصداقة أن توصلت بين الرجلين فانتشرت أخبارهما في الأوساط الفكرية في بيروت وخارجها، واقترب الدكتور "مالك" بالفكر والروح، من الحركة القومية الاجتماعية التي أسسها "سعادة" في مطلع الثلاثينات، لأنه رأي في أتباعها « ميزة فكرة صحيحة، ووجد فيهم أقوى عناصر الفكر»، وتبين له « أنها تشتمل علي كل العناصر الفلسفية التي تجعل منها قضية صحيحة، واضحة، كلية، ذات نظرة شاملة إلى الحياة والكون والفن»، علي ما جاء في اعترافه لسعادة في أحد الاجتماعات بينهما ونقلته مجله «النظام الجديد»، بعد عشر سنوات عندما نشرت كتاب سعادته إلى مالك^(١).

-٢-

يطرح النص عددا من القضايا الفكرية الأساسية نستعرض أهمها تباعا في هذه العجالة:-

1- القضية الأولى تدور حول أهمية الموضوع الذي تناوله الدكتور مالك في خطابه، إلا وهو «معني الفلسفة». وهو ما دفع سعادة، فور استلامه نسخة منه، إلى قطع مطالعته «جمهورية» أفلاطون، ليتفرغ إلى قراءته، ويوجه، بعدها، كتابا إلى الدكتور مالك يضمنه رأيه في الخطاب وفي المشكلات الفكرية التي أثارها، وليوعز بنشره، بعد عشر سنوات،- وقد انقلب الدكتور مالك من صديق إلى خصم في مجلة «النظام الجديد» المتخصصة في الأبحاث الفكرية والفلسفية.

ماذا وجد سعادة في الخطاب حتى أولاه هذا الاهتمام ووصفه بـ «الخطير جدا»؟ والجواب هو أن الخطاب له مثل «أحد اتجاهات البعث القومي الفكري» من جهة، وأحد أدلة «يقظة الأمة السورية الفكرية» من جهة ثانية، وهنا مبلغ خطورته.

(١) النظام الجديد، بيروت، المجد الأول، العدد الأول، أول آذار ١٩٤٨، ص ٢٨.

هو اتجاه ودليل في آن معا:-

هو، أولا، اتجاه إحيائي نهضوي يهم حركة البعث القومي التي أطلقها أنطون سعادة في هذه البلاد.

وهو، ثانيا، دليل علي مبلغ اليقظة الفكرية التي أحدثتها هذه الحركة في أوساط الشعب، علي الرغم من اضطهاد قوي الانتداب الفرنسي - البريطاني لها.

2- القضية الثانية تتناول ما يسميها سعادة بـ« فاعلية الفكر» وتحاول أن تجيب عن السؤال الكبير: متي يصبح الفكر عالميا؟ بل متي يصبح لنا فكر عالمي؟ وكيف؟ وهل العالمية في الفكر كما في الفلسفة والأدب والفن تتحقق بمجرد أن يخاطب مفكر أو فنان العالم كله، مرة واحدة، وبلغته؟

يأخذ سعادة علي شارل مالك في هذه النقطة ما أسماها محاولته «العقيمة» في مخاطبة الشرق الأدنى كله دفعة واحدة، ظنا منه أن مخاطبة إقليم كبير مترامي الأطراف، كالشرق الأدنى، تجعل منه مفكرا عالميا، أو مفكرا إقليميا، علي أقل تعديل، فينسي أن الشرق الأدنى ليس مجموعا ثقافيا واحدا متجانسا يمكن أن يسمع خطابه ويتأثر به، بل هو، في الواقع، مجموعات ثقافية متنوعة وأحيانا متصادمة، وهو أيضا شتات من العمران ومن الاجتماع، لا مجتمع واحد. ولذلك يري انه من العبث أن يخاطب فليسوف الشرق الأدنى كما لو كان مجموعا واحدا متجانسا، من العمران والثقافة والاجتماع، لأنه خطابه، عندها، يذهب في دورة واسعة، «فتقع بعض حباته علي الصخر، وبعضها علي الرمال المحرقة، وبعضها يذر علي الأرض الصالحة ذرا من غير فلاح وزرع، فإذا نبت أعطي غلة قليلة.»

ليست هذه، إذا، هي الطريقة الصحيحة ليصبح لنا- أو لغيرنا- فكر عالمي وفلسفة عالمية، أن « فاعلية الفكر» وحدها هي التي تفرض نفسها واتجاهها علي النطاق الذي تشمله فيمتد أو يتقلص، جغرافيا، بحسب فاعليته، مدا، أو جزرا؛ ولا

تكفي رغبة الفيلسوف في أن يكون عالميا حتى يصير كذلك، لان خطابه - مهما يكن بليغا- سيبقي أمر نجاحه مرهونا بمدي فاعلية الفكر الذي يمثله وليس بكثرة الجموع التي يعتقد موهوما أنه يخاطبها كلها وأنها تسمع خطابه وتتجاوب معه.

ويعطي سعادة مثلين علي شرط « الفاعلية الفكرية » التي تجعل من فكر ما فكرا عالميا هما : الأول امتداد « الفكر السوري » قديما إلى اليونانيين من غير أن يخاطبهم في لغتهم أو في ديارهم أو في مصالحهم المباشرة. والثاني امتداد « الفكر اليوناني » إلى الأمم الغربية، وشرقي المتوسط، من غير أن يتصور إقليما معينا من أقاليم العالم ويخاطبه.

بعد سنتين علي كتابه إلى شارل مالك يستعيد سعادة الموضوع نفسه، ولكن من زاويته الأدبية هذه المرة، وذلك في مناقشته لآراء كبار كتاب مصر في تلك الفترة، وخصوصا العقاد وطه حسين في جوابهما علي سؤال مجلة الهلال سنة 1933 "هل يصبح لنا أدب عالمي؟" (١)

وجد سعادة أن العقاد فهم من الأدب العالمي " انتشار الكتب بواسطة الترجمة والطبع في مختلف اللغات، لا قيمة الأدب العالمية" (٢). ورأي أن توفر المترجمين والطباعة الحسنة وشركات النشر والتوزيع ونسبة عدد القراء وغيرها من عوامل النشر الأخرى التي يعول عليها العقاد كثيرا لجعل الأدب القومي أدبا عالميا. رأي أن هذه كلها تشكل أمورا سطحية لا يمكن أن يقوم عليها أدب عالمي لأمة من الأمم (٣) ..

و أعتبر كلام طه حسين عن " ضعف اتصال " أدبائنا بالأداب الأجنبية التي أنشأت الأدب العالمي الحديث عازيا إليه مواضع الضعف في نهضتنا الأدبية

(١) الهلال، القاهرة، تشرين الثاني / نوفمبر، ١٩٣٣.

(٢) سعادة انطون : الصراع الفكري في الأدب السوري ، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٢.

(٣) الصراع الفكري، المصدر المذكور، ص ٥٠.

والفكرية^(١)، كلاما شكليا لا أساسيا، لان الاتصال بالأدب الأجنبية - علي أهميته - لا يصنع أدبا جديدا، ولا يرتقي بأدب الأمة إلى مرتبة الأدب العالمي^(٢). واستشهد سعادة هنا بالشاعر والفيلسوف الألماني شيلر فقال أن ما شهر شيلر هو روايته عن "حرب الثلاثين سنة 1791-1793" التي كتبها في موضوع ألماني صميم هو الحرب الأهلية المدمرة التي جرت في ألمانيا بين الكاثوليك والبروتستانت، وليست رواية "عذراء اورليان" التي كتبها في جان دارك، البطلة الفرنسية المشهورة. أن شهرة شيلر إذن قامت علي موضوع ألماني بحث، وليس علي موضوع أجنبي، فرنسي أو خلافة.

وعليه، فإن الأدب الصحيح هو الأدب الذي يجد أصوله الحقيقية في الشعب، في حياته وتاريخه وآلام أبنائه، والذي يعني، في الدرجة الأولى، بقضايا الفكر والشعور الكبرى.

انطلاقا من نظرة جديدة إلى الحياة والكون والفن لا يستطيع، من دون حصولها، أن يكون أدبا حيا جديرا بتقدير العالم وبالخلود^(٣).

"فاعلية الفكر" من جهة، وحصول النظرة الجديدة، إلى الحياة والعالم من جهة ثانية، هما، عند سعادة، الشرطان الأساسيان ليصبح لنا أدب عالمي وفكر عالمي. بل يمكن القول أنهما شرطان في شرط واحد لان "الفاعلية" بنت النظرة الجديدة، فحيث لا توجد نظرة أصلية جديدة منبثقة من حقيقة الشعب نفسه لا يوجد أدب صحيح حي، ولا فكر فاعل في محيطه وفي العالم أجمع.

أن العالمية في الأدب والفكر والفن، إذن، يفرضها الأدب الحي نفسه بما يجعل من قضايا فكرية إنسانية عميقة، وفاقا لنظرة أصلية حقيقة إلى الإنسان والتاريخ والعالم المائل أمامنا.

(١) الهلال، المصدر المذكور

(٢) الصراع الفكري، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٩.

3- القضية الثالثة هي محاولة الدكتور مالك لوم حركة العبث القومي الجديدة التي يقودها سعادة لإهمالها درس الفلسفة الكلاسيكية العربية والإسلامية، فإلغت سعادة انتباهه إلى الإهمال اللاحق أيضا بالفلسفة الكلاسيكية السابقة الفلسفة العربية الإسلامية. ويعزو هذا الإهمال إلى ندرة وجود فلاسفة مهتمين بالكشف عن كنوز الأمة الفكرية الدفينة ومآثرها الثقافية الكبيرة ووصل ما انقطع من تاريخها وثقافتها وتمدنها بفعل تعاقب الفتوحات الخارجية حتى ضاعت حقيقتها أو كادت تضيع!

4- القضية الرابعة تطرح تحامل الدكتور مالك علي أمته في الحملة العنيفة التي شنّها ضدها لابتعادها، برأيه، عن الأفكار السامية من حق وحب ووجدان، وانحطاطها في تفكيرها إلى مرتبة الشهوات المادية العارضة، ولاقتصرها من الفلسفة والتفكير الفلسفي علي الإدراك العادي السطحي.

و يعزو سعادة هذا الابتذال في القيم السائد وهذا التقصير في التفكير الفلسفي الحر، الواقعة تحت تأثيرها الأمة في هذه الحقبة من تاريخها، إلى الظروف والنجارب الصعبة التي اجتازتها في العصور المتأخرة التي تلت انهيار الدولة العباسية، والتي أفقدتها حيويتها الفلسفية حتى ابتذل فيها لفظ الفلسفة وأصبح من تعابير الإدراك العادي. ولكن سعادة- هنا- يحاول أن يقلل من أهمية هذه المصيبة، بل هذه الحقيقة المؤلمة، ليترك الباب مفتوحا أمام أمته فتحاول النهوض من جديد وتستعيد دورها الفكري والريادي في محيطها وفي العالم، فيرد علي مالك بقوله: إن ما حل ويحل بأمته من سيطرة الإدراك العادي السطحي ابتليت فيه أيضا أمم أخرى، وأن أمته ستتخلص من هذه الآفة كما تخلصت منها أمم كثيرة، ويلفت انتباه مالك أيضا إلى أن أمته، في الماضي، ارتفعت أكثر من مرة، فوق الأمور السطحية إلى المرامي السامية من الفكر والحق والحب والوجدان، وأنها تعود اليوم. مع حركة النهضة القومية. إلى الارتفاع من جديد من القاع الذي ألقته فيه النوازل التاريخية لتحتل المكان اللائق بها تحت الشمس، وأنه، هو شخصا- أي مالك- في عداد حججها القوية للارتقاء والنهوض

ثانية. لذلك لا يجد سعادة مبررا للحملة التي يشنها مالك ضد شعبه، لأنه، بذلك، ينتقم منه بدلا من أن يعلمه ويريه - بوصفه فيلسوفا - طريق النور.

5- القضية الخامسة تتمحور حول مفهوم الفلسفة وحاجتنا إلى الفلسفة بشكل عام، وأي نوع من التفلسف نحتاج في بداية حياتنا الجديدة؟

يميز سعادة، هنا، بين ما يسميه: الإدراك العالي والإدراك العادي، وبين الفيلسوف وناقل الفلسفة، كما يميز بين الفلاسفة كمبدعين وبين المرامي النفسية الأخيرة التي ينشدها هؤلاء المبدعون في أفكارهم وفلسفاتهم.

ويري أن العقل العادي، أو الإدراك العادي، المولع بالنظر السطحي إلى القضايا والوقائع، لا يهتم من الفلسفة إلا بأسماء رجالها الكبار، في حين أن العقل الفلسفي الذي يصفه بالإدراك العالي لا يتوقف كثيرا عند هذه الأسماء، مهما كانت كبيرة، بل يشك نظره في المقاصد الأخيرة التي يطرقها هؤلاء الفلاسفة في أبحاثهم ونظرياتهم، ويقول بهذا المعنى: «إنه من الحسن أن يفكر الإدراك العادي بديمقريطس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأوغسطين وزينون ونيئشه، ولكني حين أفكر أنا في الفلسفة لا أفكر بهذه الأسماء، بل في الحقائق الأساسية والرامي النفسية الأخيرة عينها التي فكر فيها هؤلاء الفلاسفة».

في حديثه عن "معني النهضة" إلى طلاب الجامعة الأميركية في بيروت، سنة (١) ١٩٤٨ قال سعادة، بهذا المعنى، أيضا أن النهضة لا تعني مجرد الإطلاع في مختلف التيارات الفكرية التي جاءت مع بعض المدارس من انكلوسكسونية ولاتينية وغيرها بدون غاية وقصد ووضوح، ونفي قاطعا، أن يكون التكلم في ما نعرفه عن بعض الفلاسفة أو المفكرين السياسيين الغربيين أو الذين اكتشفوا اكتشافات علمية يكون

(١) سعادة، الأعمال الكاملة، المجلد الثامن (١٩٤٨-١٩٤٩) المصدر المذكور، المحاضرات العشر، ص ٣.

نهضة منا نحن، وأطلق علي هذا النوع من التفكير أو النشاط صفة " التكلم المبعثر" الذي لا يعني إلا بلبلة وزيادة تخبط، ولذلك فضل الفكر " البعيد" عن هذه القضايا علي ما اسماه الفكر " المضطرب" المتراوح الذي لا يقدر برأيه، أن ينحاز أو أن يتجه لأنه فكر متخبط لا يمتلك نظرة أصلية، ولا يدرك ماذا يريد^(١)، وشرح الفكر المضطرب بقوله أنه يبتدىء بالتأثر بأحد المفكرين ثم ينتقل إلى مفكر آخر، ثم يحصر نفسه ضمن نطاق بعض الأفكار ولا يعود يخرج، ويبدأ بمناقضة كل من له رأي آخر.

أن مثل هذا الفكر، برأيه، لا يمكنه أن يحقق شيئا. ولذلك، فالإنسان الذي لا يرال علي سذاجة الفطرة له شخصية واستقلال نفسي وجوهر أعظم من شخص وضع نفسه أداة تسير بأفكار بعيدة عن حقيقته، خالصا إلى القول: أن الأفكار المعتنقة اقتباسا من الخارج لا تحرك عوامل النفسية الصحيحة. وعليه، حدد معني النهضة بقوله: " إن النهضة لها مدلول واضح عندنا وهو: خروجنا من التخبط واللبلة والتفسخ الروحي بين مختلف العقائد، إلى نظرة جلية، قوية، إلى الحياة والعالم^(٢) معتبرا انه إذا وصلنا إلى الاقتناع بأننا" ننظر إلى الحياة وإلى الكون المائل أمامنا وإلى خلق الذي ينبثق منا بالنسبة إلى الإمكانيات كلها في العالم، ونستعرض مظاهرها ونفهم كل ذلك فهما داخليا بنظر اصلي ينبثق منا نحن بالنظر إلى حقيقتنا، حينئذ يمكننا القول أن لنا نهضة، أن لنا أهدافا"^(٣).

أن الإدراك العادي، إذا، هو الإدراك الحقيقة المباشرة، في الوقائع العينية المتاحة، وفي اللحظة الراهنة، وهو الإدراك يقح دائما أسير لعبة الأسماء الكبيرة فيحفظها عن ظهر قلب ويقدسها، في حين أن الإدراك العالي الذي يسير أغوار الحقائق الكبرى التي تكشفته لهؤلاء الفلاسفة لا تهمة الأسماء الكبيرة ولا تغريه!

(١) المصدر نفسه، ص٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٣.

و يخلص إلى القول، في هذه الناحية، أن الإدراك العادي سيظل إدراكا عاديا، مهما تنقف وارتقي لأنه سيبقي مشغوبا بالوقائع المتغيرة الماثلة أمامه، لأنه لا يطيق أن يجهد نفسه في البحث والتقصي عن حقائقها الأساسية وأبعادها النفسية؛ وإن الفلسفة، أيضا، ستظل لأن العقل الفلسفي لا ينحط إلى الأمور الدانية ولا ينفعل، بالحوادث الجارية؛ غير أنه لا مناص، في الأخير، من تدبر كليهما معا لأن العالم يحتاج إلى الإدراك العادي حاجته إلى الإدراك الفلسفي انطلاقا من بديهة مؤداها: إنه حيث يوجد عقل معط مبدع يجب أن يكون هنالك متسلم يقبل... وعليه يصبح الناظر في الحقائق النفسية الأخيرة فيلسوفا، في حين يبقى المأخوذ بالأسماء الفلسفية الكبيرة، ناقلا للفلسفة.

ولذلك يخترق العقل الفلسفي الحواجز، بين مختلف الثقافات والأمم، فيمتد إلى ما وراء حدود الأمة، ويفرض نفسه واتجاهه على النطاق الذي يشمل به فعله وفاعليته من غير أن يتصوره، مسبقا، ويخاطبه. وهكذا نجد « الحلقة المفقودة بين الفلسفة والإدراك العادي، ونذكر الرابطة بين الفيلسوف وأمته، وبين حيوية الأمة وقبول الشعوب القريبة منها، ولا يعود، عندها، حاجة لأن ينادي فلاسفتنا الشرق الأدنى أو العالم العربي لأن فلسفة أمتهم تكون قد أصبحت فاعلة » .

هذا الكلام لسعادة المشيع نقدا للتيارات الفكرية الغربية الوافدة وللمتأثرين بها من المثقفين في العالم العربي والمتضمن أيضا شرط حصول النظرة الجديدة إلى الحياة جاء في مرحلة حرجية، سياسيا وفكريا، على الصعيد العالمي. هي المرحلة الفاصلة بين نهاية الحرب العالمية الثانية وبداية الحرب الباردة، حيث أخذت الفلسفات الوجودية والكيانية والشخصانية مكانها إلى جانب الفلسفات الماركسية والوضعية والمثالية في العالم العربي، وظهر مبشرون بها ودعاة لها من بينهم شارل مالك، وفايز صايغ في سورية، وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي في مصر. وأدى تسرب هذه الأفكار إلى إهمال مثقفينا إلى حاجات بلدانهم الحقيقية إلى فلسفات أصلية نابعة من صميم

واقعها وملبية لطموحات شعوبها إلى السيادة والتقدم، والاستغناء عن ذلك باقتباس هذه الأفكار بكليتها من دون أي نقد لها. وقد سجل سعادة الملاحظات النقدية الآتية التي شكلت قواعد منهجه الفلسفي:

١- إقبال مثقفينا علي الأفكار الوافدة بدون أن يكون لهم رأي وموقف صريحين منها.

٢- عاب علي مثقفينا ما اسماه " التكلم المبعثر" الذي اخطروا فيه في الوقت الذي كان يجب أن يدققوا في الأفكار والمفكرين الغربيين قبل أن يقبلوها ويتأثروا بها.

٣- فرق سعادة بين ما يمكن تسميته " الفكر الفطري" و" الفكر المضطرب". الأول، علي سذاجته، هو أكثر استقلالاً فلسفياً ونفسياً، والثاني هو أكثر تنعجة وإثارة للبلبله والتخبط الفكريين.

٤- ميز بوضوح بين الإدراك العادي والإدراك العالي، وبين ناقل الفلسفة والفيلسوف وأظهر حاجتنا الماسة إلى التفلسف الصحيح.

٥- الأفكار المقتبسة من الخارج لا تعبر، برأيه، عن عوامل النفسه الصحيحة، وحدها النظرة الأصلية المنبثقة عن نفسيتنا الحقيقية تستطيع أن تقوم بهذا المهمة الخطيرة.

٦- النهضة هي خروج من التخبط والبلبله والتفسخ الروحي إلى نظرة جلية، واضحة، إلى الحياة والعالم.

-3-

بعد هذا العرض للأفكار وبالتالي للانتقادات والتوجيهات التي ضمنها سعادة كتابه إلى الدكتور مالك، ننتقل إلى تعيين موقع هذا النص من العمارة الفكرية التي

أرسي قواعدها سعادة والتي ندر مثيلها في الشرق الأدنى كله، علي ما أجمع معظم النقاد (١)

كتب سعادة هذا النص في ربيع سنة ١٩٣٨، وكان يومها قد خرج منتصرا من ثلاثة اختبارات قاسية واجه فيها قوي الانتداب الفرنسي - البريطاني في سورية وقوي الرجعية المحلية المرتبطة بها، وكان قد أنجز في صيف سنة ١٩٣٦ « شرح مبادئ » الحزب السوري القومي الاجتماعي، وأنشأ في خريف سنة ١٩٣٧ « الندوة الثقافية » ووضع « دستور الحزب »، ونشر في ربيع سنة ١٩٣٨ كتابه العلمي الرائد « نشوء الأمم » وقد أظهر في هذه الأعمال كلها، وفي فترة لم تتجاوز الخمس سنوات، تميرا واضحا عن جميع الذين اشتغلوا في سياسة البلاد ومشاكلها القومية: ففي حين ثبت موقفه علي الأساس القومي بعد أن أوصلته دروسه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلى تحديد مفهوم الأمة، بشكل علمي، لأول مرة، وتعيين حقيقة أمته تعيينا مضبوطا بالعلوم الحديثة، استقرت مواقف السياسيين الآخرين علي الأساس السياسي. و« السياسة من أجل السياسة » لا يمكن أن تكون عملا قوميا، بالمعني الصحيح، كما جاء في رسالته من السجن إلى محاميه حميد فرنجي في سنة ١٩٣٥.

وفي حين أعلن سعادته في تلك السنة قيام الدولة القومية مصغرة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، محاربا الدعاوات الأجنبية، وخصوصا الألمانية والإيطالية، واضعا قواعد الاستقلال الفكري، ورابطا مصير الأمة بإرادتها هي بعد أن كانت مربوطة بالإرادات الأجنبية، كانت جماعات كثيرة من المثقفين والسياسيين والمتزعمين الذين تخرجوا من المعاهد العلمية الأجنبية ضائعة، مضطربة، مشوشة، مجرد من الثقة بمواهب الأمة، معترفة بعدم جدارة الشعب بالتشوق إلى السيادة القومية، مقتنعة بأن الحال الراهنة أمر إلهي أو طبيعي لا سبيل إلى تغييره، مبررة ضعفها وترددها بمركز

(١) خدوري، مجيد: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٠٠.

البلاد الذي يجعلها مطمح أنظار الدول القوية، منتهزة كل فرصة لإقامة الدليل على عدم جدارة الأمة بالنهوض وعدم أهليتها للتطلع إلى الاستقلال^(١).

بهذا المعنى، يمكن القول أن ظهور سعادة في هذه البلاد شكل حادثاً خطيراً جداً. ففضلاً عن درسه المسألة القومية ومسألة الجماعات عموماً والحقوق الاجتماعية وكيفية نشوها، واختنطاطه طريق نهضة قومية جديدة تكفل تصفية العقائد القومية المتضاربة وتوحيدها في عقيدة واحدة وتوليد العصبية القومية الضرورية للدفاع عن حقوق الأمة ومصالحها في الحياة. أوجد، لأول مرة، في تاريخ البلاد الحديث، قضية الفكر الفلسفي الأساسي، ووضع أمام العقل قضايا الحياة والوجود الكبرى وقضايا الحياة العملية.

لقد حرص، منذ البداية، على التأسيس للوعي الفلسفي، والتفكير الفلسفي، والإنتاج الفلسفي، مما دعا ناصيف نصار إلى القول: «لا يجوز إغفال كونه (سعادة) من أكثر السياسيين في جيله اهتماماً بالفلسفة، وتشديداً على ضرورتها للحركة الثورية، واجتهاداً في سبيل تعيين القواعد الفلسفية لعقيدته^(٢)». وقد ذهب كمال يوسف الحاج قبله إلى القول أن «أنطون سعادة دفع بالسياسية والفلسفة إلى آخر حدود الالتزام، إلى التحزب بالحزب، وفي الحزب تسيست الفلسفة وتفلست السياسية. أن سعادته فليسوف قبل كل شيء وفوق كل شيء... بفضل، ولأول مرة، تتفلسف الحزبية فتتحزب الفلسفة^(٣)».

إنها المرة الأولى، بلا شك، في تاريخ العالم العربي الحديث، يتنبه فيها مفكر قومي، إلى أهمية الثقافة بعامة والفلسفة بخاصة لحركة التحرر الوطني. فينشئ في

(١) سعادة، أنطون: الأعمال الكاملة، المجلد الثاني (١٩٣٧-١٩٣٧) منشورات مؤسسة سعادة للثقافة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١ ص ١٢٦.

(٢) نصار، ناصيف: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطبعة، الطبعة الأولى ١٩٧٥، ص ٩٨.

(٣) الحاج، كمال يوسف: موجز الفلسفة اللبنانية، بيروت، ١٩٤٧، ص ٥٩٧ و ٦٥٤.

حزبه « ندوة ثقافية » و« عمدة (وزارة) للثقافة والفنون الجميلة » في خريف سنة ١٩٣٧ « لنقل الفكر من السطحيات ومسائل الإدراك العادي إلى الأساسيات وقضايا العقل العلمي والفلسفي » كما جاء في تعريفه للندوة الثقافية وأعمالها^(٢) . ويوكل أمر هاتين المؤسستين إلى مفكرين كبار، من أمثال: وفخري المعلوف، وكريم عزقول، ويوسف الخال، ولبيب زويا، وجورج عطية، وفؤاد سليمان، وفخري المعلوف، وهشام شرابي، وأدونيس، وحليم بركات.

جاء في « قانون الندوة الثقافية » الذي أصدره مرسوم في سنة ١٩٤٨، أي بعد عشر سنوات علي إنشائها، إن غايتها « التعمق في درس التعاليم القومية الاجتماعية المتضمنة في المبادئ والشروح التعليمية والتمكن منها، وإيضاح المبادئ والقيم والقواعد القومية الاجتماعية والقضية الناشئة عنها والنظرة إلى الحياة والكون والفن الحاصلة منها، والمسائل والقضايا التي تعالجها (..) وبعث التراث السوري الفكري والإنتاج الدراسي والأدبي والفني علي هذه الخطط، إحياء للقيم الجديدة وتحقيقا للثقافة السورية القومية الاجتماعية المشتعلة عليها^(٣) ».

وجاء في الفقرة (ب)، من المادة الخامسة، من القسم الأول، من القانون نفسه التي تحدد شروط العضوية في الندوة: أن يكون العضو « فاهما الفلسفة القومية الاجتماعية، ونظرتها إلى الحياة والكون والفن، متفهما القضايا الفكرية الأساسية والمشاكل العملية علي ضوءها^(١) ».

وجاء في الفقرة (د) من المادة نفسها « أن يكون العضو دارسا منتجا إنتاجا صحيحا، وأن يعد درسا واحدا، علي الأقل، في السنة يحمل نظرة النهضة القومية الاجتماعية إلى الحياة والكون والفن^(٤) ».

(١) الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٢) الأعمال الكاملة، المجلد الثاني، المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٤) المصدر نفسه ص ٢١١.

وجاء في المادة السادسة عشرة تشكيل ثلاث لجان رئيسية دائمة في الندوة أولها
«لجنة الأبحاث الفلسفية»^(٣).

-4-

إذا كان كتاب «نشوء الأمم» لسعاده يتضمن تصوره لمفهوم الأمة وكيفية
نشوئها ومحلها في سياق التطور الإنساني وعلاقتها بمظاهر الاجتماع، متجنباً فيه
الخوض في التأويلات والاستنتاجات الفلسفية، فإنه كتاب «النقد والتوجيه» إلى
الدكتور مالك يشكل النواة الأولى لتفكيره الفلسفي الذي تطور لاحقاً حتى أخذ شكله
النهائي. فبعد سنة ونيف علي هذا الكتاب (كانون الأول ١٩٣٩) وقد انفجرت الحرب
العالمية الثانية ودخل العالم في نفق مظلم جراء الصراع العنيف الذي شطره شطرين،
يعلن سعاده من بيونس أيرس، في الأرجنتين، أن بلاده لا تقف «مكتوفة اليدين» تجاه
هذا الصراع الهائل، وأن النهضة القومية تقول: «أن ليس بالمبدأ المادي (الماركس/
الاشتراكي) وحده يفسر التاريخ والحياة تفسيراً صحيحاً ويشاد نظام عام ثابت في
العالم، وأنه ليس بالمبدأ الروحي (الفاشي / النازي) وحده يحدث ذلك. وأن التاريخ
والحياة يفسران تفسيراً صحيحاً بمبدأ جامع- بفلسفة جديدة تقول أن المادة والروح
ضروريان كلاهما للعالم»^(١).

ويضيف في الخطاب نفسه، منتقداً دعوة كل من الطرفين المتحاربين إلى إقامة
نظام جديد للعالم وفق مبادئه ومصالحه: «إن النظام الجديد للعالم لا يمكن أن يقوم
علي قاعدة الحرب الدائمة بين الروح والمادة، بل علي قاعدة الروحي - المادي وأن
النهضة القومية الاجتماعية تتقدم إلى العالم، وثقة أنه يجد فيها الحل الصحيح
لمشاكل حياته الجديدة المعقدة، والأساس الوحيد لإنشاء نظام جديد تطمئن إليه

(١) المصدر نفسه ص ٢١٢.

(٢) الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، المجلد الثالث (١٩٣٨-١٩٣٩)، ص ٤٤٨.

الجماعات الإنسانية كلها وتري فيه إمكانيات الاستقرار السلمي واطراد الارتقاء في سلم الحياة الجديدة»^(٢).

في هذا النص يكشف سعادة، لأول مرة، عن أنه صاحب فلسفة جديدة هي "الفلسفة المدرجية" التي تحمل تصورا جديدا للعالم، وأن كانت هذه الفلسفة مبثوثة، من قبل، في كتاباته الأولى، ولا سيما في رسالته إلى المهاجرين السوريين في سنة ١٩٣٤، وخطابه المنهجي في سنة ١٩٣٥. ورسالته إلى حميد فرنجية في سنة ١٩٣٥ أيضا. وشرح مبادئ الحزب السوري القومي الاجتماعي في سنة ١٩٣٦، ودفاعه أمام « المحكمة المختلطة » في سنة ١٩٣٦ أيضا، ورسالته الثانية إلى المهاجرين السوريين في سنة ١٩٣٧.

ثم أن هذا النص هو أول نص فلسفي في اللغة العربية، في العصر الحديث، يقدم تأويلا جديدا لمفهوم التطور الإنساني. من الخارج التفسيرات الكلاسيكية التقليدية التي تقاربه عادة بوصفه ناجما إما عن عوامل مادية بحث وإما عن عوامل روحية بحث. كما أنه أول نص يطرح تصورا مختلفا للنظام العالمي الجديد الذي بدأ يتبلور خلال الحرب العالمية الثانية بوصفه نظاما قائما على قاعدة التصادم الدائم بين القوي المادية والقوي الروحية.

وهو، أخيرا، نص، متميز بلغته ومفرداته، فضلا عن موضوعه، مما يدل على أن سعادته لا يتناول في تحليلاته مسائل فلسفية عادية كما يفعل أكثر الفلاسفة في بدايات تفلسفهم، بل يشك نظره في القضايا الجوهرية الكبرى، من مثل قضية التطور الإنساني التي يتمحور حولها هذا النص. وهذا يدل على أن سعادته هو صاحب منهج في التفكير: منهج يأخذ المسائل من أساسها، فيهتم بالأصول قبل الفروع، ولا يذهب أفقيا مندفعاً مع رياح النزعات الجامعة، العارضة، بل يتعمق، عموديا أولا، حتى يبلغ الأساس، ومن

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.

ثم يعود فيمتد أفقياً. أن تفكير سعادته هو تفكير هندسي راسخ، لا تفكير حسابي عددي أولي، كما يقول هو عن نفسه في أحد مقالاته^(١).

ويتابع سعادة في مقالات وخطب لاحقه التبشير بفلسفته الجديدة، فيركز على الناحية العالمية فيها، معتبرا أنها نابعة عن حاجة إنسانية عامة، وليس فقط عن حاجة سورية، وهذا ما يدحض تهمة التعصب والشفونية وكره الأجنبي التي رمتها بها قوي الانتداب الفرنسي- البريطاني والقوي التقليدية المحلية التابعة لها؛ فيقول في خطاب في أول مارس / آذار، سنة ١٩٤٠، في سان باولو، البرازيل: « إن الحركة القومية لم تأت سورية فقط بالمبادئ المحيية. بل أنت العالم بالقاعدة التي يمكن عليها استمرار العمران وارتقاء الثقافة. إن في المبدأ السوري القومي إنقاذا لا يقتصر على سورية بل يتناول وضعية المجتمع الإنساني كله. ونهضتنا لا تعبر عن حاجتنا نحن فقط، بل عن حاجات إنسانية عامة^(٢) ».

ويضيف في خطاب آخر، في الجالية السورية، في سانتياغو، في نفس السنة، مؤكدا على دور أمته في حل مشكلات العالم المعاصر السياسة والاقتصادية والاجتماعية، قائلا: « إن وجود السوري في العالم ليس من الأشياء التي يمكن الاستغناء عنها، بل هو كائن لازم وضروري للحضارة والثقافة وترقية النوع البشري^(٣) ». ثم يتكلم عن مؤسسة الديمقراطية في العالم- وقد برهنت على إفلاسها، إبان الحرب العالمية الثانية، في مواجهة الدول الكلية، من شيوعية وفاشية- فيصرح « إن الديمقراطية الحاضرة قد استغنت بالشكل عن الأساس، فتحوّلت إلى نوع من الفوضى لدرجة أن الشعب ذاته أخذ يئن من شلل هذه الأشكال وصار ينتظر انقلابا جديدا، وأن هذا الانقلاب هو ما تجيء به الفلسفة القومية الاجتماعية التي تقول بالعودة إلى

(١) المصدر نفسه ص ٤٠١.

(٢) الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، المجلد الرابع (١٩٤٠-١٩٤١)، ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الأساس والتعويل علي « التعبير عن الإرادة العامة » بدلا من « تمثيل الإرادة العامة »
الذي هو شكل ظاهري جامد^(٢) .

ويعود إلى فكرة الديمقراطية في خطاب ثان في سانتياغو، في نفس السنة،
مفصحا عن أصولها السورية التي نشأت علي ضفاف دجلة والفرات ويقول « إن
الديمقراطية التي يفتخر بها العالم الآن هي من صنع سوري لأن أول فكرة ديمقراطية
تعطي الشعب حقه في إبداء الرأي في سائر شؤونه ظهرت في سورية^(٣) » . ولذلك
يحرص علي أن ينبه السوريين إلى أن العالم بأسره، ينتظر منهم تفكيراً جديداً في هذه
القضية الخطيرة، يعالجها من جديد ويدفعها إلى العالم كاملة.

وينتقل في السياق نفسه، إلى نقد الاشتراكية لتقصيرها في حل المشكلات
الاجتماعية المعقدة، فيكتب في مقال، في سنة ١٩٤٢ قائلًا: « مما لاشك فيه أن
النظريات الاجتماعية والاقتصادية من كارل ماركس وانغلز إلى الاجتماعيين
الاقتصاديين الجدد قد ألفت نورا قويا علي مشاكل المجتمع الإنساني الاقتصادية، ولكن
الاشتراكية لم تتمكن من حل القضايا الإنسانية الاجتماعية المعقدة. ومن هذه النقطة
تبتدئ الفلسفة السورية القومية الاجتماعية التي تقدم نظرات جديدة في الاجتماع
بأشكاله النفسية والاقتصادية والسياسية جميعها^(١) » .

ويصل في ذروة نقده القاسي للتيارات الفكرية، الروحية، والمادية، المتصارعة، في
الرسالة التي يوجهها من المغرب الأميركي إلى أنصاره في الوطن في مطلع سنة ١٩٤٧،
وقد انتهت الحرب العالمية الثانية، قائلًا: « إن العالم الذي أدرك الآن، بعد الحرب
العالمية الأخيرة، مبلغ الهلاك الذي جلبه عليه قيام الفلسفات الجزئية الخصوصية -
فلسفة الرأسمالية الخائفة وفلسفة الماركسية الجامحة التي انتهت في الأخيرة بالاتحاد

(١) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه ص ٤١.

(٣) الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، المجلد السادس (١٩٤٢-١٩٤٣) ص ٩٨.

مع صنوها المادية الرأسمالية بقصد نفي الروح، وفلسفة الروح الفاشية وصنوها الاشتراكية القومية (النازية) المحتكرة الروح، الرامية إلى السيطرة به سيطرة مطلقة علي أمم العالم وشؤونه- هذا العالم يحتاج اليوم إلى فلسفة جديدة تنقذه من تخط هذه الفلسفات وضلالها. وهذه الفلسفة الجديدة التي يحتاج إليها العالم- فلسفة التفاعل الموحد الجامع القوي الإنسانية - هي الفلسفة التي تقدمها نهضتكم^(١)».

وفي مقال بعنوان «النظام الجديد» نشره في بيروت، بعد عودته إلى الوطن من المهجر الأميركي، ينتقد فيه نظام الرأسمالي الذي تولد بعامل الثورة الصناعية، قال عن هذا النظام أنه: «لم يكن نظاما صالحا للبقاء لأن المشاكل الاقتصادية الاجتماعية التي نتجت عن أحدثت، ولا تزال تحدث حيثما بقي هذا النظام فاعلا، تشنجات واضطرابات شديدة تحفز العقول إلى ابتغاء نظام جديد للمجتمع الإنساني يزيل تلك التشنجات والاضطرابات ويفسح المجال لتفاعل ينمي الحياة ويقويها ويحولها صالحة للإنسان ومصالحة النفسية والمادية^(٢)».

ولم يكتف النظام الرأسمالي، برأيه، في خلق الطبقات وإثارة حرب الطبقات ضمن المجتمع الواحد، بل أدّى إلى تكوين الطبقات الأممية والنظام الطبقي الانترونيوني الذي يخلق طبقة من الأمم الاستعمارية ذات الإمبراطوريات والمناطق الواسعة، وطبقة من الأمم المتوسطة، وطبقة من الأمم المضغوطة المحرومة^(٣).

وينتقد في المقال نفسه التجربة الشيوعية فيقول أن «المحاولة الشيوعية علي أساس التعاليم المادية المحض، لم تحل بنظامها المبدئي مشكلة المجتمع الداخلية ولا مشكلة الحق الأنترونيوني، فحرب الطبقات بين مادية العمال ومادية الرأسماليين وإقامة سلطة البروليتاريا ليست نظاما صحيحا لتقدم الإنسانية نحو مقاصدها الكبرى.

(١) الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، المجلد السابع (١٩٤٤-١٩٤٧) ص ١٨٠.

(٢) الأعمال الكاملة، المصدر المذكور، الجزء الثامن (١٩٤٨-١٩٤٩) ص ١٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

وما يقدمه « اتحاد الجمهوريات السوفياتية » من الوجهة الأنترنسيونية ليس إزالة طبقات الأمم بل تثبيت نظام طبقات الأمم الاقتصادية بترتيب جديد^(١) .

وفي ندائه، في الأول من أيار سنة ١٩٤٩، إلى « منتجي ثروة الأمة وبنائي مجدها » يؤكد علي تشريحه السابق للنظام الرأسمالي والنظام الشيوعي، بوصفهما نظامين إقطاعيين دوليين، معتبرا أن الدول ليست أقل استغلالا لقضايا الجماعات والطبقات من الأفراد الرأسماليين والإقطاعيين « فقد حلت بعض الدول في موارد العالم ومواده الأولية محل العائلات الإقطاعية في موارد الأمة ومواد الوطن الأولية، ومحل الرأسمالي الفردي، بالنسبة إلى الإنتاج والأسواق الأنترنسيونية^(٢) » .

ويساوي في ندائه، من حيث الأهداف والنتائج بين ما يسميه الإقطاعية الشيوعية الأنترنسيونية، والإقطاعية الرأسمالية الاقتصادية الاستعمارية، فالإقطاعيتان ترميان إلى الاحتفاظ بتفوقهما وسيطرتهما تجاه الأمم الأقل عددا وقوة وموارد. و« الاثنتان تقطعتان أو تستعمران الأمم التي ليس لها من القوة الذاتية ما يمكنها من حفظ استقلالها في شؤونها وأهدافها، وهدف الاثنتين السيطرة المطلقة النهائية علي شؤون العالم، ومنع الأمم المؤهلة للنهوض والارتقاء وبلوغ القوة الفاعلة من إدراك غايتها، ومنازعتها السيطرة علي موارد تلك الأمم وعلي مواد العالم الأولية^(٣) » .

-5-

يعد هذا الكتاب، بالفعل، وثيقة فكرية هامة تظهر مدي اهتمام سعادته بقضايا الفكر والتوجيه الفلسفي، وفيه من الملاحظات والإرشادات الدقيقة ما يجعل قيمته عالية جدا، فبالإضافة إلى إثارته قضية البعث القومي وما تقتضيه من ضرورة الاستقلال الفلسفي، يؤكد علي أن تاريخ الأمة، ولا سيما تاريخها الثقافي والفلسفي

(١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص (٣٥٦-٣٧٥).

تحديدا، هو كل مترابط، لا يمكن تجزئته كيفيا إلى حقبات منفصلة، والاعتراف بحقبة دون أخرى، أو إعطاء ميزة لحقبة علي حقبة أخرى، أو إخضاعه، كله أو جزءا منه، للمناورات السياسية والمصالح الآنية للأطراف المتصارعة، محليا أو دوليا. وهذا نابع من اعتقاده أن لكل أمة مسارها الفكري الخاص بها الذي يعين اتجاهها في الحياة ويحدد نظرتها الجديدة إلى العالم، وأن فاعلية الفكر- ويقصد هنا فكر الأمة، لا أفكار الأشخاص- هي التي تفرض نفسها واتجاهها، وهي التي تمنح الفكر صفة العالمية. وهذا يعني أن فاعلية الفكر تتراوح بين أمة وأمة، وبين ثقافة وثقافة، وأن الأمم مراتب ثقافية متفاوتة، لا مرتبة واحدة. ولهذا أيضا ميز سعادة بين الفيلسوف وناقل الفلسفة، لأن الإبداع الفلسفي- وهو إنجاز الفيلسوف تحديدا- مرتبط بعوامل كثيرة، تشكل مرتبة الأمة الثقافية بين الأمم الأخرى إحدى أهم ركائزه. ولذلك فالفلسفة لا تعني له الفلاسفة أنفسهم، كأسماء بحد ذاتها، لأن هذا التحديد للفلسفة ينحصر في فئة الإدراك العادي والتفكير السطحي اللذين يظلان مشدودين إلى الأسماء الكبيرة، بصرف النظر عن أفكارها. إن معني الفلسفة- إذن- لا ينحد بالفلاسفة أنفسهم، بل يتجاوز هؤلاء إلى الحقائق النفسية الأخيرة التي فكروا فيها حتى تغيب أسماؤهم ولا تبقى منها إلا الحقائق والمرامي النفسية الكبيرة التي تأملوا فيها مليا.

ولذلك يلعب الفيلسوف دورا أساسيا في اختطاط اتجاه جديد ينير طريق الأجيال التائهة إلى نور الحقيقة والجمال والحب والعدل، تلك المرامي السامية التي لا تشتاق إليها النفوس النبيلة.

-6-

هذا، باختصار، ما عناه لي كتاب أنطون سعادة إلى شارل مالك، فوجدت فيه ليس فقط المحاولات الفلسفية الأولى لسعاده، بل المحاولات الفلسفية الأولى في عالم اللغة العربية في العصر الحديث أيضا، إذ لم يسبق لي أن قرأت نصا باللغة العربية، يشبهه إن لجهة الأفكار التي تناولها بالدرس، أو لجهة اللغة الجديدة التي صيغ فيها، أو لجهة المفردات التي استعمالها، أو للمنهج الذي استخدمه للتأسيس لتفكير جديد بالعربية ونظرة جديدة إلى الحياة والكون والفن.

النقد الجمالي للميتافيزيقا الغربية وتجربة المحني

د. حميد حمادي(*)

يكشف نقد الميتافيزيقا الغربية بالأساس عن إرادة في تجاوز البداهة والتصور الأحادي لفهوم الحقيقة وعلاقتها بالوجود، وارتبطت إرادة التجاوز في جوهرها بنقد أشكال السلطة في الفكر والخطاب، ويترتب العلاقة مع التراث الماضي (القديم / الكلاسيكي)، يكشف هذا النقد عن جملة من مستويات للقراءة، فأولها أن نقد الميتافيزيقا ارتبط في الفكر الغربي بنقد النموذج الكلاسيكي للمعقولية الذي جعل من الفصل بين خبرة الوجود والتصور المثالي قاعدة سلطوية للتفكير والسلوك.

وثانيهما تأسيس هذا النقد على فهم التراث وإعادة تشكيل أصوله وفق مبدأ الآنية والتاريخية ومن ثم فهو لم يكن نصاً قائماً بذاته مغلقاً بل تجربة للمعنى ومغامرة للدلالة،

تجربة سفر لا تحدها سلطة مفاهيم مسبقة، مغامرة ومجازفة.

وثالثها ارتباط هذا النقد بإعادة تشكيل ليس فقط طبيعة التفكير أو الإستغلال الفلسفي وإنما أيضاً صورة الإنسان المفكر، الفيلسوف، فنقد الآليات التي تم وفقها تحديد أسلوب الفكر الذي ينبغي ممارسته تزامنت مع نقد مفهوم الإنسان، وفيما كان مفكرون من أمثال شلنجر، فيخته، نيتشه وهيدجر يقومون بتفكيك آليات العقل الميتافيزيقي اضطلع الفنانون منذ الرومنسية والإنطباعية بتشكيل ملامح تتحدى الفضاء الإقليدي وقواعد فن الشعر الأرسطية على أساس مفهوم الإبداع. ف رؤية

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

الواقع والحققي -le vrai- أضحت ترجمة للخبرة الحسية وانطباع، بل نيه معلق في مجال الحسي^(١).

والحاصل أن هذه المغامرة في نقد الميتافيزيقا كإرادة في تأسيس معقولية قائمة على خبرة الفهم وتعددا للمعنى أدت الى اعتبار الإشتغال الفلسفي تجربة في إقامة المعنى ضمن الاختلاف والتعدد وتدمير الحدود الإصطلاحية بين الإبداع والفهم والمعرفة، بين الفن والفكر. وإذا كانت الهيرمينوطيقا قد احتوت، بتعبير جادامر، الجمالية، فإنه ضمن تجربة التخوم التي إكتنفت نقد الميتافيزيقا وسلطة العقل المطلق منذ الرومنسية ثم نيتشه وهيدجر نكتشف أن هذه الهيرمينوطيقا تأسست في جانب من أصولها على مقارنة التجربة الفنية والجمالية.

كشف الكوجيتو الرومانسي. في مقابل المطلق الهيجلي والمعقولية الميتافيزيقية. عن أزمة في التفسير العقلي عندما وضع "خبرة الحياة" كأساس للإشتغال الفلسفي وغير صورة الفكر المجرد الى صورة الفكر الفاعل، ويبدو جوهر هذا الكوجيتو في الربط بين الفكر والحياة، التعبير والفعل ذلك أن المعقول الكلاسيكي المحكوم بالبحث عن النموذج المثالي يصطدم بعالم جديد، عالم متحرك في علاقته بالماضي والمستقبل، ثمة علاقة جديدة بين الذاكرة والمخيلة في إعادة تقدير الموروث وتشبيد صورة المستقبل، وهناك مكابدة في التصدي للمعقولية الكلاسيكية (معقولية الأنوار في المقام الأول) كشفت عنه أعمال الرومنسيين الأدباء والفنانين (ألفريد دي موسيه، هوغو، نوفاليس، هلدلين....) ولكن كذلك وخاصة محاولة للتنظير لهذا التصدي بنقد العقل الفلسفي الميتافيزيقي (شيلنج، شليغل، شلايمخر) وتأسيس رؤية جديدة للتراث من خلال بناء تصور جديد عن وظيفة الفكر وأسلوب تناول الوجود ومجابهة الحاضر، لقد طهر جليا أن العقل الميتافيزيقي في تصوره للإنسان والحياة والوجود محدود لأن خبرة الحياة لا يمكن تمثيلها بمقولات عقلية ثابتة ولا من خلال بناء منطقي وإنما من خلال تصورات تعبر عن

(1) J.F. Lyotard : peinture initiale, in revue Descartes .N10 1994 P48.

الشعور المباشر والمعاشية (Erlebnis) فجوهر الفكر الحاضر الزمني هو الفعل والتعبير عن الخبرة كما تبدو وليس الحكم العقلي وفي عبارة نوفاليس ما يلخص ماهية هذا الكوجيتو الرومنسي "..الحياة لا يمكن أن تفسر إلا من خلال الحياة"^(١).

لقد ظهر لأول مرة في الفكر الألماني الفصل بين مصطلحين (erlebnis، التجربة المعاشة أو بالتعبير الفرنسي تجربة الحياة) و(erfahrung، التجربة العلمية)^(٢) ويعني ذلك الانتقال من التفسير إلى الفهم ومن التحديد والثبات إلى المقاربة المفتوحة على التعدد، التفكير من موقع الخبرة المعيشة يشير كذلك إلى تحاوز المثال اللازمي والإمساك بالعابر والمتغير، الرومنسي من هذا الموقع أدرك أن مهمته هي تأويل دلالات العصر، الخفية، التي تعلن عن انقلاب عظيم، انقلاب يعلن فيخته (Fichte) أنه أول من أدركه. وإذا كان المعنى الحقيقي لمغامرة الرومنسية لا يظهر إلا في نقد سلطة العقل والبداهة من موقع خبرة الحياة كما تبدو وكما تحدها الخيلة وتفصح عنها فهي لاتعبر فقط عن مجموعة التجارب الأساسية التي تظهر كإعادة إنتاج ذاتي للشعور بالذات « auto production de la conscience de soi » وإشاعنة إعادة تشكيل تجربة الفكر في حدود خبرة الحياة كما تبدو، لايتعلق الأمر بمجرد استبطان لخبرة الوجود بل في إعادة تأهيل للحظة كشعور بالحركة والتغير والتفرد والآنبة ليصبح التفكير ذاته تجربة في انشاء المعنى، تجربة تخوم (expérience des limites) تعيد الاعتبار للحس والإبداع في عملية الفهم من خلال ما اعتبره شلنجر

(1) j.colette : l'expérience religieuse et l'idée philosophique moderne du vécu in ouvrage coll-introduction a la philosophie de la religion –ed cerf 1989 p39

(2) Ibid p38

*-Martial Guérout : Etudes sur Fichte :paris aubier 1974 p152 - « ..mon système est le premier système de la liberté de même que cette nation (la France) délivrera l'humanité des chaînes matérielles ,mon système la délivrera du joug de la chose en soi ..et ses premiers principes font de l'homme un être autonome.. ».

Idée pour une philosophie de la nature) بالهوية المطلقة بين العقل والطبيعة (1797) في مقابل العلاقة التي أسست لها الحوارات الأفلاطونية انطلاقاً من مفهوم الصفاء الإغريقي (la grâce) التي نتج عنها، من جهة، وضع مفهوم التناسق (جوهرالنوس الإغريقي) فيما وراء حدود عالم الخبرة والإرادة ومن ثم لا يمكن الحديث عن ابداع وانما محاكاة، ومن جهة ثانية، وهي نتيجة للأولى، لا يسطع الفن بوصفه مجال للخبرة الحدسية (للخيال والوهم) بمهمة معرفية، ذلك أن المعرفة لا تقوم إلا على أنقاض الغريزة والخبرة الجسدية .

في مقابل هذه المعقولية، إذن، تأسس الكوجيتو الرومانسي على فهم طموح الإنسان للحقيقة بوصفه تجربة إبداعية، تجربة مكابدة يحوز الخيال والحدس فيها على دور أساسي، ولا يمكن الإمساك بهذه الخبرة إلا بتدمير الحدود الميتافيزيقية للمعقولية الكلاسيكية بين الإرادة والعقل، النزوع والتمثل، الخيال والفهم، المفهوم والمعنى، النسبي والمطلق، ثم اعتبار هذه الخبرة بالذات نزوعاً للإرادة في تمثيلها لظواهر الوجود، وفي المسألتين إعادة تأسيس الاشتغال الفلسفي على النزوع الفني، تصالح بين نموذج الفيلسوف ونموذج الشاعر الفنان .

كان حلم شلنغ تحويل الفلسفة إلى فن كي تكون ابداعاً حراً تقيم حقائقها على الحدس والخبرة والشعور، وهناك تماثل بين طموح الفيلسوف ونزوع الفنان فلا يمكن الفصل بين ادراك الحقيقة وابداعها، فإذا كان مبدأ الفنان التعبير عن الأفكار في الأشياء فإن مهمة الفيلسوف هي تحديد النماذج الأزلية لهذه الأشياء في ذاتها وفي الحاصل لا يمكن الإمساك بحقيقتها الجوهرية سوى عبر المرور من مبدأ إلى آخر أي من معرفة الحقيقة إلى الكشف عنها، فيكون النزوع الفني بمثابة التجسيد الواقعي للإدراك الفلسفي^(١) وتكشف هذه العلاقة بين الفلسفة والفن عن انتقال في فهم الحقيقة من

(1) F Nietzsche : la philosophie à l'époque tragique des grecs -œuvres .c t1 gall.p 361-2.

كونها تصورا ثابتا متعال عن كل تجسيد الى كونها مسار تحقق بين التصور والتجسيد. يشير شلنج في موضع آخر الى هذا الفهم في اطار العلاقة بين الطبيعة والفن^(١) باعتبارهما وجهان لتحقيق القوة الإبداعية، تكامل وحدة النهائي واللا نهائي مبدأ الجمال المتعالي والجمال المتحقق في الخلق الفني، تكامل بين الجمال في حد ذاته والصفاء الحسي (la grace sensible = sinnliche Anmut)، بين الخلق الفني (الإنساني) والطبيعي، فالعمل الفني يتمتع، مثل الطبيعة، بحركة ذاتية حرة، متجددة، عفوية، مفتوحة على الدلالة وفي هذه العلاقة بين الفكر والطبيعة / الطبيعة والفن، لا يمكن إدراك المطلق إلا فيما هو نسبي، يضطلع الفن فيما يبدو بالكشف عن هذه العلاقة بامتياز، ولذلك لامناص لكل اشتغال فلسفي مقبل أن يستلهم من التجربة الفنية . وتلك هي الفرضية التي اعتبر، شوبنهاور، بموجبها، التأمل الجمالي للوجود ملاذا حقيقيا في مقابل ملاذ العقل الأفلاطوني، فالوجود لا يمكن إدراكه إلا كتمثل، كإرادة في تجسدها الحسي، ويكون الفن جوهر هذا التجسد الحسي في طموحه للتحقق والخلاص. وبذلك يكون شوبنهاور قد منح للكوجيتو الرومنسي بعده الأنطولوجي.

وإن كانت تلك هي الأصول الرومانسية التي فتح نيتشه من خلالها حوارا جذريا مع البنية الميتافيزيقية للفكر الغربي فلأنها تفتح لأول مرة منذ الإغريق فرصة للتفكير العميق فيما هو حي^(٢) وتنبري بحكمة وبشجاعة لتدمير سلطة العقل المذهبي، وتجعل من التأمل الجمالي على غرار قدماء الإغريق فرصة لإدراك الطابع الحقيقي للوجود . غير إن إدراك هذا الطابع يستلزم إرادة في تأكيد الحياة من دون خلفية ميتافيزيقية للخير والشر، اللذة والألم، التشاؤم والتفاؤل، المطلق والنسبي إجمالا ما يمكن

(1) F.Nietzsche :schopenhauer educateur.in considérations inactuelles 3 ET 5 paris 1992 PP27 28.

(2) George Goedert :Nietzsche critique des valeurs chrétiennes ,paris -Beauchesne ed 1977 p117.

وصفه بالمفارقة الرومانسية^(١). إن النقد الحقيقي لسلطة الميتافيزيقا يتطلب " تحد ملحمي" يجعل مبدأ تأكيد الحياة فيما وراء الخير والشر، ونمط فيلسوف يتخلص إلى الأبد من صورة "فاوست"(Faust) من القوة المحافظة والمهادنة.

كان المبدأ الجينولوجي عند نيتشه نقد النسقية والكلية الدوغمائية، كشكل جلي للهيمنة والسلطة وكانت أصولها الأولى في الميتافيزيقا الأفلاطونية، واتجه هذا النقد إلى تأسيس الإشتغال الفلسفي على قاعدة جمالية منذ (ميلاد التراجيديا) كمحاولة لتجاوز الأصول التأسيسية للميتافيزيقا الغربية، كما كشف عنها المتن السقراطي-أفلاطوني بالرجوع الى التراجيديا، ومن خلال الحوار مع شوبنهاور وفاغنر، ففي هذه المحاولة بين الإشتغال الفلسفي والنزوع الجمالي، وفي هذا التقاطع اللامرئي بين إرادة الحقيقة وإرادة الوهم، ثمة ميلاد جديد لمغامرة الفيلسوف، تأسيس مغامر لشكل بديل للحقيقة (L alétheia) يفتح المجال، فيما وراء حدود الميتافيزيقا ومن خلال جذورها، لقراءة مغايرة ومشاكسة لأصولها بالذات.

تعرض هذا النقد في محتواه لكشف ثنائيات : المظهر/الحقيقة، العقل/النزوع الغريزي، الحياة/المعرفة، كثنائيات تحصر التعدد في الوحدة وتؤسس لعلاقة الواقعي والمعقول(المفهوم/الحياة) من خلال نظام ينعته نيتشه بالاجمالية(Inesthétique)

ونقصد هنا بالنظام ذلك المتعلق بفهوم الحقيقة في علاقتها "بالحياة" ويبدو أن الطريقة التي تم بها التأسيس لهذا المفهوم منذ الحوارات الأفلاطونية تكشف عن جملة دلالات يضعها نيتشه في مقابل مفهوم الحياة، وفي ذات اللحظة كنقيض للحس الجمالي والنزوع الفني. فالرؤية السقراطية- الأفلاطونية تقيم مسافة بين "الحكمة" والنزوع الحيوي، وتجعل هذه الهوة شرطا لبلوغ السعادة، المعرفة كتصور ثابت ومنزه من شوائب المحسوس في مقابل نوازع الرغبة وغواياتها المتعددة المختلفة، هذه

(1) f Nietzsche : la naissance de la tragedie in œuvres complètes :ed gallimard.

المعرفة، كما عبرت عنها "المأدبة"، مجهود نظري في إقامة المعنى خارج حدود تلك الصراعات "الحيوية"، وتصور نظري لا يعبر إهتماماً لـ "الحلم"، و"الوهم"، لإرادة النزوع، وتشظي الرؤية، المتجذرة كلها في خبرة الحياة وتمثلها للحقيقة.

في هذا النقد للمشروع الفلسفي الأفلاطوني إراحة حقيقية بالمعنى الفلسفي ليس فقط في تأويل علاقة مفهوم الحقيقة بالحياة في أصول الفكر الغربي وإنما في تأسيس نموذج جديد للإشتغال الفلسفي وفيما يجب أن يكون عليه مستقبلاً، ف"كتاب الفيلسوف" (Das philosophenBuch) يعلن أن آخر الفلاسفة (Der letzte philosophe)* يبرز ضرورة الوهم والفن لفهم الحياة^(١)، هذا الفيلسوف القادم (Le philosophe avenir) يعيد تأصيل خبرة الحياة في كل تصور مقبل للحقيقة ويمنح للصراع معناه الحقيقي في نزوع الإنسان لإدراك هذه الحقيقة، وإرادة الإقتدار فاعلية في تمثّل ظواهر الوجود والحياة في تعددها بين التمثّل والوهم (Apparence-illusion)، وفي الحاصل فيلسوف مبدع للمعنى ولكنه كذلك هادم، ويبدو أن هذا الأخير، في تحليل نيتشه، شرطاً للأول؛ لأن المبدعين وحدهم يستطيعون الهدم... و"يكفي إبداع معايير، ميولات وتشابهات جديدة، لكي يتم على المدى إبداع أشياء جديدة..."^(٢) وهذا الربط بين تصور مغاير لعلاقة "الحياة" بالمعرفة، أو "الحقيقة" والتجربة الفنية للاشتغال الفلسفي يجد جذوره، من جهة، في تصور نيتشه للحياة على أنها ليست سوى مجموع تلك النوازع الحيوية التي تحدد نزوع الكائن نحو الحقيقة وإرادة تجلي الرغبة في العالم كإقتدار "puissance" ومن جهة ثانية تأويل هذا النزوع بوصفه إبداعاً متجدداً من خلال خبرة الفن أو الحدس الفني كما ظهر في أصول الثقافة الإغريقية السابقة للمحاورات الأفلاطونية (التراجيدي في المقام الأول).

(1) f.Nietzsche : Le livre du philosophe ;trad :angel Kramer-mariété ;ed Billingue ;aubier Flammarion PP77.

* et aussi, Kunstphilosophe .le philosophe artiste.

(2) F. Nietzsche :le gai savoir ;livre2 ;fragments posthumes-1881-1882 trad ; p. Klosowski, gallimard, paris 1967 ,aph58 p86.

إن الطريقة التي تم بها تشكيل مفهوم الحقيقة منذ الحوارات الأفلاطونية تكشف، إذن، عن جملة من المعاني تشير في جملتها إلى البعد اللاجمالي في ثنائية المعرفة/الحياة :

- فهي تريد مفهوم الحقيقة ولكن من خلال أسلوب الجدل والتبريري، وإرادة الحقيقة بهذا المعنى تكشف عن رد فعل إرتكاسي وليس عن فعل تأسيسي (réaction/action) بما أنها قائمة على الحاجة، إن هذه "الملكة [ملكة الجدل] ليست سوى أسلوب ملتوي، يلجأ إليها من يريد إنتزاع حقه عنوة.." وتشير كذلك إلى "قدرة على شل العقل" و"إثبات البرهنة للخصم" (١)

فهي تعبير عن "ملاذ" حقيقي للإرادة المتعبة والمنحطة (Décadente)، التي تبحث عن "ميثاق السلم" في التأسيس للحقيقة، هذا الميثاق "يشبه، إلى حد ما، خطوة في إتجاه الحياة على هذه العلاقة الملتزمة في علاقتنا بالحقيقة.." (٢) إنها الرغبة الجامحة في الحقيقة بأي حال وبأي ثمن (vouloir la vérité a tout prix) فكما اعتقد سقراط أن التصور المتعالي لمفهوم الحقيقة، حقيقة الحياة، والوجود والمعرفة، هو مبدأ كلي للخلاص العقول، كذلك اعتقد "الإيليون القدماء أن معارفهم كانت مبدأ للحياة.." (٣)

- تدعو لتأسيس المعرفة على أنقاض النزوع الحيوي للإنسان، فهذه الأساليب ساهمت في التبرير المنطقي لإقتناع البداة العقلية بالفصل بين خبرة الحياة وخصوبتها الحدسية وتصور الحقيقة والفضيلة (=السعادة) ومن ثم الفصل بين المتمظهر والمتعالي، فلم يقد مبدأ الحياة التأملية

(1) F. Nietzsche : crépuscule des idoles ; trad : j.-c. Hémery ; gallimard 1991 voir p21-23.

(2) F. Nietzsche : Vérité et mensonge au sens extra-morale. trad : nils gasccul ; ed Babel 1997 P10-12.

(3) F. Nietzsche : le gai savoir : fragments posthumes : op cit p127.

سوى على تجاوز النزوع الحيوي للجسد وعمل فهم متعال للكائن المجرد من هذه النوازع ومن سمّلاتها الحيوية (*Représentations vitales*) فلم تدرك، في رأي نيتشه، أن الشكل الأكثر معرفة للكائن هو الحياة. فمن خلالها فقط نمسك بـ "البنية الحميمة للكائن" (*Structure intime de l'être*).^(١)

- تقوم على جملة استراتيجيات: التطهير، والعزل، والترويض، تجعل الفيلسوف يبدو بأقنعة متعددة، كمروض وأخلاقي وطبيب، فالطابع التألمي لثنائية المعرفة/الحياة، يجد معناه الحقيقي في تصور لمفهوم السعادة يفترض مسبقا التساؤل حول معنى الحياة الملائمة (والفاضلة)، ويستند بدوره الى معنى الصحة والمرض بالتعبير الفزيولوجي والأنطولوجي، وتكون مهمة الفيلسوف في هذا النسق اشبه بمهمة المروض المؤهل لتطوير "الحيوان الإنساني" وترويضه على الفضيلة^(٢) من خلال مبدأ الإصطفاء والانتقاء، وأشبه بمهمة الطبيب في اعتقاده باستبدال الغريزة والأهواء، واعتبارها خطريتر بص بوحدة الذات، مرض يتطلب العلاج. وهي كذلك مهمة أخلاقية في تأويلها لكل النوازع الحيوية والقدرات اللاواعية والإرادة الكامنة بمعنى "الفوضى" و"الإنحطاط".

إن هذه المعاني التي يكشف عنها منطق الجدل الصاعد في الفكر السقراطي - الأفلاطوني تظهر، في تأويل نيتشه، بمستويات متعددة، فهي تشير إلى الرغبة في الإطمئنان النفسي وفي الإنغلاق (أقول الأصنام)، وثنائية ضد منطق الحياة (فيما وراء الخير والشر - العلم المرح)، وحقيقة نسقية تخشى المغامرة والمجازة والخطر (في هكذا تكلم زرادشت - ميلاد التراجيديا، كتاب الفيلسوف)، وفي كل هذه المستويات يقيم نيتشه تقابلا من جهة بين الحياة كما تبدو وبين النسق النظري الذي شيدته

(1) P.Montebello : Vie et Etre chez Nietzsche ; revue philosophique – KAIROS- N13 ;1999 p204.

(2) F. Nietzsche : crépuscules des idoles op cit p47- 48.

المتافيزيقا الأفلاطونية، وبين هذا النسق النظري والتجربة الجمالية كما تبدو في التراجيديا. يجد هذا التقابل تبريره منذ كتاب "ميلاد التراجيديا" في العلاقة بين خبرة الحياة والفن وهي تطرح معضلات مهمة في النقد الجمالي لأصول المتافيزيقا نوجزها في المسائل التالية:

١- الفن هو التعبير الأكثر أهمية ومعنا عن الحياة. ذلك أن هذا التعبير لا يطمح لتأسيس حقيقة مطلقة فيما وراء الظاهر بل ينسجم مع الطابع المميز للوجود (=التعدد والإختلاف) وهو ذات الطابع المميز للنواز والقوى والمحركة للإرادة (إرادة الإقتدار)، وإذا كانت "الحقيقة"، كما ظهرت في الحوارات الأفلاطونية، رد فعل لقوى الهذيان والوهم والتمثل الحيوي، فإن الفن، في المقابل، لا يحتاج في تعبيره عن القوى الحيوية التي تحرك الإرادة الى وضع المفاهيم الإرتكاسية (**Les concepts réactionnaires**) بل يعبر عن إرادة في الصيرورة (**volonté du devenir**) وإرادة في التحول (**métamorphose**) أكثر عمقا، كما يلاحظ لوك فيري (**Luc Ferry**)، من إرادة الحقيقة كما عبرت عنها المتافيزيقا الغربية، ذلك لأنها مطابقة لخبرة الحياة في تعددها^(١) ويبدو أن طموح نيتشه لم يكن فقط التأكيد على هذا الطابع المميز للتجربة الفنية بوصفها تجربة للمعنى وانفتاح الدلالة وإنما على الفلسفة لكي تتخلص نهائيا من الحقيقة الميتافيزيقية أن تتحول لتوها الى جمالية.

٢ - إعادة تحديد المعرفة انطلاقا من معنى الخلق والإبداع، ذلك أن الفكر الواعي هو اختيار في التمثل (**représentation**)^(٢)، وغريزة المعرفة، كما أدركها الهيليون الأوائل، مرتبطة بالتهيج الحسي ونشوته، والأساس في هذه النشوة هو التكتيف، تكتيف القوة والكمال، هذا الدافع إلى "وضع شيء من الذات في الأشياء"

(1) Luc Ferry : le moments nietzschéen ou le sujet brisé ,in Homoesthéticus, ed grasset 1990 pp216.

(2) F. Nietzsche : le livre du philosophe op cit pp81.

ومنحها المعنى الذي يعكس للإنسان "صورة قوته" (*crépuscule des idoles p*) ولا يبلغ كمال هذه النشوة الا في الفن، وعليه فإن الحسم يرجع الى غريزة المعرفة بوصفها غريزة جمالية (*instinct esthétique*) وبهذا المعنى فالإشتغال الفلسفي (*le philosophie*) حاضر كأثر فني حتى وإن لم تكن له القدرة على الظهور كبناء نسقي فلسفي، وقد وجد نيتشه في دلالات الصيرورة والصراع عند هيراقليطس مرجعية نظرية تدعم رؤيته التراجيدية والجمالية للفلسفة وبالأذات القرابة بين مفهوم النار واللعب وصورة البراءة والطفولة والخلق الفني في آخر تحولات زرادشت في رحلته الرمزية، فللصراع جانبه الإيجابي من حيث هوليس تدمير بل كذلك ابداع، ف"...الصيرورة تيه، بناء وتدمير فيما وراء أي تأويل أخلاقي، وحده لعب الفنان (وكذلك الطفل) بإمكانه، في هذا العالم، التعبير (بامتياز) عن ذلك، والنار الأبدية شبيهة في لعبتها بالطفل والفنان، البناء والهدم بكل براءة...." ^(١) وتحمل البراءة في رحلة زرادشت معنى التأكيد الإيجابي لخبرة الحياة (*un affermateur/ ich bin ein ya*) في مقابل التأكيد السلبي لرفض الحياة كما تبدو (*la négation du vouloir vivre*) وهذا يستلزم رؤية العالم من خلال القيم الجمالية وأن ندرك كما عند الفنان وفي تكون العمل الفني أن "صراع التعدد والكثرة" يمكن أن يحمل في ذاته "قانون وحق" لإدراك الضرورة والحرية، الصراع والتناسق كبنية متجانسة وضرورية لإبداع العمل الفني كما هي ضرورية في ارادة الحياة كقوة وقدرة ^(٢)

- تجاوز الرؤية التشاؤمية التي تأسست على سوء تقدير لوظيفة الألم واللذة في الحياة، والمعرفة، فاعتبار غاية العلم (والسعادة بالمفهوم الإغريقي) منح القدر الأوفر من اللذة وتجنب الألم ليس سوى تقدير نظري وفهم أحادي لخبرة الحياة ولما ظهر الوجود

(1) F. Nietzsche : la philosophie a l époque tragique des grecs ;œuvres.c t1 gallimard 1993 pp 360.

(2) Ibid PP360-361.

لا يعكس حقيقة البنية المعقدة التي تكشف عنها علاقة اللذة بالألم، فقدرته التخفيف من الآلام أو الغائها هي كذلك في جوهرها اضعاف لمقدرة الإحساس بلذة السعادة لأنها اضعاف للغرائز الحيوية . إن واحدة من الموضوعات الأساسية لكتاب "ميلاد التراجيديا" هي تلك المتعلقة بإظهار العلاقة بين فلسفة المعرفة الأفلاطونية ومبدأ الضعف والمرض ولكن كذلك بين التجربة الرومانسية والتشاؤم، ويبدو أن المسألة الثابتة في تاريخ الميتافيزيقا منذ أفلاطون إلى شوبنهاور هي بالذات تأسيس الرؤية الفلسفية للحياة وللوجود على معقولة ناتجة عن ضعف وإحباط (انحطاط) لإرادة الحياة كما تبدو في نوازعها المتصارعة ولكن الأهم من ذلك أن تلك المعقولة لم تكن سوى تبرير مستمر لهذا الضعف من خلال نظرة أحادية لدور المعرفة المطهرة (= catharsis) كنموذج متعال، والحاصل أنه يجب ادراك سوء التقدير في ماهية المعرفة ذلك أنها ليست في حد ذاتها قوة مبدعة للقيم تفرد عنها إرادة النزوع الكامنة في طموح الإنسان إلى منح المعنى كتأكيد لإرادة الحياة ذاتها في تعددها وصراعها، تلك هي أصالة التجربة التراجيديا في ادراكها لجوهر هذه القدرة الحيوية، قدرة في إبداع المعنى.

في الحوار الذي يقترحه نيتشه بين "أ" و"ب" في كتاب العلم المرح يبرز أن إبداع الذات هو نفسه إبداع العالم، أن توجد هو أن تبعد^(١).

إن التأسيس النيتشوي لنقد الميتافيزيقا عن طريق القدرة الإبداعية للنزوع الفني هو محاولة لتجاوز بنية التفسير الأحادي، الموروث الأفلاطوني في الفكر الغربي ولكن أيضا تجاوز الرؤية التشاؤمية العدمية للفكر الرومانسي، محاولة تشكل "منعرج" (tournant)، وإراهاصا لكل فلسفة مقبلة تتأسس على تجربة المعنى، وكل هيرمينوطيكا تضع الفهم مقام التفسير في مقاربتها للحقيقة وذلك من خلال الكشف عن جملة مسائل تشكل هذا الأفق الجديد :

(١) هناك قرابة بين المصطلحين في اللغة الألمانية schaffen et chopffen ابداع وخلق.

أولها أن الحقيقة في النسق واحدة فيما هي في الواقع متعددة ولامحدودة .
وثانيها أن العلاقة بين المفهوم والوجود منحى في الفهم، ذلك أن المشكلة الأساسية ليست في ماهية الظواهر بالذات وإنما في البحث عن معنى لهذه الظواهر.
وثالثها أن الفلسفة عليها أن تبعد منحا جديدا عن طريق الإبداع (فيلسوف المعرفة التراجيدية " **philosophe der tragischen erkenntnis** يعمل على إقامة صرح حياة جديدة "baut" وينتزع حقه في الفن " **gibt er ihre Rechte wieder** " **zuruck**)^(١).

اعتبر هيدجر هذا المنعرج في نقد الميتافيزيقا تحولا في فهم الأسلوب الذي تم من خلاله الإفصاح عن مفهوم الحقيقة في تاريخ الفلسفة ومحاولة لإعادة التفكير في أصوله، فالتدمير الجينيولوجي لمفهوم الحقيقة كشف عن الشروط الممكنة، فيما وراء حدود العقلانية الكلاسيكية، التي تجعل من النزوع الفني تجربة في الكشف عن التعدد والاختلاف الذي يكتنف الوجود، هذا "الاختلاف الأنطولوجي" الذي تم اخفائه في تاريخ الميتافيزيقا منذ أفلاطون القائمة بالأساس على مبدأ التمثل (representation)، ذلك أن الوجود في حضوره مختلف، متعدد، غائب ولا مرئي لا يمكن مقارنته في دلالات البنية الميتافيزيقية فقدرة الإمساك بهذا الغائب تستلزم تجاوز هذه البنية الدلالية للغة الميتافيزيقا ومقاربة الإشتغال الفلسفي لتلك التجربة الأصلية التي يكشف عنها الفن، بوصفه فضاء للكشف والانكشاف، انكشاف الطبيعة الإبداعية في الأثر ذاته^(٢) وانكشاف الوجود في طبيعته الأصلية كحضور، في الفن تظهر فرصة تأمل الوجود كأثر بمعزل عن ميتافيزيقا الذات وسلطانها، ذلك أن الأثر الفني لا يتجسد كفعل إلا بواسطة فعل الإبداع، الذي هو انفتاح للحقيقة كفعل أشمل، فالحقيقة هي التي تؤسس الفن وهذا الأخير يشكل إستجابة لندائها الظاهر والخفي في آن معا غير أن هذا الإنكشاف لا يصير فعليا إلا بواسطة التكثيف (المعنى الأصيل للفعل Dichten).

(1) F. Nietzsche : le livre du philosophe-philosophenbuch ;ed bilingue op cit p 53.

(2) M.heidegger : chemins qui ne menent nulle part ,gallimard,1980 pp80 et pp81.

إن مفهوم "الفكر الشعاري" التي يحيل إليها مفهوم (Dichtung) تجعل من الفن المجال الأكثر تهيئاً لإكتشاف حقيقة الوجود أو "إضاءته" (lichten)، إن إحدى أهم النتائج التي إنتهت إليها قراءة هيدجر لهدرلين وفان خوخ "van gogh هي الكشف عن المبدأ المشترك بين تجربة الفكر وتجربة الفن في تأسيسهما للمعنى (stellen = إقامة الصرح ولكن كذلك إعلاء) ^(١)، ذلك أن المسئلة الحقيقية للعمل الفني تكمن في التعرف على قدرته التاريخية في تأسيس الدارزين التاريخي وتم إجبار صيرورة الحقيقة ذاتها ^(٢).

ويبدو أن مبعث هذا اللقاء هو مواجهة التآزم (le point critique) الذي هو ليس سوى التجربة المعيشة ذاتها (l'expérience vécue) في الفن (الشعر) والفكر معا، وبالمعنى الذي يشير إليه هدرلين "الذي يفكر بعمق يحب ما هو أكثر حيوية" (essai et conférences p166)، ويوفر الفن فرصة التفكير بهذا المعنى لأنه يعكس إكتشاف الوجود في توتره الاصيل.

لم يكن باستطاعة الميتافيزيقا من أفلاطون الى هيجل أن تستوعب هذا التوتر وتشير إليه لذلك كان الإشتغال الفلسفي مطالب بتجاوز هذا الموروث والانتقال من فكر الماهية الى فكر الإمكان (penser le possible) بتدمير الحدود الميتافيزيقية بين تصور الحقيقة وفعل الوجود، وإذا كان هيدجر يعود الى الأصول الإغريقية ليكشف عن تعدد واختلاف مقاربة الوجود والحقيقة في مقابل سلطة التأسيس الأفلاطوني فلأن هذه الأصول دروب تعبر عن تجربة الفكر كتجربة للمعنى . من هذه الوجهة ساهم هيدجر في استمرار التقليد الرومانسي والنيتشوي في نقد سلطة البداهة وسيادة العقل المطلق وفي الوعي بأن هذا التجاوز يستلزم إعادة تأسيس الإشتغال الفلسفي على تجربة الحياة أو الوجود بل وفي إعتبار تجربة الفن فضاء للإفصاح عن هذا التجاوز.

(1) Ibid note pp96.

(2) christian Dubois : Heidegger introduction a une lecture ,seuil 2000 pp253.

إن اعتقاد هيدجر بأن محاولة نيتشه في نقده للميتافيزيقا لم تشكل قطيعة جذرية مع ميتافيزيقا الذات مثلما أن التجربة الرومانسية لم تخرج من دائرة المتن الهيجلي، لا يخفي العلاقة من جهة بين مفهوم "الفكر الشعاري" والفكر التراجيدي وعلاقتهما بتجربة الكوجيتو الرومانسي، هناك هاجس مشترك نوجزه في:

- تجربة نقد العقل كسلطة من خلال تأسيس الفكر على خبرة الوجود (التعدد والاختلاف في المعنى).

- تأسيس هذا النقد على تجربة الفن ونزوعه (إقامة الإشتغال الفلسفي على المتن الجمالي).

ويبدو أن الصمت المطبق في نصوص هيدجر على علاقة مقارنته للشعر بالفضاء الرومانسي تنسجم مع إرادته في إقامة "إزاحة" بالمعنى الفلسفي مع المتن الهيجلي فهو في قرائته لماهية الشعر وعلاقته بالفكر عند هلدلين يفصله عن مناخه الثقافي، وفي قراءته لنيتشه يعتقد بأنه لم يتعد كلياً عن الميتافيزيقا الأفلاطونية التي كان يود تدميرها، فتأويله للفن من وجهة المبدع الفنان وإرادته هي استمرار للذاتية الميتافيزيقية^(١) رغم أن إرادة الإقتدار عند نيتشه تحمل معنى الاختلاف والتعدد على أساس أنه لا يوجد وقائع ثابتة وإنشأ تأويلات، ثم أن تصوره للفن في علاقته بالحقيقة، كما يلاحظ لوك فيري^(٢)، يتجاوز المعنى الكلاسيكي بما أن هذه العلاقة تفتح المجال للاختلاف والتعدد في ادراكها للحقيقة.

هناك مسافة أكيدة بين الفكر التراجيدي والبنية الأنطولوجية الهيرمينوطيقية لـ "Dichtung"، ولكنها مسافة تحتاج لقراءة مغايرة من منطلق الأصول الإستيطيقية لنقد الميتافيزيقا، وتأسيس هيرمينوطيقا المعنى وعلاقة هذه التجربة بالأصول الرومانسية، ثم علاقة هذه التجربة بالتراث والحداثة وإعادة التفكير في معقولية ثقافة وإبداعها لنماذج تواجدتها.

(1) M.Heidegger : Nietzsche 1 ,gallimard 1971 pp70-110-111.

(2) Luc ferry : in homoaesthéticus op cit pp 219 et PP220-222.

نقد تشومسكي للمدرسة البنيوية و السلوكية

في موضوع اللغة

د. نابي بوعلی (*)

إنّ اللّغة هي الذاكرة الجماعية حيث تحمل المخزون الذهني للأمة الناطقة بها، وغرضنا من هذه المداخلة التي تدور حول اللّغة بين التناول العلمي والتحليل الفلسفي هو البحث عن الأصول الفلسفية والإبستمولوجية والمنهجية التي يركز عليها العلماء والفلاسفة والمهتمون بقضايا اللّغة عموماً، وعلاقة هذه الاتجاهات ببعضها البعض، أهي من طبيعة الاتصال والتكامل، أم هي من قبيل الانفصال والتعارض؟ ثم ماذا يمكن أن تقدم لنا دراسة اللّغة من آليات لمعرفة الطبيعة البشرية؟

ولقد ركّزنا في هذه المداخلة على المنطلقات الفكرية الفلسفية أكثر من تركيزنا على التدقيقات اللّغوية الجزئية والإجراءات القواعدية. فلقد حاولنا البحث عن المقومات التي تجعل اللّغة تتشكل ويعاد تشكيلها وإشكالياتها المركزية، إذ لا يمكن الإحاطة بالظاهرة اللّغوية انطلاقاً من ملاحظات استقرائية لبعض التجارب العلمية، أو من مجرد تأملات فلسفية لتجارب شخصية، بل لا يكون الاقتراب من ذلك إلا عندما تتكامل النظريات بتعاقب العلماء عبر الأجيال المتلاحقة.

بطبيعة الحال إنّ مسألة اللّغة لا تتمثل للعالم كما تتمثل للفيلسوف، فدراسة اللّغة من الناحية العلمية هي دراسة قائمة على الملاحظة والفرضية والتجريب قصد التوصل إلى القوانين التي تتحكم في الظاهرة اللّغوية وضبطها ضبطاً دقيقاً. وعلى كلّ

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

حال هذا هو الميراث الذي يقبله العالم دون سواء ويتجاهل الأمور التي لا تدخل في نطاق أبحاثه ولكن لا ينبغي للإنسان أن يتجاهل الجوانب والروايات الأخرى التي يمكن أن نقارب منها اللغة ضمن نظرية فلسفية شاملة، ننظر إلى الدراسة العلمية للغة على أنها مجرد مرحلة ضرورية من مراحل تبلورها ، مع ما تقتضيه تلك العملية من تهذيب للمناهج وترميم لطرائق البحث.

إن الدراسات اللسانية جاءت استجابة لانشغال العلماء بدراسة اللغة دراسة علمية حيث بدأت كثرة على الدراسات اللغوية السابقة عليها، كالفيلولوجيا، والنحو المقارن، والنحو التاريخي. ولقد انصبحت انتقادات اللسانيات على المناهج التي كان يعتمد عليها علماء اللغة، والأساليب غير العلمية والمفاهيم الغامضة. وكان من إفرزات هذه الثورة تحولات عميقة في الدراسات اللغوية ابتعدت كثيرا عن مناهج وطرائق الدراسة التقليدية.

وبالفعل فمع بداية القرن العشرين بدأت اللسانيات مع فرديناند دوسوسير بتحديد موضوعها وصياغة مفاهيمها وبناء مناهجها بما يناسب الدراسة العلمية الدقيقة لتصفية الحساب مع الدراسات اللغوية السابقة.

غير أن الأمر قد تغير مع النظرية التوليدية التحويلية لتشومسكي، حيث انتقد بشدة مناهج اللسانيات البنائية والسلوكية واعتبرها مناهج لا تختلف عن المناهج التقليدية، وأن مبادئ علم النفس السلوكي لا يمكن قبولها في المجال اللغوي، وأن التجارب التي تجرى على الحيوان تفقد مصداقيتها إذا حاولنا تطبيقها على الإنسان، كما أن المصطلحات التي يستعملها السلوكيون مثل المثير، الاستجابة، التعزيز، وهي مصطلحات غامضة ومبهمه. وباختصار فالمنهج السلوكي الذي لا يرى في اللغة سوى عادات كلامية لا يستطيع تفسير المظهر الإبداعي للغة ولذلك فإن هدف اللسانيات حسب تشومسكي هو بناء نظرية علمية خاصة بمبنى الكلام الإنساني

تتميز بالشمولية وتنطبق على كل اللغات، مؤسسا بذلك نظرية تنتقل من مستوى الوصف إلى مستوى التفسير.

وبالفعل فقد تبين من خلال الدراسة التي قمنا بها للنظرية اللغوية عند تشومسكي، ظهور صورة مغايرة لما كان عليه تصور علم النفس السلوكي حول عمليات اكتساب اللغة، وبالتالي فقد أصبح الأمر يستدعي تفسيراً آخر أكثر عمقا من التفسير السلوكي لأنّ اللغة تنظيم شديد التعقيد يرتبط بمبادئ مجردة كلية تميز الجنس البشري عن غيره من المخلوقات الأخرى، ولذلك أفلح الإنسان في استعمال اللغة بينما لم يفلح الحيوان في ذلك. وهذا ما يجعلنا نقول حسب تشومسكي أنّ الطفل يمتلك الأشكال الكلية التي تمثّل القاسم المشترك بين جميع اللغات الإنسانية كجزء من كفاءته اللغوية الضمنية الفطرية وهذه القواعد الكلية لا تبدأ بالاشتغال إلا عندما تتوافر المادة اللغوية التي توفرها البيئة والمحيط العائلي الذي ينشأ فيه الطفل ومن هنا يبدأ باكتشاف قواعد لغته الأم.

إنّ البحث في اللغة مع تشومسكي لا يقتصر على اللسانيات كما يتوهم البعض، بل يتجاوزها إلى مجال الفلسفة ونظرية المعرفة وعلم النفس، فلقد أعاد هذا الفيلسوف إحياء مجموعة من التساؤلات حركت الأوساط اللسانية والفلسفية على حد سواء، مثل القدرة المعرفية، والكفاءة اللغوية والإنجاز اللغوي، وهي التساؤلات التي تستدعي البحث وتتطلب جهوداً إضافية، حيث يبقى الجواب عنها رهنا بالدراسات التي يتوجب تطويرها في مجال اللغة وعلم النفس اللغوي على وجه الخصوص، لأنّ اللغة ظاهرة إنسانية وحقيقة كونية مشتركة نستعملها كثيراً في حياتنا ولا نعرف عنها إلا شيئاً قليلاً.

نشوء مسكي من الفلسفة التجريبية إلى الفلسفة العقلية [بداية وصفية ونهاية معيارية]

القدرة الإبداعية للغة: L'aspect créateur de l'utilisation du langage

لقد أدرك تشومسكي أنّ اللسانيات البنائية التي كانت تسعى إلى دراسة اللغة دراسة علمية صارمة على غرار العلوم الدقيقة، قد اصطدمت بصعوبات معرفية وابستمولوجية أدخلتها في أزمة حقيقية بسبب تمسكها بالمبادئ التي قامت عليها والتي لم تعد كافية لمواكبة الإشكاليات المطروحة في الحقل اللساني، والتي كانت مطروحة بحدّة ولم يكن من الممكن تجاوزها. ولذلك وصف تشومسكي اللسانيات البنائية بالتصنيفية، ورأى أنّ هدف النظرية اللغوية ليس فقط الوصف وإنما التفسير. ولذلك فإنّ اللسانيات ستخسر الكثير إن هي أوكلت شؤونها إلى منطق العلم الصارم وهو ما دفع تشومسكي إلى اعتبار اللسانيات جزءاً من علم النفس المعرفي.

إنّ أولى الملاحظات وأغناها هي أنّ الحياة تتميز بغنى وثراء يتجاوز القواعد العلمية التي تعتمد على القواعد المطلقة، التي لا تعبر أي اهتمام لخصوصيات الحياة.

ولعل من تجليات ذلك هو إبداع الفرد للغته في كلّ لحظة. ومعنى ذلك هو أنّ الفرد ينفر من القوالب الجاهزة الثابتة، كما يتمرد على النمطية، ويرفض الخضوع لكل أنماط وأشكال التطويق. إنّ الفرد يتشكل من خلال الفكر الذاتي الحر المتصل، المتجدد، فعناصر الحياة وظواهرها لا تخضع لروح المنطق الجامد الميت، بل بالعكس إنّ الإنسان من خلال اللغة يسعى إلى كسر الجمود والروتين القاتل، عن طريق فتح فضاءات جديدة، ومعقولات نوعية، لا تخضع لتخطيط مسبق وترتيب مبيت. كلّ ذلك يفسر لنا عملية الإبداع اللغوي.

من الصعب جداً تحنيط النشاط اللغوي ضمن آلية ثابتة، تلغي إرادة الإنسان في الاكتساب والتعلم. وتحتج ثراء الفكر الإنساني. كما تدعي المدرسة السلوكية وعلى

رأسها سيكنر الذي كان يهتم بمعالجة المسائل الكلامية وبالتحليل الوظيفي للسلوك اللفظي وتحديد المتغيرات المتحركة فيه من منظورا المثير والاستجابة فقط. وكان يعتبر دور المتكلم دورا ثانويا. وفي هذا المجال يقول ميشال زكريا: « يهتم سيكنر بالمشكلات وبالاستجابات للمثيرات وباللاقات التي تربط استجابات معينة بمثيرات معينة. ولا يبدى بالتالي أي اهتمام بإسهام المتكلم في عملية التكلم، معتبرا أن هذا الإسهام غير جدير بالاهتمام. » (١)

غير أن الإنسان من حيث هو عقل لا يركن إلى النسق الجاهز. أضف إلى ذلك أن اللسانيات البنوية لا ترى في اللغة إلا أقوالا وهياكل مجردة من الروح. كما لا تلتفت إلى ذلك الجانب الخلاق، والقدرة الإبداعية للغة التي يكشف عنها جوهر النشاط الإنساني المتميز بالحركة والتنوع والتجديد. حيث لا يمكن احتواءه أو وضعه ضمن القبضة الحديدية للتصور البنوي للغة. ومن هنا بدأ تجاوز المفاهيم البنوية وعقيدتها الفلسفية، نحو التساؤل عن القدرة الإبداعية العجيبة للغة، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح: « لقد تناست وتجاهلت المدارس البنوية جابجا هاما من الدراسة وهي الظواهر المتعلقة بالقدرة التي منحت للإنسان على الكلام للدلالة على أي غرض كان وبالتالي على كيفية إحداثه له وللعبارة المختلفة اللامتناهية بالمتناهي من الوحدات، كما تناست من ثم أن النظام الباطني للسان لا يمكن أن تعرف أسرارها بعملية وصفية مجردة فقط، فإن هذا من قبيل التشخيص والتصنيف لا غير، فليد من أن يتجاوز اللغوي الوصف والتصنيف إلى ما هو أهم من ذلك وهو بناء لمثل الأنماط الصورية التي يفرغ المتكلم بها عبارات دون شعور منه » (٢).

لقد لاحظ تشومسكي هذا الجانب الخلاق من اللغة، وإن كان فريقا من الفلاسفة قبله قد لاحظوا نفس هذه الملاحظة. أمثال هال وهامبوليت وكذلك علماء

(١) ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، لبنان، ط ١، سنة ١٩٩٣، ص ٧٤.

(٢) عبد الرحمن حاج صالح، مجلة اللسانيات، العدد الأول، المجلد الثاني، سنة ١٩٧٢.

العرب قد نفذوا إلى نفس الملاحظة المتعلقة بإبداعية اللّغة وإنتاج جمل جديدة لم تقل ولم تسمع من قبل، حيث يقول الأستاذ منذر عياشي: (يجدر بنا أن نلاحظ هنا، أن تشومسكي ليس هو الأصل في ابتداء هذا الرأي. فالعرب من قبله قالوا به، ونجد ذلك عند القاضي عبد الجبار وفخر الدين الرازي والغزالي والفارابي وابن خلدون، كما نجد هذا الرأي عند رجال من أهل الغرب أيضا سبقوا تشومسكي به مثل سوسير وهبوليت).

وتتجلى هذه القدرة الإبداعية، على صعيد الكلام الفردي، في المجال النفسي اللّغوي، وفي هذا الصدد يقول تشومسكي: « في صميم اهتمامات البحث الحالي نجد ما يمكن تسميته على صعيد الاستعمال الجاري بالجانب الخلاق في اللّغة يجري كلّ شيء كما لو أنّ الشّخص المتكلم، يخترع نوعا ما لغته كلما عبّر، أو يعيد اكتشافها فور سماعها حوله وكأنه قد دمج مع مادته الفكرية الخاصة نظاما متماسكا من القواعد أو قانونا وراثيا) ونشدد على هذا)، يحدد بدوره النفسي الدلالي لمجموعة غير محدودة من الجمل الحقيقية المعبرة أو المسموعة. ويجري كلّ شيء بكلام آخر، كما لو أنّه يتصرف بقواعد توليدية للغته الخاصة »^(١). تتركز القدرة الإبداعية للّغة في نظرنا على تجاوز الدلالات اللّغوية المغلقة، وتنزع إلى قصدية للتعبير الواسع، المفتوح، غير المقيد، يتماشى ومتطلبات الحياة المتجددة التي لا تعرف الرتابة والروتين القاتل؛ ويظهر أيضا تأثر تشومسكي بالنزعة العقلية التي ترى أنّ المتكلم بلغة ما ليس مستقبلا سلبيا لها، وإنّما هو فاعل فيها أيضا، وهذا موقف يرفض النظرية التجريبية التي روج لها هيوم ولوك، والتي ترى أنّه لا يوجد شيء في الذهن ما لم يمر بالتجربة. فالعقل حسب تشومسكي ليس لوحا فارغا تخط التجربة فيه ما تشاء، بل يحمل معطيات سابقة عن كل تجربة

(١) منذر عياشي، النظرية التوليدية ومناهج البحث عند تشومسكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص ٣٤.

NOAM CHOMSKY : de quelques constantes de la théorie linguistique , diogene 1965

(N 51) P 14

كما لاحظ ذلك ليبينتر من قبل. إن حصر الظاهرة اللغوية في قناة الدراسة العلمية كقناة وحيدة يؤدّي بنا في نهاية المطاف إلى طابع ميكانيكي يغيب ويطمس كل إبداع، ويؤدّي بالتالي إلى نهاية اللغة في نسقية مغلقة تتجاوز حدود الذات. بينما التجربة الإنسانية أوسع وأعمق من أن تحصر في نقاط مركزية، فاللغة هي نظام معقد من المفاهيم والآليات العقلية التي تحرك الإبداع. ولعلّ النقص الذي يشعر به الإنسان في اللغة هو الذي يدفعه إلى الإبداع والتحسين، ولولا ذلك لما تقدم الفكر، ولظل نسقا مغلقا، لا يتناول إلّا الجانب الخارجي من اللغة. أما الجانب النفسي أو ما يوصف بالأصالة والعمق فائه يفلت من المنهج البنيوي الكلاسيكي الذي يقوم على تحليل الكلام دون أن يكثرث بكيفية حدوثه من طرف المتكلم.

إنّ المتكلم حسب هذا التوجه المنهجي الجديد عند تشومسكي هو الذي يفهم ويبعد اللغة ضمن الحياة الذهنية التي يوجهها العقل. ولهذا كانت محاولة تشومسكي رائدة في نقل دراسة اللغة إلى الميدان العلمي، حيث توجهت الأبحاث اللسانية بعد ذلك نحو اكتشافات العلوم البيولوجية حول العقل البشري ووظائفه، والتي مازال جزء كبير من هذه الوظائف مجهولا ومتوقفا على نتائج البحث العلمي في المستقبل.

إنّ تناول اللغة من حيث الجانب الأداتي الذي تتجسد فيه هو الذي مكّن اللسانيات من دراسة اللغة من خلال وظيفتها التي تتمثل في الوظيفة التبليغية بمختلف تجلياتها، فهذه الوظيفة بالذات هي علة وغاية وجود اللغة في نهاية المطاف. يقول الدكتور عبد السلام المسدي: « إن اللغة قد غدت وحدها الكفيلة بإعطاء المرء مقوماته الإنسانية عبر تمكينه من إجراء العملية التواصلية، ولورمنا استغراق العمق الانطولوجي لقلنا إنّ اللغة هي العامل الجوهرية في إخراج الإنسان الفرد من عزلته الوجودية، وهي العنصر الفعّال في تلطيف حدة انقطاع تجربة الإنسان عن تجربة أخيه الإنسان، إذ كائما تغدوا اللغة نقطة تقاطع الوقائع المعيشة وبالتالي مركز التقاء الفرد بالفرد. وليس شيء من هذا ممكنا بغير الإنجاز الوظيفي للغة »^(١).

(١) عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس أوت ١٩٨٦، ص ٣٦.

البنية السطحية والبنية العميقة Structure profonde et structure de surface

يرى اللغوي الأمريكي نوام تشومسكي أن لكل جملة لغوية بنيتين هما: البنية العميقة والبنية السطحية. فالبنية السطحية هي الجملة في شكلها النهائي كما تبدو في النطق والكتابة، أما بالنسبة للبنية العميقة فتمثل الأصول التركيبية لهذه الجملة داخل العقل البشري والتي تتحول عبر سلسلة من القوانين التحويلية إلى البنية السطحية، ولهذا السبب سميت نظرية تشومسكي بالنظرية التحويلية، ويمكن أن تعرض هذه القوانين عن طريق المشجر للإطلاع على كيفية التحويلات في العقل البشري، وانتقال الجملة من البنية العميقة إلى البنية السطحية.

وفي هذا المجال يقول الأستاذ أحمد مؤمن في كتابه اللسانيات النشأة والتطور ما يلي: « إن لكل جملة بنيتين : بنية عميقة وبنية سطحية ، أما البنية العميقة فهي شكل تجريدي داخلي يعكس العمليات الفكرية ، ويمثل التفسير الدلالي الذي تشتق منه البنية السطحية من خلال سلسلة من الإجراءات التحويلية . و أما البنية السطحية فتمثل الجملة كما هي مستعملة في عملية التواصل، أي في شكلها الفيزيائي بوصفها مجموعة من الأصوات أو الرموز وحسب التحويلين فإن هاتين الجملتين « كتب أحمد الرسالة » و« كتبت الرسالة من قبل أحمد »، لا تختلفان إلا من الناحية التركيبية، أي على مستوى البنية السطحية، ولكن هما مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً – إن لم نقل متطابقتان – على مستوى البنية العميقة »^(١).

وقد طور تشومسكي هذين المفهومين، أي البنية العميقة والبنية السطحية في كتابه الموسوم بمظاهر النظرية التركيبية عام ١٩٦٥م.

(١) أحمد مؤمن ، اللسانيات النشأة والتطور ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ص ٢١٢.

لكن ما هي الدوافع أو الأسباب التي جعلت تشومسكي يقيم هذا الفصل أو التمييز داخل الجملة ؟.

إنَّ من أهم الدوافع الكامنة وراء هذا التمييز للجملة لدى تشومسكي هو عجز المناهج البنيوية والنظريات اللسانية الأخرى عن تفسير الظواهر اللغوية المعقدة ، حيث اكتفت هذه النظريات بدراسة اللغة من أجل وصفها وتصنيفها فقط، ولما كانت هذه النظريات لا تتجاوز حدود الوصف والتصنيف ، فإنها بالتالي تقف عند حدود البنية السطحية، ومن ثم فإنها لم تنتبه إلى البنية العميقة للغة. ولذلك رأى تشومسكي أنَّ القواعد التوليدية التحويلية هي التي تهتم بالبنية العميقة دون أن تهمل وقائع البنية السطحية، لذلك حكم تشومسكي على اللسانيات البنيوية لدوسوسير بالقصور لأنَّ بحثها يقتصر في أحسن الأحوال على وصف وتصنيف وقائع البنية السطحية ، والتي لا يمكن بالتالي أن تعكس آليات المفهوم الإبداعي للغة، كما لا تستطيع أن تعكس المحتوى الدلالي كذلك .

ومن جهة أخرى لاحظ تشومسكي أنَّ ظاهرة الالتباس في المعنى والاشتراك في الدلالة يشكل إحدى الصعوبات الكبرى التي يجب بحثها، حيث أنَّ البنية السطحية في حد ذاتها لا تقدم على العموم المعنى الدقيق والمحدد للجملة. ومن ثمَّ وجب التحول إلى البنية العميقة لتحديد مصدر الغموض بالنسبة للعديد من الجمل. وعلى سبيل المثال فقد نجد جملتان تتفقان في ترتيب واحد على مستوى البنية السطحية لكنهما تختلفان في البنية العميقة، فالبنية السطحية لا تعدو العناصر المُشكَّلة من الكلمات على مستوى النطق أو الكتابة. أما البنية العميقة فهي الصورة الذهنية المجردة. وهكذا يتيح هذا الانتقال من مستوى إلى مستوى آخر إدراك النظام الخفي من خلال المستوى التجريدي الذي يتجه صوب كشف البنية العميقة الكامنة وراء الصياغة الصوتية أو المكتوبة الظاهرية كما تظهر في شكلها النهائي.

وبناء على ماتقدم، فإذا أخذنا هذه الجملة " flying planes can be dangerous " فإننا نجد أنها تحتمل تأويلين، إذ قد نفهم على أن : قيادة الطائرات قد تكون خطيرة وقد نفهم كذلك على أن المركبات التي تطير قد تكون خطيرة .

ولهذا فإن البنية السطحية عادة ما يعترئها الالتباس أو الغموض. ولا تقدم إلا معلومات قليلة، ولذلك فإن معرفتنا باللغة تتطلب نمطاً أكثر تجريد، والذي لا يمكن التماسه في البنية السطحية.

وفي هذا الصدد يقول تشومسكي: « إن الذي نقترحه هنا هو أن فكرة "فهم الجملة" ينبغي أن يفسر جزئياً طبقاً لفكرة " المستوى اللغوي " إذن فمن أجل فهم جملة ما، من الضروري أولاً أن نعيد بناء تحليلها على كل مستوى من المستويات اللغوية، ونستطيع أن نختبر صلاحية مجموعة من المستويات اللغوية التجريدية بأن نسأل هل أن أنظمة القواعد التي صيغت بناء على هذه تساعدنا أم لا على تقديم تحليل مقنع لفكرة " الفهم ". إن حالات التشابه على مستوى أعلى للتمثيل وحالات عدم التشابه (الجنس التركيبي) إنما هي حالات متطرفة تبرهن على وجود مستويات أعلى إذا قبلنا بهذا الإطار^(١) .

ولحل هذه الإشكالات ينبغي في نظر تشومسكي اكتشاف القواعد التي تربط الصوت بالمعنى في اللغة المعنية، والمبادئ العامة التي تحدد تنظيم ووظيفة هذه القواعد.

إن عصب نظرية تشومسكي تتلخص في أن اللغة الأم يكتسبها المتكلم من خلال قواعد أو برنامج فطري في العقل البشري، وتتشكل هذه اللغة من خلال النماذج اللغوية التي يتعلمها ويسمعها الطفل من الناس الذين يحيطون به، ووظيفة هذه النماذج هي تشكيل وصقل القواعد البيولوجية وتهيئتها لتصبح قادرة على العمل، أي على توليد

(١) نعوم تشومسكي ، البنى النحوية ، ترجمة الدكتور يؤل يوسف عزيز، بغداد ، العراق ، ط ١.

وإبداع مالا يتناهى من الجمل انطلاقاً من عدد محدود من القواعد. وبتعبير آخر وتفادياً لسوء الفهم حول ماهية اللغة المكتسبة بالولادة. يقول المفكر علي حرب: « خلاصة القول في النظرية التوليدية، أنّ تشومسكي يذهب إلى أنّ الطفل لا يتعلم اللغة عن طريق الخبرة والمهارة والاكْتِسَاب إلا لأنه يتمثل أساساً، ومن غير وعي، نسقاً إدراكياً هو الذي يفسر عمليات الفهم والتكلم والتعلم، وبصورة يتداخل فيها النشاط الإبداعي مع ترجمة المبادئ العامة للنحو الكلي بأشكال وصيغ تختلف وتتغير باختلاف الأداءات وتغير الاستعمالات » (١)

وهكذا يظهر لنا بجلاء انتماء تشومسكي إلى التيار العقلاني الذي يعتقد أنّ العقل هو مصدر المعرفة ، وأنّ العقل في ذاته يحمل في طياته مبادئ لا يتدخل فيها شيء مكتسب هي التي تعمل على تفسير معطيات التجربة التي تقدم حدوساً عمياء لا تصبح مفهومة إلا عندما يقوم العقل بتشكيلها وترتيبها طبقاً لأطره ومبادئه الثابتة السابقة عن كل تجربة .

ويواصل المفكر علي حرب مبدداً كلّ تأويل خاطئ لقراءة نظرية تشومسكي، فيما يخص معالجة اللغة من خلال مقولة النحو الكلي ذي الأساس الفطري، ومجيباً عن مقصد تشومسكي من ذلك قائلاً: « إنّ اللغة في نظر تشومسكي ليست شيئاً نتعلمه وإنما هي شيء يحدث لنا، كما يحدث لنا أن نمشي، أو أن نصل إلى سن البلوغ، أو أن تنبت لنا أذرة بدلاً من أجنحة. وأما الاستعداد والمهارة والخبرة والبيئة، كل ذلك ليس سوى حافز أو قادح، لكي يعمل النظام اللغوي الفطري وفقاً لما صمم له ، كما تنفذ الخلية برنامجها الوراثي لتوليد خلية جديدة »

وبناء على ما تقدم، يكون مفهوم التحويل هو نقل الفكرة من صورتها الذهنية الصورية المجردة الخفية، إلى مستوى السطح الذي يبدو في الشكل المحسوس المدرك في

(١) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ، المركز الثقافي العربي ، ١٨ ، ٢٠٠١، ص. ١٠٨-١٠٩.

مدارج الكلام. وبتعبير آخر، تتمثل وظيفة التحويل، في تحويل البنية العميقة إلى بنية سطحية ، وبالتالي تكون البنية السطحية هي المظهر الخارجي، أما البنية العميقة فهي ذهنية ذات وجود تقديري يقدرها اللغوي من خلال تصوره للنظام اللغوي، وهي لا تتحقق إلا من خلال إجراءات التحويل الذي ينصبّ عليها لإخراجها من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، أي أنّ أساس النشاط اللغوي هو هذا الفرق الموجود بين مستوى البنية العميقة والبنية السطحية، مما يجعل هذا النشاط عبارة عن نقل محتوى خفي عبر آليات وقواعد تحويلية تعمل بين الباطن والظاهر. وكأنّ التحويل يحتل موقفا في اللغة يقع على الحدود بينما هو عميق وبينما هو سطحي، حيث يمكن تمثيله بيانيا كما يلي:



وبخصوص البنية العميقة والبنية السطحية تقول خولة طالب الإبراهيمي: «فهذا الذي تدركه حواسنا من المداخل الكلامية هو في الحقيقة القشرة والسطح الأعلى ومالا يظهر في البنية العميقة يوجد في ذهن الإنسان ولا يحققها إلا بتحويلها إلى سلسلة كلامية إلى البنية العليا الظاهرة والسطحية التي كانت ولا تزال هي موضوع الدراسات اللغوية، ولما كانت هذه البنية خفية فلا نتعرف عليها إلا بتتبع عمليات التحويل التي يقوم بها المتكلم، فأراد تشومسكي أن يتبع هذه العمليات وقد تبين له بعد ذلك أنّ هذه البنية العميقة هي نتيجة لفعل القواعد التفرعية ، أما عمل القواعد التحويلية فيتمثل في تحويل هذه البنية العميقة إلى بنية سطحية مكونة من العناصر اللغوية تحدد هي الأخرى بفعل القواعد اللفظية»^(١).

(١) خولة طالب الإبراهيمي ، مبادئ في اللسانيات ، دار القصبة للنشر، الجزائر، ٢٠٠٠، ص. ١٠٩ - ١١٠.

و بإيجاز فإنّ معنى الجملة يستخلص من بنيتها العميقة عن طريق التأويل الدلالي. أما التأويل الصوتي فيستخلص من بنيتها السطحية.

ولكن التساؤل يبقى مطروحا حول إمكانية مساهمة البنية السطحية في تحديد المعنى وكذلك الشروط الخارجية والمحيط والسياقات والمواقف المرتبطة بالخطاب.

وعليه نقول إنّ جمل اللغة غير محدودة، وتراكيبها تتوسع باستمرار، ولذلك فالدلالة ليست شيئا معطى بصورة قبلية وإنما يرتبط بالسياق الذي تظهر فيه حيث يتغير معناها بتغير هذا السياق. وبالإضافة إلى السياق نجد المقام، إذ المعنى المقصود من متوالية لغوية يتوقف أيضا على المعطيات الخارجية والحيثيات النفسية التي تلعب دورا كبيرا في عملية تأويل المعنى، وخاصة كما لاحظنا ذلك عندما يكون المرء أمام ظاهرة الاشتراك اللفظي أو الغموض الناجم عن الطابع المبهم للسان وقابليته لأن يؤول في معاني مختلفة. ثم أكثر ما تنضاف إلى الدلالة المركزية في الجملة قيم عاطفية أو ثقافية خاصة بمجموعة بشرية، إذ الكلمات لا توحى بنفس المعاني لجميع الناس، كما لا يستعملونها بنفس المعنى، فهي تختلف باختلاف الثقافة التي تشربوها، ويبقى في الأخير للإنسان القدرة على التحكم في اللغة وتوظيفها بالشكل الذي يريده، وعملية التأويل هي فعل واعٍ وقصدي لاسيما إذا كنا بصدد الخطابات الرمزية المكثفة.

الكفاءة والإنجاز اللغوي Competence – performance

لقد رأينا سابقا أنّ وظيفة النماذج اللغوية تشكل القواعد البيولوجية الفطرية، لكي تصبح هذه القواعد البيولوجية قادرة على الإبداع والتوليد، ولذلك أطلق على نظرية تشومسكي اسم النظرية التوليدية. وبعد أن تتطور هذه القواعد في العقل البشري يصبح في إمكانها إبداع وتوليد تراكيب لغوية مجردة ومعقدة، وهو الأمر الذي يكشف عن نضج هذه القواعد واكتمالها حيث نلمس ذلك في تكوين الكفاءة اللغوية. وهذه القدرة اللغوية تبدأ في السنة الثانية من عمر الطفل، والتي يسميها تشومسكي أيضا

بالمعرفة الضمنية للمتكلمين وانطلاقاً من هذه الكفاءة اللغوية يمكن للمتكلمين أن يبدعوا عدداً غير محدود من الجمل المختلفة وهو ما يشكل الإنجاز اللغوي .
 فماذا تعني الكفاءة اللغوية ؟ . وماذا يعني الإنجاز اللغوي ؟ (١)

(1) La compétence d'un sujet parlant français –compétence qui doit être représentée dans la grammaire générative du français- c'est l'ensemble des possibilités qui lui sont données par le fait , et par le fait seulement , qu'il maîtrise le français : possibilité de construire et de reconnaître l'infinité des phrases grammaticalement correctes , d'interpréter celles d'entre elle (en nombre infini aussi) qui sont douées de sens , de déceler les phrases ambiguës , de sentir que certaines phrases , éventuellement très différentes par le son , ont cependant une forte similitude grammaticale et que d'autre, proche phonétiquement sont grammaticalement très dissemblables , etc. .OSWALD .DUCROT/TZVETAN .TODOROV .

Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Éditions du seuil 1972, P 158.

- le terme technique de la compétence désigne la capacité qui a le locuteur – auditeur idéal d'associer sons et sens en accord strict avec les règles de sa langue. NOAM CHOMSKY. la nature formelle du langage. Édition du seuil 1969 P 126.
- Pour conclure, et pour tout dire sur la compétence et la performance, on peut dire que tout sujet adulte parlant une langue est , à tout moment , capable d'émettre spontanément ou de percevoir et de comprendre , un nombre indéfini de phrases que pour la plus part , il n'a jamais prononcées ni entendues auparavant .

La compétence est la connaissance que le locuteur – auditeur idéal a de sa langue.

La performance, elle concerne l'emploi effectif de la langue, les énoncés du vrai locuteur -

إنَّ الكفاءة اللغوية تشمل الوسائل والأدوات التي تتوفر لدى المتكلم للتعبير عن نفسه، وذلك بافتراض وجود قوى فطرية عند الإنسان عامة ومشاركة، وهي التي تشكل البنية العميقة التي تتحكم في جميع التحولات التي نقوم بها في لغتنا. وهنا بالذات يختلف تشومسكي مع وجهة نظر بلومفيلد القائلة برد المنطق إلى اللغة، وقال بالعكس، أي إرجاع اللغة إلى المنطق.

أمَّا الإنجاز اللغوي فيمثل التحقق المنطوق للكفاءة أو القدرة اللغوية الماثل في سلوك المتكلمين، القابل للملاحظة الخارجية والدراسة الموضوعية، ويمكن القول أنَّ هذا الجانب هو اللغة الخاصة بهذا المتكلم أو ذاك.

إنَّ الإنجاز اللغوي يرتبط بعدة عوامل، كالمعطيات الفيزيولوجية والنفسية، مثل الذاكرة والانتباه والاهتمام وهي الجوانب الذاتية التي تخص الفرد، وهناك عوامل موضوعية لا يجوز إغفالها تؤثر بدورها في عملية الإنجاز اللغوي كسياق المواقف والوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد، والذي يكيف لغة المتكلم بشكل ملحوظ ويطبّعها بطابع خاص، ونحن ندرك ذلك من خلال المقارنة البسيطة بين الأفراد الذين يستعملون نفس اللغة، إلّا أنَّ إنجازهم اللغوي مختلف، وهو ما يؤكد بما فيه الكفاية اختلاف الإنجاز اللغوي من فرد لأخر حسب وسطه الاجتماعي، ووعيه، ودوره، ووظيفته الاجتماعية.

وزيادة على ذلك فقد لاحظ كلود ليفي شتراوس أنَّ عمليات التواصل هي عمليات متكاملة بين الفردي والاجتماعي. وبالتالي تتأثر اللغة بالمتكلم، وبالجو الثقافي الذي يلون هذه اللغة بلون خاص ومتميز. بمعنى إذا كان سياق الكلام يلعب دورا أساسيا في تحديد دلالة الكلمات في التواصل، فإنَّ موقف المتكلم الذي ينتسب إلى قيم ثقافية معينة يحدد ويغير دلالة الكلمات التي تستعمل للتواصل ضمن مجموعة

Auditeur avec ses faiblesses et ses limites dans les situations concrètes.

بشرية معينة. وفي هذا الصدد يقول كلود ليفي شتراوس: « كما أنَّ مقتضيات الاتصال... تغذي ضربا من النقد قد يكون بمعنى من المعاني، نقدا تكوينيا، لأنَّ كل ما يصدر عن المتكلم من ألفاظ إنما يوجد لكي يكون مفهوما من قبل الآخرين. فدلالته إذن لا تقتصر على كونها من باب القصد والنية وحسب: إذ إنَّها لا تتخذ شكلها الفعلي والنهائي إلَّا بعد أن تتقوَّلَب في القالب الذي لا بد أن يكون نصفه الآخر في حوزة المخاطب، أو على الأصح في حوزة المجموعة المجتمعية » (١).

إذن لقد اهتم تشومسكي بالقواعد التي تسمح بإنتاج وفهم اللغة. وهذا في إطار البحث عن نظام قادر على فهم اللغة الإنسانية. ولقد كانت ملاحظة الأساسية منصبة على الكفاءة والإنجاز اللغوي، وبالفعل فإن تشومسكي قلب ثنائية دوسوسير حول اللغة والكلام بطريقة علمية وبحث بشكل جدي عن عملية أو كيفية الانتقال من الكفاءة إلى الإنجاز اللغوي. وتوصل إلى أنَّ تلك العملية تتم بتطبيق القواعد التي تسمح لنا انطلاقا من مجموعة من الجمل المحدودة أن ننتج مجموعة من الجمل المختلفة والمعقدة، وهذه الفكرة هي التي تمثل جانب الجدة والأصالة في القواعد الوليدية.

إنَّ هذه الفكرة هي التي تتجاوز ذلك التقابل السوسوري الذي أبعد من خلاله دوسوسير الكلام من الدرس اللساني. وكان ذلك بطبيعة الحال لأسباب موضوعية تتعلق بموضوع اللسانيات البنوية ومنهجها الذي يتعامل مع اللسان كنظام صوري لا يعرف إلَّا نظامه الخاص. ولذلك تقول خولة طالب الإبراهيمي: « يجب ألا ننسى أنَّ اللسان أداة تبليغ، أداة يتحدث بها الإنسان ويتصل بها بالغير فاللغة استعمال يومي مستمر ومتواصل بل لا تتحقق إلَّا ضمن هذا الاستعمال في تفاعل مستمر بين المتكلمين. لذا ينبغي علينا أن نرجع إلى دراسة صور هذا الاستعمال أي أن نعيد للظواهر الكلامية اعتبارها في الدراسة » (٢).

(١) كلود ليفي شتراوس، الإناسة البنائية، القسم الثاني، ترجمة حسن فبيسي، مركز

الإضاء القومي، لبنان، ١٩٩٠، ص ٢٥٢.

(٢) خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ اللسانيات، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧.

والجدير بالذكر أنَّ الكفاءة اللغوية هي التي تسمح بتحقيق الشرطين الأساسيين في نظرية تشومسكي وهما : مفهوم السلامة النحوية ، أي سلامة الجملة وصحتها النحوية (Grammaticalité) وهذا المفهوم له علاقة بالبنية التركيبية، حيث يشترط في الجملة سلامتها النحوية، وما يجعلنا نتبين ذلك هو الحدس (Intuition). أما الشرط الثاني فهو المقبولية (acceptabilité) بمعنى أن تكون الجملة مقبولة، أي أن تكون مناسبة لدلولات اللغة المعنية. ولذلك فإن صاحب اللغة يتمتع بقدرة لغوية كبيرة تسمح له بتمييز الجمل من حيث سلامتها أو استحالتها وتبين ما هو صحيح وما هو سقيم منها، وقد أورد تشومسكي أمثلة على ذلك كما يلي:

الأفكار الخضراء التي لا لون لها تنام بشدة
(١) بشدة تنام الخضراء التي لا لون لها الأفكار

من خلال المثالين السابقين نلاحظ أنَّ الجملة الأولى قواعدية، ولكنها عديمة المعنى، أي غير مقبولة في الكلام اليومي بين الناس لأنه من غير المعقول أن يكون للأفكار ألوانا خضراء أو غير خضراء. أما الجملة الثانية فإنَّ تنالي الكلمات فيها يجعلها غير قواعدية وغير مقبولة في الوقت نفسه.

وبناء على ما سبق ذكره، فإنه بفضل الكفاءة اللغوية يستطيع الناطق بلغته الأصلية أي اللغة الأم أن يعرف أنَّ هذه الجملة (المدرسة لم أذهب جون) جملة خاطئة وأنَّ الجملة الصحيحة هي (جون لم يذهب إلى المدرسة).

وهناك فرق بين الكفاءة والإنجاز اللغوي، حيث نجد هذا الأخير عرضة للأخطاء اللغوية، والتردد وولات القلم واللسان، إلّا أنَّ ذلك لا يعني خلا أو مرضاً في الكفاءة اللغوية، بل قد يكون ذلك ناتجاً عن عوامل خارجية كحالات الهيجان أو حالات

(١) نعوم تشومسكي ، البنى النحوية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٩.

المرض حيث يصعب على الإنسان التحكم في نفسه وضبط سلوكه كما هو الحال في حالة فاجعة.

وفي هذا الإطار يقول الأستاذ أحمد مؤمن في الإشارة إلى الفرق بين الكفاءة والإنجاز اللغوي: « يمكن لصورة الكفاءة والأداء أن توضح أكثر إذا علمنا أن المتعلمين - على العموم - يجيدون إجراء العملية الحسابية كالجمع والقسمة والضرب. ولكن إذا طلب منهم إجراء عملية ما فإنهم يحتاجون إلى وقت من الزمن ، ومع هذا فإنهم يخطئون أحيانا. وعلى نحو مماثل، فإنّ جلّ الناس -تقريبا- يمتلكون مقدرة لغوية تمكنهم من استعمال اللغة استعمالا جيدا. ولكنهم عند تطبيق هذه المقدرة خلال الكلام أو التلقي - قد يحتاجون إلى وقت لتفكير. وعلى الرغم من هذا فقد يرتكبون بعض الأخطاء. فالناس أثناء عملية الكلام قد يترددون، ويتأتؤون، ويكررون أشياء، وتصدر عنهم بعض زلات اللسان، أما أثناء التلقي، فقد لا يفهمون بعض الجمل والمفردات، وتغيب عنهم كثير من الأشياء. كل هذا دفع تشومسكي إلى التمييز بين الكفاءة والأداء^(١) »

وفي رأي تشومسكي، وهذا على غرار دوسوسير الذي رأى أنّ اللغة يجب أن تدرس مستقلة عن الكلام، فإنّ تشومسكي رأى أنّ الكفاءة يجب أن تدرس قبل الأداء وتشكل قاعدة لدراسة الإنجاز اللغوي. ولكن من غير الممكن دراسة الكفاءة اللغوية إلّا من خلال ما يقوله الفرد فعلا. غير أن ذلك لا يشكل إلّا جزءا يسيرا من كفاءته، أما الحدس المتمثل في الأحكام التي يصدرها المتكلم حول تشخيص الجمل فيشكل الجزء الثاني من الكفاءة اللغوية.

ومن الملاحظات العامة كذلك أنّ الإنسان لا يلتزم دائما أثناء استعمال اللغة بالقواعد بل كثيرا ما يتمرد عليها وفي هذا الإطار يقول الأستاذ أحمد حساني : « بيد أننا وجدنا الإستعمال الفعلي للغة في الخطابات غير العادية لا يلتزم أحيانا بالعلائق الإنتقائية لفئات الكلم. بل قد يتحرر من قيودها ، ويمرق من سلطانها ليبدع مطا

(١) أحمد مؤمن ، اللسانيات النشأة والتطور ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢١١.

لسانها خارجا عن النمط المعياري الذي يؤصله المخزون القواعدي في ذاكرة المجتمع اللغوي»^(١).

وخلاصة وجهة نظر تشومسكي هي أنّ القدرة اللغوية فطرية وعامة وثابتة. أما الإنجاز اللغوي، فهو خاص ويختلف من فرد إلى آخر، مما يوحي بأنّ للأفراد قدرة عجيبة على إبداع اللغة، وابتكارها في كل لحظة. والهدف العملي لهذه النظرية التوليدية، هو أنّه لمعرفة لغة ما، لسنا في حاجة لتجميع عدد كبير من النصوص للمجموعة البشرية التي نحن بصدد دراسة لغتها، وإنما الأمر يقتضي فقط معرفة الكفاءة والقواعد التحويلية.

ويقول الأستاذ ميشال زكريا معلقا على مفهومي الكفاءة والإنجاز اللغوي عند تشومسكي ما يلي: « نلاحظ أنّ كل إنسان، يتكلم لغة معيّنة قادر، في كل آن وبصورة عفوية، على صياغة وتفهم وإدراك عدد لا متناه من جمل لغته لم يسبق له، في الظاهر، لفظ أكثرها أو سماعها من قبل. وهذا الإنسان يتبع، في الواقع، قواعد معينة يعود إليها بصورة طبيعية عندما يتكلم لغته. وهذه القواعد بالذات يملكها الإنسان في ذاته، وتتيح له أن يربط المعاني القائمة في ذهنه، بمجموعة الإشارات الصوتية التي ينطق بها للتعبير عن هذه المعاني. نسمي هذه الملكة اللغوية بالكفاية اللغوية. ونميز بينها وبين ما نسميه بالأداء الكلامي، أي الاستعمال الآلي للغة ضمن سياق معين. وهذا التمييز مرده إلى أنّ الأداء الكلامي لا يخل من بعض الانحرافات عن قواعد اللغة. كما أنه يحتوي أيضا، في ما يحتوي عليه، عدد من المظاهر نعتبرها طفيلية بالنسبة إلى تنظيم القواعد ضمن الخاص باللغة. يهمننا من هذا التمييز أنّ الأداء الكلامي هو بمثابة الانعكاس المباشر للكفاية اللغوية، وأنّ كل أداء كلامي يخفي وراءه معرفة ضمنية عائدة إلى حقيقة عقلية هي الكفاية اللغوية بالذات»^(٢).

(١) أحمد حساني، المكون الدلالي للفعل في اللسان العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة ١٩٩٣ و ص ١٧٦-١٧٧.

(٢) ميشال زكريا، مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ٢ سنة ١٩٨٥، ص ٣٠.

ملاحظات نقدية:

نود أن نسجل بعض الملاحظات على النظرية اللغوية عند تشومسكي. فبالرغم من أن نظرية تشومسكي قد بلغت درجة لم تبلغها الدراسات اللسانية السابقة عليها، لما قدّمته من خدمات ومساهمات في حقل الدراسات اللسانية، وذلك بإحيائها شبكة من التساؤلات حول اللغة وأصلها وعلاقتها بالفكر ودراسته المعنى وغير ذلك. حيث كانت هذه الجوانب قد أقصيت من الدرس اللساني لدى مدارس لسانية كثيرة. وكذلك انفتاح دراسات تشومسكي على مجالات وحقول معرفية جديدة، مثل علاقة اللغة بالرياضيات والدلالة والبيولوجيا وعلم النفس، لدرجة أنه أعتبر اللسانيات فرع من فروع علم النفس المعرفي.

وبالرغم كذلك من التعديلات والتطورات التي أدخلها تشومسكي على نظريته، إلا أن ذلك لم يجعلها بمنأى عن النقد، والملاحظات والتعقيبات بل لقد انبثقت من أحشائها مدارس جديدة على يد بعض تلامذته مثل لاكوف الذي قاد مدرسة علم الدلالة التوليدي.

ومن الملاحظات التي يمكن أن نسجلها هي أن تشومسكي ينتمي إلى تيار المذهب العقلاني، حيث يعد كل من أفلاطون وديكارت وهمبوليت من المحطات الرئيسية في فكره، فقد أخذ عن أفلاطون فكرة الملكات الفطرية، وأخذ عن ديكارت مفهوم الحدس، كما استلهم مفهوم الإجراء التوليدي عن همبوليت، وعمقه وأتراه حتى أضحى يمثل شبكة من المبادئ والتصورات. وبهذا يكون تشومسكي ضمن المذهب العقلاني، ولا شك أن هذا الموقف يتناقض مع أفكار المدرسة السلوكية التي كانت تعيش أوج ازدهارها في الولايات المتحدة الأمريكية في مجال دراسة اللغة.

وإذا كان تاريخ الفلسفة برمته يتأرجح بين التيار المثالي والتيار المادي، أو بين التيار العقلاني والتيار التجريبي، فإن كل تناول لغوي للغة هو بشكل من الأشكال نشاط فلسفي متأصل، فالسؤال اللغوي كان وسيبقى بمثابة نشاط تنظيري وتأملّي

ومن ثم فلسفي لا يمكن اختزاله مهما بلغت درجة العلمية ومهما اختلفت المناهج وتعددت التصريحات التي تصاحب كل الخصوصيات النرجسية الجديدة التي هي ترجمة معبرة بالنسبة لكل الاختصاصات المتعارضة^(١).

ومن الطبيعي أن يحتدم الصراع وتشتد المواجهة بين النظريات داخل الحقل الذي تنتمي إليه لتفرز في النهاية أفكارا ونتائج متعارضة ومختلفة. ولذلك تعرض المذهب العقلاني للنقد على اعتبار أن اللغة ليست ملكة فطرية توجد في التركيب العضوي للدماغ، لأن الإنسان يتعلم الكثير من الأمور من خلال مواقفه العديدة في الحياة، عن طريق التجربة والخبرة والاكْتِسَاب. يقول الأستاذ على الحرب: «من هنا فإن النظرية التوليدية بوصفها تعالج اللغة من خلال مقولة النحو الكلي ذي الأساس الفطري، تفتتح على ضريين من القراءة: الأولى تفسر اللغة من خلال مقولة الطبيعة والدماغ أو الضرورة والآلة، أو الذاكرة والوراثة. أما الثانية فإنها تفسر الوقائع اللغوية من خلال مقولات العقل والثقافة أو الحرية والإبداع أو التوليد والتحويل... هذا مع أن تشومسكي يقرأ نظريته بحسب القراءة الأولى. إذا جاز القول بأنه قارئ لنظريته على ما يؤكد مرارا وتكرارا»^(٢).

وكما سبق وأن ذكرت فإن نظرية تشومسكي حاولت أن تقدم تفسيراً لفهم الوقائع اللغوية من خلال الانفتاح على العوامل النفسية والعقلية التي استبعدتها الدراسات اللغوية السابقة. ولذلك فإن إشكالية تشومسكي كانت ترمي إلى تجاوز المرحلة الوصفية إلى التفسير ووضع النظرية. إلا أن تشومسكي بدأ بالبحث عن المبادئ لتفسير الوقائع وليس العكس. أي الانطلاق من الوقائع للوصول إلى المبادئ كما تفعل العلوم الاستقرائية والتجريبية.

(١) الحسين الزاوي، المسألة اللغوية والتعبير الفلسفي المعاصر، دار الغرب، ط١، الجزائر، ص ٢١.

(٢) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحولي، مصدر سبق ذكره، ص ١٠١.

حيث يقول تشومسكي: « إن النظرية اللسانية تعني في المقام الأول بمتكلم مستمع مثالي في مجتمع لغوي متجانس تماما. حيث يعرف ذلك الشخص لغة ذلك المجتمع معرفة جيّدة، ويكون غير مصاب بهذه الحالات النحوية غير الملائمة مثل قصور الذاكرة ، والاضطراب العقلي، عدم الانتباه والاهتمام والأخطاء اللغوية المميزة وذلك عند تطبيق معرفته اللغوية في كلّ أداء فعلي » (١).

وحول هذا التحديد الذي يقدمه تشومسكي لموضوع النظرية اللسانية يردّ عليه الأستاذ علي حرب بقوله: « هذه مفارقة أخرى من مفارقات تشومسكي. فهو فيما يقدم نفسه دوما كرجل علم يهتم بتحليل الوقائع وفهمها، يعتبر أنّ موضوع نظريته اللغوية ينبغي أن يكون متكلما نموذجيا مستبعدا بذلك الخاص والغريب والشاذ، أي كلّ ما لا تستطيع النظرية تفسيره. وهذا شأن النماذج المثالية والنظريات الشمولية: إنّها تنبني وتصدّق بالتستر على عوراتها ونقائصها » (٢).

وعلى الرغم من أنّ هدف النظرية اللغوية عند تشومسكي هو البحث عن المبادئ والعمليات التي بها تبنى الجمل في أيّ لغة كانت حيث يقول: « يتناول النحوا المبادئ والعمليات التي بها تبنى الجمل في اللغات المختلفة. وتهدف الدراسة النحوية للغة ما إلى بناء نظام للقواعد يمكن اعتباره وسيلة من وسائل إنتاج جمل اللغة التي قيد التحليل. وبشكل أعم فعلى اللغويين أن يهتموا بمسألة تحديد الصفات الأساسية التي تستند إليها أنظمة القواعد الناجحة. وينبغي أن تكون النتيجة النهائية لمثل هذه البحوث إنشاء نظرية للبنية اللغوية تظهر فيها الوسائل الوصفية التي تستخدمها أنظمة معينة للقواعد، وتدرس بأسلوب التجريد دون الإشارة إلى أية لغة معينة » (٣).

لكن جيفري سامبسون في كتابه المدارس اللغوية يعيب على تشومسكي قائلا: « إن

(١) أحمد مؤمن ، اللسانيات النشأة والتطور ، مصدر سبق ذكره ، ٢١٠.

(٢) علي حرب ، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٠٩.

(٣) نعوم تشومسكي ، البنى النحوية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٣.

المدرسة لتشومسكية اتجهت للتركيز على اللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية القريبة منها أو التي لها علاقة بها على سبيل اختصار الوقت، بخلاف ما بذله الوصفيون من جهد على اللغات الأجنبية، مرة أخرى فإنه من الواضح أن هذه السياسة سوف تقلص فرص النجاح لتطوير نظرية للتعميمات اللغوية، حتى لو كان الاستبطان الشخصي مقبولا كأساس لتحليل أية لغة خاصة ^(١).

ولما كان تشومسكي مهتما بطبيعة اللغة عند الإنسان، كان من اللائق به أن يميل إلى دراسة اللهجات واللغات البدائية لكونها تمثل مرحلة طفولة اللغة، عوضاً أن يتوجه إلى دراسة اللغة كما هي في شكلها النهائي والمكتمل نسبياً.

لقد أشار بعض النقاد إلى أن تشومسكي وقع في مغالطات عديدة ولذلك واجه اعتراضات شديدة من قبل المدارس التجريبية الراضة لفكرة المقولة الفطرية للغة، ولفكرة الحدس، والمنهج العقلي وغير ذلك. فقد رأى جيفري سامسون:

« إن خطأ تشومسكي بالنسبة للمنهج هو في الواقع الدقيق مشابه لمغالطة المدرسة السلوكية لقد تعلل السلوكيون السيئون بأنه ممنوع بالنسبة للعالم أن يستخدم الاستبطان دليلاً، لهذا فإنه لم يكن هناك شيء ليستبطن.

يعتقد تشومسكي إننا نملك أفكاراً معقدة، لها حياتها الخاصة يقربنا الاستبطان منها،

ويشير إلى أن الاستبطان مقبول كدليل في النظر العلمي. كل من هذه المناقشات أسوأ من بعضها البعض.

إن الاعتراض على استخدام الدليل الإستبطاني في العلم لا يعني أنها لا توجد أشياء مثل الإستبطانات، بينما الاستبطان عرضة للخطأ مثله مثل الملاحظة، ولما كان الاستبطان لا يمكن نقده بنائياً، مثل ما نستطيع نقد تقارير الملاحظات. ^(٢).

(١) جيفري سامسون ، المدارس اللغوية ، ترجمة د. أحمد نعيم الكراعين ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان ، ط١ سنة ١٩٩٢ ... ص ١٥٧ ، ١٥٦ .

(٢) جيفري سامسون ، المدارس اللسانية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥٩ .

ويضيف الأستاذ علي حرب بأن تشومسكي: « لا يزال يستبد به هاجس الدفاع عن النظرية التوليدية من خلال مقولة الكليات النحوية الفطرية. الأمر الذي جعله يشغل كحارس لنظريته، همه الأساس صونها من المستجدات والمتغيرات »^(١).

والواقع أن هذه الانتقادات تجد مبرراتها وشرعيتها، فقد حدث تحولات كبيرة في السنوات الأخيرة في حقل الدراسات اللسانية انتقلت بها من مستوى الجملة إلى مستوى النص أو مستوى الخطاب.

وهذه التحولات قد حققت دفعا قويا للدراسات اللسانية حيث بدأت تنظر إلى الظاهرة اللغوية في أبعادها المختلفة، حيث تخلصت هذه الأخيرة من عوائق ورواسب الدراسات البنيوية التي فشلت في التقدم باللغة إلى مستوى اللسانيات النصية ولسانيات الخطاب كما هو الحال مع فوكو، وديدا .

يقول اللغوي الألماني "روك" في هذا الصدد ما يلي: « أخذت اللسانيات النصية بصفتها العلم الذي يهتم ببنية النصوص اللغوية وكيفية جريانها في الاستعمال، شيئا فشيئا مكانة هامة في النقاش العلمي للسنوات الأخيرة. لا يمكن اليوم أن نعدّها مكملًا ضروريًا للأوصاف اللغوية التي اعتادت أن تقف عند الجملة المعتبرة إياها أكبر حدّ للتحليل بل تحاول اللسانيات النصية أن تعيد تأسيس الدراسة اللسانية على قاعدة أخرى هي النص ليس غير. لكن هذا لا يعني أننا نعتمد المعنى المتداول بين الناس للنص (نص مكتوب عادة ما يأخذ شكل منتج مطبوع) بل ينبغي أن ندرج في مفهومنا للنص كل أنواع الأفعال التبليغية التي تتخذ اللغة وسيلة لها »^(٢).

و مهما كان الأمر فإن تشومسكي قد لفت انتباهنا إلى ضرورة الاهتمام بالعلوم الأخرى والاستعانة بها لدراسة اللغة، ولا شك أن هذه العلوم قد حققت تطورا كبيرا

(١) علي حرب ، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١١.

(٢) خولة طالب الإبراهيمي ، مبادئ اللسانيات ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٧-١٦٨.

على الساحة المعرفية، إلا أن تشومسكي ظلّ متمسكا بأطروحتة المبنيّة على تصور فطري للغة، والمحددة بشكل سابق على كلّ تجربة. وباعتبار اللغة كذلك فإنها في نظر تشومسكي مسؤولة لتوضيح الطبيعة الإنسانية. فمعرفة اللّغة تعني معرفة قدرات العقل الإنساني.

وفي هذا المجال يقول الأستاذ علي حرب: « الملاحظ أن التغيرات لم تغير شيئا في موقف تشومسكي من نظريته، أي لم يكن لها مفاعيلها المفهومية على النحو التوليدي . من هنا لم ينجح تشومسكي في تطوير نظريته التوليدية، سواء بتوسيع مجال البحث أو بإغناء المفاهيم. وهذا شأن التفكير عندما يتحول إلى جدل يرمي إلى تثبيت أطروحة أو نقض أطروحة مضادة لها: إنه يتم على حساب المفهوم، بقدر ما يقوم على نفي الحدث اللّغوي وما يتولد عنه من حقائق ^(١) » .

وبناء على ما سبق يجب على الفيلسوف أن يبدل لغته حتى يستوعب مرونة الفكر وحركته التي لا تتوقف. وبالرغم كذلك من أن تشومسكي أحدث انقلابا ثوريا في مجال اللّسانيات مما جعل اللّسانيون يكتفون له الاحترام الكبير، وخاصة عندما أعاد إلى مجال البحث الكثير من القضايا التي كانت مقصية ومستبعدة من الدرس اللّساني. كما مظهر الإبداع للغة، لكن ألا يتعارض هذا المظهر الإبداعي مع مقولة الطبيعة الفطرية للغة؟ .

يرى الأستاذ علي حرب: « إن مفاهيم الإبداع والتحويل والإنتاج، التي هي ميزة النحو التوليدي، تتعارض مع مقولة الطبيعة الثابتة وهذه مفارقة من مفارقات تشومسكي. ذلك أن المظهر الخلاق للغة يتجلّى في القدرة على التخلق والتشكل أو في إمكان التوليد والتحويل، عبر أداءات الناطقين وما تأتي به من الابتكارات التركيبية والدلالية والأسلوبية... بهذا المعنى لا يمكن الحديث عن خلق محكوم بالقواعد العامة... فالقدرة

(١) علي حرب ، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١١٢.

الخلاقة هي القدرة على التحويل بالخروج على الطبيعة وزحزحة الثوابت ... غير أنَّ تشومسكي يصر على التمسك بموقفه الماورائي متكئاً على المقولة الهرمة للطبيعة البشرية. معتبرا أننا لا نتعلَّم من اللِّغة في نهاية التحليل، سوى الألفاظ التي تتوافق مع المفاهيم الموجودة لدينا مسبقاً، أي التي يملئها النموذج الجاهز الذي تزودنا به طبيعتنا^(١).

ولعل التناقض هنا يبدو واضحاً في نظرية تشومسكي، ولا سيما في قوله بالفطرة من جهة وبالإبداع والتحويل من جهة ثانية، إذ كيف يتجاهل تشومسكي هذه الحقيقة التي أعترف بوجودها وهي القدرة الإبداعية للغة غير المحدودة والتي لا يمكن أن يحيط بها أحد، إذ من المستحيل القبض على حقيقة اللِّغة وامتلاك معرفة نهائية بها مادامت متجددة وهنا يقول علي حرب: «إنَّ ما تفعله محاولات التأسيس والتأصيل ليس سوى الحجب والتمويه، بخلق الطابع الماورائي والمتعالي على ما هو تاريخي ومحايث ومتحول^(٢)».

ويرى بعض اللسانيين، أمثال جيفري سامسون أنه بالرغم من التأثير الكاسح للنظرية التوليدية بما فتحته من تساؤلات وإمكانات من خلال الاشتغال عليها، أو الانشغال بها، لم تكن لها نتائج ايجابية فقط بل كانت لها نتائج عكسية على مستوى البحث الألسني. وهذه الوضعية تشبه إلى حد كبير حالة المنطق الأرسطي الذي هيمن على الفكر لمدة تتجاوز الألفي سنة، غير أنَّ التحولات الكبرى التي حدثت في أوروبا لم تتم إلَّا يوم بدأ الفلاسفة في التساؤل عن طبيعة هذا المنطق، وبدأ التفكير بالفعل في البحث عن مناهج جديدة لتعويضه. وفي هذا الإطار يقول جيفري سامسون: «إن هيمنة المدرسة التشومسكية أحدثت تطوراً في غير صالح البحث اللغوي، لقد جذبت انتباه رجال كثيرين وانتخبت مجموعة كبيرة من الأبحاث، وشعر الناس – بشكل

(١) علي حرب، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣.

طبيعي - أن هذا العمل لا يمكن أن يكون تافها ، ولكن الناس - بدون شك - شعروا بالمثل بالنسبة لعلم التنجيم وعلم الكيمياء ، عندما كانت هذه العلوم مزدهرة في نشاطها ، وقد عرفنا الآن أنهم مخطئون ، هل يوجد شيء محمي من الدمار أو الخطأ؟^(١) «

وبناء على هذه النظري المعرفية والإبستمولوجية لا يسعنا إلا أن نقول مع غاستون باشلار أن « كل طريقة بحث لا بدّ وأن تنتهي بفقدان خصبها الأول حتى تأتي دائما ساعة لا يجد المرء فيها فائدة للبحث عن الجديد في أطلال القديم ويعجز الفكر العلمي عن التقدم إلاّ بخلق طرائق جديدة وقد تفقد المفاهيم العلمية ذاتها شمولها الكلي وكل مقالة في الطريقة العلمية ستكون دائما مقالة ظرف ولن تصف بنية نهائية للفكر العلمي وينبغي أن يظل التفكير في الطريقة نشطا حتى على صعيد الفكر المحض^(٢) »

وأخيرا وليس آخرا وانطلاقا من كل هذا وذاك يمكن أن نخلص إلى نتيجة منطقية وإبستمولوجية في جوهرها وهي أنّ النقد عملية أساسية وأولية في مواكبة

(١) جيفري سامسون ، المدارس اللغوية ، التطور والصراع ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٦٩ .
(٢) غاستون باشلار ، الفكر العلمي الجديد ، ترجمة : عادل العوا ، موفم للنشر ، الجزائر ، (ب.ط) ، ١٩٩٠ ، ص ١٥١-١٥٢ .

Il n'aya pas de méthode de recherche qui ne finisse par perdre sa fécondité première. Il arrive. Toujours une heure ou l'on n'a plus intérêt à chercher le nouveau sur les traces de l'ancien, ou l'esprit scientifique ne peut progresser qu'en créant des méthodes nouvelles. Les concepts scientifiques eux- Mêmes peuvent perdre leur universalité. Un discours sur la méthode scientifique sera toujours un discours de circonstance, il ne décrira pas une constitution définitive de l'esprit scientifique. Même sur le plan de la pensée pure, la réflexion sur la méthode doit rester active.

G-Bachelard, le nouvel esprit scientifique, enag , Alger, p171-172 .

حركية المعرفة وتطور المناهج والموضوعات والنماذج العلمية وانفتاح العقل على معقولات جديدة واشتغاله على تخومه بتحويله من حدود الإطلاقية إلى دائرة النسبية والإمكان .

قراءة في النص الفلسفي الروسي

ثلاثة مقالات وقضية إشكاليات النقد

د. محمد المجتبى عبد العزيز عثمان (*)

مقدمة

في البدء لابد لي من القول بأن هذا العمل الذي أقدمه اليوم، هو قراءة في نصوص فلسفية روسية، وهذا العمل هو بداية لمحاولة قراءة نص فلسفي تداخلي اعنى موقع روسيا من كونها تشغل وسطية بين أوروبا في الغرب والعالم الشرقي، وهذه الخاصية جعلت لها إمكانية تناول كلا الفكرين الفلسفيين بقدر من التوازن بينهما، فهي استطاعت إن تقرأ الفلسفات الغربية كما استطاعت إن تقرأ النص الفلسفي الشرقي، كما قرأت النص المسيحي والنص الإسلامي.

أعود فأقول إن القراءة في هذه النصوص في لغتها، ويحث قضاياها التي تتناولها تنبج عن تقابلات تتيح إمكانيات للتلاقي أو التقارب الفكري في الرؤى الفلسفية بيننا وبين الاسلفانيين في كلياتهم وفي جزيئاتهم بما في ذلك الروس.

أولي الموضوعات التي أتقدم بها للمؤتمر الفلسفي الخامسة عشر هي الموقف من الحداثة وما بعد الحداثة بما تحملانه من مقولات فلسفية نصب علي ارض الواقع الحياتي بالنسبة للوعي الروسي وما تمثله لنا هذه المقولات في عالمنا اليوم في ظل إجتهااداتنا المعرب عنها قولا ونصا، أو التي تعتمل في أذهاننا ونضج بها عقولنا، إلا أننا

(*) قسم الفلسفة جامعة النيلين كلية الآداب - السودان / الخرطوم.

لم نقم بعد بطرحها علي أنفسنا. ولقد اخترت أن أعنون هذا العمل بعنوان " ثلاثة مقالات وقضية".

إشكالية الموضوع

الباحث في إشكاليات النقد، لا محالة واقف أمام مجموعة من العناصر المتداخلة من حيث التشكيلات الأساسية من ناحية، ومن الناحية الأخرى الإشكاليات التي لا نستطيع ان نصفها بالثانوية، وان كانت في حالة تغيير مستمر وتأرجح يجعلها ضرورة ثانوية.

كثيرا ما نقف أمام موضوع بعينه من بين موضوعات تتعدد بتعدد موجودات الوجود بما في ذلك الوجود الفكري الفلسفي، فتتولد لدينا نزعات الي تناوله بالتمحيص والتحليل جاعلين منه نقطة تتوقف عندها أنظارنا وعقولنا تطرح التساؤل تلو التساؤل، بنيانه، تركيباته الشكلية، أبعاده الهندسية الطولية والعرضيه، والارتفاع ثم غوص في داخله لندرك أعماقه، فيتكون لدينا هدف نأخذه في كليته او نعمل الي التجزئة فيه من حيث انطولوجيته، وايستمولوجيته، واكسلولوجيته، ولكن كيف لنا أن نحدد موضوعًا نقديًا؟

إن فكرة النقد لم تكن بالفكرة الجديدة وإنما هي فكرة شغلت العقل الإنساني في القديم، وأقلقته في الحديث والمعاصر، أصبحت تسيطر علي العديد من المساحات في الوعي الإنساني، فإذا نظرنا إلي ما هو دائر الآن من نشاط فكري حول التحول من النقد الأدبي إلي النقد الثقافي وهذا التحول أوجد علاقة جدلية تقاربية وتنافرية بين الأدب والفكر والثقافة، هذا إلى جانب الخطوات النقدية التي عرفتها الفلسفة في مختلف فروعها وتبلور فرع الفلسفة النقدية، وخطوات النقد في فلسفة التاريخ من غربة هيجيلية وتلك الغربة التي كأنها شغلت اشبنجلر وخلص بها إلي القول "بأفول أوروبا" كل هذه وغيرها من الخطوات ما هي إلا حركة نقدية.

ان إشكالية اختيار الموضوع لا يمكن وصفها بالذاتية، وأن كان العامل الذاتي لا يقف مكتوف الأيدي دون المشاركة في عملية الاختيار هذه، إن هنالك أيضا العامل أو العوامل الموضوعية التي تفرض علي المرء الأخذ بناصية الموضوع العمل وثمر أغواره النقدية، كما هو الحال بالنسبة للعديد من الفلاسفة. لذلك نجد إن عملية الاختيار في الغالب الأعم من الحالات لا تنبع من المزاج الشخصي الذي يحتم علي الباحث تناول الموضوع والعمل عليه، وإنما يرجع الاختيار إلي مجموعة من العوامل أو مجموعة من العناصر التي تقوم بنسج مادة الموضوع. وتجعله يظهر في هيئة ضرورة حتمية لمرحلة تاريخية بعينها ذات ارتباطات انطولوجية، وعلاقات معرفية ابستمولوجية تعبر عن حالات تواصل وقطعية، غريبة وشك انتمائي.

ولعلنا نجد أنفسنا في كثير من الأحيان نقف أمام كم هائل من الأسئلة التي يظهر بعضها كأنها مجرد أسئلة استدرائية لا تنتظر إجابة أو ردا، ولكنها في حقيقة الأمر تعبر عن عميق شعور بأنها تحمل في ذاتها عناصر أكثر دقة باحثة عن ستكلها لإظهار مجموع كينوناتها، إقصاء أو تثبيتها أو اندماجية في الحركة الكونية والوجود الإنساني الآني والقادم في المستقبل المجهول تفصيلا والذي يمكن أن نضع له فرضيات - تكهنات - نبنيها علي أسس المعطيات الماضية في ظل الواقع الذي نحن فيه، وذلك من خلال ما يعرف الآن بعلم المستقبل أو المستقبليات.

إننا اليوم نقف أمام العديد من الموضوعات التي تشغل أذهان فلاسفتنا والمشتغلين بالفلسفة في عالم الدول الشرقية كما هو الحال في عالم الدول الغربية ولكننا وان بدأنا المسير في ذلك الاتجاه، أي اتجاه النقد وهنا أجد بالضرورة الإشارة إلى المدارس الفكرية التي تخوض في غمار هذه الإشكالية ألا وهي مدرسة البروفيسور حسن حنفي، ومدرسة البروفيسور محمد عابد الجابري وغيرهما من من تقدم بمشروع في هذا الاتجاه. هذه المدارس عمدت إلى تناول قضية "الأنا" وان اختلفت في إظهار هذا الأنا وليس هذا نقصا؛ بل هو عين الضرورة فما طرح هو (الحضارة) كما هو موضوع في مختلف

إدراكنا لها- حضارة عربية إسلامية، أو حضارة إسلامية عربية أو حضارة إسلامية شرقية - هي بصورة أخرى إشكالية الموضوع التراثي أو الموروثي.

أقول أن موضوع العلاقة بالحدث وما بعد الحدث في علاقاته الجدلية أو تشكيلاته التقريرية، لم يكن هاجس يسيطر على عقولنا ووعينا فقط فقد سيطر على سابقينا أيضا، ولا أحسب أنه علينا التوقف أمام المسيرة التاريخية لهذا الموضوع، وإنما سوف نحاول الوقوف على بعض النماذج التي تشاركنا في هذه القضية، الوقوف على ما ذهب إليه فلاسفة روس من آراء حول إشكالية الحدث والمستقبل الذي ستكون عليه الحياة ما بعد الحدث.

كتب البروفيسور بيوتر ك. غريشكو مجموعة من المقالات الفلسفية محللا وناقدا لتيارات الحدث وما بعد الحدث. خاصة وأن ما بعد الحدث أصبحت تشكل بعدا فلسفيا يرتبط كل الارتباط بل تشكل الانقلاب الكبيرنيكي في الحقل الفلسفي. وفي هذا الإطار يقول غريشكو: "إن الاهتمام العظيم الذي حظيت به ما بعد الحدث كان اهتماما متسقا ومتوافقا مع القضية المطروحة، وهذا -الاهتمام - يمكن أن يقدم حكما على ما بعد الحدث في بلادنا " من هنا تظهر الضمينات تجعل أمام النقد موضوعا يتطلب بالضرورة حكما وإن كان هذا الحكم يقع في إطار الحدودية القومية - إذا صح التعبير اعني أن ما يقدمه غريشكو يقدمه منسوباً إلى الروس في المقام الأول. ذلك راجع إلى ما يتم تداوله حول "ما بعد الحدث" من قبل أساتذة الجامعات والعلماء والباحثين وطرحهم هذه الآراء في أعمال منشورة وبقراءة المطبوعات والمنشورات تزداد الصلابة، بل تتكون الرؤى المعادية لها. وإن كان هذا فإن ما يتم التوصل إليه في النهاية يحمل صورة أكثر قتامة مما ذكر؛ انهيار الوعي، والعداء الاجتماعي، والاكتماب، والاحباطات اليومية، والعنف الوحشي التخطيمي، فيكون التطور والتقدم نحو الغناء.

هذه النتائج التي يوردها هي نتائج يفرضها من تناول قضية أو إشكالية ما بعد الحدث على أنها أتت إلى روسيا مع جزئية البريسترويكا. يقول: مع البريسترويكا

دخلت إلينا بضائع وخدمات مستوردة، وكذلك أفكار، وفيما يخص الأوليتين فلا إشكالية علي الإطلاق، فقد دخلت حياتنا عبر الإعلان وضجيجهِ والذي كان يتم بحيوية جعل العديد منا يعجز عن تصور حياته من دونها خاصة تلك لم تكن معروفة لنا. ولكن الإشكالية تتبلور مع النوع الأخير مما هو مستورد الأفكار."

إشكالية المصطلح ودلالته

بالنسبة لبروفيسور غريشكو تبدأ الإشكالية في إمكانية تطوير المصطلح للغة الروسية، ذلك ان عملية الترجمة من لغة لأخرى نفترض حدا من الوجود الذاتي لما يتم ترجمته في كلا البعدين ما عنه يترجم وما إليه تتم الترجمة وهنا تظهر بجلاء مسألة الخاص والعام، وما يمكن ان يشمل أو تشمل عليه مفردات اللغة وما يخرج من إطار وحداتها اللغوية. ان إشكالية الترجمة تقف أمام التعامل مع النص الفلسفي في كليته كما تظل حجر عثرة يعيق التفاعل مع المصطلح الفلسفي، وهذه الإشكالية يوضحها البروفيسور غريشكو بالنسبة لما يعالجه من إشكالية موضوعه، إلا أننا نجد أن هذه الإشكالية وقفت وما تزال تقف ذات الموقف أمام الحركة والمسيرة الفلسفية حتى بالنسبة للتفلسف في العربية، وقد أشار إليها الدكتور طه عبد الرحمن واستند إليه دكتور محمد وقيدى، ونحن هنا نسترجع هذه الآراء لإظهار أن إشكالية الترجمة ليست هي خاصة باللغة العربية فحسب باعتبارها المنقول إليه، وإما هي إشكالية يونيفيرسالية تشترك فيها لغات أخرى. ففيما هو راجع إلى اللغة العربية " ان اللغة الفلسفية تستمد مفاهيمها من اللغة الطبيعية ولكنها تمنح هذه الألفاظ وضعاً جديداً بإخضاعها لهدفها كنمط خاص من التفكير المجرد وان كان هذا لا يؤدي إلى زوال تأثير اللغة الطبيعية في إطار التحول إلى المفاهيم الفلسفية. إن الإشكالية النابعة من الترجمة ويمثل بما كان من صعوبات واجهت الفلسفة العربية الإسلامية وندرك هذا الأمر عندما نلاحظ الحيرة التي واجه بها المسلمون نقل التفكير من مشكلة الكينونة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية. " أن الإشكالية في عملية الترجمة والنقل من لغة

إلى أخرى ليست فقط في المعنى ولكن أيضا في الدلالة " فالفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية يدل على الوجود، ولكنه يدل أيضا على الربط بين الموضوع والمحمول. وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا المشكل لأنه لا وجود فيها (اللغة) للفعل الذي يدل على الوجود ويلعب دور الرابط بين الموضوع والمحمول في الوقت نفسه. وهكذا فإن اللغة العربية نقلت مشكلا يرتبط باللغة اليونانية وحاولت حله باقتراحات عدة مثل اللفظ (هو) أو اللفظ (كان) فجاء ذلك على نظامها التركيبي، إذ أن المقترحات المقدمة جاءت فقط للاستجابة لمقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية ولم تكن نابعة من اللغة ذاتها. " وفي ذات الإطار إطار إشكالية الترجمة نجد الدكتورة أماني البداح تقول : " يبدو أن من أهم العناصر التي تواجه المترجم إمكان نقل النص من لغته الأصلية إلى اللغة العربية بشكل يحفظ المعنى المنقول، كما يحافظ على روح اللغة العربية وسلسلة القراءة وسلامة القواعد ... امتناع الترجمة من لغة لأخرى بسبب تعدد مقاييس اللغات وقيمها الجمالية والنحوية.. " هذه المسوغات لا تتعارض وإنما تتوافق مع ما ذهب إليه غريشكو في معالجته لموضوعه خاصة في ما هو مرتبط بقضية النقل من لغة إلى أخرى خاصة القضايا الفلسفية، يقول : " في البدء نحن لا نستطيع أن ننطقها، وثانيا من حيث أننا لا نستطيع أن نترجم المصطلح إلى اللغة الروسية - لعدم وجود كلمة تعبر بتطابقية عن المصطلح - الشيء الذي يؤدي بنا إلى الاستعاضة عن الترجمة بالتحويل الإبداعي لحروف postmodernism مصطلح إلى الحروف الروسية (بوست مودرنزم) " مودرن، مودرتين "، وهذه العملية التحويلية لا ترجع إلى (العظمة، والرحابة) وإنما يكمن في أن (بوست مودرنزم) لا وجود لها- ليس فقط كلفظ وإنما في الحياة اليومية ". وهنا تنشأ إشكالية أخرى؛ إذ أن المصطلح يتبلور كرامز لرمز يوجد أو وجد في مجال معين وفي حلقة زمانية محدودة. وما قوله بأن الأمر لا يكمن في (العظمة والرحابة) إلا ليمهد للربط بين اللغة ودلالاتها في الإطار الثقافي المعين. فهل يمكن أن تترجم "POST" وهذه ليست العضلة، وإنما العضلة تكمن في modernism، ففي الروسية يمكن مقابلتها بالحديث أو على الأصح المعاصر ولكن

هنا تظهر الإشكالية إذ منها تظهر سيمائية الكلمة والإشتقاقات، حديث، عصري معاصر، المعاصرة، فما هي المعاصرة ؟ وهل نحن معاصرون ؟ كيف ينظر إلي هذه المسألة الزمنية؟.

مما سبق من أسطر يتضح أن الإشكالية في إطارها الزمني والدلالي تتطلب إحداث التفريق اللازم والتحديد، ولهذا نجده مرة أخرى يظهر عبثية حدوث ترجمة كاملة للمصطلح في اللغة الروسية، وإن كانت محاولات ترجمة المصطلح إلى العربية قد نالت حظا وافرا. يقول: إن تترجم علي منوال ما بعد الزمن فهذه ترجمة حرفية غير متكافئة والبعد الفلسفي والسيمائي للمصطلح ناهيك عن البعد المعرفي الاستمولوجي.

ليس فيما يخص "ما بعد" وإنما "المعاصرة" فمنها يبدأ الاشتقاق ومشتقات الكلمة. فماذا تعني "المعاصرة"؟ وهل نحن معاصرون ؟ فقط تبدأ تتابعيه الإشكالية. ولما كانت الإشكالية غير محصورة فقط في علم اللغة والدلالات ؛ بل أيضا في المحتوي المادي. وهذا الجانب يتطلب منا التوقف لإيضاحه، في سبيل معالجة هذه الإشكالية يجب علينا أن نفرق بين نوعين من الزمن، الزمن الفلكي والزمن الاجتماعي التاريخي، النوع الأول يمضي علي وتيرة واحدة يتجه نحو الأمام في خط مستقيم لا يمكن الرجوع فيه. أما النوع الثاني فيمكن وصفه بأنه متنوع، له خيارات عديدة أو أوجه مختلفة، فيه تظهر العديد من الفجوات. والمواقف. والكيانات. والنظم. والحكومات. صور وأشكال مختلفة في التقدم نحو الأمام. وبدون شك كان بلوخ محقا إذ قال أن ليس كل الناس وجودوا في ذات الآن "now" ففي بعض الآن يجمع بينهم فقط شكل الوجود القاهري وذلك بفضل الظروف التي سمحت برؤياهم جميعا اليوم "today" ولكن هذا لا يعني انهم يعيشون جميعا في ذات الزمن مع الآخرين في الواقع يعيش الناس في أزمنة مختلفة "منهم من يعيش في الماضي ومنهم من يعيش في الحاضر وبعض آخر يعيش في المستقبل. الإشارة الي زمنية تتابعيه تحتم افتراض واقعيته ليس لأفراد بعينهم، وإنما لجماعات بعينها (لا شعوب أمم وحضارات). لن يكون تضخيما القول بأن أي مرحلة تطويرية

تسارعية لهذه أو تلك من الجماعات متعددة الطبقات أو مختلفة المعايير التسارعية التطويرية لتركيبات المجتمع تحتوي في ذاتها على المساحات الزمنية العيشية لكل أفراد ممثليه ولكن جانب التاريخ* تحده عملية احتواء أو تفضيل هذه أو تلك من تسارياته التطويرية. بكلمات أخرى المعاصرة الاجتماعية لا تعني بالضرورة معاصرة كل فرد من أفراد الذين يعيشون فيه، ببساطة في هذا المجتمع توجد شريحة ما " المعاصرون " وعليهم تعتمد الآنية العصرية التي تقف على الأبواب. وهنا تظهر علاقة دياكتيكية ليست بالبسيطة: الإنسان يختار زمانه ولكن الزمن يختار إنسانه.

مفهوم الزمن

إن كانت الإشكالية السابقة ترتبط أو تقوم على قصر اللغة عن إحداث الترجمة الكاملة والمطابقة تطابقا تاما لدلالات ومعاني المصطلح، فإن الأمر يفرض ليشمل إشكالية تحديد مفهوم الزمن، وإذا كان هنالك الزمن الفلكي الذي يحدد باليوم والغد والأمس، أي الماضي والحاضر والمستقبل فإن هذا الزمن التاريخي يمكن أن يكون أزمنة تعدد لطبقات التاريخية، والتي لا يجمع بينها بالطبع أي مشتركات " واختلافات معكوسان القيم، الخير والشر، الطيب والغبث والاختلافات الاجتماعية هي مفارقات تواصل وقطعية. عنها يقول غريشكو " فهي عاشت وتعيش الآن " في أي مجتمع وفي كل زمان، والسعادة ليست في الزمن والإشكالية ليست في الزمن في حد ذاته، فمن حيث المبدأ يمكن أن يكون سعيدا في أي زمن تاريخي. هذا يعني بالضرورة أن المفهوم الزمني "العصر" ليس هو بالقضية المقررة أو التي تم حسمها في بعدها اللازم، إذ أن المعاصر بالنسبة له يحمل مجموعة من الدلالات التي ترتبط بصورة مباشرة بالذاتية الفردية وبالذاتية الجمعية وهذا التفريق يظهر جليا في قوله " إذا الزمن التاريخي لا يمنع الإنسان من الوصول إلى السعادة. ولكن هذا الزمن التاريخي أصبح يحمل تاريخ العالم عبارة عن مكان واسع فسيح (يغطي سطح الكرة الأرضية) يكاد يضم ذاته كل تاريخ البشرية من المجتمع المشاعي البدائي (قبائل الأبريغين الأسترالية - على سبيل المثال)

وهذا هو الزمن التاريخي فهو يضم كل الحركة بما في ذلك ما بعد الصناعة (الدول الغربية والشرقية المتقدمة).

في إطار الزمن والذي يراه علي انه زمن تاريخي وزمن اجتماعي، فإن الأخير قد رتب وفق حسابات وتسميات قدمها نوفلير يمكن تصور وتخيّل اللوحة الآتية ٧٠٪ من سكان الكرة يعيشون في الماضي (مختلف أنواع الماضي) و ٢٥٪ يعيشون الآن (المعاصرة) و ٣٪ يعيشون المستقبل، أما البقية ٢٪ المتبقية فهم سواقط. اذ انهم لا يدرجون تحت أي من هذه التقسيمات مرة أخرى يظهر الفروق في الزمن، لا من حيث التقدم والتأخير، وإنما من حيث المعاش والمعيش وهنا لا نسب التوزيع، وإنما مبدأ التقسيم نفسه، فهذا المبدأ اظهر علاقة غريبة تربط بين السواد الأعظم من السكان " الوجود البيولوجي " أما الابستمولوجي فهو وجود يرتبط ارتباطاً تاماً بما يعرف بالماضي، وان كان لهذا الماضي دلالات لا تجعل ماضي واحد، وإنما أنواع من الماضي وهنا نلاحظ نوعاً من التلاقي من حيث إدراك العلاقات بين الحاضر والماضي والمستقبل، فيحدث نوعاً من التداخل الزمني الاجتماعي يشد الحاضر الي ماضية فيكون الحاضر الماضوي، وهو البعد الذي تشغله الأغلبية، أما الحاضر، فهو مستبدل بالآنية " المعاصرة " وهي في حد ذاتها آنية متغيرة تقارب من المستقبل ولكن هذه الحركة تسير وتجري في ما نعرفه باليوم وفي هذا يقول غريشكو : إذن ما نحن فيه من وضع ليس بالكلاسيكي (انفرطت فيه الروابط الزمنية) جمعت وتشابكت خيوط مختلف الأزمنة في اصعب دياكتيكية الروابط بينها.

وفي لغة أكثر تخصصية ودقة هي حالة التداخلية الزمنية، وبكلمات أخرى ذاتية الزمن في اختلافاته، وبالطبع انتفي نقاء فردية الأزمان منذ أمد بعيد، خاصة وإنها في زماننا (وهناك من ينظر إليه علي أنه زماننا) عند إذ يصبح العالم حقيقة عالمياً في ترابطه ووحدته. وفي هذه العملية بصورة أو بأخرى. فإن البلدان والشعوب سوف تسحب - تُجذب) وتنجذب كذلك الأزمنة الاجتماعية والتاريخية.

إشكالية التحديث :

إن القراءة التاريخية في الماضي القريب، تظهر ضرورة النظر إلى موضوع التحديث لربطه فيما بعد بما هو معلن من مشروع حدثي أو ما بعد حدثي، وفي هذا الصدد أعني التحدي التحديثي " خاصة في نهاية القرن التاسع عشر بالنسبة لروسيا فقد رأت هذا التطلع والمستقبل مهم يعبر أوروبا كلها منتصرا في الأعوام ١٨١٣-١٨١٤، وقد كانت حركة الديسمبريين أكبر مركز ومنبه لهذه الحركة التاريخية الحتمية - حركة التحديث - ولكن لم تكن لحركة الديسمبريين أو ما تبعتها من وقائع تاريخية (إصلاحات الكسندر الثاني العظيمة، والثورتين الروسيتين) أن تحقق التحديث، وهنا يبدو أن فرضية نقد الفلسفة الماركسية اللينينية علي وجه التحديد وتجاوزها فلسفيا وصياغتها كجزء من المشروع الحدثي لم تكن فرضية مقبولة - علي الأقل - في الوقت الراهن، لذلك نجد أن التعويل علي مرحلة إعادة البناء البريستوريكا - من خلال أن الأمل الأخير لم يمت.) وفي ذات الوقت يعزى حالات الفشل في الانخراط في الحركة الحدثية (الي فشل الحدثية في أن تتعمق في الجماعات الإنسانية الشيء الذي يجعله محسوبا علي الحدثية).

مرة ثانية تكون للحدثية وما بعد الحدثية موضوع الغريب، فإن كانت عملية الترجمة لم تنل حظها من النجاح بسبب عدم وجود للدلالات المصطلحية في الثقافة الروسية - كما قال - فإنه سرعان ما يذهب إلى القول بانتفاء الأرضية التي يمكن أن تقوم عليها الحدثية في روسيا. " ولها في روسيا لا توجد أرضية، ولا يمكن أن تكون هذه الخدع الغريبة لا يمكن لها أن تنطلي علينا، وفي المقابل نحن نفكر لأنفسنا، عملنا فأوجدنا طعامنا، بحماسة وعمق وأخطاء " أي أن البحث يظل في إطار الذاتي، والخصوصي في عملية إحداث التطوير أو التغيير، كما نلاحظ أن العلاقة بين الشرق والغرب يشغل جزءا في عملية الفكرية لمكانة روسيا.

إذا نظرنا إلى محددات فضاء الحادثة، ولنا أن نستحضر ما ذكره محمد عابد الجابري هي رباعية هذه المحددات، وذلك يعيننا على تفهم موقف عريشكو من الحادثة خاصة فيما ذهب إليه من قول أوردها سابقا نقول أن هذه المحددات الأربعة هي على النحو التالي:-

١- العقلانية تلك التي ترى في الذات مصدرا للمعرفة باعتبار أن الوعي يمثل الوجود ثم يقوم بإصدار الأحكام عليه أو حوله هذا إلى جانب أن العقلانية تجد في الطموح العلوي نموذجا باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد سيطرة الإنسان على الطبيعة، أما في التقنية تكون رؤية الوجود.

٢- الحرية هي الأرضية التي تعين مشروعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية بلا اكراه أو قيود.

٣- التاريخية وهذا يعني أن الحادثة قامت على معقولية التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، إلا أن هذا النمو يخضع لمعيار التقدم.

٤- العلمانية أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من "الإنسان" كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي.

إذا عدنا إلى فرضية عدم وجود أرضية للحادثة في روسيا كما عبر عنها في السابق، فإن هذا الرفض أو هذه الفرضية يمكن إرجاعها إلى سببين أساسيين. فمن بين المحددات الأربعة سابقة الذكر، يمكن الوقوف أمام المحدودة الرابعة واعني بها مسألة العلمانية، وبالتحديد تلك الجزئية المتعلقة بقدسية النهي وتعريضه لعمليات نقدية.

و تأكيداً لهذا الأمر لنا أن ننظر فيما يستند إليه أولاً أن موسكو (وفقاً لقانون الاعتقاد)
* عاصمة العالم الروحية، ولنا أن نذهب إلى القول بأن هذه الوضعية لم تكن متوقفة
فقط على ما يلزم به قانون الاعتقاد، وإنما يتأصل كذلك عبر التاريخ الفكري لروسيا.
فقد أطلق فلاديمير سلافيوف نظريته إلى روما الثالثة مؤكداً على الدور الذي لعبه ان
تلعبه وذلك من خلال المهام التي تقع على عاتقها خاصة في اختيار طريقها الثالث**
حيث ينظر إلى القوتين الاولتين الإسلام في الشرق والمدينة الأوروبية في الغرب، وعلى
روسيا ان تكون الوسط والوسطية بينهما. في ذات الاتجاه وهو ما سيعتمد. غريشكو
- ففي الفكرة الروسية يذهب فلاديمير سلافيوف إلى توضيح فكرة هي في واقع الحال
تجسد للوسطية الروسية، بمعنى آخر هي تعبر عن فكرة (المعيارية) لروسيا الوظيفية
العضوية التي تقع على عاتق هذه او تلك من القوميات في هذه الحياة الدنيا، لا تعني ما
تفكره في ذاتها في الزمن، ولكن ما يضعه الرب فيها تحديداً " ثم يقول " عظمة هي
الوحدة الإنسانية " وهذه الوحدة يمكن أن تتجلى في حالة الجمع بين ثلاثية الكنيسة و
الدولة والمجتمع على الارتفاع إحداها على الأخريات، هذه هي الفكرة الروسية. من هنا
ينهار البعد الرابع او المحددة الرابعة لفضاء الحداثة ولهذا يقول غريشكو (... لروسيا
طريقها الخاص وخصوصية رسالة روسيا التاريخية، وليس اقله إنقاذ البشرية في كل
بقاع المعمورة من كل اللاروحية واندثار العدالة ...) في هذا الاتجاه لا يمكن أن يتم
توافر كل المحددات، لذا كانت فرضية انعدام الأرض للحداثة، إذا كان الأمر كذلك فمن
البداهة بمكان أن يطرح تساؤله " لماذا ما بعد الحداثة ليس لنا؟ وعن أي بعد حداثة
يكون الحديث؟".

* وهي النتائج التي يتمخض عنها المجمع المسكوني المنعقد للنظر فيما هو مقدم إليه
من آراء في قضية اختلافية، وحدى القرارات و عقب سقوط القسطنطينية اعتبرت
موسكو روما الثالثة.

** معجم الفلاسفة الروس - الكسييف - موسكو ٢٠٢ - ص ٩١٤

أما فيما يختص المحور التاريخاني، أو المحدودة الثالثة التي تعبر لما بعد الحادثة في حالة قيام حادثة. فهو يقول فيما يخص إشكالية بحثتها فإنه يظهر أن " ما بعد الحادثة " طبيعية و ذات حدود هناك حيث مهد لها، حيث تقدمتها " الحادثة " تاريخيا فقط هناك حيث عبر الناس مدرسة عريقة في العقلانية وتقدم في مجال الحرية. هنا تصبح ما بعد الحادثة مفهومة و بنجاح شديد يمكن ان تتضح المعالم [يمكن الاهتداء بها] وهذا أشبه ما يكون بالفن، ففيه فقط يستطيع من درس الرسم وكان وما يزال [قادرا ولكنه لا يرغب] رساما جيدا. فقط هو القادر على التعامل بفعالية وقمة فنية في إظهار الشكل (تقليد) على سبيل المثال، الوجه والجسم وغيرها من تفاصيل الإنسان المرسوم. وفي غياب تلك التسلسلية لا تظهر لوحة فنية خلاقة بديعة وإنما مجرد تقليد بدائي مخالف بشذوذ كل المعايير، " الطريقة الحديثة ". " آخر كلمة " وهكذا دواليك. الإنسان الغربي تذوق بقدر كافي ثمار الحادثة، أو الحضارة الصناعية، تشرب العقلانية والتقدم والتحرر لهذا " تحديدا لهذا لا ببساطة الانفعالية " يتمنى الشيء الكثير. فهو في أعماقه مهيا ومعد لا يتخوف النظر إلى الأفق البعيد لما تم إنجازه، وتم بلوغه وبلوغ قمته، فالحياة نفسها هي التي تدفعه بمنطق تدافع حركتها نحو الأمام والتطور. والتطلع نحو بلوغ هذه الدرجات لا يتم من خلال التمني (ببساطة أريد) وإنما احتاج ("أنا ملزم " "من الضروري بالنسبة لي"

في ظل فلتكن الرفضية غير أن تتابع تبادل إحدى الظواهر بأخرى ينتج عن منطق طبيعي (علمي) أو دياكتيكية العملية والنتائج. النتيجة تستقبل وتقبل بتفهم واسع و ديناميكي وكمال، عندما يتم أخذها جميعا في وحدة، وعلى ما سبقتها من عمليات، عندما يتبناها أو يتمثلها ذلك الذي سار كل مراحلها السابقة وفي غير ذلك يكون مقولة هيجل صادقة " النتائج المعيارية الخاصة فقط، هي جثة هامدة، تركت خلفها عبر " وهنا النتيجة هي ما بعد الحادثة، الحركية العملية - الحادثة (وإن كانت هذه الأخيرة تتصل بصورة معوجة تدخل الحادثة فيما بعد الحادثة). لدى

الإنسان الغربي يوجد كلا الطرفين، فدونها شك توجد النتائج، والحركة التاريخية
الاصرارية والاقتناعية الطويلة نحو ما بعد الحداثة والمقولة المصاغة صياغة نصية.
بالتأكيد الهدف النهائي شئ ما وحركة كل (برتشتين والذي ترجما شعاره، تحديدا لم
يكن متطلبات الحداثة.

التحديث- الحداثة الشرط علامة ليست للفصل ولا هي علامة سيمائية
فحسب، وإنما هي كذلك معبر تاريخي اتكولوجي، فالتحديث والحداثة تاريخيا سارتا -
كما يقول - يدا بيد، تحفظ كل منهما الأخرى وتعمل على توجيهها. " لذلك " يكون
مفهوم التحديث هنا في فهم شئ ما معقد ليست الحركة الاقتصادية (الصناعية)
فقط، وإنما:-

١- السياسة (بمنح حق التعبير للقاعدة العريضة من السكان)

٢- الحقل الاجتماعي (الطبقة المفتوحة المنتفخة)

٣- الحقل الثقافي (تنوير المجتمع و حياة ديمقراطية عامة)

هذه المرتكزات يجب أن يتم تحديثها، وهو يرى هذا التحديث بأن تتم عملية
إعادة للصياغة وللبناء وذلك على النحو التالي:-

١- التقاليد تجدد مع المعتقد نحو العقلانية.

٢- الحرية والاستقلالية الفردية والوفاء نحو المبادرة.

٣- الاعتماد علي الذات واثبات الذات وهنا يمكن الحديث حتى عن
البداية المادية أي الاقتصاد الصناعي.

ينظر بروفيسور غر يشكو إلي الحداثة ليست فقط مجال الفن والأدب، ولكنها
في مجال الفكر والفلسفة لم تجد مساحاتها وذلك يرجع إلى انتقاء القدر الأعظم من
شروط تواجدها لهذا فان ما بعد الحداثة تظل مشروعا يجب التمهيد له لهذا تحده يقول "

في مجال الفن عبر تاريخه يمكن (ما بعد الحداثة أن تجد منطلقا ومجالا لها وان " تتمص " منه وكذلك أن تقف في مواجهته وتحديدا مقاومته. فأما ألا ينظر إلى ما بعد الحداثة على إنها امتداد أو " بعث " للحداثة ربما يذهب البعض الي القول بذلك. وهنا الاختلاف ليس في " لمسات " أو " تشديدات " وإنما في المبادئ والمداخل، كما أنها ليست في الوسائل وإنما في العزائم والاندفاعات والقوى "ثم يذهب بعد ذلك الي توجيه الثقة للحداثيين " وعلى الرغم من كل ما لديهم من اللااعتبارية والنقدية والجزرية فان الحداثيون يتشوقون إلى الترنسديالية ومثالية الخلود والاتساق والأصالة. فهم في تارجحهم ورفضهم للمطلقات والمسلمات بحاستهم صنعوا مطلقات ومسلمات آخر. " ثم يقول " وخلف الواقعية يبحث الحداثيون عما وراء الواقعية وما وراء الحياة، نوع من توازي العوالم، وقيمة أساسية والعقلية السوبرمانية، كما يبحثون عن الفكرة الجامعة. الواقع بالنسبة إليهم اصبح مشوها، النقاء والجمال ظلا موجودين فقط في الفن " ثم يقوم بتقديم فكرة تعارضية، أو لنقل حركة مقارنة يظهر فيها قبوله لما بعد الحداثة مقابل رفضه للحداثة.

ما بعد الحداثة:

ما بعد الحداثة خلت من كل " تلك النواقص " فكلها معطيات الحياة، أي اللحظية والإحاطة واليومية. بالنسبة لما بعد الحداثة وجود لوحة في متحف أو ظهور أجزاء منها ملصق التقويم السنوي " النتيجة " فهما متساويان من حيث القيمة الجمالية وذات أهمية متساوية " حقا " لفئات مختلفة من الناس. وبما أننا مرشحون لما بعد الحداثة فإننا لا نستطيع (عقليتا لا تسمح) بالتخلي عن الاعتقاد (المثبت بالتجربة الحياتية اليومية) الواقع، وهذا يؤدي إلى أيقال الانتقال من الحداثة الي ما بعد الحداثة أو ينتهي بنا المطاف عند مستوي "نيو مودرنزم " ولكن ليست هنا وإنما تكمن في ان ثقافة ما بعد الحداثة تشكل جزئية واحدة فقط من مجموع مكونات ما بعد الحداثة. وهذه المكونات في ابسط الافتراضات ثلاثة هي : النظرية الفلسفية (باختصار المنهج) والتي عرفت بالتفكيكية، لغوية (جاك دريدا) ومعرفية (ج. ف. ليوتار)، واجتماعية (ج ديلوز، ف جفاناري، ج بودريان).

المعارضة لما بعد الحداثة في الفلسفة :

ما بعد الحداثة بالنسبة الي الحداثة "modernism" فبالدقة معكوسان. فإذا كانت بعد أن حددنا الاتجاهات الرئيسية النقدية لما بعد الحداثة في نقدها للانتولوجيا الكلاسيكية، أو انتولوجيا الحداثة. فالان نتوقف لتحديد ما علي مستوي المبادئ التنظيمية.

كما سبق أن أوضحنا أن ما بعد الحداثة قد تركت انطباعات واسعة وبالنسبة للحداثة فإنها وبكل دقة تصل إلى حد العكسية فإذا كانت هنالك أي هرمية خضوع الجزء للكل فهنا مطلق التشتت للأجزاء.

وإذا كان هناك البحث عن الحقيقة مرتبط بالتعمق في الواقع المدرسي مع التوجيه نحو جوهرة، فهنا المنهج والمبدأ يتوقفان عند العمل علي القشور في حدود أو خارج حدود الظاهر (فايوس والموقف هنا هو الآن، والمعيشي) وإذا كان هناك الطبيعي والأولي هو ماكرواناليز فهنا ميكرواناليز (الانفلات عن المركز) يدور حول تفاصيل دقيقة تغيرات حقيقية وإعادة تأهيلات بسيطة. وإذا كان هنالك يفضل التبدل العقلاني، التحليل العلمي. فإنها هنا تفقد كل افضلياتها واختباراتها إذ تحري تسويتها ومساواتها " البراعلمية " واللاعلمية وضمه ضد العلمية. الرؤى العلمية (صورة الواقع) تقيم في البدء من حيث الوصفية (جودة إظهارها تركيزية للتفاعل والحيوية والكمال فهنا القطيعة، الانهيار وعدم الالتقاء.

وإذا كان هناك السعي نحو الإيجابية والمؤسسية، ويجري العمل مع المؤسسية ولاجلها، فهنا يفضل التفكيك والهدم والنفي.

ربما يكون من الحقيقي القول بأن ما بعد الحداثة " معارضة " وهي خصوصيتها التي تحدد ذاتيتها. ولكن في الأول تكون تجاه الحداثة وليس علي الإطلاق. ثانيا وهذا مهم وان النقد لما بعد الحداثة لم يستوف أغراضه وله مواصلة في برامج التي تحمل إشكاليات حقيقية.

ونحن نورد واحدة منها علي سبيل المثال :

وعلي سبيل المثال نورد واحدة منها، جرت العادة النظر الي ما بعد الحادثة علي إنها معادية للعقلانية (دكتاتورية العقل)، و(طغيان العقلانية)، في واقع الحال هذه نتائج سطحية، إذ يوجد عقل وعقل أدواتي وعقل ظرفي اتصالي. هذا الذي أورده ألبرت أينشتين (بالضرورة النظر إلى أقوال اينشتين وانطلاقاً من رؤياه الخاصة بظهور علم الفعل في الشكل الرياضي لم يأخذ بعين الاعتبار عناصر المصادفة والمجازفة وتعدد الخيارات لم يسبق له مثيل في تاريخ الفلسفة، وقد أدى هذا الاتجاه إلى انتهاء فكرة الطبيعة الإنسانية الثابتة. ولكن ما يبدو للوهلة الأولى - كنجاح معاصر - هو في الواقع بدايات أزمة معاصرة، فمع سقوط فرضية الطبيعة الإنسانية الثابتة سقطت الضمانة الأساسية التي شيد عليها فلاسفة الأخلاق نظرياتهم طوال القرون الماضية. وهكذا مرة أخرى نرى الانتقال من الوحدانية إلى التعدد يؤدي إلى أزمة جديدة، لا تملك الأدوات الفعلية لتناولها بشكل مرضٍ ... العودة إلى أرسطو، وإلى الترابط السياسي بين العقل النظري والعملية ما ينتهي إلى العقل الأوروبي المعاصر هو حالات الاجتزاء والفصل التي تقوم على التفضيل الأعمى بالواحدية المغلقة أو التعددية العدمية، فقد تحول العقل وفقد دوره كمرشد وراقب وكمحور للمسؤولية الأخلاقية للفعل (هذا الفصل وهذا التباعد والتحول لا يعني أنها نتيجة ضرورية في رأي سان - سرنان، وإنما هي نتيجة تسليمنا بالافتراضات والآراء التلقيفية. وإهمالنا لما وصلت إليه الفلسفة منذ قرون . أن تأخذ موقفاً وسطاً بين القول بحدود العقل والقول بحريته الإبداعية، بين القول بجبريته العمياء والقول بمسؤوليته الأخلاقية، بين القول بتعدد انتماءاته الثقافية وواحدية فطرة الإنسانية.

ويرى سان - سرنان أن دور اينشتين في تكوين العقل المعاصر مقارناً إياه بالنسق الكانطي، أن اينشتين قد أيقن أن المفاهيم الأساسية للفيزياء - التي هي بمنزلة المقولات بالنسبة للعلم - لا تشتق مباشرة من التجربة. ولكن هذه المفاهيم ليست قبلية

كما هي لدى كانط، وإن كانت تحدد بشكل قبلي الإطار الذي يحدد تصورنا للعالم. أن هذه المفاهيم وفقا لانيشتين هي إبداعات حرة للذهن تستمد شرعيتها من التجربة بشكل خاص، فبينما هي مفاهيم تخيلية إلا أنها تملك صفة الحتمية أيضا. وإذا تعمقنا أكثر، فإننا نجد أن ما بعد الحداثة لا ينفي العقلانية وإنما هي كما لا حظ د. بيروقوف (لُبها - العقلانية - وقيمتها التي منها فقط يمكن النزول). من هنا يظهر حليا أن ما بعد الحداثة لا تشكل رفضا معلنا للعقلانية، وإنما العقلانية فيها تحتل الموقع الاسمي وتتطور فيها ضدية ما بعد الحداثة للعقلانية ظرفية، أي أنها تنتج عن تفكك وانحلال نظام العقلانية من الداخل - بسبب الاستهلاك - التجاوز لحد التطور وبلوغ حالة الإشباع.

قضايا ما بعد الحداثيين، ليس فقط رفضيتهم وإنما هم أيضا يقدمون شئ ما في حياتنا.. ففيهم أيضا نبضات إيجابية في كلمة هنالك أساس لفرضية وجود إيجابي لما بعد الحداثة يحمل في ذاته عصاميته الكاملة، ودونها شك وضوحها الجذاب هذا يتبقى علينا الاقتناع والتأكد من خلال الانطولوجي لما بعد حداثية. هدفها - توضيح، كما قال اكبر المتخصصين في هذا المجال جيل ديلز (كأنما التوحد يظهر بصريا (تأثير) فقط في الألعاب الأكثر عمقا، ألعاب الاختلاف والتكرار) ونحن نريد أن نتعقل الاختلاف في ذاته، وعلاقة المختلف بالمختلف دون التوقف على التصور الذي يقودهما للطابق الذي يمر عبر الرفض.

فينو منولوجية التكرار

يمهد غريشكو كمدخل لتوضع رؤاه حول "الاختلاف" في حد ذاته، وتحرره من "الوحدة" يقوم بتناول تحديد ما يحتويه مفهوم "تكرار" ذلك انه في المعنى الوظيفي بالذات بدل نفسه "بالمطابقة والمرادفة" وفي هذه الحالة يصب الاختلاف في "الآخر" مع التكرار.

وكلاسيكيا وانطولوجيا بتطابق التكرار مع الإعادة، ترديد ما سبق بلوغه وإنجازه وهذا ما يعني الإرجاع مرة أخرى وفيما يخص تقييم مثل هذا التكرار، يمكن القول بأنه حسن أو سيئ أي أن يقبل إيجابا أو يرفض سلبا. والتكرار هنا هو ما يمكن أن يكون صورة العمل اليومي "الروتيني" وما هو حكمه، أما الفعل "كرر" فهو يعني التردد للفعل ذاته اجترار القديم، مضغ "علكة" أو لبانة.

أما النفسي ما بعد الحداثي لظاهرة التكرار فهو غير عادي ومثير، الملاحظة تعود الي ذات الظاهرة علي خلفية حدائية، أي تقليدية فقد نظهر إليها علي أنها حركة دائرية لما هو مشابه، علي شاكلة وقيمة متساوية أما بعد الحداثي ديلز فهو يرفض ذلك، التكرار لا تحركه المشابهة والمشاكلة ولكنها الخاصة. ولتوضيح هذه الفكرة لنا أن نستشير شال ديلز - العيد - العيد له ظهور واحد وهنا يظهر التناقض يتكرر ولكنه لا يضاعف ويكعب المرة الأولى، وإنما يمنح مرة أولي "قوة أخرى" وعلي هذا المنوال أو بهذا المقياس يذهب غريشكو لآخذ مثال آخر، ألا وهو ميلاد المسيح، هنا تمتلئ انفس المؤمنين بطاقات تكفي حتى الميلاد القادم، في ذات الوقت يولد المسيح في كل مرة.

هذه الصورة ليست تكرارا متطابقا، ولكنه أحادي. هذا المثال الذي ذكره، يقوده الي القول بأنه يجعلنا نفهم أيضا موقفا جديدا: التكرار هو إعادة وفي ذات الوقت يحمل الاختلاف.

من وجهه نظر ديلز، التكرار يقودنا إلى عمق أكبر في لوحة الواقع أو في الواقعية الفنية بالفعل إن التكرار في مفهومنا يضم تلك الصورة الرتيبة أيا كان وجودها ولكن في هذا البعد الذي يطلقه ديلز، تظهر التكرارية أو التكرار في إطار آخر غير المعتاد.

على الرغم من الموافقة أو الاتفاق مع ما ذهب إليه ديلز، إلا أن النظرة الوجودية للتكرار تجعل منه اختلاف، بمعنى أن ما ذهب ليبنتز من القول بأنه إذا كان شيئين متطابقين تطابقا مطلقا، فهذا شيء واحد ولكن حقيقة واحدة (تجعلهما شيئين) وهي

وجودهما الي الاختلاف بينهما. وعلي ذات المنوال يمكن القول عن التكرار، فإذا كان
أحدث فعلا، فهذا يعني وجود اختلاف عما يبدو أنه قد قيل تطابق وأعيد.

إن كان الأمر كذلك، فالسؤال يبقى كالاتي: من أين يظهر الاختلاف من
الوجود. ولكن ليس الوجود في حد ذاته، وإنما الخصائص الذاتية والمميزات الداخلية
هي التي تحمل هذا الاختلاف.

يمكننا أن نخلص إلى أن التكرار يفترض ويحمل في ذاته الاختلاف وهذا يعني أن
التكرار في حد ذاته اختلاف. فالاختلاف يقبع داخل التكرار وهذا يؤدي إلى استمرارية
حياته.

ما يقدمه غريشكو في هذا المضمار، وفي نتيجة تحليله لظاهرة التكرار التي لا
تكون ذات متطابقة تطابقا كليا مطلقا ذلك لأنها في ذات الوقت تحمل الاختلاف
الذي يتجلي إما من خلال البعد الوجودي أو من خلال توافر الصفات والعناصر المكونة
فإن هذا الاختلاف يتحول إلى الآخر، وهذا ما ذهب إليه فيما أوردناه سابقا. ولكن ما
هو الغرض من هذه الفكرة ؟

النفيكية والاختلاف:

في مقابل فكرة الاختلاف لما بعد الحداثة، وقفت العقليات الأوربية جميعها –
كما يقول غريشكو – إن لم تكن في كل (أرجاء العالم) معارضة لها وبداية هذا التقليد –
المعارضة – كان من خلال الدواليزية، الضوء – الظلام – الخير – الشر، وصورة عامة كل
ما كان مرتبط بتصور التنوع. في كل الاختلافات من خلال العمليات الثنائية حتى
آلهة الألب في مقابلتهم ابلون مقابل ديونيس، الرجل مقابل المرأة، الرومانسية مقابل
الحداثة، ثم مقابل القديم تقف النهضة ومقابل الكلاسيكية تقف الواقعية وهكذا يتم
الوعي، وحتى المشتغلين بالفلسفة والفلاسفة فيما قبل البروسترويكا احبوا إظهار
الثنائيات كعناصر النظام الديالكتيكي والصراع الديالكتيكي بين هذه الثنائيات

حسية القوة الدافعة للتطور في الوعي للإنسان. أما الآن فقد تناسوا هذا الأمر وربما كان هذا التناسي ليس عبثاً.

هذه الثنائيات هي في الواقع تعمل علي تركيز مفهوم المركز والأطراف وهذا المفهوم يؤكد علي مبدأ العلاقة المنطقية بين المركز والأطراف.

يقول غريشكو: التفكيكية هي المنهج الفلسفي لما بعد الحداثة تحمل في داخلها بالطبع التفكيك، ولكن في ذات الوقت تحمل التركيب (تركيب جديد) خاصة فيما هو مرتبط بالاختلاف. "وهذا يرمي إلى أن العملية التفكيكية النقدية موجهة الي كل ما من شأنه إظهار وتحديد وإيجاد الاختلاف " ان الاتجاه النقدي الذي يظهره فيما يخص ما بعد الحداثة يرتكز في بادئ الأمر الي السعي التفكيكي لكل ما هو يجب ان يؤدي الي إزالة الاختلاف إزالة كاملة كملا مطلقا كما أنها تعمل علي النص ليس لقراءة فكر صاحبة او الوصول الي دلالات ما هو قد كتب وا نما تعمل إيجاد ما هو بين السطور الي جانب ما دار اولم يدر في خلد الكاتب وهذا لا يعني تأويل النص واسما حلقة له.

ما بعد الحداثة تتطلع الي إحداث ثورة اكلويكية في مفهوم الاختلاف وهذا التطلع ليس بنابع من فراغ وجوهرها كنا يقول ديلز التطابق يدور في دائرة المختلف فشئ الذي يفتح إما الأخير الاختلاف وصوله علي مفهومة الخاص بدلا عن احتوائه داخل المفهوم عموما والذي اعتمد أساسا علي انه تطابق " بعبارات أخرى ما بعد الحداثة وضعت في الأساس المعيش مفهومي الاختلاف – التكرار – مع الأخذ في الاعتبار أن دلالة التكرار ليست دلالة تطابقية (تشابهيه عامة) وإنما فردية لذات الاختلاف.

فيما يعلن ويشاع ما بعد الحداثة هي الإنسانية ولكنها إنسانية جديدة – إنسانية التعددية تصل إلى كل فرد في فرديته، وليس ذلك النوع من الإنسانيات السابقة التقليدية أو العدمية. إنسانية للإنسان الفرد ومن ثم للإنسانية جمعا.

الخاتمة

من خلال ما قدمناه فى قراءتنا يمكننا القول بأن إشكاليات النقد تكاد تكون متطابقة من حيث البعد الاعتراضي تجاه ما هو مقدم من قبل فلسفات أنتجتها المدارس الفلسفية المعاصرة " وهذا التقارب لم يكن وليد بيئة فكرية واحدة، وإنما وليد ظروف متشابهة تجعل من الممكن فهم ما هو مطروح من قضايا فلسفية فى عالم اليوم كما تجعل من الفلسفة متغير يتحول ليتخذ صورا وأشكالا غير تلك التي كانت عليها التيارات الفلسفية السابقة، أعنى بذلك ما ذهبت إليه الفلسفات القديمة من شموليات وكليات، وهذا التحول يأتي لنتيجة ارتبطت بصورة أساسية بالسعي والمسعى المعاكس تجاه الفكرة وارتباطها بالواقع أو الواقع المفترض.

أما من حيث الحدود التي يتناولها النقد. فإننا نقول إن ما هو ظاهر فى هذه الورقة، هي إشكاليات تتراوح ما بين الفهم والاستيعاب للاتجاهات الفلسفية فى قراءة متسقة مع العمق الثقافي للبيئة التي يمكنها يمكنه أن تكون مستقبلا لها وتلك التي انطلقت منها، مع الأخذ فى الاعتبار الرؤى الفكرية والاجتماعية التي منها يتم النظر إلى هذه الفلسفة على أنها الموضوع الذي يقع عليه ليس فقط عبء الفهم وإنما كذلك عبء الاستيعاب -وعلى سبيل المثال - يمكن النظر إلى أن محمل ما يقف أمام طريق النقد ويشكل عائقا أساسيا لتحقيق العملية النقدية واقع مساحة الحرية فى تناول القضايا النقدية، أعنى بالحرية مقابلة الفكرة والبحث فيها دون فرض قيود توقف أو تحجم الحركة النقدية، ذلك أن العملية النقدية تجعل من الممكن إحداث عمليات تجاوز فلسفي.

أننا من خلال القراءات السابقة، لنا أن نصل إلى محصلة تجعل من السهل إيجاد صيغ للتعامل مع الآخر من خلال فكرة التواصل، وهذه الفكرة تظهر جليلة حيث أن القضايا المطروحة ومع اختلاف المفكرين ومواقعهم إلا أنه يتم الالتقاء فى تحديد فضائاتها بالنسبة لبيئاتهم، وهنا يظهر التطابق من خلال الاختلاف، وليس الاختلاف من خلال التكرار.

من كل ما أسلفنا، لنا أن نقول إن إشكاليات النقد في الفلسفة العربية هي إشكاليات مشتركة مع الرؤى الروسية، وهذا في اعتقادي راجع إلى الوضع المعبرى الذي تحتله كل منهما، والذي عليه تترتب مجموعة العوامل المؤثرة فى انتقال الفكرة من الخارج إلى الداخل وحركتها الترانسيدالية. والتي تلعب عملية الترجمة دورا أساسيا فيها هذا أولا. وثانيا، فان وجود مفاهيم عديدة وجوانب مختلفة لهذه المفاهيم – على سبيل المثال مفهوم الزمن – يجعل من الموضوع إشكالية في حد ذاته. وثالثا تظهر العملية النقدية وجود مجالات يمكن وصفها – ان جاز الأمر – بالدوائر التي تتحرك في حركة تبادلية من المركز إلى الأطراف، والتي بدورها تتبادل مواقعها فيكون المركز طرفا وتكون الأطراف مراكز. ورابعا تظهر فكرة الإقليمية والقومية، والذات والهوية، الخاص والعام بالنسبة للعلاقة بين القضية ومستقبلها، فتظهر ثلاثية الفكرة والمنتج لها ومستقبلها. خامسا يظهر انتفاء فكرة العقلانية المطلقة فى تناول الفكرة الفلسفية، وتأكيد ثنائية العقل والروح.

- ١- مجلة فيسنيك - سلسلة الفلسفة موسكو ٢٠٠١-٢ جامعة روسيا لصداقة الشعوب. " مقال انطولوجية التعددية "
- ٢- مجلة فيسنيك سلسلة الفلسفة موسكو ١٩٩٩ - جامعة روسيا لصداقة الشعوب. " مقال بعنوان ما بعد الحداثة اعراض الانحطاط ام ظاهرة مؤقتة "
- ٣ عالم الفكر العدد الأول المجلد ٢٢ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ٢٠٠٣ " إمكان الميتافيزيقيا او الحاجة الي كائط مقال للدكتور موسي وهبة
- ٤ عالم الفكر العدد الأول المجلد ٢٢ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ٢٠٠٣ " عولمة الحداثة وتفكيك الثقافات الوطنية مقال للدكتور احمد زايد
- ٥- عالم الفكر العدد الرابع المجلد ٣٠ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ٢٠٠٢ " مقدمات لإستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر مقال للدكتور محمد وقيدى.
- ٦- عالم الفكر العدد الرابع المجلد ٣٠ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ٢٠٠٢ " عرض كتاب العقل في القرن العشرين تأليف بيرتران سان سرنان عرض د. امانى البداح.
- ٧- منشورات المؤتمر الفلسفي العالمي السابع " حوار الحضارات الشرق الغرب " جامعة روسيا لصداقة الشعوب - موسكو ٢٠٠٣.
- ٨- موسوعة الفلاسفة الروس (القرنين التاسع عشر والعشرين) الكسيف ب. ف. موسكو (٢٠٠١)
- ٩- هيرماس. مستقبل الطبيعة الانسانية. موسكو ٢٠٠٢ (باللغة الروسية).

"الحداثة بين النقد والإعتقاد"

"بحث في دور الإعتقاد في تكوين الفكر الغربي المعاصر"

سمير أبوزيد (*)

مقدمة

يمر الفكر الغربي حاليا بمرحلة تحول أساسية سواء على مستوى الفكر النظري الفلسفي أو على مستوى الفكر المجتمعي أو على مستوى الفكر العلمي. ويمكن اعتبار أن الفكر الغربي الممتد اعتبارا من عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر الميلادي حتى نهاية عصر الحداثة في منتصف القرن العشرين هو بمثابة سلسلة من التطورات الحضارية متسقة مع نفسها^(١). فالتحول إلى الحداثة، أي إلى المجتمع العقلاني، تم التمهيد له بالقضاء على السلطات الدينية التقليدية في عصر الإصلاح الديني وعلى السلطات التقليدية الإقطاعية في عصر النهضة وترسخت سلطة العقل وسلطة العلم في عصر الأنوار.

ولكن ابتداء من منتصف القرن العشرين تقريبا بدأت مرحلة جديدة في الحضارة الغربية تعبر عن الانقطاع عن المراحل السابقة بصورة جذرية، هي مرحلة ما بعد الحداثة. وهي المرحلة التي تمثل التمهيد لها في الفكر الغربي الحديث مع نهايات

(*) عضو بالجمعية الفلسفية المصرية، مهندس.

(١) يورخ دافيد كوبر في مؤلفه 'World Philosophies' لعصر الحداثة الأوروبية ببداية القرن الخامس عشر. كما يمكن التأريخ بأعمال مارتن هيدجر في منتصف القرن العشرين ونقده للميتافيزيقا كنهاية لعصر الحداثة.

القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين^(١). كما ساهمت فيها التطورات العلمية الحديثة في الثلث الأول من القرن العشرين^(٢). وهي الفترة التي تميزت بظهور التعبير "أزمة الحداثة الغربية"، وظهور أعمال عديدة تفسر هذه الأزمة وتحلل جذورها.

وتمثلت تلك الأزمة في أن "العقلانية الحداثية" واجهت تناقضات داخلية كبيرة أدت في النهاية إلى ردود أفعال مناقضة لها. ونظرا لأن فكرة "العقلانية" هي فكرة جوهرية في التطور الحضاري الإنساني فإن تفسير الموقف الحالي للحداثة الغربية وفهم أزمة "العقلانية الحداثية" يصبح على جانب كبير من الأهمية. وقد ظهرت أعمال عديدة منذ أوائل القرن العشرين تفسر المشكلات العديدة المترتبة على "العقلانية الحداثية" في الفكر الفلسفي والفكر الاجتماعي والفكر العلمي وكذلك في النقد الأدبي والفني^(٣).

ويمثل هذا البحث محاولة لنقد فكرة العقلانية في صورتها الحداثية الغربية. وذلك باعتبار أن فكرة العقلانية، كما طرحت في الحداثة الغربية، لا تعبر عن الإنسان

(١) تعتبر أعمال كل من فريدريك نيتشه وسيجموند فرويد ثم مارتن هيدجر بمثابة الأعمال الأساسية التي مهدت لفكر ما بعد الحداثة. في حين مثلت أعمال مدرسة فرانكفورت وأروالد اشبنجلر وماكس فيبر نوع من التمهيد لفكر تجديد الحداثة، وهو ما سيتم تفصيله في الأجزاء التالية من البحث.

(٢) كان لظهور نظرية النسبية لأينشتاين ثم نظرية ميكانيكا الكم وانهيار فكرة اليقين، ثم تطورات منهج البحث العلمي والتراجع عن فكرة الاستقراء والقانون العلمي تأثير كبير على تراجع الأفكار الأساسية لفكر الحداثة.

(٣) تمثل التعبير الأساسي عن فكر ما بعد الحداثة في فنون العمارة والأدب والنقد الأدبي وفي علم الاجتماع وفي التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم اللغة، وكلها تعبر بشكل أو بآخر عن معارضة النزعة العقلية التي تميزت بها الحداثة. كما ظهرت العديد من الكتابات الفلسفية والاجتماعية التي عبرت عن رفض النزعة العقلية الحداثية، كما سيأتي تفصيله في ما بعد. وترافق ذلك مع التطورات العلمية الحديثة وانهيار مبدأ الحتمية والقانون العلمي لصالح مبدأ الاحتمال، وظهور اتجاه الأدوات في الفكر العلمي المعاصر.

بما هو إنسان وإنما عن خصوصيات الحضارة الغربية. وتتجه محاولتنا إلى البحث عن العنصر الكامن في فكرة العقلانية الحداثية والذي أدى إلى الجوانب المتعددة للأزمة الحداثية.

ونطرح في هذا البحث تصورا مفاده أن المشكلة الأساسية في فكرة العقلانية الحداثية ترتبط ارتباطا مباشرا بأسلوب تعاملها مع مفهوم الاعتقاد. فالفكر الغربي الحداثي تجاهل تقريبا دور الاعتقاد في طرح الفكر العقلي الإنساني، وبدلا من ذلك حصره في مجال العقيدة الدينية. ونظرا لأن النظرة الصحيحة للفكر الإنساني تبين بوضوح أنه لا غنى عن العنصر الاعتقادي بالمعنى العام، وليس الديني فقط، في الفكر، فإنه يمكن الارتكاز على ذلك المفهوم في تفسير أزمة الحداثة الغربية.

ويعتمد هذا التفسير على الكشف عن العناصر المستترة في "العقلانية الحداثية" المرتبطة بمفهوم الاعتقاد سواء الفلسفي أو الديني. ثم بيان مركزية هذا المفهوم (أي مفهوم الاعتقاد) في اتجاهات نقد الحداثة مما أدى إلى نشوء فكر تجديد الحداثة وفكر ما بعد الحداثة. وأخيرا نطرح تصورنا عن العلاقة الضرورية بين تأسيس مفهوم الاعتقاد في الفكر الفلسفي والمجتمعي وبين تجديد الحداثة.

أولاً: مشكلة "العقلانية" في فكر الحداثة الغربية

على وجه العموم يمكن القول بأن المرحلة الجديدة المعاصرة من الفكر الغربي، أي فكر ما بعد الحداثة، تمثل نوعاً من رد الفعل على العناصر التي شكلت "أزمة الحداثة الغربية". فقد ترتب على "العقلانية" الحداثية الغربية مشكلات اجتماعية أدت إلى اغتراب الإنسان وفقدانه لحريته. كما ترتب عليها مشكلات على الساحة العالمية أدت إلى شيوع الاستعمار وإلى الحروب المستمرة، بما ينفي معه إنسانية الحداثة الغربية وعالياتها. وكان رد الفعل المقابل لذلك في فكر ما بعد الحداثة هو الثورة على العقلانية الصارمة. وتمثل رد الفعل في رفض الأنساق الفكرية الفلسفية والنظم المجتمعية،

واستبدالها باللامركزية. وكذلك رفض القيم العقلانية على مستوى الفرد واستبدالها بالنسبية والتركيز على الرفاهية واللذة^(١).

وفي واقع الأمر يعبر فكر ما بعد الحداثة عن رفض كافة التجليات المختلفة لمفهوم "العقلانية" في الحداثة الغربية. فهو يرفض فكرة "الجوهر" سواء في الوجود ككل أو في الموجودات الطبيعية أو حتى في عالم المعنى، ويركز بدلا من ذلك على لا مركزية الفكر والوجود. وهو يرفض فكرة الاتساق سواء في الفكر الإنساني أو في الطبيعة، ويركز بدلا من ذلك على عدم الاتساق والتشتت والتفكك في الإنسان وفي الطبيعة. ويرفض فكرة المنهج وإسباغ الانتظام على الطبيعة والإنسان ويستبدلها بفكرة النسبية والاختلاف سواء على مستوى التفكير العلمي أو على مستوى التفكير الفلسفي^(٢).

ولم يقتصر رد الفعل على مشكلات الحداثة الغربية على فكر ما بعد الحداثة وإنما اشتمل أيضا على فكر يعبر عن "نقد الحداثة" ويهدف إلى تجديد فكر الحداثة وليس تجاوزه. وتركز هذا الفكر على نقد الأنظمة "العقلية" الحداثية على اعتبار أنها أدت إلى فقدان الإنسان لحريته. ولذلك كان تجديد الحداثة معتمدا على تأكيد الوجود الفردي للإنسان على مستوى الوجود (كفكر فلسفي) وعلى مستوى الفعل (كفعل اجتماعي)^(٣).

وإذا كانت العقلانية هي الوسيلة لتحقيق حلم الإنسان بالحياة الآمنة وبالرفاهية المادية والسعادة النهائية للبشرية، فكيف أنتجت العقلانية الحداثية هذه

(١) انظر "نقد الحداثة لآلان تورين، وكذلك أعمال مدرسة فرانكفورت وميشيل فوكو وعديد من نقاد الحداثة.

(٢) انظر 'World Philosophies' by David Cooper, P. 465-479.

(٣) وهو ما ظهر في أعمال يورجن هابرماس وأنتوني جيندز وآلان تورين وأغلبها تمثل أعمال في علم الاجتماع أكثر منها أعمال فلسفية نظرية، والتي كان أحرها أعمال مارس هيدجر في نقد الميتافيزيقا.

المشكلات الاجتماعية الكبرى التي أدت في النهاية للثورة عليها. بمعنى آخر كيف يمكن أن تكون العقلانية على خطأ، وإذا لم تكن العقلانية على صواب فما هو الصواب إذن، وعلى أي أساس يمكن تحقيق سعادة الإنسان. هذا هو السؤال الأساسي الذي تطرحه المشكلات التي واجهتها العقلانية الحديثة. ومن وجهة نظرنا أن السبب الكامن خلف تلك المشكلة هو الصورة التي طرحتها الحداثة الغربية لمفهوم "العقلانية"^(١).

فهذا المفهوم قد تضمن عدة تناقضات أدت إلى الفهم الخاطئ له وإلى تعديه الحدود الممكنة له. وعلى رأس تلك التناقضات افتراض التماهي بين المجتمع الغربي الحديث والمجتمع الإنساني على العموم. ومن ثم افتراض أن المجتمع الإنساني الحداثي الغربي، باعتباره مجسدا للعقلانية، قادر على حل مشكلات الإنسانية وتحقيق الفردوس الموعود على الأرض.

والتناقض الثاني هو افتراض أنه يمكن تحقيق تلك الآمال بخصوص مستقبل الإنسانية من خلال النظم "العقلية" العلمية الحتمية. وطبقا لهذه النظرة فإن تطبيق القوانين العلمية على المجتمعات الإنسانية من شأنه أن يحقق تقدما في الحياة الإنسانية مماثلا للتقدم العلمي في العلوم الطبيعية.

وأخيرا تمثل التناقض الثالث في افتراض التماهي بين المسلمات الأساسية في النظرة الغربية إلى العالم وبين النظرة البديهية العقلية الطبيعية له. وذلك بحيث

(١) يلخص كرين برينتون في مؤلفه "تشكيل العقل الحديث" فكرة العقلانية كما ظهرت في الحداثة الغربية كما يلي: "والعقلانية، أو الحركة العقلانية.. وسوف نحدد معناها، بصورة عامة إلى حد كبير، بأن نقول إنها مجموعة من الأفكار تفضي إلى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية، ولهذا فإن الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كل ما يدخل خبرته، مثلما يفهم، على سبيل المثال، مشكلة رياضية، أو ميكانيكية بسيطة، وأن ذات القدرات العقلية التي كشفت للإنسان سبيل صنع واستخدام وتشغيل وإصلاح أي آلة منزلية سوف تكشف للإنسان في نهاية المطاف، كما يأمل المفكر العقلاني، السبيل لفهم كل شيء عن الموجودات الأخرى". ص ٧٠.

أصبحت تلك المسلمات لا تمثل فقط مجموعة من الاعتقادات الغربية الحداثية عن طبيعة العالم وإنما أصبحت سمات عقلية ضرورية للعالم. ودعم ذلك تجنب الفكر الغربي شبه التام لمفهوم الاعتقاد وحصره في مجال الفكر الديني. وذلك بغرض غير معلن (وربما غير واعي) وهو إضفاء العقلانية والعمومية على المسلمات الأساسية للفكر الغربي. ومن وجهة نظرنا فإن التناقض الأساسي في مفهوم العقلانية الحداثية هو في التعمية أو التعتيم على دور الاعتقاد في هذا الفكر.

فالاعتقاد كمفهوم ليس شرطا أن يكون مختصا بالقضايا الدينية، أي بالقضايا الغيبية أو المرتبطة بمنظومة دينية معينة، وإنما يمكن أن يكون خاصا بأي موضوعات عقلية فلسفية أو مادية تجريبية. فكل تصور إنساني يعتمد في النهاية على مجموعة من المسلمات تعكس الموقف من العالم والظروف الخاصة بنشأة ذلك الفكر. وبهذا المفهوم لا يوجد فكر عقلاني إنساني عالمي بالمعنى الحقيقي، وإنما أي فكر يتكون من عناصر ذاتية تعبر عن الاعتقاد وعناصر موضوعية تعبر عن العقل. وهذه المجموعة من المسلمات (أو الاعتقادات) تمثل بمعنى ما "النظرة إلى العالم"^(١).

ويتضح ذلك حينما نقارن بين النظرات المختلفة للعالم. ففيما يخص العلاقة بين الإنسان والطبيعة، نجد أن الفكر الهندي يعتمد على الاتساق أو حتى التوحد بين الإنسان والطبيعة، حيث تمثل الأشياء تجليات لواقع أكثر عمقا لا يعرف

(١) ويعبر عن هذا المعنى والتراستيس في مؤلفه "الدين والعقل الحديث" فيقول: "تميل أفعال الناس وأفكارهم إلى أن يحكمها-أو يؤثر فيها على الأقل- مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الإنسان فيه. ويمكن أن نطلق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم "صورة العالم" أو وجهة نظر الإنسان عن العالم. وتكون صورة العالم هذه عند العلماء والباحثين والفلاسفة متناسقة إلى حد ما، وإن كانت تعمل عند الغالبية العظمى من الناس بطريقة خفية بوصفها الخلفية المعتمدة لأذهانهم، لأنهم لا يلاحظونها بانفسهم بل يسلمون بها تسليما" ص٢٣.

الانقسام^(١). وفي الفكر الصيني هذه العلاقة هي علاقة تناغم على أساس تحقيق عظمة الإنسان (أو تعاليه)، الإنسان الذي يتحرى السيطرة على النفس من خلال الممارسة. وذلك لما تتصف به الفلسفة الصينية من التأكيد على تكامل الوجود وليس تجزئته^(٢). أما في الفكر الغربي فالعلاقة قائمة على أساس استغلال الإنسان للطبيعة والسيطرة عليها لمصلحته. وكل تلك الاتجاهات ليست سوى افتراضات أساسية (أو اعتقادات) عن علاقة الإنسان بالعالم. وهي اعتقادات تمثل الأساس الذي ينبنى عليه الفكر الفلسفي في كل من تلك الاتجاهات الفكرية أو الفلسفات.

وبنفس الطريقة، ففكرة القانون الحتمي الشامل هي الفكرة الجوهرية التي سيطرت على فكر الحداثة الغربية في تجلياته المختلفة المادية والمثالية^(٣). وهي الفكرة التي طرحت على أساسها أفكار أساسية أخرى، كمثال التطور ونظم المجتمع والتجربة العلمية. وبدلاً من افتراض أن هذه الفكرة ليست سوى مسلمة أساسية تعبر عن خصوصيات الحضارة الغربية الحداثيّة، وأنها لا تعدو أن تكون عنصراً من عناصر الاعتقاد الحداثي. بدلاً من ذلك طرحت باعتبارها فكرة معبرة عن العقل الإنساني على وجه العموم، أي فكرة "عقلانية" إنسانية عامة. وبالتالي أعتبرت كل الأنساق الفكرية المعتمدة عليها أنساق عقلية خالصة سواء على مستوى الفكر العلمي التجريبي أو الفكر المجتمعي أو الفكر الفلسفي.

(١) راجع الفكر الشرقي القديم، جون كولر ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) السابق ص ٣٢٥ وما بعدها.

(٣) ويشرح والتراستيس هذه الفكرة كما يلي: والفكر الذي ظهر في العالم مع ميلاد العلم الجديد في القرن السابع عشر، والذي أصبح جزءاً من صورة العالم عند العقل الحديث هو أن كل ذرة صغيرة من الأحداث التي تقع في الكون تحكمها تماماً قوانين صارمة لا تتغير من قوانين الطبيعة. ولم تتغير هذه الصورة على أي نحو بالاكتشاف الحديث القائل بأن الإلكترونات وغيرها من الجزيئات الأساسية للمادة تسودها "اللاحتمية" في حركاتها، "الدين والعقل الحديث" ص ١١٠.

والأمر بالمثل فيما يخص فكرة التطور من خلال الصراع والبقاء للأقوى. فبدلاً من افتراض أن التطور موجه لتحقيق غايات أو قيم معينة افترض الفكر الغربي أن التطور مدفوع من خلال الانتخاب الطبيعي والصراع بين الأنواع. وبنفس الأسلوب افترض الفكر الغربي إنسانية وعالمية هذه الفكرة، وأنها تعبر عن التطور في المجتمعات الإنسانية على وجه العموم. وبنفس الطريقة أيضاً افترض الفكر الغربي أن الوجود المادي (وأيضاً الإنساني) يعتمد على السببية، وأن هذه الفكرة هي فكرة "عقلانية" إنسانية عامة، وذلك بدلاً من فكرة الاحتمال أو الفكرة الغائية.

وترتب على افتراض هذه "العقلانية" في المسلمات الأساسية في الفكر الغربي، أن اعتبر هذا الفكر ممثلاً للإنسان بما هو إنسان، فظهرت المركزية الأوروبية. وظهر الاستعمار باعتباره محاولة "إنسانية" لتحديث المجتمعات غير الغربية وليس استغلالها. وظهر استغلال المجتمعات الغربية ذاتها وسلب حريتها باعتبار أن الفكر "العقلاني" المسيطر على المجتمع هو في صالح المجتمعات في النهاية. وظهرت الرأسمالية الفجة باعتبارها تعبيراً عن حرية المنافسة (أو الصراع) وأن البقاء للأقوى

ولسوف نرى لاحقاً أن الفكر الغربي الحديث طرح تصورات عديدة عن العالم، باعتبارها حقائق واقعية "عقلانية"، هي في حقيقتها اعتقادات ذاتية لا تنسم بالضرورة أو الإلزام. وبناء على تلك التصورات الأساسية قامت التعددية في الفكر الغربي الحديث، والتي اختلفت في عناصر جزئية عديدة ولكنها ظلت معتمدة على تصور كلي عام يمثل نظرتها إلى العالم.

ونظراً لأن مفهوم الاعتقاد هو محور تفسيرنا لأزمة "العقلانية" في الحداثة الغربية فإن ردود الفعل على تلك الأزمة ترتبط، من وجهة نظرنا، بشكل أو بآخر بذلك المفهوم. وعلى هذا الأساس فإننا نفترض أن تجديد الحداثة، أو تجاوزها، فكرياً يجب أن يعبر عن عدة اتجاهات. الأول هو رفض مقولة عمومية وشمولية الفكر الغربي بالنسبة للإنسانية، وذلك باعتبار أن مسلماته الأساسية تعبر عن خصوصيات الفكر الغربي

فقط. والثاني هو الاعتراف بتعدد المسلمات (أو الاعتقادات) بحسب النظرة إلى العالم، أي الاعتراف بالخصوصيات الحضارية للمجتمعات الأخرى. ثالثاً، رفض مفهوم "العقلانية" كما طرح في الفكر الغربي الحداثي وفتح المجال نحو تصحيح ذلك المفهوم وبخاصة من حيث علاقته بمفهوم الاعتقاد. ورابعاً وأخيراً تغير نظرتنا للوجود، كنتيجة طبيعية لتصحيح مفهومنا للعقلانية. وذلك بحيث تسمح نظرتنا الجديدة بالنظر إلى الكون، في حدود معينة، نظرة تعبر عن الوحدة الإنسانية على أساس العلم والعقل. وأيضاً النظر إلى الكون، وفي حدود معينة، نظرة تعبر عن الاختلاف والخصوصية الإنسانية على أساس الاعتقاد.

وعلى ذلك فإننا في هذا البحث سنقوم بالكشف عن الدور المستتر لفكرة الاعتقاد في الفكر الحداثي الغربي، ثم تفسير التحولات في الفكر الغربي على أساس المشكلات التي نشأت عن عدم الاعتراف بهذا الدور المستتر. وبطبيعة الحال فإن هذا الهدف يقتضي أولاً طرح تصورنا عن مفهوم الاعتقاد وعلاقته بالفكر العقلي والفلسفي الإنساني، وهو موضوع الجزء التالي من هذا البحث.

ثانياً : طبيعة العلاقة بين العقل والاعتقاد

مفهوم الاعتقاد هو مفهوم غامض ومعقد، فهو من ناحية يشير إلى الموضوع، أي موضوع الاعتقاد، وهو من ناحية أخرى يشير إلى حالة أو عملية الاعتقاد. والاعتقاد بصفته عملية يعتمد على الوسيلة أو المنهج الذي نصل من خلاله إلى الاعتقاد المحدد. وهو بصفته موضوعاً يمثل أساساً لاعتقادات ومعارف أخرى. والاعتقاد يمكن أن يكون جزئياً، أي خاصاً بموضوع جزئي محدد من موضوعات العالم. كما أنه يمكن أن يكون كلياً، أي خاصاً بمجموعة من الموضوعات الكلية عن العالم. كما أن الاعتقاد يمكن أن يكون فردياً، أي خاصاً بفرد واحد، أو أن يكون عاماً، أي خاصاً بمجموعة معينة من الأفراد أو بمجتمع معين.

ويرتبط مفهومنا عن الاعتقاد بمفهومنا عن "الحقيقة". فإذا كان تصورنا للحقيقة يعتمد على كونها على نوعين (إما حقيقة موضوعية ثابتة لموضوع محدد، أو تصورات عدة محتملة لنفس الموضوع)، أي أن الموضوعات إما حقائق ثابتة أو تصورات محتملة، فإن مفهومنا عن الاعتقاد سوف يرتبط بهذا المفهوم. ولذلك، في الحالة الأولى، لا تعتبر الحقائق الموضوعية الثابتة اعتقادا، وإنما "حقائق". وفي الحالة الثانية، وهي التصورات المحتملة، فإن الاعتقاد سيمثل حالة من الشعور باليقين في حقيقة تصور معين ضمن تصورات عدة محتملة لنفس الموضوع.

أما إذا كانت نظرتنا لمفهوم "الحقيقة" نظرة نسبية، فستكون كافة الحقائق نسبية ولكنها تتراوح عبر طيف من الدرجات. وذلك بحيث تبدأ من درجات شبه ثابتة موضوعيا (كما في الموجودات المادية الطبيعية) إلى درجات يمكن فيها ترجيح أحد الاحتمالات على الآخر ولكن ليس بشكل قطعي (كما في الموضوعات الإنسانية)، وأخيرا إلى درجات لا يمكن موضوعيا ترجيح أحد الاحتمالات على الاحتمالات الأخرى (كما في القضايا النهائية الغيبية). وبالتالي سيقابل ذلك درجات من الاعتقاد تبدأ من الاعتقاد بناء على مبررات موضوعية أكثر منها ذاتية، ثم الاعتقاد بناء على مبررات موضوعية وذاتية في نفس الوقت ثم الاعتقاد بناء على مبررات ذاتية فقط.

ونظرا للتعدد اللانهائي للموضوعات في العالم، فإنه يكون من الضروري تقسيمها إلى مجالات رئيسية تتسم بسمات متشابهة. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الموضوعات في العالم إلى ثلاث مجالات عامة، هي مجال الموضوعات المادية ومجال الموضوعات الإنسانية المعنوية ومجال الموضوعات النهائية الغيبية. ونظرا لأن كل من هذه المجالات الثلاث يختلف جذريا من حيث طبيعته ومن حيث علاقته المعرفية بالإنسان، فإن مفهوم الاعتقاد ذاته يختلف جذريا بالنسبة لكل مجال من تلك المجالات الثلاث.

فالاتِّقاد في الموضوعات المادية هو بمعنى الاتِّقاد في صحة وجود موضوع مادي معين أو في وجود فئة ما من تلك الموضوعات المادية. والمنهج المتبع للوصول إلى هذا النوع من الاعتقادات هو على وجه العموم منهج تجريبي يعتمد على الإدراك الحسي والتجربة العملية. والإشكاليات الرئيسية في هذا النوع من الاعتقادات ترتبط بمشروعية الاعتماد على الإحساسات المادية الإنسانية في التأسيس لمعارفنا عن العالم، وكيفية تحول تلك الإحساسات المادية إلى تصورات ومفاهيم عن العالم.

أما الاتِّقاد في الموضوعات النهائية الغيبية، كمثّل وجود الله والحياة الأخرى وماذا يوجد خارج الكون وماذا سيوجد بعد فناؤه وماهية الروح وخلق العالم.. الخ، فيتمثّل في الاتِّقاد في صحة قضايا غيبية معينة لا يمكن إدراكها بالعقل المجرد. والوسيلة المتبعة للوصول إلى هذا النوع من الاعتقادات هي المنهج الديني، سواء بمعنى الاتِّقاد المباشر (الصوفي) أو بمعنى التسليم باعتقادات دين معين من خلال صاحب رسالة أو مؤسس مذهب. وعلى وجه العموم لا يمكن استخدام الاستدلال العقلي أو التجربة المادية لإثبات أو رفض القضايا الدينية الغيبية. فالاتِّقاد هنا هو بمعنى التسليم المباشر من خلال رؤية الإنسان ذاته للوجود وتفسيره النهائي له.

وعلى الرغم من أن موضوعات الاعتقاد تشمل أيضاً الاعتقاد في الموضوعات الإنسانية المعنوية (الفلسفية)، إلا أن مفهوم الاعتقاد الديني يظل مسيطراً على الاعتقاد الفلسفي. والسبب في ذلك هو أن هناك العديد من الموضوعات المشتركة بين الاعتقاد الديني والاعتقاد الفكري الفلسفي.

والاعتقاد الفكري الفلسفي يعتمد بصفة أساسية على الاستدلال العقلي، أي على التفكير المنطقي والاتساق الذاتي. وموضوعات الفكر الفلسفي تتراوح ما بين موضوعات جزئية بالنسبة للإنسان (كمثّل الإدراك والتعامل الأخلاقي والشخصية والمجتمع.. الخ)، وما بين موضوعات كلية عامة (كمثّل الحرية والعقل والوجود.. الخ). وفي غالب الأمر تكون الموضوعات المعنوية الجزئية معتمدة على منظومة فكرية فلسفية

عامة تشمل العديد من الموضوعات الكلية المرتبطة ببعضها بصورة متسقة. وهذه المنظومة الكلية بدورها تقوم على مجموعة من المسلمات أو الاعتقادات، بعضها يرتبط بقضايا إنسانية معنوية عامة (طبيعة العقل مثلا) والبعض الآخر مرتبط بقضايا نهائية غيبية (خلود أو عدم خلود الروح مثلا). ولذلك فالاعتقادات المعنوية الإنسانية هي في نهاية الأمر بشكل أو بآخر معتمدة على مجموعة من الاعتقادات النهائية. وتمثل تلك القضايا النهائية موضوع القضايا المشتركة بين الفكر العقلي الإنساني وبين الفكر الغيبي الديني.

وبنفس الشكل فالاعتقادات المادية تعتمد في النهاية على منظومة من الاعتقادات الفكرية والمعنوية الإنسانية. وذلك سواء على مستوى تفسير الوجود المادي (طبيعة المادة) أو على مستوى الأسلوب أو المنهج (المنهج التجريبي) أو على مستوى طبيعة القوانين التي تحكمه (القوانين الطبيعية). ولذلك فكافة اعتقاداتنا في الموضوعات المادية تتركز في النهاية على منظومة اعتقاداتنا الفكرية الفلسفية والتي تتركز بالتالي على منظومة اعتقاداتنا النهائية العقلية والغيبية. ولذلك كان من الضروري أن يكون للاعتقادات النهائية الغيبية (الدينية) دور أساسي في أي مفهوم لنا عن العالم سواء المادي أو المعنوي.

وعلى مستوى الجماعة (أو المجتمع)، تمثل مجموعة الاعتقادات الفلسفية من ناحية والعلاقات العقلية والمنطقية بين عناصر المنظومة من ناحية أخرى، مذهباً فلسفياً. وفي المقابل تمثل مجموعة الاعتقادات النهائية الخاصة بالموضوعات الغيبية وعلاقاتها العقلية، بالنسبة للجماعة، فكراً دينياً، أو ديناً.

فإذا كانت المذاهب الفكرية الفلسفية المختلفة تعتمد في النهاية على مجموعة (أو منظومة) من الاعتقادات النهائية العقلية والغيبية، فالقضية التي نحن بصدد حلها تكمن في عدم مشروعية تحويل هذه المجموعة من الاعتقادات إلى فكر عقلي إنساني عام. فالاعتقادات، سواء كانت معنوية أم غيبية، هي بطبيعتها تمثل فكر خاص

بجماعة إنسانية معينة. ولا تمتد هذه الجماعة الإنسانية لتشمل الإنسانية بأكملها إلا في حالات محدودة تتحول فيها تلك الاعتقادات إلى تصورات عقلية إنسانية عامة. وذلك من قبيل الاعتقاد في وجود العالم، أو في وجود إمكانية للتفاهم العقلي بين الأفراد من بني الإنسان، أو في حقيقة انطباعاتنا الحسية المادية عن موجودات العالم وأن العالم هو بشكل عام كما نراه وتتعامل معه.. الخ من هذه النوعية من الاعتقادات.

ولكن ليس معنى أن أي منظومة من الاعتقادات بخصوص طبيعة العالم المعنوية والمادية هي في النهاية فكر خاص أن تصبح أي منظومة من الاعتقادات مقبولة فكريا. فهناك شروط بالنسبة لطبيعة العالم المادية لا يمكن تجاوزها، كما أن هناك شروطا أيضا بالنسبة لطبيعة العالم من الناحية الإنسانية والمعنوية. فهناك شروط واقعية الوجود المادي والصفات المادية الطبيعية ووجود نوع من التنظيم في الوجود المادي يسمح بإدراكه ومعرفته.. الخ. كما أن الوجود المعنوي يتصف بقدر من الاتساق يسمح بالتعامل العقلي معه، فأيا كانت نسبية مفهومنا للمعنى ولقانون عدم التناقض فإنها مفاهيم تبقى قائمة في أي منظومة اعتقادات معنوية أو إنسانية.

والمشكلة التي تطرح نفسها في هذا السياق هي العلاقة بين العناصر العقلية في منظومة الاعتقادات النهائية وبين العناصر الغيبية أو الدينية. فافتراض وجود قوانين عامة تحكم الكون هو اعتقاد عقلي أما افتراض وجود أو عدم وجود خالق لهذه القوانين فهو اعتقاد غيبي أو ديني. وسواء قبلنا افتراض أنه ليس هناك خالق لتلك القوانين أو العكس فالهم هو طرح العلاقة الصحيحة بين الاعتقاد العقلي والاعتقاد الديني. فالفرض الأول، وهو وجود خالق للقوانين يمكن أن يعني ضمنا قدرته على تعطيلها مستقبلا. أما الافتراض الثاني، وهو أنه ليس هناك خالق لها، فيمكن أن يعني ضمنا أنها بحكم تعريفها قوانين حتمية غير قابلة للتغير. ولذلك فهناك علاقة دائمة من الاتساق بين الاعتقادات العقلية والاعتقادات الغيبية اللتان ترتكز عليهما منظومة الموضوعات العقلية والمعنوية. وبالمثل ففهم الطبيعة الإنسانية يعتمد على افتراضات

عقلية نهائية عن النفس الإنسانية وطبيعة عمل العقل، كما يعتمد على اعتقادات نهائية غيبية بخصوص وجود أو عدم وجود غاية من الوجود الإنساني، وفي الحالين يتأثر فهمنا لتلك الطبيعة وفهمنا لطبيعة الأخلاق الإنسانية.

أي أن طبيعة الاعتقادات الغيبية "الدينية" لها علاقة مباشرة بتصوراتنا عن العالم الإنساني والطبيعي، ولذلك كان من الضروري أن تتسق النظرتان وأن تتكامل نظرتنا الدينية إلى العالم مع نظرتنا العقلية المعنوية. ولكن هذا الاتساق لا يعنى مشروعية التعامل مع العالم الإنساني والطبيعي بواسطة المنهج الديني الغيبي. فالمنهج الديني له مجاله والمنهج العقلي له مجاله والمنهج التجريبي له مجاله.

وعلى ذلك فالعلاقة الصحيحة بين الاعتقاد والعقل في الفكر العقلي الفلسفي تتضمن، أولاً، عدم الخلط بين الموضوعات الغيبية الدينية والموضوعات العقلية الفلسفية. وذلك من خلال عدم معالجة الموضوعات النهائية الغيبية باعتبارها قابلة للإثبات والنقض بواسطة المنهج العقلي ولا معالجة الموضوعات العقلية المعنوية بواسطة المنهج الإيمانى الديني. وثانياً عدم التعامل مع الاعتقادات العقلية النهائية باعتبارها افتراضات إنسانية عقلية عامة، وذلك حتى لا تطغى تلك الاعتقادات على التطور العقلي الطبيعي الإنساني. وبذلك يتم وضع العلاقة الصحيحة بين الدين والفكر العقلي من ناحية، وبين الاعتقادات العقلية وبين النظم العقلية المنطقية من ناحية أخرى.

من ذلك يتضح أن الاعتقاد في مفهوم معين، كلي أو جزئي مادي أو معنوي، ليس سوى حالة من الشعور باليقين في ذلك المفهوم لا تقبل الإثبات الموضوعي (البين ذاتي) سواء باستخدام التجربة أو باستخدام الاستدلال العقلي. وكما ينتج الاعتقاد فكراً، باعتباره مفاهيماً تأسيسية، فإن الفكر ينتج اعتقادات باعتبارها مؤسسة على قضايا عقلية. أي أن العلاقة بين الاعتقادات وبين كل من العلم والفكر العقلي يمكن أن تكون تبادلية ومتغيرة.

فالعالم حتى بدايات القرن العشرين كان معتمدا على فكرة الحتمية. وهي فكرة لا تمثل سوى اعتقاد معين عن طبيعة الكون. ولكنه بعد الاكتشافات العلمية الخاصة بالنسبية وميكانيكا الكم تغيرت تلك النظرة وتحولت إلى الاحتمية، وهي الأخرى ليست سوى نوع آخر من الاعتقادات بخصوص طبيعة الكون. ولذلك فمفهوم الاعتقاد ليس مفهوما سلبيًا ولا هو مصاد لطبيعة العقل الإنساني وإنما هو مفهوم أساسي بالنسبة لطبيعة عمل العقل، أي أنه مرتبط بعمل العقل. ولكن الإشكالية تكمن في أن هذا المفهوم ارتبط في الأذهان، وبالذات في الفكر الغربي الحديث، بالتضاد مع عمل العقل وبمفهوم الدين على وجه الخصوص.

فالاعتقاد الديني هو ذلك المرتبط بالتسليم دون إعمال العقل، ويكون ذلك حق حينما يكون موضوع الاعتقادات مرتبط بالأمر الغيبية النهائية بالنسبة للإنسان. فالتقرير بوجود الإله من عدمه هو مسألة اعتقاد مهما قدم كل طرف من دلائل ومبررات لوجهة نظره. والأمر بالمثل في قضايا الخلق ونهاية العالم ومسئولية الإنسان وماذا وجد قبل الكون وماذا يوجد خارجه.. الخ. أما إذا كانت موضوعات الاعتقاد الديني مرتبطة بالموضوعات الإنسانية فلا يرتبط الاعتقاد الديني فقط بالتسليم وإنما أيضا بالفهم العقلي. وهنا تنشأ مشكلة العلاقة بين العقل والاعتقاد في القضايا المشتركة بين الدين والفكر الإنساني والمجتمعي على وجه الخصوص.

ونظرا لاختزال الفكر الغربي الحديث مفهوم "الاعتقاد" على وجه العموم في مفهوم "الاعتقاد الديني"، كان هذا المفهوم إلى درجة كبيرة غائبا عن الفكر الغربي. وقد تم ذلك من خلال اعتبار أن المسلمات الأساسية في فكر الحداثة الغربي الخاصة بقوانين الحتمية الطبيعية والاتساق في العقل الإنساني هي مسلمات "عقلية" تعبر عن حقائق الواقع وليست اعتقادات إنسانية. ولذلك اعتبر كل فكر يتبنى تلك المسلمات ويستخدم قواعد المنطق والعقل فكرا عقلانيا بصورة مطلقة، واعتبر فكر الحداثة الغربية فكرا عقلانيا إنسانيا عاما ليس مرتبطا بخصوصيات معينة ولا رؤى خاصة. ولسوف

يتبين لاحقا في هذا البحث أن هذا التصور لم يكن صحيحا، وأن الفكر الحدائي الغربي قد تأثر على مستوى المسلمات (أو الاعتقادات) الأساسية عن العالم بترائه الديني، المسيحي على وجه الخصوص.

والنتيجة النهائية فيما يخص علاقة الاعتقاد بالعقل، هي أن الفكر الإنساني يحتاج في المرحلة الحالية إلى تناول هذه العلاقة بشكل أكثر تدقيقا. وذلك بغرض استكشاف كيف ترتبط طبيعة نظرتنا الاعتقادية (أو الدينية إلى العالم) مع تصوراتنا العقلية المنطقية الإنسانية عنه، وبغرض إنشاء العلاقة الصحيحة بين الاعتقاد الإنساني وبين الفكر العقلي الإنساني. فإذا استثنينا الموضوعات الغيبية كان من الضروري بحث العلاقة بين نظرة الإنسان إلى العالم والتي تعبر عن الخصوصية في الفكر وفي التجربة الإنسانية، وبين الأسلوب العقلي الصحيح في التعامل مع العالم والذي يعبر عن العمومية الإنسانية. وكذلك طرح الأساليب الصحيحة لتكوين الاعتقادات سواء في الموضوعات الإنسانية أو الطبيعية، وشروط تغيير الاعتقادات بأخرى أقرب إلى اليقين.

ثالثا : اثر الاعتقاد في تكوين فكر الحدائة

يتسم فكر الحدائة الغربية بالثراء والتنوع الشديد، وذلك حتى أن وضع مثل هذا الفكر المتنوع في إطار واحد يمكن إصدار حكما واحدا عليه يعد أمرا محفوفا بالمخاطر. فإذا أمكن التأريخ بفكر رينيه ديكارت في أوائل القرن السابع عشر كنقطة بداية لذلك الفكر، وبفكر مارتن هيدجر في منتصف القرن العشرين كنقطة نهاية له، فإن ما بينهما هو حشد هائل من الأفكار والمذاهب والفلسفات يصعب، إن لم يكن من المستحيل، عمل تصنيف كامل ودقيق له. ففيما يخص الفكر الفلسفي، نجد الواحدية والثنائية والتعددية ووحدة الوجود كتفسير لطبيعة الوجود، وجد الداية والوصعية والبراجماتية والظاهراتية والواقعية كتفسير للمعرفة، ونجد "النقد" والاتساق المنطقي والمنطق

الهيكل والتجريب العلمي كمناهج للمعرفة، ونجد الشيء في ذاته والروح المطلق والله والطبيعة كموقف نهائي من وجود العالم.. الخ.

ولذلك وللاعتبارات العملية، سنحدد مجال بحثنا بحدود الفكر الغربي الذي يؤسس بشكل أو بآخر للحداثة في صورتها التطبيقية في المجتمعات الغربية. فعلى الرغم من أن كافة الاتجاهات الفكرية في عصر الحداثة كان لها أثرها في تشكيل المجتمعات الحديثة الغربية، إلا أنه يمكن القول أن تلك المجتمعات كانت نتيجة مباشرة لمنظومة محددة من الأفكار الفلسفية الغربية مثلت في مجموعها نظرة معينة إلى العالم. فالحداثة كفكر مجتمعي كانت نتيجة نظرة إلى العالم تتسم بسمات يمكن إيجازها في عدد محدود من التصورات "العقلية" الفلسفية^(١).

والفكرة المركزية في الحداثة الغربية هي فكرة القانون الحتمي الشامل. فالظواهر الطبيعية بأشكالها المختلفة تنطوي على قانون حتمي يكمن خلف تلك الظواهر يتسم بالعمومية والشمولية المطلقة. والظواهر الإنسانية المختلفة بدءاً من النفس ومروراً بالتاريخ الإنساني وانتهاءً بالأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية كلها ينتظمها قانون عام ينبغي معرفته. وهذات الأمور الذي ينطبق على الفكر الفلسفي الحداثي، فالفكر الفلسفي يتبع القوانين المنطقية في الاتساق وعدم التناقض^(٢).

(١) يعبر عن ذلك كرين برينتون بقوله: "تشكلت ثقافة المجتمع الغربي الحديث فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، ومع مطلع القرن الثامن عشر كان المتعلمون من الرجال والنساء، بل وكثير من غير المتعلمين أيضاً، بدءوا يؤمنون باعتقادات محددة عن أنفسهم وعن الكون وعن رسالة الإنسان على الأرض، وما يمكن أن يفعله في هذه الدنيا، وكلها اعتقادات لم يؤمن بها أسلافهم في العصور الوسطى"، تشكيل العقل الحديث ص ١٠٥.

(٢) راجع الهامش رقم ٤ صفحة ٤ من هذا البحث.

ويمكن القول بأن فكرة القانون الحتمي الشامل ترجع في الأصل إلى أسس المنطق الصوري الأرسطي. فكما أن جوهر المنطق الصوري هو فكرة الهوية وتحديد المفهوم تحديدا تاما بحيث يكون مانعا لاختلاط المفاهيم. فإن كافة أنواع القوانين تعتمد أيضا على التحديد المنطقي للموضوع أو الظاهرة أو التصور أو العلاقة.. الخ. وكما أن علاقة التضمنين في المنطق الأرسطي هي علاقة حتمية فكذلك تكون العلاقة في القانون الشامل حتمية. وكما أن علاقة التضمنين وما يترتب عليها من قوانين وأشكال منطقية هي علاقة صحيحة صحة مطلقة وشاملة في كل موضوع متصور للفكر. كذلك تكون القوانين الفكرية شاملة لكل زمان ومكان. وكما يبدأ الاستنباط المنطقي من فرضية معينة يمكن أن تكون صحيحة ويمكن ألا تكون، تبدأ كافة القوانين من فرضية معينة يمكن أن تكون صحيحة ويمكن ألا تكون.

وفي واقع الأمر لا تمثل قوانين المنطق إلا أحد أنواع القوانين الحتمية الشاملة والتي تتكون من عناصر وعلاقات حتمية. ولكن المنطق يتميز بأنه يعتبر أقدم تلك القوانين الفكرية ولذلك كان له التأثير الأكبر على الفكر الأوروبي. وإذا تأملنا المذاهب الفلسفية الغربية في عصر الحداثة سنجد أنها بأشكالها المختلفة تطرح نفسها في هيئة قوانين حتمية شاملة. وهي قوانين تأخذ صورة المعادلات الرياضية في الفكر التجريبي وصورة الشروط القبلية الضرورية عند عمانويل كانط، وصورة الجدل عند هيجل وصورة الخطوات المنهجية اللازمة عند ديكارت، وصورة تقدم المراحل الإنسانية عند أوجست كونت، وصورة صراع الطبقات عن ماركس وصورة قوانين اللغة عند البنيويين وصورة رد الفعل الانعكاسي الشرطي عند السلوكيين.. الخ.

وفكرة القانون الشامل تعتمد على افتراض أن الوجود على وجه العموم سواء الطبيعي أو الإنساني، أو المعنوي والتصوري (بما في ذلك تصورنا عن الإله) هو منتظم في ذاته ومنطقي في تكوينه. ولذلك فكافة تصوراتنا أو موضوعات تفكيرنا يجب أن تخضع أولا لفكرة الانتظام والقانون، وثانيا إلى فكرة ثبات الهوية وعدم التناقض. وباعتبار أن

العقل الإنساني هو جزء من هذا الوجود، فإنه يجب أن يعمل في صورة منطقية وأن يعتمد على العلاقات المنطقية في الإدراك والتحليل والتركيب.

وتتضمن فكرة القانون الشامل فكرة السببية أو العلية، فعلى الرغم من أنه ليس هناك من وسيلة عقلية أو تجريبية للتحقق من فكرة السببية (أن لكل شيء سبباً) إلا أنها اعتبرت في الفكر الفلسفي الحدائي بديهة من البديهيات التي لا تحتاج إلى إثبات. ولأن تصور السبب أقرب إلى الأذهان وإلى المادية من تصور الغاية، فقد استبعد الفكر الغربي الحدائي تصور العلاقات الغائية باعتبارها فكراً دينياً.

والفكرة المركزية الثانية في الفكر الحدائي الغربي هي فكرة "النقد"، بمعنى عدم التسليم لأية سلطة مادية أو معنوية والاعتماد على العقل في قبول أو رفض الأفكار والتصورات سواء الفلسفية النظرية أو المجتمعية العملية. وقد تجلت فكرة النقد في المجتمعات الحدائية الغربية في رفض السلطة المعنوية الدينية ثم رفض السلطة المعنوية الإقطاعية أو الملكية السياسية. وفي الفكر الفلسفي، تم تأسيس فكرة الثورة على الفكر المدرسي ونقد كل الأفكار التراثية سواء العلمية التجريبية أو الفلسفية النظرية. فمن ناحية قامت الثورة على العلم المدرسي الأرسطي المرتكز على أن الإنسان هو الغاية من وجود العالم، ومن ناحية أخرى قامت الثورة على الفكر المدرسي الأرسطي المعتمد على الاسمية وعلى الاستنباط المنطقي من مقولات أساسية هي في جوهرها دينية.

وفكرة النقد تتضمن فكرة "العقل"، بمعنى أن المقياس لنقد تصور تراثي ما هو مدى اتفاه مع العقل الإنساني. والاتفاق مع العقل الإنساني هو بمعنى الاتفاق مع النظرة إلى العالم التي يتبعها الفكر الحدائي، وكذلك الالتزام بالاتساق وعدم التناقض. ولكن ما هو "العقل" الإنساني على وجه التحديد فهو أمر غير واضح. فهو يمكن أن يكون عقل الإنسان الفرد بغض النظر عن قدرته الشخصية ومعارفه التي تمكنه من الحكم الصحيح والنقد الصحيح للأفكار التراثية التي تقابله. وهو يمكن أن يكون عقل المجتمع على وجه العموم من حيث موقفه من الأفكار القديمة. وهو يمكن أن يكون عقل العلماء

المتخصصين في المجال المعين من الفكر الذي يتم نقد بعض أفكاره. ففكرة النقد هي فكرة تعبر في جوهرها عن هدم القديم ورفضه في المقام الأول ولا تنطوي على مبدأ للبناء مرتبط بها.

ففكرة الشك الديكارتية، وأوهام فرنسيس بيكون، ونقد الكتب المقدسة عند اسبينوزا، وتأسيس الميتافيزيقا النقدية عند كانط، وفينومولوجيا الروح عند هيجل، والمثالية المطلقة عند باركلي، وأنا المطلق عند فشته، والإرادة عند شوبنهاور.. الخ. ليست إلا تعبيرات مختلفة عن نقد الأفكار السابقة باعتبارها غير متفقة مع العقل، وتقديم التصورات العقلية "الصحيحة".

والفكرة المركزية الثالثة في الفكر الحداثي الغربي هي فكرة مسئولية الإنسان عن تغيير العالم إلى الأفضل^(١). وهي فكرة تمثل بديلا عن فكرة الخلاص بواسطة المسيح في الفكر المسيحي، فالخلاص هو في هذا العالم وبواسطة الإنسان نفسه. ويستتبع تلك الفكرة فكرة الحرية، فالإنسان حر في تحديد أفكاره وتصوراتهِ عن العالم وفي تطبيق تلك التصورات في الواقع، وذلك حتى تتحقق مسئوليته عن تغيير العالم. والمسئولية هنا هي بلا حدود، فالعقل الإنساني قادر على القيام بتلك المسئولية، وليس هناك مفاهيم أو تصورات تراثية أو دينية سابقة تحد تلك المسئولية. وكانت نتيجة تلك الفكرة ظهور فكرة المجتمع المدني القائم على الحقوق المتساوية للمواطنين (والذين هم بمثابة العقل الإنساني)، وعلى تفاعل الأفكار للتوصل إلى النظم الصحيحة في المجتمع. ثم تجسدت

(١) وهو ما يعبر عنه كرين برينتون بالقول "إن الفكرة الأساسية والإبداع المذهل لعصر التنوير، أي الفكرة التي تجعل منه نظرة جديدة إلى الكون في شموله وعناصره، هي الاعتقاد بأن البشر جميعا يمكنهم أن يبلغوا على هذه الأرض قدرا من الكمال.. واستطاع نيوتن ولوك معا أن يغرسا ويؤكداهاتين الفكرتين الهامتين، الطبيعة والعقل، وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير مثل موقع النعمة الإلهية أو فكرة الخلاص أو التدبير الإلهي عند المسيحية التقليدية"، تشكيل العقل الحديث ص ١١٥-١١٦.

فكرة المسؤولية الإنسانية وقدرة العقل الإنساني على الوصول إلى اليوتوبيا على الأرض
في فكرة الدولة الممثلة للعقل الإنساني.

وعلى مستوى الفكر كانت مسؤولية العقل الإنساني متمثلة في التحرر من الفكر
التراثي المدرسي القديم وفي الحرية في طرح كافة الأفكار الفلسفية الممكنة بدون حدود.
ظهرت المذاهب الفلسفية العديدة والتي تراوحت ما بين الإيمان والدين الطبيعي
والإلحاد، وما بين الأخلاق المثالية وأخلاق المنفعة واللذة والعدمية، وما بين الإرادة
الكلية للمجتمع والفردية الليبرالية وإرادة الإنسان الفرد السويرومان.. الخ.

واعتمدت فكرة الحرية سواء على مستوى الفكر الفلسفي أو على مستوى الفكر
المجتمعي على الإيمان بالقدرة المطلقة للعقل الإنساني على معرفة ما هو في صالح
الإنسان وعلى تحقيق الفردوس الإنساني على الأرض. وذلك من خلال طرح الأفكار
الفلسفية والـميتافيزيقية الصحيحة المعتمدة على العقل وليس على أفكار تراثية قديمة أو
على أساس أفكار دينية سابقة. وكذلك من خلال المعرفة العلمية والتكنولوجية التي
تتيح للإنسان السيطرة على الطبيعة لمصلحته، وبالتالي تحقيق رفاهيته. ثم من خلال
العلوم الإنسانية التي تتيح للعقل وضع النظم الصحيحة للمجتمع الإنساني سواء كانت
نظم سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية تؤدي في النهاية إلى أن يحقق الإنسان الأمن
النهائي له ولعائلته.

أما الفكرة المركزية الرابعة والأخيرة في الفكر الحدائي الغربي فهي فكرة التطور
والتقدم^(١). فقدرة العقل الإنساني المطلقة على التوصل إلى الفردوس الأرضي تفرض

(١) ويوضح كرين برينتون ذلك بالقول "في عبارة عامة جدا نقول إن التحول في موقف الإنسان
الغربي من الكون وكل ما فيه هو التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت
إلى النعيم العقلاني الطبيعي على هذه الأرض الآن، أو على الأقل في القريب العاجل. ولكن
أوضح سبيل لإدراك عظمة ذلك التحول أن نبدأ من عقيدة حديثة أساسية جدا، معنى
أنها جديدة يقينا، وهي عقيدة التقدم" المرجع السابق ص ١٢٣، وفي موضع آخر يقول "ظل =

التفائل المستمر بتقدم البشرية نحو تلك الغاية. وترتب على ذلك أن تكون الحضارة الإنسانية حضارة واحدة تتقدم إلى الغاية النهائية للعقل الإنساني، وهي رفاهية الإنسان. ومثلت المجتمعات الغربية الحداثية مركز هذه الحضارة الإنسانية، وفي نفس الوقت تحملت بهذه الصفة مسئولية تقدم البشرية جميعها ولحاقها بركب الحضارة الإنسانية. وتضمنت فكرة التطور فكرة التنوير، فتقدم المجتمع وتطوره نحو الحداثة يتطلب تنوير المجتمع ونشر الأفكار الحداثية الجديدة.

وفي الفكر الفلسفي ظهرت فكرة التطور على مستوى تقدم المعرفة العلمية وإمكانية تحقيق المعرفة النهائية بالعالم بواسطة العقل والتجربة. وهي الفكرة التي ظهرت كذلك على مستوى تطور الكائنات الحية في نفس الوقت. ففي حين مثل تقدم العلم المثل الأعلى لفكرة التقدم بالنسبة للفكر العقلي والفلسفي الحداثي، مثلت نظرية التطور في الكائنات الحية المثل الأعلى لتطور المجتمعات الحداثية. فظهرت في القرن التاسع عشر مذاهب فلسفية عديدة تعبر عن البعد التطوري التاريخي للعقل الإنساني، وذلك كما عند هيجل وكونت وماركس.. الخ. كما ظهرت محاولات تقديم العلوم الإنسانية بأسلوب يماثل منهج العلوم الطبيعية لتحقيق تقدم مماثل لها، فظهرت علوم الاجتماع والنفس والتاريخ والاقتصاد والسياسة واللغة.. الخ.

وارتكزت فكرة التقدم على الإيمان بقدرة العقل الإنساني على زيادة مساحة المعرفة بصورة مستمرة. فليس مسموحاً من حيث المبدأ تفسير أي ظواهر على أسس دينية أو غيبية، فما هو ليس معروفاً اليوم سوف يمكن معرفته في المستقبل بواسطة التقدم الفكري والعلمي. أما فكرة التطور في الكائنات الحية فقد ارتكزت على فكرة الصراع على البقاء، فالكائنات تتصارع والبقاء للأقوى والأقدر على التكيف مع

=مبدأ التقدم هو الأرض الصلبة لعقيدة القرن التاسع عشر في الغرب. حقا بدأ هذا المبدأ في النظرة الجديدة المتطورة إلى الكون أكثر رسوخاً مما كان عليه في القرن الثامن عشر" ص ١٥٣.

الظروف البيئية. وهي ذات الفكرة التي بني عليها الفكر الرأسمالي، فالبقاء في عالم رأس المال هو لصاحب القدرات الإبداعية الأفضل ولصاحب رأس المال الأكبر. وهي أيضا ذات الفكرة التي ارتكز عليها الفكر الاستعماري، فالصراع بين الدول هو مجرد انعكاس للصراع على البقاء بين الكائنات الحية.

وفي ضوء هذا التصور للسّمات الأساسية للفكر الحدائّي الغربي، وفي ضوء ما طرحناه بخصوص السّمات الأساسية لمفهوم الاعتقاد، يمكن الكشف عن عناصر الفكر الاعتقادي المؤثر في تكوين الحدائّة الغربيّة. وهي العناصر التي طرحها الفكر الغربي ليس بحسبانها افتراضات تحتمل الصحة والخطأ، ولكن بحسبانها صفات مطلقة للطبيعة وللإنسان. وهناك مستويان أساسيان للكشف عن السّمات الاعتقادية في هذا الفكر، الأول هو مستوى المسلمات والافتراضات الأساسية في هذا الفكر، والثاني هو مستوى التكوين العام لبنية هذا الفكر نفسه.

فعلى مستوى الافتراضات والمسلمات الأساسية للفكر الحدائّي الغربي، يمكن بيان المسلمات التالية بصفاتها اعتقادات كامنة في أعماق هذا الفكر:

١- افتراض القدرة المطلقة للعقل البشري في الكشف عن الطبيعة النهائية للوجود. وهو افتراض لا يوجد ما يؤكده في الواقع الإنساني. بل على العكس فالواقع يكشف عن العديد من المتناقضات العقلية والحدود التي تظل مستغلقة على العقل البشري. فهذا الافتراض، إذن، هو مجرد اعتقاد معتمد في أفضل الأحوال على قرائن لا ترجح أحد الافتراضات على الآخر^(١).

(١) راجع على سبيل المثال أعمال نيقولاي هارتمان بخصوص قدرة العقل على المعرفة وأنها ليست مطلقة. ويشرح ذلك د. بهاء درويش في النص التالي: "أما المسائل الميتافيزيقية، وفقا لهارتمان، فمسائل أبدية أزلية لا يمكن تجاهلها، لا توجد في إطار محدد ولكنها تنتشر في سائر ميادين البحث، ففي كل ميدان بحث- العلوم، الدين، الأخلاق- هناك جوانب قابلة للمعرفة يمكن للعقل البشري أن يدركها وجوانب غير قابلة للمعرفة تتخطى حدود القدرة=

٢- افتراض الانتظام التام في الواقع الطبيعي والفكري المعنوي وفي طبيعة عمل العقل الإنساني. وهو افتراض فندته الظواهر العلمية المعاصرة، وكذلك التطورات الفكرية والفلسفية الحديثة. ولذلك فهذا الافتراض لا يمثل سوى اعتقاد بخصوص طبيعة الوجود ولا يمثل حقيقة من حقائقه.

٣- افتراض أن العالم يتبع فكرة السببية أو العلية، ورفض فكرة الغائية. وهو افتراض يعتمد على شواهد من اطراد الظواهر في الطبيعة. ولكنه في نفس الوقت يعبر عن رؤية معينة عن الطبيعة. ففي الواقع يمكن تصور الوجود بنفس القدر على أنه مدفوعا بأسباب أو مشدودا لغايات. فالوجود البيولوجي يعتمد على غايات بيولوجية واضحة، كما أن الوجود الإنساني يعتمد أيضا على غايات واضحة. والأمر في النهاية يعتمد على مدى واقعية التصور المحدد المطروح عن الأسباب والغايات. ففكرة السببية الحتمية هي في واقع الأمر اعتقاد عن طبيعة العالم أكثر منها حقيقة من حقائقه.

٤- افتراض أن التطور البيولوجي والاجتماعي الإنساني مدفوعا بصراع البقاء والتكيف مع الواقع. وهذا الافتراض يقابله افتراض أن التطور موجه لغايات أو قيم نهائية عامة للوجود الحيوي والبشري. ونظرا لأن قرائن فكرة التطور البيولوجي لا ترقى إلى كونها حقائق واقعية، ولأن التطور كمفهوم شامل للطبيعة لا زال محل خلاف، فيمكن القول بأن تلك الفكرة لا تعبر سوى عن رؤية معينة وتفسير معين للقرائن والمشاهدات. ولذلك لا تمثل سوى اعتقاد بخصوص طبيعة العالم أكثر منها حقيقة واقعية.

=البشرية على معرفتها" فلسفة نيقولاي هارتمان النظرية ص ١٢ ، وموقف نيقولاي هارتمان هذا يثبت أن مفهوم القدرة المطلقة للعقل ليس سوى مجرد فرضية ليست محل اتفاق كامل في الغرب.

أما على مستوى بنية الفكر الحدائي الغربي فيرى العديد من المفكرين أنها تتماثل مع بنية الفكر الديني، وبخاصة الفكر الديني المسيحي. فهذا الفكر يتسم بالسمات الاعتقادية البنيوية التالية:

١- وجود تصور واضح عن "المطلق"، وهذا المطلق هو "العقل الإنساني" القادر على المعرفة المطلقة وعلى السيطرة على العالم وعلى تحقيق الخير الأسمى للبشرية. وهذا التصور يمثل، على المستوى البنيوي، التصور المقابل لمفهوم "الله" في الفكر الديني.

٢- وجود اعتقادات أساسية مطروحة بصفاتها حقائق نهائية عن العالم لا تقبل الجدل أو النقد أو المراجعة، وهو أحد سمات الفكر الديني على وجه العموم.

٣- استخدام المنهج الاستنباطي التركيبي، واستخدام الأسلوب النازل من الاعتقادات الأساسية إلى الأفكار الجزئية. وهو ذات الأسلوب الذي اتبعه الفكر المدرسي الكلاسيكي المعتمد على المنطق الأرسطي، والذي اتبعته الكنيسة الكاثوليكية.

٤- وجود تطبيق واضح للمطلق في الواقع الإنساني، وهذا التطبيق هو فكرة القانون الحتمي الشامل والمتغلغلة في كل المجالات العلمية والإنسانية. فمفهوم الحتمية هو من الناحية البنيوية المعبر عن مفهوم الإرادة الإلهية العليا التي لا راد لقضائها.

٥- اتخاذ المفكرين والفلاسفة في مذاهبهم الفلسفية المختلفة وضع ملاك الحقيقة والعارفين بها والأوصياء على تفسير النصوص. وهؤلاء من الناحية البنيوية هم ورثة رجال الدين الذين يمثلون عنصرا أساسيا من عناصر الفكر الديني من الناحية التطبيقية.

أي أن التحليل النهائي للفكر الحدائي الغربي على المستويين الفلسفي والمجتمعي يبين أن هذا الفكر متأثر في تكوينه العميق بعناصر اعتقادية واضحة سواء على مستوى المسلمات الأساسية أو على مستوى التكوين البنيوي. وهو الأمر الذي حدا بالعديد من المفكرين الغربيين في القرن العشرين إلى نقد هذا الفكر على أساس أنه يمثل بصورة مستترة نوع من أنواع الفكر الديني أكثر منه فكرا عقلانيا. وهذا النقد هو موضوع الجزء التالي من هذا البحث، والذي يتركز موضوعه على النقد الذاتي للحدائفة الغربية في القرن العشرين.

رابعا : النقد الذاتي للحدائفة على أساس فكرة الاعتقاد

أنتجت الحدائفة الغربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مشكلات اجتماعية وإنسانية عديدة، كما واجهت على مستوى التطورات العلمية مشكلات فكرية ومنهجية أساسية. وكان من نتيجة تلك التطورات اتجاه العديد من المفكرين إلى نقد الحدائفة الغربية فظهر، كما ذكرنا سابقا، ما سمي بأزمة الحضارة الغربية الحديثة، أو اختصارا أزمة الحدائفة.

فعلى مستوى المجتمعات الغربية الحديثة ظهرت مشكلة اغتراب الإنسان، فبدلا من شعور الإنسان بوجوده الإنساني وتوافقه مع واقعه شعر باغترابه عن هذا الواقع وانفصاله عنه. وكان ذلك ناتجا، من ناحية، عن النظم المجتمعية الحدائية التي تحول الإنسان إلى مجرد أداة في آلة هائلة هي المجتمع الصناعي ثم لاحقا "الدولة". ومن ناحية أخرى نتيجة التطور التكنولوجي والاعتماد على الآلية والتحول إلى الاقتصاد الرأسمالي الذي لا يهدف إلا إلى الربح بغض النظر عن القيم الإنسانية. كما أفرزت على مستوى السياسة العالمية الدولة القومية القوية واستعمار المناطق الأخرى من العالم. ونتج عن ذلك حروب متعددة كان أشدها الحربين الأوروبيتين العالميتين الأولى والثانية واللتان نجم عنهما فناء ما يزيد على ثمانون مليون نسمة معظمهم من الأوروبيين^(١).

(١) راجع تفصيلات ذلك في المؤلف الهام لآلان تورين "نقد الحدائفة".

وعلى مستوى التطور العلمي ظهرت نظريتنا النسبية وميكانيكا الكم، وثبت من خلال الأولى نسبية الزمان والمكان، وثبت من خلال الثانية فشل النظرية الحتمية في تفسير العالم على المستوى دون الذري. وكان ذلك إيذانا بانهيافكرتي الحتمية والقانون المطلق واللتين كانتا بمثابة حجر الزاوية بالنسبة للفكر الحدائي الغربي. ونتيجة لأبحاث فلسفة العلم تم التراجع التدريجي عن فكرة المنهج العلمي التجريبي لصالح النسبية والأدائية^(١).

وعلى مستوى الفكر الفلسفي ظهرت اتجاهات تعارض الفكر الميتافيزيقي والأيدولوجي على أساس المقارنة بين بنية الفكر الديني على وجه العموم، والفكر المسيحي على وجه الخصوص، وبين بنية الفكر الحدائي الغربي. وهي المقارنة التي اعتبرت أن هذا الفكر يعبر عن الفكر الديني ولكن بصورة مستترة، أي أنه من الناحية البنيوية فكر ديني تقليدي.

وقد عبر عن هذه النظرة التي تكشف الطابع الاعتقادي للحدائفة الغربية مفكرون غربيون عديدون. فقد رأى مارتن هيدجر أن طابعا "أنطو-ثيولوجيا" قد شاب الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون حتى الآن (أي حتى منتصف القرن العشرين)، وذلك في بحث له بعنوان "The Onto-Theological Nature of Metaphysics". فالميتافيزيقا الغربية مبحثها الأساسي هو الوجود بما هو موجود، متناسية في ذلك البحث في الوجود بما هو وجود. وترتب على اعتبار أن البحث في الوجود هو الموضوع الأساسي، البحث في مراتب الموجودات حتى الوجود "الأسمي" أي "الله". فالموضوع النهائي للميتافيزيقا الغربية هو البحث في الوجود الإلهي أي الثيولوجيا^(٢).

(١) راجع تفصيلات ذلك في بحثنا "بين النظريات العلمية والتصورات الفلسفية-بحث في تطورات منهج الفكر العلمي ومنهج الفكر الفلسفي"، والذي قمنا بإلقائه في الندوة السنوية الثالثة عشر للجمعية الفلسفية المصرية.

(٢) "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين"، د. محمود رجب، ص ٤٩.

ورأى والتر استيس أنه يمكن تصنيف معظم فلاسفة العصر الحديث تحت واحدة من قائمتين، الأولى تعبر نظرتها إلى العالم عن الصورة العلمية والثانية تعبر عن الصورة الدينية وذلك في مؤلفه "الدين والعقل الحديث". ويضع أمثال ديكارت وباركلي وكانط وهيجل والمثاليون عموماً في خانة النظرة الدينية. كما يرى أن لكل عصر صورة متخيلة عن العالم تعكس "معتقداته" الأساسية وأن النظرة الحتمية عن العالم ليست إلا بديلاً عن قوة ما يشعر الإنسان بياس أمامها يمكن أن تكون الصدفة أو الله أو حتى الحتمية^(١).

أما إريك فروم فيرى، في مؤلفه "To Have or To Be"، "أن الشخصية الاجتماعية يجب أن تشبع للكائن الإنساني احتياجاته الدينية". ويبين أن "الدين هنا لا يعنى نظاماً معيناً للرب أو لمعبودات بعينها أو حتى نظاماً ينظر إليه باعتباره ديناً، وإنما يعنى نظاماً للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس يعطي كل فرد في الجماعة إطاراً للتوجه وموضوعاً يكرس حياته من أجله. وبهذا المعنى لا توجد حضارة خلت من إطاراً للتوجه من هذا النوع، بما في ذلك الحضارة الغربية". وينقل عن كارل بيكر قوله "أن فلسفة التنوير عبرت عن الموقف الديني الذي نجده عند المفكرين اللاهوتيين في القرن الثالث عشر"، وقول توكفيل أن "الثورة الفرنسية هي ثورة سياسية اتخذت من زاوية معينة شكل ثورة دينية، ومارست بعض مهامها على هذا النحو. لقد فاضت وتدفقت عبر حدود البلاد والأمم والدول كمثال الإسلام والبروتستانتية وانتشرت بالتبشير والدعوة"^(٢).

كما يضيف إريك فروم أنه "خلف الواجهة المسيحية نشأ دين سري جديد، هو "الدين الصناعي" يتصف بأنه ينحدر بالإنسان إلى خادم للاقتصاد وللآلة التي صنعها.

(١) "الدين والعقل الحديث"، ص ١٥٦-١٥٧.

(٢) وهو مترجم بعنوان "الإنسان بين الجوهر والمظهر" ص ١٤٣-١٥٤.

والديانة الصناعية مركزها هو الخوف من السلطات المركزية القوية، والخضوع لها ،
وغرس الشعور بالذنب إذا خرج أحد عن طاعتها".

وعلى نفس الأساس، وهو الارتباط بالدين، يشرح ماكس فيبر أسباب ظهور
الرأسمالية الأوروبية ونجاحها في السيطرة على العالم. ويرجع ذلك إلى الأخلاق
البروتستانتية التي تشجع روح المبادرة الفردية وتعتمد على ما يسميه "الزهد داخل
العالم" واعتبار العمل والإنتاج تعبيرا عن العبادة الدينية، وذلك في مؤلفه "الأخلاق
البروتستانتية والروح الرأسمالية".

أما نيقولاى هارتمان فينقد المذاهب الميتافيزيقية الماضية على أساس أنها تعبر
عن منتجات هجين. فيبين أنها تمثل عينات من فلسفة أصيلة حقيقية، فهي تتناول
مشاكل حقيقية، ولكنها في نفس الوقت تقدم لرغبة الإنسان في الخلاص حاجة دينية
هي غريبة عن المقصد الفلسفي الحق. وأن الفلاسفة الذين يشيدون المذاهب
الميتافيزيقية يروجون، تحت ضغط المطلب الديني، الغائية ويدعون إليها، أي أن
الميتافيزيقا تصبح بذلك وكأنها ثيولوجيا (أي لاهوت). وهو يميز بين الميتافيزيقا
القديمة، وهي الميتافيزيقا التأملية التي تستخدم منهج الاستنباط، وتفرض مبادئها على
الوجود والأشياء "من فوق"، وتنطبع بطابع لاهوتي، وبين النوع الثاني الذي يبحث في
الوجود بما هو وجود، والتي تبدأ من الواقع من أجل أن تتوصل إلى بنائه، وتبدأ "من
تحت" لا "من فوق"، وترفض الأخذ بمنهج الاستنباط^(١).

ويؤكد أرنولد اشبنجلر هذه النظرة في مؤلفه الضخم "انحلال الغرب". وذلك من
خلال التأكيد على أن كل الحضارات تمر بمراحل تبدأ بالأخذ عن الدين في عملية
الإصلاح الديني ثم تستقل عنه تدريجيا حتى التحول إلى طور المدنية حيث يحل رجال
الدنيا والسياسة محل رجال الدين والإلحاد محل التدين. وإذا بلغت المدنية آخر

(١) "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين"، ص ١٥٦-١٥٧.

أدوارها ظهرت نزعة دينية جديدة يسميها باسم التدين الثاني. وعلى أساس هذا التصور يكون الدين عنصرا أساسيا في كل الحضارات (بما في ذلك الحضارة الغربية)، ومعبرا ضمن عناصر أخرى عن خصوصيات تلك الحضارة. وهو يؤكد ذلك حين يهاجم فكرة الحضارة الواحدة التي تعبر عن الإنسانية كلها من خلال مفاهيم كمثال "سبطرة العقل"، أو "تقدم الإنسانية"، أو "التنوير" الخ، باعتبارها وهما صبيانيا^(١).

أما ألبرت اشفيتسر فيرى، في مؤلفه "فلسفة الحضارة"، أن التمييز بين النظرة الكونية الدينية وبين النظرة الكونية الفلسفية تمييز سطحي تماما، وأن النظرة الكونية الفلسفية إذا كانت عميقة حقا، فإنها تتخذ طابعا دينيا. ويرى أن عقيدة دين العقل (في القرن الثامن عشر) ليست إلا النظرة الكونية الأخلاقية المتفائلة مكتوبة بعبارات مسيحية. وأن السبب في ذلك هو أن الفكر الغربي كان قادرا على إعادة تأويل المسيحية تأويلا يتفق مع هذا الاتجاه الجديد (أي دين العقل)^(٢).

وعلى مستوى الفكر الاجتماعي يرى آلان تورين، في مؤلفه "نقد الحداثة" عام ١٩٩٢، أنه "ينبغي التخلص من الفكرة التبسيطية (الكاريكاتورية) القائلة بانصرار أنوار العقل على لاعقلانية العقائد، والانتقال من المقدس إلى العقلاني. فصورة النظام العقلاني للعالم، الذي خلقه اللوغوس أو المهندس العقلي الكبير، لا تختلف كثيرا عن التمثيلات الدينية للكون. ويرى أنه "بالدخول إلى الحداثة يتفجر الدين ولكن تبقى عناصره لا تختفي"^(٣).

ومن المعاصرين قدم جون هالدان عام ٢٠٠١ بحث بعنوان هل "صنعت الفلسفة اختلافًا" ضمن مجموعة أوراق بحثية بعنوان "Philosophy at the New Millennium"

(١) "اشبنجلر"، تأليف عبد الرحمن بدوي ص ٢٠٣-٢٢٥.

(٢) "فلسفة الحضارة"، ألبرت اشفيتسر، ترجمة عبد الرحمن بدوي. ص ١٣٩-١٤٠.

(٣) "نقد الحداثة" ص ٢٩٤-٢٩٥.

والمنشور في مطبوعات كامبردج. حيث ينتهي إلى تقسيم الفكر الإنساني إلى أربعة أقسام أساسية هي الفلسفة باعتبارها سياسة والفلسفة باعتبارها علما والفلسفة باعتبارها فنا ثم الفلسفة باعتبارها ديناً. فيضع التفكير الميتافيزيقي الغربي على أنه أحد التعبيرات عن الدين^(١).

وينفس الشكل، ففي مبحث الأخلاق تطرح اليزابيث أنسكومب عام ١٩٨١ في مؤلف بعنوان "Ethics, Religion and Philosophy" فكرة مفادها أن مفهوم الالتزام الأخلاقي يرجع في الفكر الغربي إلى الدين المسيحي وتقول بأن الفكر الأخلاقي المسيحي قد تغلغل بعمق في مفاهيمنا ولغتنا. ويطور ذلك الصادير ماكنتاير، في مؤلفه "After Virtue" بقوله أنه إذا كان ذلك صحيحاً فإنه يمكن أن يجعل محاولة تطوير أخلاق غير دينية أكثر صعوبة^(٢). أي أن وجهتي النظر تلك تعنيان أن مبحث الأخلاق الغربي هو في جوهره معيراً عن أخلاق دينية هي الأخلاق المسيحية.

أما المفكر العربي ما بعد الحداثي سامي أدهم فيؤكد في مؤلفه "ما بعد الفلسفة" عام ١٩٩٦، أن "فكرة وجود تنظيم صارم يحكم الطبيعة قد سيطرت على الخطاب العلمي منذ مقولة لابلاس في الحتمية العلمية. وأن مقولة النظام الصارم هي مقولة لاهوتانية (شمة كائن منظم وخالق للحركة، خالق للنجوم والأفلاك). وهذا يعني أن العالم منظم حسب الإرادة الإلهية، أو حسب علم الله، الذي نظم العالم وجعل منه القوانين الطبيعية". ويضيف "فنحن نعتبر العالمين الديني والطبيعي اللابلاسي متطابقين من حيث الجوهر ومختلفين من حيث المعرفة"^(٣).

(١) 'Philosophy at The New Millennium' p. 172

(٢) Ibid. p. 156-157

(٣) "ما بعد الفلسفة"، د. سامي أدهم، ص ٢٨.

إن هذه الآراء المتعددة الخاصة بمفكرين غربيين تبين أن هناك رؤية مستترة في الفكر الغربي تؤيد الطرح الذي نذهب إليه. فهذه الرؤى التي تنتمي إلى مجالات مختلفة في الفكر الغربي، كمثال الفكر الفلسفي والميتافيزيقي والفكر المجتمعي والفكر الحضاري الفكر الأخلاقي والفكر العلمي، تطرح على وجه العموم فكرة أن الفكر الغربي الحدائي هو من الناحية البنيوية يعبر عن فكر الديني. إي أنه فكر معتمد على الاعتقاد إلى درجة كبيرة، وذلك حتى في الفكر العلمي. وبهذه الصورة تمثل تلك الآراء تيارا مستترا في الفكر الغربي لم يأخذ حقه من البحث والتنقيب.

خامسا : ردود الفعل على فكر الحداثة

حسب ما أشرنا سابقا فإن ردود الفعل على أي فكر هو محل للنقد تنقسم إلى اتجاهين، الأول يمثل عامل هدم للمفاهيم الأساسية لذلك الفكر، ويقوم على الكشف عن تناقضاتها الداخلية وتعارضها مع الواقع. والثاني هو عامل بناء، يقوم باستبدال المفاهيم القديمة التي تم هدمها بالمفاهيم الجديدة المقابلة لها والمعبرة عن الانتقال من المرحلة القديمة للفكر إلى المرحلة الجديدة.

ولا يختلف الفكر الحدائي الغربي عن ذلك، فقد أدت تناقضاته الداخلية وتعارضه مع الواقع المعاش إلى ردود فعل استغرقت القرن العشرين كله. ولكن الملاحظ لردود الأفعال يستطيع أن يتبين بيسر أن ردود الفعل تلك قد اشتملت في الغالبية العظمى على عامل الهدم، ولم تشتمل إلا في قدر محدود على عامل البناء. ولذلك ليست هناك أطروحات حقيقية إيجابية في الفكر الغربي المعاصر بخصوص الملامح الجديدة في هذا الفكر التي ينتظر أن تحل محل فكر الحداثة الذي أصبح قديما^(١).

(١) ويوضح ذلك أبلغ ما يكون السؤال الذي طرحه المؤتمر العالمي للفلسفة الذي عقد في الفترة ما بين ١٤ إلى ١٦ نوفمبر عام ١٩٩٧ في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة بعنوان "بعد مابعد الحداثة"، وكان موضوع المؤتمر هو محاولة للرد على سؤال محدد، هو "إذا ما استوعبنا فكر مابعد الحداثة، وإذا تعرفنا على التنوع وعدم وجود أرضية مشتركة لأي =

وقد تمثل عامل الهدم في فكر ما بعد الحداثة. وهو الفكر الذي نشأ نتيجة لتأثير كتابات ثلاثة من كبار المفكرين الغربيين الحداثيين. وبين دافيد كوبر، في مؤلف حديث عام ١٩٩٦، أنه يمكن تتبع أفكار ما بعد الحداثة عند المفكرين الذين يعترفون بدينهما وهما فريدريك نيتشه ومارتن هيدجر، ويضيف إليهم ريتشارد رورتي فيتجنشتين المتأخر. وطبقا لهابرماس فإن نيتشه هو علامة الدخول إلى ما بعد الحداثة لأنه هو الذي رفض الاعتراف بالميتافيزيقا كقيمة أساسية. كبحث خال من الغرض لبنية الحقيقة وأساس المعرفة. والفكر الآخر الذي كان له تأثير بالغ على الفكر الغربي والذي يمكن التأريخ بأعماله كنهاية لفكر الحداثة الغربية واعتبارها إرهابا لفكر ما بعد الحداثة، هو المفكر الألماني مارتين هيدجر. وقد عبر عن ضرورة تجاوز الميتافيزيقا باعتبارها المكون الأساسي لفكر الحداثة الغربية. وذلك باعتبار أن الميتافيزيقا لا تمثل فكرا عقليا صحيحا، وإنما هي تعبر عن فكر يبحث في الوجود الأسمى، وهي بذلك تمثل فكرا دينيا. كما أنها لا تتجه إلى الاتجاه العقلي الصحيح والذي يتمثل في البحث في الوجود ذاته والذي يعد المصدر لكل موجود، وهو ما انتهى به إلى الهرمنيوطيقا كسبيل في البحث في الوجود. وهي النظرة التي يتفق فيها هيدجر مع نيتشه، ويضيف أن الذات العاقلة التي من المفترض أن تقوم بممارسة التساؤل الميتافيزيقي هي من ابتكار عصر معين من الميتافيزيقا^(١).

ويضيف آلان تورين مفكرا آخر هو سيجموند فرويد الذي طرح نظريته في التحليل العقلي ووجود الغريزة الإنسانية في اللاوعي. وهي النظرية التي أدت على المستوى المجتمعي إلى تفكيك فكرة الذات وفكرة العقلانية لصالح فكرة الرغبة واللذة والعقل الباطن. وعلى هذا الأساس فتنظيم الحياة الاجتماعية بدلا من أن يستند على الميول الطبيعية للإنسان عليه أن يكون في طبيعة معها^(٢).

=فكر، ولكن لا نريد أن نتوقف في النسبية واللامعيارية واللامعنى، ماذا يأتي بعد "ما بعد الحداثة"؟.

(١) World Philosophies, P. 467.

(٢) نقد الحداثة ص ١٦٥.

وقد مهدت هذه الكتابات لظهور فكر ما بعد الحداثة، وهو اسم قد أطلق على عدد من المفكرين الفرنسيين، منهم جاك دريدا، جان فرانسوا ليوتارد، وميشيل فوكو بالإضافة إلى الأمريكي ريتشارد رورتي^(١).

ويتمحور هذا الفكر حول مفهومي أساسيين، الأول هو فرض الميتافيزيقا باعتبارها محاولة لإيجاد أرضية أو أساس لممارساتنا ولحاوراتنا ولعقداتنا. وحسب التعريف المشهور لليوتارد لما بعد الحداثة "هي تشير إلى الشك في الروايات الضمنية (meta-narratives) وهي المحاولات الكبرى لإعطاء الشرعية للعلم أو القول، كمثال الجدل الهيجلي في الروح، أو اعتماد التنوير على العقل. والثاني هو "سقوط الدات"، بمعنى الذات العاقلة، الشخص- الذي عرفناه منذ ديكارت- واعتبر قادرا على تمثيل كل الاعتقادات والفحص النقدي لها ثم تيريرها من الأساس إلى الأعلى^(٢).

فمن خلال المنهج الأركيولوجي يستنتج فوكو المبدأ القائل بأن القوة والمعرفة ليسا فقط مرتبطين ببعضهما البعض وإنما يتضمنان ويكونان بعضهما البعض. فالأفكار الميتافيزيقية ليست سوى شفرات معرفية تحولت إلى نظام من الإجراءات اللازمة والمربطة بشكل دائري ومتبادل مع أنظمة القوة. ولأن الحقيقة ليست خارج القوة، فكل مجتمع نظامه الخاص من الحقائق. وبشكل مختلف يصل دريدا لإلغاء التأسيسية، وذلك من خلال المجادلة بأن هذه الفكرة يمكن إرجاعها إلى اللغة، وأنه خارج اللغة لا يوجد شيء على الإطلاق، لا شيء يمكن أن يعطي الشرعية لأقوالنا وأفكارنا. فاستراتيجية دريدا هي مهاجمة موقف معروف من اللغة هو "المركزية اللغوية" (Logocentrism)، والتي ضمن آثامها أنها تدعم الوجود بصفته حضورا للموجود. وهو يطرح فكرة الإحالة المستمرة للمعنى، فكل معنى هو معروف فقط بالإحالة إلى معان أخرى سواء بالدلالة أو بالاختلاف. ويستنتج أن "اللعب بالإحالات" يمنع أن

(١) World Philosophies, P. 465

(٢) Ibid. P. 466

يكون من اللازم وجود عنصر بسيط موجود بذاته يمكن أن يتحدد كمعنى للكلمة. وشعار مابعد الحداثة "سقوط الذات" لا يعني أقول فكرة واحدة، وإنما ثلاثة أفكار، هي الكوجيتو الديكارتي، والفردية (individualism)، والإنسانية (humanism) ^(١).

والموقف النهائي لمابعد الحداثة هو التفكيك سواء على مستوى العقل أو على مستوى اللغة أو على مستوى المجتمع أو على مستوى التاريخ أو على مستوى الفن أو على مستوى مناهج المعرفة ومفهوم الحقيقة. ويمكن تتبع نشوء تلك المفاهيم "السلبية" التي تعبر عن الهدم من خلال معارضتها للسمات الاعتقادية في الفكر الحداثي الغربي التي سبق أن عرضناها في القسم الثالث من هذا البحث. فكافة الافتراضات الأساسية في هذا الفكر قد تمت معارضتها بصورة سلبية.

فافتراض القدرة المطلقة للعقل البشري على معرفة الحقيقة، يقابله عدم وجود أية حقيقة مطلقة، وعدم وجود جوهر لمظاهر الوجود المتعددة. وافتراض عالمية الفكر الغربي يقابله خصوصية الفكر الغربي وذاتية الفكر ونسبيته على وجه العموم. وافتراض وجود قوانين في العالم سواء على هيئة قوانين بنيوية أو قوانين تطورية يقابله عدم وجود أية قوانين تحكم العالم، وعدم انتظام الطبيعة وتفكك العقل الإنساني، وتشرزم الواقع وتعهده. ويقابله رفض مقولة المنهج سواء على مستوى العلوم الطبيعية أو على مستوى العلوم الإنسانية. كما لا يتسم العالم بصفة العلية الحتمية وإنما يتصف بصفة الاحتمال وبعدم قابليته للتفسير بشكل كامل.

وكما لا يمكن، بحسب فكر ما بعد الحداثة، الحكم على الأفكار بمعيار الصحيح والخطأ، يصبح من غير الممكن نقد الأفكار القديمة وبيان العناصر المقبولة منها ورفض غير المقبولة، فكل الأفكار هي صالحة بحسب الظروف وسياق الأحداث. وليس هناك تقدم حتى في المجالات العلمية، والعلم ليس إلا أساطير تتميز بكونها لها فائدة تكنولوجية بالنسبة للإنسان. والأفكار ليست سوى ألفاظ لغوية لا تحتل معان محددة،

.Ibid. P. 470 (١)

ولكنها تحتل إزاحة مستمرة للمعنى، فكل معنى مكون من ألفاظ تحيل إلى معان أخرى. ولذلك لا يمكن تحديد معنى محدد لمفهوم محدد وبالتالي لا يمكن نقده. والعقل لا وجود له، وإنما ما هو موجود هو اللغة، واللغة تعبر عن العلاقات بين الأفراد لا عن أفكار أو إرادات مستقلة لهم. ولذلك فليس هناك مؤلف للنص، وإنما هناك ألفاظ لغوية يتم تحديد معناها بواسطة المستمع أو القارئ.

والتاريخ ليس سوى أساطير نصنعها بأنفسنا بحسب مصالحنا وتعبيرنا عن توجهاتنا الفكرية والسياسية. وليس هناك معنى لفكرة الإنسان. فليس خلف السطح اللغوي المعبر عنه شيئاً، فالإنسان قد مات، وهو على أي حال اختراع حديث لم يدم طويلاً. ولذلك فليس هناك مسئولية للإنسان عن الكون أو عن السعادة أو عن أي شيء من أوهام الحداثة الغربية. ونتيجة لذلك تنتفي فكرة التطور والتقدم التي سادت فكر الحداثة، ويحل محلها فكرة غياب التاريخ ونمط الحياة المتمثل في الشكل الذي لا ينطوي على عمق أو مضمون.

ومن زاوية النظر المقدمة في هذا البحث، وهي الاعتقاد، فإنه إذا انتفى العقل وتشرزم وتفكك لم يبق سوى التحول إلى الاعتقادات الذاتية على المستوى الفردي، وهو ما اتجه إليه فكر ما بعد الحداثة. فليس هناك أنساق فكرية تمثل توجهها عاماً، ولا اعتقادات ثابتة تماثل بنيوية الاعتقادات الدينية بالمعنى العام. فلا يوجد أي موقف عام من القضايا النهائية الإنسانية الأساسية وإنما نظم لغوية ومعلوماتية ومجتمعية تعتمد في الأساس على حركة السوق والقشرة السطحية الباقية للإنسان كعنصر في المجتمع وكمستهلك لإنتاجه، خاضعاً لأنظمته بشكل كامل.

أما الجانب الآخر لرد الفعل فيتمثل في اتجاهات نقد الحداثة والتي تهدف من وراء النقد إلى تصحيح مسار الحداثة الغربية أو تجديدها. ويمثل هذا الانجاء في كتابات عديدة تتقدمها مدرسة فرانكفورت ابتداءً من أوائل العشرينيات من القرن الماضي، وكتابات ماكس فيبر، وإريك فروم وميشيل فوكو وأنتوني جيدنز وآلان تورين وأزوالد

اشبنجر وأرنولد توينبي..الخ. وقد تركز النقد على "العقلانية" الحداثية التي أدت على مستوى الواقع المجتمعي إلى إلغاء الوجود الفردي لحساب "المجتمع المنظم" أو "الدولة القومية". ولذلك كان القسم الأكبر من نقاد الحداثة من علماء الاجتماع الغربيين الذين رصدوا آثار الفكر العقلاني الحداثي على الواقع المجتمعي.

فعلى مستوى المجتمع كان انعكاس الفكر الحداثي في شقيه الرأسمالي والماركسي متمثلاً في سيادة الاتجاه الوظيفي بناء على أعمال إميل دوركايم وأوجست كونت. ففي الحالين يماثل المجتمع الكائن الحي والذي يضطلع كل جزء منه بوظيفة معينة تهدف لاستمرار الكائن. وفي الحالين أيضاً تؤدي النظرة الوظيفية إلى الاستقرار وعدم التغير وإلغاء وجود الفاعل الفرد وحرية في تشكيل واقعه وتحقيق طموحاته^(١).

وكان رد الفعل الطبيعي على مستوى علم الاجتماع أيضاً متمثلاً في تفكيك الكائن الكلي المنظم "العقلاني" لصالح فاعلية الفرد وتحقيق وجوده كإنسان قادر على تغيير المجتمع. فظهرت المذاهب التي تركز على التفاعل بين الأفراد وتفسير هذا التفاعل بوسائل مختلفة، كمثال الفينومينولوجيا والتفاعل اللغوي والتفاعل الرمزي..الخ^(٢). وتعد أعمال أنتوني جيدنز التي تمثلت في نظريته في الصياغة البنائية أحد أهم النظريات التي حاولت معالجة دور الفرد في المجتمع من خلال الجمع بين دور المجتمع في صياغة الفرد ودور الفرد في صياغة المجتمع^(٣). كما قدم آلان تورين تصويره عن أهمية التأكيد على البعد الثقافي والديني للفرد لتحقيق القيم الفردية التي تحقق التوازن بين دور الفرد وبين سيطرة المجتمع وتفككه^(٤).

(١) النظرية الاجتماعية، آلان كريب ص ٦٦.

(٢) السابق، راجع الصفحات ١٠٩ حتى ١٦٥ حيث يلخص أيان كريب النظريات التي قامت كرد فعل على النظرية الوظيفية للتركيز على دور الفرد الفاعل.

(٣) وله مؤلفات عديدة تشرح نظرية الصياغة البنائية، راجع "قواعد للمنهج في علم الاجتماع".

(٤) نقد الحداثة، ويطرح آلان تورين هذا المعنى في صفحات عدة، انظر ص ٧٠، ٢٨١، ٤٧٥.

ولكن على الرغم من ذلك فإنه يمكن القول بأن ردود الفعل الغربية على أزمة الحادثة الغربية سواء في جانب الهدم أو جانب التجديد لم تصل بعد إلى مرحلة البناء. واقتصارا على فكر مابعد الحادثة، لم يتمكن الفكر الغربي في العصر الحالي، بعد، من تكوين تصورات واضحة عن المجتمع وعن الفكر الحداثي في المرحلة الجديدة من تاريخ الفكر الغربي وتاريخ الفكر الإنساني على وجه العموم.

خاتمة

قمنا في هذا البحث بالكشف عن الدور المستتر لفهوم الاعتقاد في تكوين فكر الحادثة الغربية وفي وصول هذا الفكر إلى مرحلة الأزمة مع بدايات القرن العشرين. وبيننا أن نقد الحادثة قد اعتمد بصفة أساسية على اتهام فكر الحادثة الغربية بأنه ليس سوى فكر فلسفي له بنية دينية، أو اعتقادية بتعبيرنا نحن. وانقسم نقاد الحادثة إلى فريقين، فريق يرى ضرورة تجاوز الحادثة ومهاجمة أفكارها المركزية، وهي أفكار العقل والجوهر والحقيقة الموضوعية. والوصف الدقيق لهذا الفكر، من منظور هذا البحث، هو أن هذا الاتجاه ينحون نحو الاعتقاد الجزئي الذاتي، فكل المفاهيم هي في النهاية اعتقادات ذاتية. وفريق يرى إمكانية تجديد فكر الحادثة وذلك من خلال معارضة الأفكار "العقلانية" التي أدت إلى نشوء أنظمة تقهر الإنسان باسم العقل، وتقديم وسائل لمعالجة هذه الإشكالية مع الإبقاء على الأفكار الأساسية لفكر الحادثة.

ولكن على خلاف هذين الاتجاهين نرى، اتساقا مع فكرة الاعتقاد المقدمة في هذا البحث، أن تجديد الحادثة يجب أن ينحوا اتجاهها آخر. فتجديد الحادثة، هو وإن كان يحتفظ بأفكارها الأساسية إلا أنه يجب أن يتم من خلال تصحيح مفهومها للعقلانية. فالمشكلة الجوهرية في العقلانية الحداثية، كما بينا أعلاه، هي إضفاء السمة الكلية الإنسانية على الافتراضات الأساسية التي طرحها فكر الحادثة الغربية. أي أن المشكلة كانت مرتبطة بالعلاقة بين مفهوم العقلانية ومفهوم الاعتقاد، فالافتراضات الأساسية في الفكر الغربي ليست سوى اعتقادات تم بناء فكر الحادثة عليها. ولذلك ففكر الحادثة

الغربية لا يتسم بالعمومية الإنسانية، وإنما هو مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري يمكن أن تتغير مع تغير الأحداث. ولذلك فتجديد فكر الحداثة الغربي يجب أن يكون مرتبطا بتجديد الافتراضات الأساسية التي تكونت معه في مرحلة الحداثة الأوروبية. وباستخدام الأسلوب الصحيح للعلاقة بين الاعتقاد والفكر العقلي يمكن طرح الأفكار الأساسية (الاعتقادية) الجديدة الملائمة والتي لا تتعارض مع المفهوم الصحيح للعقلانية.

فإذا كان ذلك، فسوف يكون من الطبيعي أن يوجد تعدد في فكر الحداثة، في مرحلة التجديد، وذلك بقدر عدد الخصوصيات الثقافية التي تشارك في طرح الفكر الجديد للحداثة. وفي هذه الحالة لن يسمى فكر الحداثة بفكر الحداثة الغربية، وإنما فكر الحداثة الخاص بهذا المجتمع أو ذاك. مع وجود شرط أساسي إلى جانب الاستخدام الصحيح للعقل، وهو عدم سيطرة القوى التقليدية على المجتمع سواء باسم الدين أو العنصر أو الأعراف والتقاليد. وفي هذه الحالة يكون للدين محلا في المجتمعات الحداثية وذلك بصورة غير مباشرة. فالاعتقادات الأساسية في فكر الحداثة هي في جزء منها مرتبطة بالقضايا النهائية عن العالم، وهذه القضايا النهائية تتركز بشكل أو بآخر على الاعتقادات الدينية بالمعنى العام المطروح في هذا البحث. وفي هذه الحالة يعمل الفكر الديني في المجتمع الحداثي كعامل حضاري أو ثقافي مؤسس للفكر، وليس كعامل سلطة لأفراد أو لفئة معينة من المجتمع.

وعلى هذا الأساس يمكن من ناحية لمجتمعاتنا العربية المساهمة في الفكر الإنساني وتقديم تصور لفكر الحداثة مرتبط بخصوصيات الحضارة العربية الإسلامية، ومن ناحية أخرى تحقيق النهضة المجتمعية التي نأمل في تحقيقها في المرحلة الحالية. وذلك من خلال تقديم الأسس الصحيحة لعلاقة العقل بالاعتقاد، بالمفهوم المطروح في هذا البحث، ثم تقديم التطبيق الصحيح لهذا المفهوم فيما يخص الحضارة العربية الإسلامية. فيكون التصور الأول هو تصورا عاما للفكر الإنساني، ويكون التصور الثاني بمثابة تطبيق لهذا الفكر ومثالا يمكن تكراره في حضارات أخرى.

ثالثاً: دراسات فلسفية

١- الوحدة الأبديّة بين هيراقليطس ونيتشه

بوسيف ليلي (*)

يقال أن نيتشه (1844-1900.neitszche) كان أول من أدمج الفلسفة بالحكمة (L'aphorisme) وبالشعر (la poésie)، وهو الإدماج الذي أعطى للفلسفة لديه، ولدى العدديين ممن جاءوا بعده، مفهوما جديدا للفكر وللمفكر الفلسفي على حد سواء.

لقد استبدل "نيتشه" من خلال مثل ذلك الإدماج، وكما يقول مثال المعرفة (l'ideal de la connaissance)، واكتشاف الحقيقة (la découverte de la vérité) بالتأويل (l'interpretation)، الذي به يتحدد المعنى (أي معنى)، بالتقييم (L'evaluation)، الذي يحدد القيمة التسلسلية لذلك المعنى، ويشمل كل أجزاءه دون إضعاف أو إلغاء لتعديديتها تلك.

ولأن الحكمة في فن التأويل وموضوعه في نفس الوقت، تماما كما أن الشعر هو فن التقييم وموضوعه كذلك، وفي الوقت نفسه فإن فيلسوف المستقبل عند "نيتشه" فنان وطبيب، حكيم ومشروع في ذات الوقت (١).

إن هذه الصورة التي يعطيها "نيتشه" للفلسفة وللفيلسوف قديمة وجديدة في نفس الوقت. فهي قديمة لأنها قد وجدت منذ الفلاسفة الذين سبقوا "سقراط" (469-399 ق.م)، والذين... كانوا أطباء وفنانين (٢) ومفسرين ومقيمين للعالم،

(*) الجامعة اللبنانية، بيروت.

(1) Gille Deleuze : Nietzsche, Col. Philosophes, Paris, Gallimard, 1968, pp, 13-14.

(2) Cf : Nietzsche par delà le bien et le mal, trad. G.Bianquis, Paris, 1960.

أولئك الفلاسفة الذين وصفهم "نيتشه" "بالفلاسفة الحقيقيين".

وهي جديدة... لأن فيلسوف المستقبل من ناحية أخرى رجل مكتشف أولا. لتلك العوالم الفكرية الفلسفية القديمة، ولما فيها من قمم ومن كهوف، ولأنه ومن ناحية أخرى وفي الوقت نفسه رجل مبدع، ومستشف للمستقبل... انطلاقا، لا من ربطه لذلك المستقبل بالماضي، بل ومن ربطه كذلك وقبل كل شئ للفكر بالحياة، ربطا يجعل الحياة تنشط الفكر بقدرما يجعل هذا الأخير يؤكد بدوره استمرارية تلك الحياة.

إن ذلك يعني أنه يجب علينا أن ننظر إلى الفلسفة مثلما فعل أولئك الفلاسفة اليونانيون القدماء، كقوة كان عليها لكي تستمر وتمارس فاعليتها أن تتخفى وتتقنع بمختلف الأقنعة- وأن تقلد المادة بقدر ما كان على أصحابها أن يلبسوا لبوس الساحر، والراهب والطبيب بل والمجنون.

لكل ذلك ضاع سر الفلسفة مثلا في الربط بين الفكر بالحياة منذ البداية الأولى لها، ولكل ذلك أيضا فان فيلسوف المستقبل مطالب بإعادة اكتشاف وكشف مثل ذلك السر.

وذلك ما لم يحدث بعد، فيما يرى "نيتشه"، حيث لا تزال... الفلسفة لا تعمل إلا انطلاقا من الانقلاب على ذاتها وعلى مهمتها تلك، بعيدا عن تلك الوحدة الضرورية بين الفكر وبين الحياة، وهي الوحدة التي لا تزال تستبدلها وإلى اليوم، بالاستمرار في إصدار أحكامها الجزافية على الحياة وبمقابلتها وبمناقضتها لها لقيم تدعى أنها عالية وسامية.

بدلك تحول الفكر من ظاهرة نقدية فاعلة إلى ظاهرة سلبية، وفقدت الحياة حيويتها ونشاطها، متحولة بذلك إلى أشكال مرضية... تتماشى وتلك القيم السامية.

وبذلك أيضا انتصرت الرجعية على الحياة العملية والنفي على الإيجاب.

وبذلك أخيرا انقلبت تلك الفلسفة المنشودة إلى ميتافيزيقا (سقراط)، وانقلب

الفيلسوف من حكيم وطبيب، إلى جدلي وإلى معلم عمومي (أفلاطون) ^(١). (Platon-
٣٤٧-٤٢٧ ق.م)

ولأن الفلسفة الحقيقية عند "نيتشه" هي تلك التي تعرف كيف تربط إيجابيا وحركيا بين الحياة وبين الفكر، فإن أبرز النتائج التي تولدت عن مثل هذه الردة غير الطبيعية التي تعرفها الفلسفة والفلاسفة، هي انتصار القوى العدمية (le nihilisme) والرجعية والنافية لكل شئ، على الحساب إرادة القوة، التي نلاحظ أنها لا تعني عند "نيتشه" إرادة الأقوياء للتملك المادي أو لسيطرة الضعفاء، بل مقاومة الإرادة الإيجابية لنزوع الإرادة السلبية إلى السيطرة على هذه الإرادة الإيجابية، مدفوعة بذلك الانقلاب غير الطبيعي، لكل من الحياة ومن الفكر، والذي انتهى بتفوق قوة النفي (le non) على قوة الإثبات (le Oui).

وأمام مثل هذه الوضعية فإن استعادة سر الفلسفة، إنما يكمن فيما يرى "نيتشه"، في القيام بانقلاب ثوري وعقلي وعملي مضاد وشامل على مستوى القيم والفلسفة الاجتماعية والسياسية لتغيير تلك الأوضاع الفكرية والفنية والاجتماعية والسياسية غير الطبيعية تغييرا شاملا، وصولا إلى الإبداع والتجديد الذي يجب أن تزول أمامه كل العوائق، لتلتئم بذلك من جديد مسيرة الفكر والحياة وصيرورة الإنسان والوجود.

"فالصيرورة" و"الحياة" و"الطبيعة" و"المجتمع" ادن شئ واحد عند "نيتشه"، لأنها تعبر كلها عن مواقف ثلاثة من الوجود الحقيقي الذي لا وجود لشيء آخر غيره، لأنه وجودنا الذي نضطرب ونحيا فيه، والذي هو نحن، ونحن هو.

لكل ذلك أعلن نيتشه من أسلافه الأوائل من الفلاسفة ومن المفكرين ليسوا "سقراط"، "أفلاطون" أو "أرسطو" (aristote-٣٨٤-٣٢٢ ق.م) أو "ديكارت"

(1) CF : Nietzsche : La volonté de puissance, trad. G. Bianquis, 1960.

(Descartes-1596م) أو "هيجل" (Hegel، 1831-1770)، بل "هيراكليطس" وأمبادوقليس ("Ampédocle") و"سبينوزا" (Spinoza 1677-1632) و"غوته" (Goethe Johann Wolfgang 1832-1749) أولئك الفلاسفة الذين أعتبرهم دون غيرهم بالفلاسفة الحقيقيين.

ذلك أن ما يؤكد عظمة هؤلاء الفلاسفة الآخرين، خاصة "هيراكليطس" (475-450 ق.م، هو أنهم رأوا، كما يضيف "نيتشه"، في العالم مطابقا تماما للقانون، أي العدل (Dikia) الذي يجب أن يكون تطبيقه وإنجازه بكيفية مطلقة وأن يتحول بالتالي كل ما يخالفه إلى مجرد وهم (Illusion).

بذلك فإن عظمة وشجاعة هيراكليطس إنما تكمن أساسا، وكما يؤكد "نيتشه" في رؤيته للتنازع وللتضاد المأسوي بين عناصر الكون المختلفة، بمثابة لعبة عظيمة، وهي الرؤية التي جعلته إلى تفاؤلية الفنان الذي يرى في كل شئ في الوجود مجرد لعبة ظاهرية^(١).

بمعنى آخر لقد أراد "هيراكليطس" أن يؤكد أن الوجود وهم، وأن العالم الظاهر وحده الموجود وأنه لا داعي بالتالي لإضافة عالم "حقيقي" إليه، كما فعل "أفلاطون" وغيره من الفلاسفة المثاليين.

وحين ينكر "هيراكليطس" مثل هذا الوجود الوهمي، فإنه يؤكد بذلك، أن العالم الوحيد الذي يحتفظ به هو ذلك العالم الذي تحميه قوانين أبدية، غير مكتوبة، عالم متحرك، مدا وجزرا، وفقا لقانون طلب لا استمرارية فيه لأي شئ^(٢).

وهكذا فإن "هيراكليطس" الذي لم ير أي شئ حقيقي في الوجود، سوى الصيرورة، قد حول الكون والفساد والكثرة (le devenir et la corruption) من مظاهر عقابية،

(1) G. Deleuze : Nietzsche, col philosophie, PUF, 1968, p, 41.

(2) CF. Nietzsche: la volonté de puissance, III, P: 111.

كما هو الحال عند "أنكسيمندريس" (Anaximandre-546-610 ق.م.)، إلى مظهر
للواحد بقدر ما اجتث كليا فكرة الثبات والاستمرار بالنسبة لأي شيء، ماعدا تلك
الضرورة :

تلك هي عظمة فكرة "هيراقليطس" حول الصيرورة، فيما يرى "نيتشه" وهي
الفكرة التي حولها الفيلسوف اليوناني إلى انفعال سام وإلى خوف سعيد^(١).

بذلك كان "هيراقليطس" بالنسبة لـ "نيتشه"، الفيلسوف الوحيد الذي أكد براءة
الصيرورة، (l'innocence du devenir)، بقدر ما أكد أن "المركز" متواجد في كل
مكان، وأنه لا وجود لأعلا أو لأدنى، بل لقوى متصارعة أبدا عبر تلك الصيرورة، يعدم
فيها القوي والضعيف، حفاظا على دفع الفكر والحياة وعلى حيويتها، وتنتصر فيها.
ومن خلال إرادة القوة (la volonté de puissance) قوة الإثبات على قوة النفي،
ليأخذ الوجود ذلك الطابع التفاضلي، وليندفع نحو التجديد الأبدي بعيدا عن الخير
والشر^(٢).

ولأن قوة الإثبات هي أعلى درجة إرادة القوة، ولأن "اللا" التي يواجه بها
زرادشت (Zarathoustra)، لسان حال هذه الفلسفة الجديدة، "لا" العدمية، فإن
التحول الكبير يتحقق من خلال تلك الصيرورة التي لا تلتهم كل شيء. إلا لكي تجعل
الوجود يتمثل تلك العدمية، تماما كما يتمثل الواحد الكثرة، وصولا إلى هزيمة تلك
العدمية القائمة على قيم النفي بالعدمية (الجديدة)

(vaincre le nihilisme par le nihilisme) القائمة على الإثبات لكل القيم
الإيجابية.

(1) G.Deleuze, Nietzsche, PP, 17-22.

(2) Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, trad.Thomas, Gallimard, 1947, P, 167

- Nietzsche : la naissance de la philosophie grecque à l'époque de la tragédie,
trad,Généviève, Bianquis, Paris. Alcon, PP 50-51).

بذلك يتحول العمل الفلسفي إلى عمل سعيد ويتفوق "دنيوزوس" (Dionysos) "أبولون" (Apolon) على "سقراط" ولوقريطوس " (Lucrèce)، أي الحياة ودفقها على الأحكام المعيارية .

وفي مثل هذه الصيرورة الدورية تظهر العودة الأبدية التي تحكم الوجود من خلال صيرورة مختلف عناصره، كحقيقة وحيدة لذلك الوجود المتولد عنها باستمرار، مثل تولد الواحد عن الكثرة، والضرورة عن الصدفة.

وآية ذلك أننا إذا نظرنا إلى الوجود من ناحية جوهره وطبيعته، فإننا نجده صيرورة مستمرة، أي تغييرا دائما وحركة دائمة، وتطورا لا ينتهي، وليس ثباتا كما ذهب الفلاسفة الذين تلوا "سقراط". فالثبات عند كل من "هيراقليطس" و"نيتشه" وغيرهم - وهم .

غير أن العقل لا يستطيع أن يدرك هذه الصيرورة التي ليس لها من غاية سوى ذاتها على حقيقتها وكما هي، وإنما يقدر على إدراكها حين يحيلها إلى سكون وثبات .

فكما أن خلايا الجسم لا تستطيع أن تمتص الطعام إلا إذا تحول إلى شيء من جنسها مماثل لها، كذلك العقل لا بد له أن يحول الوجود الذي هو حركة مستمرة وتغيير دائم، إلى شيء ثابت، كي يستطيع أن يعرفه، ولهذا فإن المعرفة والوجود الحقيقي يتنافيان، وهو يظهر لها في صورة المتمرد عليها، المتناقض معها .

والعقل حين يتصور الوجود الحقيقي على هذا النحو، إنما يخدم الحياة . فالحياة لكي تستطيع أن تحيا، لا بد لها من تصور الوجود شيئا محدودا معيناً ثابتاً، وبغير هذا لا تتصور الحياة، وإلا فإن الحياة إذا ما تصورت على شكل تغير دائم لذهبت وانقصت. فنظرية الوجود بوصفه صيرورة نظرية "صحيحة، ولكنها مميتة" على حد تعبير "نيتشه" .

الحياة في نظر "نيتشه" إذن عبارة عن إرادة قوة، أي إرادة استيلاء وتملك، وتمثل لا للإنسان أو للأشياء الخارجية، بل لقوى الإثبات، وهو التملك الذي لا يمكن أن يتم إذا

كانت الأشياء في تغير مستمر. فلا بد أن تتصور تلك الأشياء إذن على النحو ثابت كي يمكن تمثيلها، ولهذا يقول "نيتشه". "إن طبع الصيرورة بطابع الوجود الثابت أعلى نوع من الإرادة"^(١).

أما إذا نظرنا إلى الوجود من الناحية الحيوية، فنحن نسميه حياة والحياة ليست سوى مجموعة من القوى المرتبطة بعضها ببعض عن طريق عملية تغذية مشتركة... ويتبع هذه العملية كوسيلة لتحقيقها كل ما يسمى باسم الاحساسات والتصورات والأفكار، أعني أولاً مقاومة كل القوى الأخرى (غير قواها هي)، وثانياً إعداد هذه القوى تبعاً لصورة الحياة وسياقها، وثالثاً تقوم الأشياء من أجل تمثيلها أو طرحها والقضاء عليها. وأحياناً يسمى "نيتشه" حياة الإنسان باسم "الجسم" ولا يقصد به الجسم المعروف في التشريح فهذا جثة وليس جسماً بالمعنى المفهوم عند "نيتشه" وإنما الجسم كل الوظائف الحيوية اللاشعورية، أو هذه الحياة في كل مظاهر القوة الحية بكل معاني الحياة.

من أجل هذا نرى "نيتشه" يشد "بالجسم" ويعدّه أعظم من الروح بكثير. فالشعور أو الروح أو النفس بالنسبة إليه شيء فقير ضيق النطاق محصور، بل إن هذا الشيء ليس إلا أداة تقوم بخدمة "الجسم": "إن الجسم الإنساني، الذي به يحيا وسيحيا كل الماضي القريب والبعيد، ماضي الأحوال العضوية، والذي يجري فيه سيل هائل يتخلله ويعلو عليه وينفذ في جميع نواحيه: هذا الجسم (بهذا المعنى) فكرة أروع من فكرة الروح أو النفس القديمة".

أما الموت في نظر "نيتشه" فإنه جزء من الحياة: "حذار أن تقول أن الموت مضاد للحياة"، فهذه الحياة هي كل شيء، وليس الموت إلا جزءاً مكملًا لها، أما الجزع "مما بعد الموت" فليس له ما يبرره، لأنه ليس بعد الموت شيء: "ما بعد الموت لا يعنيننا بعد".

(١) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٥، ص ٢٣٧-٢٣٨.

والموت نوعان : "طبيعي" وهو هذه الظاهرة الطبيعية التي لا مفر منها ولا حيلة للمرء في دفعها، ثم موت "إرادي" وهو "الانتحار".

أما الموت الطبيعي فلا داعي مطلقا للجزع منه، لأن الحياة ليس معناها "إرادة الحياة" إلى غير نهاية و"عدم إمكان الموت". وإنما معناها سيطرة الإنسان على الحياة من أجل الحياة، أي من أجل العلاء بالحياة والارتفاع بمستواها، فليس المطلوب إذا أن تحيا حياة طويلة، وإنما أن تحيا حياة حافلة خصبة زاخرة، ولا بد بعد أن تأتي لحظة تشعر فيها بأن نضجك قد اكتمل، وأنت لا تستطيع أن تعلو أكثر مما علوت، فتشعر بحاجتك الشديدة إلى الموت، لأنه التاج الذي تتوج به كل حياتك .

وأعظم من هذا الموت الطبيعي وأروع، الموت الإرادي، فالموت الأول "موت دخل لإرادة المرء فيه"، وهو موت في وقت غير مناسب، هو موت الجبناء .

فيجب على الإنسان -حبا في الحياة - أن يريد الموت على نحو آخر، أن يريده حرا، مدركا، لا صدفة فيه ولا مفاجأة^(١). وفي الموت الطبيعي يكون الجسم شبيها "بحارس السجن الحزين"، الغبي المريض غالبا، الذي يحدد النقطة التي لا بد لسجينه العزيز أن يموت فيها. إن الموت الطبيعي انتحار الطبيعة، أعني إفناء الكائنات العاقلة بواسطة غير العاقلة.

لذلك يدعوا "نيتشه" إلى الموت الإرادي أو الانتحار، فيقول على لسان زرادشت: "كثير من الناس يموتون في وقت متأخر جدا، وبعضهم يموتون في وقت مبكر جدا، ولا زال هذا القول : "مت في الوقت المناسب" سيبدو غريبا "مت في الوقت المناسب" هكذا يدعوك زرادشت .

لكن، إذا لم يكن بعد الموت شيء، لأن هذا الوجود هو وحده الوجود الحقيقي، فهل يفني المرء نهائيا إلى غير رجعة؟ وهل لن يأتي على هذا الوجود وقت يكون فيه قد

(١) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٥، ص ٢٤٤.

استنفد كل أنواع التراكيب والتفاعلات بين قواه المختلفة؟ أو سيظل الوجود يخلق أنواعا من الوجوه جديدة إلى غير نهاية؟ وهل حياتنا التي حينئذها لحظة من الزمان قد ذهبت وغاصت في الماضي، ولا سبيل إلى عودتها من جديد؟ ثم إن الوجود الحقيقي تطوروا وصيرورة وحركة دائمة، ولكن الحياة لا يتسنى لها أن تقوم إلا إذا تصورت هذا الوجود على شكل وجود ثابت ساكن، لو نسبيا على أقل تقدير، فكيف توفق إذا بين الاثنين بين الوجود الحقيقي الذي هو صيرورة، وبين الوجود الذي تقول به المعرفة وتؤمن به الحياة، وهو وجود ساكن ثابت؟ وهل أصبحنا عاجزين على العجز عن أن نسترد الزمان الماضي، لو تعد لنا سيطرة عليه؟.

وخلاصة هذه الفكرة أن الصيرورة ليست مستمرة أو لا نهائية، بل أنها تصل في النهاية إلى فترة نهائية هي ما يسميه "نيتشه" بالسنة الكبرى (la grande année)، سنة جديدة لا تلبث بدورها أن تنتهي بفعل تلك الصيرورة لتبدأ سنة جديدة أخرى وهكذا دواليك.

إن ذلك يعني أن أزمة الوجود عند "نيتشه" مقسمة إلى دورات، كل دورة من هذه الدورات تكرار تام للدورة السابقة عليها، وأنه لا اختلاف مطلقا بين الواحدة والأخرى. فكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر ظاهريا بلا انقطاع في الزمان اللانهائي: "كل شيء يغدو وكل شيء يعود، وإلى الأبد تدور عجلة الوجود، كل شيء يحيا من جديد، وإلى الأبد تسير سنة الوجود".

وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل ويشمل كل الجزئيات: "فكل الأحوال التي يمكن هذا العالم أن يصل إليها، قد وصل هو إليها من قبل، لا مرة واحدة، بل مرات نهائية".

فهذه اللحظة التي أنا فيها وجدت من قبل عدة مرات، وستعود من جديد، وقد وزعت فيها كل القوى كما هي في هذه اللحظة بالضبط، وهكذا الحال بالنسبة إلى اللحظة التي سبقت هذه اللحظة، وتلك التي ستلتوها. أيها الإنسان، إن حياتك كالساعة

الرملية، ستعود من جديد وستذهب من جديد دائماً أبداً - وكل وجود من هذه الوجودات لا يفصله عن الآخر إلا الدقيقة الكبرى من الزمان الضرورية لكي توجد من جديد كل الأحوال التي أوجدتك في دورة الكون - وحينئذ ستلقى من جديد كل ألم وكل سرور، كل صديق وكل عدو، كل آمال وكل خطأ، كل عود من الحشيش وكل شعاع من أشعة الشمس، وستجد نظام الأشياء كما هو عليه الآن.

وهذه الدورة التي أنت حبة فيها، ستتلاها من جديد، وهناك في كل دورة من دورات الوجود الإنساني ساعة تقوم فيها عند الفرد الواحد أولاً، ثم عند عدد كبير، ثم عند الجميع، أكبر فكرة وأقواها: فكرة العود الأبدي لكل الأشياء - وهذه الساعة في كل حالة هي بالنسبة إلى الإنسانية ساعة الظهيرة.

لقد جاءت هذه الفكرة لنييتشه لا عن تفكير طويل وبحث علمي سابق انتهى منه إلي القول بها، بل أتت إليه فجأة ودون إعداد سابق فاستولت على كل فكرة ورآها نوراً ساطعاً وهاجاً يضئ الأشياء من جديد، ويعطي للحياة قيمة جديدة أو بالأحرى يعطي للقيم التي وصل إليها من قبل صبغة زاهية قوية.

لكن "نييتشه" حاول بعد ذلك أن يثبت هذه الفكرة إثباتاً علمياً يقوم على نظريات في علم الطبيعة، فقال أن مجموع القوى الموجودة في الكون ثابت محدد، وهذا يعني أن عدد مواقع هذه القوة وتغيراتها وتركيبها محدود بدوره، وأن يكن هائلاً.

وذلك لأن المسألة لا تتعدى ثلاثة فروض: فإما أن يكون هذا المجموع يزيد، وإما أن يكون هذا المجموع ينقص، أو يكون هذا المجموع ثابتاً.

فالفرض الأول غير صحيح، لأنه إذا كان مجموع القوى يتزايد، فمن أين تجيئه هذه الزيادة، وليس هناك من وجود غير هذا الوجود؟ فلكي يكون هذا الفرض صحيحاً كان علينا أن نقول بوجود معجزة دائمة، بها تحدث الزيادة، وهذا ما لا نستطيع مطلقاً التسليم به مادامنا نبحت علمياً، وإلا خرجنا من دائرة العلم الخالص إلى دائرة

الأساطير والخوارق. وليس الفرض الثاني بأقل تهافتا وبطلانا من الفرض الأول :لأنه إذا كان مجموع القوى يتناقض، فلا بد أن تكون قوى الكون كلها قد نفذت وفني الكون، لأنه مرقبل هذا الآن الذي نحن فيه مالا نهاية له من الزمان .

وفي هذه اللانهائية السابقة على اللحظة الحاضرة كانت القوى، إذا كانت تتناقض، تكون قد تبددت كلها، ومادامت القوى لم تتبدد كلها -فلازلنا نحيا في الوجود- فان مجموع القوى لا يتناقض، وعلى هذا فالقول بأن مجموع القوى الكونية يتناقض قول غير صحيح، وهو فرض يتناقض مع قانون لم يبق اذا بعد هذا إلا التسليم بأن مجموع القوى الكونية ثابت محدود، أي أنه متناه. ومادام متناها فان "مجموع الأحوال والتغيرات والتركيبات والتطورات التي تحدث في هذه القوى، ولو أنه هائل ولا يمكن تقديره عمليا، فانه لابد أن يكون متناها هو أيضا ومحدودا".

ولما كان الزمان لا نهائيا غير محدود، فلا بد أن تأتي كلحظة من لحظاته-مهما كان من طول المدة السابقة عليها والتي مرت فيها الأحداث الكونية الممكنة كلها- فيها يعود تركيب سبق وجوده من قبل .

ولما كان قانون العلية (بالمعنى العلمي الخالص) :وهو تسلسل الحوادث وارتباط الظواهر الواحدة بالأخرى وتتابعها، يقضي بأن يجر هذا التركيب وراءه التراكيب المرتبطة به، وهذه بدورها تجر ما هي تابعة لها.

وهكذا فان مجموعة الظواهر والأحداث سيتكرر من جديد، بنفس النظام والطريقة والمقدار الذي وجد فيه في الدورة السابقة على هذه الدورة الثانية، وهكذا تستمر الحال وتأتي دائما دورات جديدة لانهاية، مادام الزمان غير متناه.

فالزمان اللانهائي إذا مكون من دورات ولكل دورة زمانها المحدود، وكل دورة مماثلة للدورة الأخرى تمام المماثلة .

فالإنسان هنا وفقا لهذه النظرية سيحيا من جديد نفس الحياة التي يحياها

الآن، وسيعاني ما يعانيه، وسيكون حظه تماماً كحظه الآن، لهذا يقول "زرادشت" "سيأتي يوم فيه تعود من جديد سلسلة العلل التي أنا مشتبك فيها، وستخلقني من جديد ! وأنا نفسي سأكون بين علل العود الأبدي".

"سأعود مع هذه الشمس، وهذه الأرض، وهذا النسر، وهذه الحية، لا من أجل حياة جديدة، ولا من أجل حياة أحسن، ولا من أجل حياة متشابهة"^(١).

"إنما سأعود دائماً أبداً إلى نفس هذه الحياة بعينها، وأنا لا أتغير، لا في صغيرة ولا كبيرة، سأعود لكي أعلم الناس من جديد نظرية العود الأبدي". "ولكي أعلن من جديد ساعة الظهيرة الكبرى للأرض وللإنسانية، ولكي أبشر الناس ثانية بالإنسان الأعلا (Le surhomme)"^(٢).

مما تقدم نبين أن العودة الأبديّة عند "نيتشه" لا تعني وكما هو الحال عند "هيراقليطس"، العودة الدورية والمتكررة للكل، بل أنها عودة انتقائية ومزدوجة (un retour doublement sélectif) وهذا على مستوى الفكر... وعلى مستوى الوجود.

فعلى مستوى الفكر فإن تلك الازدواجية التي تميز العودة الأبديّة عند "نيتشه" تتجلى من خلال مدها لنا بقانون لاستقلالية الإرادة المخلصة من كل نزعة أخلاقية كما تؤكد ذلك مختلف رغبات وفضائل ومساوئ، والتي تفرض على قبولها، لا مرة واحدة بل مرات لا تنتهي والقبول ضمناً، وبالتالي بتلك العودة الأبديّة^(٣).

بذلك تتحول تلك النقائص خاصة، ومن خلال رغبتني في عودتها باستمرار، وذلك من خلال تمسكي بها، إلى قوة فاعلة

(1) Nietzsche : Ainsi parlait Zarathoustra, II.

(2) Ibid, prologue, 3.

(3) Ibid, Le convalescent, P,240.

وعلى المستوى الوجود فإن تلك العودة الأبدية تتجلى في كونها ليست مجرد عودة انتقائية، بل أنها وجود انتقائي كذلك وفي الوقت نفسه.

بذلك كانت العودة الأبدية عند "نيتشه" عودة للإثبات، إثبات ما يجب أن يعود وفي مقدمته الفرح (La joie) ^(١). أما مختلف القوى النافعة والسلبية، فإنها تجد نفسها مطرودة بحركية هذه العودة الأبدية التي هي أشبه بحركة العجلة (La roue) التي تطرد بقوتها الكامنة كل سلب.

وبذلك أيضا لا تعود أي قوة سلبية إلى الوجود مرة ثانية، وتطرد منه بالتالي كل أشكال الحقد والوعي السيئ والعدمية والرجعية.

وبذلك أخيرا نفهم أن العودة الأبدية التنشائية ليست دورية بالمعنى الهراقليطي، حيث يعود من خلالها كل شيء إلى ما كان عليه، وكما كان عليه ^(٢)، بل أنها عودة تكرارية، لكنها انتقائية ونافية، تكرار منفذ، ونفي محرر ومتجاوز، وصانع للإنسان الأعلى الذي تجاوز أباه "زرادشت"، لأنه خلاصة كل ما يمكن أن يثبت ويؤكد. ولأنه كذلك فإن أباه الحقيقي هو "ديونزوس" (Dionysos) ^(٣) رمز النشوة والفرح تماما كما أن الإله الحقيقي ليس اللوغوس (Logos) كما هو الحال عند "هيراقليطس"، بل الإنسان الأعلى ^(٤).

(1) Ibid, p46.

(2) Brun Jean : Héraclite ou la philosophie de l'éternel retour 17 éditions, Seghers, paris 1965-1969, P.43

(3) G. Deleuse, Nietzsche, PP : 36-37.

(4) Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, P :287.

التصوف في ماليزيا وأثاره على الدعوة الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية

الدكتور جميل هاشم (١)

نمهيده

في الحقيقة إن تعاليم التصوف جاءت إلى ماليزيا مع مجيء الإسلام نفسه، لأن الإسلام عندما يصل إلى مكان ما، يصل بشكله الشامل وصورته الكاملة دون تجزئة. ولقد قام الدعاة المسلمون بنشر العلوم الإسلامية بأنواعها المختلفة والتي تشمل الفقه والتوحيد والأخلاق والتصوف، فلا غرو إذا كان يعتقد إن التصوف وتعاليمه قد دخل إلى ماليزيا مع دخول الإسلام نفسه (٢). وفي هذا الشأن يرى الدكتور سيد محمد نجيب العطاس أنه قد تم تعريف شكل من أشكال التصوف في العالم الملايوي في نفس الفترات التي تم نشر الإسلام فيها والتساوي في الزمن بين مجيء التصوف لا يعني أن التصوف الإسلامي والإسلام شيئان مختلفان بل إن الإسلام والتصوف شيء واحد (٣).

(١) الأستاذ المساعد ورئيس قسم أصول الدين ومقارنة الأديان كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(٢) سليمان إبراهيم عمر: الطرق الصوفية في ماليزيا وأثرها على الدعوة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، رسالة ماجستير المقدمة إلى كلية الدعوة الإسلامية بجامعة الأزهر الشريف، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد عبد المنعم البري، ١٩٩٦ م/١٤١٧ هـ، ص ١٥٦.

(٣) الأستاذ الدكتور سيد محمد نجيب العطاس، جانب من جوانب الصوفية: التصور والتطبيق العملي لدى الملايويين، باللغة الانجليزية، ص ٢١.

وكذلك الأستاذ الحاج وان محمد صغير بن عبد الله، خبير المخطوطات الملايوية يرى بأن التصوف الإسلامي قد وجد في ماليزيا مع انتشار الإسلام نفسه^(١) ولكن لا نستطيع أن نحدد متى وصل علم التصوف إلى ماليزيا بشيء من الدقة. إنه حتى الآن لا يزال أمراً مختلفاً فيه لدى المؤرخين والباحثين لعدم توافر المصادر المكتوبة أو المذكرات التاريخية عن هذا الأمر بوضوح. ولذلك قال الدكتور أنكو إبراهيم بن أنكو إسماعيل^(٢):

"إن مجيء التصوف إلى ماليزيا غير معروف تاريخه بدقة، ولكن مجيئه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما حدث في الدول الإسلامية الأخرى من تغييرات وخاصة في دول الشرق الأوسط وسومطرا (الإندونيسية) منذ القرن الثاني عشر (الميلادي) وما بعده، مما أثر في الدول الثالثة سياسياً ودينياً واجتماعياً، تم التعريف بهذه الطرق الصوفية (لأبناء العالم الملايوي) سواء عن طريقة مباشرة من مكة عن طريق الحجاج الملايويين العائدين من هناك، أم (عن طريقة غير مباشرة) عن طريق الدعاة الإسلاميين العرب، والهنود أو الدعاة الفرس".

وهذا الكلام يعني أن دخول التصوف في ماليزيا قد بدأ منذ القرن السادس الهجري الموافق القرن الثاني عشر الميلادي. وذلك راجع إلى أول تاريخ لدخول الإسلام في ماليزيا وهو عام ٥٧٧ الهجري الموافق عام ١١٨١ الميلادي.

وفي قول يرى صاحبه أن دخول التصوف في ماليزيا في عام ٧٠٢ الهجري الموافق عام ١٣٠٣ الميلادي، باعتبار أن هذا التاريخ دخول الإسلام المتيقن والمتفق عليه عند

(١) الأستاذ الحاج وان محمد صغير بن عبد الله، خزانة تراث المؤلفات الملايوية، كوالا لمبور: خزانة فطانية، ١٩٩١، الجزء الأول، ص ٣.

(٢) الدكتور أنكو إبراهيم بن أنكو إسماعيل، تاريخ انتشار الطرق الصوفية والتصوف في ماليزيا وموقف المجتمع منها، بحث علمي قدمه في المؤتمر الصوفي على المستوى الفيدرالي الرابع، سنة ١٩٨٨ م، بقاعة المؤتمرات بالمركز الإسلامي بكوالا لمبور، ص ٢٦.

المؤرخين^(١). وأما أول سجل عن انتشار التصوف الفلسفي في العالم الملايوي، فيفيد بأن التصوف قد وصل هنا سنة ١١٦٥ الميلادي عندما جاء داعية إسلامي صوفي يسمى الشيخ عبد الله العارف، حيث جاء من جزيرة العرب^(٢) لنشر الإسلام في سامودرا الإندونيسية. وقد كتب كثيرا من كتب تعاليم صوفية مثل كتاب بحر اللاهوت، وفي هذا الكتاب قام بشرح قضية نور محمد والتي كانت من أفكار شيوعية شرحاً وافياً.

وكذلك اعتقد المستشرق سنوك هورخرونجه (C. Snouck Hurgronje)، في كتابه عن أتشيه (The Achehese) أنه قد تم تعريف شكل من أشكال التصوف في العالم الملايوي في نفس الفترات التي تم نشر الإسلام فيها^(٣).

وجاء في تقرير مؤتمر الصوفية الذي انعقد في عام ١٩٦٠م بمدينة (Pekalongan) ويحضر جماعة من العلماء والمسؤولين يفيد أن الطرق الصوفية قد دخلت إندونيسيا مع دخول الإسلام لأول مرة في القرن الأول الهجري أي السابع الميلادي^(٤) ولما كان دخول التصوف في إندونيسيا في القرن الأول الهجري، فإن دخوله في ماليزيا أيضا لابد أن يتم في سنوات متقاربة بحكم ارتباط ماليزيا وإندونيسيا القوي، فهم شعب واحد.

(١) قد اختلف المؤرخون اختلافاً بينا في محاولتهم لتحديد الفترة الزمنية لدخول الإسلام في العالم الملايوي وماليزيا. ونطرح هنا هذه التواريخ المختلفة فيها لدى المؤرخين كما يلي:

١- شهر رجب عام ٧٠٢ الهجري الموافق شهر مارس عام ١٣٠٣ الميلادي.

٢- عام ٨١٦ الهجري الموافق عام ١٤١٤ الميلادي.

٣- عام ٥٧٧ الهجري الموافق عام ١١٨١ الميلادي.

٤- عام ٢٩١ الهجري الموافق عام ٩٠٣ الميلادي.

(٢) لا يوجد أي مصدر الذي يحدد منطقة خاصة له.

(٣) الأستاذ الدكتور سيد محمد نجيب العطاس، المرجع السابق، ص ٢١.

(٤) الأستاذ الدكتور أبي بكر أتشيه، المدخل إلى علم الطرق الصوفية: دراسة صوفية تاريخية، نشر رمضان، ١٩٩٣ باللغة الملايوية، ص ٤١٥.

مصادر التصوف في ماليزيا

إن وصول التصوف إلى العالم الملايوي عامة كان من مصدرين، أعظمها هو مكة المكرمة وثانيهما هو الهند. وأما وصولها إلى ماليزيا عامة كان من مصدرين، هما مكة وإندونيسيا^(١).

أما بالنسبة إلى مكة المكرمة، فكانت في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، مركز العلم الإسلامي يقصدها طلاب العلم من كل الدول الإسلامية وخاصة من دول العالم الملايوي. كاد أن لا يمكن للعلماء الملايويين تلك الايام أن يكتفوا بتلقي الدروس الدينية في العالم الملايوي فحسب، بل لابد من إتمامها وتكميلها في مكة المكرمة.

لقد كان التصوف يعتبر مادة مهمة من مواد الدراسات لدى طلاب العلم الملايويين في تلك الأيام الماضية، وهي من ضمن المناهج الدراسية المتبعة أيام أن كانت مكة المكرمة مركزا للعلم لطلاب العلم من العالم الملايوي، بل يعتبر مادة تقليدية أصولية يرثها الجيل بعد الجيل حتى أصبحت ظاهرة تعبر عن الحاجة الروحانية التي لا تستغني عن التحلي بها عالم من العلماء، فمن هنا كان معظم العلماء الملايويين، مهما كانوا بارعين في علم من العلوم الإسلامية، غير أنهم لا يتركون دراسة علم التصوف دراسة متعمقة، كما لا يتركون ممارسة طريقة واحدة أو أكثر من الطرق الصوفية في حياتهم اليومية، فعلى أيدي هؤلاء العلماء تعلم الملايويون علوم الإسلام حتى انتشرت العلوم الإسلامية وانتقل التصوف والطرق الصوفية في العالم الملايوي^(٢).

(١) الأستاذ محمد سليمان بن ياسين، مدخل الطرق الصوفية ومسائلها، أستاذ أصول الدين والفلسفة المساعد بالجامعة الوطنية الماليزية، ص ١٠٤.

(٢) سليمان إبراهيم عمر، الطرق الصوفية في ماليزيا، ص ١٦٤.

وأما الطرق الصوفية المنتشرة في ماليزيا فهي تنشأ من شيخين جليلين وهما الشيخ الجليل البغدادي والشيخ ابا يزيد البسطامي^(١) ويمكن القول بأن الطرق الصوفية الموجودة في ماليزيا كما يلي:

- ١- الطريقة القادرية التي أسسها الإمام عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ)
- ٢- الطريقة الرفاعية التي أسسها الشيخ أحمد الرفاعي (ت ٥٧٨ هـ)
- ٣- الطريقة الشاذلية التي أسسها الإمام أبو حسن الشاذلي (ت ٦٨٦ هـ) (٢)
- ٤- الطريقة النقشبندية التي أسسها الشيخ بهاء الدين محمد بن محمد البخاري المعروف باسم شاه نقشبند (ت ٧٩١ هـ)
- ٥- الطريقة الشطارية التي أسسها الشيخ عبد الله الشطاري (ت ٨١٨ هـ)
- ٦- الطريقة الأحمدية التي أسسها الشيخ سيدي أحمد بن إدريس بن عبد الله الحسني (ت ١٢٥٣ هـ).

هذه الطرق الصوفية كانت سلسلة من التصوف السني، الذي أسسه السادة الصوفية قبل هذا من أمثال الجنيد، والطوسي والقشيري والغزالي وغيرهم من الصوفية الكبار.

وفي هذا الشأن قال الدكتور أبو الوفاء التفقازاني^(٣): "إذا كان التصوف الفلسفي في الإسلام إبان القرنين السادس والسابع الهجريين (أي القرن الثاني عشر

(١) محمد سليمان ياسين، مدخل الطرق الصوفية ومسائلها، ص ١٠٣.
(٢) اشتهر أنه توفي سنة ٦٥٦ هـ، أنظر الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين علىه والطرق الصوفية، للدكتور عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، بدون التاريخ، ص ٢٢٩.
(٣) التفقازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٨٥.

والثالث عشر الملايين) فإن هذين القرنين قد شهد أيضا استمرارا للتصوف السني عند الغزالي، وازدهارا له، وانتشارا واسعا في العالم الإسلامي على أيدي شيوخ الطرق الصوفية الكبار). فمن أجل ذلك انتشر التصوف انتشارا واسعا في جميع أنحاء العالم ومن بينها العالم الملايوي.

فكان التصوف الإسلامي في عهد الجيل الأول (التصوف السني) يهتم كثيرا بالأخلاق والأداب، ولكن بعد أن تعرضت الأمة الإسلامية لأفكار أجنبية غريبة عنها بدأت تظهر تيارات التصوف الفلسفي الذي يبحث عن مسائل فلسفية كمسألة التجليات، ووحدة الوجود وأخيرا ظهر التصوف في شكل الطرق الصوفية التي تؤثر كثيرا على المجتمع (التصوف الشعبي) وهذا النوع من التصوف بدأ يكسب شعبيته في عهد التخلّف الفكري للأمة الإسلامية بعد سقوط بغداد في سنة ٦٥٦ الهجري (١٢٥٨ الميلادي).

التصوف لدى الشعب الماليزي

لقد اهتم المسلمون الملايويون في فترات زمنية ماضية بالتصوف وقضاياها اهتماما بالغاً منذ وصوله إلى هذه البلاد، وخاصة لدى البلدين الشقيقين ماليزيا وإندونيسيا. ولعل هذه الاهتمامات البالغة التي يولي بها شعب الملايو بالتصوف ترجع أسبابها إلى بعض العوامل:

(١) منها تأثرهم الكبير بسلوكيات الملايويين القدامى الذين كان معظمهم يسلكون الطريقة الصوفية إلى جانب تخصصهم أو براعتهم في مجال آخر كالفقه وأصول الدين (١).

(١) وكان العلماء في المجتمع الإسلامي الملاوي يلقون احتراما فائقا من قبل الشعب والحكام، هذا بالإضافة إلى كون السابقين منهم يهتمون أكثر بالناحية التطبيقية والعملية والأخلاقية على الناحية النظرية وجانب الكلام دونها العمل، مطبقين في حياتهم اليومية الأحكام الدينية على أنفسهم

(٢) ظهور القضايا الصوفية المتعددة منذ بداية وصول الطرق الصوفية حتى اليوم التي تشغل جميع المسلمين، كقضية وحدة الوجود وتعاليم منحرفة عن الدين الإسلامي ودعاوي عديدة بشأن الولاية والكرامة، وتعاليم الباطنية المنتشرة عن طريق الدفاع عن النفس الشعبي المخلوط بالأدعية المأثورة واستخدام السحر واستخدام الجن وغير ذلك.

قد حرص العلماء المسلمون المتأخرون بالقضايا الصوفية الدائرة فيما بين المسلمين، بدورهم كالمراجع الأول في أمور الدين. وقد لاحظوا أن هناك أمورا عديدة أثّرت حول الطرق الصوفية، مما أدّى إلى جدل ساخن بينهم دون قول فصل من قبل العلماء المتخصصين. وهذه القضايا الصوفية المطروحة لا تجد طريقا إلى حل يجعلها تأخذ حجمها الحقيقي من الدين الإسلامي، فبدل أن تكون قضايا صوفية تشغل بال الصوفية والعلماء، تغيرت إلى قضايا إسلامية عقيدية عامة تهم الجميع.

قد انتشرت الطرق الصوفية المتعددة الأسماء والمصادر، حتى تشمل كل ربوع البلاد، الأمر الذي يفتح بابا واسعا فيما بعد للانحرافات والخرافات والبدع التي لم يأت بها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، نتيجة قيام هؤلاء المشايخ الصوفية وترك العلماء التصدي لقضاياها. فمن هنا، كانت الحاجة إلى حركة التصحيح لهذه الخرافات والانحرافات والبدع التي بدأت تفسد عقائد العامة ماسة كبيرة. وليس هناك من يقوم بالمبادرة المشكورة إلى القيام بالتصدي لهذه الخطورة إلا أفراد قليلون، ما لا يغطي الحاجة.

وقد أدركت الحكومة والمؤسسات الدينية مدي خطورة الطرق الصوفية المنحرفة والتعاليم الضالة، على عقيدة المسلمين خاصة وعلى أمن الدولة عموما، وذلك لأنها تؤدي إلى تخريب عناصر البناء الداخلي للمجتمع المألّيزي المسلم تعمدًا من أصحابها أو

وأهليهم وأسرتهم وفي سلوكياتهم. فإن الناس يتأثرون بالمظاهر والسلوكيات الواقعية أكثر من تأثر بالكلام والنظريات الجافة.

بحسن نواياهم. وإذا ضعف المسلمون وتفرقوا وتشتتوا إلى شتات كثيرة، تكون النتيجة في النهاية الخسر والتخلف وأسوأ ما يخافه المسلمون، هناك كارثة العذاب المنتظر المتيقن عندما ينقلب عليهم الكفار وهم يشكلون ٤٨٪ من السكان وأقوياء إلى حد كبير في مجالات شتى، وخاصة الاقتصاد.

ولعل الحكومة الماليزية والجهات الدينية المسؤولة قد تداركت هذه الخطورة منذ البداية، وأسرعت إلى العمل اللازم لمقاومة هذه الخطورة الأكيدة، فقامت الجهات الدينية العديدة في البلاد بتنظيم المؤتمرات التي تدرس موضوع التصوف والصوفي والطرق الصوفية. فقامت الجامعة الوطنية بتنظيم مؤتمر أصول الدين والفلسفة، وجامعة ملايا بتنظيم مؤتمر الطرق الصوفية، كما قام قسم الدراسات التابع للمركز الإسلامي بكوالا ليجور^(١)، بتنظيم المؤتمر الصوفي السنوي.

فمن خلال هذه المؤتمرات وخاصة المؤتمر الصوفي السنوي، يستطيع العلماء والمفكرون والمهتمون بالتصوف والطرق الصوفية أن يجتمعوا للبحث عن القضايا الصوفية المطروحة على الساحة وعلاجها علاجاً مناسباً، وطرح المقترحات النافعة لحماية الطرق الصوفية عن الانحرافات والبدع المنهي عنها. وعادة يقوم بعرض البحوث العلمية الأساتذة في الجامعة وأهل العلم.

آثار الصوفية على الدعوة الإسلامية

(أ) دور الصوفية في نشر الإسلام والدعوة

لا يمكن لأحد أن ينكر جهود الصوفية في نشر الدعوة الإسلامية في كثير من بقاع الأرض، وخاصة في ماليزيا، حتى يتحول الشعب الوثني إلى شعب يؤمن بالله ورسوله. ثم يكافح من أجل الإسلام والدفاع عنه. ولو تصفحنا كتب التاريخ لوجدنا أن الإسلام والدعوة الإسلامية قد انتشرت بطريق الصوفية. وعلى سبيل المثال، انتشار الإسلام في

(١) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامي.

العالم الملايوي أو آسيا، فقد تم بفضل النشاط المكثف للطرق الصوفية التي تحولت إلى حركة شعبية حتى أصبحت هذه المنطقة إحدى المناطق الأكثر فاعلية في انتشار الإسلام والتصوف^(١). وقد لعبت الطرق الصوفية دورا هاما في الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد^(٢) وقد ظلت هذه الطرق الصوفية تعمل حتى عصر الشيوعية كمنظمات سرية في سبيل الاستقلال والحرية^(٣).

وكذلك انتشار الإسلام في افريقيا مثل في (السنغال، ومالي، وغانا، ونيجيريا) إنما يرجع الشطر الأكبر من الفضل فيه إلى الطرق الصوفية. فكانت الرباطات والزوايا التي أسسها شيوخ هذه الطريقة الصوفية بوّرات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية في افريقيا. ومرد هذا خصوصا إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية في هذه البلاد، وعيشهم بين العامة والفقراء، مما أبدى لهؤلاء نماذج تتصف بالتقوي^(٤).

ومن الطرق الصوفية التي تعمل في حقل الدعوة الإسلامية في افريقيا الطريقة الأحمدية الميرغنية بقيادة الشيخ محمد عثمان الميرغني، أحد تلاميذ سيدي أحمد بن إدريس، والحركة السنوسية بقيادة محمد بن علي السنوسي وهو أيضا من تلاميذ سيدي أحمد بن إدريس، والطريقة التجانية والطريقة القادرية والمهدية بالسودان^(٥).

(١) الأستاذ مصطفى دسوقي كسبه، المسلمين في آسيا الوسطى والقوقاز هدية مجلة الأزهر، شهر جمادي الآخرة، ١٤١٤ هـ، رئيس التحرير / الدكتور على أحمد الخطيب، ص ٩٠-٩١.

(٢) الأستاذ مصطفى دسوقي كسبه، الشيشان بين المحنة وواجب المسلمين، هدية مجلة الأزهر شهر ذي القعدة، ١٤١٥ هـ، رئيس التحرير / الدكتور على أحمد الخطيب، ص ٥٩.

(٣) الأستاذ مصطفى دسوقي كسبه، الشيشان، ص ٦٠.

(٤) الدكتور عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص ٢٥.

(٥) سليمان إبراهيم عمر، الطرق الصوفية في ماليزيا، ص ٤٤٩-٤٥٠.

وأما انتشار الإسلام في العالم الملايوي عموماً وماليزيا على وجه الخصوص، فقد اتفق كثير من الباحثين المسلمين على أن التصوف ورجاله وأصحاب الطرق الصوفية من أسباب انتشار الإسلام السريع وإقبال الناس عليه، منهم الأستاذ الدكتور معطي على^(١) والدكتور كسار أديب ماجول^(٢)، والأستاذ الحاج وان محمد صغير، وأن عبد الله وغيرهم من الباحثين.

ومن الأدلة الواقعية لدور هؤلاء الصوفية في نشر الإسلام في العالم الملايوي، ثبوت ذكرهم في كتب التاريخ الملايوي بشيء من الوضوح كدور الشيخ عبد الله العارف الصوفي، والشيخ عبد الملك عبد الله (تو فولو مانيس)، والشيخ عبد القادر عبد الرحيم (تو فولو دويونج)، والشيخ السيد عبد الرحمن بن السيد محمد العيد روس والشيخ أحمد بن سعيد اللنقي، والشيخ وان موسي بن الشيخ توان تابل وغيرهم كثير. ولقد بذل الدعاة الصوفيون كل ما في وسعهم لتبليغ الدعوة إلى الإسلام لجميع أفراد الشعب.

وخلاصة القول، إننا نشاهد دورهم الهائل في نشر الدعوة الإسلامية في العالم الملايوي ولم ينتشر الإسلام فيه بواسطة الحروب أو إراقة الدماء - كما زعم المستشرقون من أن انتشار الإسلام كان بقوة السيوف - بل بفضل جهود الدعاة الأوائل والصوفية السلمية ومرد هذا النجاح إلى اختلاطهم بالطبقات الشعبية. وإعطائهم نماذجية من التقوي والصلاح، وتقديمهم خدمات اجتماعية، وألوان من البر والإحسان والمؤاساة والمؤاخاة. وبهذا النموذج جعل العديد من سكان هذه المنطقة يعتنقون الإسلام، حتى يتحرروا بفضل الله من قيود الوثنية والشرك، وينتشر الإسلام في أنحاء انتشاراً مازال يضرب به المثل^(٣).

(١) الطريقة والمجتمع في كتاب الطريقة القادرية النقشبندية، للأستاذ الدكتور أحمد منصور، مطبوعة المؤسسات الإسلامية للطباعة، جاكارتا، ١٩٩٠م، ص ٤٠.

(٢) دور الإسلام في تكوين الحضارة الملايوية، للأستاذ محمد عثمان المحمدي، بحث علمي تم مناقشته في المؤتمر الحضاري بالجامعة الوطنية الماليزية، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، ص ١.

(٣) التصوف الإسلامي وأثره في التصوف الإندونيسي المعاصر، ص ١٨.

يقول الأستاذ عباس محمود العقاد: "ولعل هذه الجزر أصلح مكان لتقرير الحقائق عن سر انتشار الإسلام بين الأمم التي كانت تدين بغيره قبل وصوله إليها، ففي كل موضع دليل من الواقع على فعل القدوة الحسنة في انتشاره بغير عنف" (١).

وأما مناهجهم في نشر الإسلام (٢) فهي كما يلي:-

١- إنشاء المدارس الدينية والمساجد والقرى العلمية.

من فضل أصحاب الطرق الصوفية في الإسلام، مساهمتهم في إنشاء المدارس الدينية والمساجد والقرى العلمية في اعداد الدعاة في المستقبل. ولذلك نجد كل واحد منهم حريصا على تأسيس مسجد جامع أو مسجد غير جامع، أو بناء القرية العلمية أو إقامة المدرسة الدينية، أو تأسيس المسجد وبناء المدرسة معاً. وإن لكل واحد منهم مسجداً غير جامع على أقل ليكون مركزاً للعلم.

٢- التأليف والترجمة.

إن معظم العلماء الملايويين يلعب دوراً عظيماً في التأليف والترجمة في كل فروع العلوم الإسلامية خاصة في الفقه والعقيدة وعلم التصوف.

٣- دعوة الملوك والشعوب إلى الإسلام.

إن الصوفية الأوائل يهتمون بنشر الإسلام بين الشعوب والملوك في العالم الملايوي. وإن إسلام جميع شعب ولاية قدح، كان بفضل دعوة الشيخ عبد الله نازل قدح إلى ملك ولاية قدح، وبإسلام الملك ومن حوله من الأسرة المالكة وكبراء الولاية، أسلم كل الشعب. وكذلك إسلام شعب ولاية ملاك التي تحولت بعد ذلك إلى الإمبراطورية الإسلامية الكبرى في العالم الملايوي وأصبحت مركزاً للدراسات الإسلامية.

(١) الأستاذ عباس محمود العقاد، الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م، ص ١٧.

(٢) انظر الأستاذ سليمان إبراهيم عمر، الطرق الصوفية في ماليزيا، ص ٤٦٠-٤٧٥ باختصار شديد.

فبالنسبة لدعوتهم الشعوب إلى الإسلام، فقد وجدناهم كونوا مراكز استقروا فيها، وكانوا مثالا حسنا للتعامل وحسن السيرة، ذوي قابلية للاندماج بالأهلين فأصهروا إليهم، وأسلمت النساء اللائي تزوجن المسلمين. وبهذا بدأوا لمعرفة ميول الشعب وهوايتهم، فاندمجوا بينهم اندماجا، وتثقفوا بثقافتهم، حتى ظلوا محبين عند الناس مما يسيرنهم الطريق ليرشدوهم إلى الإسلام.

٤- المشاركة في النظام السياسي والإداري.

ويمكن القول بأن لا يخلو كل عالم صوفي كبير ملايوي أن يشارك سلاطين البلاد وملوكهم ويساعدهم في أمور الدولة، سواء كالمفتي أو شيخ الإسلام أو الوزير أو المستشار الملكي. وعلى سبيل المثال الشيخ أحمد بن سعيد اللنقي، وابنه الشيخ مرتضي بن الشيخ أحمد من الطريقة الأحمدية في ولاية نجري سميلن، والشيخ الحاج وان سليمان بن وان صديق من الطريقة النقشبندية في ولاية قدح، والشيخ عبد الملك عبد الله (تو) فولو مانيس (Tok Pulau Manis) من الطريقة الشطارية في ولاية ترنجانو، وغيرهم كثير.

وكذلك دورهم في الدفاع عن الإسلام، فإن هذا الدور الجهادي لدى الصوفية الملايويين هو الدور البارز الذي يخلده تاريخ الأمة الإسلامية في هذه المنطقة. وإن روح الجهاد الإسلامي في العالم الملايوي يعتمد كثيرا على روح الجهاد عند الصوفية^(١) وذلك لأن تاريخ هذه الأمة قد سجل لهم مجد الجهاد الديني في الدفاع عن الأرض الإسلامية من اغتصاب الغرب منذ وصولهم حتى أيام الاستقلال. وفي ماليزيا، فقد استعمر

(١) وكذلك نجد ان للصوفية فضلا كبيرا في الدفاع عن الدعوة الإسلامية في كثير من الدول العربية والإسلامية والجهاد في سبيلها بكل إخلاص ومن الأمثلة ذلك ثورة السيد عمر المختار ضد الإيطاليين في ليبيا، وهو من أتباع الرباطات المعروفة في المغرب. وكذلك المهدي في السودان ودورها في مقاومة الإنجليز واتباعها في الغالب الصوفية. وكذلك خروج أبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية، وهو وزير متقدم في السن مع سواه من علماء مصر على رأس الجيوش لمقاتلة لويس التاسع الفرنسي، زمن حكم المماليك لمصر، حيث هزموه في معركة المنصورة الشهيرة.

أراضيها الاستعمار الغربي منذ ١٥١١م ابتداء من سقوط مملكة ملاك الإسلامية في أيدي البرتغاليين، ثم الهولنديين، ثم الإنجليز. ففي هذه الفترات نفسها، ازدهرت الدعوة الإسلامية في أنحاء العالم الملايوي، كما ازدهرت حركة العلم والتعليم، وظهر كثير من العلماء الملايويين ومنهم العلماء الصوفية وهم جعلوا فكرة الجهاد واحدة من قضايا إسلامية.

ومن أعلام الصوفية الذين لهم فضل كبير في بث روح الجهاد الإسلامي هو الشيخ داود بن عبد الله القطاني وكان يخوض المعركة بنفسه ويقود الجيش الإسلامي في الجهاد الإسلامي ضد السلطات الكافرة.

وألف مؤلفات كثيرة في الجهاد حتى وصف الدكتور أزيومردي عزرا كتابه (منية المصلي) بأنه كتاب نورائحة سياسية مع أنه كتاب يبين فيه أحكام الصلاة (١).

وكذلك الشيخ عبد الصمد القلمباني، صاحب الكتاب سير السالكين، وهو من شيوخ الطريقة الخلواتية السمانية. وقد شارك هذا الشيخ الصوفي في مجال الجهاد الإسلامي، والدفاع عن شرف الدين، وتحرير الوطن الإسلامي من سيطرة المستعمرين الغربيين.

وروي كتاب سلسلة ولاية قدح، أن الشيخ عبد الصمد قبل وفاته، زار أخيه الشيخ عبد القادر مفتي ولاية قدح تلك الأيام، وصادفت زيارته الظروف الحربية بين الجيوش التايلاندي التي تحتل بعض أراض ولاية قدح، الأمر الذي دفع الشيخ عبد الصمد إلى أن يشارك في المعركة مع كبراء الولاية لتكوين جبهة التحرير، وقد استشهد في هذا القتال مع عدد كبير من الشهداء. (٢).

(١) الدكتور أزيومردي عزرا، شبكات علماء الشرق الأوسط وعلماء العالم الملايوي، ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٢) سليمان إبراهيم عمر، المرجع السابق، ص ٤٨٦.

وقد كتب الشيخ الفلمباني أيضا كتابا عن الجهاد، بعنوان: (نصيحة المسلمين وتذكرة المؤمنين في فضائل الجهاد في سبيل الله وكرامات المجاهدين في سبيل الله). ولقد وصفه المستشرق الهولندي بورهوف (Voorhoeve) بأن (الجهاد المقدس) أو الجهاد في سبيل الله من خصوصية واهتمامات الشيخ الفلمباني (١).

وأما المستشرق سنوك هارجونج (Snouck Hurgronje)، فقد وصف أن هذا الكتاب هو المصدر الرئيسي لكتب أخرى للمؤلفين الآخرين حول موضوع الجهاد الذي شهد سلسلات متواصلة من حروب دينية ضد الاستعمار الغربي (٢).

وهذه بعض نماذج الجهاد الإسلامي الذي قدمه الصوفية الملايويون في الدفاع عن الإسلام والدعوة معاً.

(ب) ظهور التعاليم الصوفية المنحرفة

نورد في هذا الفصل التعاليم الدينية المنحرفة مع ذكر وجيز لجانب من جوانب تعاليمها وأفكارها البارزة. وكان القصد الأساسي هو بيان مدى تأثير التصوف على المسلمين الملايويين في ماليزيا، وخاصة في الجانب العقيدي.

وقد انتشرت التعاليم الدينية المنحرفة لدى بعض الطرق الصوفية كما أن هناك العديد من التعاليم الضالة المنسوبة إلى الإسلام. مصطلح التعاليم الضالة (Ajaran Sesat) هو مصطلح معروف في ماليزيا للدلالة على تعليم معين يخالف التعاليم الإسلامية الحنيفية. ويمكن فهم معاني هذا المصطلح من خلال نقاط تالية:

(١) التعاليم التي لا تستند إلى نص من نصوص القرآن والسنة.

-
- (١) الدكتور م خطيب قزوين معروفة الله، دراسة عن تعاليم تصوف الشيخ عبد الصمد الفلمباني، كوالا لپور، Thinker Library Sdn. Bhd. الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ١٧-١٨.
- (٢) الدكتور اريزومري عزرا، المرجع السابق، ص ٢٨٤.

(٢) التعاليم المحرفة من نصوص القرآن والسنة.

(٣) التعاليم المستنبطة من نصوص القرآن والسنة خطأ (١).

وعرف قسم الشؤون الإسلامية بإدارة وزارة رئيس الوزراء الماليزية، وهو قسم متخصص في دراسة التعاليم الضالة: التعاليم الضالة كل تعليم أو عمل يأتي به مسلم أو غير مسلم بدعوي أنه من التعليم الإسلامية، أو بأنه غير مخالف للتعاليم الإسلامية مع كونه مخالفا لمبادئ العقيدة والشريعة الإسلامية من المذاهب الإسلامية المعتمدة وخاصة مذهب أهل السنة والجماعة (في العقائد) ومذهب الإمام الشافعي (في الفقه والإسلامي) المعمول بهما في هذه الدولة. وأما المصطلحات الأخرى مثل التعصب الديني، والتطرف الديني، فلا يعمل بها، لأنها تؤدي إلى المفاهيم الأخرى، كما أنها (أي هذه المصطلحات) لا تنطبق مع مضمون تلك التعاليم، فضلا عن أنها تسيء إلى سمعة الدين الإسلامي وتؤثر على انتشار الإسلام (٢).

ويمكننا بعد النظر في المواصفات العامة لتعاليم الصوفية المنحرفة أن نجمع مواصفاتها كلها في النقاط أو القضايا الأساسية التالية (٣):

(أ) الدعوي بأن شيخ الطريقة النبي عيسي، أو النبي خضر، أو الإمام المهدي وغير ذلك.

(١) الأستاذ عبد الله فاهم بن الحاج عبد الرحمن، دراسة تحليلية مقارنة بين التعاليم الموجودة في تعاليم التسليم، وتعاليم أحمد لقسامان، وطريقة نقشبندية قادرون يحيي، رسالة الماجستير المقدمة إلى كلية الدراسات الإسلامية والعربية بالجامعة الوطنية الماليزية، بإشراف الأستاذ الدكتور عبد الفتاح هارون إبراهيم، المخطوط بمكتبة سري لا ننج بالجامعة الوطنية الماليزية، ص ٣٦٩.

(٢) رسالة (طوائف التعاليم الضالة)، صدر عن قسم الشؤون الإسلامية بإدارة وزارة رئيس الوزراء الماليزية، المركز الإسلامي الماليزي، بكوالا لمبور، ١٩٨٠، ص ٣. وانظر رسالة (مواصفات التعاليم الضالة) ص ١.

(٣) الدكتور عبد الله محمد زين، المرجع السابق، ص ١١-١٢ يتصرف يسير.

(ب) دعوي حصول الكشف من الله سبحانه وتعالى.

(ت) دعوي الولاية والكرامات.

(ث) دعوي الحصول على المعونة من الله سبحانه وتعالى عن طريق قاعدة الذكر المعينة.

(ج) دعوي الرفع عن واجبات العبادات المعينة مثل الصلاة، والصيام، والحج وغير ذلك.

(ح) الدعوي بأن الإنسان هو الله والله هو الإنسان.

(خ) استخدام السحر كوسيلة لخداع الأتباع.

(د) دعوى بأن يوم القيامة سيقوم قريباً.

(ذ) دعوي تلقي الطريقة مباشرة عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

(ر) قبل القبول للعضوية، يجب أن تجرى الامتحانات والاختبارات على المريدين والمريدات في غرفة بانفراد.

(ز) الذكر بصوت مرتفع وفي خلط بين الذكور والنساء.

تعقيب على هذه التعاليم الصوفية المنحرفة

(١) في رأينا، لا يجوز الإطلاق على هذه التجمعات بما فيها من تعاليم فاسدة ومعتقدات باطلة اسم الطريقة الصوفية، بل هي من صميم الفرق الدينية المنحرفة بشكل واضح لا يحتمل أدنى الشك.

(٢) وبالتالي، لا يجوز - في عرف ماليزيا خاصة - إطلاق اتهام التصوف والطرق الصوفية بتهمة حمل رسالة التعاليم الضالة، أو الشرك أو الكفر، بل الصوفية

الملاييون قد ساهموا مساهمة كبيرة في التعرف على هذه التعاليم الضالة والفرق المنحرفة بإصدار المواصفات الدقيقة مثلما فعله الشيخ داود بن عمر الليبادي الأحمدي الكلنتاني، ومحاربتها، كيف لا وقد كان بعض المفتين أعضاء مجلس الفتوي هم من أصحاب الطرق الصوفية المعتمدة.

(٣) ويجب أن نعتبر الطرق الصوفية التي تحيي البدع المنكرة التي تحيط بالطرق الصوفية اليوم في كثير من الأقطار الإسلامية والعربية طرقا صوفية منحرفة وضالة ويجب تقويمها وتصحيحها إذا أمكن أو محاربتها إذا أبت العودة إلى خط الإسلام المستقيم. وأما تعميم الحكم على جميع الطرق الصوفية بسبب وجود الانحرافات لدى البعض، فهو حكم جائر لا ينبغي أن يصدر عن مسلم، وذلك لأن هناك كثيرا من الطرق الصوفية المعتمدة.

آثار التصوف في الدين والتقاليد المالابوية

ونود هنا أن نذكر جانباً من جوانب الآثار التي تركها التصوف في ماليزيا ،
منها :

(١) الأوراد بعد الصلوات الخمس.

(٢) التهليل.

(٣) البرزنجي.

[١] الأوراد بعد الصلوات الخمس

ومن سمة بارزة للمجتمع الإسلامي في هذه البلاد، قراءة الأوراد أو الأذكار بعد الصلوات الخمس كما أنها أصبحت عبادة وعادة دينية بارزة لهم ولهذه البلاد الإسلامية الشرقية، يتميز بها شعبها المسلم عن بعض المسلمين في دول أخرى.

وهذه الأوراد موروثة جيلا بعد جيل من العلماء القدماء^(١)، وكان معظمهم من الصوفية أو أهل الطرق الصوفية، لأن الذكر أحد أركان الصوفية الثلاثة؛ الأخلاق، الأوراد أو الأذكار، والعنصر الفلسفي^(٢).

هذه الأذكار والأوراد دليل آخر قوي على قوة تأثير الصوفية على المسلمين الملايويين. كيف لا، وقد أصبحت هذه الأذكار أو الأوراد عقب الصلوات الخمس عادة دينية يومية عامة لدى الشعب المسلم الملايوي هناك في جوامعهم ومساجدهم^(٣) ومصلياتهم^(٤) بلا استثناء إلا عددا قليلا جدا من مساجد المسلمين الهنود والباكستانيين وهي تعد بالأصابع^(٥).

ففي المجتمع المسلم الماليزي، تقرأ مجموعة مختارة من الأوراد جماعيا بقيادة إمام الصلاة بعد كل الصلوات الخمس بصوت جهري متوسط وهي عادة تذكر كاملة

(١) أصول الوصول، الأستاذ الشيخ محمد زكي إبراهيم، سلسلة منشورات ورسائل العليشيرة المحمدية، الطبعة الرابعة، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥، ج ١، ص ٢٦.

(٢) انظر فكر الأمة الإسلامية، ص ١٧٩.

(٣) ولعل هذا أمر يستوقفنا في بعض الأحيان. ذلك لأن هذه الظاهرة وإن كانت موحدة في بعض الدول العربية التي هي مصدر الطرق الصوفية، غير أنها غير شاملة لكل الجوامع والمساجد، بل تقتصر على بعض جوامع الصوفية. زار الباحثان بعض جوامع الصوفية في مصر العربية، ولم يجد هذه الظاهرة، وحتى في يوم حفلتهم الخاصة، وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن الأثر الصوفي في العالم الملايوي أقوى وأعمق ليشمل جميع الجوامع دون استثناء.

(٤) مسجد صغير غير جامع ولا تصلي فيه الجمعة ويمكن التشبيه بمساجد الزوايا في بعض الدول العربية مثل مصر العربية.

(٥) يخالف الهنود والباكستانيون المسلمون مذهب المسلمين الملايويين السائد وهو مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه ويفضلون إبقاء مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه في كل الأمور، والأمر لا يؤدي إلى أي شيء من الخلافات.

بعد صلاتي المغرب والفجر ومختصرة بعد الصلوات الثلاث الباقية ؛ العشاء والظهر والعصر.

إنه - في المجتمع الإسلامي الملايوي - لا يجوز لمسلم أن يجهل هذه الأوراد أو الأذكار أو لا يحفظها حفظا كاملا أو يخرج من المسجد أو المصلي بعد صلاة الجماعة بدون إتمام هذه الأذكار إلا عند الحاجة. ولذلك كان الشباب المسلم الغيور لدينه حريصا على أن يحفظها حفظا كاملا، بينما كان الشيوخ قد جعلوها عبادة أو أورادا يومية عقب كل صلاة الجماعة ويلازمونها ملازمة جميلة، وكادوا لا يتركونها.

وقد مرت القرون العديدة على هذه الأذكار اليومية بلا اعتراض من قبل العلماء غير أن هذه الأيام تشهد اعتراضا واعراضا من بعض المثقفين الإسلاميين الجدد بشأن هذه الأوراد. إن الاعتراض ليس على ألفاظ الأوراد، وإنما على شريعة الكيفية، وهي الذكر الجماعي والجهر بها، بحجة أن ذلك من البدع التي لم تحدث في أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنه أجمعين.

أما في يوم الجمعة، بعد أداء فريضة صلاة الجمعة، فيقرئون بعض الأوراد وسور القرآن، غير أن هذا لا يعم جميع المساجد، بل يقتصر العمل به على بعض المساجد دون الأخرى، ولعل السبب يعود إلى طبيعة النظام القائم حاليا حيث تتخذ بعض الولايات يوم الجمعة كيوم العطلة الأسبوعية، بينما تتخذ بعض الولايات الباقية يوم الأحد يوم العطلة الأسبوعية، مما أدى ذلك إلى استعجال المسلمين بعد الفراغ من أداء صلاة الجمعة إلى أعمالهم وبخاصة الموظفين منهم.

وهذا بلا أدنى شك من أثر الصوفية، وقد ذكر الإمام الغزالي رحمة الله الأذكار بعد صلاة الجمعة، قال رحمة الله^(١): فإذا فرغت وسلمت، فاقرا الفاتحة قبل أن

(١) بداية الهداية، للإمام الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨، ص ٥٤. وقام بترجمة هذا الكتاب العالم الصوفي الملايوي الشيخ عبد الصمد=

تتكلم سبع مرات، والإخلاص سبعا، والمعوذتين سبعا سبعا، فذلك يعصمك من الجمعة إلى الجمعة الأخرى، ويكون حرزا لك من الشيطان، وقل قبل ذلك: "اللهم يا غني يا حميد، يا مبدئ يا معبد، يا رحم يا ودود، أغني بحلالك عن حرامك، وبطاعتك عن معصيتك، وبفضلك عمن سواك". وزاد رحمة الله تعالى في "الإحياء": يقال من دوام على هذا الدعاء أغناه الله سبحانه عن خلقه ورزقه من حيث لا يحتسب" (١). وذكر هذا الأمر أيضا الشيخ أبو طالب المكي (٢).

وفي الحديث النبوي الشريف: "أن من قرأ سور الفاتحة والفلق والناس كل سبع مرات، غفر ما تقدم من ذنبه وما تأخر" (٣).

=الفلمباني وسماء هداية السالكين، ثم زاد فيه أشياء زيادة على ما في بداية الهداية، طبعة سمارنج: س.ف. كريا إنسان إندونيسيا، بدون تاريخ، ص ١٣٠. وانظر كتاب (سنجات توحاج ففيه كلام قريب من كلام الغزالي).

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين: دمشق: دار الخير، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، الجزء الأول، الباب الخامس، ص ٢٤٥.

(٢) قوت القلوب في معاملة المحبوب، للشيخ أبي طالب المكي، تحقيق سعيد نسيب مكارم، بيوت دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، ج١/ص ١٤٩. وانظر سير السالكين للشيخ الفلمباني: الجزء الأول، ص ٨٢.

(٣) قال الزبيدي: قلت: "أخرجه أبو بكر بن أبي شيبه في المصنف، فقال حدثنا أبو خالد الأحمر عن حجاج عن عون عن أسماء قال: "من قرأ قل هو الله أحد والمعوذتين يوم الجمعة سبع مرات في مجلسه حفظ إلى مثلها"، هكذا نص أبي شيبه في المصنف. انظر اتحاف السادة المتقين، ٢٧٠/٣. وانظر الكتاب المصنف، لأبي شيبه، الدار السلفية، ١٥٩/٢. وقال السيوطي في الجامع الكبير: "من قرأ بعد الجمعة بفاتحة الكتاب وقل هو الله أحد وقل أعوذ برب الفلق وقل أعذ برب الناس حفظ ما بينه وبين الجمعة الأخرى"، وعزاه لأبي شيبه، وفيه أيضا "من قرأ بعد صلاة الجمعة قل هو الله أحد وقل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس سبع مرات، أعاده الله عز وجل بها من سوء إلى الجمعة الأخرى"، وليس فيه ذكر الفاتحة.

[٢] التهلِيل

التهليل لغة مصدر هَلَلَ يَهْلِلُ تهليلاً. وقال الليث: التهليل قول لا إله إلا الله (١). هَلَلَ الرجل : قال لا إله إلا الله (٢). والتهليل في اصطلاح الصوفية إفراد المعبود في كل وجود (٣).

وأما التهليل المقصود هنا والذي يكون عادة من عادات الملايويين المسلمين الدينية في ماليزيا فهو عبارة عن مجلس يذكر فيه اسم الله تعالى بالاذكار المأثورة وقراءة بعض الآيات القرآنية والدعاء جماعيا ويقام لمناسبة من مناسبات منها:

(١) وفاة أحد من المؤمنين بقصد جعل ثواب ما قرئ صدقة على الميت، ثم الدعاء له بالمغفرة، والنجاة من عذاب القبر وفتنته ومن عذاب النار وإدخاله الجنة وتنعمه بما فيها من نعم خالدة.

(٢) بعد دفن الميت والتلقين (٤) في المقابر.

(١) لسان العرب ، مادة هَلَلَ، ص ٤٦٩.

(٢) مختار الصحاح ، مادة هَلَلَ، ص ٢٩١. والقاموس المحيط ، للعلامة اللغوي مجد الدين محمد بن

يعقوب الفيروزآبادي ، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم

العرقسوسي ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الرابعة ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م / ، مادة هَلَلَ ، ص ١٣٨٥.

(٣) معجم مصطلحات الصوفية ، للدكتور عبد المنعم الحفني ، بيروت : دار المسيرة ، الطبعة الثانية ،

١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م ، مادة تهليل، ص ٥٤.

(٤) قال الإمام الغزالي : (يستحب تلقين الميت بعد الدفن والدعاء له) . لباب إحياء علوم الدين للإمام

الغزالي ، فصل زيارة القبور وسير السالكين للشيخ عبد الصمد القلمباني ، الجزء الرابع ص ٢٠٦.

التلقين في ماليزيا يعتبر شيئا لا بد منه بعد دفن الميت . والمسألة أقرب إلى مسألة فقهية وليست قضايا صوفية بحتة.

(٣) ذكرى ميت من أموات المسلمين، مثل ذكرى الأربعين، أو ذكرى حرة بدون تقيد بتاريخ ولا بأي سبب، وفاء لذكرى الميت.

(٤) بعد مجلس قراءة سورة يس جماعة في ليلة الجمعة كل أسبوع، أو قراءة سورة يس بمناسبة النذر، أو لقضاء حاجة من الحوائج، أو مجرد التقرب إلى الله والشكر على نعمه.

(٥) بعد مجلس ختم القرآن للبنين والبنات وخاصة قبل اتمام عقد القرآن (١).

(٦) بعد مجلس قراءة القرآن جماعة.

(٧) في مجلس دعاء السلامة، أو مجلس الشكر بعد قضاء حاجة من حوائج الدنيا أو الآخرة.

(٨) مناسبة إطعام الناس ببعض الأطعمة احتساباً لثواب الله، والتصدق بثواب التهليل على أموات عائلته وأموات المسلمين جميعاً، وغير ذلك من المناسبات والأغراض.

ولعل تسمية هذا الحفل بـ (مجلس التهليل) كانت لغرض التأسى بلفظ التهليل "لا إله إلا الله" الذي يغلب فيه على سائر الأذكار والآيات القرآنية، حيث تكرر كلمات

(١) يهتم المسلمونه الملايويون بأن يختم أولادهم وبناتهم القرآن الكريم على يد المشايخ أو الاساتذة (مثل في الكتاب في بعض الدول العربية) ولو مرة واحدة في الحياة كي يقرأوا القرآن بانفرادهم قراءة صحيحة. وبعد ختم القرآن، ويدعي الناس إليه. ويمكن إقامة هذا المجلس بعد الختم مباشرة في الطفولة أو يؤجل حتى قبل عقد القران عندما يتزوجون، أو يقام المجلس مرتين معاً، وذلك للدلالة على أن العريس أو العروس قد أتم تعلم قراءة القرآن الكريم. وفي هذا المجلس يرتل كل الحاضرين بالتناوب القرآن مع اتباع الطالب أو العريس أو العروس قراءته من سورة الضحي إلى آخر القرآن. وبعد ذلك يقرؤون أورد التهليل الذي نحن بصدد الحديث عنه.

التهليل على الأقل مائة مرة، أو أكثر حسبما يراه (شيخ التهليل) أو (خليفة التهليل) مناسبة.

ويمكننا تشبيه هذا الحفل أو مجلس التهليل بحفل المأتم أو مجلس التأبين المقام ببعض الأمصار العربية بمناسبة وفاة أحد المسلمين أو ذكرى ميت من أمواتهم، غير أن المضمون يختلف قليلا.

إن مجلس التهليل الذي يقام بمناسبة وفاة أحد من المسلمين أو ذكرى أحد أمواتهم قد صار عبادة وعادة دينية بارزة لدى المجتمع المسلم في ماليزيا وجزءا من الحياة الدينية والاجتماعية، يتميز بها مسلمو هذه البلاد الملايوية عن باقي المسلمين في دول أخرى، وتلك الأوراد الواردة في التهليل موروثه جيلا بعد جيل وقبلا بعد قبيل من العلماء القدماء الأجلاء، وكان معظمهم من الصوفية، وصارت هذه الأذكار والأوراد دليلا قويا على قوة تأثير الصوفية على المسلمين الملايويين. كيف لا، وقد أصبحت هذه الأذكار أو الأوراد في التهليل سمة من سمات حياتهم الدينية وعادة دينية عامة يعرفها الصغير منهم والكبير، والعالم والجاهل على السواء.

إنه من المعروف أن الأوراد والأذكار جماعيا وبصوت جهري أصبحت سجية من سجايا الصوفية وطبائعهم في كل عصر ومصر، حتى يندر أن نجد صوفيا بلا أذكار معينة يمارسها كل يوم أو طائفة بلا مجلس ذكر جماعي بصوت جهري يعقدونه مرة أو مرتين في الأسبوع. قال الأستاذ قمر كيلاني في كتابه (في التصوف الإسلامي: مفهومه وتطوره وأعلامه) (١):

لقد أصبح في عرف المسلمين الملايويين أنه يعتبر عيبا لمسلم أن يجهل هذه الأوراد أو الأذكار، أو لا يحفظها حفظا كاملا. ولذلك كان الشباب المسلم الغيور على دينه حريصا على أن يحفظها حفظا كاملا، بينما كان الشيوخ قد جعلوها عبادة يلازمونها ملازمة جميلة عند كل الوفيات.

(١) لسان العرب، مادة هـ، ص ٤٦٩.

كما أن المسلمين في هذه البلاد حريصون على حضور المجلس حفاظاً على الصلة الاجتماعية والعلاقة الأخوية فيما بينهم، الأمر الذي يعطي للمجلس مزية أخرى مهمة - إلى جانب التصديق بثواب الأذكار للميت، والدعاء له بالمغفرة والرضوان، والحصول على الفوز العظيم الأبدي في الدار الآخرة - وهي تقوية العلاقة الأخوية الإسلامية بين أبناء المسلمين، لأنه يضم كل طوائفهم على اختلاف المستويات العلمية والاجتماعية والمعيشية واختلاف المذاهب الفكرية والسياسية. وفي أحيان كثيرة، قد تكون هذه المجالس خيراً اجتماع ديني أخوي، لما فيه من تناول بعض الأطعمة والمشروبات سوية حتى تتيح لهم الفرصة للتعرف والتحدث فيما بينهم.

[٣] البرزنجي والعقيقة

هناك عادة إسلامية ملايوية في ماليزيا تسمى مجلس "البرزنجي". وهذا المجلس عبارة عن مجلس يقام من أجل الاحتفال بمولود أو مولودة، وذلك لحلق شعر المولود ووزنه بالذهب ليتصدق أبواه بقيمته على فقراء المسلمين، وأداء عبادة العقيقة.

ويضم الحفل عدداً من الحضور يقرؤون بعض الروايات من السيرة النبوية المطهرة من قصائد كتاب البرزنجي الذي قيل إنه من تأليف الشيخ السيد أبو جعفر البرزنجي في "مولد سيد الأولين والآخرين" (١)، وهو جزء من كتاب "مجموعة الموالد شرف الأنام" (٢). ثم يقومون معاً لأداء بعض الصلوات والسلام على النبي محمد صلى الله عليه وسلم بصيغته معينة نذكرها فيما بعد، ويتم حلق شعر المولود أثناء وقوفهم

(١) انظر الأستاذ داود هارون رشيد: جهود علماء إندونيسيا في السنة، رسالة الدكتوراه، المقدمة إلى كلية دار العلوم، بجامعة القاهرة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، بإشراف الأستاذ الدكتور محمد نبيل غنائم، ص ٣٧.

(٢) وتضمن الكتاب مجموعة من الموالد؛ شرف الأنام، برزنجي نثر، وبرزنجي نظم، قصيدة البردة الشهيرة للإمام البوصيري، وأدعية ختم الموالد، وعقيدة العوام، وراتب الحداد، وتلقين الميت ودعاء نصف شعبان، وغير ذلك.

لأداء الصلوات والسلام، وذلك بأن يحمله أبوه أو أحد أقربائه ويطوف به إلى سبعة رجال من الحضور ليتفضلوا بحلق شعره ولو كان قليلا ليكملوا الحلق بعد الحفل كاملا. وأثناء هذا أيضا يتم توزيع بعض الحلويات أو الهدايا الخفيفة للحضور. ويتم إقامة هذا الحفل في اليوم السابع من تاريخ ميلاد المولود، أو بعد ذلك حسبما يتيسر لأسرة المولود، وذلك مع ذبح العقيقة أو بدون الذبح في بعض الأحيان. وبعد إتمام قراءة الروايات والحلق، ويتم قراءة التهليل الذي سبق أن تكلمنا عنه في المبحث السابق، سواء كان تهليلا طويلا أم مختصرا حسبما يراه الإمام، وفي أحيان أخرى بدون قراءة التهليل، واكتفاء الإمام بقراءة الدعاء المخصوص لهذا المجلس، وهو الدعاء المذكور في آخر الروايات من كتاب "البرزنجي". وفي النهاية يطعم الحضور ببعض الاطعمة والمشروبات.

حكم هذه العادة في ظل الشريعة الإسلامية

وبناء على أوامر الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين بالعقيقة وحلق الرأس، كان لابد أن تقرر أن عادة البرزنجي التي تجري في ماليزيا لا تخالف الشريعة الإسلامية. وإن كان هناك بعض الإضافات إلى هذه العادة، وهي القيام بقراءة بعض الروايات والسيرة النبوية الشريفة، ثم القيام أثناء الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أجل حلق رأس المولود، فالقيام ليس تعظيما لحلق رأسه، بل تعظيما لرسول الله صلى الله عليه وسلم. فهذا الأمر - مهما كان أمره - بدعة من محدثات الأمور، غير أنني أرى أنه ليس من البدع المنكرة، بل بدعة إضافية.

وأما حكم قراءة الروايات والصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم، فهما أمران لا يتنافيان مع الشريعة الإسلامية، بل المسلم يطالب بأن يعرف سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ويطالب كذلك بأن يكثر من الصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وسلم، في كل أحواله وهيئاته، تعظيما لحق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحبا فيه صلى الله عليه وسلم.

الخاتمة:

من خلال الدراسة يمكن القول بأن التصوف دخل ماليزيا والعالم الملايوي مع دخول الإسلام نفسه، وقد كان ذلك ثمرة الدعوة الإسلامية التي قادها الدعاة الصوفية حينذاك، وخاصة بعد توقف حركات الفتح الإسلامى.

ولا يمكن لأحد أن ينكر جهود الصوفية فى نشر الدعوة الإسلامية فى كثير من بقاع الأرض وخاصة فى ماليزيا. وقد اتفق كثير من الباحثين المسلمين على أن التصوف ورجاله وأصحاب الطرق الصوفية من أهم أسباب انتشار الإسلام السريع وأقبال الناس عليه. ومن مناهجهم فى نشر الإسلام انشاء المدارس الدينية والمساجد والقرى العلمية، والتأليف والترجمة، ودعوة الملوك والشعوب إلى الاسلام والمشاركة فى النظام السياسى والاداري.

ومن أثار التصوف فى الدين والتقاليد الملايوية قراءة الأوراد أو الأذكار بعد الصلوات الخمس، والتهليل حيث يقام لمناسبة من المناسبات كثيرة، ومجلس البرزنجي حيث يقام من أجل الاحتفال لمولود أو مولودة.

كما أن المتصوفة فى ماليزيا أيضا لهم أثارهم السلبية، ومن ضمن هذه الآثار السلبية تلك المشاكل التى يواجهها المسلمون فى ماليزيا مثل: طرق المتصوفة المنحرفة والتعاليم الدينية الضالة، بل تعتبر أخطر المشاكل لأنها تفسد العقائد وتجترأ الأمة الى الكفر والشرك والضلال؛ وإن التعاليم الضالة تنتشر كثيرا وراء اسم التصوف الإسلامى وأسماء الطرق الصوفية اللامعة مثل: القادرية، والنقشبندية، والأحمدية وغيرها.

ومن خلال الدراسة أيضا يمكن القول بأن علم التصوف من أهم العلوم الإسلامية التى اهتم بها معظم الملايويين منذ بداية وصول الإسلام وحتى يومنا هذا؛ وإن مؤلفات علماء العالم الملايوى كثيرا ما تجمع بين فنيين أو ثلاثة فى كتاب واحد، مثل التصوف والفقه أو أصول الدين والتصوف والفقه معا. هذا إن دل على شئ فإنه يدل على أن

لدى علماء العالم الملايوي ميلا شديدا الى علم التصوف فى مؤلفاتهم، وقد ثبت أن بعض العلماء الملايويين قد اعتنق أكثر من طريقة صوفية وقام بالممارسة العملية لتلك الطريقة، بالإضافة إلى محاولة نشرها والدعوة إليها.

الحرية عند الرواقيين

د. وداد أبو النجا عجيذة (*)

مقدمة

يدور هذا البحث حول " حرية الإنسان عند الرواقية " - وهو موضوع شائك، اختلف فيه الفلاسفة والشراح والمؤرخون في العصور القديمة ولا يزالون مختلفين في الفكر الحديث والمعاصر. وربما كان السبب الرئيسي لهذه الإشكالية، وصعوبة الحسم فيها، يعود إلى مادية الرواقيين وتفسيرهم المادي لجميع ظواهر الكون فإذا " كان كل ما هو موجود مادة " وإذا كانت المادة تخضع لقوانين حتمية صارمة بقدر ما تخضع لقانون العلة والمعلول فإن ذلك يعني أن هناك " حتمية كسمولوجية " وهو ما بدأنا به هذا البحث بعد التمهيد مباشرة لكن السؤال : هل تمتد هذه الحتمية إلى الإنسان أيضاً بحيث نقول أنه مجبر في سلوكه، فليس ثمة حرية إنسانية أيضاً، كل شيء حتمي في هذا الكون، أم أننا لابد أن نترك وسط هذه الحتمية هامشاً رفيعاً لحرية الإنسان؟! يبدو أننا مضطرون لذلك " على ما في التعبير من مفارقة، لأننا ما لم نتعلم ذلك فكيف نفسر إمكان قيام الأخلاق، وأفعال الإنسان وسلوكه الأخلاقي؟ أعني كيف نفسر المدح والقدح، الاستحسان والاستهجان الثواب والعقاب، اللوم والذم... الخ؟ بل كيف يمكن أن نقول للإنسان ألواناً من الوعظ في محاولة لتغيير سلوكه بناء عليها..؟ بل كيف يمكن أن يكون لشعار الرواقية " عش على وفاق مع الطبيعة " أي معنى اللهم إلا إذا كان هناك أمل في تعديل سلوكه بحيث يتفق مع الطبيعة؟ والأمل في تعديل السلوك مرهون بقدرة صاحبه وتربيته، مما جعله منسجماً متفقاً مع العقل أو مع الطبيعة العاقلة.

(*) كلية التربية، قسم الفلسفة، جامعة عين شمس.

وعلى ذلك فنحن نعتقد أن هناك مجالاً مستثنى من حتمية الطبيعة هو مجال الفعل البشري الذي هو " حر " فالإنسان حر الإرادة ، وحرية إرادته تمثل دائرة صغيرة وسط دائرة كبرى هي الحتمية الشاملة التي هي الحتمية الكسمولوجية التي منها الفعل البشري الحر..

ومن هنا سوف تنقسم أشياء العالم إلى دائرتين الأولى هي أفعال البشر وتصرفاتهم وهي ملك لهم وتلك هي دائرة الحرية ، والثانية هي ظواهر الطبيعة بشكل عام، وتلك هي مجال الحتمية الطبيعية والعلية الكاملة والترابط الصارم بين الظواهر.

وعلى الرغم من أنني حر الإرادة في سلوكي وأفعالي فإن هذا لا يمنع من وجود مناطق داخل جسدي نفسه تخضع للحتمية الكسمولوجية وهي جوانبي البيولوجية فعلية الهضم ، ودقات القلب ، والتنفس .. الخ . ليست أفعالاً بشرية تخضع لإرادتي الحرة ، وإنما هي أفعال أو قل ظواهر عضوية لا دخل لي في حدوثها . أما الفعل البشري الحقيقي وهو أساساً فعل أخلاقي – فهو الذي يخضع لسيطرتي ولهذا أثناب أو أعاقب عنه . وهو الذي يخضع للحكم الأخلاقي فيستحسنه بعض الناس ، ويستهجنه بعضهم الآخر .

ولكي نبرهن على فكرتنا التي تذهب إلى وجود حرية بشرية عند الرواقية فقد اخترنا – بعد الحديث عن الحتمية الكسمولوجية – مثلين أو نموذجين من فلاسفة الرواقية أحدهما هو " كريسيبوس " من الرواقية المبكرة ، والآخر هو " بيكتيتوس " من الرواقية المتأخرة – وقد بينا كيف أنهما معاً فيلسوفان من أنصار الحرية الإنسانية وكيف اهتما أولاً بمجال الأخلاق متأسيماً بضرورة وجود الحرية عند الإنسان في هذا المجال . كما أنهما من ناحية أخرى ذهبا إلى قسمة الأشياء إلى نوعين النوع الأول يخضع لسيطرتنا وقدرتنا ، والنوع الثاني لا سيطرة ولا قدرة لنا عليه . وأحياناً تقال الفكرة بتعبير آخر هو " ما يُنسب إلينا " أي ما هو من صنعنا فيدخل ضمن مسئوليتنا في حين أن ما لا يُنسب إلينا فلا هو من صنعنا ولا هو يقع تحت مسئوليتنا وعلى رأس

هذه المجموعة من السلوك سلوك الظواهر الطبيعية، فكيف يمكن أن أكون مسئولاً عن هبوب الرياح ، أو سقوط المطر أو جريان الماء ... أو شروق الشمس وغروبها ..؟! لكني قد أتدخل أحياناً في هذه الظواهر فأعطل سيرها أو أوجهها أو أستخدمها استخداماً سيئاً فقد أحضر ماءً وأجعل الماء يغلي عندما تصل درجة حرارته ١٠٠ ثم أقوم بصبه على جسد فلان عامداً متعمداً ، أو قد أت بقطعة من الحديد وأضعها في نار شديدة وأنظر إليها لأجد أنها من طبيعتها أن تتمدد بالحرارة ، ثم أكوي بها بدن فلان .

فها هنا ظاهرتان إحداهما طبيعية والأخرى بشرية ، الأولى حتمية والثانية فعل حر وقد يكون خيراً أو شراً ، والأمثلة التي ضريناها استخدامات سيئة لظواهر الطبيعة. وهذا الاستخدام السيء لقوانين الطبيعة وعللها هو استخدامي أنا والنتيجة - هي في الحالتين لا أخلاقية هي مسئوليتي أنا .. والسكين التي تخضع لقوانين الطبيعة وعللها قد استخدمها استخداماً حسناً، عندما أقوم بإجراء عملية جراحية لإزالة ورم من جسم إنسان ما .. هذا إذا كُنت طبيباً جراحاً . وقد ارتكب بها جريمة فأقتل إنساناً ما ... وقد يكون سلوك السكين ناتج من طبيعتها الخاصة التي تخضع لقوانين الطبيعة وعللها الحتمية ، لكن " استخدامها " هو فعل بشري حر ، يمكن أن يخضع للثواب والعقاب ، أو الإستحسان والإستهجان .

ويتضح من هذا المثال البسيط أن الحتمية الكسمولوجية لا تتعارض مع حرية الفعل البشري ، ذلك لأن سلوك الطبيعة ليس سلوكاً أخلاقياً في حين أن سلوك الإنسان كذلك ، ومن ثم فليس هناك ما يمنع أن يكون الأول حتمياً والثاني حراً .

وفي النهاية فقد أردنا أن نسوق نماذج مما يقوله فلاسفة الرواق فقمنا بترجمة بعض النصوص لواحد من أعظم الرواقيين هو " أبيكتيتوس " . وقد ترجمت لأول مرة في اللغة العربية ، حسب ما نعلم ، مجموعتين الأولى مجموعة شذرات " أبيكتيتوس " ، وعددها ست وثلاثين شذرة، وقد ترجمها إلى اللغة الإنجليزية ب . إ . ماثيسون

P.E.Matheson وقد نشرها ويتني ج . أوتس Whitney J . Oates في مجلد صخم بعنوان " فلاسفة الرواقية والأبيقورية : النصوص المتبقية كاملة :

" The Stoic and Epicurean Philosophers : The complete Extant Writings " Modern Library N.Y. 1957 .

أما المجموعة الثانية : فهي نصوص لأبيكتيتوس أيضاً بعنوان " مجمل أبيكتيتوس " The Manuel Of Epictetus من نفس المجلد السابق ص ٤٦٨

وما بعدها . وقد قمنا بمراجعة الترجمة الإنجليزية على الترجمة الفرنسية المنشورة تحت عنوان :

الرواقيون / نصوص مختارة " التي نشرتها دار الجامعات في باريس عام ١٩٥٧ ص ١١٤ .

" Les Stoiciens : Textes Choisis " Par : Jean Brun , Presses Universitaires De France Pairs , 1957 , p . 114 .

وقد أردنا بهذه النصوص أن تكون عوناً لكل مَنْ أراد أن يبحث في هذا الفيلسوف الرواقي العظيم الذي كان يقول عن نفسه : " أنا ، أبيكتيتوس ، كنت عبداً أعرج فقيراً عزيزاً عند الخالدين ..! "

ندعو الله العليّ القدير أن نكون قد وفقنا في هذا البحث ، وفي غيره من البحوث إنه سميع مجيب الدعوات .

أولاً : - تمهيد في صعوبة الدراسة

ليست دراسة الفلسفة الرواقية أمراً سهلاً وميسوراً ، بل يكتنفه الكثير من الصعوبات والعقبات نسوق بعضها على النحو التالي : -

١ - من الصعوبات الأساسية التي تواجه الباحث في دراسته للفلسفة الرواقية قلة النصوص المتبقية من مؤلفات فلاسفة هذه المدرسة على مدار التاريخ . " ذلك لأن الرواقية ليست مذهباً رُسمت حدوده مرة واحدة ، فيبقى كما هو دون تغيير، كما

كان شأن الأبيقورية. " (١) وإنما هي فلسفة تطورت على مدار حقبة كثيرة على نحو ما سنعرف بعد قليل .

٢ - يُضاف إلى قلة النصوص وأحياناً ندرتها ، أن النصوص المتبقية مليئة بالثغرات والمثالب ففيها على سبيل المثال : -

أ - كثرة من النصوص تدور حول نقاط واضحة ثم تعيد تكرارها .

ب - بعض هذه النصوص المتبقية غامض ، وأحياناً تكون مشوهة أو مبتورة (٢) .

ج - هناك نصوص لا بأس بها لبعض الفلاسفة من أمثال أبيكتيتوس مثلاً، لكن علينا أن نضع في اعتبارنا ملحوظة هامة هي أن ابىكتيتوس - مثل سقراط - لم يكتب شيئاً ، وأن النصوص الموجودة جمعها تلميذه أريان Arrian (٣) ونشرها تحت عنوان " محادثات ابىكتيتوس " (٤) . Arrian Discourses Of Epictetus .

وقد ترجمها إلى الإنجليزية في أربعة كتب ب . إ . ماثيسون P . E . Matheson كما ترجم التصدير الذي كتبه أريان على شكل رسالة إلى لوسيوس Lucius (٥) .

(١) د . عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الثانية عام ١٩٥٩ ص ١٦ .

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الثاني (القسم الأول) ، رئيس التحرير ، د . معن زيادة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، عام ١٩٨٨ ، ص ٦٣٧ .

(3) W . T. Jones . " The Classical Mind : A History of Western philosophy " Harcourt , U.S.A. 1962 , P . 247 .

(٤) نُشرت كاملة في كتاب : -

(5) The Stoic and Epicurean philosophers : The Complete Extant Writings , ed . by Whitney J . Oates, A Modern Library Giant , N . Y . 1957. P . 223 FF .

ج - اشتهر عن فلاسفة الرواق إهمال الجمال الأدبي في التأليف : فقد أجمع القدماء على الشكوى من مؤلفات كريسبوس من ركافة الأسلوب ، وجفاف عبارته ، وما اختلط فيها من حشو وغموض : فكثيراً ما كان يقطع سياق الكلام في كتبه بما يورد من استطراد واشتقاقات ألفاظ ، واستشهادات من شعر الشعراء .^(١)

د - سبب آخر في صعوبة دراسة الفلسفة الرواقية هو أن تاريخها يمتد لأكثر من خمسة قرون بكل ما تحمله هذه الفترة الطويلة من تغيرات سياسية ، وتقلبات ثقافية تلقي بظلالها على الفلسفة فما يميز الرواقية عن غيرها هو طول حياتها مع دوام تطورها على أيدي أنصارها العديدين .^(٢) ونستطيع أن نقدّر حجم التغيرات التي طرأت عليها إذا عرفنا أن الرواقية عاشت ما يسمى بالفترة اليونانية القديمة (أو الهيلينية Hellenism)^(٣) ثم الفترة الهيلنستية Hellenistic بما اشتملت عليه من تغيرات ثقافية هائلة نتيجة الجمع بين ثقافة الشرق القديم والثقافة اليونانية التي حملها الإسكندر إلى الشرق في غزواته ،^(٤) ومن هنا كانت الرواقية - فيما يقول ول ديوارنت - " أوسع فلسفات العالم القديم انتشاراً وأعظمها أثراً ... " ^(٥)

(١) الموسوعة الفلسفية العربية ، بإشراف د . معن زيادة . ص ٦٣٧ (مرجع سابق)

(٢) د . عثمان أمين ، المرجع السابق ص ١٦ .

(٣) لُقّب اليونانيون بالهيلينيين نسبة إلى الإله هيلين Hellenه حفيد الإله برومتيوس . فقد اعتقدوا أن هذا الإله هو الجد الأول لجميع اليونانيين ، ومن ثم فقد تسموا باسمه ، وأصبحت الهيلينية تعني القومية اليونانية أو الأمة اليونانية .

(٤) لهذا السبب لم يستخدم مصطلح العصر الهيلنستي Hellenistic على الإطلاق إلا بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق . م وحتى الفتح الروماني . ويعبر عن الثقافة المشتركة بين جميع بلدان البحر الأبيض امتداداً من مصر وسوريا ووصولاً إلى روما وأسبانيا .. الخ راجع مثلاً : اميل برهيه : " تاريخ الفلسفة " الجزء الثاني (الفلسفة الهيلنستية والرومانية) ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، الطبعة الأولى عام ١٩٨٢ م .

(٥) ول ديوارنت ، قصة الحضارة ، المجلد الثاني ، ترجمة محمد بدران ، ص ١٧٧ وما بعدها .

ونظراً لهذا التاريخ الطويل الذي عاشه المذهب الرواقي فقد قسّم المؤرخون تاريخ

الرواقية إلى ثلاث مراحل : -

أ - الرواقية المبكرة أو القديمة أو اليونانية والتي تبدأ من مؤسسها زينون الكتيومي في أثينا عام ٣٠٠ ق.م وتمتد ما يقرب من قرن كامل (حوالي ٢٠٤ ق.م).

ب - الرواقية المتوسطة في القرنين الثاني والثالث ق.م حيث مالت ميلاً واضحاً إلى المذهب الانتقائي Selectionism فأدخل فلاسفتها عناصر أفلاطونية وأرسطية إلى المذهب ، وتخلوا عن الرواقية المحافظة .^(١)

ج - الرواقية المتأخرة ، وهي التي تمسكت بالمبادئ الأخلاقية والعلمية للمدرسة كما اصطبغت بصيغة دينية واضحة ، وهي تمتد من القرن الأول بعد الميلاد وتظل قائمة حتى الوقت الذي أغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ بعد الميلاد .^(٢)

٣ - لم تكن الرواقية ، إذن ، تعبيراً عن فلسفة فيلسوف واحد ، بل مجموعة كبيرة من الفلاسفة على مدى عصور طويلة. يقول أحد الباحثين : " ليست الرواقية مجرد نظرية علمية ... من عمل فيلسوف واحد مثل مؤسسها الأول زينون ، بل هي تمثل أفكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى ، ومن هنا جاء طابعها العملي التلفيقي الأمر الذي تعذر معه إمكان عرض آرائها بطريقة مذهبية منهجية .. " ^(٣) ، فالفترة الأولى لم فيها ثلاثة من كبار الفلاسفة :

(١) قارن فردريك كوبلستون " تاريخ الفلسفة " المجلد الأول (اليونان والرومان) ترجمة د .

إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢ م .

(٢) د . عثمان أمين ، مرجع سابق ص ٣٤ .

(٣) د . محمد علي أبوريان ، " تاريخ الفكر الفلسفي " الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة) دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٠ ، ص ٢٧٥ ويقول د . عثمان أمين " ليست الرواقية من صنع رجل واحد وإنما هي جملة نظرات متعددة الينابيع وقد تطورت على مر الزمان ، واصطبغ الكثير من أجزائها بألوان مختلفة (الفلسفة الرواقية ص ٣٣) .

أ - المؤسس الأول للمذهب زينون المولود في مدينة كيتوم Citium من أعمال قبرص ، والذي جاء إلى أثينا في الفترة (٣١٥ - ٣٣٦) ق . م .

ب - خليفته كليانثس Cleanthes المولود في مدينة أسوس Assos من (٣٣١ - ٣٣٠ ق . م) .

ج - كريسيبوس Chrysippus المولود في مدينة صول Soloi في جزيرة قبرص عام ٢٨١ ق . م - الذي يلقبونه بالمؤسس الثاني للمدرسة الرواقية . والذي قال عنه ديوجنس اللايرتي " لولم يوجد كريسيبوس ما وجدت الرواقية .. " ^(١) فهو واضع المذهب الرواقي المدافع عنه ضد جميع المعارضين . ^(٢) ثم كان لهؤلاء الأعلام كثرة كثيرة من التلاميذ ، فالمؤسس الأول زينون - كان من تلاميذه أرسطون Ariston المولود في خيوس Chios ، وهيريللوس Herillus القرطاجني ، وديونسيوس Dionysius الهيراكلي ، وبيرسون Persion من كيتوم Citum (موطن زينون) ، كما كان سفيروس Sphairus تلميذاً لكليانثس Cleanthes .

أما كريسيبوس Chrysippus فقد خلفه تلميذان زينون Zenon من طارسوس Tarsus وديوجنس السلوقي Diogenes Seleucia ثم خلف ديوجنس أنتيباتر Antipater الطرسوسي ^(٣) . وهؤلاء الفلاسفة جميعاً ينتمون إلى حقبة واحدة من الحقب الثلاث التي ينقسم إليها تاريخ المدرسة الرواقية ، فما بالك لو سرنا نستعرض الحقبين الثانية والثالثة .

(1) Diogenes . Laertius : lives of Eminent Philosophers , Eng. Trans . by R . D . Hicks . vol . . Loeb Classical library . 1972 .

(٢) د . أميرة حلمي مطر " الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها " دار المعارف بمصر ، عام ١٩٨٨ ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .

(٣) في كتاب " الفلسفة الرواقية " للدكتور عثمان أمين يذكر اسم " أنطيفاطر " الرواقي ذو القلم الصارخ " الذي اشتهر بمحاولاته في الرد على فلاسفة الأكاديمية - مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية عام ١٩٥٩ ص ٦٩ .

٤ - هذا التاريخ الطويل الذي مَرَّت به الرواقية ، والعدد الضخم من الفلاسفة

الذي احتوى عليه المذهب ، والثقافات المتغيرة التي عاش فيها أهل الرواق ، أدى إلى تعديل كثير من الأفكار والآراء والمبادئ التي نادى بها الأنصار والأتباع في كل عصر ، يقول برتراند رسل : " كانت الرواقية معاصرة للأيقورية من حيث النشأة ، لكنها كانت أطول من زميلتها تاريخاً ، وأقل منها ثباتاً على المبدأ ، فتعاليم مؤسسها زينون في الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد لم تكن أبداً هي التعاليم التي أخذ بها مرقس أورليوس في النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد " (١) .

وعلى الرغم من جميع هذه الصعوبات فنحن مطالبون بالحديث عما يسمى " بالفلسفة الرواقية " بصفة عامة لكننا في حديثنا العام عن المذهب سوف نقتصر على الجوانب التي يكاد يكون هناك اتفاق عام بصدها . فإذا كان المؤرخون يقسمون المذاهب ثلاثة أقسام هي : المنطق - الطبيعيات - ثم الأخلاق فإن القسم الأول على أهميته - لا يعنينا كثيراً حيث أن موضوعنا ينصب أساساً على " الحرية البشرية " التي لا ترتبط بالمنطق من قريب أو بعيد ، ولكنها ترتبط بالطبع ، بالحمية الكسمولوجية التي يتسع نطاقها عند بعض الباحثين بحيث يشمل مجال الفعل البشري ، وهكذا يتم إلغاء الحرية تماماً على اعتبار أن الإنسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة التي يسودها الحتمية الصارمة ! كما يعنينا بالدرجة الأولى القسم الثالث الذي يعالج موضوع الأخلاق حيث ينصب على السلوك البشري وما يحمله من مسئولية ، وكذلك الفعل الإنساني ومدى ما فيه من حرية أو جبرية .

وسوف نتوقف في هذا السياق عند نموذجين من أعظم فلاسفة الرواقية هما : -

- كريسيبوس .. Chrysippus من الرواقية المبكرة .

(١) برتراند رسل : " تاريخ الفلسفة الغربية " الجزء الأول ، ترجمة د. زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، عام ١٩٥٤ ، ص ٤٠٠ .

- وابيكتيتوس .. Epictetus من الرواقية المتأخرة .

لكن علينا قبل ذلك كله أن نعرض لما يسمى " بالحثمية الكسمولوجية عند الرواقين " .

ثانياً : " الحثمية الكسمولوجية "

١ - الرواقية والطبيعة :

موضوع دراستنا هو " حرية الإنسان عند الرواقية " لكنه موضوع مازال مثار جدل طويل حتى بين الباحثين المحدثين ، بعد أن كان مثار خلاف حاد بين الشراح قديماً .^(١) وربما كانت أسباب الخلاف نابعة أساساً من مصدرين لا ثالث لهما الأول : تصور المدرسة الرواقية للطبيعة وما فيها من قوانين حتمية ، وهذا التصور يسمى أحياناً بالحثمية الكسمولوجية . والثاني : اختلاف درجة الاهتمام بالطبيعة بين أطوار الرواقية ، فلا شك أن الرواقية في طورها الأول كان اهتمامها الأساسي ينصب على الطبيعة في حين تعدل مركز الاهتمام إلى الأخلاق والسلوك العملي في الرواقية المتأخرة : " فقد اتجه اهتمام الفلسفة عند زينون وكليانتيوس (الرواقية المبكرة) إلى العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق . أما الطور الثاني (الرواقية المتأخرة) فقد طغت فيه النزعة العملية ... " ^(٢) وفي جميع الحالات فإن من يدرس حرية الإنسان عند الرواقية لابد من أن يدرس الطبيعة عند هذه المدرسة بسبب الآراء التي تجعل الإنسان ظاهرة طبيعية عند الرواقية يسري عليها نفس القانون الذي يحكم الطبيعة .

(1) Charlotte Stough " Stoic Determinism and Moral Responsibility "An Essay in the stoics " ed . by John M . Rist , p. 903 .

(٢) د . عبد الرحمن بدوي " خريف الفكر اليوناني " مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية عام ١٩٤٩ ص ٩٣ .

٢- التفسير المادي :

تنقسم الفلسفة الرواقية عادة ، ثلاثة أقسام هي : -

المنطق - والطبيعيات - والأخلاق ، ثم يعود المنطق فينقسم قسمين هما
الديالكتيك (الجدل) والخطابة .

لكن المنطق لا يعنينا الآن كثيراً ، فالأهم منه بالنسبة لدراستنا هو القسم الثاني
في الفلسفة الرواقية ، وأعني به " الطبيعيات " فهم ينظرون إلى الطبيعة نظرة مادية
خالصة فكل شيء في الكون مادي " فالقضية الأساسية في الفيزياء الرواقية هي أنه ما
من شيء غير مادي له وجود ، وتتفق هذه المادية مع النزعة الحسنة لمذهبهم في
المعرفة^(١) . ولو أن رسل ينهننا إلى أن هذه الصبغة المادية للطبيعة كانت تنقسم بها
الرواقية المبكرة (زينون وكليانوس) التي أخذت بوجهة نظر هيراقليطس في اعتبار النار
أساساً للوجود ، كما تأثرت بشدة بفلسفة الطبيعيين الأول بصفة عامة ، في حين أن
الرواقية المتأخرة مالت إلى التخفيف من هذه المادية الحادة فتابعت أفلاطون في
اعتبار الروح غير مادية^(٢) .

ولقد كانت هناك تفسيرات مختلفة للأسباب التي أدت بأهل الرواق إلى تفسير
الطبيعة تفسيراً مادياً خالصاً على هذا النحو فذهب بعض المفسرين إلى القول بأنهم
أخذوا عن أفلاطون قوله إن الموجود الحقيقي هو الذي يؤثر ويتأثر ، وأن الجسم المادي
هو وحده الذي يقبل التأثير والتأثر فذهبوا إلى أن الموجودات الطبيعية كلها أجسام
ابتداءً من أعلاها الموجود الإلهي إلى أدناها أشياء العالم الخارجي فهي كلها مادة

(1) W . T . Stace : A Critical History of Greek Philosophy, London Macmillan co .
LTD , 1962 , P . 346 .

وانظر أيضاً : ولترستيس : " تاريخ الفلسفة اليونانية " ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ،
دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٨٤ . ص ٢٨٠ .

(٢) برتراند رسل " تاريخ الفلسفة الغربية " ترجمة د . زكي نجيب محمود ص ٤٠٢ .

وينبغي تفسيرها تفسيراً مادياً خالصاً " بل إن صفات الأجسام وخواصها هي نفسها
مادية وذلك مثل : اللون ، والطعم ، والرائحة ، والشكل ، والصوت فهي كلها أجسام
مادية .. " (١).

وذهب البعض الآخر إلى أن السبب الرئيسي في هذه المادية المتطرفة هو نظرية
المعرفة ، فقد مالوا إلى القول بنزعة حسية خالصة في ميدان الاستمولوجيا، فإذا بدأنا
بقولنا أن الحس هو الذي يدرك وهو الذي يعرف لكانت النتيجة أن العالم الذي نتعامل
معه لابد أن يكون مادياً ، لأن الحس لا يدرك إلا ما هو مادي ، ومن هنا كان العالم
عندهم مجموعة من الظواهر المادية الخالصة . إلا أن فريقاً آخر ذهب إلى أن النزعة
الحسية في المعرفة لا تكفي لتفسير التصور المادي للكون ، وربما كان العكس هو
الصحيح أو أنهم حسيون في نظرية المعرفة أي أنهم ماديون في مجال الأنطولوجيا أو
الوجود . وربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إن الرواقيين قد تأثروا بالمذاهب
الطبيعية المبكرة خاصة مذهب هيراقليطس لاسيما أنهم يذكرونه بالاسم من ناحية ،
كما أنهم من ناحية أخرى أخذوا عنه فكرة " النار " كما سبق أن ذكرنا منذ قليل .

٣- نتائج :

يترتب على هذه المادية الشاملة عدة نتائج هامة منها :

أ - أنه لا يوجد خلاف على الإطلاق في أن العالم ملاء تماماً يسري فيه
" اللوجوس : Logos " ولقد أدت فكرة اللوجوس الذي يسري في الكون كله عند
الرواقيين إلى تصور الكون باعتباره كلاً متصلاً Continuum كل أجزائه في تفاعل
ديناميكي . وفكرة الدينامية هذه في مفهوم الاتصال تجعل من النظرية الرواقية واحدة
من الإسهامات العظيمة الأصيلة في تاريخ المذاهب الفيزيقية والتي تتجاوز بمقتضاها
حدود الفكر الفيزيقي الخالص .. " (٢)

(١) د. عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ١٥٤ .

نقلاً (١) Sambursky : Physics of Stoics P. 1x Routledge and Kegan Paul London , 1959
عن كتاب " في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين " للدكتور مصطفى لبيب عبد الغني دار =

ب - والنتيجة الثانية التي تترتب على تصور الرواقين المادي للكون هي إنكار " الصدفة" فلا شيء يحدث مصادفة أو بطريقة عفوية ، بل كل شيء نتيجة لأحداث سابقة كما أنه يمهّد لأحداث لاحقة ، وذلك يؤدي بنا إلى النتيجة الثالثة الهامة وهي :

ج - ظواهر الكون تحكمها العلّة عن طريق ترابط الأحداث بعضها ببعض وهو ترابط حتمي بين العلة والمعلول ، ومن ثم فقد نظر الرواقيون إلى قانون العلّة على أنه القانون الطبيعي الساري بشكل حتمي وعام في الكون كله ، بل اعتبروا العلل أجساماً مادية ترتبط - في سلسلة متصلة اتصالاً قوياً - كل الأشياء معاً " فكل الأحداث مترابطة ترابطاً عالياً في سلسلة العلل التي تضم كل شيء بين جوانبها حتى لا يحدث شيء إلا وكان مقدراً ومحدداً بعلم منظمة سلفاً ، فكان الرواقيون بذلك أول من ربط كل حدث بنوع من الضرورة (الأطراد) الدائم الأبدي الذي لا استثناء فيه . ولما كان كل حدث له في نظرهم علة لا محالة فسوف يتكرر وقوع نفس الحدث لا محالة كلما تكرر ظهور علته حتماً . (١)

غير أن الرواقين قاموا بتحليل أكثر دقة ونفاذاً لعلاقة العلة والمعلول تحليلاً يقترب من فكرة القانون الطبيعي ووسعوا نطاقها لتصبح نموذجاً حتمياً عاماً . (٢)
د - الكون Cosmos (٣) عند فلاسفة الرواق هو كل دينامي متصل ، وهم يتصورونه على أنه متحد يرتبط فيه كل شيء بكل شيء آخر " من خلال ألوف مؤلفة

=الثقافة للنشر والتوزيع ص ٢٨ ، وانظر أيضاً " دراسات فلسفية مهداة إلى روح " عثمان أمين " دار الثقافة ١٩٧٩ ص ٤٣

(١) د . محمود مراد " الحرية في الفلسفة اليونانية " ص ١١١ .
(٢) د . مصطفى ليبيب عبد الغني " في فلسفة الطبيعة عند الرواقين ص ٤٣ " وانظر للمؤلف نفسه : " طبيعيات الرواقين " في كتاب " دراسات فلسفية مهداة إلى روح " عثمان أمين " دار الثقافة عام ١٩٧٩ ص ٥٢ .

(٣) الواقع أن كلمة الكون نفسها Cosmos في اللغة اليونانية تعني حرفياً " الكون المنظم " أو نظام العالم انظر مثلاً Dictionary Of Philosophy, ed . by T. Mautner , Penguin Lant

Cosmbs P . 114

من علاقات العلة والمعلول . وهم يذهبون إلى أن هذه الترابطات العلية تتغلغل وتنتشر بلا استثناء في الطبيعة على جميع المستويات من أدناها : الطبيعة الجامدة أو غير العضوية إلى أعلاها في أشكال الحياة العليا ^(١) وبعبارة الإسكندر الأفروديسي : " لا شيء يحدث في الكون أو يوجد بغير علة ، لأنه لا شيء فيه حر أو منفصل عن كل ما حدث من قبل ، إذ لو حدث ذلك فسوف يتحطم الكون Cosmos ويتناثر ولن يبق منه شيء ، كما أنه لن يكون فيه وحدة ، أو نظام واحد ، أو خطة ، إذا ما تصورنا أنه دخلته حركة بلا سبب ولا علة ، ومن حيث كثرة العلل فإنهم يقولون إنها متساوية فإنه إذا ما حدثت الظروف نفسها فإننا نحصل على نفس العلة التي ترتبط بها ، ومن المستحيل أن يحدث شيء ما أحياناً ، ثم يحدث شيء آخر أحياناً أخرى .. " ^(٢) .

٤ - الحتمية الشاملة

ويتضح من هذا النص أن الإدراك الواضح للكون عند الرواقية يعتمد على تصورهم للحتمية الشاملة والصارمة التي تحكمه ظواهره . بحيث أنه يمكن فهم كل ظاهرة بالإشارة إلى العلل التي سبقتها والنتائج (أو المعلومات) التي تلحق بها أو تنتج عنها . والتشديد على أن الرواقية تضع هذه المعقولية في مثل هذا التخطيط الحتمي يظهر أكثر من فقرة عند شيشرون بحيث أنه يمكن أن نتخيل الإمكان النظري للتنبؤ بأحداث المستقبل من علل متقدمة .

وانظر أيضاً " معجم أكسفورد الفلسفي " حيث يقول : كلمة كوزموس Cosmos تعني النظام أو " العالم ككل منظوراً إليه على أنه منظم أو يحكمه القانون ، سواء أكان هذا القانون يعني : القدر أو العدالة أو الأمر الإلهي أو الضرورة العقلية .. "

- Oxford Dictionary of Philosophy ed . by Simon Blackburn . 1996 art Cosmos P . 85 .

(1) Charlotte Stough : Stoic Determinism and Moral Responsibility " An Essay in The Stoics " . ed . by John M . Rist University of California Press , U . S . A 1978 . P . 203 .

(2) Ibid , P . 204 مما يعني أن نفس العلة تحدث نفس المعلول بصفة مستمرة إذا كانت الظروف التي تحدث فيها واحدة .

" فلو أن هناك إنساناً يستطيع عقله أن يعرف ويميز الحلقات التي تربط كل علة بغيرها من العلل – فمن المؤكد أنه لن يخطيء أبداً في أي تنبؤ يقوم به . ذلك لأن من يعرف علل الأحداث المقبلة فإنه يعرف بالضرورة ما الذي سيكون عليه كل حدث في المستقبل . لكن لما كانت هذه المعرفة لن تكون ممكنة إلا بالنسبة لله وحده ، فقد تركت للإنسان أن يتنبأ بالمستقبل عن طريق بعض العلامات التي يستنتج منها ما يعقبها ..".

ومن ثم فالكون المنظم هو " تخطيط " عقلي^(١) أو خطة عقلية Rational Plan ولقد سارت الرواقية بعيداً في هذا الطريق حتى أنها وحدت هذه الخطة مع اللوجوس Logos الإلهي ذاته ، مع التشديد على الترابط بين العقل وبين التابع الذي لا ينقطع للعلل والمعلولات ، أو بين الأسباب ونتائجها ، ويساعدنا ذلك في فهم الموقف المتشدد الذي تبنته الرواقية تجاه القدر Fate ، فالقدر عندهم ليس سوى " العلة المترابطة المنظمة " أو هو النظام العقلي الإلهي للكون الذي يحكم أحداث الماضي والحاضر والمستقبل . وتشديد الرواقية على أن جميع ظواهر الكون وأحداثه مقدرة لا يعني شيئاً آخر سوى التأكيد على أن الكون Cosmos هو نظام يمكن فهمه من الأجزاء المترابطة التي يعتمد بعضها على بعض ، فكل الأحداث بما في ذلك أحداث البشر ترتبط ارتباطاً سببياً أو عللياً مع غيرها من الأحداث التي تسبقها أو التي تليها والتي يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ من ظروف مواتية في الطبيعة ، ومن ثم فلا يمكن أن يقع أي حدث جزئي حتى ولا أقل الأحداث إلا ملبقاً للطبيعة الكلية وقانونها العام Logos . ونحن هنا نعلي من كلية القدر وشموله ، وهذا يساوي قولنا أن كل شيء في الكون بدءاً من أقل الأجزاء إنما يقع بالضرورة بطريقة تستدعي تفسيراً عقلياً .

(١) ويشير هذا المصطلح إلى البعد الغائي في الفكر الرواقي ، وإن كان الطابع العقلي Rational للكون الرواقي لا يعني بالضرورة الفرض الإلهي . إذ يمكن أن يقال إن العقل متغلغل في الطبيعة بمعنى أن الكون Cosmos ليس خليطاً أعمى Chaos من الأحداث بل شبكة مفهومه من العلل انظر: Stough Charlotte في مقالها Stoic Determinism and Moral Responsibility في كتاب " الرواقية The Stoics السالف الذكر ص ٢٢٨ .

وفي الوقت الذي ذهب فيه آخرون – كالأبيقورية على وجه التحديد والمشاءون بصفة عامة – إلى السماح بوجود الصدفة والعفوية في الطبيعة – ذهبَت الرواقية إلى وجود علل خفية ، كما ذهبَت أيضاً إلى القول بأن وجود أحداث بغير علل يكاد يرادف القول بوجود شيء يخرج من لا شيء مع أن المبدأ السائد المعروف يقول أنه "يستحيل أن يخرج شيء من لا شيء" Ex Nihil Nihil fit "

وكل فرض من هذين الفرضين (الوجود بغير علة – والخروج من العدم) مستحيل كالآخر سواء بسواء ، وهذا التدليل قبلي apriori وهو شاهد رائع على عقلانية الرواقية وصراحتها وشكلها .^(١)

وربما كان من الأهمية بمكان أن نعرف كيف طبقت الرواقية نظريتها في الحتمية على أعمال الطبيعة في جميع المستويات – فقد ميزوا بين نوعين من الفاعل العليّ Agency Causal يتعاونان على إظهار حدث طبيعيّ مُعيّن هما : -

أ – العلل الخارجية التي تعمل في الجسم الذي ينسبون إليه أعمال القدر.

ب – طبيعة الجسم الذي يتأثر ، وهم ينظرون إليها على أنها علة داخلية ، وهي تكشف عن أنها ترتبط بالضرورة.

فالحتمية الرواقية تتضمن القول بأن كل حدث يقع إنما هو نتيجة أحد هذين النوعين من العلل . كما تتضمن أن العالم عبارة عن شبكة من العلاقات والعلل ، وفي مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون الفرد حراً ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية للإرادة في عالم تحكمه الضرورة ولا معنى فيه للقول بأننا قمنا بهذا الفعل أو ذاك . أو أن أفعالنا إرادية فأمثال هذه العبارات لا تعني سوى أننا نميل إلى ما نفعله ، إلا أن ما نفعله محكوم بعلة ، ومن ثم محكوم بالضرورة . هكذا استنتج ولترستيس W . T . Stace بعد أن عرض الطبيعيات الرواقية^(٢) .

(1) Charlotte Stough , ibid , P . 204 – 205 .

(2) W . T . Stace : A Critical History of Greek Philosophy . P 346

ج - وذهب آخرون إلى أن المدرسة الرواقية تتفق مع الطبيعيين الأوائل في القول بالاحتمية الطبيعية الصارمة : " إذ تقول كلتاها بقانون الطبيعة الضروري الذي يحكم سير الوجود ، ولا يمكن لأحد أن يخترقه والفارق بينهما أن دراسات الطبيعيين الأوائل الحتمية هذه كانت منصبة في المقام الأول على المجال الكوني الواسع فحسب ، اذ لم ينتقل أحد إلى مجال الفعل البشري " ^(١) ويستمر هذا الباحث ليرى أن استثناء الفعل البشري من هذه الحتمية الصارمة " خلط لم تقع فيه الرواقية .. " وكأن القول بتميز " الإنسان بخاصية لا توجد في ظواهر الطبيعة خلط " وقع فيه الفلاسفة من أفلاطون إلى ديكارت وما بعده !

ويواصل الباحث حديثه الذي يرى فيه أن الحتمية أصبحت على أيدي الرواقية لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي عقيدة يؤمن بها المفكر في المبادئ الأنطولوجية والابستمولوجية والأخلاقية على حد سواء ، فالقانون الإلهي يضبط كل صغيرة وكبيرة ويحدد موقعها ووظيفتها سواء في المجال الطبيعي أو السلوك البشري . ^(٢) غير أن هذه النظرة الحتمية الصارمة تثير مشكلات كثيرة لاسيما في ميدان الأخلاق يتركها الباحثون في الغالب بغير حل ..

ثالثاً : المسؤولية الخلقية.

الواقع أننا إذا قلنا أن الرواقية تذهب إلى أن الطبيعة كلها بغير استثناء يسيطر عليها قانون عليّ شامل وصارم ، وأن الموجودات البشرية من هذه الزاوية - لا تختلف عن بقية موجودات الطبيعة فلا بد أن نصطدم في هذه الحالة بالكثير من العقبات

= وانظر أيضاً : ولترستيس " تاريخ الفلسفة اليونانية " ترجمة مجاهد عبد المنعم ، دار الثقافة ، عام ١٩٥٤ ص ٢٨٢ .

(١) د . محمود مراد " الحرية الفلسفية اليونانية " دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية عام ١٩٩٩ ص ١٠٨ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٠٩ .

والصعوبات والمشكلات المتروكة بغير حل ، ولعل أخطر هذه المشكلات جميعاً المسئولية البشرية في ميدان الأخلاق ، فضلاً عن المشكلات الأخرى مثل إصدار الأحكام ، واتخاذ القرارات والقيام بعمليات الاختيار والإقدام على فعل دون غيره وما إلى ذلك .

الواقع أننا إذا ما قلنا أن جميع الأشياء – بما في ذلك أفعال البشر محتومة بقوانين حتمية صارمة ويوجهها القدر ، وأن مسار القدر لا يمكن تغييره ولا حتى تجنبه ، فإن أخطاء البشر في هذه الحالة ربما كل خطاياهم أيضاً لا ينبغي أن تكون محل لوم أو تأنيب، كذلك أفعالهم الخيرة لا يمكن أن تكون موضع استحسان أو ثناء – بل لا يمكن بصفة عامة أن تُنسب أفعال إليهم أو إلى ميولهم ، بل تُنسب إلى دوافع لا يمكن لهم تجنبها . وهي دوافع يحركها القدر ويمليها عليهم !

وهكذا تبدو الحتمية الرواقية عند كثيرين لا يمكن أن تتفق مع القول بأن أشخاصاً معينين مسئولين عن أفعالهم ، ومن ثم فيبدو أيضاً أن هذه النظرية – أن صحّت – سوف تهدم أسس الأخلاق التي كانت الرواقية حريصة عليها غاية الحرص ! .

ومن هنا ذهب باحثون آخرون إلى أن الرواقية سعت ، دون أن تعرض نظريتها في الحتمية للخطر ، إلى عدم استبعاد استحقاق السلوك البشري للعقاب . وعلينا الآن أن ننظر في هذه المحاولة .

ربما كانت التفرقة الحاسمة ذات المغزى أكثر من غيرها التي وضعتها الرواقية وكان لها أثرها القوي في ميدان الأخلاق – هي تفرقتهم بين " الأشياء التي يمكن أن تُنسب إلينا والأشياء التي لا يمكن أن تُنسب إلينا " – وهي نفسها التفرقة التي سوف نصادفها عند أبيكتيتوس تحت عنوان " الأشياء التي تخضع لقدرتنا ، والأشياء التي ليست في قدرتنا " وهذه التفرقة بالغة الأهمية : أولاً : لأنها تميز الإنسان في الحال عن موجودات الطبيعة الأخرى، ولأنها ثانياً : تفرق بين أحداث الطبيعة التي لا يمكن أن تُنسب إلينا وأفعال الإنسان التي يمكن نسبتها إليه . ولأنها

ثالثاً : تجعل الفضيلة والرذيلة من بين الأشياء التي يمكن أن تُنسب إلينا . كما أنها رابعاً تجعل من الممكن أن يكون هناك مدح وقدح ، وثناء وهجاء ، واستحسان واستهجان ... الخ للسلوك البشري .

وإذا كانت الرواقية تقول - في بعض الأحيان - " إن الشخصية الفاضلة لا يمكن أن تنتهك مبادئها الأخلاقية ، فمن المؤكد أن ذلك لا يعني أن الفرد لا يستطيع - لو أراد أن يفعل ذلك أي أن يسلك مسلكاً آخر - يتعارض مع مبادئه الأخلاقية ، فهو بالقطع يستطيع أن يفعل ذلك ، ففي استطاعة مثل هذا الشخص أن يختار السلوك السيء أو الشرير (السرقة مثلاً) ويترك السلوك الفاضل (الأمانة) - إذا أراد لكنه من النوع الذي لا يرغب في أمثال هذا اللون من الأفعال السيئة أو الشريرة - إذا كان اتجاهه نحو السرقة مستحيل ، فإن الاستحالة هنا أخلاقية لا علاقة لها بالحمية أو القدر أو الضرورة ، وإنما هي تتعلق بإرادته هو واختياره هو للسلوك الفاضل (الأمانة ، والشجاعة ، والعدل ، والصدق... الخ) فمن المستحيل عند بعض الأشخاص أن يسلكوا سلوكاً شريراً لأن لديهم - من داخلهم استهجاناً أخلاقياً عميقاً لأن يفعلوا ذلك . ولو أننا تساءلنا إذا ما كان هناك شخص ما يستطيع بماله من مشاعر أخلاقية قوية أن يكف عن استهجان الأفعال الشريرة ، فإننا سوف نتساءل عما إذا كان هذا الشخص يمكن أن يمر بتغيير في مواقفه المناسبة . ما هي مضامين التحليل السابق وأثرها على الفلسفة الأخلاقية الرواقية؟ إن النتيجة الأولى لابد أن تكون هي أن الرواقية لا تستبعد المسؤولية الخلقية وليس ثمة ما يجعلنا نقول أن الفاعل غير مسئول عن أفعاله ، بل على العكس فهذا هنا نجد الأشياء (أي الأفعال) التي يمكن أن تُنسب إلينا إذ من الواضح أن الرواقية تعني بكلمة إلينا نحن الموجودات البشرية ، مما يعني أي دراسة متأنية لهذا المفهوم.

إننا نعالج منطقة خاصة من الطبيعة - وهي ضئيلة للغاية إذا ما قورنت بالطبيعة بأسرها - وأعني بها منطقة الطبيعة البشرية ، والأحداث البشرية أو قل إنها

منطقة الفعل البشري . على أننا نترك جانباً منطقة واسعة جداً تخص الطبيعة غير الحية من ناحية ، وكذلك منطقة النباتات والحياة الحيوانية الأخرى من ناحية أخرى ، لكن لابد لنا أن ننتبه جيداً إلى أن لهذا المفهوم معنى خاصاً جداً لدى الرواقية ، إن فحص مجال الأشياء التي تُنسب إلينا في الفلسفة الرواقية تعني حصراً اهتمامنا في نطاق الطبيعة البشرية والموجودات البشرية منظوراً إليها من زاوية الفاعل . وذلك يعني تركيز انتباهنا على ذلك البعد من الأحداث البشرية ، أعني ميدان السلوك الأخلاقي . وهكذا سوف يظهر في الحال – بناء على الفكرة الرواقية التي تقسم الأشياء إلى " ما يُنسب إلينا " ، " وما لا يُنسب إلينا " – سوف يظهر تقابل بين الفعل الذي هو عمل يقوم به شخص ما ، وبين الحدث المحض الذي يقع فحسب (وقد يقع لنا) أو قل – بصفة عامة – بين أحداث الطبيعة – وربما حدثت لنا – وبين أفعالنا نحن ، بين سقوط المطر ، وقد سقط علينا ، وبين الإحسان إلى فقير ، أو سرقة غني أو الشجاعة في إنقاذ غريق ، ولو صحّ ذلك فإن مفهوم الأشياء التي تحدث لنا تعمل تماماً في سياق خطة الطبيعة الحتمية ولا يدخل الفعل البشري في هذا السياق ، وعلى هذا النحو يمكن أن تظهر المسؤولية الخلقية والمعايير والقيم الأخلاقية المختلفة ويمكن أن تكون ذات معنى : كالمح والقدح ، والثواب والعقاب .. الخ . فأنا كفاعل أخلاقي ، أكون مسئولاً عن الأفعال التي أقوم بها فأستحق الثناء على الأفعال الخيرة ، والاستهجان على الأفعال الشريرة .

وطالما أن الرواقية تذهب إلى أن الفضيلة والرذيلة من الأمور التي يمكن أن تُنسب إلينا ، فإنه ينتج من ذلك أنها لابد أن تذهب أيضاً إلى أن تهرب شخص ما من المسؤولية الأخلاقية في موقف معين ، معناه أن الأفعال الشريفة يمكن أن تُنسب إلينا على سبيل الخطأ ، أي الفعل المزعوم (السرقة) ليس فعله (السارق) ربما لأن شخصاً آخر هو الذي قام به . أو ربما يقول أن ما فعله حقاً لا يقع ضمن دائرة الأشياء التي توصف بأنها تُنسب إليه ، أو ربما لأن ما حدث ليس فعلاً بشرياً على الإطلاق ،

وإنما هو نوع من الحظ العاثر أو الحدث المؤسف الذي وقع له . ولما كانت جميع هذه الاعتبارات تلعب دوراً هاماً في تحديد المسؤولية الخلقية وإلقاء اللوم أو الثناء أو المدح والقدح والاستحسان والاستهجان على ألوان السلوك اليومية، فإن التمييز بين الأشياء التي يمكن أن تُنسب إلينا ، والأشياء التي لا يمكن أن تُنسب إلينا – بالمعنى الذي ذكرناه فيما سبق – يعكس الاستبصارات ذاتها المتضمنة في المعيار العملي لتحديد الأشخاص المسؤولين عن أفعالهم. (١)

رابعاً : خاتمة :

سوف نتحدث بعد قليل عن أحد زعماء الرواقية المبكرة وهو " كريسيوس " لنرى كيف كان نموذجاً للفيلسوف الذي يدافع عن حرية الإنسان لأن الحتمية تثير إشكالات كثيرة في ميدان الأخلاق ، ومن هنا كانت قسمة الأشياء إلى ما يُنسب إلينا أو ما يكون في قدرتنا أو تحت سيطرتنا " in nostra " Potestate " وما لا يمكن نسبته إلينا . وهذه القسمة نفسها دليل على أن هناك نوعين من الأشياء والأحداث : أشياء تخرج عن قدرتنا وهي أحداث الطبيعة وظواهرها ، ثم هناك أفعال البشر التي تُنسب إليهم بخيرها وشرها . ومن هنا كان الإنسان مسئولاً عن كل ما يفعل بحيث يستحق الاستحسان على الأفعال الفاضلة والاستهجان على الأفعال الشريرة . يقول كوبلستون : " إن ذلك يتضمن تعديلاً للموقف الحتمي أو على الأقل الحد الأدنى منه ، وإذا قيل أن ذلك يعني شيئاً من التناقض فإن " كوبلستون " يجيب وهل في استطاعتك أن تجد واحداً من الحتميين متسقاً أو يمكن أن يكون متسقاً مع نفسه بالفعل ؟ وليس الرواقيون استثناءً من تلك القاعدة. " (٢)

(1) Charlotte Stough : " Stoic Determinism and Moral Responsibility " An Essay in " The Stoic " Edited by John M . Rist , P 203 .

(٢) فردريك كوبلستون " تاريخ الفلسفة " الجزء الأول " اليونان والرومان ، ص ٥٣٠ .

فلا يمكن إذن أن تكون الحتمية الرواقية شاملة لا تترك مجالاً للفعل الإرادي أو المسؤولية الخلقية التي اهتمت بها هذه المدرسة اهتماماً كبيراً – فالحتمية الرواقية فيما يرى "كوبلستون" أيضاً – قد تعدّلت كثيراً في الممارسات العملية لاسيما ميدان الأخلاق، ثم هناك عدة أمور لابد أن نضعها في ذهننا ونحاول الإجابة عنها :-

١- إذا كانت الرواقية تقول بالحتمية الشاملة التي لا تسمح بالفعل الإرادي البشري ، ولا المسؤولية الأخلاقية ، فكيف نفسر موقف الرواقية من العواطف والانفعالات ومنها : اللذة والحزن ، والرغبة والخوف، وهي لا عقلية وغير طبيعية ، وكيف نفسر قول بعض الشراح والمفسرين من " أن الأخلاق الرواقية كانت من الناحية العملية ، إلى حد كبير ، حرباً ضد العواطف والانفعالات ومحاولة بلوغ حالة الحرية والسيادة الأخلاقية ^(١) وماذا عساها أن تكون هذه الحرب مالم تكن ذات إرادة صلبة؟!

٢- إذا كانت الرواقية تقول بالحتمية الشاملة التي يتم معها إلغاء الإرادة البشرية ، فلماذا يقدمون نصحاً أخلاقياً للآخرين ، وما قيمة النصح الأخلاقي والوعظ إلا باتباع السلوك الفاضل ، والبعد عن سلوك معين والاقتراب من آخر مالم يكن من الممكن تنفيذه – لا شك أن هناك غرضاً من النصح الأخلاقي " .. فالإنسان حر في تغيير موقفه الداخلي وقادر على تغييره ويتضمن ذلك بالطبع تعديلاً للموقف الحتمي ...! ^(٢) وإلا كان النصح والوعظ مجرد عبث لا طائل وراءه !

٣ – كيف يمكن أن يتحقق للرواقيين ما يصبون إليه من ربط بين الفضيلة والسعادة، بل كيف يتحقق " ضبط النفس " و"التحكم في الذات" ، وكذلك " التحرر من الانفعال " والخلو من الرغبة " والتخلص من الهوى " .. الخ مالم تكن لدى الإنسان إرادة قوية هي التي يستخدمها في تحقيق هذه الأهداف كلها .. ؟! ^(٣)

(١) المرجع السابق ص ٥٣٢ – ٥٣٣ .

(٢) المرجع نفسه ص ٥٣٢ – ٥٣٣ .

(٣) د . زكريا إبراهيم " المشكلة الخلقية " العدد رقم ٦ من مشكلات فلسفية – الطبعة الثانية مكتبة مصر بالفجالة عام ١٩٧٥ ص ١٤٧ .

٤ - وإذا كان الرواقيون يقولون إن الإنسان مكون من نفس وجسم فما قيمة هذه التركيبة مالم يكن هناك فارق بين النفس والبدن فإذا كان الجسم يخضع للحتمية الشاملة، قد يجوز القول بأن للنفس اختياراً تميز به عن البدن.

٥- لقد تبنى فلاسفة الرواق سلماً للقيم . وذلك يعني ضمناً أن الرجل الحكيم حر في اختيار القيم العليا وتجنب القيم الدنيا . وهكذا نجد أننا كلما أنكرنا وجود الحرية فإنها تعود فتتسلل بحيث تدخل من جديد من الباب الخلفي - مما يذكرنا بعبارة الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر- الشهيرة " إن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً ..! " فإنكار الحرية يعني العودة إلى تأكيدها : اطردها من الباب وسوف تعود من النافذة !

٦ - إذا كانت الرواقية تقول إن الله يُنظّم الأشياء نحو الأفضل ، فلا بد أن تقول في الوقت ذاته بحرية الإنسان الأخلاقية ، وإلا وقعت في مأزق الثيوديسيا Theodicy^(١) إذ كيف نوفق بين وجود إله خير وعادل وهو ما تقول به الرواقية ووجود الشر في العالم . وهو مالا يستطيع أحد أن ينكره (الكذب ، السرقة ، القتل ، المرض)؟ أو بمعنى آخر من الذي يفعل الشر في العالم..؟ أهو الله المنظم الخير العادل ؟ حاشا لله ! إن المبدأ الأساسي في تفسير الشر في العالم هو " النظرية التي تقول إن نقص الأفراد يساعد في كمال الكل ، ولا ينجم عن ذلك القول بأنه لا يوجد شر حقيقي في العالم عندما ينظر إلى الأشياء من منظور الأزلية، بل إن كيرسبوس يذهب إلى أن الخيرات لا يمكن أن توجد وحدها بدون الشرور، على اعتبار أن الأزواج من الأضداد، لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر، بحيث أنك لو حذف أحدهما فإنك تحذفهما معاً .. " ^(٢)

(١) الثيوديسيا .. Theodicy كلمة يونانية الأصل مكونة من مقطعين Theos إله و Dike العدالة نظام عادل .. والمشكلة التي يعبر عنها هذا المصطلح - وقد ألفت ليبتز فيما بعد هي كيف نوفق بين وجود إله خير وعادل ووجود الشر في العالم - نقلاً عن المرجع السابق ص ٥٢١ .

(٢) المرجع نفسه ص ٥٢٢ .

إن وجود الشر في العالم يعني أن هناك فاعلاً هو الذي يقوم به وبالقطع ليس هو الله الذي لا يجوز عليه أن يفعل الشر لأنه خير وعادل . فلا بد أن يكون هو الموجود العاقل – الإنسان – الذي يستطيع التفرقة بين الخير والشر وهو حر الإرادة ، فهل يفعل الشر عامداً وكان في استطاعته أن يسلك طريق الخير بدلاً من ذلك ، ولهذا السبب ترانا نوجه له اللوم والتأنيب بل حتى العقاب إذا لزم الأمر .

٧ – يعتقد الرواقيون أن ليس شمة فعل شرير يُستهجن في ذاته؛ لأن النية عند الفاعل أو الحالة الاجتماعية له هي التي تجعل الفعل شريراً . أما الفعل نفسه ككيان طبيعي فهو محايد – ولو أخذنا ذلك على أنه ينبغي أن النية الطيبة تبرر أي فعل – عندئذ فإن مثل هذا الفعل يدخل في النظام الأخلاقي وسوف يكون إما خيراً أو شراً – رغم أنه إذا ما أنجز الفاعل فعلاً سيئاً بنية خيرة خالصة متورطاً في حالة من الجهل تجعل الفعل مضاداً للعقل السليم ، فإن الفعل لا يكون إلا شراً مادياً . ولا يكون الفاعل مذنباً لهذه الخطيئة الصورية . ومع ذلك فإذا ما نظرنا إلى الفعل في ذاته فحسب على أنه كيان إيجابي بمعزل عن طابعه كفعل بشري عندئذ يكون كريسبوس على صواب في قوله أن الفعل بما هو كذلك ليس شراً ، بل الواقع أنه خير ، وذلك لأن الحرية الأخلاقية هي شيء خير للإنسان .

٨ – معنى ذلك كله أن حرية الإرادة ، ومن ثم حرية الفعل البشري جزء أساسي من البناء الأخلاقي ، فلا أخلاق ، ولا سلوك فاضل أو رذل إلا إذا كان سلوكاً حراً يمكن أن يُنسب إلى صاحبه ، بحيث نقول إن فلاناً قام عامداً بالسرقة فهو إنسان شرير وسلوكه رذل ، أو أن فلاناً يعطف على الفقير ، ويساعد المحتاج ، ويشفق على المسكين ، ويداوي المريض .. الخ فهو لهذا السبب إنسان فاضل . ومن ثم فلا بد لنا أن نقول مع كريسبوس " أن القدرة على الفضيلة (أو السلوك الخير الفاضل ، تتضمن في الحال القدرة على الرذيلة (أي السلوك الشرير الرذل) .. أو أن الحرية في أن تكون فاضلاً ، تتضمن أيضاً حرية ارتكاب الخطيئة ، حتى أننا نستطيع أن نقول " إن الحرية الأخلاقية هي شيء أساسي للأخلاق فضلاً عن أنها شيء خير للإنسان .. "

٩ - بقى أن نقول أن نظرية النفس عند الرواقيين مربكة أيضاً فالنفس الفردية مثلها مثل " نفس العالم " عقلية دينامية روحية . وهم ينفون وجود النفس في النبات، ولا يقرون بها إلا للحيوان ، ثم أنهم من ناحية أخرى ينكرون العقل على الحيوان إنكاراً باتاً ، فيحتفظون بذلك للإنسان بسمو مكانته .^(١)

إن العقل الجزئي الخاص بالنفس الإنسانية يكمن في التصديق الذي يربط بين التصور وبين الميل أو النزوع : فالصفة الذاتية المميزة للنفس العاقلة هي أن إيجابية النزوع لا تتولد مباشرة من التصور، وإنما بعد أن تكون النفس محصت التصور بطوع إرادتها وموافقتها أو تصديقها أو معارضة من قبل النفس تمنع الفعل.^(٢)

وما يهمنا في هذه الفقرة أمرين :

الأول : أن الإنسان كائن متميز، وليس مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة تسري عليه حتميتها الشاملة .

الثاني : إنه يتميز بوجود إرادة خاصة هي التي يقدم بواسطتها على إتمام الفعل.

وسوف نتناول فيما يلي فيلسوفاً من الرواقية المبكرة كنموذج للرواقي الذي دافع عن حرية الإنسان في اختيار الطريق الذي يسير فيه ضد - المصيرين - على الحتمية الرواقية الشاملة بقدر غير قليل من الارتباك، وهذا الفيلسوف هو " كريسيبوس " .

(١) اميل برهيه " تاريخ الفلسفة " الجزء الثاني (الفلسفة الهلنستية والرومانية) ترجمة

جورج طرابيشي ، دار الطليعة بيروت عام ١٩٨٢ ص ٧٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ٧٥ .

الرواقية المبكرة

" كريسبوس Chrysippus نموذجاً "

[٢٠٨ - ٢٨١ ق. م]

أولاً : حياته ومؤلفاته :

آخر ممثلي الرواقية المبكرة وأغزرهم إنتاجاً حتى أن ديوجنس اللايرتي يذكر في كتابه " حياة مشاهير الفلاسفة " أنه كتب أكثر من سبعمائة كتاب لم يبق منها سوى شذرات صغيرة . وقد ولد في مدينة صول Soloi بجزيرة قبرص عام ٢٨٠ ق. م وكان مثل معظم فلاسفة الرواقية من أصل شرقي ثم هاجر إلى أثينا^(١) حيث خلف كليانثس Cleanthes في رئاسة المدرسة الرواقية وكانت قد تدهورت فأعاد تنظيمها وأمدّها بدفعة قوية من منطقته وقدرته على الجدل والرد على خصوم المدرسة فأصبح بذلك المؤسس الثاني للمدرسة الرواقية " .^(٢) .. بعد زينون المؤسس الأول - بل يذهب ديوجنس في كتابه السالف الذكر إلى أن القدماء كانوا يقولون " لولا كريسبوس لما أمكن أن تقوم للمدرسة الرواقية قائمة .. " بعد اضمحلالها في عهد كليانثس (٢٧٠ - ٢٠٠ ق. م)^(٣) أما شخص كريسبوس من الناحية الجسدية فقد كان هزيلاً ضعيفاً

(1) Emile Brehier : " Chrysippe et , L'Ancien Stoicisme " Presses Universitaires De France , 1951 . P.7 .

(٢) يقول رسل : أن كريسبوس هو الذي جعل المذهب الرواقي مذهباً متسق الأجزاء تسري فيه - روح التعمق العلمي - انظر كتابه " تاريخ الفلسفة الغربية " ترجمة د. زكي نجيب محمود ، الجزء الأول ، ص ٤٠٨ .

(٣) كانت جميع التواريخ عن فلاسفة الرواق مثار للجدل ، وقام كثير من الباحثين بمناقشة هذا الموضوع منهم وول ديورانت ، راجع " قصة الحضارة " المجلد الثامن ، ترجمة محمد بدران ، ص ١٧٩ ، ومنهم تسلر Zeller ، فاميل برهيه الذي يجعل مولد كريسبوس عام ٢٧٧ راجع كتابه : " Chrysippe et , L' Ancien Stoicisme " presses Emile Brehier Universitaires De France , 1951 . P.7

البنية على نحو ما تتبين ذلك من تمثال له من " السيراميك " يمتطي صورة حصان . وهذا هو السبب في أن كلياتنس Cleanthes كان يقول عن كريسيبوس إنه الحصان المخفي . غير أن كريسيبوس كان من ناحية أخرى شخصية شديدة الثقة والاعتداد بنفسها إلى درجة الغرور أحياناً . وإليك بعض الأمثلة : -

١ - عندما عيب عليه أنه لم يذهب مثل بقية الجمهور - للاستماع إلى دروس أرسطون ... Ariston كان جوابه : " لو أنني كنت أتابع الجمهور لما درست الفلسفة أصلاً..!"

٢ - لم يحدث قط أن أهدي كتاباً من كتبه الكثيرة لأي ملك من الملوك كما جرت عادة المفكرين والفلاسفة في ذلك الوقت .

٣ - عندما أرسل الملك بطليموس إلى كلياتنس يطلب منه الحضور إلى بلاطه أو أن يرسل مَنْ ينوب عنه ، أخذ سفيروس Sphaerus على عاتقه القيام بهذه الرحلة ، في حين احتقر كريسيبوس الذهاب إلى هناك . (١)

٤ - كان أول مَنْ غامر بالخروج من الرواق لإلقاء محاضرات في الهواء الطلق في اللوقيون .

أما من حيث القدرات العقلية فيروي ديوجنس اللايرتي في كتابه " حياة مشاهير الفلاسفة " أنه كانت لدى كريسيبوس القدرة على صياغة حجج وبراهين باللغة الغريبة مثل :

أ - " مَنْ يفشي أسرار الدين لمن لا يعلمها فهو كافر ، ومن المؤكد أن رئيس الكهنة يبوح بالأسرار لمن يجهلها ولا يعلمها فهو إذن كافر .

(1) Diogenes laertius : " lives of Eminent Philosophers " ed . by R . D. Hicks . vol 11
Harvard University Press , the leob clzssical library 1991 , P . 295 .

ب - " ما لا يوجد في المدينة لا يوجد في البيت أيضاً ، ولا توجد بئر في المدينة ،
وإذن لا يوجد بئر في البيت كذلك ...! " .

ج - " هناك رأس ما ، وهذه الرأس ليست لك . ومن ثم فليست لك رأس .. "

د - " لو كان هناك إنسان في ميغاراً ، فإنه لا يوجد في أثينا ، والآن هناك إنسان
في ميغاراً ، وإذن فلا يوجد إنسان في أثينا ... " .

هـ - " لو أنك قلت شيئاً فإن هذا الشيء يمر بشفتيك ، والآن أنت تقول كلمة
عربية ، وإذن فهناك عربية تمر بشفتيك ! .

و - " لو أن هناك شيئاً لم تفقده فإن ذلك يعني أنك لا تزال تملكه ، وأنت لم
تفقد قرنين ، فأنت إذن تملك قرنين " (١) .

ويقول بعض المؤرخين أنه اتجه لدراسة الفلسفة بعد أن صودرت جميع
ممتلكاته الخاصة التي ورثها عن والده ، وأصبحت من بين ممتلكات الملك . أما براعته في
الجدل فيبدو أنها جاءت بسبب انضمامه بعض الوقت إلى الأكاديمية ، واستماعه إلى
مجادلات الشكاك لاسيما أركسيلاوس ، ثم استخدامه لطريقتهم في الجدل والرد على
فلاسفة الأكاديمية والفلاسفة الأبيقورية في وقت واحد .

ولم يبين " ديوجنس " ماذا كان يقصد بهذه الأقيسة العجيبة " ولكن يُحِيل إلينا
أن كريسيبوس إنما أوردتها مازحاً ، وأنه أراد أن يبين قلة الكفاية في أقيسة المنطق
الصوري الارسططاليسي .. " (٢) .

وأما مؤلفاته فقد سبق أن ذكرنا أنها تجاوزت سبعمائة (يقال إنها ٧٠٥
كتاباً) ويرى ديوجنس اللايرتي " أن امرأة عجوز كانت تجلس إلى جواره قالت إنه

(1) Diogenes Laertius :Ibid , P . 297 .

(٢) د . عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ٦٢ .

اعتاد أن يكتب في اليوم خمسمائة سطر". (١) وتشمل قائمة المؤلفات التي ذكرها ديوجنس اللايرتي ١١٩ مخطوطاً في " المنطق " مقسمة إلى خمس مجموعات تعود هي نفسها فتنقسم أقساماً فرعية ، ثم قائمة مؤلفة من ٤٣ كتاباً في الأخلاق تنقسم إلى ثلاث مجموعات . غير أن أميل برهيه يرى أن هذه المجموعات التي يسوقها : -

- تعريف أفكار المنشأ (في الأخلاق) مهداة إلى ثيرودورس في سبعة كتب.
- تعريفات تتعلق بأنواع أخرى في العلم مهداة إلى ميتروودورس : كتابان (٢)

المجموعة الثانية :

- الابتسامات مهداة إلى أرسطوكليس في ثلاثة كتب .
- من التعريفات مهداة إلى ميتروودورس في سبعة كتب (٢) .

وعلى هذا النحو يسير " ديوجنس اللايرتي " حتى نهاية الكتاب السابع من كتابه . وأغلب الظن أن كلمة كتاب، وثلاثة أو سبعة كتب .. الخ كانت تعني ذلك الوقت ما نعنيه نحن الآن بكلمة فصل .

- في ترتيب العبارات وعناصرها مهداه إلى فيليب في ثلاثة كتب .
- في أركان الحديث مهداه إلى نيكياس في كتاب واحد .
- الحد النسي : كتاب واحد .

المجموعة الثالثة :

- في مواجهة أولئك الذين يعارضون القسمة : كتابان .

(1) Ibid : Diogenes Laertius , P . 291 .

(2) Ibid , p . 315

(3) Ibid .315

- في الصور الملتبسة الدلالة : في أربعة كتب .
 - في التباس ضروب القياس الشرطي : كتابان .
 - مدخل لدراسة ألوان الالتباس وازدواج الدلالة .
 - موجز للبراهين والضروب .. الخ (١) .
- وهو يستخدم على هذا النحو صفحات طويلة ثم ينتقل إلى الحديث عن
البحوث الأخلاقية نسوق نماذج منها : -
تبحث الأخلاق في تصنيف المفاهيم الأخلاقية.

المجموعة الأولى :

- موجز للنظرية الأخلاقية مهداة إلى تيودورس في كتاب واحد .
 - القضايا الأخلاقية في كتاب واحد .
 - مقدمات محتملة للنظرية الأخلاقية مهداة إلى فيلوماثيس : في ثلاثة كتب .
 - تعريفات للشر والسلوك الرذل مهداة إلى ميتروودورس : كتابان .
 - تعريف الوسط أخلاقياً مهدى إلى ميتروودورس : كتابان .
- ورواية ديوجنس " أولاً ناقصة وليست مكتملة ثم هي ثانياً يسودها الاضطراب
فأحياناً ينقطع السياق وتدخل أسماء كتب ليست من المنطق مثلاً في مجموعة المنطق ،
أوليس من الأخلاق (في مجموعة الأخلاق) وهكذا ... (٢)

(1) Ibid .315

(2) Emile Brehier : Chysippe ... " P 20 – 21 .

ولا بأس من أن نسوق نماذج مما أورده ديوجنس اللايرتي من مؤلفات كريسبوس في نهاية الكتاب السابع من المجلد الثاني من كتابه (ص ٢٩٩ - ص ٣٢٠) على النحو التالي :-

- المجموعة الأولى هي البحوث المنطقية .
- تعريفات جدلية إلى متروودورس Metrodorus في ستة كتب .
- الحدود المستخدمة في الجدل مهداه إلى زينون في كتاب واحد .
- فن الجدل مهدى إلى أريستاجوراس Aristagoras في كتاب واحد .
- الأحكام الشرطية المتصلة في أربعة كتب .
- الأحكام الشرطية المنفصلة في كتاب واحد .
- في طرح الأسئلة : كتابان .
- الكليات الخمس : تسعة كتب .
- الأقيسة الشرطية في كتاب واحد .
- أسماء الأعلام - كتابان .

المجموعة الثانية :

- عناصر الحديث ، والكلمات المنطوقة في خمسة كتب .
 - في ترتيب الكلمات المنطوقة في أربعة كتب ^(١) .
- وعلى الرغم مما في رواية ديوجنس اللايرتي عن مؤلفات كريسبوس من خلط واضطراب، فإنها في النهاية، تبين لنا انه كان واسع الاطلاع ، دائب التأليف ، غزير

(1) Diogenes Laertius Boo VII . P . 299 .

الإنتاج، حتى أننا نستطيع أن نقول انه ربما أراد أن ينشئ في علوم زمانه "موسوعة" تحل محل الموسوعة الأرسطية فألف في المنطق، والطبيعيات، والأخلاق... الخ. بل كتب رسائل لم يذكرها ديوجانس وأوردها أميل برهيه في كتابه عنه، منها: "رسالة في القضاء والقدر"، "رسالة في النفس"، "رسالة عن الآلهة،... الخ" (١)

ثانياً: فلسفته

أما بالنسبة لفلسفة كريسبوس، فقد سبق أن ذكرنا أنه كان المؤسس الثاني للمدرسة الرواقية، وأنه دخل في كثير من المجادلات مع المدارس المعاصرة كالأبيقورية، والأكاديمية، والأرسطية... الخ. لكن ما يهمننا في هذا البحث أن نركز في فكره على التصورات والمفاهيم المرتبطة بمشكلة الحرية التي هي مدار هذا البحث. وسوف نعالج هذه المشكلة من خلال خمسة جوانب أساسية على النحو التالي:

أولاً: المعرفة .. والإرادة .

ثانياً: الانتحار وحرية الموت.

ثالثاً: القدر والحرية .

رابعاً : نوعان من العلل .

خامساً : ما ينسب إلينا .

أولاً: المعرفة والإرادة

يذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلي أن الفلاسفة القدماء بصفة عامة لم يكن لديهم فكرة عن الإرادة، وانهم لم يجعلوا هناك ملكة للإرادة منفصلة عن العقل. واعتبرت هذه الأفكار حقيقة لا يرقى إليها الشك، مع أنها خاطئة. فقد كان لدي أفلاطون فكرة عن الإرادة، وتلك هي الحال أيضاً عند أرسطو .

(1) E. Brehier : Chrysippe.P.53

وفي استطاعتنا أن نقول انه كان لدي الرواقين تصور ما عن الإرادة ، فلاشك أن الدعوة الجوهرية للأخلاق عندهم في أن دوافع الرجل الحكيم نقية خالصة فهو دائما يريد ما هو صواب للأسباب معقولة. ومن ثم فإن في استطاعتنا أن نزعم أن ما نسميه بمشكلة الاختيار كانت مشكلة مركزية في فكر كريسيبوس. وإذا قلنا أن هذه الفكرة هي مجرد افتراض يدعمه الدليل. ولهذا قيل أن كريسيبوس كانت له ابتكارات مبدعة في حل "معضلة الحرية" ، فضلا عن كثير من المؤلفات التي تنصب حول هذا الموضوع ، مثل: "رسالة في العناية الإلهية" ، "رسالة في القضاء والقدر" - كما أن إضافاته الجديدة في هذا المضمار كانت تختلف تماما عن الاتجاه العام لمدرسة الرواق (١).

وإذا كانت مشكلة الاختيار مركزية في فلسفة كريسيبوس ، فلا شك أنها تتضمن مشكلة "المعرفة والإرادة" أيضاً ، صحيح أن بعض الرواقين كان يعرف غاية الإنسان بأنها "الاختيار العقلي لما هو طبيعي". ومن هنا اهتم الباحثون بما كان يعنيه الرواقيون "بالاختيار العقلي" . وخصوصا ما إذا كانوا ينظرون إلى المسألة من منظور عقلي بحت ، غير أن كريسيبوس - وأتباعه من أعضاء المدرسة الرواقية - رفضوا ما كان يسمى بالفعل العقلي الخالص. وذهبوا إلى أن ما يقرر ويختار في مجري سلوكنا في الحياة هو أكثر من أن يكون الملكة العقلية وحدها (أعني المعرفة العقلية فحسب) لأن الأمر يتطلب وجود إرادة أيضا ، ومن هنا فقد ذهبوا إلى ما يمكن أن يسمى بالشخصية. وهذه الشخصية قادرة علي أن تسلك سلوكا عقليا وسلوكا غير عقلي في وقت واحد وذلك طبقا لما يستطيعه النوع البشري . والسبب أن هذه الشخصية تتضمن أمورا كثيرة منها : الانطباعات، والموافقات ، والدوافع ، والرغبات إلى جانب العقل. وتلك هي الأنشطة السيكولوجية المختلفة التي ينجزها الفرد ، فما الذي يحدث عندما

(1) J.M . Rist : Stoic Philosophy Cambridge University Press, P.219

وراجع أيضا : الدكتور محمود مراد في كتابه "الحرية في الفلسفة اليونانية" دار الوفا بالإسكندرية عام ١٩٩٩ ص ٢١٥ ، الذي يعتبر كريسيبوس نشاذا في الرواقية لأنه كان نصيرا للحرية.

نوافق ونقرر القيام بسلوك جزئي سواء أكان خيراً أم شراً ؟.. من الواضح أن ما يعنيه كريسبوس عندما يقول إن الرجل يزعم القيام بالفعل "س" ؟ معناه انه عرف وقرر أن يسلك السلوك "س". وانه ينوي القيام به ، ومن هنا فان جميع الموافقات في المجال الأخلاقي، لابد أن تتضمن النية في تنفيذ الفعل الجزئي^(١)

وإذا تأملنا في أي فعل بشري لوجدنا انه يتضمن ثلاثة عناصر على الأقل : المعرفة^(٢) ثم التصميم والنية (الإرادة) وأخيراً تنفيذ الفعل . وهذه العناصر الثلاثة لن يكون لها معنى ما لم يسبقها وجود الحرية ، وإلا فإنها تكون عابثة ولا جدوى منها . فافرض مثلاً إنني رجل ثري وعرفت أن من واجبي الأخلاقي الإحسان إلى الفقراء ، فما قيمة هذه المعرفة إذا ما لم يكن عندي حرية التصرف في أموالتي ؟. ثم كيف أنوي تنفيذ الإحسان ما لم يكن في استطاعتي أن أقوم بهذا الفعل ؟ ! إنني أشبه بمن رأى غريقاً وكان يرى إنقاذه لأنه يجيد السباحة لولا أنه مكبل بالأغلال في الساقين واليدين ! الحرية أساسية لكل فعل أخلاقي وهي شرط أساسي لكي تعمل الإرادة التي تعرف واجبها جيداً !

ثانياً: الانتحار وحرية الموت.

لم يكن الانتحار في الفكر الكلاسيكي القديم شائعاً فحسب ، بل كان مقبولا ومباحا - فلسفياً - أيضا فهو له ما يبرره في مختلف الظروف ، ولعدد من المبررات العقلية بعضها - علي الأقل - جيد ، وهكذا كان له ما يدعمه ويشجع عليه ، حتى اعتبر ظاهرة من ظواهر الفلسفة الرواقية . وفي الفترة الرومانية كان هناك عدد كبير من

(1) J.M. Rist :Ibid

(٢) ومن هنا كان هيجل على حق - عندما ذهب الى ان صيحة المسيح من على الصليب " اغفر لهم يا ابتاه فانهم لا يعرفون ما يفعلون " - لا معني لها لان شرط الفعل الاخلاقي الفاضل والرنل معا ، الصواب والخاطي - ان يعرف صاحبه ماذا يفعل، فاذا لم يعرفوا ماذا يفعلون فلم يطلب المغفرة ؟!

العمليات الانتحارية الرواقية الشهيرة . ويبدو أن كتابات بعض الرواقية الرومانية عن الانتحار بدت الشغل الشاغل للفلاسفة . وفضلا عن ذلك فقد ارتبط الانتحار بالحرية ، فسينكا مثلا ينظر إلى الإنتحار على انه المبرر المطلق لحرية الإنسان ، بل ربما كان الفعل الوحيد الحرو والأصيل^(١) . ومن المعتاد النظر إلى موقف سينكا باعتباره يتفق تماما مع الرواقية القديمة . ولقد كان هناك ادعاء مستمر منذ الأيام الأولى للمدرسة الرواقية أن مشكلة الإنتحار منذ الرواقية القديمة لا على إنه " مشكلة " بل على انه فعل إرادي مقبول و مسموح به .

وهكذا أصبحت مشكلة حرية الإرادة مدرجة في مشكلة الإنتحار . وهناك إشارات كثيرة تدل على أن كريسيبوس – على الأقل – أولاها اهتماما خاصا طبقا لشهادة كل من "شيشرون" وبلوتارك، والأخير يعزو وجهة النظر هذه إلى كريسيبوس نفسه^(٢) .

ويذهب كريسيبوس إلى أن هناك مناسبات يقوم فيها الرجل الحكيم – وهذا حقه – بممارسة الانتحار . ويكون هذا السلوك فعلا مناسبا ، والعكس ، هناك مناسبات يريد فيها الأحمق أن يظل حيا رغم حالته البائسة المزرية ، وينبغي عليه أن يفعل ذلك . وهكذا يظهر بوضوح ارتباط الحرية بالانتحار ، فالرجل الحكيم قادر على أن يقدم على الانتحار بإرادته الحرة ، وباقتناعه بان هناك ما يبرر انتحاره . أما الأحمق – فيما يرى كريسيبوس – فان من الخير له أن يفعل ذلك حتى يبقى على قيد الحياة . ولماذا ينبغي عليه أن يكون كذلك...؟ السبب أن الأحمق – رغم أن لديه إرادة حرة ، تمكنه من الإقدام على الإنتحار – فإنه غير قادر على تقديم مبرر عقلي لانتحاره بسبب حمقه . وفى الحالتين فان لدى الإنسان حرية اختيار الحياة أو الموت . وان كان كريسيبوس يرى في هذه المناقشة لموضوع الإنتحار أن الرجل الحكيم ينبغي عليه أحيانا أن يقتل نفسه ، و أن يبقى الأحمق على قيد الحياة – وليس واضحا تماما هل يريد من

(1) The Stoic Philosophy , by J.M.Rist ,Cambridge University Press , 1969 P.233 .

(2) Ibid .

كلمة "أحيانا" ان تنطبق على الأحمق كما تنطبق على الحكيم سواء بسواء؟! فيريد أن يقول أنه ينبغي على الحكيم أحيانا أن يموت (لكن ليس دائما) وينبغي على الأحمق أن يعيش؟! أم أنه يقصد انه ينبغي على الرجل الحكيم أن يموت ، لكن ينبغي على الأحمق أن يعيش على الدوام؟ ويدعي "بلوتارك" انه هنا يقتبس مباشرة من كريسيبوس وينتهي إلى نتيجة هي أن الحمقى ينبغي عليهم أن يبقوا أحياء . والفقرات التي يعتمد عليها الباحثون في ذهابهم إلى الدعوى بأن الانتحار منظورا إليه على أنه مشكلة من مشكلات الحرية البشرية كان أساسيا ومركزيا في فلسفة كريسيبوس هي فقرات مأخوذة من بلوتارك . وكذلك النصوص التي تقول أن الحكيم سعيد سعادة الآلهة لأنه رجل فاضل ، والسعادة هي الفضيلة. أما الإعتراض بأن الآلهة لابد أن تكون أكثر سعادة لأنها لا تعاني المرض ، ولا البتر لأي جزء من أجزاء الجسم ، فان كريسيبوس يرد عليه بقوله : إن الرجل الحكيم قادر على أن يسير في حياته الخاصة بطريقة تجنبه المتاعب البشرية التي لا تحتمل ، فإذا ما وصل إلى مرحلة راح يعاني فيها من مرض عضال أو آلام مبرحة ، فان مثل هذا المرض سوف يبرر للرجل الحكيم أن ينهى حياته بيده ويقتل نفسه . ذلك لان مثل هذه الحالة يمكن أن تهدد الفضيلة. وعلينا في جميع الحالات أن ننتبه جيدا إلى أن الانتحار فعل إرادي قد يقوم به الرجل الحكيم أحيانا وله مبرارته ، ويتعد عنه الأحمق لأنه لا يستطيع أن يصل إلى تبريره عقليا . ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن "الانتحار هو الفعل المطلق للحرية . ومن الواضح أن كريسيبوس يفكر فيه علي هذا النحو ، فانتحار الرجل الحكيم هو مهرب أو مخرج يمكن أن يلجأ إليه مَن يشاء ."^(١)

وهناك نص لطريف لـ "كريسيبوس ساقه " جون م. رست John M. Rist عن الانتحار يقول فيه :

(١) راجع في كل ذلك مقال ج.م. رست J.M. Rist عن الانتحار ٠٠ والحرية في كتابه "الفلسفة الرواقية stoic philosophy" ص ٢٢٢ وما بعدها _ مطبعة جامعة كاليفورنيا عام ١٩٧٨ .

".. مهما كانت أنواع العبودية فسوف يبقى الطريق مفتوحاً أمام الحرية . فإذا كانت الروح مريضة ، وكانت شقية تعسة بسبب نقصانها وعدم كمالها . فربما أمكن للإنسان أن ينهى أجزائه ، وأحياناً ينهى حياته ذاتها .. وفى أي اتجاه شئت قلب ناظريك وسوف ترى الوسيلة التي تنهى بها أجزائك . انظر: هناك جرف وهاوية .. لكن اسفل الجرف سوف تجد طريق الحرية! انظر هناك .. ذلك البحر، والنهر، والبيئر... هناك في القاع تكمن الحرية...! انظر هناك تلك الشجرة المعاقة عن النمو الفاسدة المجذبة... ومع ذلك ففي أفرعها تتعلق الحرية. انظر إلى حلقك، إلى بلعومك، إلى قلبك أنها كلها طرق للهروب من العبودية... وهل أبواب الخروج التي أشرت عليك بها صعبة وعسيرة...؟! أنتحتاج إلى مزيد من الشجاعة والقوة...؟! أتسال عن الطرق السريعة إلى الحرية...؟! أنها أي شريان في جسمك فاقطعه!" (١).

فليس الطريق إلى الانتحار مفتوحاً أمام كل إنسان فحسب ، بل انه مفتوح أيضاً حتى أمام الأحمق فمن الواضح أن الأحمق قادر أيضاً على اتخاذ قرار الموت أن وجد ما يبرر هذا القرار.

ويقول أميل برهيهيه (E.Brehier) في هذا الموضوع نفسه : " لقد اخترت مثال الإنتحار لان بلوتارك احتفظ لنا برأي كريسيبوس فيه ، فمن السهل علينا أن نرى انه يمتد إلى جميع العمليات والوظائف وهو مقياس ما ينبغي أن يعمل ولا يعمل في هذه الأمور، وانه يفرض كقاعدة عامة تطبق على العاقل والأحمق معا . وهذا المقياس هو المطابقة والاتفاق مع الطبيعة على نحو ما نعرفها بوصفها الحاجات الأساسية والحكيم وحده في طريق تجربته مع أشياء الطبيعة – هو الذي يستطيع أن يعطينا قواعد مماثلة . ويستطيع فرضها على الأحمق . ولا تقل عن ذلك حقيقة أن الأحمق يستطيع العيش وفقاً لهذه القاعدة .." (٢)

(1) J.M.Rist : Stoic Philosophy P.249 .

(2) Emile Bréhier: Chrysippe et L'Ancien Stoicisme , presse Universitaires De France , P.233 .

خلاصة ذلك كله أن الإنتحار هو نفسه دليل على أن الإنسان حر في استطاعته أن ينهى حياته بإرادته في أي وقت ، ومن هذه الزاوية – زاوية الحرية – كان اهتمام كريسبوس بمشكلة الإنتحار.

ثالثا: القدر و الحرية

يتفق كريسبوس مع الاتجاه الرواقي العام في حتمية الطبيعة ، ومن هنا كان تصويره للقدر مسائرا للفهم الرواقي لظواهر الطبيعة وما فيها من وحدة وترابط وشمول للعلية بين الظواهر كلها .. الخ ، مما يجعل من المستحيل وجود صدفة أو اتفاق ، فكل شئ مرتبط بكل شئ آخر . وما من شئ إلا وله علة وتسير سلسلة العلل والمعلولات حتى تنتهي إلى علة العلل وهو الله . ومعنى ذلك انه لا يحدث شئ إلا ما كان قد حدث في الماضي ولا ظاهرة إلا وهي تحمل علتها بحيث تكون معلولا لغيرها . ومن هنا جاء إيمانه بالتنجيم والعرافة ومسارات الكواكب والنجوم وارتباطها بالأحداث " : أكان يمكن أن تصدق نبوءات العرافين والمنجمين لو لم يكن القدر هو الذي يمسك كل شئ بقبضته الحديدية ؟! . والي هذا الحد كان كريسبوس يردد المفاهيم والتصورات الرواقية عن الكون وما فيه من حتمية شاملة . لكنه سرعان ما شعر بان الاكتفاء بهذه المفاهيم وحدها سوف يجعله يواجه مشكله لا حل لها وهي المسؤولية الأخلاقية التي كانت موضع اهتمامه الرئيسي : فإذا كان كل شئ حتمي ومقدر سلفا : فكيف يكون الإنسان مسئولا عن أفعاله ؟! وكيف يكون هناك إنسان فاضل يسلك السلوك القويم الذي يثاب عليه ، وإنسان شرير يسلك السلوك السيئ أو الرذل الذي يجعلنا نلومه عليه ، بل ربما نعاقبه عليه ؟! وهل يمكن للتعبان أو العقرب أن يلام أو يعاقب إذا قتل بسمه إنسان ما .. ؟! وهل نلوم النار لأنها تحرق ؟! تلك أمثله للسلوك الحتمي الناتج عن غريزة أو ضرورة طبيعية وهي كلها تبعد عن مجال الأخلاق والمسؤولية، ومن ثم تختلف اختلافا جذريا عن السلوك البشري الحر .

وهكذا نستطيع أن نقول أن الإنسان مختلف عن الحيوان والجماد ، وجود العقل عنده - ملكة الاختيار التي تمكنه من أن يختار بين بدائل ، وبالتالي يكون في استطاعته أن يسلك سلوكا آخر غير الكذب ، والسرقه ، والقتل ، والأضرار بالغير... الخ . فيجعلنا نثبته بدلا من أن نعاقبه ، والسبب انه حرومن ثم لديه القدرة علي الاختيار بحيث يختار هذا السلوك ويبعد عن السلوك الآخر . وهكذا استطاع كريسيبوس التوفيق بين الفكرة الرواقية عن حتمية الطبيعة وفكرته هو الخاصة عن حرية الإنسان ، ومن ثم استطاع أن ينقذ المسؤولية البشرية والأخلاق ، وربما كان من أهم العوامل التي ساعدته في عملية الإنقاذ هذه : فكرته عن العلية .

رابعا: نوعان من العلل.

من العوامل الأساسية التي مكنته من التوفيق بين حتمية الظواهر الطبيعية والحرية الإنسانية ، فكرته عن العلية ، فهو يرى أن هناك نوعان من العلل الأول هو : " العلل القريبة أو المساعدة " ، والثاني هو : " العلل الأساسية أو الكاملة على حد تعبيره . وعلى الرغم من غموض فكرته عن هذين النوعين وصعوبة تفسير ما كان يقصده منهما فإننا نستطيع أن نقدم تفسيراً معقولاً . لـ "جون م . رست " J . M . Rist وهو تفسير نوافقه عليه :

أما العلل القريبة أو المباشرة فهي العلل الخارجية : " فليس شمة شك في أن كريسيبوس كان في ذهنه العلل الخارجية في معظم الحالات التي يذكر فيها العلل القريبة المباشرة والمساعدة . إما النوع الثاني من العلل (وهي العلل الرئيسية الكاملة) فإننا نعتقد انه كان يعنى بها العلل الداخلية .. " (١) .

ففي حالة السلوك البشرى لا يمكن للشخص أن يفعل بدون مثير حسي - والمثيرات الحسية هي وحدها العلل القريبة والمساعدة . وهو يذهب إلى انه على الرغم

(1) J.M.Rist : Stoic Philosophy P.214-215 .

من أن العلل القريبة والمساعدة لا يمكن أن تنسب إلينا ، فانه لا يمكن أن ينتج من ذلك أن الدافع إلى الفعل لا يمكن أن ينسب إلينا ولا يمكن لهذه النتيجة أن تنتج بدونها ، وبدون العلل الداخلية . وإذا أردنا مثالا ملموسا قلنا أن هطول المطر هو علة قريبة ومباشرة لحملي للمظلة التي تقي ثيابي من البلل ، لكن لابد من وجود علة داخلية عندي هي رغبتى في حماية ثيابي . وقل مثل ذلك في تفسير أى لون من ألوان السلوك البشرى .

وهكذا يكون في استطاعتنا أن نوفق بين الحرية البشرية وحتمية الظواهر الطبيعية : فسقوط المطر يخضع لقوانين حتمية لكنها لا تمنع من وجود حريتي في التصرف إزاء هذه الظاهرة أو تلك ، فليس هناك ما يحتم عليّ أن أحمل المظلة ، فانا الذي اخترت ذلك لكي أحمى ثيابي وجسمي من البلل .

ومهما يكن من تفسير لنوعى العلل فلا شك أن كريسيبوس كان على يقين بان النظرية التي تقول بأن جميع الأحداث ضرورية ولها مضامين وأثار مدمرة على الفعل البشرى ، وانه إذا كانت هناك حتمية في الطبيعة فينبغي ألا تمتد لتنسحب على مجال الفعل البشرى ، وألا انهارت المسؤولية الأخلاقية التي هي عماد الأخلاق عند كريسيبوس بقدر ما هي عماد السلوك القانوني والأخلاقي معا . ومن هنا بقيت هناك مساحة للحرية البشرية وسط الحتمية الطبيعية .

خامسا: ما ينسب إلينا.

هناك فكرة أخيرة نود أن نعرض لها سريعا ، وهي فكرة تكررت وترددت كثيرا في الفلسفة الرواقية ، وسوف نراها مرة أخرى عند ابيكتيتوس في القسم التالي . وهذه الفكرة هي قسمة الأشياء إلي نوعين "أشياء يمكن أن تنسب إلينا " ، "وأشياء لا يمكن أن تنسب إلينا " . وأحيانا يقال بطريقة أخرى هي أن الله خلق نوعين من الأشياء في العالم "أشياء في قدرتنا واستطاعتنا " ، "وأشياء لاهي في قدرتنا ولا في استطاعتنا " - والواقع أن مثل هذه القسمة تعنى في الحال أن هناك أشياء حتمية وظواهر جبرية ،

وهناك أشياء لاهي حتمية ولا جبرية . الأولى هي ظواهر الطبيعة : سقوط المطر ، وهبوب الرياح ، وفيضان النهر .. الخ . والثانية هي أنواع السلوك البشرى المختلفة .

وإذا كانت هذه التفرقة بين نوعى الأشياء أرسطية الأصل فإن معناها في الفلسفة الرواقية عموماً - وعند كريسيبوس خصوصاً ليس كذلك؛ إذ يذهب كريسيبوس إلى أن مدار الحرية هو أساساً هذه التفرقة بين ما يمكن أن ينسب إلينا (أو ما هو في قدرتنا واستطاعتنا) وما لا يمكن أن ينسب إلينا - وهى قريبة الشبه مما ذكرناه منذ قليل عن العلل الخارجية (مثل سقوط المطر) فهي أشياء وظواهر لا يمكن أن تنسب إلينا - والعلل الداخلية (حمل المظلة) هي أمور يمكن أن تنسب إلينا . وقل مثل ذلك في مجال الفضيلة والرذيلة فهي سلوك من سلوكنا وتصرفاتنا وأفعالنا، فالأشياء التي يمكن أن تنسب إلينا هي تلك الأشياء التي نحن قادرون على فعل أضرارها فالسرقة تنسب إلينا لأننا قادرون على الأمانة . وعلى هذا النحو تكون الفضائل والرذائل ضروب من السلوك البشرى الحر نحن قادرون على القيام بها فنحن قادرون على فعل هذا السلوك الفاضل (الأمانة والصدق والشجاعة والتعاون .. الخ) . أو ارتكاب الرذائل المضادة . وتظهر في كل حالة عمليات الثناء أو اللوم ، القبح أو المدح ، والتشجيع أو الإحباط ، والثواب والعقاب .. الخ . حسب نوع السلوك : " وهكذا نجد أنه لا يمكن أن تنسب إلينا كل ألوان السلوك والأفعال ، وإنما هي تنسب فقط إلى أولئك الذين هم أشرار فحسب .. لكن من الخُلف أن ننكر أن الفضيلة والرذيلة يمكن أن تنسب إلينا ، أو أن الثواب والعقاب ، والثناء والهجاء ، والمدح والقبح .. الخ يمكن أن تنسب إلينا . " وهكذا نخلص إلى الدعوة التي تقول وبقوة شديدة، إن الفضيلة والرذيلة هما من بين الأشياء التي يمكن أن تنسب إلينا لانهما ألوان من السلوك نختارها بمحض إرادتنا وبكامل حريتنا لا جبر فيها ولا إلزام .

فمثلا عندما تنسب إلى فلان سلوك رذل كالسرقة أو الكذب مثلا وأيضا عندما تنسب إلى علان سلوك فاضل كالأمانة أو الصدق أو الشجاعة... الخ ، فانك في الحال تقول انهما أحرار في سلوكهما؛ وانه كان من الممكن لهما أن يفعلا العكس^(١) .

علينا الآن أن ننتقل إلى فيلسوف رواقى آخر كان نصيرا واضحا لحرية الإرادة وللتحرر من العبودية هو " ابيكتيتوس " ..

الرواقية المناخرة

"ابيكينيوس نموذجاً" [١٣٠-٥٠]

ابيكينيوس

ننتقل الآن إلى نموذج آخر من الرواقية المتأخرة وهو أبيكتيتوس الذي كان موضوع الحرية هو شغله الشاغل . يقول د . عثمان أمين : " الفكرة التي تسود فلسفة ابيكتيتوس هي فكرة الحرية التي كان ابيكتيتوس يراها أجل الخيرات وأوفر النعم التي نصيبها في هذه الدنيا"^(٢) لكننا – قبل أن نخوض في موضوع الحرية عنده – نسوق كلمة موجزة عن حياته ومؤلفاته في محاولة للتعريف به قبل أن نتعرف على فلسفته وإسهاماته في موضوع الحرية على وجه التحديد .

(١) " الحتمية الرواقية... والمسئولية الخلقية " بقلم شارلوت ستوفى كتاب جون رست :

J.M.Rist : The Stoics الذي أصدرته مطابع جامعة كاليفورنيا عام ١٩٧٨ ص ٢٠٥

(٢) د . عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ، النهضة المصرية ، الطبعة الثانية عام ١٩٥٩ ص

أولاً : حياته ومؤلفاته :

١- حياته .

لا نعرف من حياته إلا النذر اليسير منها أن ابيكتيتوس - (٥٠ - ١٣٠) - وهو أعظم معلمي الرواقية تأثيراً في الفلسفات التالية - كما يرى بعض الباحثين،^(١) ولد في هيرابوليس : Herapolis وهي مدينة من أعمال فرجيا Phrygia بآسيا الصغرى ، وأنه توفي منفياً بعيداً عن روما في مدينة نيكوبوليس Nicopolis جنوب غرب اليونان وقد ولد من أم كانت هي نفسها أمة (جارية) ، كما أنه هو نفسه ظل عبداً عدة سنوات. ثم اعتق بعد موت نيرون عام ٦٨ بقليل ، ومن هنا اشتق اسم ابيكتيتوس - ومعناه العبد باليونانية - ومنذ ذلك الحين أطلق عليه هذا اللقب . وكان سيده هو " أبا فروديتس Epaphroditus " الذي كان ذا حظوة رفيعة عند نيرون ، (فالبعض يقول أنه كان كاتم أسرار نيرون أو سكرتيه الخاص ، والبعض يقول أنه كان وزيراً من وزرائه ، والبعض الثالث يرى أنه كان من أخلص خلاصائه أو أنه كان عبداً عنده ، ثم اعتقه) - ويروى المؤرخون أن سيده هذا كان رجلاً فظاً قاسياً لا رحمة في قلبه ، يقول رسل : " لقد كان ابيكتيتوس أعرج ، وقد قيل أن عرجه جاء نتيجة لعقاب شديد نزل به من سيده أيام عبوديته "^(٢) ويستدلون على ذلك بتلك القصة الغريبة التي تفسر " عرج " الفيلسوف ، فيقولون أن هذا السيد أراد أن يلهو ذات مرة فأتى بآلة من آلات التعذيب ووضع فيها ساق الفيلسوف وأخذ في ليها شيئاً فشيئاً فقال له ابيكتيتوس : " سوف تكسر ساقى ! " لكن السيد الفظ القاسي استمر في ليها حتى انكسرت بالفعل ، فلم يزد الفيلسوف سوى أن قال .. " ألم أقل لك أنك سوف تكسرها ! " . غير أن " سويدس "

(1) Philip P . Hallie " Epictetus " in The Encyclopedia of Philosophy " Ed . By Paul Edwards Macmillan Publishing (1967) Vol . 3, P . 1

(٢) برتراند رسل : " تاريخ الفلسفة الغربية " ، الجزء الأول ترجمة د . زكي نجيب محمود، ص ٤١٣ - ٤١٤ .

ينكر هذه القصة أو يتشكك كثيراً ، على الأقل في صحتها كتفسير لعاهة الفيلسوف التي يردّها هو إلى داء المفاصل (وهو مرض كان يلزمه حتى سبب له عاهة العرج). ويبدو أن " سويدس " كان على حق في تشككه في هذه القصة للأسباب الآتية :

أولاً : - مهما كان من صبر ابيكتيتوس وجلده ، فإنه يصعب جداً أن يتحمل إنسان هذا اللهو السخيف مكتفياً بتحذير سيده في البداية من انه " سيكسر ساقه " ثم مكتفياً في النهاية بالتصديق على ذلك بقوله : " ألم أقل لك أنك سوف تكسرها ! " .

ثانياً : الأمر الثاني مأخوذ من تاريخ حياة الفيلسوف نفسه ، إذ يذهب المؤرخون إلى أنه ما أن وصل ابيكتيتوس إلى روما عبداً عند " أبا فروديتس " حتى أرسله الأخير إلى أعظم معلم للرواقية في عصره وهو " ميوزينوس روفوس " " Musonius Rufus " ، ليتعلم الحكمة على يديه . فلا يمكن إذن أن يكون هذا السيد وقحاً يستحق الذي يبديه له " ابيكتيتوس " في كتاباته - من الكراهية والاحتقار - والأقرب إلى المعقول أن فيلسوفنا كره سيده لأنه كان يكره العبودية بصفة عامة ، فقد ظل طوال حياته يعشق الحرية ويدافع عنها .

ثالثاً - الأمر الثالث والأخير أن هذا السيد " القاسي الفظ " اعتق عبده " ابيكتيتوس " بعد وفاة نيرون بقليل لتكسب الفلسفة علماً من أعظم فلاسفة الرواقية ، ثم ليقوم بافتتاح مدرسة جديدة في ابيروس Epirus (منفاه) بعد أن نفاه إليها الإمبراطور دوميتيان Domitian " عام ٨٩ أو ٩٦ م (١) .

ولقد التف حوله في هذه المدرسة جمع غفير من الطلاب ، كما كان يدرس فيها أساتذة آخرون قاموا بتدريس المنطق ، والطبيعيات وأخلاقيات المذهب الرواقي.

(١) الإمبراطور دوميتيان Domitian (٥١ - ٩٦ م) إمبراطور روما (٨١ - ٩٦ م) - حكم الإمبراطورية حكماً اتسم بالقسوة ثم اغتيل في مؤامرة دبّرت له بالاتفاق مع زوجته ..

وعندما تقدمت به السن تزوج لكي يربي طفلاً كان والداه من أصدقائه. (١) لكنه بصفة عامة كان فيلسوفاً زاهداً يعيش عيشة الكفاف رغم أنه أثر بفلسفته تأثيراً واسع النطاق، فيما بعد، في كل من الفكر الوثني والفكر المسيحي على حد سواء (٢) وهناك عبارة ساخرة حفظها لنا المؤرخون تختصر في كلمات قليلة حياته بأكملها وهي: "أنا - ابيكتيتوس - كنت عبداً أعرج فقيراً مثل أروس، عزيزاً عند الخالدين." (٣)

ب - مؤلفاته.

يكاد يجمع المؤرخون على أن ابيكتيتوس - الذي اتخذ من سقراط مثلاً أعلى - كان مثله لم يكتب شيئاً. لكن تلاميذه دوّنوا محادثاته، ولقد بقي لنا منها عدد لا بأس به؛ فالآراء الفلسفية التي سوف نعرض لها لم يدونها ابيكتيتوس بنفسه، بل تولى تلميذه المخلص "أريانوس" Arrianus (٤) هذه المهمة، ذلك لأنه أراد أن يحفظ للأجيال ذكرى الأستاذ فنشر بعد وفاته بقليل كتاباً سماه: "محادثات ابيكتيتوس" جمع فيها طرفاً من أقوال الأستاذ كما قيدها عند سماعها. ونشر الكتاب في ثمانية أبواب لم يبق منها إلا الأربعة أبواب الأولى من الكتاب (٥). كما كتب "أريانوس"

(١) مرجع سابق. الموسوعة الفلسفية. مجلد ٣. ص ١ أما الدكتور عثمان أمين فنقول "عاش ابيكتيتوس عيشة البساطة وحيداً من غير أسرة، إلى أن وجد يوماً طفلاً متروكاً، وأراد أن يعوله فاستخدم امرأة فقيرة للعناية بالطفل" الفلسفة الراقية " ص ٢٥٤.

(٢) "الموسوعة الفلسفية المختصرة" بإشراف د. زكي نجيب محمود ص ٢٢.

(٣) "معجم الفلاسفة" إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت الطبعة، الأولى عام ١٩٨٧ ص ١٤.

(٤) اسمه بالكامل "فلافيوس أريانوس" Flavius Arrianus وهو مؤرخ يوناني في القرن الثاني كان حاكماً على كبدوكيه Cappadocia ألف كتاباً عن حياة الإسكندر الأكبر "وكتاباً آخر بعنوان "وصف الهند".

(٥) نشرها مع مقدمة ويتني. ج. اوتيس Whitney j.Oates أستاذ الكلاسيكيات بجامعة برنستون في كتاب بعنوان "فلاسفة الأبيقورية والرواقية: الكتابات المتبقية كاملة" =

أيضاً كتاباً عن " حياة ابيكتيتوس وموته " . ولكن الكتاب فُقد كله ، ونشر التلميذ كتاباً ثالثاً اسمه " المختصر " أو " المحصل " ^(١) أجمل فيه فلسفة الأستاذ العلمية إجمالاً قوياً ، لكنه لا يغني عن قراءة " المحادثات " حتى نعرف شخصية الفيلسوف وسمو تعاليمه. ^(٢) ثم هناك بالإضافة إلى ذلك كله " الشذرات " .. Fragments التي جمعها أريانوس Arrianus وقال عنها " هذه الشذرات جمعها أريانوس تلميذ ابيكتيتوس من مناقشات حول موضوع واحد .. " ^(٣) . وفيها أيضاً بعض الرسائل القصيرة التي كتبها أريانوس وأيضاً بعض الأقوال التي ذكرها روفوس Rufus من أقوال ابيكتيتوس عن " الصداقة " وأقوال أخرى عن " الفضيلة " وعن ذكريات " ابيكتيتوس " وفي الثناء على " أجريبنوس Agrippinus .. الخ " ^(٤) .

ثانياً : - حرية الإرادة.

سبق أن ذكرنا أن الحرية كانت الشغل الشاغل لأبيكتيتوس طوال حياته ، ونحن هنا لا نقصد الحرية بمعنى خاص ، بل الحرية بكل أنواعها : السياسية ،

= ونشرتها المكتبة الحديثة بنيويورك The Modern library N . Y وسوف نعتمد على طبعة عام ١٩٥٧ .

وقد قام بترجمة محادثات أبيكتيتوس : Fragments e Discourses of Epictetus ب . إ . ماثيسون P.E.Matheson الخ . من ص ٢٢٣ - ٤٥٧ ويعقبها الشذرات التي جمعها " أريانوس " أيضاً من ص ٤٥٨ ص ٤٦٧ وتنتهي الترجمة بالمجمل أو المختصر ابيكتيتوس The Manuel of Epictetus من ص ٤٦٨ - ٤٨٤ .

(١) وسوف نشير إليه طوال هذا البحث باسم " المجمل " The Manuel . وهو في الترجمة الإنجليزية التي أشرنا إليها في الهامش السابق من ص ٤٦٨ - ٤٨٤ .

(٢) الدكتور عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(3) The Stoic and Epicurean philosophers (The Complete Extant Writings) ed . by W.J.Oates , P . 458

(٤) راجع ذلك كله في ست وثلاثين شذرة مترجمة إلى الإنجليزية في كتاب أوبس السالف الذكر

والفلسفية ، وحرية الإرادة أو حرية الاختيار.. الخ وكثيراً ما يكرر الحديث في الموضوع نفسه مراراً لكي يؤكد رأيه عند مستمعيه. ولنبداً بالإرادة الحرة التي يركز عليها في كثير من أحاديثه.

ينبها ابىكتيتوس في الشذرة الأولى من الشذرات التي جمعها أريانوس إلى أن الموضوع الأساسي في الفلسفة هو دراسة الإنسان ، وليس الطبيعة، فليست غاية الفلسفة عند ابىكتيتوس هي البحث عن العلل الأولى. بل غايتها إصلاح الأخلاق وتزكية الأرواح التي هي في نظره قبس من نور الله (١).

وأهم ما نود معرفته ودراسته في الإنسان هو إرادته : يقول " ما الذي يهمنا في دراسة العالم ؟ ماذا يعنينا إذا ما كان هذا العالم يتألف من ذرات أو من أجزاء لا متناهية أو من نار أو تراب ؟! ألا يكفي أن نعرف الطبيعة الحقيقية للخير والشر؟ والحدود التي يمكن أن تصل إليها الإرادة ؟ وما يمكن أن تناله وما ينبغي عليها أن تتجنبه ؟ وأيضاً دوافع السلوك وما يعترضه. ؟ وأن نجعل من هذه المعرفة قواعد تحكم حياتنا ؟ وأن نستبعد تلك الأشياء التي تجاوز قدرتنا ؟! قد يقال أن الذهن البشري لا يستطيع فهمها أو إدراكها حتى لو قال قائل أننا نستطيع أن ندركها : فما الفائدة التي نجنيها من وراء إدراكها.. ؟! ألا ينبغي علينا أن نقول أن أولئك الذين يذهبون إلى أن هذه الأشياء ضرورية للفيلسوف يرهقون أنفسهم بغير طائل ، ألن يكون الأمر المكتوب على معبد دلفي في هذه الحالة : "اعرف نفسك" .. بغير قيمة .." (٢)

من ذلك نتبين أمرين في غاية الوضوح : الأول أن الطبيعة المادية ودراسة تكوينها ليست في رأي ابىكتيتوس هي الموضوع الذي له أولوية البحث أو الجدير بأن يتجه إليه ذهن الفيلسوف . والأمر الثاني أن الإنسان هو ، بالأحرى ، هذا الموضوع المهم

(١) د . عثمان أمين ، مرجع سابق ص ٢٥٧ .

وقارن النصوص المترجمة في نهاية (P . 458 , Oates , J . w .) Epictetus. Frggments, I (2)

من ناحية كما أن إرادته ، أو ما يستطيع أن يفعله بصفة خاصة هو الموضوع الأكثر أهمية من ناحية أخرى ، ولذلك كانت هذه الموضوعات كما نبهنا سقراط . هي الجديرة بأن نركز عليها انتباهنا ودراستنا ، وذلك لأن الحياة ، كما قال سقراط أيضاً – " التي لا يتم فحصها غير جديرة بأن يحياها الإنسان " .^(١)

وإذا كان ينبغي علينا أن نبدأ بمعرفة أنفسنا وقدرتنا وقوانا فإن أول شيء يجب أن نعرفه هو : " أن الله قسّم الأشياء إلى نوعين النوع الأول هو الأشياء التي وضعها في قدرتنا وتحت سيطرتنا . والنوع الثاني هو الأشياء التي لا سيطرة لنا عليها . ولقد وضع تحت سيطرتنا الأشياء النبيلة والرفيعة .. القدرة على التعامل مع انطباعاتنا . وهذه القدرة إذا مارسناها بشكل جيد هي الحرية ، والسلام ، والشجاعة ، والصمود ، كما أنها أيضاً : العدالة ، والقانون ، وضبط النفس ، وجميع الفضائل^(٢)

علينا إذن أن نعلم منذ البداية إن الإرادة حرة نعم ! لكن حرية الإرادة لا تعني القدرة على كل شيء ، وإنما هناك مجال تمارس فيها الإرادة حريتها ، وهو المجال الروحي والأخلاقي أو هو بمعنى أدق مجال الفعل البشري – ومن هنا أعني من مجال حرية الإرادة والفعل تنبع المسؤولية الأخلاقية كما سنرى بعد قليل – ثم هناك مجال آخر يجاوز إرادتنا ولا ينبغي أن نقول أن الإرادة هنا "مقيدة" أو "مجبورة" لأنك لم تستطع أن تقوم بهذا الفعل كأن تسير مثلاً فوق الماء ، أو تدفع هذا الجدار بيدك لتهدمه ، أو أن تطير في الهواء .. الخ فإذا لم تستطع أن تفعل فعلاً من هذه الأفعال فلا يمكن أن يقال إنك " مقيد " أو " مجبر " .. بل لابد أن تقول إن هذه الأفعال تخرج من دائرة الفعل

(١) وراجع أيضاً النصوص في نهاية البحث ..

(٢) العبارة وردت في " محاوراة الدفاع " لأفلاطون ٣٨ – أ – وقد استشهد بها ابيكتيتوس في الكتاب الأول ، الفصل السادس والعشرون . وعنوانه " ما هو قانون الحياة ؟ " ص ٢١٠ من نشرة و.اوتس السالفة الذكر.

Epictatus , Fragmentes , 4 (P . 459) .

البشري ، فهي تجاوز القدرة البشرية . ومن هنا " فإنه ينبغي عليك أن تريد ما يريد الله ، وأن تأخذ بقسمة الأشياء التي وضعها ، وأن تتمسك بقوة بكل ما يقع في دائرة قدرتنا ، وأن نترك ما ليس في قدرتنا من نظام العالم .. " (١) .

ويعود ابيكتيتوس في كتابه " المجلد .. The Manuel " ليشدد على أهمية هذه التفرقة التي يعتبرها بعض الباحثين عمدة الحرية الإنسانية . (٢) وهي التفرقة التي رأينا من قبل عند كريسيبوس تحت اسم ما ينسب إلينا ، وما لا يمكن أني ينسب إلينا ، والعلل الخارجية والعلل الداخلية .

فيقول من " بين جميع الأشياء الموجودة هناك بعض منها في قدرتنا ، وبعضها الآخر ليس في قدرتنا : فمن النوع الأول الفكر ، والدوافع وإرادة الحصول على كذا ، وإرادة أن تتجنب كيت ، باختصار كل شيء يقع في نطاق الفعل البشري . ، أما الأشياء التي لا تكون في قدرتنا فتشمل الجسم ، والملكية الخاصة ، وسمعتنا ، ومناصبنا ، وباختصار كل شيء لا يدخل في أفعالنا ، والأمور التي تدخل في قدرتنا هي بطبيعتها حرة طليقة لا يعوقها عائق .

.. تذكر ، إذن ، إنك إذا ما تخيلت أن ما هو بطبيعته عبد ذليل هو حر وإذا ما تخيلت ذلك فإنك سوف تحزن وتتفجع وربما لمت الآلهة والناس . لكن لو أنك اعتقدت أن ما هو لك ينتمي إليك وحدك ، وأن ما هو للآخرين فهو ينتمي إليهم وحدهم ، فلن يستطيع أحد أن يرغمك على شيء ، أو يضع أمامك العراقيل ، وفي هذه الحالة لن تلوم أحداً ، ولن تنتهم أحداً ، ولن تفعل شيئاً ضد إرادتك ، ولن يستطيع أحد أن يؤذيك ، ولن يكون لك أعداء ، ولن يلمسك أذى ! " . (٣)

(١) Ibid P.459 وانظر النصوص المترجمة في نهاية البحث

(٢) د . عثمان أمين " الفلسفة الرواقية " ص ٢٥٩ .

(3) The Manuel of Epictetus I (Oates , P . 268) .

ثالثاً :- حرية الفعل البشري .

الإنسان ، إذن ، حر الإرادة ولا يمكن أن يكون مقيداً أو مجبراً طالما فهم جيداً قسمة الأشياء السالفة الذكر ، فسوف ينتهي إلى أن " المنطقة الحرة " عند الإنسان هي حقاً منطقة أفعاله التي تُجسد إرادته ، أو أنه صاحب الإرادة التي تتحقق عن طريق الفعل .

ولقد خصص فيلسوفنا فصلاً كاملاً " عن الحرية " - هو الفصل الأول من الكتاب الرابع - وقد جعل عنوانه " عن الحرية " - وهو يبدأ بهذه العبارة الجامعة: " الإنسان حر - وهو ذلك الذي يعيش كما يريد ، وهو ذلك الذي يقف في مواجهة القهر والعقبات والعنف ، وهو مَنْ كانت دوافعه طليقة غير مقيدة ، وهو مَنْ ينال ما يريد ، ويتجنب ما يريد أن يتجنبه .. " (١) هل هذه كلمات فيلسوف يؤمن بالجبر ويعتقد أن أفعال البشر حتمية؟! نحن أمام مفكر جبري يصف أفعال الإنسان بأنها ليست له بل تخضع لظروف قاهرة تفوق طاقته ؟

إننا إذا ما درسنا مؤلفات ابيكتيتوس دراسة جيدة لا نجد فيها عبارة واحدة تفيد أن الإنسان مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة تسري عليه قوانينها الحتمية ، فليس له من أمره شيئاً وكأنه ريشة في مهب الريح !. ولم يقل ابيكتيتوس ما يسميه البعض " بقانون الطبيعة الضروري الذي يحكم سير الوجود ، ولا يمكن لأحد أن يخرقه .. " (٢). بل قال - على العكس - بحرية الفعل البشري كما قال إن حرية النفس تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء : " وتساءل مَنْ ذا الذي يستطيع أن يتغلب على إرادتنا نفسها .. ؟ بل ذهب الفيلسوف أكثر من ذلك إلى أن " حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه ، فالله الذي منحنا الحرية محال أن يسلبنا إياها .

(1) The Discourses of Epictetus Book 4 , ch . I (W. Oates , P . 406) .

(٢) د . محمود مراد : " الحرية في الفلسفة اليونانية " دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية ١٩٩٩ ص ١٠٩ .

والمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية . وإذن ففي الحرية يجد الإنسان مستنده الذي يطمئن إليه .

وباختصار فإن ابيكتيتوس يقول بعد ذلك كله : " لو كنا واهمين حين نصدق كلام أساتذتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا ، وأنه لا شيء غيرها يهمنا ، إذن لكنت أول المرشحين بهذا الوهم " (١) وفي الفصل الثاني عشر وعنوانه عن الرضا On Contentment من الكتاب الأول من " أحاديث ابيكتيتوس " يعود إلى مناقشة الحرية التي لا يمل مطلقاً من الحديث عنها ، لكنه يبدأ الفصل بالحديث عن وجود الآلهة - لأنه سينتهي إلى أن الحرية البشرية تتفق تماماً مع العناية الإلهية " فالله ، القادر على كل شيء ، هو الذي نسق الأشياء ورببها وجعلها تتفق مع إرادتنا الخيرة لأنه هو نفسه خير . يقول :

"أما فيما يتعلق بوجود الآلهة فهناك مَنْ يرى أن ما هو إلهي لا وجود له - وهناك رأى آخر يرى أنها موجودة لكنها محايدة وغير فعالة ، ولا علم لها بشيء ، وآخرون يرون أن الله موجود لكنه ليس عليمًا بكل شيء ، وإنما بالأشياء العظيمة وحدها ، والأشياء في السماء فهو لا يهتم بالصغائر أو الأمور التافهة لكنه لا يعلم شيئاً على الأرض . وهناك فريق رابع يرى أن الله يعلم أيضاً الأشياء الأرضية ، والأفعال البشرية ، لكن بطريقة عامة فحسب دون أن يهتم بالأفراد (٢) . وهناك فريق خامس ينتمي إليه " أود سيوس " ، وسقراط ، الذي قال : " ما من حركة من حركاتي تُخفى عليك " (٣) .

(١) محادثات ابيكتيتوس الكتاب الأول ص ٢٢٢ من نشرة و . ج . أوس ، وراجع أيضاً الدكتور عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ٢٥٩ .

(٢) رأى أرسطو " الذي يقول : " أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات " وهي الفكرة التي كفر الإمام الغزالي كل مَنْ يقول بها .

(٣) هذه العبارة ذكرها هو ميروس في الإلياذة (الكتاب العاشر ٢٧٩) - وقد جاءت على لسان أدوسيوس وهو يتضرع الى الآلهة بأتينا لكي تقف إلى جانبيه كما تفعل دائماً في جميع الأزمان .

وقبل أي شيء آخر علينا أن نفحص هذه الآراء لأنه ما لم تكن هناك آلهة فكيف يمكن لي أن أتبعها أو أقول أنها الغاية التي يسعى الإنسان للوصول إليها ؟ ثم كيف يمكن لي أن أكون حراً .. ؟ ذلك لأن الإنسان الحر هو ذلك الذي تحدث جميع الأشياء وفقاً لإرادته . وهو من لا يعوقه عائق .

" ماذا ، إذن أ تكون الحرية هي نفسها الجنون ؟ حاشا لله ! فلا شيء مشترك بين الحرية والجنون .

- لكنك تقول : أنا أريد أن تحدث الأشياء وفقاً لما أراه خيراً .. أيا ما كان .. ليس ذلك ضرباً من الجنون ، ألا تعلم أن الحرية شيء نبيل وجديره بالاحترام والتقدير .. ؟

مع أنك حين تريد لأفكارك العفوية أن تتحقق فليس ذلك شيئاً نبيلاً وإنما هو شيء مخجل ..

انظر مثلاً إلى قواعد النحو كيف يمكن أن نسلك بإزائها ؟

أفي استطاعتي أن أكتب اسم " ديون .. Dion " كما أشاء ؟ كلا بالطبع ! فقد تعلمت أن أسير على الطريقة السليمة في الكتابة . وماذا بشأن الموسيقى ؟ الشيء نفسه . وهكذا بصفة عامة في كل ضروب الفن والعلم . وإلا ما كان للعلم قيمة ، إذا كان كل شيء سوف يتطابق بذاته مع إرادة كل إنسان .

أقول إذن أنه في هذا المجال وحده – الذي هو أعظم المجالات جمعاً وأشدّها خطراً – ألا وهو مجال الحرية ، يسمح لي فيه أن أطلق العنان لرغباتي العابرة .. ؟ مستحيل ! فالتربية تعلمني أن أشكل إرادتي لتتفق مع سير الأحداث . فكيف تقع الأحداث ؟ أنها تحدث على نحو ما نسقها وقدرها منظم الأحداث (الله) لقد قدر أن يكون الصيف والشتاء مواسم الثمار والعقم ، كما قدر الفضيلة والرذيلة ، وكل تلك الأضداد لكي يتحقق انسجام الكون ، وأعطى لكل واحد منا جسداً ، وأعضاء لهذا الجسد ، وملاكات ليرتبط الناس بعضهم ببعض .^(١)

(1) Epictetus , Book one , chapter 12 (W.J Oates . P.247 – 248) .

معنى ذلك أن ابيكتيتوس يعود مراراً إلى التأكيد على حرية الفعل البشري بشرط أن يفهم فهماً سليماً بحيث تمارس الحرية في مجالها الخاص ولا تتجاوزهُ ، وأن يضع الإنسان في ذهنه أن القدرة الإلهية نظمت الكون تنظيماً جيداً وليس في قدرة الإنسان تغيير نظامه، بل لابد - على العكس - من الخضوع لهذا النظام واحترامه .

أليس غريباً أن يحترم النظام والقواعد التي يضعها هو نفسه ولا يعتبرها قيوداً على حريته - كما هي الحال في قواعد النحو والموسيقى وغيرهما ولا يعتبر احترام نظامهما أو قواعده قيوداً على حريته - لكنه يعتبر نظام الظواهر الكونية قيداً على حريته ؟ ! ثم هل ظواهر العالم وأحداثه تُعد ميداناً للفعل البشري يمكن أن يعبث به كما يحلوه ؟ ! ثم هل حرية الفعل البشري تعني إطلاق العنان لرغبات الإنسان وشهواته تعربد كما تشاء ؟ ! أليس ذلك هو الفوضى والعبث بل هو أقرب إلى الجنون ؟ ! ألن نقول في هذه الحالة أن الحرية هي ضرب من الجنون ، أن لم تكن مثلاً على العتة والسفه ؟ ! والواقع أننا كثيراً ما يغيب عن بالنا أن ميدان الفعل البشري هو ميدان : " السلوك الأخلاقي " .

وحرية الإرادة هي حرية الاختيار بين الفضيلة والرذيلة . أو قل إنها الحرية في اختيار السلوك الفاضل والبعد عن السلوك الرذل (القبيح) ، فالسلوك الفاضل هو السلوك القيم فعلاً : لأن أشياء العالم الخارجية لا قيمة لها أو هي حسب تعبير ابيكتيتوس " محايدة " أو متساوية القيمة أعني أنها ليست خيراً ولا شراً ، إنما الخير والشر في إرادتنا فحسب . وهو يتساءل : -

- " أين يكمن الخير ؟ "

- ويجيب :

" في إرادة الإنسان "

- " وأين يكمن الشر .. ؟ "

- في إرادتنا ..

- " وأين توجد الأشياء المحايدة ؟ "

- توجد خارج سيطرة الإرادة . (١)

وكان ابيكتيتوس بذلك قد سبق الفكرة الحديثة التي تقول أن هناك ثلاثة مصطلحات في فلسفة الأخلاق على النحو التالي : -

١ - ما هو أخلاقي Moral عندما أصف سلوك إنسان ما بالأمانة ، أو الصدق أو الوفاء - بأنه سلوك أخلاقي .

٢ - مصطلح " غير أخلاقي Immoral عندما أصف السرقة أو الكذب أو الخيانة ، مثلاً ، بأنها فعل غير أخلاقي .

٣ - مصطلح " لا - أخلاقي Moral - A بمعنى محايد أو بعيد عن دائرة الأخلاق ، فلا هو خير ولا هو شر مثل ألوان الجمادات وأفعال الحيوانات التي تخرج عند دائرة الأخلاق ، ومن ثم فلا يجوز وصفها بأنها فاضلة أو رذلة فقطعة الحجر قد تكون جزءاً من بناء أو قد أقذف بها شخصاً فتقتله لكنها مع ذلك " محايدة " وتخرج عن دائرة الأخلاق . (٢)

أما الإرادة التي نفذت الفعل الأول فهي إرادة خيرة ، في حين أن الإرادة التي قامت بالفعل الثاني فهي إرادة شريرة .

أما أشياء العالم ، تلك الأشياء الخارجية التي توجد أمامنا فهي متساوية القيمة ، ذلك لأن الإرادة هي التي تحمل في ذاتها كل خير وكل شر .

(1) Epictetus : Discourses , Book 2 , chapter , 16 (W.J. Oates , P . 319) .

(٢) راجع د . إمام عبد الفتاح إمام " فلسفة الأخلاق " دار الثقافة للنشر والتوزيع ص ٣٣ وما بعدها . وللمؤلف نفسه كتاب " الفلسفة " سلسلة الشباب العدد رقم (١) إصدار قصور الثقافة ووزارة الشباب بالقاهرة عام ٢٠٠٣ .

رابعاً : التحرر من الرذائل.

رأينا أن الإرادة البشرية حرة ، وأن الفعل البشري من ثم فعل حر ، وأن الخير والشر يكمنان في إرادتنا أعني في اختيارنا الحر للفعل الفاضل أو السلوك الرذل . بلا قهر، ولا إجبار، وليس هناك قانون يحتم علينا أن نختار هذا الفعل أو ذلك . لكن قد تكون هناك بعض المشاعر الإنسانية المألوفة التي تميل بنا إلى هذا السلوك المعني وذلك مثل الشعور بالخوف من السلطة مثلاً . ومن هنا نرى ابيكتيتوس يتوقف في الكتاب الرابع من أحاديثه (الفصل السابع) لمناقشة بعض الرذائل التي ينبغي على الإنسان أن يتخلص منها^(١) . وعنوان هذا الفصل " التحرر من الخوف On Freedom From Fear " فهناك ألوان عديدة من الخوف (الخوف من الظلام ، الخوف من حيوان معين ، الخوف من الفشل .. الخ) لكن أخطرها جميعاً : الخوف من السلطان ، فلماذا يخاف الإنسان من ذوي السلطان ؟ وكيف يمكن لنا أن نجعله يتخلص من هذه الخصلة الاجتماعية السيئة ... ؟! علينا أولاً أن نحلل هذه الظاهرة وما تفرزه من جبن في نفوس الناس – ومجرد تحليل الظاهرة سوف يشجعنا على الإقدام للتحرر منها .

يتساءل ابيكتيتوس .. " ما الذي يجعل الإمبراطور موضوعاً للخوف " ثم يجيب .. " قد يقول قائل أنه الحراس المحيطون بالإمبراطور لا سيما ما يحملونه من سيوف .. وكذلك أمناء القصر أولئك الذين يغلّقون الأبواب في وجه مَنْ يريد الدخول من الزائرين " ..^(٢)

(١) راجع:

Discourses of Epictetus in The Complete Extant writings Ed.by Whintey j. Oats,
437 ff

Discourses, books IV – Chapter 7, (Oates p, 437) .

(2) Discourses, books IV – Chapter 7, (Oates p, 437)

لكن الأمر الملفت حقاً والذي يدعو إلى التساؤل هو أننا لا نجد مثل هذا الشعور عند الأطفال، على الرغم من وجود الحراس وما يحملونه من أسلحة أو وجود الأمناء الذين يحيطون بالحاكم ؟ يقول ابيكتيتوس :

" لماذا ، إذن ، إذا حضر إلى الإمبراطور طفل ، نجد أنه لا يخاف منه رغم وجود الحراس ؟ ثم لماذا يخاف من الإمبراطور رجل يقف من الحياة والموت موقفاً محايداً لا يعنيه كثيراً إذا كان يعيش أو يموت. ؟! فهو قانع راض بما يُعطى له ، ولو أن هذا الرجل جيء به أمام طاغية فإنه لن يهابه أو يخشى من بأسه - لماذا ؟ " لأن هذا الرجل زاهد في كل شيء! ^(١) أما الرجل الذي يتعلق بما يملك أو كان حتى يتعلق بزوجته وأولاده ، أو كان باختصار ينظر إلى الأمور الحسية هذه ، بحب وشغف وتعلق ، فإنه سوف يخشى حرس السلطان وما يحملونه من سيوف نعم وسوف تثبت هذه السيوف الرعب في قلب هذا الرجل ، بسبب تعلقه بممتلكاته الخاصة . ^(٢)

وهنا يعود ابيكتيتوس مرة أخرى إلى تكرار الفكرة التي سبق أن ردها مراراً وهي أن حرية الإنسان لا تعني أنه قادر على كل شيء ، أو أنه يملك خيوط الكون في يده ، بل أن الله قسّم أشياء العالم إلى نوعين الأول يخضع لسيطرتنا مباشرة : ^(٣) فلا عوائق ولا ضغوط ولا عقبات في سيطرتنا عليها لاسيما إذا عرفنا أن الإنسان موجود كريم ، نبيل حر. ^(٤) لكن هناك مجموعة أخرى لا تخضع لسيطرته بل تتجاوز إرادته. ومن ثم فإن عليه أن يعمل ذهنه ليعرف أن خيره الخاص ، ومصالحته الخاصة يكمنان في مجموعة الأشياء الأولى وحدها أي في مجموعة الأشياء التي تخضع مباشرة لإرادته بغير عائق والتي تعتمد عليه وحده وسوف يعيش في هذه الحالة حراً سعيداً هادئاً

(1) Ibid ,p.437 .

(2) Ibid , P . 437 .

(٣) راجع النص الأول من مجمل ابيكتيتوس من النصوص المترجمة في نهاية هذا البحث .

(4) Epictactus . Ibid . p 438

النفس حامداً شاكرًا الله على كل شيء : فالإنسان يجد أينما ذهب شيئاً لا يتغيران :
" العالم الذي يستحق الإعجاب ، والله الذي يستحق الحمد والثناء .. " لكنه إذا وجد أن
خيرهِ وصالحه في أشياء خارجية تجاوز إرادته فهو مضطر أن ينحني ويصبح عبداً عند
من له السيطرة على هذه الأشياء التي ينصب عليها اهتمامه ويتمركز حولها قوته . (١)

ومن هنا ذهب بعض الباحثين إلى أن ابيكتيتوس في رواقيته يؤكد الحرية،
والعناية الإلهية ، والاتجاه العملي والنزعة الإنسانية ، فعلى الإنسان أن يختار أن
تستعبده الأشياء الخارجية ، أو أن ينجو بحريته متحصناً بغرضه الحقيقي . وهو الشيء
الوحيد الذي يقع في نطاق قدرته ، والذي لا يمكن أن تنال منه الشرور الخارجية . فلا
يستطيع إنسان أن يؤذي إنساناً آخر، لأنه وحده الذي يستطيع أن يؤذي نفسه بنفسه ،
ذلك لأن المبدأ الأعلى في الإنسان – وهو المبدأ الإلهي بحق – هو الإرادة الخلقية . (٢)
أن الإنسان إذا ما فهم أن أمور الحياة المادية أمرها هين ولا قيمة لها فسوف
يعيش حراً بروح هادئة قانعة طيعة .

- " وماذا يمكن لصاحب السلطان أن يفعل معي ؟ " (٣)

- سيجعلك فقيراً ...

- وما قيمة ذلك ؟

- سينفك إلى مكان قصي ..

- وماذا في ذلك .. ؟ أي مكان أكون فيه هو شيء حسن بالنسبة لي .

- سيقول لك قد آن الأوان لكي تموت .

(١) Ibid : راجع النصوص في نهاية البحث

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، بإشراف د . زكي نجيب محمود ص ٢٢ .

(٣) راجع هذا الحوار بين ابيكتيتوس وتلميذه في " محادثات ابيكتيتوس " الكتاب الرابع ،

الفصل السابع (في نشرة أوتس ص ٤٣٧ وما بعدها) .

- ماذا تعني بعبارة " أن تموت "؟

- اعني أنه آن الأوان لجانبك المادي أن يتحلل ويعود إلى العناصر التي يتكون منها.

- وهل يعني ذلك خسارة للكون ؟

- كلا على الإطلاق .

وما المرعب في ذلك إذن ؟ لا شيء ، وما الغريب أو اللامعقول فيه ؟ أهذا ما يخيف المرء من الطاغية ؟ أهذا ما يجعل سيوف الحراس طويلة وماضية ؟! دع الآخرين ينظرون إلى الأمر من هذه الزاوية ، أما أنا فقد تدبرت الأمر كله فوجدت ، أن ليس لأحد عليّ سلطان .. لقد جعلني الله حراً ، ولقد تعلمت أن أفهم أوامره ، ولم يعد في استطاعة أحد أن يجعلني عبداً بعد ذلك : " (١) هذه جوانب منيرة من فلسفة ابيكتيتوس الرواقية الأخلاقية ، التي يصفها البعض بأنها حتمية مرة وجبرية مرة أخرى ، ذلك لأن الصورة العامة للمذهب الرواقي هي أنه قيد نفسه بالافتراض القائل بأن كل الأحداث تقع بالضرورة ، مما يعني أن الإنسان لديهم لا يكون فاعلاً حراً ومختاراً بالمعنى الدقيق لذلك الذي بإمكانه أن يختار فعل هذا الفعل أو تركه متى أحب ذلك . بل يكون في اختياره مجبراً على أن يختار هذا الشيء بالذات دون غيره وفي هذه اللحظة بعينها - بفعل القوي الكبرى التي تسيّره ، إنها العلية الشاملة التي تجعل نسبة المسؤولية إلى الأشخاص عملية مستحيلة .. " (٢)

ويمكن أن نقول أن هذا النص ينطوي على مجموعة من الأخطاء أهمها ما يلي
الخطأ الأول : أنه يلجأ إلى التعميم ، فيتحدث عن الرواقية بصفة عامة ، وفي هذه الحالة

(1) Ibid P . 438 .

(٢) د . محمود مراد " الحرية في الفلسفة اليونانية " دار الوفاء للطباعة والنشر بالإسكندرية
عام ١٩٩٩ . ص ١١٣

ليس أمامه بد من إخراج ابيكتيتوس من المذهب الرواقي أو أن يعترف بأنه يلجأ إلى التعميم الخاطيء كما يقولون في المنطق .

الخطأ الثاني : أنه يعارض نصوصاً صريحة لواحد من ألمع فلاسفة الرواق يتحدث فيها عن حرية الاختيار عند الإنسان ، ويقول أنه لا سلطان لأحد عليّ ، وأنه لا يستطيع أحد أن يسلبني هذه الحرية إلى آخر تلك النصوص التي مرّت علينا من قبل .

الخطأ الثالث : انه يتجاهل ما يقوله ابيكتيتوس أكثر من مرة من أن الفلسفة عنده لا تهتم كثيراً بدراسة الكون ولا العناصر التي يتكون منها ، ولا البحث عن العلل الأولى بل غايتها إصلاح الأخلاق كما سبق أن ذكرنا في بداية الحديث عن ابيكتيتوس :

ويقول باحث آخر : " كان الميل الديني عند ابيكتيتوس صارخاً وواضحاً .. وعلى الرغم من أنه كان على علم بالاستمولوجيا والفزيقا الرواقية – فلم يكن له هدف آخر سوى أن يحرك عقول مستمعيه نحو أفضل الأشياء : وكان ابيكتيتوس يؤمن أن البشر يكونون أفضل لو أنهم أدركوا حقيقة أن العناية الإلهية هي التي تحكم العالم .. " (١)

فهذه الآراء التي ترى أن فلسفة ابيكتيتوس تدور حول إصلاح الأخلاق . أو السمو بالمشاعر الدينية .. الخ . لابد أن توضع في الحسبان - قبل أن نتحدث عن الحتمية الكسمولوجية والضرورة الكونية التي اخذ بها أهل الرواق فقضت على حرية الإنسان عندهم حتى أصبح بلا ميزة عن بقية الموجودات الأخرى - بالنسبة لقانون القدر سوى أنه الموجود الوحيد الذي يكون مؤهلاً بفضل عقله الخاص به (وهو قبس من النار الإلهية العليا) بأن يرضى بحكم القدر - بناء على ترو منه وبصيرة فهو الوحيد الذي

(1) W . T . Jones : The Classical Mind CA History of western Philosophy

- Harcourt , Brace World , Inc . New York , 1969 - P . 337 .

يعرف أنه يجب عليه أن يطيع القدر أما بقية الموجودات الأخرى فأنها تطيع القدر
بالفطرة دون أن تعرف أنها تفعل ذلك . (١)

وفي جميع الحالات فإن الإنسان لا يستطيع أن يفعل لنفسه شيئاً سوى
الاستسلام لمصيره أو الخضوع لقدره فلا حرية ولا اختيار ولا إرادة، وهي أقوال تعارض
تماماً كل نصوص " ابيكتيتوس " .. التي عرضناها فيما سبق .

خامساً : نحل وإزهد (٢)

يقول هنري سدجويك " أنه بهاتين الكلمتين الخطيرتين تعتبر الفلسفة نفسها
بمثابة الدواء الناجح الذي ينشده الناس . (٣) " ومن هنا فإن " ابيكتيتوس يدعو الناس
إلى احتمال الأذى والصبر على المصيبة وعلى جميع ما يكدر خاطر ويقلق البال، وهو
ينبها إلى قانون يصفه ابيكتيتوس بأنه بالغ الأهمية هو قانون الحياة وهو يقول " عش
على وفاق مع الطبيعة " ولقد سبق أن ذكرنا أن فيلسوفنا لم يهتم قط بالطبيعة وهو
يرى أنها لا تعيننا فكيف يعود الآن ليطالبنا بالعيش معها ؟! لا جدال أن الطبيعة
المقصودة هنا مختلفة عن الطبيعة الخارجية التي تتألف من ماء وتراب ونار .. وهواء
الخ. أن المقصود هو الطبيعة الإنسانية ، وليست الطبيعة الإنسانية ماء ولا هواء وإنما "
عقل أساساً .

(١) د . محمود مراد " الحرية في الفلسفة اليونانية " دار الوفاء للطباعة والنشر بالإسكندرية
عام ١٩٩٩ ، ص ١١٩ .

(٢) عند هنري - سدجويك " تحمل .. وتجنب " . ويترجمها الدكتور عثمان أمين " احتمال ..
وتزهد " الفلسفة الرواقية هي ٦٤ . والمعنى واحد في جميع الحالات : عليك أن تصبر
وتتجلد من ناحية . وان تنصرف عن الأمور التافهة التي لا قيمة لها - وهي كثيرة من
ناحية أخرى - راجع النصوص التي ترجمناها في نهاية البحث لاسيما النص العاشر
من مجمل ابيكتيتوس .

(٣) هـ . سدجويك " المجمل في تاريخ علم الأخلاق " ترجمة د . توفيق الطويل وعبد الحميد
حمدي الجزء الأول ، الطبعة الأولى عام ١٩٤٩ دار نشر الثقافة بالإسكندرية ، ص ١٩١ .

ومن هنا يتضح أمامنا مغزى العبارة التي كثيراً ما أسيء فهمها وهي "عش على وفاق مع الطبيعة" فمعناها عش على وفاق مع العقل .. وماذا يقول العقل ؟ وبماذا يطالبنا .. ؟ يقول بوجود طريقين في عالم الأخلاق : طريق الفضيلة وطريق الرذيلة وأن علينا أن نختار الأول ونترك الثاني ، وليس الأمر سهلاً كما يبدو : فالفلاسفة يدرّبوننا في المجال النظري وهو المجال الأسهل والأيسر ، ثم يرشدوننا إلى المجال الأصعب . لأنك في المجال النظري لن تجد مؤثرات ولا معوقات تعوقنا عن إتباع ما تعلمناه . أما في الحياة فهناك مؤثرات كثيرة تجرنا إلى الطريق المضاد ، ولهذا ترانا نسخر ممن يقول انه يريد أن يحاول الحياة أولاً ، فليس من السهل أن نبدأ بما هو أصعب . والجانب الأصعب هو العمل أو تطبيق ما تعلمناه ، فمن السهل أن تعرف أن الصدق فضيلة والأمانة كذلك .. لكن من الصعب جداً أن تكون صادقاً وأميناً...^(١)

يأمرنا العقل أيضاً أن نعيش أحراراً فلم يعد في استطاعة أحد أن يجعلني عبداً بعد ذلك طالما زهدت في الأمور المادية الصغيرة ولم أجزرواها ، وطالما عرفت أن هناك أموراً كثيرة لا سيطرة لي عليها – ولا بأس في ذلك. استمع إلى الفيلسوف يحاور تلميذه:-

- لست سيّداً على جسديك .
- وماذا يعني في ذلك؟
- لست سيّداً على ممتلكاتك.
- حسناً .. ولماذا اهتم بذلك ؟
- لست سيّداً على بقاءك أو رحيك أو على النفي أو السجن.
- مرة أخرى أنا مُسلّم بذلك كله.

(1) Discourses of Epictetus , Book one chapter 26 , (W . j . Oates , P 269).

- قل لسلطانك أن يجرب ،ويمد سلطانه لأقصى حد ، وسوف يجد أنني لا أخشى شيئاً ، ولا أهاب أحداً : من أمناء القصر ؟ وماذا يستطيعون أن يفعلوا ، ولماذا أخشى أعمالهم ؟ أن يمنعونني من دخول القصر .. ؟

- حسناً : إذا ما وجدوا أنني أريد دخول القصر فليمنعوني ! إن شعاري هو على الدوام :

" لا تُرد شيئاً سوى ما يريده الله " وإذا فعلتَ ذلك فمنْ ذا الذي يقف أمامك ، ويعترض طريقك ؟ منْ ذا الذي يستطيع أن يكرهك على فعل شيء لا تريده .. ؟ أنك إذا تمسكت بهذا الشعار فسوف تكون حراً مثل زيوس Zeus نفسه .^(١)

وفي حوار آخر مع تلميذه يقول الفيلسوف .

- أرني سيوف الحراس . أرني كم هي طويلة وماضية .

- حسناً ما الذي تفعله هذه السيوف الطويلة الماضية ؟

فيجيب التلميذ : إنها تقتل .

- ما الذي تفعله الحمى ؟

- تفعل الشيء نفسه .

- ما الذي تفعله قطعة الحجر إذا سقطت فوق رأسي ؟

- تفعل الشيء نفسه .

- أتريد مني ، إذن ، أن أقف مرعوباً من هذه الأشياء ، أن أبذل لها كل التوقير ، والإجلال ، والاحترام ؟ وأن أسير في حياتي كما لو كنتُ عبداً لها؟!^(٢)

(١) Ibid , Book 4 , chapter 7 , W. J . Oates P . 317 – 318 .
ابيكثيتوس " في نهاية البحث .

(2) Ibid , P . 439 - 440 .

- كلا ؟ لا سمح الله.

- أنني إذا ما تعلمتُ ذات مرة أن كل مَنْ يولد لابد له أن يموت حتى لا يبقى العالم على حاله ، فلا يهم عندي ، بعد ذلك ، ما إذا كنت سأموت عن طريق الحمى ، أو بسقوط قطعة من الحجر فوق رأسي ، أو ضربة من سيف الجندي - فهذه كلها عندي سواء ، بل إذا ما قارنت بينها، وكان لي أن أختار واحدة منها لاخترت ضربة بسيف الجندي .

لأنه سيؤدي نفس المهمة ، ويقوم بالعمل نفسه ، ولكن على نحو أسرع فيجعل ألمي أخف ، وأنا لهذا السبب لا أخشى ما يمكن أن يفعله بي حرس السلطان فلماذا ، إذن أقف أمامهم مذعوراً؟

بل أكثر من ذلك : لماذا ابتهج عندما تحدث إلى السلطان ، ويرحب بطريقة بشوشة ودودة ؟ ولماذا أنبئ الناس الآخرين وأنا سعيد - أنه تحدث معي ؟ أهو سقراط ، أو ديوجنس ، فيكون ثناؤه عليّ شهادة تقدير لي ، أو دليلاً على مكانتي في المجتمع ؟ هل أسعد وأعجب بشخصه لوقال لي : اذهب واحضر ليون Leon من في بيته سلاميس Salamis ؟ كلا ! سوف أقول له : " بل اذهب أنت أو احث عن شخص آخر ، أما أنا فلن أقوم بهذا الدور بعد الآن.

فقال له تلميذه وهو يحاوره:

- " لكنك في هذه الحالة سوف تفقد عنقك ! فأجاب الفيلسوف :

- ثرى هل الإمبراطور نفسه . أو أنت - يا مَنْ تطيعه - سوف تحتفظ بعنقك إلى الأبد " ؟!..

المبدأ الأساسي عند ابيكتيتوس - وهو مبدأ نابع من العيش على وفاق مع الطبيعة أي مع العقل - هو أنه لكي تعيش حراً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة فينبغي أن لا يسيطر عليك شيء ولا تمتلك عواطف أو نزعات ، ولا تهاب أحداً ولا تخشى كائناً

من كان ، وليكن مبدؤك " الاستغناء عن " ، " الزهد في " ، ومع تحمل الصعاب والمشاق ، والصبر على المكارِه حتى لا تخضع لأحد من أصحاب الجاه والسلطان ، ولا تجري وراء هذا الشيء أو ذاك : فلا تهتم بمطالب الجسد وشهواته، ولا تتعلق بزوجة أو ولد، ولا تتطلع إلى منصب أو جاه ولا تنظر إلى ما في يد الآخرين بل " ازهد مما في أيدي الناس يحبك الناس .. " كما قال الإمام عليّ كرم الله وجهه .. ثم اسأل نفسك في هذه الحالة : لماذا أخشى السلطان بعد ذلك ؟! وماذا لديه يمكن أن يمنعه عني أو يحرمني منه ؟ وقل لنفسك سيجعلني فقيراً ؟ وماذا في ذلك ؟ سيحرمني من أن أكون في معيَّته ؟ وماذا يعني ذلك بالنسبة لي ؟ سيحرمني من المنصب ؟ أنا لا أريده ! سيمنعني حراسه من دخول قصره ، ومن المثول بين يديه .. الخ – وماذا في ذلك كله إذا كان عندي ما يمكن أن نسميه " بقوة المستغني " إذا ما استغنيت عن كل هذه " المتع الدنيوية " التي يلهث الناس وراءها ويرونها رفيعة وقيِّمة، وأراها أنا وضيفة ولا قيمة لها – بل على العكس سوف يزداد احترامهم لي إذا ما استغنيت عنها مصداقاً لقول الإمام عليّ رضي الله عنه : " احتج إلى مَنْ شئت ، تكن أسيره ، واستغن عن مَنْ شئت تكن نظيره ، وأحسن إلى مَنْ شئت تكن أميره.. " وكأن الامام كان يلخص فلسفة ابيكتيتوس في السلوك القويم والعامل الأخلاقي في دنيا الناس . إن علينا أن نعرف جيداً أن الحكمة هي الخير الوحيد في هذه الدنيا ، وأن انعدامها هو الشر الوحيد أيضاً ، " وأن نعرف كذلك أن الحكمة هي معرفة الخير والشر ، وكيف نهتدي إلى منهج نقرر به خواص السلوك السليم " . (١)

(١) هـ. سيد جويك : " المجمل في تاريخ علم الأخلاق " الجزء الأول ، ترجمة د. توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي الطبعة الأولى ، دار نشر الثقافة بالإسكندرية عام ١٩٤٩ ص ١٦١ .
وراجع أيضاً نصوص من ابيكتيتوس التي ترجمناها في نهاية البحث .

سادساً : خاتمة.

بدأنا في هذا الفصل بإبراز أهمية الحرية عند ابيكتيتوس بسبب انشغاله بموضوع الأخلاق ، والسلوك الأخلاقي ، وإهماله للطبيعة المادية مصداقاً لما يقوله " رسل " من أن الأيام كلما أمعنت في سيرها قلَّ اشتغال أصحاب المذهب بجوانب الرواقية الأخرى غير جانبها الأخلاقي ، وازدادوا حرصاً لاهتمامهم بالأخلاق . وبذلك الأجزاء من اللاهوت التي تتصل بالأخلاق اتصالاً وثيقاً : " (١) ومعنى ذلك أنهم دخلوا ميدان اللاهوت نفسه من باب الأخلاق . ويقول رسل أيضاً : " لقد كانت التعاليم الرئيسية التي تمسكت بها الرواقية طوال تاريخها كله تدور حول : الجبرية الكونية والحرية الإنسانية " . (٢)

والنقطة الثانية التي تعرضنا لها هي أن الله قسَّم الأشياء قسمين : قسم يخضع لسيطرتنا وقدراتنا (وهو ميدان الفعل البشري) وقسم لا سلطان لنا عليه (وهو ليس ميداناً للفعل البشري بأي معنى) - لكن هذا القسم الثاني الذي لا يخضع لسيطرتنا لا ينبغي أن يُستغل في القول بالجبرية أو الحتمية كما يريد البعض أن يفهم من قسمة الأشياء هذه بل يعني فقط أن حدود حريتنا هي القسم الثاني الخاص بالفعل البشري أو السلوك الأخلاقي . وعلى ذلك فمن الخطأ أن يقال : " وسيراً على هذا المنوال الجبري " اهتم ابيكتيتوس اهتماماً كبيراً في كتابيه " المقالات " و " المحصول " (٣) بالتمييز بين الأشياء التي تكون في متناول استطاعتنا الطبيعية وبين تلك التي لا تكون كذلك . ويوصينا كثيراً بضرورة أن نقنع بما خلقه الإله لنا ، ووضعه في استطاعتنا ، وأن لا نمد بصرنا إلى تلك الأشياء التي لا تكون كذلك : " (٤) وهذا فهم غريب في الواقع لما يقوله

(١) ب . رسل " تاريخ الفلسفة الغربية " الجزء الأول ص ٤٠٠ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٠١ - ٤٠٣ .

(٣) يقصد بالأولى " الأحاديث " أو " المحادثات " التي جمعها ونشرها تلميذه أريان ، وقد

سبقت الإشارة إليها ، أما الكتاب الثاني فهو The manuel

(٤) د . محمود مراد " الحرية في الفلسفة اليونانية " ص ١٢٢ .

"ايبكتيتوس" فهل لأن هذا الفيلسوف نادى بأن هناك ظواهر أو أحداثاً أو قسماً من الأشياء التي أوجدها الله تخرج عن إرادتنا، وليس في استطاعتنا أو مقدرونا السيطرة عليها – فإنه لهذا السبب يصبح من دعاة الجبرية أو أنصار الحتمية ! وهل يعني ذلك أن أنصار الحرية لابد أن يقولوا : أن الإنسان قادر على كل شيء...؟ إن أعظم أنصار الحرية – في الفلسفة المعاصرة وهم الفلاسفة الوجوديون ، ينادون بما يسمى بالوقائعية .. Facticity (أى أن الإنسان يولد وسط وقائع Facts لا سيطرة له عليها) أو يقولون بما يسمى بالمواقف الحديثة تارة أخرى Limit – Situations (أو مواقف لا سيطرة لي عليها) لكن لابد أن نقف هنا وقفة قصيرة لتوضيح هذه الفكرة لأهميتها الشديدة في بيان الحرية من الجبرية أو الحتمية عند ايبكتيتوس : -

هناك في حياة الإنسان وقائع لا سيطرة له عليها ولا قدرة له على تغييرها ، ومن العبث أن يحاول ذلك، كما أن هناك مواقف يمكن أن نسميها بالمواقف الحديثة بالتعبير الحديث ، وهي التي تعبر عن حدود لقدرة الإنسان ، ولن يستطيع العلم نفسه أن يتجاوز مثل هذه المواقف، وذلك مثل عدم قدرة الإنسان على الإفلات من الموت ، فإذا كان العلم يستطيع إطالة حياة الإنسان (قد كان متوسط عمر الإنسان ٥٠ عاماً فأصبح ٦٠ ثم ٧٠ .. الخ) لكنه لا يستطيع مطلقاً أن يجعله يهرب من الموت . وهذا الموقف يجعل الإنسان يتطلع إلى تفسير الموت وما بعد الموت أي أنه يلقي به في أحضان الدين . (١) .

ومن هذه المواقف أيضاً عدم استطاعة الإنسان الإفلات من الخطأ (فلا إنسان معصوم من الخطأ) لا سيما الأخطاء الأخلاقية التي تسبب الكثير من العذاب والمعاناة . فالفعل البشري نفسه قد يؤدي بسهولة جداً إلى نتائج عكس ما يستهدفه الفعل – أعني عكس النوايا والمقاصد في محاولتنا لتحقيق أهدافنا الأخلاقية ، فإننا لا نستطيع انتهاك حرية الآخرين . صحيح أننا قد نستطيع أن نتجنب هذا الخطأ الجزئي أو ذاك

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام " مدخل إلى الفلسفة " الناشر مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، الطبعة السابعة عام ٢٠٠٠ ، ص ١٢٠ .

. لكننا كنا نستطيع أن نعيش أو نعمل دون أن نذنب أو أن نقترف إثمًا. لأنه حتى توقفنا التام عن الفعل وامتناعنا الكامل عن العمل (حتى لا نخطيء) قد يعد هو نفسه إهمالاً ، قد تكون له نتائج أشد خطورة على غيرنا من الناس .

ومن هذه المواقف الحديثة أيضاً : الموقف التاريخي الجزئي الذي يجد المرء نفسه فيه ، ففضلاً عن أن الإنسان لم يخلق نفسه ، فإنه لم يحدد الموقف أو المناخ أو العصر الذي يولد فيه : أعني الظروف التاريخية المعينة ، والمجتمع المحدد أو الثقافة المعينة والعصر الجزئي ... الخ . مع ملاحظة أنه عندما يوجد في مثل هذا الموقف التاريخي فإنه لا يستطيع أن يهدم ما حدث قبله ، بل على العكس ، أن عليه أن يضع في اعتباره جميع النتائج التي وصلت إليها الأجيال السابقة ، ولا شك أن ذلك كله " يحد " من إرادته وهكذا يصطدم العقل البشري والإرادة البشرية بضرورات التاريخ (١) .

وهناك موقف آخر لا يستطيع الإنسان تجنبه وهو موقف الصراع : فالحياة تعني الصراع ، والنزاع ، والكفاح ، وكل كائن حي يملك إرادة الحياة ... الخ . ولا نريد أن نسترسل في عرض هذه المواقف الحديثة فهي كثيرة ، لكن ما يهمنا هو أن نبرز أن الإنسان في جميع هذه المواقف : ضرورة الموت ، ضرورة الفشل والعذاب والألم ، وضرورة الخطأ .. الخ . يقف أمامها عاجزاً فهي أشبه بجدران الغرفة التي يستطيع أن يهدمها أو يتغلب عليها ، ومع ذلك كله فهو حر في المساحة المتروكة له داخل الغرفة ! لا نستطيع أن نقول أنه مجبر في جميع أفعاله طالما أن هناك ظواهر لا يستطيع أن يتحكم فيها . أو ليس في قدرته ولا سيطرته أن يتمكن منها (٢) .

هؤلاء هم أعظم فلاسفة الحرية في القرن العشرين ، وهل يستطيع أحد أن يقول أن الفلاسفة الوجوديين جبريون أو حتميون ، لأنهم قالوا بوجود مناطق تخرج عن سيطرة الإنسان ؟! فلماذا نطلق هذه الصفة على ايبكيتيوس " فيلسوف القرن الأول -

(١) المرجع السابق في نفس الصفحة .

(٢) المرجع نفسه .

أو الثاني الميلادي؟! هل لأن أهل الرواق اشتهرت عنهم " الحتمية الكسمولوجية " فلماذا لا تمتد إلى " الأفعال الإنسانية "؟! الواقع أننا نخطيء كثيراً إذا فعلنا ذلك ، لأن الأقرب إلى الصواب أن نقول : أن ابيكتيتوس الفيلسوف الرواقي العظيم – في أواخر القرن الأول ، وأوائل القرن الثاني الميلادي – قد طور الأفكار الرواقية عن المسؤولية ، ووضعها في نظرية عن الحرية الباطنية واستقلال الإرادة ، وهما يقومان على أساس تصويره للمسؤولية الأخلاقية . لقد كانت فلسفة الأخلاق ، والممارسة الأخلاقية العملية هما مركز تفكير – لكنه كان مسئولاً أيضاً عن بعض التجديدات في الأبيستمولوجيا وإن كان يشدد على تخليص الحرية من العواطف والانفعالات لتحقيق هدوء البال ، ورباطة الجأش في مواجهة عالم تحكمه فكرة العناية الإلهية التي كثيراً ما تكون غامضة ومستغلة ، وكثيراً ما كان يتعامل مع زيوس Zeus على أنه إله شخصي . كما أنه كان صاحب عقلانية صارمة (فضلاً عن أسلوب ساخر لاذع) ولقد كان لذلك كله تأثيره الدائم في الفلسفات التالية.

هذا ما يقوله براد أنوود Brad Inwood في مقاله الذي كتبه عن ابيكتيتوس في أحدث موسوعة فلسفية ظهرت في إنجلترا وكندا والولايات المتحدة عام ٢٠٠٠ (١) .

وبقى أن نقول كلمة سريعة عن المبدأ الذي سبق أن ذكرناه وهو " عش على وفاق مع الطبيعة " وهو مبدأ كثيراً ما أسيء فهمه ، وفسر على أنه يعني أن عليك أن تخضع للطبيعة ، ولما كانت ظواهر الطبيعة تخضع لقانون حتمي ، فإن خضوعك للطبيعة يعني بالضرورة أنك تخضع للحتمية الصارمة التي تسود هذه الظواهر .

فعلى حين أن القاعدة الرواقية الشهيرة " عش على وفاق مع الطبيعة " تعني أن يتفق سلوكك مع طبيعتك الجوهرية أي العقل .. وعلى الرغم من أن الرواقية المبكرة اعتقدت أن " الطبيعة " التي ينبغي على الإنسان اتباعها هي طبيعة الكون ، فإن

(١) Concise Routledge Of Encyclopedia of philosophy published by Routledge London , New York , 2000 . P . 244 (Art : Epictetus by Brad Inwood) .

الرواقية المتأخرة ابتداءً من كريستوبوس مالت إلى تصور الطبيعة من وجهة نظر
انثروبولوجية أكثر.. (١).

ويبدو أن الخلط جاء أساساً من التصور الكلي القديم للعيش وفقاً للطبيعة التي
كانت تعني عندهم كل ما هو "بدائي" و "غريزي" على نحو ما كان يتمثل في سلوك
وتعاليم "ديوجنس" الكلي، كما كان العيش وفق الطبيعة يتضمن عندهم أيضاً
السخرية المستمدة من العادات والتقاليد وأعراف المجتمع المتحضرة، وهي سخرية
تجسدت في ألوان من السلوك الشاذة التي كثيراً ما تكون غير متحشمة والعيش مع
الطبيعة وعلى وفاق معها في نظر الرواقية لاسيما المتأخرة بصفة خاصة، وعند
ابيكيتيوس بصفة أخص، يعني أن على الإنسان أن يعيش على نحو سليم وفقاً للعقل
أي أن يحيا حياة لا يعمل فيها شيئاً يحرمه "الكلي" الذي هو العقل السليم.

وذلك كله يعني أن الإنسان حر في تغيير مواقفه الداخلية، أما الحتمية فهي لا
تترك مجالاً للفعل الإرادي أو لا مكان لتغير المواقف كما لا تترك مجالاً للمسئولية
الخلقية. والغريب أننا في كثير من الأحيان لا ندرك ما في القول بالحتمية من تناقض
فإذا صحَّ وكانت الطبيعة حتمية، وكان الإنسان مجبراً على طاعتها فما معنى قولنا "
عش على وفاق مع الطبيعة" اللهم إلا إذا كان هناك خيار آخر؟ يقول كوبلستون "ما
الخير في أن نقول للإنسان: عليك بطاعة قوانين الطبيعة، طالما أنه لا يستطيع أن
يفعل غير ذلك في جميع الأحوال..؟" (٢) إن العبارة لا يكون لها معنى إلا إذا كان في
مقدور الإنسان أن يعيش على نحو آخر، أي أنه يمكن له أن يخضع أولاً يخضع للطبيعة،
أن يستسلم أولاً يستسلم لقوانينها؟! أي أن الإنسان حر في نهاية الأمر، وله الخيار في
سلوكه. ومعنى ذلك كله أننا كلما أنكرنا الحرية فإنها تتسلل وتدخل من جديد من

(١) فردريك كوبلستون "تاريخ الفلسفة" الجزء الأول "اليونان والرومان" ترجمة إمام عبد
الفتاح إمام أصدره المجلس الأعلى للثقافة العدد (٤٣٦) ص ٥٢٨.

(٢) فريدريك كوبلستون المرجع السابق ص ٥٢٠ - ٥٢١.

الباب الخلفي ! فقد كُتِبَ عليك أن تكون حراً ودورك أن تختار طريق الفضيلة وأن تباعد عن طريق الرذيلة ، وعليك أن تعلم الفضائل الأساسية التي منها : الاستبصار الأخلاقي ، والشجاعة ، والعفة ، وضبط النفس ، والاعتدال ، والعدالة .. الخ (١) . فإذا كان الناس يتصرفون بمقتضى قوانين الطبيعة بمعناها الواسع فإنهم مطالبون بأن يخضعوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو : العقل (٢) .

وتأسيساً على ذلك ففى استطاعتك أن تعيش على وفاق مع الطبيعة العقلية ، كما يمكنك أن تعيش على وفاق مع الطبيعة اللاعقلية (الشهوات والغرائز ... الخ)
وعليك أن تختار :

الأولى : أن تعيش سعيداً .

والثانية : أن تعيش شقيماً .

والأمر متروك لك فأنت حر فى فعلك !

" نصوص من أبيكتيتوس " ترجمها إلى الإنجليزية ب . إ . ماثيسون .. P . E . Mathesson وقد نشرها " ويتني . ج . أوتس .. Whitney J . Oates فى مجلد بعنوان :- " فلاسفة الرواقية والأبيقورية : النصوص المتبقية كاملة .. " ونشرتها المكتبة الحديثة بنيويورك : عام ١٩٧٥ .
" The Stoic and Epicurean philosophers: The Complete Extant Writings " Modern Library N . y . 1957

(١) نفس المرجع ص ٥٣١ .

(٢) د . توفيق الطويل " فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها " الطبعة الخامسة دار الثقافة للنشر والتوزيع عام ١٩٨٥ .

الشذرة رقم (١) (١)

من أريان Arrian تلميذ ابيكتيتوس إلى شخص يناقش موضوع الجوهر. " ما الذي يهمنا إذا ما كان العالم يتألف من ذرات أو من أجزاء لا متناهية أو من نار، أو من تراب ؟ ألا يكفي أن نعرف الطبيعة الحقيقية للخير والشر؟ والحدود التي ينبغي أن تصل إليها الإرادة ، والحدود التي ينبغي عليها أن تتجنبها ؟ وأيضا دوافع السلوك وما يعترضه ؟ وأن نجعل من هذه المعرفة قواعد تنظم حياتنا ، وأن نستبعد تلك الأشياء التي تتجاوز قدراتنا ؟ وقد يقال أن الذهن البشري لا يستطيع فهمها، أو إدراكها ، وحتى لو قال قائل إننا نستطيع أن ندركها : فما الفائدة التي نجنيها من وراء إدراكنا لها .. ؟ ألا ينبغي علينا أن نقول : إن أولئك الذين يذهبون إلى أن هذه الأشياء ضرورية للفيلسوف يرهقون أنفسهم بغير طائل ، ألن يكون الأمر المكتوب على معبد دلفي في هذه الحالة : " اعرف نفسك " لا قيمة له .. ؟

- أجب : كلا .. !

- ماذا يكون معناه إذن.. ؟ لو أن أحداً أمر أحد المغنين في الجوقة : أن يعرف نفسه .. " ألا يكون قد أطلع الأمر إذا ما انتبه إلى زملائه في الجوقة Chorus بحيث يغني بانسجام معهم؟

- " نعم "

(١) يقول المترجم في تعليقاته أن معظم هذه الشذرات جاءت من كاتبين يونانيين من مقدونيا في القرن السادس الميلادي ، وبعضها من تأملات الإمبراطور ماركس أوريليوس . والشذرتين ٩ ، ١٠ من " ليالي اتিকা " في القرن الثاني الميلادي .. انظر تعليقاته ص

- وقل الشيء نفسه بالنسبة للبحار والجندى. تعتقد عندئذ أن الإنسان موجود خلق ليعيش وحده أم في مجتمع ؟ .

- " في مجتمع "

- بواسطة من ؟

- بواسطة الطبيعة ؟

- أما ما هي الطبيعة ، وكيف تدير العالم . وهل هي تفعل ذلك أم لا - فهذه كلها مسائل ليس من الضروري أن نزعج أنفسنا معها .

الشجرة رقم [٢]

من أريان

الإنسان الساخط الذي لا يقنع بما يملك وبما أعطاه له النصيب فهو جاهل بالحياة جهلاً مطبقاً . أما مَنْ يتحملها بروح طيبة ويستخدمها استخداماً معقولاً فهو يستحق النظر إليه على أنه إنسان طيب .

الشجرة رقم [٣]

من نفس المصدر

كل شيء يطيع الكون ويخدمه ^(١) الأرض ، والبحر ، والشمس ، والنجوم الأخرى ، ونباتات الأرض وحيواناتها . وأجسامنا أيضاً يطيعه . ونعاني من المرض أو الصحة . ونمر بمرحلة الشباب والشيخوخة وبغير ذلك من تغيرات إذا ما أراد الكون . أليس من غير المعقول إذن أن ما يقع في سيطرتنا وقدرتنا ، أعني حكمنا ، ألا يكون هو الشيء الوحيد الذي يكافح ضده ؟ ذلك لأن الكون هو أقوى منا وأعلى منا ، وهو يزودنا بأفضل مما نستطيع نحن أن نزود به أنفسنا ، بحيث ينظم أحداثنا مع جميع الأشياء الأخرى ،

(١) الكون المنظم الذي يمتد أحياناً مع خالقه " الله " من تعليقات المترجم الإنجليزي ص ٤٨٧ .

الأخرى ، وفضلاً عن ذلك فإن من يسلك ضده فإنه يقف إلى جانب ما هو غير معقول ، ولا ينتج شيء عن ذلك سوى صراع عابث لا طائل تحته ، كما أنه يورطنا في أسرار وآلام.

الشذرة رقم [٤]

روفس .. Rufus : من أقوال إبيكنيوس عن الصداقة

لقد قسم الله الأشياء جميعاً إلى نوعين : النوع الأول هو الأشياء التي وضعها في قدرتنا وتحت سيطرتنا . والنوع الثاني هو الأشياء التي لا سيطرة لنا عليها . لقد وضع تحت سيطرتنا الأشياء النبيلة والرفيعة وهي الأشياء التي تشغل سعادته هو ، القدرة على التعامل مع الانطباعات . وهذه القدرة إذا مارسناها بشكل جيد فهي الحرية ، والسلام ، والشجاعة ، والصمود ، كما أنها أيضاً : العدالة ، والقانون ، وضبط النفس . وجميع الفضائل . أما بقية الأشياء فقد جعلها تجاوز قدرتنا ، فينبغي علينا إذن أن نريد ما يريده الله ، وأن نؤمن بقسمته للأشياء ، وأن نتمسك بشئى السبل بما في قدرتنا وأن نبتعد عما ليس في قدرتنا من نظام العالم ، وأن نعهد إليه - بسرور- ، بأطفالنا ، ووطننا ، وجسدنا ، وبأي شيء آخر يطلبه منا .

الشذرة رقم [٥]

روفس .. Rufus : من أقوال إبيكنيوس عن الصداقة

من منا لم يعجب بهذا القول من أقول ليكورجس الاسبرطي .. ؟^(١) لأنه عندما تسبب أحد مواطنيه الشبان في إصابة إحدى عينيه بالعمى ، سلم نفسه إليه طواعية لكي يعاقب ، ومع ذلك فهو لم يعاقبه لكنه علمه وجعل منه مواطناً صالحاً . ثم أحضره

(١) ليكورجس Lycurgus مشرّع اسبراطي في القرن التاسع قبل الميلاد وقد قام بتشريع القوانين ووضع السمات الخاصة بالمؤسسات الاسبرطية التي تنتج شخصية الجندي النبيل .

في المسرح أمام الاسبرطيين وعندما تعجبوا قال لهم : " إن هذا الرجل ، عندما سلمتموني إياه كان وقحاً عنيفاً سليط اللسان، والآن أعيده إليكم مواطناً عاقلاً حراً.."

الشذرة رقم [٦]

وتلك هي فوق كل شيء وظيفة الطبيعة.. أن تربط ربطاً وثيقاً منسجماً مع الدافع الذي ينبثق من الانطباع مما هو مناسب وبين الدافع من الانطباع مما هو مفيد

الشذرة رقم [٧]

من الشخص نفسه

من المؤكد أنه عمل من أعمال الحماقة ونقص التربية أن نظن أننا سنكون موضع احتقار مالم نتخذ كل وسيلة لأذية أول عدو نلتقي به، لأننا نقول إن المرء يكون موضع احتقار لعجزه عن إلحاق الأذى بالآخرين ، في حين أنه في الواقع يكون موضع احتقار أكثر لعجزه عن تقديم الخير للناس .

الشذرة رقم [٨]

رؤفوس .. Rufus من إبيكتيوس: عن الصداقة

تلك كانت ، وهذه للآن ، وستكون طبيعة الكون ، فمن المستحيل أن يكون ما يحدث على خلاف ما هو عليه . ومسار الدورة والتغير هذا، لا يشترك فيه البشر الحية الأخرى على الأرض فحسب، بل الأشياء الإلهية أيضاً . نعم ! وحتى العناصر الأربعة ذاتها التي تتغير وتتحول من أعلاها إلى أسفلها فالتراب يتحول إلى ماء ، والماء يتحول إلى هواء ، وهذا الهواء يتحول أيضاً إلى أثير، وقل مثل ذلك في العناصر التي تتغير من أعلى إلى أسفل. وإذا ما حاول الإنسان أن يتكيف مع هذه الأوضاع، وأن يقنع نفسه بقبول ضرورة الإرادة الخيرة فسوف يعيش بطريقة عقلية ومنسجمة تماماً .

الشجرة رقم [٩]

من الشخص نفسه

فيلسوف شهير من المدرسة الرواقية .. أخرج من حقيبة أوراقه الكتاب الخامس لابيكتيتوس فيلسوف " المحادثات " التي رتبها تلميذه أريان ، وهي بغير شك تتفق مع ما كتبه زينون وكريسيوس. في هذا الكتاب الذي كتب بالطبع باللغة اليونانية ، نقرأ العبارة الآتية : -

" الانطباعات (كما يسميها الفلاسفة) التي يصطدم بها ذهن الإنسان لأول وهلة وكأنه يصطدم بشيء يصل إلى عقله ، ليست تحت سيطرته ولا رهن مشيئته (إرادته) تندفع إلى إدراك الناس بقوة من ذاتها . غير أن التصديقات التي بواسطتها يدرك الناس هذه الانطباعات هي إرادية وتعتمد على سيطرة الإنسان . ومن ثم فعندما يسمع المرء صوت الرعد المخيف أو سقوط منزل أو أنباء مفاجئة عن خطر داهم أو أمر من هذا القبيل . أو أشياء أخرى من ذلك النوع تحدث ، فحتى الرجل الحكيم لا يملك إلا أن يتأثر وينقبض قلبه ويشحب وجهه لحظات ، لا بسبب توقعه لشر قادم بل بسبب حركات سريعة وفجائية تستبق سلوك الذهن العاقل . لكن الرجل الحكيم لا يصادق على مثل هذه الانطباعات في الوقت الحاضر (أي هذه المظاهر التي ترعب ذهنه) فهو لا يستحسنها ولا يؤكد برأيها ، وإنما يرفضها ويطردها ولا يعتقد أن فيها أي شيء مرعب . ويقولون إن هذا هو الفرق بين الرجل الحكيم والرجل الأحمق . فالرجل الأحمق يعتقد أن الانطباعات التي تصدمه لأول وهلة بقسوة وحده هي في الواقع على هذا النحو ، وكلما استمرت صادق عليها وأكدها برأيها كما لو كانت بالفعل مرعبة ، في حين أن الرجل الحكيم بعد أن يبدي الانفعال في اللون والبشرة للحظة قصيرة لا يصادق عليها ، بل يبقى الآراء التي لديه معقدة باستمرار على مثل هذه الانطباعات ، قوية وثابتة ، كما لو كانت أشياء لا تستحق في الواقع أن نخاف منها على الإطلاق ، وإنما تسبب لنا فحسب خطأ خرافياً عابثاً ."

تلك آراء وكلمات ابىكتيتوس الفيلسوف المستمدة من أحكام أهل الرواق ، ونحن نجدها في الكتاب الأول الذي ذكرناه فيما سبق ، كما اعتنقها وعبر عنها .

الشذرة رقم [١٠]

لقد سمعت أن فافورينوس Favorinus يقول أن ابىكتيتوس الفيلسوف قال إن معظم أولئك الذي يبدو أنهم يتفلسفون ليسوا فلاسفة إلا بالكلام وليس بالفعل . ولا يزال هناك قول أقوى من ذلك ، سجله أريان Arrian في الكتب التي كتبها في محاضراته ، واعتاد أن يستخدمها باستمرار . يقول أنه عندما كان يجد شخصاً بغير حياء ، أو يبدد طاقاته وينحط بالأخلاقيات ، جريئاً وقحاً ، معتداً بنفسه ، يكرس انتباهها لكل شخص آخر ما عدا نفسه – عندما يشاهد رجلاً من هذا النوع يتطفل على بحوث الفلسفة ودراساتها ، مغامراً في الفزيقا ، دارساً للجدل Dialectic ، واضعاً الكثير من البحوث من هذا القبيل، فإنه كان يناشد الآلهة والناس ويلتمس منهم العون لمساعدته كما أنه كان يؤنب الرجل بهذه الكلمات : " يا رجل أين وضعتهم (أي بحوثه ودراساته) انظروني وتأكد أن وعاءك نظيف ، لأنك إذا ما وضعتها؟ (١) في وعاء الخيال فقد ضاعت ، ولو أنها تحولت إلى شيء سيء فربما تحولت إلى خل ، أو بول ، أو ما هو أسوأ " . ومن المؤكد أنه لا شيء أصدق ولا أثقل وزناً من هذه الكلمات التي يؤكد فيها أعظم الفلاسفة أن المذاهب المكتوبة في الفلسفة إذا ما صُبَّت في أوعية قدرة وملوثة لذهن كاذب ومنحط ، تتغير وتفسد وتتحول (إذا استخدمنا العبارة الكلية) إلى بول أو إلي شيء أشد قذارة من ذلك . وفضلاً عن ذلك فإن أبىكتيتوس أيضاً – كما سمعنا من فافورينوس نفسه – اعتاد أن يقول إن هناك خطأين هما أشد خطورة وأكثر دناءة وقذارة من غيرهما : نقص التحمل وانعدام ضبط النفس ، فالفشل في التحمل والجلد ، واحتمال الأخطاء التي ينبغي علينا احتماها . أي الفشل في الإمساك عن اللذات والأشياء الأخرى التي ينبغي علينا الامتناع عنها . ومن ثم – كما يقول – فلو أن شخصاً

(١) أي أنه عندما انحط سلوكه الأخلاقي فإنه هبط بدراساته وبحوثه أيضاً ! . (المترجمة) .

جعل هذين الأمرين في شغاف قلبه وحرص عليهما ، وراقب نفسه وأمرها بالمحافظة عليهما فسوف يكون حراً في الأعم الأغلب من الأخطاء وسوف يعيش وسوف ينعم بأعظم حياة وسلام، والكلمتان اللتان ذكرهما هما : " تحمل .. وتجنب " .

الشجرة رقم [١٠] مكرر

عندما تكون سلامة أنفسنا والنظر إلى ذواتنا الحقّة موضع شك ، فربما كان على المرء أن يسلك أحياناً بغير عقل هذا قول لابيكتيتوس اقتبسه أريان Arrian (تلميذه) مع استحسان .

الشجرة رقم [١١]

من محادثات إريان : ثناء على الفضيلة .

لكن عندما أرسل أركيلاوس Archelaus إلى سقراط يقول أنه سيجعله غنياً ، فإنه طلب من الرسول أن يحمل معه كلمة وهي : " في أثينا في استطاعة المرء أن يشتري ثلاثة أرباع وجبة من الشعير بأوبل Obol واحدة " .^(١) كما أن هناك ينابيع جارية من الماء . " فإذا كان ما أملكه لا يكفي فأننا مكتف به ، وبالتالي فهو يكفي . أأست ترى أن بولص Polus لم يمثل دور الملك أوديب بصوت أفضل أو بمتعة أعظم مما مثل دور أوديب الشحاذ الفقير في كولونا .. ؟ ماذا .. ! هل الرجل الطيب الحقيقي هو من يعرض نفسه على أنه أدنى من بولص Polus بدلاً من يؤدي أي دور أداء حسناً مما أنعمت به عليه النعمة الإلهية ؟ ألن يجعل " أوديسيوس " بالأحرى نموذج ذلك الذي يكون مرموقاً في أسماله البالية بدلاً من عباءته الأرجوانية الثمينة ... ؟ !

(١) الأوبل .. Obol عملة إغريقية قديمة تساوي سدس الدراخما (المترجمة) .

الشذرة رقم [١٢]

من إريان Arrian

هناك بعض الأشخاص الذين ينخرطون في الغضب برفق ، ويفعلون كل ما يفعله أشد الانفعاليين ، لكن بطريقة هادئة بغير انفعال . والآن ينبغي علينا أن نحترس من أخطائهم ، بوصفها أسوأ كثيراً من غضبهم الانفعالي . لأن الرجل الانفعالي سرعان ما يشبع انتقامه ، أما الروح الباردة فهي تستمر فترة طويلة كمن أصابته الحمى على نحو خفيف .

الشذرة رقم [١٣]

من ذكريات إبيكتيوس

يقول أحدهم : " لكني أرى الرجل الطيب النبيل يفني من الجوع والبرد .. " حسناً ! ولكن ألم تر أولئك الذين ليسوا نبلاء ولا طيبين وهم يفنون من الترف ، والزهو الفارغ ، والسوقية .. ؟ ! "

- " نعم ! لكن من الوضاعة أن يعولك الآخرون . "

وهل الرجل البائس هو شخص يعول نفسه ؟ " الكون هو وحده الذي يفعل ذلك . الرجل الذي يتهم العناية الإلهية لأن الأشرار لا يعاقبون بل أقوياء وأثرياء . يسلك سلوكاً غير معقول ، كما لو أنهم فقدوا عيونهم ، فيقول أنهم لم يعاقبوا ، وذلك لأن لأظافرهم صوتاً . أما من جانبي فأنا أعتقد أن هناك فارقاً عظيماً جداً بين الفضيلة والرذيلة أكثر مما هو بين العيون والأظافر .

الشذرة رقم [١٤]

من ذكريات إبيكتيوس

... فإذا قدمنا للتاريخ الفيلسوف الغضوب الشرس الذي يعتقد أن اللذة أو المتعة ليست طبيعية ، ولكنها تصاحب أشياء طبيعية ، مثل : العدالة وضبط النفس والحرية .

فلماذا ، إذن ، تحظى النفس ببهجة هادئة ، كما يقول ابيكتيتوس - في الأمور الأدنى مثل أمور البدن ، لكنها لا تنال متعة أولدة في أمورها الطيبة التي هي الأمور الأعظم .. ؟
سوف أقول لك : لقد وهبني الطبيعة إحساساً باحترام الذات. وأنا كثيراً ما أشعر بالخجل عندما أعتقد أنني أقول شيئاً مشيناً. وهذا الشعور هو الذي يمنعي من النظر إلى اللذة على أنها شيء طيب وعلى أنها غاية الحياة .

الشفرة رقم [١٥]

من المصغر نفسه

كانت النساء في روما تدرس جمهورية أفلاطون لأنه شرع لجمعية الزوجات فهن ينتبهن فقط إلى كلام الرجل لا إلى عقله ، ودون أن ينتبهن إلى أنه لم يكن أول من سن زواج رجل واحد من امرأة واحدة ، ثم أراد بعد ذلك أن تكون الزوجات مشاعاً ، ثم ألغى النوع الأول من الزواج ، وأدخل مكانه نوعاً آخر . ويصفة عامة يغرم الرجال بالعثور على مبررات لتبرير أخطائهم الخاصة ، لأن الفلسفة تقول إنه لا ينبغي على المرء أن يرفع أصبعه كيفما اتفق .

الشفرة رقم [١٦]

من ذكريات إبيكتيوس

ينبغي عليك أن تعرف أنه ليس من السهل على الإنسان أن يصل إلى حكم ما ، ما لم يكن قد حدد وسمع المبادئ نفسها كل يوم وطبقها طوال حياته .

الشفرة رقم [١٧]

" من إبيكتيوس "

عندما دعينا إلى حفل شراب استمتعنا بما هو موجود أمامنا ، ولو أنك رجوت المضيف أن يأتي إليك بالسّمك أو الكعك ^(١) لكان سلوكك شاذاً . ومع ذلك فإننا من

(١) أو أي ألوان أخرى من الطعام غير الموجود على المائدة ، لكان سلوكك غير لائق - وهي دعوة إلى القناعة والشكر على ما هو موجود وعدم الطمع في المزيد (المترجمة) .

داخل العالم نسأل الآلهة ونطلب منهم مالم يعطونا إياه ، وذلك على الرغم من وجود المزيد من العطايا التي منحوها لنا ..

الشجرة رقم [١٨]

الأتباع الممتازون هم الذين يترفعون بأنفسهم عما يجاوز سيطرتهم ، فإذا قال أحدهم : " أنا أفضل منك لأنني أملك فيضاً من الأراضي في حين أنك تتضرع جوعاً " . وقال آخر : " أنا مستشار .. " في حين قال ثالث " أما أنا فمدير للشئون المالية .. " وقال رابع " أنا صاحب شعر مجعد ، مع أن الحصان لا يقول لحصان آخر : " أنا أفضل منك لأن عندي وفرة من العلف ، وفيض من الشعير ، ولجام من ذهب ، وسرج مرصع للعمل " . وإنا يقول له : " أنا أسرع منك . وكل مخلوق في الكون إما يكون أفضل أو أسوأ طبقاً لما تفعله به فضيلته أو رذيلته . أياكون الإنسان إذن هو المخلوق الوحيد الذي ليس له فضيلة خاصة به بحيث لا نملك إلا أن ننظر إلى شعره ، أو إلى ملابسه ، أو إلى أسلافه؟ " .

الشجرة رقم [١٩]

الناس المرضى يغضبون من أطبائهم عندما لا يقدم لهم الطبيب أية نصيحة ، ويعتقدون أنه تخلى عنهم ، أو يئس منهم . فلم لا يتبنى المرء نفس الموقف مع الفيلسوف ، ويستنتج أنه قطع الأمل في حكمة المرء ، إذا لم يقل له شيئاً ذا نفع .. ؟ !

الشجرة رقم [٢٠]

من إبيكتيوس

أولئك الذين حالة أجسامهم جيدة يستطيعون تحمل الحرارة والبرودة ، ومن ثم فإن أولئك الذين حالة نفوسهم جيدة في استطاعتهم تحمل الغضب ، والألم ، والتهلل ، والاعتباط .. وغير ذلك من انفعالات .

الشجرة [٢١]

من نفس المصدر

من الصواب أن نفتدح أجريبنوس ... Agrippinus لهذا السبب ! وهو أنه أظهر أنه رجل من طراز رفيع (صاحب قيمة عليا) وأنه لم يثني على نفسه أبداً ، بل يحمى وجهه خجلاً عندما يمتدحه شخص آخر ، كما أن شخصيته من النوع الذي إذا نزلت عليه كارثة كتب ثناء لها . فلو أنه أصيب بالحمى امتدح الحمى ، ولو ساءت سمعته أثنى على سوء السمعة . ولو كان مصيره النفي خارج البلاد ، أثنى على النفي . وذات يوم بينما كان على وشك تناول وجبة الإفطار ، قاطعه رسول ليقول له أن " نثرون " أمر بنفيه فقال : " حسنا ، إذن سوف تتناول طعام الإفطار في أريشيا .. Aricia ... " ! .

الشجرة رقم [٢٢]

من أجريبنوس .. Agrippinus

عندما كان " أجريبنوس " حاكماً حاول أن يقنع أولئك الذين حكم عليهم بالإعدام أن من الأفضل لهم أن يعدموا ، فقال لهم : " إن ذلك ليس من منظور أنكم أعداء أو أنكم لصوص مما جعلني أحكم عليكم بالإعدام ، بل من منظور الحراس والأقرباء ، تماماً كما أن الطبيب يشجع الرجل الذي سيجري له عملية ويقنعه أن يخضع له جسده " .

الشجرة رقم [٢٣]

الطبيعة رائعة ومدهشة وهي مغرمة بمخلوقاتهما كما يقول اكسانوفون . وعلى أية حال فنحن نحب الجسد ونميل إليه أقل الأشياء جميعاً قبولاً وأكثرها فساداً ووضاعة ! فلو أنه كان علينا رعاية جسد جارنا لمدة عشرة أيام فقط ما تحملناه . تخيل ما الذي يحتاج إليه لكي يستيقظ في الصباح : إن عليك أن تنظف أسنان شخص آخر ، ثم تقوم ببعض الأعمال الضرورية التي يحتاج إليها . حقاً رائع ومدهش ذلك الذي نحب

ونقوم من أجله بكل هذه الأعمال الوضيعة يوماً بعد يوم . أنا أملاً هذه الحقيقة ، ثم أعود فأفرغها ، ما الذي يمكن أن يكون أشد من ذلك مدعاة للضجر والملل ... ؟ لكني مضطر لخدمة الله ، هذا هو السبب الذي يجعلني أقيم هنا وأحتمل وأصر على غسيل هذا الجسد البائس الذي هو جسدي ، وأقدم له الطعام والمأوى ، وعندما كنت شاباً كانت له مطالب أخرى أيضاً ومع ذلك تحملتها . لماذا إذن عندما تقوم الطبيعة التي وهبتك هذا الجسد باسترداده ، لا تتحمل ذلك ولا تطيقه ؟ ويقول : " أنا أحبه حسناً لكن أليست هي الطبيعة كما ذكرت الآن هي التي وهبتك هذا الحب له ؟ ومع ذلك فالطبيعة تقول أيضاً " دعه يذهب الآن ، ولا تنزعج بعد ذلك ... ! " .

[٢٤] الشجرة رقى

من نفس المؤلف

لو أن الإنسان مات شاباً فإنه يتهم الآلهة . وقد يتهم الرجل العجوز الآلهة أيضاً لأنه يدخل في متاعب كلما تقدم به الزمن ، ومع ذلك فعندما يقترب منه الموت يتمنى أن يعيش ، ويرسل إلى طبيبه يرجوه أن لا يدخرو سعي ولا جهداً ، ويقول يا لروعة البشر وما أعجبهم فهم يعيشون رغم إرادتهم ويموتون رغم إرادتهم .

[٢٥] الشجرة رقى

عندما تهاجم إنساناً ما وتهدهه مظهره له القوة عليك أن تتذكر أن تحذر نفسك أنك لست وحشاً برياً ، وأنتك لن تفعل شيئاً متوحشاً ، وأنتك سوف تعيش حياتك دون أن تندم أو تتوب أو أن نحاسب نفسك .

[٢٦] الشجرة رقى

أنت نفس صغيرة تحمل بدناً ، كما اعتاد ابيكتيتوس أن يقول .

[٢٧] الشجرة رقى

قال ابيكتيتوس إنه ينبغي علينا أن نكتشف فن الرضا والقبول وإن نولي الانتباه والحرص لمجال الإرادة . فلا بد أن يكون هناك تحفظ في دوافعنا وأن تكون

اجتماعية وأن تنال ما تستحقه : ولابد لنا أن نمنح الإرادة تماماً أن تنال ، وأن لا نحاول أن نتجنب أي شيء من الأشياء التي لا تقع تحت سيطرتنا ..

الشجرة رقم [٢٨]

يقول ليست مسألة عادية تلك التي تكون موضوع نزاع ، وإنما هي وسط بين العقل والجنون .

الشجرة رقم [٢٩]

باستمرار لا تفكر في شيء قدر تفكيرك فيما هو آمن . والصمت آمن من الكلام ، وامتنع عن قول ما يخلو من المعنى ويفتح الطريق أمام اللوم والتأنيب .

الشجرة رقم [٣٠]

ينبغي علينا أن لا نمسك السفينة بهلب واحد صغير ، ولا نعلق حياتنا على أمل واحد .

الشجرة رقم [٣١]

ينبغي علينا أن لا نمد آمالنا إلى آفاق بعيدة أبعد كثيراً من خطواتنا .

الشجرة رقم [٣٢]

إننا بحاجة ماسة لعلاج الروح أكثر من علاج البدن لأن الموت أفضل من الحياة .

الشجرة رقم [٣٣]

أندرا المتع تعطي أعظم بهجة .

الشجرة رقم [٣٤]

إذا كان ينبغي على الإنسان أن يتجاوز الشيء الوضع فسوف تنقلب أكثر الأشياء سروراً ومتعة إلى كتابة تامة .

الشذرة رقم [٣٥]

لا يكون الإنسان حراً ، ذلك الذي لا يكون سيد نفسه .

الشذرة رقم [٣٦]

الحقيقة هي شيء أزلي وخالد ، وهي لا تعطينا جمالاً يذبل مع الزمن ، كلا ! ، ولا هي تأخذ الكلام الموثوق منه الذي يبني على العدالة ، وإنما هي تؤكد الأشياء العادلة ، والقانونية ، كما تميز عنها الأشياء الظالمة ، مبينة زيفها .

ثانياً : مجمل إبيكتيوس نصوص من المجمل لإبيكتيوس .

The Manual of Epictetus ed . by Whitney J. Oates P . 468

وانظر أيضاً : نصوص مختارة من الرواقيين في الترجمة الفرنسية .

- Les Stoiciens : Textes Choisis Par : Jean Brun Presses Universitaires De France Paris , 1957 , P . 114

(١) مجمل إبيكتيوس

[١]

من بين جميع الأشياء الموجودة في العالم ، هناك بعض الأشياء تخضع لسيطرتنا وهناك بعضها الآخر لا يخضع لسيطرتنا ، فمن الأشياء التي تخضع لسيطرتنا هناك الفكر ، والدوافع ، وما نريد أن نصل إليه ، وما نريد أن نتجنبه ، باختصار كل ما يخضع لفعالنا . أما الأشياء التي لا تخضع لسيطرتنا فهي تشمل : الجسم ، والملكية ، والسمعة ، والمركز أو المنصب ، وباختصار كل ما لا يكون من فعالنا . والأشياء التي تخضع لسيطرتنا هي من حيث الطبيعة حرة طليقة غير مقيدة أما الأشياء التي لا تخضع لسيطرتنا فهي ضعيفة خائفة ، تخضع للعوائق ، وتعتمد على غيرها . تذكر إذن أنك إذا ما تخيلت أن

(١) هذا المجمل لمباي إبيكتيتوس هو على الأرجح من تصنيف تلميذه أريان Arrian ، وهو يحتوي على ملخص رائع لفكر أستاذه - من تعليقات المترجم الإنجليزي ص ٤٨٧ (المترجمة).

ما هو خانع بالطبيعة هو نفسه حر ، وأن ما هو بالطبيعة ملك الآخر هو ملكك الخاص فسوف تكون معاقاً وسوف تتفجع وتنتحب ، وسوف تضطرب وترتبك وسوف تلوم الآلهة والناس ، ولكنك لو اعتقدت أن ممتلكاتك هي وحدها التي تنتمي إليك ، وأن ممتلكات الآخر تنتمي إليه وحده ، فلن يضع أحد أمانك العراقيل . ولن يرغمك أحد على شيء . ولن تلوم أحداً ولن تتهم أحداً ، ولن تفعل شيئاً ضد رغبتك وضد إرادتك ولن يضرك أحد ، ولن يكون لك أعداء ، لأنه لن يمسك ضرر .

وعليك أن تتذكروا أنت تتطلع إلى هذه الأمور العليا أن بلوغها يحتاج إلى جهد أكثر من الجهد العادي . فعليك أن تتخلى عن بعض الأشياء تماماً ، وأن ترجيء بعضها الآخر بعض الوقت . وإذا كان لديك المنصب والثروة فربما فشلت في الوصول إلى هذه الأمور العليا ، لأن رغبتك سوف تتركز على الأمور السابقة ، ومن المؤكد أنك سوف تفشل في بلوغ تلك الأشياء التي تجلب ، هي وحدها ، السعادة والحرية .

اجعل همك ، إذن ، مواجهة كل انطباع عنيف أو فظ بهذه الكلمات . " أنت لست سوى انطباع ولست أبداً على النحو الذي تبدو عليه .. " ثم اختبره بتلك القواعد التي تملكها قبل كل شيء وبهذا الاختبار الذي هو سيد الاختبارات جميعاً : " (١) أهو يهتم بالأمور التي في نطاق قدرتنا أم بالأمور التي لا تقع في مجال قدرتنا ؟ " وإذا كان يهتم بالأمور التي لا تقع في نطاق قدرتنا ، فكن مستعداً بالجواب : إنه لا يعني شيئاً بالنسبة لك .

[٢]

تذكر أن الغاية من رغباتك أي تحقيق ما تريد ، وأن رغبتك في تجنب الوعود تفلت مما تريد أن تتجنبه . وأن من يفشل في الحصول على ما يريد هو إنسان تعيس

(١) في الترجمة الفرنسية Une Imagination " أنت لست سوى خيال ولست أبداً كما تظهر .. " ص ١١٥ من كتاب نصوص مختارة السالفة الذكر Textes Choisis بقلم Jean Brun مطابع الجامعات باريس ١٩٥٧ (المترجمة) .

الحظ . وأن من لم يهرب مما يريد أن يتجنبه فهو إنسان بائس ، وإذن لو أنك حاولت أن تتجنب ما هو غير طبيعي فحسب الذي يدخل في نطاق سيطرتك فإنك سوف تهرب من كل ما تتجنبه ، لكنك إذا ما حاولت أن تتجنب المرض أو الموت ، أو الفقر ، فسوف تكون إنساناً بائساً .

ومن ثم دع إرادتك تتجنب ولا يكون لها أدنى اهتمام بما لا يقع في نطاق قدرة الإنسان ، ووجهها فقط إلى الأشياء التي تقع في نطاق قدرة الإنسان والتي هي مضادة للطبيعة على نحو مباشر . لكن لا بد لك في اللحظة الراهنة أن تقوم بإزالة رغباتك تماماً . لأنه لو كانت رغباتك أو إرادتك من النوع الذي يرغب في شيء لا يقع في نطاق قدرة الإنسان ، فلا بد أن تصبح سيء الحظ في حين لا شيء من الأمور التي تقع في نطاق قدرة الإنسان فلن تكون في وضع يسمح لك بمعرفة أيها من الأفضل أن ترغب فيه أو يكون في متناولك الآن .. إن الدافع إلى الفعل ، أو عدم الفعل – هذا هو ما يهكم – ومع ذلك فإن عليك أن تمارسه برفق . وبغير عناء ولا عجلة .

[٣]

عندما يكون أمامك شيء من أضال الأشياء فصاعداً ، جذاب أو نافع ومفيد أو موضوع حب ، فتذكر دائماً أن تقول لنفسك : " ما هي طبيعته ؟ " ^(١) فلو كنت مغرمًا بقدر أو إبريق ، فقل لنفسك إنني مغرم بقدر أو إبريق ، عندئذ لن تنزعج إذا ما انكسر . ولو أنك قبلت طفلك أو زوجتك فقل لنفسك : إنك إنما تقبل موجوداً بشرياً لأنك عندئذ لن تنزعج إذا ما داهمه الموت .

[٤]

وإذا كنت على وشك أن تقبض بيدك على شيء ما ، فذكر نفسك أي نوع من الأشياء هو ، فإذا ما كنت على وشك أن تستحم فضع في ذهنك ما يحدث في الحمام –

(١) في الترجمة الفرنسية "أهو حقيقي ؟" ص ١١٦ (الترجمة) .

ينصب الماء على البعض ، بينما يبقى البعض الآخر يشق طريقه مزاحماً ، والبعض الثالث يسب ويشتم ، والبعض الرابع يسرق . وسوف تشرع في الاستحمام بأمان أكثر لو أنك قلت لنفسك في الحال " أنا أريد أنا أستحم ، كما أريد أن تبقى إرادتي على انسجام مع الطبيعة " وهكذا تفعل في كل عمل تقوم به . إذ بهذه الطريقة لو أن شيئاً تحول أمامك إلى عائق في استحمامك ، فسوف تكون جاهزاً لأن تقول : " إنني لم أرد أن أستحم فحسب ، بل أن أبقى إرادتي في انسجام مع الطبيعة .. ولن أبقئها كذلك لو أنني استشيط غضباً مما يحدث .. " .

[٥]

ليست الأحداث هي التي تزعج الناس بل أحكامهم على هذه الأحداث ؛ فالموت، مثلاً ، ليس شيئاً مرعباً ، وإلا لاعتقد سقراط أنه كذلك . كلا ! إن الشيء الوحيد المرعب من الموت هو رأي الناس فيه وقولهم أنه مرعب .^(١) ومن ثم فعندما نعاق أو ننزعج أو نكتئب ، فينبغي علينا أن لا نلقي اللوم أبداً على الآخرين ، بل على أنفسنا ، أعني على أحكامنا الخاصة . فاتهم الآخرين بأنهم السبب في سوء حظي أو تعاسي هو علامة على نقص في التربية . أما اتهام الإنسان لنفسه فهو يدل على أن التربية قد بدأت . أما عدم اتهام الإنسان لنفسه ، أو للآخرين ، فإنه يدل على أن تربية المرء قد اكتملت .

[٦]

لا تزهو ولا تتفاخر بميزة ليست لك . فلو أن حصانا قال في فخر " أنا جميل " فربما تحملناه . لكنك عندما تقول في زهو " أنا حصان جميل " فإن عليك أن تعلم أن الحصان الجميل هو موضع فخر . فعليك أن تسأل نفسك ما الذي يمكن أن تفخر به من صفاتك ؟ أو الجواب هو : الطريقة التي تتعامل بها مع انطباعاتك ، وعلى ذلك فعندما تتعامل مع انطباعاتك على وفاق مع الطبيعة ، عندئذ يمكن أن تفخر بذلك حقاً . ذلك لأن فخرك في هذه الحالة سوف يكون بسبب خاصية حسنة من خصالك .

(١) إن الموت شر La Mort est un Mal أو قولهم ها هو الشر Voila le Mal .. الخ ص ١١٧ .

[٧]

إذا ما كنت في رحلة بحرية ورسيت سفينتك في الميناء ، ونزلت تبحث عن ماء عذب ، وربما حملت معك بعض الرخويات أو الفطريات ، لكن لابد أن تظل عينك مركزة على سفينتك بحيث تظل تنظر إليها باستمرار لترى ما إذا كان عامل الدفة ينادي عليك ، فلو كان ينادي ، فإن عليك أن تترك كل شيء ، أو أن تربط على ظهر السفينة ، وساقيك مقيدتين مثل الخروف ، ومثل ذلك هي الحياة . إذا كانت لديك زوجة عزيزة ، أو رزقت بطفل فهما أشبه بالفطريات أو الرخويات فهما مقيدان جداً بطريقتيهما الخاصة ؛ فقط عندما ينادي عامل الدفة فإن عليك أن تستدير عائداً إلى السفينة تاركاً كل شيء آخر وأن لا تنظر خلفك . وإذا كنت شيخاً مسناً فلا تبتعد أبداً عن السفينة حتى إذا دعيت ، فلا يصعب عليك الظهور .

[٨]

لا تطلب أبداً أن تقع الأحداث وفقاً لمشيئتك ، وإنما عليك أن تريد لهذه الأحداث أن تقع كما وقعت ، عندئذ سوف تنعم بالسلام .

[٩]

المرض عقبة أمام البدن ، لكنه ليس كذلك بالنسبة للإرادة ، ما لم توافق الإرادة . والعرج عائق أمام الساق لكنه ليس كذلك أمام الإرادة ، قل ذلك لنفسك في كل حادثة تقع ، وسوف تجد أنه على الرغم من أنها عقبات تعوق شيئاً آخر ، فإنها لن تعوقك أنت

[١٠]

عندما يحدث لك شيء ما ، تذكر دائماً أن تعود إلى نفسك وإن تسأل نفسك ما هي الملكة التي لديك والتي تستطيع أن تتعامل مع ما حدث ؛ فلو أنك شاهدت غلاماً جميلاً أو امرأة جميلة ، فسوف تجد أن " ضبط النفس " هي الملكة التي تمارس في هذه

الحالة . ولو أَلَمَّ بك مكروه ، سوف تجد أن المطلوب هو " الجلد والتحمل " . ولو كان ما صادفك هو المجون والبذاءة فإن المطلوب هو الصبر، ولو أنك دربت نفسك على هذه العادة فلن تذهب بك انطباعاتك بعيداً .

[١١]

لا تقل أبداً عن شيء ما إنك فقدته ، بل قل : " إنني أعدته " . هل مات طفلك ؟ لقد عاد إلى مصدره ، هل ماتت زوجتك ؟ لقد عادت إلى المنبع . هل أخذت منك ممتلكاتك ؟ ألم تسترد هذه أيضاً .. ؟ بل تقول.. " مَنْ أخذها مني وغد شرير " وماذا يعنيك خلال مَنْ استردها العاطي ؟ طالما أنه أعطاك إياها ، فعليك أن تراعيها ، لكن ليس على أنها ملكك ، بل عاملها كما يتعامل عابر السبيل مع نُزل المسافرين .

[١٢]

لو أردت أن تحرز تقدماً فإن عليك أن تتخلى عن استدلالات من هذا القبيل " لو أنني أهملت شئوني فلن يكون عندي ما أعيش منه " . " إذا لم أعاقب ابني فسوف يكون شريراً " .

إذ من الأفضل أن أموت جوعاً حتى أنك تتحرر من الألم ، وتحرر من الخوف ، عن أن تعيش في وفرة مضطرب العقل . ومن الأفضل لابنك أن يكون شريراً عن أن تكون بائساً . ولذلك عليك أن تبدأ بالأشياء الصغيرة . هل نقطة الزيت عندك تسكب ؟ هل سُرقت جرعة النبيذ الخاصة بك .. ؟ قل لنفسك " ذلك هو الثمن الذي أدفعه لكي أنتحرر من الانفعالات الطاغية . ذلك هو ثمن الذهن الهاديء . " لا شيء يؤدي بلا ثمن . عندما تنادي " غلامك - العبد " ، فكر في أنه ربما لم يستطع سماعك . ولو سمعك فربما لم يستطع أن يحقق ما طلبت . لكن لم يكن متاحاً أو الأمر بيده ليحقق لك صفاء النفس .

[١٣]

لو أنك أردت أن تحرز تقدماً ، فلا بد أن تكون قانعاً وراضياً بالأشياء الخارجية بحيث تبدو سادجاً وأحمق . لا تطلب من الناس أن يظنوا أنك تعرف شيئاً، ولو اعتقد

أحد أنك شخص ما فلا بد أن ترتب في نفسك لأنك تعرف أنه ليس من السهل أن تجعل إرادتك على وفاق مع الطبيعة ، وأن تحافظ في الوقت ذاته على الأشياء الخارجية . فلوانك راعيت واحداً فلا بد لك أن تهمل الآخر .

(١٤)

من السخف أن تريد لأطفالك ولزوجتك ولأصدقائك أن يعيشوا إلى الأبد ، لأن ذلك يعني أنك تريد ما لا يقع في قدرتك ولا تحت سيطرتك أن يكون في قدرتك وتحت سيطرتك . وقل مثل ذلك إذا ما أردت من خادمك أن لا يقع في أخطاء . فأنت في هذه الحالة أحمق ، لأنك تريد من الرذيلة أن لا تكون رذيلة بل شيئاً مختلفاً . لكن هل تريد لرغباتك وإرادتك عدم الإحباط ؟ في استطاعتك أن تفعل ذلك : لا ترغب إلا فيما يعتمد عليك وحدك .

جرب نفسك إذن فيما يقع في مجال قدرتك نجد أن سيد البشر جميعاً أو الرجل الحقيقي هو الرجل الذي له سلطان على رغباته ، أو الذي لا يرغب في شيء على الإطلاق ، الذي يحقق رغبة ويتخلى عن الأخرى . فمن يريد أن يكون حراً عليه أن لا يرغب في شيء ، أو يتجنب كل شيء يعتمد على الآخرين وإلا سوف تصبح بالضرورة عبداً .

[١٥]

تذكر أنك لابد أن تسلك في الحياة على نحو ما تسلك لو كنت في مأدبة بحيث تنتظر حتى يأتيك الطبق إلى مكانك ، عندئذ عليك أن تمد يدك وتتناوله بأدب ؛ فإذا مر عليك فلا تستوقفه ، وإذا لم يصلك فلا تكن وقحاً وتذهب لتحضره ، بل عليك أن تنتظر حتى يأتي دورك . واسلك على هذا النحو مع أطفالك ، وزوجتك ، ومنصبك ، وثروتك ، وذات يوم سوف تكون جديراً بأن تدعى لتناول الطعام في مأدبة مع الآلهة . لكنهم لو كانوا قد جلسوا قبلك ، وأنت لم تتناول مما أخذ منه كل فرد ، فعليك أن ترفضها

وتحتقرها عندئذ فإنك لن تشارك موائد الآلهة فحسب ، لكنك سوف تشارك في
قوانينهم وقواعدهم ، وعندما فعل ذلك " ديوجنس " وهيراقليطس ورجال مثلهم . عندئذ
قيل عنهم أنهم آلهيون واستحقوا هذا اللقب .

صورة الإسلام في الغرب بين الماضي والحاضر

د. السيد رزق الحجر (*)

لقدیم

من المعروف أن الكثيرين من الكتاب الغربيين قد اعتادوا منذ الأحداث التي تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية في سبتمبر من عام ٢٠٠١، أن يكيلوا الاتهامات للإسلام ولحضارته ولأتباعه في كل مكان، فقد أبرزت هذه الأحداث اتجاهًا قويًا في الغرب يعادي الإسلام والمسلمين ويسعى إلى رسم صورة لا تمت بصلة إلى حقيقة هذا الدين .

هذا الموقف في الحقيقة ليس جديدًا، ولا يعدو أن يكون مجرد استدعاء أو إحياء لتلك الصورة التي عمد المستشرقون ودعاة التنصير - منذ العصور الوسطى - إلى ترسيخها في ذهن كل أوروبي، ثم في ذهن كل غربي في شكل حقائق مسلمة لا تقبل أي محاولة للنقد أو التصحيح .

وفي هذا البحث نحاول التعرف على الخلفية التاريخية والحضارية التي في إطارها تشكلت لدى الغربيين أول صورة عن الإسلام والمسلمين، وهي نفس الصورة التي يسعى بقوة إلى إحيائها اليوم عدد من المستشرقين الجدد من أمثال " برنارد لويس " و " دانييل بايبس " و " صمويل هنتجون " وغيرهم ممن يروجون لفكرة حتمية الصدام بين الإسلام والغرب، وهي الفكرة التي تعتنقها الكثرة الغالبة في الإدارة الأمريكية الحالية، وهم المصنفون في اتجاه " المحافظون الجدد " .

فالتعرف على الصورة القديمة للإسلام يمثل الجانب الأول في هذه الدراسة الموجزة، بينما يمثل الجانب الثاني منها محاولة للكشف عن ملامح الصورة الحديثة

(*) أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة .

والمعاصرة للإسلام في عيون الغربيين وعقولهم بحيث يمكننا - من خلال وضع كلتا الصورتين إزاء الأخرى - أن نتبين وجوه الشبه والاختلاف بينهما من جهة، ومعرفة ما إذا كانت هناك إمكانية لقيام علاقة سوية بين الإسلام وحضارته والغرب وحضارته من جهة ثانية .

والله المستعان،،

المبحث الأول

صورة الإسلام في الغرب قديماً

لا شك أن محاولة الكشف عن طبيعة الصورة التي تلقاها الغربيون عن الإسلام في الماضي تستوجب التعرف على أولئك الذين قاموا بالدور الرئيسي في تشكيل هذه الصورة، ولما كان أصحاب هذا الدور هم " المستشرقون " ومعهم من يعرفون باسم " المبشرين " فإن حديثنا سوف يدور حول دائرة الاستشراق والتنصير.

لكنني لا أريد الخوض في الميادين المتعددة التي يُتناول من خلالها الاستشراق والتنصير كالجوانب التاريخية والجوانب المتعلقة بالأهداف التي سعى إليها المستشرقون، والوسائل التي سلكوها لتحقيق هذه الأهداف، وإنما أجدني مضطراً للقفز على الكثير من التفاصيل المتعلقة بهذه الموضوعات – وقد أصبحت مشهورة معروفة للكثيرين – لكي أجيب عن هذا السؤال .

ما طبيعة هؤلاء الذين قدموا للمواطن الأوربي – ثم الغربي عموماً – أول صورة عن الإسلام والمسلمين ؟ وما طبيعة نواياهم ؟ وهل كانت الموضوعية – وهي باتفاق العلماء أساس القبول لكل بحث علمي – متوفرة في بحوث هؤلاء المستشرقين ودراساتهم عن الإسلام ؟

إن التتبع الدقيق والاستقراء التام لتراجم أولئك الذين قاموا على الاستشراق ووجهوا حركته منذ بدايتها – مع بداية الألفية الثانية – وحتى نهاية ما يعرف في التاريخ الأوربي باسم " العصور الوسطى " على الأقل، يسمح لنا بإصدار هذا الحكم العام دون أدنى تخوف من مخاطرة التعميم وهو أن كل مستشراقي هذه الفترة – وهم الذين شكلوا أول صورة عن الإسلام – كانوا من رجال الكنيسة . ومعنى ذلك أنهم بحكم وظيفتهم الأساسية في الكنيسة كانوا " مبشرين " أو دعاة للنصرانية . فلم تشهد هذه المراحل الأولى من مراحل الاستشراق، والتي تمتد إلى عصر النهضة الأوربية، بل

تتجاوزها لم تشهد أدنى انفصال بين شخصية المستشرق وشخصية المبشر" وإنما اجتمع كلاهما في شخص واحد، أي أنهما كانا وجهين لعملة واحدة^(١).

فإذا كان المستشرق والمنصر يجتمعان في شخص واحد، وكان الواجب الأساسي لهذا الشخص - كأحد رجال الكنيسة - محددًا سلفًا بأنه - كما صرح به الكثيرون منهم - طعن الإسلام بسيف الكتاب المقدس، فإنه يكون قد اختار لبحوثه ودراساته أي وصف آخر غير وصف الموضوعية والأمانة العلمية، فقد كان في كل خطوة يخطوها، وفي كل كلمة يسطرها باعتباره مستشرقًا لا تجد لها إلا مبررًا واحدًا هو إنجاح عملية التنصير بصفته واحدًا من رجال الكنيسة واعتبار التنصير أو " التبشير " أول واجباته المقدسة .

ذلك هو الجانب الأول في طبيعة أولئك الذين نقلوا للغرب أول صورة عن الإسلام والمسلمين وقد بدا لنا خاليًا عن أول أوليات البحث العلمي وهو الموضوعية والأمانة العملية .

أما الجانب الثاني فيختص بطبيعة العقلية التي كانوا عليها أثناء قيامهم برسم هذه الصورة الزائفة عن الإسلام وأهله، ولما كان مسلمًا أن الفكر صورة للعقل الذي أنتجه، وأن العقول الضعيفة لا تنتج عظام الأفكار، كان لا بد لنا من وقفة مع طبيعة العقلية التي تولت تقديم الإسلام للغرب .

وأنبه منذ البداية إلى أنني في بياني لطبيعة هذه العقلية لن أعتمد على أي مرجع إسلامي حتى لا تكون هناك أدنى شبهة للتعصب أو الميل العاطفي وإنما ستكون مراجعي هنا لكتاب غربيين يعدون بين أشهر المؤرخين ودارسي الحضارات من أمثال " ديورانت " و"كولتون " و" روم لاندوم " وغيرهم .

(١) لمعرفة هذه الحقيقة راجع نجيب العقيقي : المستشرقون (ثلاثة أجزاء) الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠، فالتراجم التي تتضمنها للمستشرقين تبين أنهم كانوا - حتى القرن السابع عشر على الأقل - من رجال الكنيسة.

والآن ما رأي كتاب الغرب ومفكره في العقلية الأوربية في العصور الوسطى، وهي العقلية التي قامت بمهمة تعريف الغرب بالإسلام ؟ إن الضعف والسذاجة والسطحية والبدائية تمثل كلها سمات أساسية للعقل الأوربي في العصور الوسطى .

يقول المؤرخ الهولندي الشهير " يوهان هويزنجا " : كثيراً ما يبدو لنا أن عقلية العصور الوسطى المتدهورة تظهر من السطحية والضعف ما لا يصدق عقل فهي تجهل التركيب المرتب للأشياء بطريقة مذهلة ، وهي تنطلق إلى التعميمات بغير تردد معتمدة على دليل واحد، وتعرضها لإصدار الحكم الخاطئ بشكل مفرط لا حد له . لذا فإن عدم الدقة وسرعة التصديق والطيش وعدم الاتساق المنطقي من الملامح الشائعة في الاستدلال المنطقي في العصور الوسطى ^(١) .

وإذا كان " هويزنجا " يختار نماذج للاستدلال على هذه الصفات العقلية من خلال الحياة والفكر والفن الأوربي، فإن الباحث فيما خلفه المستشرقون في هذه الفترة من تراث حول الإسلام والمسلمين، يستطيع بسهولة أن يعثر على الكثير من النماذج والأحكام التي تدل بوضوح على صحة ما ذهب إليه، وهنا نقف على مدخل جديد لدحض دعاوي المستشرقين وبيان زيف الصورة التي رسموها للإسلام على أساس داخلي يختص بطبيعة العقلية التي اضطلعت برسم هذه الصورة .

من الأدلة على ذلك مثلاً إعلان أحد المستشرقين (جيبير النوجنتي ت ١١٢٤ م) أنه لا يعتمد فيما كتبه عن الإسلام على أية مصادر مكتوبة، وأنه يشير فقط إلى آراء العامة، وأنه لا توجد لديه أية وسائل للتمييز بين الخطأ والصواب، ثم يبرر هذه المنهج اللاعلمي واللاأخلاقي أيضاً بقوله : " لاجناح على المرء إذا ذكر بالسوء ديناً يفوق خبثه

(١) هويزنجا : اضمحلال العصور الوسطى، دراسة لنماذج الحياة والفكر والفن بفرنسا والأراضي المنخفضة، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٨ م ص ٢٨٨ .

كل سوء يمكن أن يتصوره المرء" (١).

وهكذا يجد القارئ نفسه أمام نوع من التعميمات التي يعترف صاحبها أنه ليس لديه عليها أي دليل، بل يقرر أنه لا يحتاج في إصدار مثل هذه التعميمات إلى أي دليل !! ألا يدل ذلك بوضوح – فضلاً عن تعمد الكذب والإصرار عليه – على صحة ما ذهب إليه " هويزنجا " من ضعف العقلية الأوروبية وسذاجتها آنذاك.

إن مثل هذا المسلك ليؤكد لنا أن " هويزنجا " كان غاية في الدقة حين وصف الأوروبيين في العصور الوسطى بأنهم كانوا " يعيشون في أزمة عقلية مستمرة، فلم يكنوا يستغنوا لحظة واحدة عن أحكام خاطئة من أغلظ نوع.. " (٢).

كذلك كان ميلهم الشديد إلى المبالغة والتهويل، ولعلمهم باختراع الأكاذيب في هذا الزمان مضرب الأمثال، يقول " هويزنجا " : وأخيراً، ماذا عسانا نقول عن الخفة العجيبة التي يتسم بها المؤلفون قرب نهاية العصور الوسطى. تلك الخفة التي تبدوا لنا كأنها هي انعدام مطلق للقوى العقلية !! إذ يبدو لنا أحياناً أنهم يقنعون بأن يقدموا لقرائهم مجموعة مسلسلة من الصور غير الواضحة، وأنهم لا يشعرون مطلقاً بأية حاجة إلى التفكير الجاد والعميق حقاً .. وانعدام الدقة لديهم أليم مستوجب للرتاء ... " (٣).

إن هذا الحكم على عقلية العصور الوسطى – وضمنها بالطبع عقلية المستشرقين ودعاة التنصير – نلتقي به كذلك عند مؤرخ الحضارة الشهير " ول ديورانت " الذي يذكر أن الصدق والأمانة كانا منعدمين تماماً لدى الأوروبيين في هذه الفترة، ويعلن أنهم كانوا

(١) الدكتور محمود زقزوق : الاستشراق والخفية الفكرية للصراع الحضاري، الكتاب الخامس في سلسلة : " كتاب الأمة " الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، سنة ١٤٠٥ هـ. ص ٢٢، وانظر، الدكتور عبد الجليل شليبي : صور استشراقية، الطبعة الثانية، دار الشروق، سنة ١٤٠٦ هـ، ص ٢٩.

(٢) اضمحلال العصور الوسطى .. ص ٢٢٩.

(٣) السابق ص ٢٣٠.

يكذبون على أبنائهم وأزواجهم، وطوائفهم، وأعدائهم، وأصدقائهم وحكوماتهم وربهم، وأن الواحد منهم كان مولعًا أشد الولع بتزوير الوثائق، يزور الأناجيل غير الصحيحة، يزور الأوامر البابوية ليتخذها سلاحًا في السياسة الدينية، وأن الرهبان الأوفياء – بتعبير "ديورانت" كانوا يزورون العهود ليكسبوا بها منحةً لأديرتهم من الملوك^(١).

فإذا كان هذا حال الأوربيين عمومًا وكان هو حال الطبقة المثلثة للمثقفين والمفكرين آنذاك وهي طبقة رجال الكنيسة – وهي الطبقة التي أخذت على عاتقها تزييف الإسلام وتشويه صورته، فهل يتصور المواطن الأوربي أو الغربي المعاصر أن هؤلاء قد نقلوا له صورة صحيحة أو قريبة من الصحة عن الإسلام والمسلمين !!

ممن أكدوا هذه الصفات للعقلية الأوربية كذلك "جورج كولتون" – وهو أحد المتخصصين في تاريخ العصور الوسطى – ففي كتابه عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة "يذكر أن الكنيسة قد تسلطت على عقول الناس ومقدارته، وأن نظرة أهل هذه العصور إلى الحياة كانت "نظرة ضيقة في نطاق المسيحية التي كانت تدعو إلى التفكير في العالم الآخر، فكان يقبل كل شيء دون فهم أو إدراك أو مناقشة، وخضع لآراء الكنيسة وتعاليمها خضوعًا أعمى، وأصبح يصدق كل ما يقال له من الخزعبلات والخرافات"^(٢).

ويقرر "كولتون" أن الأوربيين كانوا يعانون آنذاك من نقص أليم في الوعي التاريخي، وينفي عن راهب العصور الوسطى صفة العالم الكلاسيكي ويعتبر النظرة إليه على هذا النحو ضريبًا من الخيال. يقول: "أما رؤيا الكاردينال "نيومان" التي تراءى له فيها راهب العصور الوسطى على أنه عالم كلاسيكي فيغلب عليها عنصر الخيال إلى

(١) قصة الحضارة ترجمة محمد بدارن ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، الجزء الخامس من المجلد الرابع، ص ١٨٧.

(٢) جورج كولتون : عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، ترجمة وتعليق الدكتور جوزيف نسيم يوسف، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية سنة ١٩٨٣ م، ص ١٧، وانظر، ص ٥١.

إذا أضفنا إلى ذلك الحال الذي كان عليه العقل الأوروبي في العصور الوسطى ذلك الهلع الذي أصاب رجال الكنيسة بسبب السرعة التي انتشر بها الإسلام كان لنا أن نفهم الأسباب التي من أجلها سعى هؤلاء إلى التشويه المتعمد لصورة الإسلام والمسلمين.

يقول الدكتور "مايكل هارت" مصورًا حالة الفزع التي أصابت الأوروبيين عامة ورجال الكنيسة خاصة بسبب الانتشار السريع الذي تفرد به الدين الإسلامي : ولبرهة من الزمن كان يبدو، وكأن العرب سوف يحتاجون جميع أوروبا المسيحية، ولكن في عام ٧٣٢ م، وفي معركة تورز انكسر الجيش الإسلامي الذي كان قد تقدم ووصل إلى أواسط فرسنا على يد جيش الفرنجة، وبالرغم من ذلك فإنه - وفي قرن شحيح من القتال استطاعت هذه القبائل البدوية التي كانت تلهمها كلمات الرسول - ﷺ - أن تظفر بتأسيس إمبراطورية تمتد من حدود الصين حتى المحيط الأطلسي، وهي أعظم إمبراطورية شهدها العالم حتى ذلك الوقت - وحيثما كانت تصل الفتوحات كان يتبعها اعتناق عدد كبير من الناس للدين الجديد على أوسع نطاق" (٢).

وقد تكرر التعبير عن هذا المعنى في كثير من الكتابات الغربية قديمًا وحديثًا حتى أننا نقف عليه في واحد من أحدث هذه الكتابات وهو كتاب "الإسلام وخرافة المواجهة" ففيه يشير المؤلف إلى أنه "بعد ظهور الإسلام" في القرن السابع أصبحت للمسيحية الأرثوذكسية حدود متحركة - غالبًا ما كانت عدائية - مع العالم الإسلامي الذي كانت تفقد أمامه الأرض بالتدريج مما أدى إلى سقوط القسطنطينية في ١٤٥٣ م. وفتح العثمانيين للبلقان في القرنين الرابع عشر والخامس عشر" (٣).

(١) المرجع السابق : ص ٥٤.

(٢) مايكل هارت : المائة الأوائل، ترجمة خالد أسعد عيسى وأحمد غسان، الطبعة الثالثة، دار قتيبة سنة ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ، ص ٢٢، وقارن توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ترجمة د. حسن إبراهيم عبد المجيد عابدين، ط النهضة المصرية سنة ١٩٧٠، ص ٦٣ وما بعدها.

(٣) فريد هاليداي : الإسلام وخرافة المواجهة، الدين والسياسة في الشرق الأوسط، ترجمة محمد مستجير، الطبعة الأولى، مكتبة مدلولي، سنة ١٩٩٧، ص ١٩٤.

هذه الفكرة - فكرة الفزع الذي أصاب الأوروبيين وخاصة رجال الكنيسة من قدرة الإسلام على الانتشار - هذه الفكرة نلتقي بها عند الكاتبة الشهيرة "كارين آرمسترونج" ففي تحليلها لأسباب العداء بين الغربيين والإسلام تقول: "حتى ظهور الاتحاد السوفيتي في قرننا لم يسبق أن شكلت أية دولة أو أيديولوجيا تحدياً مستمراً للغرب مثل التحدي الذي شكله الإسلام، فعندما شيدت الإمبراطورية الإسلامية في القرن السابع كانت أوروبا مختلفة وسرعان ما اجتاحت الإسلام معظم العالم المسيحي في شرق المتوسط إضافة إلى الكنيسة الكبيرة في شمال إفريقيا التي كانت تحظى بأهمية كبيرة لدى الكنيسة في روما. كان هذا النجاح الباهر نذير خطر دفع الغرب إلى التساؤل إن كان الله قد تولى عن المسيحيين وأسبغ عطفة على الكافرين؟ لقد بقي هذا الخوف القديم من الإمبراطورية الإسلامية المتسعة حتى عندما تعافت أوروبا من العصور المظلمة. ولم تستطع أوروبا حتى بعد أن أسست حضارتها العظيمة أن تحدث تأثيراً على هذه الثقافة الديناميكية المقتدرة للإسلام..." (١).

ويؤكد "هوفمان" هذا المعنى حين ذكر - في تحليله لأسباب عداوة أهل الغرب للإسلام أن الغربيين قد اعتادوا منذ العصور القديمة أن ينظروا إلى الإسلام على أنه: "شكل وكيان ذو صيغة واحدة، ونظام صارم لا يعرف المرونة يخشاه الغرب ويخافه. هذا هو الوصف الدقيق للمشاعر التي حكمت علاقة الإسلام منذ القدم وإلى يومنا هذا، الرعب والخوف، لقد بدأ هذا منذ التوسع المذهل للإسلام في القرنين السابع والثامن الميلاديين، هذا التوسع الذي ما يزال يذهلنا حتى يومنا هذه، ولا نفهم أسبابه" (٢).

والذي يهمنا أن نؤكد - استنتاجاً من كل ما سبق - هو أن الصورة الأولى

(١) كارين آرمسترونج: الإسلام في مرآة الغرب، محاولة جديدة في فهم الإسلام، ترجمة محمد الجورا، الطبعة الثانية، دمشق، سنة ٢٠٠٢، ص ١٣.

(٢) الدكتور مراد هوفمان: الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق، سنة ١٤١٢ هـ - ٢٠٠١ ص ٦٨.

للإسلام قد تشكلت في ظروف لا تنتج سوى العداء لهذا الدين فقد رسم معالمها رجال الكنيسة الأوروبية في ظل ظروف من الصراع المستميت الذي خاضته الكنيسة في سبل المحافظة على نفوذها والتوسع فيه قدر الإمكان، وفي إطار عقلية أوروبية تبينا من قبل طبيعتها، إضافة إلى حالة الفزع التي رسخها المستشرقون في نفوس الغربيين من هذا الدين .

من هنا جاء تصويرهم للإسلام على أنه قوة خبيثة شريرة، وأنه من عمل الشيطان، وأنه منبع الزندقات والحركات الهدامة، وأنه مزيج مشوه تجمع من أصول نصرانية ويهودية تلقاها محمد ﷺ عن أساتذته من أحبار اليهود وrehبان النصارى . وهكذا أصبح الإسلام عندهم - وفي تعبيرهم - دنسا يجب التحرز والابتعاد عنه وخبثا يفوق سوءه كل سوء يمكن أن يتصوره المرء .

كذلك كان القرآن - في رؤيتهم - نسيجاً من السخافات يناقض العقل ويعاديه ويعوقه عن التفكير، أما النبي ﷺ فقد نعتوه بأوصاف يرفضها أي إنسان يحترم عقله وإنسانيته .

لقد نسجوا في وقت واحد - كما تقول " كارين آرمسترونج " - صوراً مخيفة عن اليهود، وصورة مشوهة عن الإسلام، وكان هذا يعكس مخاوفهم الدفينة منه (١) .

وتزيد آرمسترونج هذه الصورة المشوهة عن الإسلام في الغرب إيضاحاً فتقول : " لقد شجب العلماء الغربيون الإسلام بدعوى أنه دين تجديفي وشجبوا نبيه محمداً ﷺ بدعوى أنه المدعي الأكبر وجعلوا من اسم محمد - الذي حُرف إلى ماهوند - بعبعاً للناس في أوروبا تستخدمه الأمهات في إخافة أطفالهن عندما لا يمتثلون لأوامرهن . كما صور في المسرحيات الصامته على أنه عدو الحضارة الغربية الذي حارب قديسنا

(١) الإسلام في مرآة الغرب، ص ١٤ .

الشجاع جورج (١).

وإذا كانت هذه بعض ملامح الصورة التي قدمها إلى الغرب عن الإسلام ونبيه ﷺ. فإن المسلمين كذلك كانوا - في هذه الصورة - قومًا من الهمج، والبرابرة، واللصوص، وسفاكي الدماء، يأكلون لحوم البشر، يحثهم دينهم على الملذات الجسدية، وينأى بهم عن كل سمو روحي وأخلاقي، فهم ليسو سوى نوع من المتوحشين لا يكاد يحظى بميزة إنسانية (٢).

تلك هي صورة الإسلام في عيون الغربيين وفكرهم في القديم، فماذا عن صورة الإسلام في الوقت الراهن؟ هل اختلفت هذه الصورة في الحاضر عنها في الماضي؟ إن الجواب عن ذلك ينقلنا إلى المبحث الثاني.

(١) المرجع السابق، نفس الموضع، وقارن روم لاندو: الإسلام والعرب ترجمة منير البعلبكي، الطبعة الثانية، بيروت، سنة ١٩٧٧ م، ص ٣٣، والدكتور مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي سنة ١٤٠٥ هـ، ص ١٦، وانظر: أيضا المستشرقون الناطقون بالإنجليزية للأستاذ طيباوي، ملحق بكتاب الدكتور محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث ص ٤٧٥.

(٢) انظر روم لاندو: الإسلام والعرب ص ٣٣ وما بعدها.

المبحث الثاني

الصور المعاصرة للإسلام في الغرب

رأينا فيما سبق أن الصورة التي رسمها مستشرقوا العصور الوسطى للإسلام جاءت عارية تماما عن الموضوعية، بل إنها لم تتضمن أي شيء إيجابي عن الإسلام والمسلمين، وحتى " روجر بيكون " (١٢١٤ - ١٢٩٤ م) الذي تشير إليه بعض الأقسام باعتبار أن دعوته إلى تدريس اللغات الشرقية في جامعات أوروبا إنما كانت " لأغراض علمية صرفة " ^(١) لم يكن كذلك في حقيقة الأمر .

صحيح أنه كان - كما صوره " بريفالت " شديد الحماس لتعلم اللغة العربية وعلوم المسلمين، وأنه لم يكن يتردد في " إقرار أن الطريق الوحيد لمعاصريه إلى العلم الحقيقي هو تعلم العربية، وتعلم العلوم العربية " ^(٢) ، لكنه لم يكن في الحقيقة مبشراً باتجاه جديد لفهم موضوعي للإسلام وحضارته، إذ كانت غايته من الدعوة لتعلم اللغة العربية والعلوم الإسلامية هي خدمة أغراض " التنصير في العالم الإسلامي .

فقد ضمن " بيكون " أهدافه تلك في رسالة وجهها إلى البابا مبيناً أهمية تعلم لغات المسلمين لغرض التنصير، وكذلك أهمية " دراسة أحوال من يراد ردتهم لتسهيل معرفة المسارب التي منها يمكن النفاذ إلى عقيدة المسلمين لهدمها وتقويضها " ^(٣) . فالتنصير - فيما يري بيكون - هو الطريقة الوحيدة التي يمكن بها توسيع رقعة العالم المسيحي، وكان رأيه - كما يقول " ساذرن " أنه لا بد من توافر ثلاثة شروط، أحدها : معرفة

-
- (١) نجيب العقيلي : المستشرقون، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠ ج ١ ص ١١٨ .
(٢) روبرت بريفالت : أثر الثقافة الإسلامية في تكوين الإنسانية، وهو فصول مختارة من كتاب بريفالت، تكوين الإنسانية، ترجمها السيد أبو النصر أحمد، الحسيني، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م ص ١٥٢ .
(٣) الدكتور عرفان عبد الحميد : المستشرقون والإسلام، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ١٢ .

اللغات الضرورية، وثانيهما : دراسة أنواع الكفر وتمييز بعضها من بعضها الآخر،
وثالثها : دراسة الحجج المضادة حتى يمكن دحضها " (١).

وهكذا انتهت أوروبا من عصورها الوسطى وخرجت إلى عصور نهضتها دون أن
تبدوا منها أية بادرة للقرب من الإسلام أو التخلي عن عدواتها التقليدية له، وبالرغم
من ظهور محاولات جادة من بعض المفكرين الغربيين خلال القرون الثلاثة الماضية
لرسم صورة صحيحة أو قريبة من الصحة عن الإسلام فإن هذه المحاولات كانت خافطة
جداً إذا قيسست بالفهم الغربي العام للإسلام وهو الفهم الذي رسخته العقلية التي
نتجت عن الحروب الصليبية، وهي العقلية التي ما زالت - كما يقول " هوفمان " تشكل
وتحدد العلاقات المشتركة بين الغرب والإسلام . لقد أثبت كل من Noama Daniel و
Cluade Cahen.. أن آباء ومؤسسي فكرة الحروب الصليبية استعانوا لإشعال الكره ضد
كل ما هو إسلامي - خاصة ضد محمد - استعانوا لتحقيق هذا بحملة متقنة لنشر
الجهل بكل ما هو إسلامي ، وحجب كل المعلومات الصحيحة، ونشر معلومات مغلوطة
بين الناس " (٢).

هذه الروح الصليبية وجدت فرصتها - بكل ما تضرره للإسلام من حقد خلال
القرن التاسع عشر حيث تم للغرب استعمار معظم بلدان العالم الإسلامي ونجح في
إضعاف دولة الخلافة الإسلامية وتمزيقها، فظهرت نتيجة لذلك نزعة جديدة عاشت
جنباً إلى جنب مع تلك الروح الصليبية الموروثة، تلك هي نزعة الاستعلاء والعنصرية
الغربية التي " كانت تمد الأوروبيين بالاعتقاد المريض، الاعتقاد بتفوقهم على الأعراق
الأخرى، وأن خلاص عالم آسيا وأفريقيا البربري وتمدينه رهن مشيئتهم " (٣).

(١) الدكتور محمود زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، الطبعة الثانية،

مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) الإسلام في الألفية الثالثة .. ص ٧.

(٣) كارين أرمسترونج : الإسلام في مرآة الغرب .. ص ٤٣.

ومن السهل أن نقف على هذه لنزعة الاستعلائية العنصرية المفعمة بالروح الصليبية في عدد كبير من مستشاري القرن التاسع عشر والقرن العشرين الذين وضعوا كل إمكانهم ومعارفهم عن العالم الإسلامي في خدمة أهداف المستعمرين وعملوا كمستشارين في وزارات الاستعمار والخارجية من أمثال "لويس" ماسينيون و"دي ساسي" و"أرنست رينان" في فرنسا، و"بارتولد" في روسيا، و"كارل بيكر" في ألمانيا، و"سنوك جرونيه" في هولندا وغيرهم ممن أشار إليهم المستشرق المعاصر "اشتيفان فيل" حين قرر أن هناك جماعة "يسمون أنفسهم مستشرقين سخروا معلوماتهم عن الإسلام وتاريخه في سبيل مكافحة الإسلام والمسلمين . وهذا واقع مؤلم لا بد أن يعترف به المستشرقون المخلصون لرسالتهم بكل صراحة (١) .

بل إن هذه الروح الاستعلائية العنصرية تظهر بوضوح في تصريحات قادة الاستعمار ومعاونيهم من المستشرقين والتي ركزت على جانبين، أحدهما أن الإسلام هو القوة الحقيقة التي تحول دون استقرار الاستعمار في البلاد الإسلامية ومن ثم يجب القضاء عليه أو استبعاده، وقد شكى رئيس الوزراء البريطاني آنذاك : "جلادستون" من عجز قواته عن البقاء والاستقرار في مصر طالما كان هذا الكتاب "القرآن الكريم" في أيدي المصريين .

ثانيهما : الخط من شأن الشرقيين وتحقيرهم وتسفيه عقولهم مع الإغلاء من شأن الغربيين الذين اختص جنسهم بالتميز والرقى في جميع المجالات، ويدخل في هذا الجانب المقارنات التي عقدها "رينان" بين الجنس السامي والجنس الآري والإشارات التي ذكرها "هانوتو" عن الشعب الفرنسي مقارنًا بالشعب الإسلامي "إن شعب فرنسا قد تقلد زمام إدارة شعب آخر، وهو ذلك الشعب المنتشر في الأرجاء الفسيحة . والمتبع لتقاليد وعادات غير التي نحنوا لها ونحترمها .. هو الشعب الإسلامي السامي

(١) الدكتور محمود زقزوق : الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص ٢٤ .

الأصل الذي يحمل إليه الشعب الآري المسيحي " ملح المدنية وروحها " (١).

وقد ظل هذان الجانبان – الخوف من الإسلام وكراهيته والخط من شأن العقلية الشرقية – ماثلين بوضوح في التفكير الغربي خلال القرن العشرين، تقول الكاتبة " آرمسترونج " " ذات مرة قال لي السير " ألفريد ليل " الدقة بغیضة على العقل الشرقي، وينبغي على كل انجلو هندي أن يتذكر تلك البديهية دائماً . حقيقة أن الافتقار إلى الدقة الذي قد ينزل وبكل سهولة ليصل إلى حد الكذب هو سمة العقل الشرقي الرئيسية، فالأوروبي معلل دقيق، وتعابيريه عن الحقيقة لا لبس فيها، إنه منطقي بالفطرة مع أنه قد لا يكون درس المنطق ألبتة .. بالمقابل، العقل الشرقي مثل شوارع الشرق الجميلة يفتقر إلى التناسق بشكل ملحوظ " (٢).

من الممكن كذلك أن نلمس بروز الروح الصليبية بعد نجاح الهجمة الاستعمارية على بلدان العالم الإسلامي في تصرفات بعض القادة الغربيين التي كشفت عن الارتباط القوي بين الإمبرالية الغربية والعمل التبشيري المسيحي والروح الصليبية القديمة " فعندما وصل الجنرال : " اللني " إلى القدس عام ١٩١٧ أعلن أن الحملات الصليبية قد اكتملت، وعندما دخل الفرنسيون " دمشق " سار قائدهم إلى ضريح صلاح الدين في الجامع الكبير وصاح : ها قد عدنا يا صلاح الدين " (٣).

يندرج في هذا الإطار كذلك ما ورد في تقرير لجنة التخطيط الاستراتيجي المتكامل في الولايات المتحدة الأمريكية الصادر في عام ١٩٨٨، فقد وضع المد الإسلامي على رأس

(١) راجع مقال " هانوتو " في كتاب الدكتور محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة الرابعة، مكتبة وهبة، القاهرة، ص ٢٤ وما بعدها، وانظر الدكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، بمصر سنة ١٩٧٦ ج ١ ص ٢ وما بعدها.

(٢) الإسلام في مرآة الغرب ص ٤٦.

(٣) السابق ص ٤٤، وقارن هوفمان : الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود ص ١٢.

قائمة الأعداء الذين يهددون الغرب، وفيه يقول المستشرق " كارداي فو " : إن الخطر الكبير الذي يهدد الدولة المسيحية في علاقتها بالعالم هو الإسلام، وإنه يتعين شق العالم الإسلامي وكسرو وحدته الأخلاقية .

ولا ريب أن هذا الإطار يضم تلك المجموعة التي برزت في الغرب - وفي أمريكا خاصة في السنوات القليلة الماضية، وهي المجموعة التي أصبح يطلق عليها اسم المستشرقون الجدد وأنصار الصراع والصدام بين الحضارات، وتضم مؤرخين وأكاديميين وصحفيين أمثال "برنارد لويس" و"هنتجتون" و"بايبس" و"جوديث ميللر" و"استيفن امرسون" وغيرهم ممن يتبنون فكرة الصدام بين الإسلام والغرب، ويرون حتمية الصراع باعتبار أن الإسلام هو العدو الحقيقي للغرب خاصة بعد انهيار العدو التقليدي "الاتحاد السوفيتي" الأمر الذي يؤكد صحة الملاحظة التي أبدتها "كارين آرمسترونج" في قولها : " يبدو الآن أن حرباً باردة ضد الإسلام توشك أن تحل محل الحرب الباردة ضد الاتحاد السوفيتي " (١) .

لكن الحقيقة التي تأكدت بعد الأحداث التي وقعت في أمريكا - أحداث سبتمبر سنة ٢٠٠١ - هي أن الحرب ضد الإسلام قد أصبحت حرباً ساخنة بدأتها الولايات المتحدة في أفغانستان، ثم في العراق، ثم تضع في قائمة منتظرة عدداً آخر من الدولة الإسلامية مثل إيران وسوريا والسودان وغيرها .

ولا شك أن آلة الإعلان الخطيرة في أمريكا والغرب عمومًا والتي تخضع بدرجة كبيرة للحركة الصهيونية تمارس دوراً كبيراً في ترسيخ العداوة للإسلام، ولا غرابة في ذلك، فإسرائيل هي المستفيد الأول من هذا الوضع المائل بين الإسلام والغرب لا سيما والإدارة الأمريكية الحالية تضم عدداً كبيراً ممن يطلق عليهم اسم " المحافظون الجدد " أو " الاتجاه المسيحي الصهيوني " وهو الاتجاه الذي يتبنى فكرة الصراع أو الصدام بين

(١) الإسلام في مرآة الغرب ص ٢٥.

الغرب والإسلام، وينظر إلى الإسلام باعتباره التحدي الخطير للحضارة الغربية كما تدل على ذلك كتاباتهم وآراؤهم المعلنة عبر وسائل الإعلام المختلفة^(١).

والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن الإسلام من دون جميع الأديان السماوية والوضعية - هو الدين الوحيد الذي يتناوله الإعلام الغربي المعاصر تناولاً يتنافى مع أبسط قيم العدل والموضوعية - ويكفي أن نشير - على سبيل المثال لا الحصر إلى أن التلفزيون البرازيلي في يناير سنة ٢٠٠٢ ظل على مدى خمسة أشهر يعرض مسلسلاً يسير كله في اتجاه تشويه صورة الإسلام، والخط من شأنه، والسخرية من أحكامه، ويصور العربي المسلم على أنه مخلوق فاسق وغادر ومخادع ومتعطش للدماء ومنحل أخلاقياً وشهواني إلى أبعد الحدود، وقادر بشكل كبير على المكيدة والمراوغة^(٢).

وإذا كان المقام لا يتسع للمزيد من الأمثلة فإنه لا بد من الإشارة إلى أن المسلمين من جانبهم لم يكونوا طول تاريخهم أعداء لأية ثقافة أو حضارة لكن ما أزعجهم اليوم أنهم اكتشفوا أن روح العصور الوسطى - بما تنطوي عليه من حقد شديد على الإسلام والمسلمين - ما زالت تحيا قوية وفعالة في ثقافة الغرب، تقول أرمسترونج :

" لقد استجاب المسلمون دائماً لأفكار من ثقافات أخرى ففي بداية هذا القرن كان مثقف بارز تقريباً في العلم الإسلامي ليبرالياً وداعياً للزرعة الغربية، من المحتمل أن هؤلاء كانوا يكرهون الإمبريالية الغربية، لكنهم تخيلوا أن الليبراليين في أوروبا يقفون إلى

(١) لمعرفة حقيقة الإعلام ودوره في إشعال روح العداوة ضد المسلمين في أمريكا وتأثير الصهيونية عليه، انظر هوفمان : الإسلام في الألفية الثالثة ص ٢٤٠.

(٢) جريدة العالم الإسلامي، العدد الصادر في ٢٤/٥/٢٠٠٢ مقال الأستاذ أحمد صالح، وفيما يتعلق بوصف المسلم بأنه شهواني إلى أقصى حد، وهو الوصف الذي أطلقوه على نبي الإسلام ﷺ فإنه يرجع إلى عملية " إسقاط " من رجال الكنيسة، فقد " فرضت الكنيسة رهينة قاسية على رجال الدين رغما عنهم، بهذا يتضح أن القطع الوصفية المدهشة لحياة محمد ﷺ الجنسية تكشف عن الكبت الذي كان يعاني منه المسيحيون أكثر مما تكشف عن حقائق تتعلق بحياة النبي " كارين أرمسترونج : الإسلام في مرآة الغرب، ص ٢٩.

جانبيهم، وأنهم سيعارضون من هم على شاكلة اللورد كرومر، فالسبب الكامن وراء الانزعاج والغضب في العالم الإسلامي كان اكتشافه التدريجي للعداوة والحقد على النبي ﷺ ودينه اللذين كانا متأصلين في الثقافة الغربية، ولا يزالان يؤثران على سياسة الغرب في البلدان الإسلامية حتى في الفترة التالية للفترة الاستعمارية^(١).

وهكذا لم ينطبع في أذهان الغرب على مر العصور عن الإسلام – كما يقول "هوفمان" سوى المعارك الحربية، مثل الحروب الصليبية، وحروب الأتراك العثمانيين .. وليس الازدهار الحضاري والثقافي للإسلام وفضله على حضارة الغرب وتقدمه^(٢).

يمكننا بما سبق أن نتوصل إلى النتائج التالية :

أولاً : أن الحديث الذي أخذ يتصاعد خلال العقود الثلاثة الأخيرة والذي بلغ ذروته بعد أحداث سبتمبر سنة ٢٠٠١ في أمريكا – هذا الحديث ليس جديداً . فالمتتبع لتاريخ الاستعمار في البلاد الإسلامية يعلم يقيناً أنه كان يضع على رأس أولياته في هذه البلاد حتمية القضاء على الإسلام وحضارته باعتباره الخطر الأول على الغرب والتحدي الحقيقي للحضارة الغربية . وكان يزيد من خطورته في نظرهم أنه – كما عبر عن ذلك المستشرق الفرنسي "هانوتو" – الدين الوحيد الذي أمكن انتحال الناس له زمراً وأفواجاً، وأنه الدين الوحيد الذي تفوق شدة الميل إلى التدين به كل ميل إلى اعتناق دين سواه، وأن سيف محمد والقرآن – بتعبير "موير" هما أكثر الأعداء الذين عرفهم العالم عناداً ضد الحضارة والحرية الحقيقية .

ثانياً : أن الصورة المعاصرة للإسلام في الغرب لها جانبان، أحدهما إيجابي والآخر سلبي موغل في العداوة لهذا الدين والكراهية للمسلمين .

أما الجانب الإيجابي فيتمثل في بعض الرؤى المبشرة عن الإسلام وحضارته كما

(١) كارين آرمسترونج : الإسلام في مرآة الغرب، ص ٤٧.

(٢) مراد هوفمان : الإسلام في الألفية الثالثة ص ٦٩.

تظهر في كتابات بعض الكتاب من أمثال Betty Bowman و "توماس آرنولد" و "روم لاندو" و "ولفرد كانتويل سميث" و "يريفالت"، بل إن هذا الاتجاه الإيجابي يتصاعد من خلال كتاب The Sun Rises in the west الشمس تشرق في الغرب " الصادر عام ١٩٩٩م^(١).

كذلك يظهر الفهم الموضوعي للإسلام وحضارته فيما كتبه عنهما " جوزيف هل " في كتابه " حضارة العرب، وفيه قوله : تتسم الأديان كلها بأنها تطبع تاريخ الإنسانية بطابعها، والمؤسسون والأنبياء ورسولهم له نصيبهم في حضارة عصرهم وشعبهم، غير أنه لم يتهياً لأية ديانة ألبتة أن تصير دافعة أولى، وعلى نحو سريع ومباشر، لحدوث تغييرات حركت الدنيا كما صار الإسلام، وكذلك لم يتهياً لبلوغ دين إلى المدى الكامل أن يصبح سيد عصره وشعبه كما أصبح محمد (عليه الصلاة والسلام) .. " .

وفيما يتصل بالحضارة الإسلامية يقول " هل " إنه لا يوجد عنصر حق في علم أو عمل، أو مبدأ خير واحترام للإنسان، أو روح قوة حقيقة مفيدة لإنسان، أو جانب سمو في تصور الوجود والكون والإنسان، أو نزعة طموح إلى معالي الأمور إلا ونجده في حضارة الإسلام، ولا يوجد مظهر حضاري راق في حضارة الأمم إلا وهو متوفر فيها .. " .

وفي هذا الإطار تأتي كتابات " روم لاندو " الذي يقرر في كتابه الإسلام والعرب " أن أسبانيا وأوربا برمتها أيضاً مدينتان أعظم الدين لعبقرية المسلمين، إن العلم هو أجل خدمة أسدتها الحضارة العربية إلى العالم الحديث، فالإغريق قد نظموا وعمموا ووضعوا النظريات، ولكن روح البحث وتركيم المعرفة اليقينية، وطرائق العلم الدقيقة، والملاحظة الدائبة المتطاولة كانت غريبة عن المزاج الإغريقي، وإنما كان العرب هم أصحاب الفضل في تعريف أوربا بهذا كله، وينتهي " روم لاندو " من ذلك إلى القول : " ويكلمة فإن العلم الأوربي مدين بوجوده للعرب، هذا ما يقوله بريفولت وجورج سارطون .. " ^(٢).

(١) انظر السابق : ص ٢٤٢.

(٢) روم لاندو : الإسلام والعرب ص ٢٤٥ وانظر ص ١٨١، ٢١٢.

ومن الممكن أن نسوق العديد من الكتابات التي تبشر بعلاقة جديدة وسوية بين الإسلام والغرب، لكن هذا الاتجاه الإيجابي لا يمكن سماعه في ضجيج الثوابت القديمة التي يحتفظ بها الغرب من تراث العصور الوسطى والتي تعمل جهات متعددة لأغراض مختلفة على بعثها ونفخ الحياة فيها بشكل مستمر.

أما الجانب السلبي في هذا الصورة - صورة الإسلام المعاصرة في الغرب - فقد عرضنا فيما سبق الكثير من مفرداته، ويكفي أن نشير هنا إلى أن ما يقال عن الإسلام في هذا الجانب من الرؤية الغربية المعاصرة لا يهمل في مجمله أي عنصر من عناصر الصورة القديمة - صورة الإسلام في العصور الوسطى - سواء فيما يتصل بالإسلام كدين سماوي أو بالنبي ﷺ أو بالقرآن أو بالمسلمين. فالقرآن الكريم كما يصوره Fay Weldom ليس غذاء للفكر، بل هو أداة كبح للتفكير. إنه ليس قصيدة يرتكز عليها مجتمع آمن وعقلاني. أنه يقدم أسلحة وقوة إلى الفكر البوليسي، فهو والفكر البوليسي يسيران سويًا بكل سهولة، وهما يخيفان .. إنني أراه نصا محدودًا ومقيدًا عندما يتعلق الأمر بفهم ما أعرفه على أنه الله " (١).

والإسلام في نظرة " كونور كروز أو بريان " لا يستحق أي تقرير والمجتمع الإسلامي - كما يقول - " يبدو مقرفًا جدًا، يبدو مقرفًا لأنه مقرف .. فأني غربي يعلن عن التزامه بالقيم الغربية ويدعي أنه معجب بمجتمع إسلامي فهو إما منافق أو جاهل تمامًا أو فيه مسحة من كليهما " (٢).

وصورة النبي ﷺ قد بقيت كذلك كما كانت في أساطير وخيالات العصور الوسطى، حتى أن المرأة الغربية اليوم - كما أشرنا من قبل - جعلت من اسمه ﷺ " بعيدًا " تخيف به أبناءها حين لا يمتثلون لأمرها.

(١) نقلًا عن كارين أمسترونج في مرآة الغرب، ص ٤٩.

(٢) السابق ص ٥٠.

وهكذا تسللت إلى الصورة المعاصرة للإسلام كل عناصر الصور القديمة مع اختلاف بسيط ربما في الأسلوب وفي محاولة اصطناع المنهجية والموضوعية، لكن هذه المحاولة لم تخف أن الحقد القديم على الإسلام - كما تذكر ذلك "أرمسترونج" ما زال مستمراً في تصاعده على جانبي الأطلسي، ونادراً ما يتردد الناس في التهجم على الإسلام وإن تكن معرفتهم به ضحلة (١).

ذلك باختصار هو الجانب السلبي في الرؤية الغربية المعاصرة للإسلام، ومن لا يكتفي بكل مؤشرات التشويه والعداوة التي تكشف عنها هذه الرؤية فلي تعمق - كما يقول "هوفمان" - في نسق الفكر الحتمي لفرنسيس فوكاياما، واستراتيجيات استبعاد الإسلام التي يتبناها صاموئيل هنتجون (٢).

إن مشكلة الصراع أو الصدام التي أسسها هذا الفهم الخاطئ واللاعقلاني للإسلام قد يمكن حلها عن طريق الفهم الصحيح المتبادل بين أبناء الحضارتين الإسلامية والغربية بشرط أن تصدق النوايا من الجانبين، وأن يتخلى الغربيون عن الأفكار الخاطئة الموروثة عن العصور الوسطى، وخاصة تلك التي شاعت لديهم عن النبي ﷺ، والتي كانت سبباً رئيسياً من أسباب التباعد والضعينة، فإن محمداً ﷺ كما تقرر "أرمسترونج" قد اعتبر لقرون كثيرة النقيض للروح الدينية، والعدو لحضارة لا ثقة. بدلا من ذلك، ربما علينا أن نحاول رؤيته على أنه إنسان الروح الذي تمكن من جلب السلام والحضارة إلى شعبه، وإذا كان المسلمون - كما تقول - بحاجة إلى فهم تراثنا الغربية، ومؤسساتنا بشكل أوفى اليوم، فنحن في الغرب بحاجة إلى أن نجرد أنفسنا من بعض كراهيتنا القديمة، وربما الأنسب هو البدء بشخصية محمد ﷺ، فقد كان رجلاً ذا مشاعر فياضة، وشخصية مركبة ..

(١) السابق ص ١٣.

(٢) مراد هوفمان: الإسلام في الألفية الثالثة.. ص ٧٤.

وبلا شك كان لديه عبقرية عميقة يستعصي على الفهم، وقد أسس دينًا وتراثًا ثقافيًا لم يكونا قائمين على السيف كما تقول الأسطورة الغربية فاسم دينه الإسلام، أي السلام والمصالحة" (١).

وطبيعي أن هذا التوجه لن يؤتي ثماره بين يوم وليلة أو حتى في عقود، لأنه يريد أن يهدم هرما كبيرا من العداوة تراصت أحجاره وتركبت عبر العديد من القرون، لكن هذا لو حدث فسوف يكتشف أبناء الحضارتين أن بينهما من القواسم المشتركة من المبادئ والقيم رصيدا يكفي لتحقيق مصالحة تاريخية بينهما، وهذا بالطبع يحتاج إلى ملاحظات وإيضاحات ودراسات لتاريخ الحضارتين لا يتسع لها المقام .

أخيرًا، نأتي إلى هذا السؤال : ألا يتحمل المسلمون جانبًا من المسؤولية في رسم هذه الصورة المشوهة عن دينهم وحضارتهم ومجتمعهم ؟ لا شك عندي أن الإجابة على ذلك تحتاج إلى بحث مستقل .

(١) الإسلام في مرآة الغرب .. ص ٣١٢.

نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات تفسير القرآن الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر

أحمد محمد جاد عبد الرزاق (*)

مقدمة

لقد تنوعت اتجاهات التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وشغلت العلاقة بين القارئ والنص حيزاً كبيراً في الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن، بل إن مسألة العلاقة بين النص ومفسره أقدم من هذا بكثير جداً، فمسألة التأويل صلب الفكر الفلسفي الغربي، والنموذج المحوري فيه.

ويطرح هذا البحث افتراضاً خلاصته أن تلك الاتجاهات التي طبقت في المقام الأول على تفسيرات الكتاب المقدس، ثم اتسعت بعد ذلك لتشمل دائرة النصوص المكتوبة، سواء أكانت أدبية أو فلسفية أو تاريخية أو قانونية قد تركت أثراً ملحوظاً على تفسيرات القرآن الكريم في الخطاب الفلسفي الإسلامي المعاصر، من خلال المناهج أو الآليات التي تم استخدامها في التعامل معه، وعلى نحو خاص الاتجاهات التأويلية التي ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة، مع الاستعانة بما أنتجته العلوم الاجتماعية في مجال دراسات الأديان والثقافات المختلفة، وهو ما سوف يحاول هذا البحث أن يتناوله على نحو مفصل، بغية التعرف على أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، ورصد ألوان التأثيرات المتنوعة التي تركت بصمتها الواضحة على الخطاب الإسلامي المعاصر، موضحاً كيف أن هذا الخطاب لم يزل حتى هذا الوقت صفحة تنعكس عليها المناهج الغربية بشتى أطيافها

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

وألوانها، فمادة البحث إسلامية، والآليات التى يتم استخدامها فى التعامل معها غربية خالصة. وهو أمر يشير إلى أن العقل المسلم ما يزال حتى الآن عاجزاً عن أن يعتمد على نفسه، مما يعنى مضاعفة حالة الاستلاب الثقافى التى يعيش هذا العقل. ومن أجل تحقيق هدف هذه الدراسة على نحو علمى كاف، فقد جاءت هذه الدراسة فى قسمين:

الأول: يتناول اتجاهات التأويل فى الفلسفة الغربية المعاصرة، وأهم مكوناتها، وأدواتها التحليلية، ومناهجها فى التعامل مع النصوص المكتوبة. والثانى، الأثر الذى تركته هذه الاتجاهات على إشكاليات تفسير القرآن الكريم فى الخطاب الإسلامى المعاصر.

أولاً: نظريات التأويل فى الفلسفة الغربية.

فكرة التأويل

التأويل Hermeneutic مشتق من الكلمة اليونانية ερμηνεύειν التى تعنى "أن يفسر"، واشتق منها ερμηνία التى تعنى التفسير، وهى ترتبط من الناحية اللغوية بهرمس Hermes رسول الآلهة الذى يفهم ويفسر ما هو موجود فى عقل هذه الموجودات الخالدة، ويترجم وينقل بوضوح قصدهم إلى الموجودات الفانية^(١).

وتتضمن كلمة Hermeneutike باليونانية فى اشتقاقها اللغوى Tekhne التى تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقنى الفنى للوسائل اللغوية والاستعارية والتصورية والرمزية والمنطقية، وبما أن الفن كآلية لا ينفك عن الغائية، فإن الهدف من استخدام هذه الوسائل الكشف عن حقيقة

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 8.

شيء ما، وتطبق هذه الآليات على النصوص من أجل تفسيرها وتحليلها، وإبراز القيم والحقائق التي تخزنها والغايات التي تحيل عليها، ومن هنا فإن الهرمينوطيقا تعنى فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص (١).

والسبب الأساسي في كون التأويل أفكاراً معقدة بالنظر إلى ذلك التفسير لطبقاته المطورة المتعددة للمعنى والاهتمامات، ففي المقام الأول لابد من فهم تلك الطبقات المطورة في معانيها المجربة. إن التأويل يمكن أن يفهم باعتباره نظرية ومنهجية وممارسة للفهم والتي تعد لاسترداد معنى النص أو النص المشابه، بسبب بعده الزماني أو الثقافي أو بسبب غموضه بواسطة الايديولوجية والوعي الزائف (١).

إن التأويل يفترض مقدماً أن النص المشابه البعيد زماناً وثقافة أو بتلك النصوص التي غطيت وشوشت بالايديولوجية والوعي الزائف من الضروري أن تظهر في فوضى غير محكمة وتشوش كامل، وغير تامة، ومتناقضة، ومحرقة ومشوهة؛ ومن هنا فهي بحاجة إلى أن تفسر على نحو تنظيمي من أجل إمالة اللثام عن المعنى الأساسي أو الضمني المتماسك منطقياً، ومن هنا فالتأويل له طبقات ثلاث مطورة من المعنى والاهتمامات:

١. النظرية، والتي تهتم بالصدق المعرفي وإمكانية التفسير.

٢. والمنهجية، وهي التي تركز على صياغة نظام موثوق به للتأويل.

٣. والممارسة، والتي تركز على العمليات الفعلية في تفسير النصوص المحددة (٢).

(١). أنظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٩.

Huge J. Silverman, Gadamer and Hermeneutics, Routledge, New York and London, 1991, p. 260.

(2). See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocities.com/philodept/divatas/introduction_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005,P,7.

(3) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocities.com/philodept/divatas/introduction_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005,P,7, http://www.coe.uga.edu/quig/proceeding/quig98_proceeding/byrne.htm 10/5/2005, p, 1

والتأويل باعتباره ممارسة تفسيرية ظهر منذ أقدم عصور التاريخ والحضارة، فلقد كان لدى الثقافات الكبرى القديمة أدبيات مقدسة كانت بحاجة إلى أن تفسر وأن يعاد تفسيرها بوساطة الكهنة والطبقات الملكية، وبالتالي فإن التأويل قد مورس منذ أقدم العصور قبل أن تفكر الفلسفة فيه باعتباره أحد مجالاتها، في العصور القديمة، والفلسفة اليونانية، وكذلك اليهود والمسيحيون الذين قرأوا أو أعادوا قراءة نصوصهم الحيوية، ولقد تمثل ذلك في ملاحم هوميروس والتوراة: التلمود والمدارش، والكتاب المقدس. وهؤلاء الناس في عملية فهمهم للنص نقحوا قواعدهم الخاصة في فعل التأويل، وبالتالي فإن التأويل باعتباره علم منهج التفسير بدأت نشأته من التأويل على أساس أنه ممارسة التفسير⁽¹⁾.

وعلى أية حال فإن التأويل حُدد باعتباره نظرية وممارسة للتفسير، وقد أخذ مكانه في العصر الوسيط مرتبطاً بتلك المناقشات المتصلة بتفسير الكتاب المقدس، ولكن باعتباره حقلاً حديثاً لتفسير النصوص وتأويلها، فإن صياغته تعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ففي نهاية القرن التاسع عشر نجد دلتاي يقترح أن يمتد التأويل النصي إلى منهج البحث في العلوم الاجتماعية، وفي القرن العشرين سوف تجتاز نظرية التأويل العديد من التحولات باتجاه كل من مدى الفهم ومنهج البحث؛ إذ أصبح أساساً للمنهج الفلسفي في تحليل الفهم الانساني وبنيته. ولقد

(1) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press, 1985, pp, 43-44. F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, <http://www.geocities.com/philodept/divatas/introduati-on-to-hermeneutis.htm> 20/4/2005 P 7 <http://hermeneuticis.kulikovskiy.net> hermeneuticis/critmeth.htm, 5/6/2005, pp, 1-2, <http://www.religiononline.org/showarticle.asp?title=5/6/2005,pp,315>, <http://theologytoday.ptsem.edu/jul/965/v22-2-article5.htm>, 6/6/2005, pp, 2-13. Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale University Press, 1992, pp, 104-115, p, 248. Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlane press London, 2000, p, 382.

تضمن في أحدث تطوراتها مناهج ما بعد الحداثة ومقارباتها^(١).

أصبحت الهيرمينوطيقا هي اللغة شائعة أو نموذجاً محورياً في الثقافة الغربية المعاصرة، فكل العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت الهيرمينوطيقا، بما في ذلك التفكير الذي يظل رغم نظريات اللاشعور واللامعنى حقلاً تأويلياً في غاية الدقة والحكمة، كما أن التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة لم يعد محصوراً فيما وصل إلينا منذ عصر شلايرماخر ودلتاي، على النحو الذي سوف يتناوله هنا البحث، في التأويل الديني أو القانوني أو الأدبي أو الفلسفي، وإنما امتد ليشمل التجربة الإنسانية برمتها، وينحصر صوب الوصف الدقيق والتنوع الخلاق، فضلاً عن اختلاف الدلالات ورؤية الموضوع الواحد من مرادف مختلفة^(٢).

ويعود الاستخدام المعاصر لكلمة تأويل إلى أعمال فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher، وفيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey. ولقد أخذ شلايرماخر الخطوات الأولى باتجاه ما يعرف باسم المنهج التأويلي على وجه العموم، في مقابل المقاربات التأويلية الإقليمية المتنوعة، وفيما قبل شلايرماخر كانت مهمة التفسير النصي البحث عن المناهج المختلفة وفقاً لأسس محددة بواسطة أصناف النصوص التي تفسر، فهناك التفسير القانوني المتعلق بالكتب القانونية، والتفسير الديني المتعلق بتأويل الكتاب المقدس، والنصوص الأدبية وما يتصل بها من تأويل فيولوجي^(٣).

وعلى أية حال فقد تنوعت اتجاهات التأويل في الفلسفة الغربية منذ القرن التاسع عشر،

(1) See, Gerald L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, pp, 139-158. <http://www.philosophy.ucf.edu/aththeory.html>, p.1, 10/5/2005.

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ١٧.

(3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 11.

ابتداء من الرومانتيكية إلى مفكرى ما بعد الحداثة المعاصرين، ممثلة على نحو أساسى في اتجاهات أربع، وذلك على النحو التالى:

١- اتجاه التأويل المحافظ، ويمثل هذا الاتجاه كلادنيوس Chladenius، وشلايرماخيز Shleiermarher، ودلتاى Dilthey، وبتي Betti، وهيرش Hirsch.

٢- اتجاه التأويل الحوارى، ونجده عند بولتمان Bultmann، وغادامير Gadamer، وريكور Ricoeur.

٣- اتجاه التأويل النقدى، ويمثله هاييرماس Habermas.

٤- اتجاه التأويل الجذرى الراديكالى، ونجده عند دريدا Derrida، وليوتارد Lyotard^(١).

١. التأويل الفلسفى الغربى في القرن التاسع عشر:

إن التأويل باعتباره مقابلاً للتفسير نظرية، أكثر منه ممارسة، للتفسير. وبصفة أولية فيما يتصل بالطريقة التى تفسر بها النصوص. فإن التأويل في القرن التاسع عشر أصبح نظرية للفهم في حد ذاته، متناولاً للنصوص فحسب باعتبارها مثلاً لفهم الحدث بين الأشخاص، ومتطوراً بصفة جوهرية باعتباره مجالاً خاصاً بالدراسات الكتابية، مبتدئاً بمسألة التباعد بين النص وقارئه التى تصير المعنى معتماً، ولكن بدايته كانت في أواخر القرن الثامن عشر، عندما أدخل جون جوتفريد هيردر Johann Gottfried Herder مفهوم إدراك النسبية الثقافية. وقد اتسع التأويل بحيث إنه لم يدرس تغيرات الفهم الكلاسيكى اللادينى للكتاب المقدس، ولكنه درس الكتاب المقدس باعتباره نصاً أيضاً. ومثل هذا التباعد يمكن أن يرى بعبارات تاريخية وثقافية أكثر منها لاهوتية^(٢).

(1) See, , <http://www.philosophy.ucf.edu/aththeory.html>, p,1, 10/5/2005 .

(2) See, Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale university press, 1992, pp, 162-163. W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256 .

وعلى أية حال فمن الواجب رسم خط صلب بين الرومانتيكية والتأويل الحديث، ليس فحسب بسبب لأن فكرة المعنى الموثق الثابت ما تزال تجد من يناصرها اليوم، ولكن أيضاً بسبب أن الكثير من الأفكار عند المنظرين المعاصرين من أمثال هانز جورج غادامير Hans-George Gadamer وبول ريكور Paul Ricoeur بصفة أول حاضرة في اجراءاتهم^(١).

وفيما قبل القرن التاسع كان التفسير يحدد بشرح النص أو تفسيره على أساس أنه عملية تنتج المعنى الوحيد الصحيح، ولقد كانت مناهج الوصول إلى المعنى في ازدياد لدى الفيلولوجية الكلاسيكية. وهكذا نجد أن المعيار الوحيد لاستعمال الكلمات، لدى ج. أ. إيرنيستي J. A. Ernesti في كتيبه الإرشادي في التأويل عام ١٧٦١، الظروف التاريخية التي تحكم استخدامها وقصد المؤلف. ولدى ف. أ. وولف F. A. Wolf (١٨٢٤-١٧٥٩) الذي أشار إلى ندقة أقل للتعريف اللغوي برهن عليه تلميذه فيليب أوجست بويسكه August Boeckh Philip (١٨٦٧-١٧٨٥) في أن المعنى يتأسس عبر ثلاث مراحل: التفسير النحوي، والتفسير التاريخي، والتفسير الفلسفي، إنه دراسة للنص بمصطلحات اللغة، والتاريخ والحقائق البيوغرافية، وبمصطلحات نماجه وأفكاره^(٢).

ووفقاً لولف فإن التأويل يحاول أن يفهم الأفكار المكتوبة أو المنطوقة للمؤلف، على النحو الذي أراد به أن يفهمها. ولكن المعنى يكون دائماً مساوياً للمعنى الأصلي، ولقد أشار ج. س. سيملير J. S. Semler، وج. ي. لسنج G. E. Lessing إلى أن التفسير يعد شكلاً لنزع العناصر الميتولوجية التي تفهم الروح التي تقف خلف العمل وتنقله إلى أن يكون في عبارات أو مصطلحات عقلانية

(1) See, Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale university press, 1992, p, 170.

Tilottama Rajam, <http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-litary-theoryhermeneutics-1.h-02/10/1462>. Herementucis. I. Nineteenth century. p, 1 .

(2) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256. Tilottama Rajam, <http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-litary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462>. Herementucis. I. Nineteenth century. p, 1 .

حديثاً. وهذا تسليم بصواب القول بأن التفسير به بعض المرتبة التاريخية. ومع ذلك هؤلاء الثلاثة يحفظون فكرة موضوعية المعنى بإيقاف التاريخ عند عصرهم. ولقد كانت التأويلات التنويرية علمية تتعامل مع النص ومحتواه أكثر من تعاملها مع المؤلف أو المفسر، مع تعهدها بأن موضوعية الفكر ليست بالضرورة المعنى الأصلي^(١).

أما التأويل الرومانتيكى فقد قدم نقلتين بعيدتين، لم تدرك قوتها حتى الآن: الاهتمام بفعل التفسير وإدراك تاريخيته والوعى بها. ومع فريدريك آست^(٢) Friedrich Ast (١٧٦٨-١٨٤١) والتأثير القوي لفريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٤) صنفت التأويلات الفيلوجية ضمن التأويلات الفلسفية، وأدرجت تحتها، والتي كان اهتمامها بتأسيس معنى النص أقل من أعمال الفهم للنص المناسب. إن تضائل سلطة الفيلولوجيا كان واضحاً جداً في عمل آست Ast الذى استبدل التفسير الفلسفى عند وولف بالتفسير الروحى: الصيغة الرومانتيكية للتأويل الباطنى الروحى بتفسير رمزى مجازى^(٣).

وفهم النص في ضوء صلته بروح العصر باعتباره جزءاً من العالم التاريخى ككل. وبالإضافة إلى الحدود المنجية للتفسير، قدم آست Ast فلسفة للفهم تركز على فلسفة و. ج. شلنج (١٧٧٥-١٨٤٥) W. J. Schelling في الهوية، وذلك على الرغم من اهتمامه الأكبر بالفيلولوجيا بالمقارنة بآست، فإن شلايرماخر قد انتقل أيضاً ناحية التحول النظرى أو فيما وراء النظرى، بتأكيد على

(1). See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256. Tilottama Rajam, <http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462>.

Herementucis. I. Nineteenth century. p. 1 .

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp. 39-54

(3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 39-54 .

أن القواعد الخاصة بالتفسير يجب أن تؤسس في النظرية العامة لكيفية الفهم، ونتيجة ذلك تحول الاهتمام من صلاحية التفسير إلى ظاهرة القراءة وذاتية القارئ والمؤلف، على أساس أن ذلك موجود في ذهنهما، ولا حقيقة له خارج الذهن^(١).

ولقد قدم آست ثلاث قواعد أساسية يتم على أساس منها فهم النصوص القديمة:

١. الفهم النظرى لمحتوى تلك الأعمال.

٢. والفهم النحوى للغة تلك الأعمال وأسلوبها.

٣. والفهم الروحى للروح الكلية للأفراد، وفى هذا الأساس يتضح إسهام آست في نظرية التأويل^(٢).

وهذه المفاهيم سوف تؤدى إلى أشكال ثلاثة في فلسفة التأويل: الأول، تأويل الحروف. والثانى، تأويل المعنى. والثالث، تأويل الروح. ويتضمن تأويل الحروف توضيح الكلمات المخصصة، وهذا يشمل اللغة الخاصة بالنص. والنحو. والموضوع. والفهم التاريخ. وعموماً معرفة القواعد والتاريخ القديم. أما تأويل المعنى فإنه يتجه إلى ذلك المعنى الذى قصده المؤلف، وذلك بالإشارة إلى السياق التاريخى الذى ظهر فيه عمل المؤلف لأول مرة، والتأويل هنا يتطلب المعرفة بالتاريخ الأدبى، بالإضافة إلى سيرة حياة المؤلف، تأويل روح النص الذى يوضح فقرات النص، في مصطلحات الفكرة

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 41. Tilottama Rajam, http://www.press.jhu.edu/books/hopkins_guide_to_literary_theory/hermeneutics1. h 02/10/1462. Herees.1. Nineteenth century. P ,2 .

(2). See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur. state university New York press. 1990: p. 12

الواحدة التي تقود النص كله، وفهم هذه الفكرة سوف ينشر حضوره في كل أجزاء العمل^(١).

ومن الملاحظ هنا أن الاتجاه المحافظ في التأويل يقبل أصحابه المبادئ والأسس التالية التي تحدد قواعد التأويل وقوانينه لديهم، وذلك على النحو التالي:

أولاً، إن حقيقة النص تعبر عن قصد المؤلف أو ما يمكن أن يفهمه القارئ الأصلي مما يعنيه النص ويقصده.

وثانياً، إن الحقيقة تُفهم على أنها ملزمة وكافية، واتصال بين فكرة المفسر ومعنى النص.

وثالثاً، ومن أجل الوصول إلى حقيقة النص، فإن البحث الأكاديمي بحاجة إلى الدخول في المحتوى التاريخي التي تمت الكتابة فيه، فإن فهم الخلفية التاريخية والثقافية والسيرة الذاتية للمؤلف، كلها عوامل تساعد على فهم النص.

ورابعاً، من الممكن للمفسر من خلال البحث التاريخي واللغوي تجاوز الانحرافات والتشويهات، وفهم النص وإدراكه وفقاً لمعايير عصره.

خامساً، إنه من الممكن التمييز بين معنى النص الذي يعنى الملف على وجه الخصوص، أو ما يمكن أن يكون وثيق الصلة بمشروع المفسر، ومعنى النص، المعنى الموضوعي للنص في ضوء معايير الخاصة.

وسادساً، إن الدائرة التأويلية تعنى أن المفسر يجب أن يفهم أجزاء النص كله، وهذا يطبق على المستوى الأغر للكلمات والجمل والفقرات، بالإضافة إلى المستوى الأكبر الخاص بعلاقته بقوانين المؤلف الخاصة، وبالكتابات الأخرى في عصره.

وسابعاً، على الرغم من أنه توجد نقاط اختلاف في رؤية معنى النص، فإنه هذه الاختلافات

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrif, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 12 .

من الممكن حلها، من خلال استخدام بعض المعايير العقلية المستقلة، والروح الإنسانية، والدليل الواضح.

هذا الاتجاه المحافظ في التأويل نجد من يتبنى الدفاع عنه، من أمثال بعض فلاسفة عصر التنوير مثل كلادينوس الفيلسوف الرومانتيكي، واللاهوتي شلاماخر، والمؤرخ القانوني الإيطالي إميلوبتي^(١)، والمنظر التربوي والأديب الأمريكي هيرش^(٢).

ولقد حدث التطور الكامل للتأويل باعتباره علم منهج التفسير في القرون الحديثة خلال عصر النهضة، وهذا التطور كان الزند الذي تسبب في ازدياد الحاجة إلى الممارسة التأويلية التي حولت العملية التطبيقية النقية في إجراءات الوعي الذاتى نفسه، وقد تزايدت الحاجة إلى هذه الممارسة في مقابل حافزين مثلاً نقطتى تحول في الظاهرة التاريخية: الإصلاح البروتستانتي واقتنان عصر النهضة بالكلاسيكيات اليونانية والنصوص الرومانية. فلقد كان الإصلاح البروتستانتي نتاج لكل الكنيسة الكاثوليكية تعيد تأكيد الموقف القديم الذى تخذه مجمع ترنت عام ١٥٤٦م الذى يتضمن سلطتها غير المحدودة في تفسير الكتاب المقدس. فإن البروتستانت أكدوا على مبادئهم في الوضوح والسهولة في الحاجة إلى الفطنة القوية للمفسر والكفاية الذاتية للنصوص المقدسة، وفى إطار تحرير النصوص المقدسة من التغطية العقدية التى عتمتها للكنيسة الكاثوليكية، فإن اللاهوتيين الكاثوليك والدارسين للنصوص المقدسة وضعوا أنظمة الوعي الذاتى للتأويل يمكن التعويل عليها والثقة بها، وذلك على يد ماتيهاش فلاسيوس ليريكوس Matthias Flaius Llyricus. ولقد كان اقتنان عصر النهضة بالكلاسيكيات اليونانية والنصوص اليونانية هو المحفز الثانى الذى انتج علم مناهج التفسير، مكونا ما عرف ARS الذى استخدم في تأسيس النصوص الأصلية بالإضافة إلى إعادة بناء النص أقرب ما يكون إلى الأصل والنسخة الصحيحة، وجنبا إلى جنب مع الاهتمام الانسانى

(1) See, Hermeneutics: Questions and Prospet, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachusetts press, 1984, pp. 29-65 .

(2) See, <http://www.philosophy.ucf.edu/ahcon.html>, p.1, 10/5/2005 .

الخالص، فإن فقهاء عصر النهضة قد كافحوا من أجل إعادة تفسير القانون الروماني، وعلى نحو خاص قانون جوستينيان الذي ٥٣٣م. وعلى أية حال فإن التأويل باعتباره علم منهج التفسير لم يصل إلى مرحلة تطوره الكاملة خلال عصر النهضة، إنه يتكاثر في مجموع المتناقضات والأنظمة المشوشة والمتنافرة^(١).

١. أسس قراءة النصوص ولأويلها عند كلادينوس:

ولقد تبني كلادينوس (١٧١٠-١٧٥٩) أن يكون التأويل حقلاً مستقلاً في مقابل الحقول الأخرى المتخصصة، وأن يتميز عن الفيلولوجيا أو النقد النصي. ولقد وقف عند السؤال الأساسي، وهو هل من الممكن وضع قواعد للتفسير؟ ولقد كانت إجابته الأساسية هنا بالموافقة، معتمداً على فكرة أنه إذا ما تم وضع نظام صالح لقواعد التفسير، فإنه من الممكن الوصول إلى التفسير الصحيح والكامل للنصوص. ولقد نظر إلى التأويل على أساس أنه حقل تقني لتلك الدراسة التي تعتمد على تفسير النصوص في التاريخ، والشعر، واللاهوت، والقانون والإنسانيات باستثناء الفلسفة التي اعتبرها شكلاً من البرهنة الخالصة، أو الفحص النقدي للأفكار^(٢).

ولكن هل من الممكن أم يوجد تفسير تام وكامل؟

إن كلادينوس يرى إمكانية ذلك. ولقد اقترح منهجاً يمكن من خلاله الوصول إلى تفسير تام كامل، ففيما عدا ذلك الادعاء المستخدم، فإن الأعمال المكتوبة أو المنطوقة لديها غرض واحد، وهو أن يفهم القارئ أو السامع المنطوق أو المكتوب فهماً كاملاً. إن الخبر به أو المكتوب بالنسبة لشخص

(1) See, W. Dillthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256. F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P.1.2, http://wwz.prca/article/issues_in_hermeneutics.htm, 10/5/2005, pp,7-43.

(2) See, <http://www.philosophy.ucf.edu/ahchald.html>, p,1, 10/5/2005.

ما، يفترض أن ذلك الشخص سوف يستخدم معرفته بالظروف السائدة من أجل صياغة مشروع معقول، وهذا الهدف مؤيد بالنظر إلى طبيعة الوصف وإلى الفطرة السليمة التي تتعلق بالحكم على الأشياء على نحو صائب، ولو أمكن الوصول إلى فكرة هذه الظروف من الوصف أو التفسير الذي يسمح لنا باتخاذ قرار مناسب، فإنه يمكن أن تفهم راويته على نحو تام، وهنا لا بد من التركيز على أمور ثلاثة عند كلادينوس: الأول، الظروف العامة الشائعة. والثاني، غرض النص وهدفه. والثالث، الفطرة السليمة التي تتعلق بالحكم على الأشياء على صائب^(١).

ويضرب كلادينوس هنا مثالا بالقائد الذي يتلقى تحذيراً ممكناً بالهجوم على مدينة محصنة، إن القائد هنا لا بد أن يعرف أنه يثق في ذلك الشخص الذي أرسل إليه التحذير، وأن هذه المعرفة جزء من الظروف العامة الشائعة، وأنه يجب أن يدرك أن مقصود هذه الرسالة التحذير بالفعل، وحتى لو كانت بطريق غامض، ويقترح كلادينوس أن القائد لو اتخذ اجراء تجاه هذا الأمر، فإنه يكون قد فهم التحذير على نحو كامل^(٢).

وبالنسبة إلى مسألة الهدف أو القصد فإن بعض النصوص تقدم أكثر من تفسيرات حقيقية، فأحياناً تقدم دروساً أخلاقية أو مفاهيم تعليمية، ولو تم تعلم هذه الدروس والمفاهيم، فإن النص يكون قد فهم على نحو تام. ويظهر هنا أن قصد النص يعتمد على قصد المؤلف، فإن المؤلف من الممكن أن يكون مقصده تسليية القارئ والترفيه عنه، وإذا حدثت التسليية أو الترفيه عند قراءة النص، فإن الفهم في هذه الحالة يكون تاماً. ومن هنا فإن امتلاك معنى النص، إما يكون معناه فهم قصد المؤلف: إن الفهم الكامل لمعنى الأمر، إنما يكون بإدراك الشخص المعطى للأمر، وهذا غير مكافئ للفهم المفترض في ذاته، فالشخص يجب أن يفهمه على أنه ملعن بالشخص^(٣).

(1) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press. New heaven and London. 1985. p. 185. <http://www.philosophy.ucf.edu/ahchald.html>. p.1, 10/5/2005 .

(2) See, <http://www.philosophy.ucf.edu/ahchald.html>, p.1, 10/5/2005 .

(3) Ibid, p,2, 10/5/2005 .

ويقترح كلادينوس المفاهيم العامة التالية التى تلقى بعض الضوء على الفطرة السليمة، فالشخص يمكن له أن يفهم المنطوق أو المكتوب كاملاً لو أنه اعتبر أن كل ألوان التفكير، التى يمكن أن تنبئ إليها الكلمات، وفقاً لقواعد العقل والقلب وأحكامهما، وليس كل تفكير ممكن، ولكنه ذلك التفكير الذى يتوافق مع الفطرة السليمة، التى تعطينا معرفة الظروف العامة السائدة. وعلى أية حال فإنه ليس المهم هنا المحتوى السيكلوجى، ولكن قصد النص وغرضه وقواعد تركيبه المتضمنة لغرضه^(١).

إنه لمن الممكن أن يفهم الشخص قصد المؤلف، وليس ذلك بفهم حالته النفسية. ولكن بفهم النص، ويمكن للشخص أن يفهم النص، بفهم طريقة استخدام الناس باعتدال، وفى حدود المعقول: إنه لا يجب أن يكون هناك اختلاف بين الفهم التام للمنطوق أو المكتوب، وبين فهم الشخص الذى يكتب أو يتكلم، فلهما معاً ذات القواعد المعتبرة، باعتباره قارئاً وباعتباره مستمعاً. ومن هنا فإن التفسير والتواصل مع الآخر، إنما يكون عبر نظام مقبول من القواعد، ولكن هنا تنشأ مشكلة، فالحقائق لا بد من أن تقيد وأن تحدد، وحتى مع أفضل القصد، فإن الكلمات أحياناً تذهب إلى ما وراء قصد المؤلف، وهنا يفقد الفهم الصحيح^(٢).

ولأنه لا يمكن للشخص أن يدرك كل شيء فى كلماته ومنطوقاته وكتابات، التى ربما تعنى شيئاً آخر لم يقصده، ولذا فإنه عند محاولة فهم هذه الكتابات، فلا بد من التفكير فى شيء ما لم يكن فى وعى الكاتب. وعلى نحو أبعد فإن المؤلف قد يفشل فى أن يضع فكره كله فى كلمات صحيحة، وبالتالي فإن العبارات التى يركز عليها وتدرس ليست فحسب فى النص، ولكن أيضاً معنى المؤلف، وبعبارة أخرى فإن النص قد لا يتطابق مع ما يود المؤلف قوله بالفعل. والقواعد النفسية هنا متشابهة قواعد القلب والعقل التى ترتبط بالفطرة السليمة، ولو فقدت الفطرة السليمة بشكل ما،

(1) See, Ibid, p, 2 10/5/2005 .

(2) See, Ibid, p,2, 10/5/2005 .

فإن الفهم الكامل يفقد أيضاً (١).

وعلى أية حال فقد كان الإسهام الأكثر أهمية عند كلا دينوس، يتصل بمفهوم الرؤية الصحيحة للأشياء، ولقد قدم مثلاً جيداً في كيف أن الرؤية تكره التأويل وتجبره، وهو مثال يدور حول أرض المعركة، فالناس المختلفون يدركون ما يحدث في العالم على نحو مختلف، ولذا فلو أن مجموعة من الناس وصفوا حدثاً، فإن كل واحد منهم سوف يصرف همه إلى شيء ما على وجه الخصوص، ولو أنهم جميعاً لاحظوا الموقف على نحو صحيح، فإن سبب اختلافهم يعود جزئياً إلى موضع ومكان أجسادهم التي تختلف عند كل واحد منهم، وجزئياً إلى الاختلافات المرتبطة بالموضوع، وجزئياً إلى الاختلافات الفردية في اختيار الموضوعات التي يصرف لهم إليها (٢).

وعلى أية حال فلقد كان تفكير كلا دينوس في مثال أرض المعركة، فلو أن الملاحظين يتركزون في مواقع مختلفة حول أرض المعركة الواسعة، فإن أحدهم سوف يأخذ بالتأكيد وصفاً مختلفاً وتفسيراً مختلفاً لما سوف يحدث. والسؤال المهم هنا: كيف يمكن للشخص أن يحكم هذه الرؤى المختلفة المتعددة؟ إن الإجابة هنا تكون عجة طريق العقل، بسبب أن هناك حقيقة محددة للموضوع متعلقة بما يجب أن يكون موضعه في أرض المعركة، حتى لو كان يرى من رؤية مختلفة، هذه الرؤية يجب أن تكون متوافقة مع الأحداث الفعلية، هذا التشابه يجب أن يكون بالعقل، وهذه الرؤى المتنوعة يمكن الحكم بينها على أساس العقل (٣).

٤. ناويل النصوص وأسس التفسير عند شلا مايرخر.

ومن هنا الحضور المشوش للأنظمة التأويلية، باعتبارها علم منهج التفسير، فإن الحاجة تظهر تقييم نقدي وأساس للتفسير في حد ذاته في جانبه المعرفي من جهة صلاحيته وصدقه وإمكانه ولقد كان دانيال ارتشت شلا مايرخر (١٨٢٤-١٧٦٨) اللاهوتي الألماني البروتستانتي والفيلولوجي هو

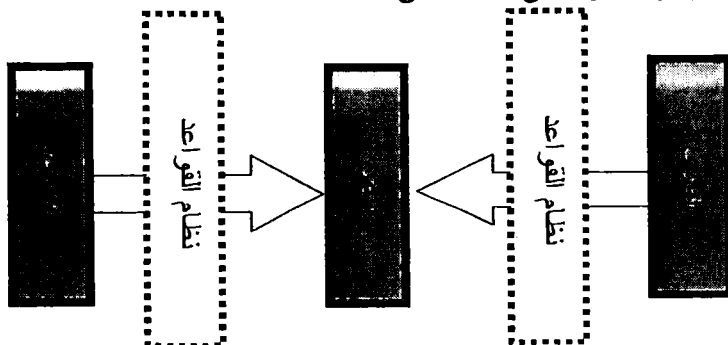
(1) See, Ibid, p, 2, 10/5/2005 .

(2) See, Ibid, p,3, 10/5/2005 .

(3) See Ibid,P P,3-4, 10/5/2005 .

من جعل الفلسفة تركز ابتداءً على موضوع التفسير وبالحاجة إلى توحيد منهج الانظمة التأويلية، وبالتالي حل التأويل، باعتباره نظرية أو علم معرفي مجسداً تفسيريًا على نحو حقيقي^(١).

وعلى أية حال فإن التأويل بما حظى من مكانة قد أضحت نظاماً مناسباً إلى حد بعيد جداً ليس فحسب للدين والنزعة الانسانية ولكن كذلك ذو فائدة كبيرة في تطور العلوم الاجتماعية إن الانتقال السريع للتأويل من نصية العالم الديني والإنساني إلى مناخ مجال العلوم الاجتماعية والعقل الانساني إذ أضحت السلوك والثقافة يسيران من خلال نشر معنى النص في ذاته الآن لم تعد الوثائق والنصوص الأدبية يمكن أن تسمى نصوصاً فحسب بل كذلك الرموز والشعائر والممارسات والعادات والأساطير وبنية القوى والأنظمة الاجتماعية. أن تقييم عملية التأويل من الممارسة الخالصة مع الموضوعات الدينية إلى الممارسة المنظمة التي يمكن أن تطبق على أى نص أو على النص المشابه يمكن تصورها على النحو التالي^(٢).



(1) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 256, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.om/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P.1.2 .

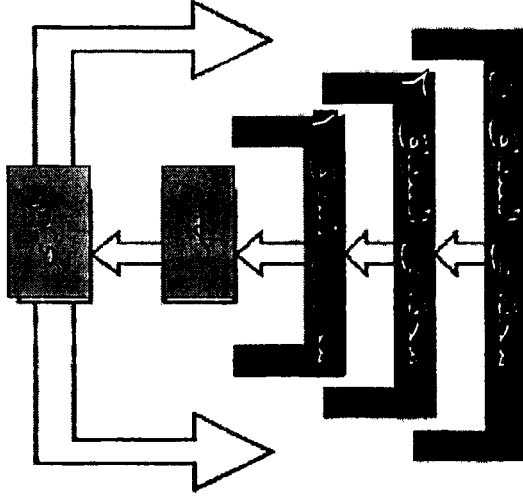
(2) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.om/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P.2 .

ولقد حاول اللاهوتي واللغوي شلايرماخر أن يضيف نظاماً جديداً للأنظمة التأويلية الموجودة منذ القدم، ولقد كانت نتيجة هذا كله مشجعة، فبدلاً من المنهجية المؤكدة كان المناخ الأكاديمي حساساً تجاه التضارب والتناقض والتشوش، ولقد حدث انقلاب بمجى اللاهوتي البروتستانتي الألماني شلايرماخر الذة وضع علامة جدلية بين التأويل باعتباره ممارسة، والتأويل باعتباره نظرية، هذا التفكير دعا الفلسفة إلى أن تركز اهتمامها على مشكلات التفسير، والحاجة إلى صياغة منهج موحد لأنظمة التفسير، ولقد كان الهم الأساسى له تناول إمكانية وجود منهج موحد للتأويل، يكون صالحاً للتطبيق على مسألة تأويلية، ومثل غيره من المهتمين بعمليات التأويل بحث في كل الوسائل الممكنة التى يمكن بها منهجة التفسير والفهم، ولكن توجه خارج حدود هذه المسألة، فبدلاً من أشكلة عملية تفسير النص على وجه الخصوص، قام بأشكلة عمليات التفسير ذاتها^(١).

لقد كان لدى شلايرماخر لإيمان بإمكانية منهج للتفسير، ذلك الإيمان الذى غالباً ما كان خيالياً، ويجد المرء في كتاباته تأكيداً على أن التفسير جهاز لفهم النص في المقام الأول أفضل من فهم المؤلف نفسه، فمن خلال التفسير يمكن للقارئ أن يفهم النص أفضل من مؤلف النص نفسه^(٢). إن النص المنتج يتبع مؤلفه قواعد اللاوعى ونصف الوعى باتفاق مع لغته وعصره وثقافته.

-
- (1) See, F.P. A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001 . [http://www. Geocities. com/ philodept /diwatao / romantic/ hermeneutics. htm](http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romantic/hermeneutics.htm), 7/7/2005, p, 1, [http://www.sunysb. edu/ philosophy/ faculty/ papers/ expherm.hum](http://www.sunysb.edu/philosophy/faculty/papers/expherm.hum), 10/5/2005, p, 1, [http://www. homepage. edu/~quiglyet/ suber2.htm](http://www.homepage.edu/~quiglyet/ suber2.htm), 10/5/2005, p,1 .
- (2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 57. W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, pp, 256-266 .

والقارئ غالباً ما يرتبط بلغة مختلفة وعصر وثقافة تعيد بناء أحكام الوعى ونصف الوعى والتقاليد، وتستجلب هذا كله في الوعى التام، قبل الشروع في أى تحرك تفسيري، وعندما تحدث المقاربة ما بين القارئ والنص، يكون القارئ في وضع أفضل بالمقارنة بالمؤلف^(١). ويوضح لنا الرسم التوضيحي التالى الشكل الذى تعمل به آلية التأويل عند شلايرماخر^(٢):

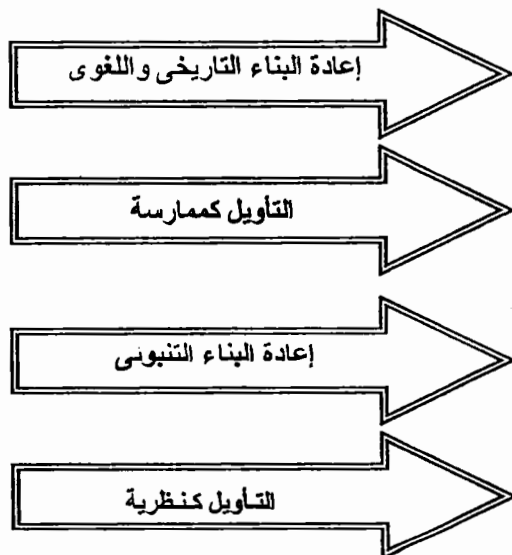


ولقد وضعت خبرة شلايرماخر وتدريبه باعتباره لاهوتياً بروتستانتياً ولغوياً كلاسيكياً العون الأول له في الممارسة التأويلية، كما أن خلفيته الفلسفية قدمت له منظوراً نقدياً، مما جعله مؤهلاً للممارسة التأويلية، وعندما سعى في مشروعه التأويلي، كان كل من المطهرين النظري والممارسى للتأويل بارع جليل ويملك نزعة إلى السيطرة، ومنهجه المزدوج يعكس هاتين الطبقتين المختلفتين من

(1) See, F.P.A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. <http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenuticis.htm>, 7/7/2005, p. 1

(2) See, F.P.A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. <http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenuticis.htm>, 7/7/2005, p. 1.

التأويل: الأولى منهما تتجمع حول الأدوات التفسيرية واللغوية، والتي تعرف بإعادة البناء المقارن النحوى والتاريخى، والتي تقع بالفعل في إطار الممارسة التأويلية. والثانية سلاحه في حل المشكلات التي تنتج من استخدام المنهج الأول، بالإضافة إلى مسألة إمكانية التفسير الإنسانى ذاته، وهو ما يعرف باسم إعادة البناء التنبؤى، والذي يعد علامة جدلية للقراءة التأويلية^(١). وهذا ما يمكن توضيحه على النحو التالي:-



(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 58. F. P. A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Diltthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001.<http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romantic/hermeneutics.htm>, 7/7/2005, p, 2.

والمنهجية الأولى المتصلة بإعادة المقارن اللغوى والتاريخى قراءة سياقية متنوعة، وفى إعادة البناء اللغوى فإن القارئ يفسر النص على ضد من محتواه اللغوى الأصلى، وقواعده اللغوية وبنيته، فالقارئ سيد اللغة الأول كما أنه سيد كلمات النص، وتعلن أدوات شلايرماخر عن نفسها بوضوح هنا فى التفسير والتدريب اللغوى. وفى إعادة البناء التاريخى يفسر القارئ النص ضد سياقه الاجتماعى والثقافى، بالإضافة إلى الأحداث السياسية والاقتصادية المحيطة بإنتاج نفس النص، وفى الحقيقة فإن الفحص الإركيولوجى والتاريخى عامل مساعد للقارئ فى منهجيته، وفى إعادة البناء المقارن فإن القارئ يفسر النص ضد نصوصه القائم بينها وضمنها، أى تلك النصوص المتصلة به (١).

أما من ناحية الممارسة فإن تلك الأدوات المتهجية التى صاغها شلايرماخر هى بالفعل قوية جدا، وبالفعل فلقد أحدثت انقلابا فى درس الكتابات المقدسة والفحوص التاريخية، ولكن على مستوى النقد التراثى فلقد اكتشف شلايرماخر تناقضاتها المفرطة، فإن إعادة البناء تتطلب معرفة كاملة ببنية النص اللغوية، وظروفه التاريخية، والنصوص المتصلة به، ومع ذلك كله وجود جهاز مكتمل للتأويل. وبعبارة أخرى فإن إعادة بناء السياق فى محاولة تأويله تتطلب خبرة أولية بمحتوى إعادة البناء، الذى هو فى ذاته عودة إلى مسلك التأويل (٢).

ومثل هذه السلسلة من إعادة بناء المحتوى النظرى ننكص إلى اللابهاى، وهذه هى المشكلة

-
- (1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 58-59. F. P. A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. [http://www. Geocities.com/philodept/diwatao/romantic/hermeneutics.htm](http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romantic/hermeneutics.htm), 7/7/2005. p. 2 .
- (2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 64-65. F. P. A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. <http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romantic/hermeneutics.htm>, 7/7/2005. p. 3 .

النظرية التي ترجح الأدوات المنهجية في أساسها، ومثل هذا النكوص إلى اللاتناهي يقوض الأساس الذي يركز على النص، ويسمح شلايرماخر بالقول بأن النصوص لا نهائية المعنى. وعلى أية حال فعلى نحو متزامن يعتقدوا أنه حتى مع المعاني اللامتناهية التي تتأخر في النص، فإن المؤلف الذي يبدع النص لديه معنى محدد ومفرد، وهو المعنى القصدى الذي يقلق شلايرماخر ويجعله يسوغ منهجيته الثانية، إذ يحدد إعادة البناء التنبؤى عملية يتطلب بواسطتها فهم الكاتب على نحو سريع لاكتشاف ذلك التحول منه إلى الآخرين. وعبر هذه الحركة التقصية يتم القفز على خصوصية قصد المؤلف، إن شلايرماخر يعزل عقلانية التأويل ويرتبط على نحو وثيق بالشعور الرومانتيكي، على الرغم من أنه كان في منهجيته الأولى يطبق على نحو صارم النظم العقلانية، فإنه في النهاية استسلم للشكل الرومانتيكي في الشعر، وهنا ظهرت تناقضاته الراديكالية في المنهجية الأولى^(١).

ولأن تأويلات شلايرماخر قد طورت في زمن طويل (١٨٠٥-١٨٣٢) محاضرات لم تجمع في كتب، فإنه من الواجب الحذر من قراءته بشكل اختزالي أما الوجهة التقليدية فقد قدمت بوساطة فيلهام دلتاي Wilhelm Dilthey (١٨١٢-١٩١١)، الذي قرر أن التفسير هو نموذج العلوم الطبيعية والذي يشير سيرة شلايرماخر على تأثيره على بحث جوهان وفجانج فون جويته Johann Wolfgang Von Goethe في الكائنات الحية والتي ترتبط اجزاؤها خلال حياة الكل، ووضعها في سياق اعتقاد ما بعد الكانطية في سعة الفهم الإنساني وقدرته ككل بدلا من توضيحه استطراديا. وفي الوصف المعروف للفهم عند شلايرماخر، فإن التفسير النحوي الذي يقترب من النص على أساس معاني الكلمات المخصوصة. يجب أن تتم بالتفسير النفسى الذي يتحول إلى عملية مدعة وإلى ذاتية المؤلف. وهاتان المقاربتان يعتمد كل واحد منهما على الآخر؛ لأن التحليل الفيلوجى للعمل يكون تقريبا جافا، بينما الحدسى الظاهراتى له على أساس أنه منتج لوعى المؤلف رمزى وغير راخر بالمعرفة. وإن التناقض في دائرة التأويل يكمن في أنه لا يمكن أن تفهم بنية النص وأجزاءه

(1) See, F.P.A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. <http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenuticis.htm>, 7/7/2005, p. 3.

اللغوية إلا في ضوء الكل، ومع ذلك فإنه يمكن معرفة الكل فحسب باعتباره أنه معبر عنه في أجزائه. وإن تفسير شلايرماخر التأويل بعبارات رومانتيكية بتأكيدده على أن التفسير يجب أن يمسك بالشكل الداخلي للنص، وهو ما أسماه صمويل تايلر كوليريدج "الجوهر" باعتباره أوضح مثال تقريبا يحتذى للشكل. وكما تصور دلتاي نفسه فإن إسهامات شلايرماخر للتأويل الحديث في نقله من كونه مجالا تقنيا إلى شكل التبادل الإنساني. فعلى الرغم من أن حياة الناس الآخرين تعطى في أشكال خارجية مثل أفعالهم وكتاباتهم، فإن وجود القوام العام للطبيعة الإنسانية يسمح بالفهم الفردي بوضوح للآخرين داخل التعبير عن العلامات الخارجية من عملية القراءة. ومن هنا فإن التأويل ليس تعليما لقراءة النصوص، ولكنه يعنى التغلب على التباعد الثقافى وعلى توسع الأفق العقلى^(١).

وبالجملة فقد أخذت نظرية التأويل عند شلاماخر شكل التأويل الرومانتيكى، ولعل هذا يتضح لنا من خلال المقارنة بين العصرين الرومانتيكى والتنويرى، ففى هذين العصرين كانت الاتجاهات مختلفة فيما يتصل بالوجود الإنسانى، وهو أمر يمكن ملاحظته من خلال المخطط التالى:

التنوير	الرومانتيكية
العلم/ المنهج	توسط الخبرة/ الشعور
العقل	التقاليد والتراث
الموضوعية	الذاتية

- (1) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press. 1976, p, 258- 259. Gayle L. Ormistan and Alan D.Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur. state university New York press. 1990, p, 68-69. Tilottama Rajam, <http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteentcentury.p,2h>

الشك في السلطة	قيمة الأسطورة والعصور القديمة
التطور	بساطة الحياة

وإذا كان التأويل التنويري يرى أن النص يجب أن يفسر على نحو موضوعي، ويمكن القبض عليه بوسائل العقل، وأن قصد المؤلف لا يدخل في تلك العملية كموضوع نفسي أو كحالة ذهنية، ولكن باعتباره شيئاً ما يعبر عنه، ويكون له حضوره في النص. إن مؤلف النص يمكن أن يكون أي شخص يستطيع باستخدام عقله أن يسلك نفس السبيل، وأن الرؤى المختلفة يمكن الحكم بينها بالعقل، فإن شلاماخير يشترك في العديد من هذه الاهتمامات مع كلاينوس، ولكنه يتغابر عنه ويختلف في ذلك وفقاً للمخطط المشار إليه آنفاً. وعلى نحو أكثر من كلاينوس يركز شلاماخير على النصوص في محتوياتها وسياقاتها الذاتية، وكل من المؤلف والقارئ لديهما عمق ذاتي، لا يقلق كلاينوس بشأنه^(١).

ولدى شلاماخير ليس التفسير الفحص المبسط، على النحو الذي نجده لدى كلاينوس، بل إنه موضوع تجنب الفهم الخاطئ الذي يندرس بسبب الانحرافات والتشويهات الذاتية على الأقل في جزء من موضوع التأويل وهو المؤلف. ولعله يكون من قبل الافراط في التبسيط عند كلاينوس القول بأنه لم يكن مهتما بقصد المؤلف، وبالتالي ادعى أنه لا يجب يكون اختلاف بين الفهم التام للمنطوق أو المكتوب وبين فهم الشخص الذي يكتب أو يتكلم. فالعمل المنطوق أو المكتوب قابل للفهم على نحو كامل، لو أنه قد بنى على نحو يمكن معه أن يفهم تماماً كل شيء قصده المؤلف من كلماته. ولكن حتى هنا فمن الممكن فهم الموضوع الأولى على أنه النص. وعلى نحو يتباين عن ذلك نجد شلاماخير يجعل موضوع التأويل يشمل كل من المؤلف والنص، والنص شيء ما نحتاجه لنفد منه إلى اكتشاف قصد المؤلف وبهذا المعنى فإن ما يطلب للفهم ليس موضوعية محتويات النص عبر العقل بل البناء

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 78. <http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html>, 10/5/2005, p, 1.

الجمالى، والنص هنا يشبه العمل الفنى فى تركيبه وتعبيراته وغير ذلك، وتوجد أصوله لدى المؤلف. وأكثر من ذلك فإن المؤلف يشترك فى شيء ما مع القارئ، شيء ما يقف وراء المؤلف نفسه^(١).

إن فهم النص معناه أن يحل المؤول محل المؤلف، ويعيش التجارب والأفكار التى كانت سبباً فى إنتاج هذا النص، لكى يدرك لحظة انبثاق المعنى وتوجه القصد، إنه إعادة إنتاج المعنى كما بلوره المؤلف نفسه، إن الفهم هنا عبارة عن إنتاج أصلى للإبداعات الأصلية للمؤلف، وهنا يتم الانتقال من الحقيقة إلى المنهج، أى إلى آليات إدراك المعنى^(٢).

وعلى الجملة فإن شلاماخير يرى أن كل فردية متحلية فى الحياة الكونية. وبالتالى فإن كل واحد يحمل جزءاً صغيراً من كل واحد آخر داخل ذاته، ولذا فالتنبؤ محفز بالمقارنة مع ذاته^(٣).

ويلاحظ هنا أن شلاماخير يميز بين فهم محتوى الحقيقة وبين فهم المقاصد، وبناء على ذلك يميز بين منهجين فى الممارسة التأويلية: الأول، منهج قواعد اللغة الذى يعالج النص انطلاقاً من لغته الخاصة، وتحديد الكلمات انطلاقاً من الجمل التى تركيبها، ودلالة هذا الجمل على هذا الأثر برمته، وهو ما يمكن أن يعرف باسم التأويل اللغوى. الذى يحاول إحياء المعنى الدقيق لخطاب معين بمساعدة اللغة. والثانى، منهج التأويل النفسى الذى يعتمد على سيرة حياة المؤلف الفكرية والعامة، والدوافع التى أدت به إلى الكتابة، وبعبارة أخرى يضع النص فى سياق حياة المؤلف والسياق

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrif, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p,79.<http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html>, 10/5/2005, p,1.

(٢). انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول فى الفكر الغربى المعاصر، ص ٣٤.

Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrif, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 79

(3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrif, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 98.<http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html>, 10/5/2005, p,1.

التاريخى الذى يتنمى إليه (١).

على أية حال فقد استخدم شلاماخير في مقاربتة في التأويل منهجا ثنائيا، لقسم الأول منه يركز على الكلمات، والطريقة التى استخدمت بها وفهمته، وهنا تظهر الحاجة إلى طرح بعض الأسئلة:

١. ماذا تعنى الكلمات في النص؟

٢. كيف فهمت هذه الكلمات بوساطة المستمعين المعاصرين؟

٣. كيف فهمت بوساطة المؤلف؟

وهذه الأسئلة تشكل قسما من مشروع المقاربة النحوية أو اللغوية للنص. وهى ضرورية لتفسير أوسع لعنايه، والجزء الثانى يشمل قصد الملف ودوافعه ويسمى أحيانا السيكلوجى أو التقنى أو الجمالى.

ويهدف التفسير السيكلوجى إلى أن يستخرج المنتج الأسمى أو إيجاد المعنى وهذا يستلزم من الملف الدخول في حالة تقمص مع المؤلف، هذا التقمص يعنى أنه لكى يفهم الملف فلا بد أن نضع أنفسنا مكانه، ولكن هذا يتضمن أمرين الأول، فهم لغة المؤلف والتى تحيل إلى الاعتبارات النحوية. والثانى، فهم الملف في ظروف وأحواله. وعلى حد تعبير شلاماخير فإن قبل ممارسة التأويل يجب على المفسر أن يضع نفسه ذاتيا وموضوعيا موضع المؤلف؛ فالجانب الموضوعى يتطلب معرفة اللغة على النحو الذى يعرفها الملف، وعلى الجانب الذاتى يتطلب هذا معرفة الجوانب الداخلية والخارجية في حياة المؤلف، وهذان الجانبان يكتملان في التفسير في ذاته، فمن كتابات الشخص يمكن التعرف

(١). انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٢٤.

See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman
Cambridge University Press, 1976, p, 258 .

على كلماته وشخصيته وشئونه (١).

ويميز شلاماخير في الجانب الذاتى بين جانبين: الجانب التنبؤى والجانب المقارن، ويتعبيره: فمنذ البداية يتضمن التفسير التقنى السيكولوجى منهجين: التنبؤى والمقارن، والمنهج منهما يحيل إلى الآخر، ولا يمكن أن يفصل الاثنان عن بعضهما، وعندما يحول المفسر نفسه إلى المؤلف، فإن المنهج التنبؤى يطلب الحصول على معرفة متوسطة شاملة عن المؤلف كفرد جزئى، والمنهج المقارن يواصل تصنيف المؤلف تحت فئة عامة، إن يحاول أن يعثر على سماته المميزة بمقارنته بالآخرين في نفس الفئة العامة (٢).

والسؤال الآن: كيف يمكن أن يكون تنبؤياً على نحو دقيق؟ إن هذا المنهج يعتمد على ما يتخذه شلاماخير حقيقة: فالإنسان بالفعل تنبؤى في فهمه للآخرين، لأنه ببساطة إنسان مثلهم، ومن هنا فنحن نقتسم الروح أو الحياة التى تتجاوز كليهما، وهذا يعنى أن المنهج التنبؤى ذاته يعتمد على المقارنة العميقة، مقارنة بين المؤلف وذواتنا، تلك المقارنة التى تتطلب فهماً ذاتياً، ومن هذه التعقيدات فإن التفسير لا يمكن أن يكون تطبيقاً ميكانيكياً للقواعد أو موضوعياً خالصاً، إنه فن يتضمن العناصر الجمالية والروحية (٣).

هذا النظر إلى الاتجاه التنبؤى في التأويل يجب أن لا يحجب الجوانب النحوية واللغوية، ولقد كان شلاماخير منسجماً مع هذا التفكير الأخير إلى حد بعيد على هذا المقدار، وفى دفاعه ضد

(1) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 259 .

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 78.
<http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1>, 10/5/2005, p , 2 .

(3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 97.
<http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1>, 10/5/2005, p , 2 .

أولية المنهج اللغوي والمنهج السيكلوجي في عملية التأويل، اقترح من ناحية أن اللغة أداة تواصل، ولكن من ناحية أخرى اللغة شرط للتفكير لدى كل شخص، ومن منظور مؤكد يمكن أن ينظر إلى الشخص وكلامه على نحو يكون مقصوداً عليه، باعتباره مناسبة تظهر اللغة فيها^(١).

وبالجملة فالتأويل هنا عبارة عن فن، بمعنى طريقة الاشتغال على النصوص، ببيان بنيتها الداخلية والوصفية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص، وربما الملموسة لاعتبارات تاريخية وأيدلوجية، وهو ما يجعل فن التأويل يلتبس البدايات والمصادر الأساسية لكل تأسيس معرفي أو برهاني أو جدلي، والفهم هنا يؤول أى يبحث عما هو أول في الأصل هو الأس، الذى يحفر في طبقات النصوص المترسبة في ذاكرة التراث الإنساني، من أجل الكشف عن الحقائق الدفينة فيها، بهذا المعنى نجد أن حفريات فوكو، وتفكيك دريدا عبارة عن فلسفة في التأويل^(٢).

ولكن فلقد تصور دلتاي شلايرماخر أيضاً بأن أدى واجباً للمنظرين المعاصرين، باعتباره نقطة تباين مثيرة للجدل، لقد كان بوضوح رومانتيكياً في تأكيده على أن التبادل الثقافي يستلزم هوية بسيطة بين المؤلف والقارئ، وهذا المعنى الذى تبلور في حدس المؤلف. كما أنه أكد على أن القصص المؤكد في النصوص المكتوبة، والتغلب عبر الفهم على أساس أنه تحول لغوي اتصالي بين الأشخاص^(٣).

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 77 .

<http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1>, 10/5/2005, p,2

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٩، ٣٠.

(3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 66. Tilottama Rajam, <http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1>. h-02/10/1462. Herementucis.I. Nineteenth century. pp,2-3 .

وفيما يتصل بدائرة التأويل عند شلاماخير، فإن فكرة الفهم لديه شيء ما يعتمد على العلاقة الصحيحة بين الكل والأجزاء، وهذا أمر قد تحقق قديماً بالفعل، وهو ما عبر عنه في جواب سقراط على مفارقة مينون في مسألة إمكانية التعليم، وهذه الاستجابة التي أصبحت نظرية أفلاطون في التذكر، وإذا ما أخذت حرفياً، فإنه مذهب محير القول بأنه من الممكن ببساطة أن نتذكر ما نتعرض له في حياتنا السالفة، ولكن بتفسير أقل حرفية، فإنه ينبغي لكى تعرف بعض الحقائق الجديدة، فأنت بحاجة إلى إعادة تذكر ما تعرفه بالفعل، وأنه تجعله مهياً في السياق النصي ككل^(١).

وهذه الفكرة برزت أيضاً في تأويلات الكتاب المقدس، خاصة أثناء عصر النهضة، فإن فهم أى فقرة محددة لا بد أن يكون المرشد إليها فهم الكل، ذلك الكل الذى يمكن أن نصل إليه فحسب عن طريق فهم الأجزاء، وهذا يقتضى ضمناً دوغمائية مؤكدة، تقريبا إن الكتاب المقدس موحد ومنظم ككل^(٢).

وعلى حد تعبير غادامير فلقد حول لوثر وأتباعه صورة الدائرة المشهورة من الخطابة الكلاسيكية إلى عملية الفهم، وطوروا مبدأ كونياً للتفسير النصي، يكمن في أن كل تفاصيل النص يجب أن تفهم من محتوى السياق ومن خلال مجهره، والمعنى الموحد الذى يهدف إليه^(٣).

وسوف نجد في القرن الثامن عشر اثنين من المنظرين هما سيملر Semler، وارنستى Ernesti احتجا ضد الدوغمائية الإصلاحية، مفضلين فكرة أن الشخص يحتاج إلى بحث المحتوى التاريخي للمؤلفين الفرديين للنصوص المقدسة، وفي هذه الحالة فإن الكل ليس بسيطاً، كل نص

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p. 97, <http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html>, 10/5/2005, p. 3.

(2) See, Ibid, 10/5/2005, p. 3.

(3) See, Ibid, 10/5/2005, p. 3.

الكتاب المقدس، ولكن كل المحتوى التاريخي الذي يعد جزءاً للنص المخصوص متعلق به^(١).

ولقد ركب شلاماخير الأفكار الدوغمائية وغير الدوغمائية في علاقات كل الأجزاء، وأصبح هذا يعرف باسم دائرة التأويل: إن الكلمة وتاريخ عمر المؤلف كله من كتابات، يجب أن يفهم باعتباره جزءاً والعكس بالعكس، فالمعرفة الكاملة تتضمن ظهور دائرة كل جزء، يمكن أن يفهم فحسب خارج الكل الذي يرتبط به والعكس بالعكس. إن التركيب الدائري للتفسير موجود في كل من الجوانب اللغوية والسيكولوجية لعمليات الفهم. وكقاعدة لغوية في التفسير فإن شلاماخير يضع شرط أن كل معنى كلمة في الفقرة، يجب أن يحدد من خلال السياق الذي وجدت فيه، وبالنظر إلى الجوانب السيكلوجية فإنه يرى أن الهدف غير المحدد للتفسير التقني، ليس شيئاً آخر من تطور البداية، التي تعنى دراسة تتناول كل عمل المؤلف في كل أجزائه، وفي كل جزء محتوى ما أجراه المؤلف وشكله، باعتباره صيغته الإجرائية من خلال محتوياته^(٢).

ومن الملاحظ هنا أن مشكلة الفهم عند شلايرماخر لا تتعلق بين فهم عادي وفهم أفضل للنصوص، من أجل إدراك طبيعة الموضوع، وبتعبير آخر فإنه لا يولى أهمية كبرى لشرعية الفهم وصلاحيته، وإنما يرتبط الفهم من منظوره بفراوانية الفكر لشخص معين، يتلفظ بخطاب معين، ضمن سياق زمني ومكاني خاص، وممارسة الفهم هنا تكون على نوعين:

الأول، فهم غير صارم يتجنب من خلاله عدم التفاهم.

والثاني، فهم صارم يقر بحقيقة عدم التفاهم لظاهرة عادية وطبيعية، وينصب اهتمامه على البحث عن فهم مشترك^(٣).

(1) See, Ibid, 10/5/2005, p, 3.

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 88. <http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.html>, 10/5/2005, p, 3.

(٣) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١، ٢٢.

وعند شلاماخير فإن مفهوم الدائرة التأويلية يعيد صياغة فكرة الفهم الكامل، ومن المعروف أنه لدى كلاينوس أن الاستخدام الصحيح للعقل سوف يسمح بإغلاق الدائرة وإنجاز الحكم الكامل للمنظورات، وفي الحقيقة فإن شلاماخير كان غامضاً شيئاً ما في هذه المسألة، فمن ناحية تحدث عن الفهم الكامل: فعندما يتم استنفاد معنى كل جزء للنص ففي هذه الحالة لا يبقى هناك ما يفهم. ومن ناحية أخرى يرى أن التمام أو الكمال لا يمكن الوصول إليه: إن هدف التفسير التقني السيكولوجي يمكن أن يكون تقريبياً فحسب، وليس فقط ما لا نفهمه رؤية فردية مستنفدة، ولكن نفهم موضوعاً على نحو دائم يخضع للتصحيح. ولو أن هناك معنى ما للكمال، فإنه مع ذلك يكون كمالاً سيكولوجياً أو نفسياً. وعلى نحو ما عبر عنه غادامير: إن شلاماخير يرى أن الفردية باعتبارها لغزاً لا يمكن أن تفهم تماماً، ولكن حتى هذا العرض بحاجة إلى أهلية وكفاءة، إن الحواجز التي تبقى هنا للعقل والفهم ليست في كل حالة لا يمكن تذليلها، إنه لا يمكن التغلب عليها بالشعور، وذلك الفهم الطبيعي والمتجانس والمباشر، إن التأويل فن وليس عملية ميكانيكية، وبالتالي فهو يستجلب عمله، الفهم، من أجل تتمة عمل مثل الفن، وتهدف تتمة الفهم عند شلاماخير إلى أنه لابد من فهم الملف أفضل من فهمه لنفسه^(١).

ولكن كيف يكون ذلك ممكناً؟ إن شلاماخير يرى أنه عند بناء التفسير فإن هناك حاجة إلى فحص المنطقة التي عاش فيها الملف وتطوراتاه واهتماماته، وطريقته في الحديث وما إلى ذلك، ولو كان هناك فحص تاريخي تام ومتطور، فإنه يمكن أن نفهم أكثر عن اللغة وعن العصور التي عاش فيها الملف أكثر من الملف منه، وبعبارة أخرى فإن الفنان ليس في وضع يمكنه من أن يفسر

See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 97

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 94. <http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm1>, 10/5/2005, p. 4.

وعندما نقرأ مؤلفه الجامع في ١٨١٩م فإن مثل هذه الوجهة تكون دقيقة محكمة. ولكن في "العناوين الأكاديمية" لعام ١٨٢٥م ومحاضراته الأخيرة التي لم تترجم كذلك، كشف توجهه عن أن مكان شلايرماخر أقرب إلى خصومه المعاصرين أكثر مما يتعدوا. فحديثه عن التفسير النفسي تطور على أساس معقد إلى حد كبير، وجاء ليشمل تحليل أصل الفكر وما يتفرع عنه وينظره، وليس مفصلاً تماماً في النص. إن هذه العلاقة بين الضفائر تؤدي إلى أن ترى سلسلة الأفكار معقدة بالإضافة إلى تراثها، ومن هنا فالفهم يضحي الإمساك بسلسلة الأعمال أفضل من القصد الأصلي. وعلى الرغم من اختلاف شلايرماخر عن غادامير في تبعية القارئ للمؤلف، فإن ادراكه أن المؤلف كيان معقد كَوْن عبر خطابيه مع الآخرين، وصعوبة استخدام المؤلف لتحديد معنى النص وليس التناقض مع التأويل، يسمح بقراءات مختلفة. وبمثل أهمية نزع المعنى الأصلي ونقضه يكون مفهوم شلايرماخر للتفسير التكهني أو التنبؤي، الذي أشار إليه في مختصره الجامع، وعندما تكون المسافة بين "التكهن الحدس" والتاريخي "قراءة متقاطعة الأقسام بين التفسير النصي (الموضوعي) والتفسير النفسي (الذاتي)، وعلى سبيل المثال، في إعادة بناء القراءة التاريخية الذاتية لقصد المؤلف ولكن مخطط معنى القراءة الذاتية التكهنية، لم يعبر عنه في النص بعد، وبالتالي يسمح شلايرماخر أن يستشهد بعبارات يفهم فيها القارئ النص أفضل من المؤلف. إن الحدس معقد لأي فكرة ذات أهمية للنص، مثل تضمنه لقراءة واحدة، ويسمح بالاختلاف بين النص والقراء الأبعد المستكشفين بواسطة غادامير (٢).

وبالجملة فإن شلايرماخر سوف يتجه بالتأويل للمرة الأولى إلى ظاهرة الفهم ذاتها، ولقد

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p. 97.

<http://www.philosophy.ucf.edu/ahseh.htm> 1. 10/5/2005. p. 4.

(2) See, Tilottama Rajam, [http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth century. p3](http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth%20century.p3).

أشار إلى تحوله عن جوهان أوغست إيرنستي Johann August Ernesti وأست Ast مضمناً التفسير القدرة على التأويل، ومعبراً عنه باعتباره فناً. ولقد أعلن شلايرماخر مشروعه في التأويل العام في الجملة الافتتاحية لمحاضراته في التأويل عام ١٨١٩م، موضحاً ضرورة الكشف عن آليات تفسيرية، يكون عملها كونياً داخل الفهم، ومن أجل ذلك جعل التأويل فناً، فلا بد من صياغة منهجية.

ولقد تأرجح في كتاباته الأولى من التحضيضية والبرمجية؛ فمن ناحية يستحضر أدواته الفيلولوجية، والتأويل الكتابي والفقهى، وكل ذلك معاً من أجل أن يوجد فناً كونياً للفهم يركز على نحو أقل أو أكثر على مجموعة من القواعد المحددة. ومن ناحية أخرى نجد لديه التميز بين التفسير النحوى الذى يشمل الدائرة التأويلية، أى أن معنى كل كلمة لا بد أن يحدد في ضوء علاقتها بسياق الكلمات الأخرى المحيطة بها، والتفسير التقنى؛ لأن الخطاب مكون من أمرين: العناصر التى تتمثل في اللغة وعقل المفكر، وفن الفهم يجب أن يحيط بتفاعلاتهما وعلاقاتهما المتبادلة؛ ولذا فإن الفهم يسبق بذلك الجدل بين التفسير النحوى الذى ينظم القواعد الموضوعية للغة الفهم في كلمات مستمعها الأصليين، والتفسير التقنى الذى يقترح وسائل فهم المؤلف.

ولقد كان اهتمام شلايرماخر باللغة آخر إسهاماته، ونظريته التأويلية تابعة لفهم اللغة بالنسبة لهدف الفهم، على أساس أن ذلك إعادة بناء حياة المؤلف العقلية، وبالتالي فإن تأويله يهتم على نحو واضح بالجانب السيكلوجى، فهذا التأويل فهم لمعنى النص الأصلي، من أجل فهم النص أفضل من فهم المؤلف له، وهذا الهدف يمكن تحقيقه عبر إعادة البناء النفسى للمؤلف، والمفسر ينبغى أن تكون خطته داخل المؤلف، وأن يعيد بناء الفرض الأصلي للمعنى، الذى لا يكون فيه إبهام، وهذا يؤدي إلى تصور أن التأويل محدود بمجموعة من الحدود الأساسية: المعنى الكلى الذى يقصده المؤلف، ينبغى أن يكون قائداً للتفسير، والهدف الوحيد هو ذلك الذى يلائم قصد المؤلف الأصلي^(١).

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 13-14 .

ولقد طورت فكرة التفسير التنبؤي أو التكهني على نحو بعيد على يد شلنج Schelling في مدخله لعصور العالم The ages of the world، بالإضافة كذلك إلى هيجل Hegel (١٨٣١-١٧٧٠) الذي عزز التحول الثاني الأكبر الذي قدمه التأويل الرومانتيكي، وعلى الرغم من اهتمامه بفهم الوجود أكثر من فهم النصوص، فقد كان هيجل حاسماً في بدء توسيع التأويل الأدبي في التأويل عموماً، مركزاً على كل ما قدمته الروح الإنسانية التي شكلت الأساس النظري للاختلاف الشديد في أعمال دلتاي وريكور. وفي كل من ظاهراتية العقل The phenomenology of mind (١٨٠٧ م) ومحاضراته التي قدمها في علم الجمال فيما بين عام ١٨٢٣ م، وعام ١٨٢٩ م، فإن هيجل استخدم مناهج نبعت من التأويل لقراءة نصوص التاريخ الثقافي وتاريخ الآداب، وهو يعمق القراءة النحوية التي تقدم فحسب تتابعاً منقطعاً للأشكال والأحداث، عبر القراءة النفسية التي ترى الأشكال الثقافية باعتبارها جزءاً غائباً مكشوفاً ككل. وبعبارة أخرى فإن هيجل حطم الدائرة التأويلية على مستوى التاريخ، ولقد تبني أن اللحظات التاريخية الفردية، يمكن فحسب أن تفهم في ضوء كامل تاريخ الروح، تماماً مثلما تبني المنظرون القدماء أن أجزاء النص يجب أن تقرأ في ضوء الكل، وأن النص نفسه يجب أن يكون موضعه في قانون المؤلف. وعلى أية حال فإن هيجل قد بشر على ما سوف يأتي من قول بتاريخية المعنى أو أرخته، فالقراءة التاريخية ليست تنظيمياً ولا حتى إعادة قراءة تنويرية للماضي بواسطة الحاضر، إنها تفتح الماضي والحاضر للمستقبل، ومن هنا فقد مهد هيجل الطريق للماركسيين من أمثال فريدريك جاميسون Fredric Jameson الذي وصف نفسه بأنه مجدد فهم بعد التاريخ التأويلي الذي تلاشى منه على يد تركيبية التوسيع، وقد استخدم جاميسون مصطلح "التأويل لكي يتضمن فهم المظهر الخارجي للظاهرة التي تبدو أنها غير قابلة للقراءة، ولذا فإن الظواهر تحيل إلى ما هو أعمق وضروري، ولكنه غير قابل للمعرفة الذي يربطهما معاً برباط وثيق^(١) .

ولكن لو أن هيجل تخلى عن القراءة الفيلوجية للأشكال الثقافية بمصطلحات أهميتها

(1) See, Tilottama Rajam, <http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1>.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth century. pp, 3-4 .

الأصلية، فإنه سوف يقترب من عملية التفسير بالاستبدال الغائى للمعنى الأصلى، وهذا النموذج للحدس والحرف، ينبه لعلاقة التأويل عند دلتاى التى غالباً ما تتمثل على نحو خاطئ مع شلايرماخر. ولقد تنوعت كتابات هذا القرن، فدلّتاى استمر في الاهتمام الرومانتيكى بالتاريخية، ولكن بدون الاهتمام الهيجلى بالميتافيزيقيا أو اهتمامات شلايرماخر السيكولوجية. ولقد وسع مجال التأويل من دراسة النصوص إلى دراسة التغيرات الحياتية مستقبلاً انهيار الحدود الصارمة التى وقعت في أشكال السيموطيقا الثقافية، التى عرفت باعتبارها تاريخية، ولكن دلتاى لم يقم بأنسنة التاريخ بوضعه وراء الروح التى تمكن المفسر من صنع الاتصال^(١).

ومن هنا ففى دراسة النصوص لم يكن يهتم بالاتصال بالمؤلف وتحديد الشكل الداخلى الذى يفهم التأويل باعتباره بنية عملية، وجدت بوساطة عمليات في عقل الشاعر، ومع ذلك فمن الممكن فصلهم. ومثل هذا التجديد جعل دلتاى أقل قريباً من شلايرماخر بالنسبة للمنظرين المعاصرين في المعنى غير المحدد أو الذى يتعذر تحديده، والذى يظهر لو تم التعرف عليه باعتباره بنية تأويلية، إنه تأويل فى تأكيده على أن الخبرة المعاشة في التعبيرات الثقافية أفضل من اختزال الخبرة إلى أنظمة سيموطيقية متغيرة، ولكن المعنى الداخلى للعلامة يوصف عبر مصطلحات مثل البنية والنظام والتأويل، كما يعنى بأشكال النماذج المتكررة في التعبيرات الحياتية، لكى يقوم بتصنيفها أفضل من اكتشاف تعقيداتها التى يتعذر اختزالها، مثل هذه الوجهة قريبة من المعنى الذى رده دلتاى في تأويل التاريخ، ورفض كل من التاريخ الاستقرائى وميتافيزيقيا التاريخ التى تنسب إليه المعنى الكلى، ومن خلال ذلك مارس دلتاى الكانطية التاريخية^(٢).

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 14 .

(2) See, , Goyle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 15 .

Tilottama Rajam. [http:// www. press. jhu. edu/ books/ hopkins-guide-to-literary-theory/ hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth century. p, 4](http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462.Herementucis.1.Nineteenth%20century.p.4)

وخلاصة القول فإن تأويل القرن التاسع عشر يمكن أن ينقسم إلى مرحلتين، كانت أقدمهما أكثر راديكالية: ففي مرحلته الرومانتيكية فتح الطريق للإدراك المعاصر لما يتعذر تحديده بفهم المعنى، باعتباره عملية تاريخية أو سيكولوجية أفضل من فهمه باعتباره منتجاً متكاملًا مصقولاً. وعلى الرغم من أن أقدم المنظرين اقتربوا من هذه العملية بفهمهم لغائيتها، وهذه المرحلة بلغت ذروتها في أعمال سورين كيركجارد (١٨١٣-١٨٥٥م) الذي احتفظ بالاهتمام الرومانتيكي بالذاتية، بينما وضع الغائية على نحو نهائي تحت المحو. ومن هنا فإن مفهوم التورية محاولة تأويل التورية أو تفكيك النص ذاته، لصياغة خطته داخل مثال للفحص فحسب. وفيما يتصل بالمؤلف فإن كيركجارد يعارض فصل حدود التأويل وتخمه من نظرية استجابة القارئ والنقد: لقد برهن على تفسير استعادي لقانونه، من أجل تفكيك سلطته فحسب باقتراحه أن المؤلف ليس أكثر من القارئ. وفي حقبة الحديثة، وعلى النقيض فإن تأويل القرن التاسع عشر أصحى أكثر محافظة. وفي مجال الحقل السردى لتأويل الكتاب المقدس فإن سترواش (١٨٠٨-١٨٧٤) عاد إلى تلك الصعوبة التي تتمثل في تقديم الدليل النظرى على النفي والإثبات من داخل وبين الأنجيل، وهو ما نبه عليه بصفة أولية عمل شلايرماخر. ولكن عندما كان سلفه مهتماً بما لا يمكن تحديده في عمليات ما خلف النصوص، فإن سترواش كان أكثر اهتماماً بكيفية التفسير المحدد بسلسلة تأويلية المجتمعات^(١).

وفي المجال الأوسع لفهم التأويل تخطى دلتلى بالمثل عن الاتغلق الميتافيزيقي، ولكنه اعتنق البنيوية التاريخية التي تفسر أوضاع التعبيرات الحياتية، أفضل من أن تسمح لها بأن تحل محلها في الحوار بين الماضي والحاضر^(٢). وهو ما سوف نشير إليه فيما يأتى:

(1) See, Tilottama Rajam, <http://www.press.jhu.edu/books/hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462>. Herementucis.1.Nineteenth century. p. 4.

(2) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures abd themes, Indiana university press, 1988, p. 41. Tilottama Rajam, <http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics-1.h-02/10/1462>. Herementucis.1.Nineteenth century. P, 5.

٣. أسس التأويل والقراءة عند دلتاي:

وفى حقيقة الأمر فإن دلتاي يعد الفيلسوف الألماني (١٨٣٣-١٩١١) الذى ميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ولقد رأى في معاصريه أن الخطيئة الخطيرة تتمثل في تشويه وبترا العلوم الإنسانية بإقحامها في منهجيات ونماذج العلوم الطبيعية، وهو يرى أن هذه المنهجيات والنماذج الخاصة بالعلوم الطبيعية معقوفة بالتوضيحات التى تركز على مبدأ السببية، في حين أن العلوم الإنسانية تتعامل مع جوهر الفهم الذى لا يمكن التنبؤ به في الطبيعة الإنسانية^(١).

ويشير دلتاي إلى أنه لو أن نقد العقل الخالص عند كانط هو الأساس العقلى للعلوم الطبيعية، فإن مشروع التأويل حينئذ يكون هو الأساس العقل للعلوم الانسانية، ويبدأ دلتاي مع فكرة شلايرماخر في اعتناق الرومانتيكية على أساس للفهم الإنسانى، ولكن شايع ذلك على نحو أكثر دقة وعقلانية وإذا كان شلايرماخر قد وازن في اهتمامه بين الجوانب النظرية والممارسة في التأويل، فإن دلتاي ركز فحسب على الجانب النظرى الذى قسمه على نحو فرعى إلى قسمين: تأويل عملى وتأويل منهجى أو فهم تاريخى^(٢).

(1) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, p, 170-175. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur. state university New York press. 1990. p. 101. Introduction to the Human Sciences An attempt to lay a foundation for The Study of Society and History. Wilhelm Dilthey. Translated With an Introduction essay by, Ramon J. Betanzos, Wayne state university press, 1988, pp, 145-146 .

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 112. , Rudolf A. Makkreel, Dilthey: Philosopher and human studies. Princeton University Press. 1975. pp. 248-249. F.P.A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey , Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. [http://www. Geocities. com/ philodept/ diwatao/ romaticut/ hermeneutics. htm](http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermeneutics.htm), 7/7/2005, p=

وعلى اعتبار أن دلتاى متخصصا في الجانب النظرى للتأويل فإن تعامل مع مسألة إمكانية الفهم الانسانى، وتبنى ذلك التمييز المبكر بين التأويل العلمى والتأويل المنهجى، ومجرداً ذلك في فكرتى الأشكال العليا والأولية في الفهم، وعند دلتاى فإن الأشكال الأولية للفهم التى تعد أساس الفهم العلمى، تستند بدورها على مفهوم تعبير الحياة، تلك التعبيرات الحياتية تعد نشاطات إنسانية واقعية بطريق أو بآخر، والقصد أو اللاقصد محتويات ذهنية فردية معطاة، وتصنف هذه التعبيرات إلى مجموعتين: الأولى، المفاهيم والأحكام والبنى الفكرية الواسعة. والثانية، تتكون من الاجراءات التى لا تنشأ عموماً عن القصد، الذى يفعل شيئاً ما، ولكن باعتباره قاعدة فهو ذو غرض دائماً، وبالتالي فهناك اتصال طبيعى بين الاجراءات وبعض المحتويات الذهنية التى تسمح باحتمال النتائج^(١).

والأشكال الأولية للفهم ممكنة، لأن تعبيرات الحياة لها دور في الشؤون العملية المعتادة للحياة، وعندما يكون متعزراً على الأفراد التفاعل أو الاعتماد على الغير في البقاء، فإنهم يتصلون بقصد أو بقصد عبر تعبيرات الحياة، ولكن ما الذى يجعل تعبيرات الحياة ذات معنى، بالإضافة إلى إمكانية فهمها لكل فرد، وهنا يرى دلتاى تخم هذه التعبيرات الحياتية هو العقل الموضوعى، ذلك المصطلح الهيجلى الذى ينشره للإحالة إلى الخلاصة الكلية للمنتجات الذاتية فيما بينها

= 3, <http://www.sunysb.edu/philosohy/faculty/papers/papers/expherm.htm>, 10/5/2005, p, 1.
<http://www.Homepage.edu/~quigleyt/suber2.htm>, 10/5/2005. p.2 .

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 15. W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, By H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, pp, 186-188. F.P.A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. <http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenuticis.htm>, 7/7/2005. p. 3 .

والإبداعات البشرية أو ترسيخها كلها في تعبيرات الحياة التي تعطيها ثقافة العصر^(١).

وتحت تأثير الكانطية الجديدة يرى أن الأعمال الفنية والأدبية وكل الأنشطة الإنسانية تجليات للقيم الصورية والشعور التركيبي للعالم الأصلي. إن النصوص والنشاطات تعبيرات لثقافتهم، على أساس أنهم موجودات إنسانية فردية مستقلة، إنه عالم العقل الموضوعي الذي يستقبل تغذيته منذ الطفولة، وعبر عالم فهم الآخرين وتعبيراتهم الحياتية التي تأخذ مكانها. وفي داخل سياق العقل الموضوعي، ليس فحسب التعبيرات الحياتية هي المفهومة، ولكن أيضاً محتوياته العقلية سوف تكون إضافة مثمرة في عمليات الفهم الغنى والواضح، وعند هذه النقطة يقدم دلتاي تبريراً معرفياً لكل أشكال قراءات السياق^(٢).

إن دلتاي يرى أن الأشكال العليا للفهم تفترض مقدماً أن الأشكال الدنيا للفهم، مثل الجمل والفقرات التي تفترض مقدماً النظام الألفبائي، فالمبادئ الدنيا للفهم هي تأويلات بدائية غير مكتملة، تبدأ مع إعادة البناء الاصطناعي للنص أو السلوك الأصلي للعقل الموضوعي. وفي هذه الحالة فإن دلتاي الذي لم يكن متحمساً للجانب الممارسي للتأويل^(٣)، يحول على الأغلب إعادة

(1) See, F.P.A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No2001. [http://www. Geocities. com/ philodept/ diwatao/ romaticut / . Hermenutcis .htm](http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/Hermenutcis.htm), 7/7/2005, p, 4 .

(2) See , W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, Bt H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, pp, 218-220. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrif, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 114. F.P.A. Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1 , 2001. [http://www Geocities .com/philodept /diwatao/ romaticut/hermenutcis.htm](http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm), 7/7/2005, p, 4 .

(3) See, W. Dilthey Selected Writings Edited, Translated And Introduced, Bt H. P. Rickman Cambridge University Press, 1976, pp, 223-225, p, 239. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrif, =

البناء اللغوي والنفسي على الفكر الأسبق عليه شلايرماخر، ولكنه أيضاً مثل سابقه واجه التناقضات النظرية هنا، وإعادة بناء العقل الموضوعي مؤهلة فحسب لعزل الضوء عن النص أو السلوك العام. وباعتبار العقل الجمعي سوف يكون غير مؤهل لفهم النص أو السلوك المخصوص الآخر، ولو أن شلايرماخر تملص من هذه التناقضات بالقفز الأسطوري إلى نص الآخرين، مع إعادة بنائه التنبؤي، فإن دلتاي منهجياً سوف يكون أكثر حذراً^(١).

٢ نظريات التأويل في القرن العشرين

وفي القرن العشرين فإن الإبداع الرئيسي في التأويل يرتبط بأعمال مارتين هيدجر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦م) وتلميذه هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer (١٩٠٠م). والتحول العام الذي دافعا عنه بحماسة ودعوا إليه، يمكن تحديده في محاور ثلاثة: الأول، يظهر من خلال التناقض مع المفهوم التقليدي للتأويل، حتى التنوير على الأقل، الذي يجعله لا يركز طويلاً على فهم الخطاب المكتوب أو الوثائق المدونة. والثاني، إن هدف الفهم، على نحو لا يشبه ما كان موجوداً في نظرية التأويل الرومانتيكية من فريدريك شلايرماخر إلى فيلهلم دلتاي، ليس التركيز على التواصل مع أو نفسية شخص آخر. وثالثاً، إن تأويل هيدجر وغادامير يكشف الحيز الخاص الذي

=Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 102

F.P.A.Demetrio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. <http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm>, 7/7/2005, p, 4.

(1) See, F.P.A.Demetrio, the Romanticist Hermeneutics of Shlieirmacher and Dilthey, Diwatao, Vol.1, No.1, 2001. <http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romantic/hermeneutics.htm>, 7.7.2005, p, 5. Rudolf A. Makkreel, Dilthey: Philosopher and human studies, Princeton University Press, 1975, p, 299.

يكون سابقاً أو أكثر جوهرية من فصل دلتاي العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية^(١).

ولقد ابتعد التأويل في القرن العشرين عن ميدان الصراع المعرفي، الذي كانت النظريات السابقة في الفهم تديره وتنقله إلى حيز الأنطولوجيا الجوهرية على نحو ما عبر عنه هيدجر. هذا يعني أن الفهم لا يمكن أن يكون تفكيراً أو تصوراً متعدياً، إذ لا يهتم بفهم شيء ما. وعلى الأحرى فإن الفهم عندهما إحاطة على أساس أنه سبيل الوجود في العالم، باعتباره السبيل الأساسي للوجود السابق على أي إدراك أو نشاط فكري. وبالتالي فإن التأويل الأنطولوجي يستبدل مسألة الفهم باعتبارها معرفة عن العالم بمسألة الوجود في العالم^(٢).

ومن المعروف أن هناك بعض المنظرين في القرن العشرين الذي حددوا معالم الاتجاه الحواري في التأويل، ذلك الاتجاه الذي أشرت إليه من قبل، ومن هؤلاء اللاهوت ريدولف بولتمان، والفيلسوف هانز جورج غادامير، والفيلسوف بول ريكور، ومن المعلوم أيضاً أن معظم أعمال هؤلاء قد استندت إلى كتابات هيدجر. إن المنهج الحواري في التأويل يمكن أن يحدد بأنه ذلك المنهج الذي يقبل الأفكار والقواعد التالية:

١- إن حقيقة النص ليست نموذجاً مثالياً مخططاً لفهم الحقيقة، باعتبارها كافية أو مرضية، أو اتصال بين فهم المفسر وقصد المؤلف، وفهم المستمع الأصلي، وعلى الأحرى اتباعاً لهيدجر

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp,16-17. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 8

F P A Demeterio, the Romanticist Hermeneutics of Shleiermacher and Dilthey. Diwatao.Vol.1, No.1,2001. [http://www. Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm](http://www.Geocities.com/philodept/diwatao/romaticut/hermenutcis.htm), 7/7/2005, p, 4 .

(2) See, Robert C. Holub, Hermeneutics, [http://www.press.jhu.edu/ books/Hopkins_ guide_ to_ to_ literary_ theory/ hermeneutics_ 2h..](http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins_guide_to_to_literary_theory/hermeneutics_2h..), 02/01/1426, p, 1. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 7-8 .

فإن الحقيقي تفهم على أساس أنها غير مخفية أو محجوبة أو بصيرة إلهامية، إن الحقيقة تؤسس في القراءة أفضل من النص.

٢. إن البحوث الأكاديمية في السياق التاريخي الذي كتب فيه النص، يمكن أن تساعد على فهم النص، ولكنها لا تحدد الهدف الكامل للتفسير، على الأقل تكمن أهميتها في محاولتها جعل النص "يتحدث" إلى موقف المفسر الحالي.

٣. هناك العديد من التفسيرات الخاطئة للنص، لكن هناك أكثر من تفسير حسن، وإن التفسير ليس ذاتياً تماماً، فالنص نفسه مكانه محدد في كيف يمكن فهمه.

٤. إن البحوث اللغوية والتاريخية سوف تساعد المفسرين في فهم انحرافاتهم، ولكن مثل هذه الأبحاث التي تزيل كل الانحرافات والتشويهاً، فلا يمكن تجاوز الانحرافات على نحو كامل، لكي تفهم النص وفقاً لمعايير عصره.

٥. إن استخدام التمييز بين الدلالة - ما يعنيه النص بالنسبة إلى المفسر المخصوص، أو الطريقة التي تكون وثيقة الصلة بمشروع المفسر - والمعنى - المعنى الموضوعي للنص في ضوء معايير الخاصة.

٦. إن الدائرة التأويلية تعني أن مشروع المفسرين للمعنى في النص، والنص يؤكد أو يرفض هذا المعنى، إن المعنى المشروع مشروط بخلفية المفسر وانحرافات، والنص ربما يمثل آفاقاً تاريخية وثقافية تقاوم الافتراضات المسبقة والفهم المسبق للمفسر.

٧. إن التفسيرات الناجحة تستخدم "الآفاق العقلية المنصهرة" على حد تعبير غادامير، وبعض التشويهاً منتجة وبعضها ليس كذلك، والحكم بأنها بعضها منتج أو غير منتج للتفسير الصحيح يمكن فحسب استنباطه في الموقف التأويلي، وليس هناك منهج خارجي أو قانون محدد للطريقة التي تتابع بها عملية التأويل.

٨. وهذا يعني أن التأويل الحوارى وصفى بصفة أولية أفضل من أن يكون مقررًا منصوباً

عليه.

٩. إن اختلاف وجهات النظر في معنى النص، ليست دائما غير قابلة للحل. ويمكن أن تكون أسسا مقبولة ولكن تفسيرات مختلفة.

١٠. إن النص دائما يذهب وراء مؤلفه^(١).

١. التلاويل عند بولتمان وإسّس الفهم لديه:

لقد اجتازت تأويلات الكتاب المقدس العديد من التعبيرات، التي أخذ بعضها موضعه في القرنين الأخيرين، ومع ردولف بولتمان سوف يضاف منهجا جديدا لتلك المناهج التي تعاملت مع الكتاب المقدس، يتمثل في رفض العناصر الأقدم والاعتماد على الوجودية هيدجر على أساس أنهما أغلبية مؤثرة. لقد بدأ بولتمان في مقالته: *The Problem of Theological Exegesis of The New Testament* مناقشته لأشكال التفسير التي كانت موجودة قبله، ولقد اكتشف على نحو مباشر المشكلة في تلك المناهج الأقدم: لقد اعتمدوا على التفسير المحايد عندما يتمكن من أن يضع نفسه في موضوع موضوعي لكى يفسر النص. أن التفسير يقع خارج النص، وبوجه ما لا يتأثر بموقفهم التاريخي وافترضااتهم المسبقة حول الكتب المقدسة باستخدام المنهج المعين. ويكد بولتمان أن هذا النوع من التفسير يتناول فحسب قضية ما تعنيه الكتابات المقدسة في سياقهم التاريخي وينقاء باعتباره شيئا ما يقال في السياق المخصوص. والنصوص المقدسة لا تثر في المفسر في هذه الرؤية، ولا تسهم في الموقف الحياتي للمفسر اليوم. وهنا يقترح بولتمان السؤال الذى ينبغى أن يطرح: ما هو محتوى ما قيل وما نوع الحقيقة التى يقود إليها؟ وفى مثل هذه الرؤية فإن النصوص المقدسة لا تبقى حدثا ساكنا يقول شيئا ما لشخص ما، وبدلا من ذلك فهى كلمات ديناميكية تقول

(1) See, <http://www.philosophy.ucf.edu/ahdia.htm> 1,10/5/2005, pp,12, http://www.coe.uga.edu/quig/proceeding/quig98_proceeding/byrne, 10/5/2005, pp23, <http://www.wtspc.library.utorronnto.com.ca/citted/ho1lorf/3.10.htm> 1,10/5/2005, p.1, <http://www.public.iastate/~honey/hermeneutics.htm>, 10/5/2005, p,1 .

شيئاً ما الآن، وتشير إلى حقيقة يمكن أن تتجسد، وحتى تكتشف. ويشكل آخر فإن بولتمان يقرر: إن التفسير التاريخي يسأل: ماذا قيل؟ ونحن نسأل: ماذا يعنى؟ ومرة أخرى فإن نقطة الاهتمام هنا إن الكتابات المقدسة ليست صامتة، ولكنها لا تزال تتكلم، وما يزال معناها يكتشف، إن قراءة وتفسير الكتابات المقدسة يفتح أبواباً جديدة في وجود الإنسان اليوم^(١).

إن امكانية المنهج القديم في التفسير والموضوعية المحايدة للمفسر في رعاية النص ليست غير ممكنة عند بولتمان ولكنها كذلك غير مرغوب فيها. إن تفسير النص دائماً يجذب إلى ذاته حياة ووجود المفسر، وعلى حد تعبير بولتمان: إن تفسير النص يجرى دائماً يبدأ بيد مع تفسير المفسر نفسه، وإن الافتراضات المسبقة حول تأثير القراءة على الكتابات المقدسة، وتأثير الافتراضات اللاهوتية المسبقة، سوف يترك أيضاً أثراً على قراءة النص. والحياة الكاملة للمفسر سوف تكون مستخدمة على نحو جوهري في تفسيره الذي ينشئه ويطوره، وفي لمعنى النص سوف يكتشف من هو. ولدى بولتمان أيضاً إن النص يتحدث، ويتجه حديثه مباشرة إلى المفسر، مشيراً له إلى حقيقة جديدة، فالنصوص المقدسة تفتح نوافذ جديدة، تلك النوافذ التي يمكن لها التنبؤ، ولا يمكن للشخص أن يكتشفها، ولكن النصوص المقدسة ليست مغلقة، ولا يمكن أن يكون المعنى فيها لمرة واحدة، ولكل معرف ومحدد، ومعنى هذا أن بولتمان يرى التفسير باعتباره علاقة أو حواراً مع شخص ما، يؤثر فيه بطرق جديدة، ولقد عبر عن هذا بأنه يجب أن نواجه النص مثلما نواجه الرجال الآخرين، الذين نقف معهم في علاقة حية. إن التأكيد هنا واضح على أن النصوص المقدسة ليست ميتة ولكنها حية، نتحدث اليوم إلى المفسر، والمفسر يتحدث خلفها، إن المفسر موجود بجانب النصوص المقدسة، ويتجاوز الاثنان معاً، إن الحقيقة الدينامكية للنص ربما تؤكد أن هذا عمل يتعذر إتمامه. وعلى أية حال فإنه لا يزال مهماً هنا دراسة النصوص المقدسة على أساس أنه وثائق تاريخية قصدها مستمع مخصوص، وقد كتبت لغرض محدد مخصوص. ولدى بولتمان فإن منهج أوغسطين في الدفاع عن

(1) See, , Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlone press, London, 2000. pp,396-397.
<http://www.philosophy.ucf.edu/ahbultmann.html>, 10/5/2005, p,1, <http://www.religion-online.Org/showchapter.asp?title=1941&c=1771>, 6/6/2005, pp,1-12 .

الحقائق العقيدية والأخلاقية من النصوص المقدسة غير فعال، إن هذا قريب لمعنى النصوص المقدسة، ولكنه لا يمكن له أن يتبنى الدفاع عن أنه ما يزال هناك حيز لتفسير النصوص المقدسة، بمعنى روحى وخاص، مادامت تلك التفسيرات تبقى متماسكة مع الحقائق العقيدية والأخلاقية التى توجد في النصوص المقدسة، وبولتمان لا يوافق على ذلك^(١).

أيضاً فإن بولتمان ينحرف عن الاتجاهات التراثية في التفسير بإعادة تأكيده على الإيمان، فالإيمان افتراض مسبق يمكن أن يحدد الطريقة التى يفسر بها النص. ورؤية بولتمان في أن التفسير عندما يصبح الإيمان الافتراض المسبق المركزى الذى يحيط بالتفسير فإنه لا يمكن أن يسس وأن يكون كافياً، وبطبيعة الحال فإن أوغسطين لا يمكن له أن يوافق على هذا الجدل مؤكداً على أن الشخص الممن فحسب يمكن أن يفسر النصوص المقدسة وأن قداستها تزداد بدليل التفسير الصحيح، ويبعد بولتمان نفسه عن هذا المنهج، كما أنه يستقل بذاته عن أولئك الذين يرون تفسير النصوص المقدسة باعتباره حاسماً ومباشراً لكلمة الله تعالى. ويقرر أيضاً أن العهد الجديد كلمة الله فحسب على نحو غير مباشر، والنصوص المقدسة تتحدث على نحو أولى عن الله تعالى وعن الإنسان، وتعبّر عن ذلك في مجال إنسانى، والتفسيرات الأصولية للكتابات المقدسة تكون متحمسة ولا تتفق مع هذا العرض، ومن المحتمل أن يكون ذلك أيضاً عديد من أهل الإيمان. ولكن على الرغم من أن هذه الرؤية محورة على نحو سطحي فإن شيئاً ما يتناغم مع الفهم الكاثوليكي المعاصر للكتابات المقدسة، الذى يؤكد أن النصوص المقدسة تحتوى على الحقائق الأزلية. وعلى أية حال فإنه ليس كل شئ في الكتابات المقدسة ينبغى أن يفهم على نحو حرفى، وليس كل التفاصيل

(1) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 179. [http:// www.philosophy.ucf.edu/ahbultmann.html](http://www.philosophy.ucf.edu/ahbultmann.html), 10/5/2005, p,1 .

بحاجة التفكير فيها على أساس أنها حقائق جوهرية الله تعالى إلى أن نسمعنا إياها^(١).

وفى مقالته عن مشكلة التأويل The Problem of Hermeneutics يتخلى بولتمان عن بعض الأفكار التى أشرنا إليها من قبل، مثبتاً أن النصوص المقدسة موضوع في المقام الأول لكل قواعد التأويلات القديمة، وشيئاً ما يبدو أنه يقلل مما سبق. وفى هذا النص أدخل فكرة أن أى تساؤل مباشر في العهد الجديد ينبغي أن يعد باعتباره صحيحاً بواسطة العهد الجديد، ولكنه لاحظ أيضاً أن التساؤل يجب أن يتطابق مع نوع إجابات الكتاب المقدس المعدة لكى تعطى، وهنا يبدو أن المفسر يقبض على نسيج ضرورى مفترض مسبقاً، إن التفسير هنا يمكن أن يسأل فحسب الأسئلة التى يعرف أن الكتابات المقدسة، يمكن أن تجيب عنها، ولكنه في نفس الوقت يجب أن ينتظر بصبر الإجابة من النصوص المقدسة، ولذلك يجب أن يكون متنبئاً بما يلزم لكى يسأل السؤال. إن التفسير يبدو محبطاً، وفى الجملة فإن مشكلة التأويل على نحو دقيق هى مشكلة الفهم، ومشكلة التأويل هى مشكلة الاستمولوجيا^(٢).

وبالجملة فلقد ابتعد بولتمان عن المفهوم التقليدى للتأويل، وأراد أن يحصل المعنى الذى يقدم هنا والآن، التفسير الوجودى، وعلى الرغم من أن النصوص المقدسة يمكن أن نقد بواسطة المنهج التأويلى الأقدم، فإن الاهتمام هنا يكون على تقديم المعنى للحاضر، وليس فحسب لشخص المؤمن أو الذى يبحث عن الإيمان يمكن أن تفسر النصوص، وإنما أيضاً لأى شخص يطلب حواراً أو استكشافاً. إن كلمة الله تعالى عند بولتمان تتحدث اليوم، وتسمع اليوم/ ومع ذلك ففى نهاية مشكلة تفسير الكتابات المقدسة عند بولتمان، تصبح المشكلة الطريقة التى يفهم بها النص على أية

(1) See, , Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlanc press, London, 2000. pp, 394-395.

The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 180. <http://www.philosophy.ucf.edu/ahbultmann.html>, 10/5/2005, p, 2 .

(2) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 180. <http://www.philosophy.ucf.edu/ahbultmann.html>, 10/5/2005. p. 2 .

٢ هيدجر وإجراءات الفهم والتأويل:

ولقد كان الإسهام الأساسى لهيدجر في نظرية التأويل في الوجود والزمان Being and Time . وبالفعل هذا يعنى أن الفهم لا يمكن أن يكون تفكيراً أو تصوراً متعدياً. إذ لا يهتم بفهم شئ ما وعلى الأحرى فإن الفهم عندها إحاطة وشد على أساس أنه سبيل الوجود في العالم، باعتباره السبيل الأساسى للوجود السابق على أى ادراك أو نشاط فكرى. وبالتالي فإن التأويل الأنطولوجى يستبدل مسألة الفهم باعتبارها معرفة عن العالم بمسألة الوجود في العالم^(٢).

وبالفعل فقد اعتبر أن ظاهراتية الذى يقف فوق الوجود (الكائن في العالم) Dasein المهمة الأساسية للتأويل، فلديه أن الفهم شئ ما موجود قبل المعرفة أو الادراك. وجوهده ليس في الإحاطة بالموقف الحالى، ولكن في الرمى إلى المستقبل. وإنه يعمل على الإمساك والإحاطة بما يقف فوق الوجود بإمكانياته الكامنة للوجود، الوجود الممكن الذى يكون جوهرية لبنية ما فوق الوجود. وبالتالي فإن التأويل هنا يشمل مظهرين: فمن ناحية الفهم الذى يعين الوجود السابق لما يقف فوق الوجود، ومن ناحية ثانية، التفسير الذى يتضمن إمكانية الوجود المرتبطة بالكائن في العالم المتميز

-
- (1) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press, 1985, p, 93. <http://www.philosophy.ucf.edu/~ahbultmann.htm> 1, 10/5/2005, p 2.
- (2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 17. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition. Deconstruction. and the Hermeneutics Project. Indiana university press, 1987, p, 61. Robert C.Holub, 'Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins_guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h..., 02/01/1426, p, 1, <http://www.bu.edu/papers/cultsamp.htm>, 10/5/2005, pp, 1-4. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 440-445.

بالزمان كإمكانيات ومكونات محددة المعنى^(١)، ومن هنا فالتأويل عند هيدجر مؤسس في شئ متقدم على في سبق الامتلاك في شئ ندركه متقدم على في سابق الرؤية، وفي شئ ندركه متقدم على في مفهوم مسبق إن هذا طريق آخر للقول بأنه لم يتم الوصول غاية بريئة أو نص برئ لكل ما نفترضه مقدماً. إننا بالفعل هنا ندرك أساس فهم هيدجر لكل الوجود في العالم ولكي نفهم على النحو الذي يقتضيه ادراك هيدجر، فليس هناك استخراج لمعنى ما متموضع بوساطة المؤلف، ولكن على الأحرى الكشف عن إمكانية الوجود التي يشير إليه النص، والتفسير هنا يستلزم ليس في قذف أهمية في النص أو وضع قيمته فيه، ولكن في تفسير وتوضيح مستلزماته المفتوحة والتي تكون سابقة على فهم العالم^(٢).

وعلى أية حال ففي كتابات هيدجر المبكرة التي تعود إلى عام ١٩٢٠ نجد أن الفهم التاريخي يحدث وفقاً لذلك التوجيه الذي تنشئه الخبرة في وقائعها وأحداثها. إن تفصيل الفهم التاريخي ينبه إلى مسألة إمكانية الفهم التاريخي المرشد، باعتباره إجراء مناسباً، فالفهم الذي يظهر في مكان وزمان محددين طريق وأسلوب الإنسانية في العالم، وإن إشكالية الفهم تنشأ من مسألة وقائع الفهم، ولو أن الفهم تاريخي بمعنى الإضافة المزبوجة، فإن مسألة التاريخية تضحى الحاحاً خاصاً للموجود

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, *The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur*, state university New York press, 1990, p, 115 .

(2) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, *Hermeneutics and Deconstruction*, State University of New York press, 1985, p, xlvii. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, *The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur*, state university New York press. 1990, p, 116. John D. Caputo. *Radical Hermeneutics. Repetition. Deconstruction. and the Hermeneutics Project*, Indiana university press, 1987, pp, 76-77. Robert C. Holub: *Hermeneutics*, http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h..., 02/01/1426, p, 1. *The philosophy of Hans – George Gadamer*, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 443-444. *Hermeneutics: Questions and Prospects*, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachusetts press, 1984, p, 73 .

وموضوعاً له، بمعناه المغتبط في الماضي والحاضر والمستقبل^(١).

إن الفهم التاريخي لا يحيل فحسب إلى ما هو الوجود المفهوم (التاريخ)، الذي ينقد هيدجر تراثه التأويلي والتأريخ له إلى كيف يفهم باعتباره سبيل وجودنا في الموقف والعالم (التاريخية)، ومن هنا فالفهم تاريخي بدلالة ازدواجية، إنه ينشأ وفقاً لذلك التوجيه الذي ينشأ خارج خبرة التاريخية في وقائعها^(٢).

وذلك المعنى المزدوج للتاريخية عند هيدجر يفرض دراسة الكيفية التي كان يفكر فيها في التاريخ في الفلسفة السابقة عليه، وعلى نحو خاص الفلسفة الظاهراتية عند هوسرل، الظاهراتية ليست أصل ومنتج، ولكنها أيضاً نسبية وتأويلية، فالظاهراتية تضحي تأويلية لو كان الاهتمام بالأصل يمكن أن يوجه إلى الاحتمال، وواقعة الأصول وكشفها أفضل من الاهتمام بالمعنى المثالي الأصلي ومشروعيته. أيضاً فإن الظاهراتية لا يمكن أن تأويلية بمعنى يكشف حكمة الملازمة للمعنى، ولكن ... على العكس. الممارسة الظاهراتية تكشف الموقف التأويلي خارجاً مما يظهر فيه. إنها تشير إلى الموقف التأويلي الذي يجد المرء نفسه فيه باعتباره ممكناً يصعب اختزال إمكانه واحتماله، وفردية هذا الموقف تفسس السؤال للمرء، وتضعه موضع المسألة. إن اللحظة التي يعيشها المرء يمكن

(1) See, homepage. utledo. edu/ enelons/ Heidegger. htm,10/5/2005, p, 1, [\(2\) See. The philosophy of Hans George Gadamer. edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp,450-451. home page.utledo.edu/enelons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 1 .](http://www. homepage. edu/~quiglyet/ suber2. htm,10/5/2005, pp, 23, http://www. public. iastate/ ~hony1/ hermeneutics. htm1, 10/5/2005, p, 1. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 69 .</p></div><div data-bbox=)

أن تقاوم وتفكك فهمه (١).

وعلى نحو أكثر دقة فإن سمة الواقعة التي تشير إلى النتاج الإنساني والنشاط البشري أو الحقيقة في الواقع هي تلك التي شهد السبيل وتكشف الإمكانيات، تلك الإمكانيات التي تمثل بالنسبة للسلوك والتصرف خلفية واقعة الوجود وأساسها، والممارسة التي تتبع الواقعة ذات معنيين مزدوجين: الأول، واقعة التكرار والعادات لكل يوم في الحياة. والثاني، الواقعة التي تحرك بعنف كل ما هو مألوف ومعتاد إلى السؤال، الذي يمهّد السبيل للإمكانيات، ويسمح بالاختيار والفعل بطريقة أخرى (٢).

ولقد تبنى هيدجر محاولة هوسرل في الفينومينولوجيا التاريخية والتكوينية على نحو مرض وكاف. ولقد أوضح هيدجر على نحو بين أنكسار أفق القصديّة في استجابته لهذه الفشل. وكذلك فلهذه أن الانشغال الصارم بالظاهراتية يقود إلى الواقعة التأويلية التي تأخذ الموقف التأويلي على أساس أنه نقطة رحيل. إن الفهم، باعتباره بنية السلوك الإنساني ليس فحسب قانون القصديّة في بينته، ذلك القانون الذي يكون على نحو أساسي مقتنا وكامنا يعرض القصديّة بالنسبة لمحدوديته وانفجاراته. ولقد ألزم هيدجر نفسه بتوضيح هذه الحدود في وصفه لحدود التجارب، مثل القلق، والملل، وتوقع الموت. إن الوعي هنا ليس وعيا بسيطا يشئ ما في هذه التجارب الغريبة التي تعيق إنسياب التجارب المعتادة. إن الذات في اهتمامها الذاتي لا يمكن أن تعثر على الأمن المرضي في الوعي الذاتي على نحو مؤكد. فالكائن في العالم يجد نفسه قلقا مهموما في عالمه لأنه دائما على صلة بموقفه الممارسي (٣).

(1) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, *Hermeneutics and Deconstruction*, State University of New York press, 1985, p, xlvii. home page.utledo.edu/enelsons/ Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 1.

(2) See, home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 1.

(3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, *The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur*, state university New York press, 1990, p, 123. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics*,=

وبالجملة فالتأويل هنا تحليل ذاتي للواقعة التي تشير على نحو شكلي إلى ما تكون أنفسنا عليه وهي ليست واقعة بسيطة باعتبارها موضوعاً للفحص، إن الوجود الحقيقي يطلب السؤال لوجوده في واقعته، إن مسألة التأويل للواقعة تشير إلى الوجود، وهو أمر يستدعي مواجهة الحياة دوماً وبغرابة، ولذا فوجود الحياة أكثر شُهرة وغرابة، ومع ذلك فإن ما هو أكثر شهرة يبقى دون أن يكون موضوعاً للتساؤل^(١).

إن التاريخية تكشف عند هيدجر أن الظاهراتية تتطلب أن لا تكون تاريخية تطويرية فحسب، ولكن أن تكون تأويلية أيضاً، ويقدر ما يتعلق الأمر بتأويل واقعية الحياة، وعلى الأحرى تفسير النص، فإن الظاهراتية تكشف عن السمة التوليدية والتاريخية. وعند هيدجر ليس الكائن في العالم فحسب من قذف به بوجوده إلى الموت، إنه من تمدد وبسط بين الميلاد والموت، فالظاهراتية هنا تكون تأويلية إذا ما على ذلك التكون الذي يمكن أن يتحول باتجاه أصول الواقعية للشيء واحتمالاته على نحو يكشفها، بدلاً من أن تبقى متوجهة نحو فكرة الوعي والنموذج الرياضي الذي تمت صياغته بالمعنى المثالي والمشروع^(٢).

وأيضاً فإن الظاهراتية لا يمكن أن تكون تأويلية بذلك المعنى الذي يفسر كلية الوجود للنص والمعنى، لغوياً، ولذا فإن قلق المعنى وحضور اللامعنى الذي يشير إلى الواقعة أو إلى النشاط البشري، وممارسة الفينومينولوجيا تنكشف بما يسميه هيدجر "الموقف التأويلي". إن الظاهراتية يواجه

=Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 73.

home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 1. Hermeneutics: Questions and Prospects, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachusetts press, 1984, p, 67.

(1) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987. p.72 home page. utledo. edu/enelsons/Heidegger. htm, 10/5/2005, p.2.

(2) See, home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p.2.

تاريخية الوجود التى تتصل على نحو مخصوص بالناس وبالوجود المؤقت بين ما "بالفعل" و"ليس بعد"، ولديه يكون الفهم كونياً، إنه دائماً طريق الوجود في العالم، وسلوك الشخص في عالمه^(١).

١. تفكيك التاريخ باعتباره كشفاً للتاريخية.

لقد كشف هيدجر في محاضراته المبكرة عن مشروع تأويل الواقعة الذى يمهّد السبيل للفينومينولوجية التاريخية عبر الهدم والتدمير، ذلك تدمير التاريخ كشف لإمكانات مواجهة الشخص لتاريخيته، ولو أن الظاهراتية تتعلق على نحو ضرورى بالمصادر التاريخية والمنتجة التى تلاقيها في تشكيلها وصياغتها، ولو أنها معرضة للحدث الذى يكون للآخر ذاته ومشروعه في تجارب الغرابة، فإنها بالفعل هنا تكون تأويلية. والعلاقة بين الوعى القصدي والمعطى للموضوع تفقد أوليتها في الاتجاه إلى فهم التاريخ باعتباره واقعة وباعتباره إمكانية. إن الفينومينولوجيا تأخذ معناها التاريخى باتجاهها نحو الوجود النسبى المتسلسل، والمنتج، والمدمر^(٢).

إن الفينومينولوجية بهذا المعنى محتوم لها أن ترتبط بالموقف اللاواضح الجلى، إنه محتوم لها الموقف المركب في وبواسطة تفاعل الإبانة والكتمان، والحضور والغياب، وإنها تعلم وتوجه بالتحديد ولكن على نحو جزئى في الماضى المعروف ويتعدد التوقعات حول المستقبل. هذا الحاضر هو الموقف التأويلى. ويكشف الموقف الحالى عن سلوك الموجود الذى قذف به في العالم، ويشير إلى ضعف وألم النفس التى لا تستطيع أن تحدد هويتها مع تقليص نفسها إلى سياقها وفى نفس الوقت العجز

(1) See, Hermeneutics: Questions and Prospects, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachusetts press, 1984, p, 116. home page. utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p.2.

(2) See. Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors. Hermeneutics and Deconstruction. State University of New York press, 1985, p, xlviii. home page. utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 7.

عن الاختلاف الكامل وتفرد ذاتها من السياق^(١).

ولذا فإن هذا الموقف موجه بالتوقعات ومركب بالماضى الزاخر بالتراث والتغافل، والتأويل هنا من الممكن له أن يتقبل الانكشاف فحسب إذا ما فكك التاريخ والتراث، هذا التاريخ الذى يغطى وينسى الوجود فى التراث، يمكن له التكلم والمطالبة بما لا تتحدد هويته مع ذاته وبما يكون وجودا، والذى لا يمكن أن يقال بأية حال فى لغة، إن الوجود هو كل من المنطوق فى اللغة وما ينسحب من الوجود المنطوق، وهو ما وصفه هيدجر فى مرحلة متأخرة بأنه الصوت الصامت. وليست اللغة ثانوية فى فلسفة هيدجر المبكرة، وعلى ذلك النحو الذى تبناه ريكور وغيره. ولقد أوضح هيدجر الأهمية الأساسية للغة فى تحليله للمنطق الأرسطى: إن اللغة هى الوجود وقد أضحت إنسانية، وإننا نرى من خلال اللغة وإن الوضوح الذاتى للواقعة يحدد من خلال اللغة، وتأويل الواقعة يستحضر على نحو طبيعى كيف يمكن للوجود أن يحيا فى لغته ومن خلالها^(٢).

إن تفكيك التاريخ ينبثق باعتباره إمكانية المواجهة مع ما يكون ماضيا والوجود المنظور الذى ترك مسكوتا عنه، يوضح هيدجر كيف أن أشكال التوضيح والفهم لا تساعد على إدراك الغرائب التى لا تنضب لما هو غير معروف. وبدلا من النباهى بهوية التاريخ، فإن الفكر بحاجة إلى أن يعرض نفسه لما هو غير معروف من أجل أن تكون لديه إمكانية المواجهة الحقيقية مع ما هو تاريخى، إن تدمير التاريخ والتراث مطلوب أن يكشف الكائن فى العالم تاريخيته^(٣).

والفينومينولوجية التأويلية ربما تعيد فتح الإمكانيات المفقودة والمخفية بوجود المواجهة

(1) See, [home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm](http://home.page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm), 10/5/2005, p,7 .

(1) See, Hugh J. Silverman and Dom Ihde Editors, Hermeneutics and Deconstruction, State University of New York press, 1985, pp, 69-70. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 133. [home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm](http://home.page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm), 10/5/2005, p,8 .

(3) See, [home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm](http://home.page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm), 10/5/2005, p,8 .

والتقابل مع كل ما هو منسى، إنها تواجه هذه الإمكانيات الجذرية والفردية والاختلاف بطريقتين: أحدهما، بوجود المواجهة مع ما هو محجوب بأعراف الحياة اليومية وقواعد السلوك. وثانيا بطلب تمييز الواقع وعدم استمرارية المعنى والتجربة. إن هيدجر هنا يحاول أن كيفية مواجهة الغموض ونقص الوجود في العالم، تلك النسبة الغامضة التي تميز الكائن في العالم في أشد حالات وجوده، إن الواقعة تشير إلى أن ذلك الكائن في العالم قد قذف به بالفعل في هذا الغموض وتلك الوحشة، في عالم يعوق المعاني سواء من خلال استخدامه عمليا أو من خلال مفاهيمه نظريا، ومن هنا فإن الفينومينولوجي لا يمكن أن يبقى مع الوصف، ولكن الأمر يتطلب منه أن يذهب عبر التدمير والتفكيك لتاريخ الميتافيزيقيات^(١).

أن التدمير هنا ليس نشاطا نظريا فحسب، بل إنه تدمير ما هو عادي، إن تفكيك تراث الميتافيزيقيات وكل ما هو معتاد يبرز الأسئلة التي تقبض على الإنسان في مكان وزمان مخصوصين. ويبدأ التفكيك من ذلك الموقف المعاصر الذي يطلب الإنسان بشكل ما، ويستجاب لدعوته. إن الاهتمام هنا بالممارسة يشير إلى الإمكانيات الأخرى للممارسة تلك التي لا تظهر في ذلك التكرار المعتاد لما يعتقد أنه صحيح في العادة في قسمه الأكبر: والواقعة تبقى هنا مربوطة بالممارسات الإنسانية ومقيدة بها. وعلى الرغم من أن الواقعة لا تعنى طويلا قوة المنتجات والنشاطات البشرية باعتبارها كلمة متعددة المهام، فإن الواقعة تبقى هنا مرتبطة بالممارسات البشرية على أساس أنها تشير إلى بنيتها الاعتيادية، السلوك والعادات المتكررة، وتلمح إلى التسال الذي يفصح عن الإمكانيات الأخرى في الإعادة والتكرار^(٢). ولعل ما قدمه هيدجر من أفكار حول التأويل كان البداية الأولى للتأويل الراديكالي^(٣)، إلى وجدناه فيما بعد في نظريات القراءة والتأويل في الفلسفة

(1) See, David F. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, xIvi.
home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8 .

(2) See, home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8 .

(3) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 3 .

٣. أسس نظرية التآويل عند جورج هانز غادامير:

ولقد قام غادامير في كتابه: Truth And Method بتفسير فكر هيدجر وعمل كذلك على استمراريته. ولقد كان الاهتمام الأمل له بالارتباط الضار للحقيقة مع العلوم الطبيعية^(١).

ولقد كان اهتمام العالم في المناادة بأن المنهج التجريبي الذي تأخذ به العلوم الطبيعية حتى القرن السابع عشر ليس سبيلا فريدا للصدق. "وإنا" و"في خطاب هل مثل أو و"إما" أو أى حرف عطف تعبيرى أفضل من أداة وصل أو كلمة. وعلى النقيض بأن غادامير اقترح مستوى أكثر أساسية للصدق يتمثل مع التفكير التآويلي^(٢).

وفى مواجهة العلوم الطبيعية التى تتجاهل الهدف الأساسى للفهم، اقترح غادامير أن يكون التآويل توجيه تصحيحى وما وراء النقدى الذى يفحص كل الجهد المنهجى. وكان اهتمامه بتوضيح الفهم باعتباره مقولة كونية تصور باعتبارها جوهر الوجود أو الكائن فى العالم^(٣).

-
- (1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 18, The philosophy of Hans – George Gadamer. edited by Lewis Edwin Hahn. open court publishing company. USA, 1997p, 139. Robert C. Holub: Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins_guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h.., 02/01/1426, p, 1 .
- (2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p,190. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 193 .
- (3) See. David F I nge. Philosophical Hermeneutics. University of California press. 1976. pp. xi-xii.. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 139.=

ولتوضيح الكيفية التي تم الوصول بها إلى الموقف الحالي وما أعان على استعادة الأفكار السابقة للصدق والفهم، فإن غادامير أرسى أمرين متوازيين في كتابه: الأول يتحدث فيه عن قصة التراث الفلسفي الغربي في صيغة السقوط من النعمة والمستقبل التحرري الممكن من هذه الحالة المنحطة. وفيما قيل الديكارتية فإن المنهج العلمي لم يكن قد ظهر بع لسيطري على فكرة الصدق. فإن الذاتي والموضوعي، والوجود والفكر لم تنقطع علاقة كل منهما بالآخر على نحو جذري. ولكن مع مجئ الثنائية الديكارتية فإن تحول الكائنات الإنسانية الغربية أصبح حجر الزاوية في الفلسفة الغربية. وبعد كتاب أمانويل كانط نقد العقل الخالص أهم وثيقة فلسفية في هذا التراث، بسبب دفاعه الاستمولوجي القوى عن العلوم الطبيعية، معارضا لتلك الوجهة التقليدية التي كان ميدانها الفن^(١).

إن مطلب غادامير أن الفن محبوب نظاميا عن ميدان الصدق بسيطرة خطاب العلوم الطبيعية. وعلى سبيل المثال ففي نقده للوعي الاستيطقي استرداد هذا التراث للتأويل وثمة أهمية خاصة هي فكرة لعبة الكلام التي تكمن فيها قدرة التغلب على ذلك الانشقاق الذاتي الموضوعي، ففي مثل هذه اللعبة تضع أنفسنا فوق أي أحكام خلف أي ذاتية فردانية، وهنا لا تواجه اللعبة باعتبارها موضوعا، ولكن على الأحرى باعتبارها مشاركة في الحدث، وفي مثل هذه المشاركة فإن الذات تتحول في نفسها، وعلاقتنا بالفن متشابهة: فنحن لا نواجه العمل الفني باعتباره صاحب قرابة ذاتية للموضوع، وبدلا من ذلك، نحن نشارك في تلك اللعبة التي تشكل الفن الحقيقي ونواتنا

=Joel. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method*, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp 2-3 .

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrif, Editors, *The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur*, state university New York press, 1990, p,199. *The philosophy of Hans – George Gadamer*, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 44. Joel . Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method*, Yale university press, New heaven and London, 1985, p. 3 .

المتحولة. وبالفعل، فلعبة غادامير هي الصدق وجوهر الفن الحقيقي (١).

والمسألة الثانية تتناول التراث التأويلي، فعند غادامير هناك ربط حميم لأصول التأويل بالاهتمام بكشف المعنى الصحيح للنصوص، فالتأويل مطلبه الكشف عن المعنى الحقيقي. سواء كان النص من التراث الديني أو من الدنيوي. ولو أضيف نشاط التفسير القانوني إلى هذين التراثين، فحينئذ يمكن أن نفهم كيف أن تأويل ما قبل الرومانتيكية قَدَّم في مصطلحات ثلاثية القوى: الفهم، والتفسير، والتطبيق. ويحث غادامير هاهنا أن التأويل متروك لمهمته الأساسية (٢).

وبداية من شلايرماخر فإن التأويل أصبح مرتبطا باسترداد الحالات النفسية، وحتى عندما يكون بصائر عميقة في طبيعة الفهم، فإن تأويل القرن التاسع عشر ارتد الانشقاق الذاتي الموضوعي الذي أرشدت إليه مناهج التفكير. ولقد تم بلوغ نقطة العودة هنا بنقد هيدجر لظاهرة اديموند هوسرل. وفيما يتصل بالمسألة الأنطولوجية فإن هيدجر لا يبحث عن خلفية جذرية للفلسفة في حد

(1) See, See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 148, 199. Robert C. Holub: Hermeneutics', <http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics> 2h_02/01/1426 .p.1. <http://www.homepage.edu/~quigleyt/suber2.htm>, 10/5/2005, p.3. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 103. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 43 .

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 204. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics. University of California press. 1976. p. xii. [home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm](http://home.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm), 10/5/2005, p.8. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 108. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 45 .

ذاتها، على النحو الذي فعله هوسرل، أو تأسيس لعلوم الإنسان، كما هو الحال في مشروع دلتاي. إنه على الأحرى في أنطولوجيته الأساسية أن كل الفكر مراجعة كلية للتأسيس الذاتي للتجربة، فليديه أن الوجود هو الزمان في ذاته، وهو بذلك يدخل التاريخية الأساسية في الفكر التأويلي، ويسمح للتاريخ بأن يصبح منتجاً فعالاً في الفهم أفضل من أن يكون عقبة أو عائقاً^(١).

لقد انتقلت الهيرمينوطيقا المعاصر من الطابع الأنطولوجي مع هيدجر إلى البعد اللغوي عند غادامير، وإن كان الفضل يعود إلى هيدجر في قراءة بنية الفهم وهرمينوطيقا الوجود في العالم، والتي سار على منوالها غادامير في إعادة قراءة التراث الغربي في حقوله الثلاثة: الفن، والتاريخ، واللغة، ولكن غادامير يذهب إلى أبعد من الطرح الأنطولوجي، عندما جعل من اللغة معيار الأنظمة الفكرية في الثقافة الغربية، لأن التجربة لا تتبلور إلا في اللغة. بل هي لغة بامتياز لها الأساليب المتنوعة والطرق المختلفة في مقارنة عوالم ممكنة قابلة للتشكيل أو الابتكار، ولأن التجربة الإنسانية هي الحلبة الفكرية والعملية التي تجوئها الحقيقة، باعتبارها إعادة صناعة وتأويل^(٢).

(1) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 45-47, p, 53 Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 87 .

(٢) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٨.
Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Hugu J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 63. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 47-48, p, 80. Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 206. See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p. xxix. home page. utledo. edu/ enelsons/ Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, 148 .

ويعدمج غادامير تاريخية هيدجر في الكائن في العالم Dasein في مناقشته إعادة صياغة الكلمات المتحيزة المثيرة للاستفزاز في بنية الفهم المكون سلفاً عند هيدجر. واللاكائن الضروري الذي يتكون من التصورات المسبقة والتحيز الذي يأتي إلى أى نصر أو المواجهة مع آخر هو أساسية في الفهم التأويلي. وعلى نحو لا يشبه النظرية التأويلية السابقة، فإن تاريخية المفسر ليست حاجزاً أمام القدرة على المعرفة والفهم، فإن الفكر التأويلي الحقيقي يجب أن يأخذ في حسابه تاريخيته، فالتأويل يكون صحيحاً فحسب عندما يبرهن على فعالية التاريخ داخل الفهم ذاته^(١).

ووفقاً لذلك يسميه غادامير التاريخ الفعال للتأويل، وبهذه الفكرة فإنه لا يؤسس نوعاً جديداً للمنهج يأخذ تأثيره وأثره في حسابه، بل إنه ينادى بنمط جديد للوعي: الوعي التاريخي الفعال الذي يمكن تمييزه بما يحدث بالفعل عندما نواجه وثائق من الماضي، إنها تشمل الموقف التأويلي الذي يتعذر اجتنابه الذي يحدث عند الدخول في حوار مع الماضي. وفي حد ذاته فإن هناك صلة حميمة للوعي التاريخي الفعال بفكرة غادامير في الأفق العقلي. وهو يصفه، من خلال النظرية الظاهرية، ويحدد لا كينونتنا في العالم، إنه ليس بنية مغلقة أو مثبتة، بل إنه شيء يمكن له أن يتغير، وفعل الفهم هنا يتصور باعتباره اندماجاً للأفق العقلي الفردي للشخص مع الأفق العقلي التاريخي^(٢).

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 151. Robert C. Holub: Hermeneutics', <http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics>: 2 h., 02/01/1426, p, 4. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 95. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Hugu J. Silverman, Rutledge, New York and London, 1991, p, 111. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 412-413 .

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 152. Robert C. Holub: Hermeneutics', <http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide-to-literary-theory/hermeneutics>: 2 h.,=

وتصنع الوظيفة الفعلية للتاريخ الحقيقة عبر عناصر الحوار والتفاهم وتلقى مستويات المعرفة والتصورات، كما أنه تدرج كل مسافة وهمية بين الماضي والحاضر، وتستبعد كل منحنى انفصامي يفصل معقولية الحاضر عن عقلانية وروحانية تراثه التي يحيا بها، ومن هنا تنكشف حقيقة التراث في حفريات الذاكرة الإنسانية، عبر فاعلية الوظيفة التاريخية واللغوية والفنية، فكل وجود راهن هو وجود من أجل الحقيقة تحركه إرادة الفهم. ويحقق فاعليته ضرورة الحوار^(١)

إن فاعلية النشاط التاريخي عند غادامير بُعد أساسي في تاريخية فهم الذات، وتوجيه مستويات الوجود، والأمر يعتمد هنا على حركة الوعي الفردي في سياق تناهيه التاريخي، من خلال الاعتماد على قاعدتين:

الأولى، إيضاح الوضعية الوجودية الراهنة بأشكلة نمط العلاقة بالوجود كإمكان معرفي وكمون دلالي.

والثانية، الوعي بالتناهي التاريخي^(٢).

=02/01/1426, p. 3. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project*, Indiana university press, 1987, p. 95. Gadamer and *Hermeneutics*, edited with an introduction by Hume J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, 111.

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, *The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur*, state university New York press, 1990, p, 206.

Robert C. Holub: *Hermeneutics*, [http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide to literary theory/ hermeneutics _2h..](http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide%20to%20literary%20theory/hermeneutics_2h..), 02/01/1426, p. 3. David E. Linge, *Philosophical Hermeneutics*, University of California press, 1976, p. xv. home page. [utledo. edu/enelsons/ Heidegger. htm](http://utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm), 10/5/2005, p, 8.

(٢) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٩.

See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, *The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur*, state university New York press, 1990, p, 108. *The philosophy of Hans – George*

ومن هنا تصبح العلاقة بالتراث لديه علاقة تطبيق قضايا ومسائل التراث على اللحظة الراهنة، وفق عقل نقدي ووعي تاريخي، والتطبيق هنا ليس إجراء لاحقاً على الفهم، وإنما الأمر هنا انصهار أو امتزاج آفاق الحقيقة المكتشفة في النص أو التراث والحقيقة المنتجة في الحاضر، فالفهم ترجمة للمعنى وتطبيقه على الوضعية الراهنة، وإيجاد أجوبة للمسائل وحلول للمشكلات، هذا الفهم الذي يدل أساساً على النشاط الفعلي للتاريخ، ويجعل البشر كائنات تاريخية، بقدر ما يصنعوا التاريخ بإرادة الفهم والتفاهم والحوار، الذي يعد صلب الفلسفة التأويلية عند غادامير^(١).

على أية حال فإن غادامير يميز بين نوعين من الفهم:

١. الفهم الجوهرى الذى يتعلق بفهم محتوى الحقيقة التى تنكشف بقراءة النص.

٢. والفهم القصدى، وهو يتعلق بفهم مقاصد وأهداف المؤلف^(٢).

ويوضح غادامير ما يقصده بالفهم الجوهرى من خلال اللجوء إلى تجربة الفن، التى تتجلى فيها حقيقة الفهم، بوساطة المقاصد والأطر الفردية والاجتماعية والتاريخية الداخلة في تشكيلها. فالأثر الفنى يدخل في سياقه الاهتمامات الخاصة بالأفراد ليحتويها بحذافيرها، مثل استراتيجية

=Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 200-201.

(١). انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٥٩.

The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997p, 176. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 205.

(٢). انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٥٩.

The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997p, 176. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 205.

اللعبة التي تستغرق المهتمين بها، وتنسج حولهم عالماً جديداً بمعزل عن انشغالاتهم اليومية^(١). فالأثر الفني يتمتع بقدرة التأثير في المتلقى من جهة أنه يخضعه لنظامه المعيارى، ولكن من ناحية أخرى عندما يستغرق المتلقى في الأثر الفني، فإنه لا يقف منه موقف المتفرج أو المنفعل، لأن وجوده أمام هذا الأثر يكسب هذا الأثر حقيقة وجوده، وسلطته المعيارية^(٢).

ويؤكد غادامير أنه لا يوجد منهج يضمن فهماً موضوعياً كاملاً لعمل المؤلف، بسبب أن القراء تتحكم فيهم انحرافات وجودهم التاريخى، وهذه الانحرافات أو التشوهات ليست موضوعاً بسيطاً في الزمان والمكان، وعلى الأحرى فيما وراء ذلك، مغمورة في اللغة، وجزء لا يتجزأ منها^(٣).

وهنا ينتقل غادامير من المنهج إلى الحقيقة؛ إذ أن علاقة القارئ بالأثر الفني هي علاقته بالحقيقة، باعتبارها كشفاً، وهي حقيقة مرتبطة بالتجارب المعاشة والممارسة، فهي محايثة لمنطق التجارب والتصورات والمقاصد، وغير متعلقة بحقيقة متعالية عابرة للحظات التاريخية، ومن هنا فالصلة بين القارئ والعمل الفني هي تعبير عن علاقته بذاته، إذ أنه هنا يكون مثل المرأة التي يرى القارئ من خلالها واقعها، فالعلاقة هنا متصلة بأفاق المعنى الذى يستخلص منه فهم النص، والعلاقة بين هذا المعنى والوضع الحالى للقارئ، جدلية العلاقة التى تتأسس بين المعنى المنتج والسياق المستهلك^(٤).

(١) انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٤٤.

Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 209.

(٢) انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٢٧-٢٨.

Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 103. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, p, 264

(3) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, p, 264.

(٤) انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٣٩٣٨.

ولم يفصل غادامير الحقيقة عن المنهج، لأن المنهج شرط ضروري لإدراك الحقيقة، ولكنه لم يجعل الحقيقة تابعة جملة وتفصيلاً للمنهج، إفلاتاً من دوغمائية العلمية، إن مفتاح التأويل أو المنهج ضروري لحل أقفال التراث المكنون (الحقيقة)، ولكن في تلك اللحظة التي ينكشف فيها هذا الكنز ويستهلك، يفقد هذا المفتاح قيمته الاستعمالية تاركاً للمفاتيح الأخرى دورها في حل الأقفال التي تناسبها^(١).

وعلى أية حال فإن إشكالية التأويل تتمحور عنده في جدلية الحقيقة والمنهج، فغادامير ينتقل من الحقيقة إلى المنهج لتصبح علاقة التجربة التأويلية لديه، هي علاقة إيضاح وكشف، أي حقيقة محايدة للتجربة وملزمة للتصور والملزمة^(٢).

ويمكن نشاط التأويل عنده في عامية اللغة كتواصل وحوار، وبالتالي مجاوزة التصور المعيارى الذى يجعل منها مجرد لعبة العبارات، فكل حقيقة لغوية أو تاريخية تنتقد بالسياق والاستعمال. وقوام الحوار هو السؤال بمعنى التبادل والتحول، إن السؤال محور علاقة الذات بذاتها وبغيرها، واللغة هي فضاء التواصل والحوار غير المكتمل بين الحاضر والماضى، وبين الذات والآخر، وفق إيقاع

(1) See, Robert C .Holub: 'Hermeneutics', [http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide to_literary_theory/hermeneutics_2h..](http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h..), 02/01/1426, p. 3. , Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 104-105.

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٥٧.

See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 147. , Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 4-5

المنطوق الداخلي. إن التواصل هنا يحدث عبر اللغة التي لم تقل بعد ، ولن تقول أبداً كل ما تريده أو ما أرادت قوله والتعبير عنه، وعالمية التجربة التأويلية هي إنتاج الحقيقة في عالم التأويل^(١).

وهنا لكي يتحقق الفهم لدى غادامير لا بد لديه من الافتراض المسبق، وما قبل الفهم هنا يعد عنصراً فعالاً في الفهم والتفسير، فقبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص، تتشكل هندسة قبلية تضع هذا النص في سياق خاص وضمن منظور معين، تعبر عن التدفق الانهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى الموضوع، وهذا الافتراض المسبق يدل على انخراط الوعي في سياق لغوي تاريخي خاص، فكل فهم أو تأويل يتجه من القارئ إلى المقرر يؤثر عامل اللغة والتاريخ، ليس باعتباره عائقاً ابستمولوجياً، وإنما كتوجيه منهجي يثير السبيل الذي يسلكه الوعي في فهم موضوعاته^(٢).

والفهم هنا يستدعي مبدأ التناهي في فهم الحقيقة، شو أن كل لسان معبر وعقل مدبر وعصر مفكر يكشف عن حدوده وتناهيته، مما يجعل العقل التأويلي يكمل وينحو منحى العقل النقدي^(٣).

(١). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٠.

Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Hugu J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 102. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 228. Joel .Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 224.

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٩.

The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 264-265. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 251.

(٣). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٣.

See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 187 .

ويعتبر منطق الافتراض المسبق في فلسفة التأويل عند غادامير على أن " ما قبل النص " هناك نص آخر قبلي، وقبل الفهم هناك فهم آخر " قبلي"، وقبل التأويل هناك تأويل آخر " قبلي"، وهذه التأسيسات القبلية تنظر إلى المواضيع التي يقصدها الوعي، والنصوص التي يقرأها المؤول على أنها ليست نصوصاً مستقلة أو مواضيع مستقلة ومعطيات مطلقة، وإنما هي آفاق منصهرة من تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر، وأخرى تأسست في الماضي، ومن هنا ينخرط التراث بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر، وهنا تصبح كل قراءة لنص هي قراءة وتأويل للتراث، مادام هذا النص نسيج علاقات تأويلية وخطابية تشكلت في التاريخ، فهو تأويل لتأويلات أخرى عملت على فهم بنية التراث واستقصاء وظيفته، فالنص يتخذ صورة وعاء يحتوى على تأويلات وتصورات وخطابات ومناهج سابقة. كما يحتوى على افتراضاتنا الخاصة وتأويلاتنا الراهنة^(١).

ومن هذا التأويل القبلي أو المسبق، يمكن أن نخلص إلى النتائج التالية:

١. انفتاح النص على الوجود التاريخي أو الاجتماعي أو المعرفي.

٢. العلاقة بالنص تؤول إلى الالتقاء بالتراث.

٣. ما قبل التأويل أو الفهم أو القراءة، والقراءة أو الفهم أو التأويل الراهن هي آفاق منصهرة أو عوالم متداخلة.

٤- ما قبل النص، والمتضمن أيضاً في النص، ينصهر مع النص في أفق أو سياق متبدل متغير^(٢).

(١). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٩-٤٠.

See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 183

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٠.

١. النسبية وتاريخية الفهم التأويلي عند غادامير:

ثمة طريقان لتفسير مفهوم التاريخية على أساس أنها شرط الفهم في العلوم الإنسانية، فتاريخية الفهم تعني تلك الشروط والاهتمامات التي يبدأ منها أي بحث تاريخي، أو تشير إلى تلك الشروط التي تثر على مادة العلوم التاريخية. والأمر الأول، يركز على مشكلة المنهج في العلوم الاجتماعية، بينما يتصل الثاني بالوضع المعرفي للمعرفة في العلوم الإنسانية. وفي الحقيقة فإن النظريات المعرفية تحاول أن تتناول معرفة التاريخ، من خلال الوصول إلى مشكلة النسبية في أشكال مختلفة، والمسائل المتصلة بالنسبية كلها يمكن أن ترجع كلها في آخر الأمر إلى ذلك المذهب المعرفي المتصل بإمكانية المعرفة الإنسانية؛ أولاً فيما يتصل بمسألة إمكانية تأسيس مبادئ معرفية للمعرفة البشرية على أساس تام. وثانياً، المشكلة العامة المتصلة بطبيعة المعرفة التاريخية من جهة حدودها وشرعيتها، والحل المطلوب للمعرفة التاريخية من داخل التاريخ أو من خارجه^(١).

وهنا تضحى التاريخية قابلة للحياة أو النمو، عندما تكون مشروعية المعرفة التاريخية مدروسة تجاه العملية التاريخية ذاتها فيها وبدونها. وهنا تظهر مشكلة النسبية على أساس أنها مشكلة مركزية داخل التأويل الفلسفي، بسبب تأكيد غادامير على تاريخية الفهم، وهو مبدأ معرفي

See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 205

(1) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, pp, 209-210. See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xv. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.[http:// www. crvp. org/ book/series02-II-II+chapter_one.htm](http://www.crvp.org/book/series02-II-II+chapter_one.htm) 6/6/2005. p. 1. See. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 162-163. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 148-149, p, 410.

يتصل بعلاقة الإنسان بعالمه الذى تسبقه مسألة أساس المعرفة الإنسانية، إذ يقرر غادامير أن نظريته بما تستند إليه من قول بتاريخية الخبرة والحياة، يمكن أن تقدم حلاً لمسألة النسبية التى تنشأ عندما تتعامل العلوم الإنسانية مع مسألة التاريخية. ولقد نسب النقد إلى غادامير التآويل بشكل من أشكال النسبية، وذلك من خلال الدور المركزى لفكرة التاريخية عنده، على أساس أن تاريخية الفهم جزء أساسى في فكر غادامير^(١).

لقد قدم غادامير التآويل الفلسفى على أساس أنه محاولة التعامل مع مشكلة الفهم في العلوم الإنسانية في مقابل خلفية تطور نظرية البحث العلمى، ونشأة التاريخية في القرن التاسع عشر. ومن أجل تحديد مدى نجاح غادامير في التغلب على معضلة التاريخية، عبر التحول من المنهجية التآويلية إلى التآويلات التاريخية، فلا بد من الإشارة الموجزة إلى حججه في مواجهة التاريخية، ووصف المفاهيم الأساسية التى طورها في فلسفته التآويلية لهذا الغرض، مما يستدعى فحص بعض المسائل النقدية التى أثارها غادامير، والاعتراض عليها. إن تآويل غادامير يتعامل مع مسألة النسبية في حقل العلوم الإنسانية، كما أنه يتناولها باعتبارها مشكلة التاريخية^(٢).

وأحد هذه الحركات الفلسفية المهمة التى أشار إليها غادامير تمثلت في فناء المقاربة الجدلية للتاريخ، وحلول المنهج التاريخى بدلاً منها. كذلك فإن إحياء نقد كيركجارد للجدل الهيجلى ونقد نيته للنزعة التاريخية كانا من بين المصادر التى حددت أدلة غادامير في مواجهة التاريخية والنسبية. ومع ذلك فإن غادامير تبنى مفهوم الاستمرارية الأخلاقية للحياة من كيركجارد، في مواجهة النتائج العدمية التى أخذها نيته من حقيقة التغير التاريخى، ومن المعروف أن النزعة

(1) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 125. http://www.crvp.Org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 1.

(2) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 184. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 2.

التاريخية قد اقترنت من نتائجها الطبيعية عند نيشته عندما قرر أنه لا توجد حقائق، ولكن تفسيرات فحسب تفرض على التاريخ، وأن التفسيرات الذاتية تركز على التاريخ^(١).

وعلى أية حال فقد اقترح غادامير التأويل التاريخي لمقاومة فكرة أن المعرفة التاريخية، مثل المعرفة العلمية، مجربة من صلات المؤرخين الحاضرة، وقد ارتأى غادامير أن المفهوم المثالي للتجربة التأملية من موضوع المعرفة، والاستخدام المنهجي للتفكير في الدراسة التاريخية، يسلب الماضي معنى الحاضر، وضد هذا المعنى المسلوب، فإن غادامير يبحث عن مصدر الاستمرارية التاريخية، لا يمكن له أن يركز على الوعي الفردي، ونقده للتاريخية يتصل بالموضوعية الشكلية التاريخية التي تحاول تجاوز التغيرات التاريخية، عبر فكرة أن البحث التاريخي، يجب أن يكون مجرداً من الاهتمامات الحاضرة والمنظورة، من أجل الوصول إلى معرفة موضوعية بالماضي، إن أفق الحاضر لا يجب أن يكون مستلزماً ضمناً لتاريخيته، ومع ذلك فإن المثال المنهجي للموضوعية يتكون في الاعتماد بأن معنى الماضي يمكن جعله موضوعياً في آفاقه لهذا الغرض. إن التاريخية يمكن لها فحسب أن تدرك أن مرحلة الماضي بالتعليق المقت لتحيزاته المتجذرة في الحاضر^(٢).

إن غادامير يقف على نحو مباشر ليس فحسب في مواجهة التاريخية ولكن أيضاً التاريخية الراديكالية في العدمية التاريخية التي تعارض الفكر التاريخي المتناقض ضد عفوية الحاضر. إن مفهوم الفهم عند غادامير باعتباره مكوناً من حركة أو واقعة بين ما قبل الفهم وحسب الكمال الذي يتعامل مع التناقض بين الماضي والحاضر. وعند هذه النقطة يمكن أن تدخل مفاهيم غادامير التي طورها من أجل أن يفسر وضعياً شكل الهيرومينوطيقا التاريخية التي حاول أن يتجنب بها الوقوع

(1) See, The philosophy of Hans - George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 208, p, 374. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 2.

(2) See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xvi. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 2.

في النسبية التاريخية والعدمية (١)

لقد أخذ غادامير على عاتقه توضيح السمة التاريخية المميزة للفهم التأويلي من أجل أن يتغلب على خداع التاريخية والمفهوم الأحادي الجانب للمنهج العلمي. إن الهيرمينوطيقا التاريخية، كما يرى، تأخذ صلاحية استمرارها التاريخي عبر الوساطة اللغوية التراثية (٢).

ويشيد غادامير تاريخية الفهم بالنسبة إلى مبدأ الهيرمينوطيقا، والمفهوم التراثي للدائرة التأويلية لا يشير فحسب إلى العلاقة الشكلية للنص بكامله مع أجزائه أو العلاقة بين الأحداث التاريخية المخصوصة بالنسبة إلى المحتوى التاريخي، ولكن على الأحرى يشمل العلاقة الإنسانية بالنسبة إلى محتويات التراث واللغة، ومبدأ تاريخية الفهم يوضح العلاقة المتبادلة بين الفهم والتراث (٣).

وهذا بدوره يدى بنا إلى تناول مفهوم التأويل عند غادامير في صلته بمبدأ التاريخية أو ما يعرف بتاريخية الفهم.

وهناك مفهومان معقدان مركزيان في فلسفة التأويل: الفهم الذي يحل محل المفهوم المعرفي للإدراك الخالص والخبرة الخالصة، وتاريخية الفكر تشير إلى معرفة ما هو معروف. والصرامة التأويلية لهذا المفهوم، تضع في حساباتها أن الفهم أكثر من وصف مناسب للهيرمينوطيقا

(1) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 229-230. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 3.

(2) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 195.

(3) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 265.
http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 3.

التاريخية التي تحاول أن تقرب المسافة بين الموضوع والذات في بحث العلوم الإنسانية. وتشير التاريخية ليس فحسب إلى الطبيعة المحددة والنهائية للفهم الإنساني، ولكن أيضاً اعتماد معرفته على شروط معطاة سلفاً. ووفقاً لما يقرره غادامير فإنه بسبب أن دائرية الفهم تنبع من الوجود الإنساني المؤقت، فإن دائرة التأويل لا تمثل تقريباً مشكلة معرفية، ولكن على الأحرى تلك دلالة إيجابية أنطولوجية^(١).

ولعل من أكثر المفاهيم إثارة للجدل في الفلسفة التأويلية مفهوم التراث ومفهوم التحيزات، وإدراك سلطة التراث فوق الفهم الفردي للماضي، ولكل وصف لشروط الفهم التأويلي. ويدخل غادامير هذين المفهومين تحت موضوع تاريخية الفهم، باعتبار أن ذلك أصلاً هيرمينوطيقياً، ولقد حُملت هذه المفاهيم بمعاني ضمنية سلبية في مناقشة المنهج العلمي، ولقد كان له قصد جدلي في محاولته استرجاعهم من معانيهم السلبية الإضافية. وعلى الرغم من أنه لم يكن متناسقاً مع نفسه فيما يتصل بتمييزه بين التحيزات المقلولة لتكوين فهم مسبق، يتصل بموضوع التفسير. وبين المفاهيم المسبقة والمعاني التي تأتي من اللغة التي تستعمل فيما يتصل بمحتوى الفهم^(٢).

أيضاً فإن مفهوم التراث مصدر آخر من مصادر التشوش والارتباك في الجدل التأويلي عند غادامير، فالتراث به غموض في دلالاته على البحث التراثي في مجال مخصوص، بالإضافة إلى المحتويات المدركة للتحويل التاريخي للتراث الحي، فالتراث يمثل كل من الإدراك الصافي والعملية

(1) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, 194. Hermeneutics: Questions and Prospects, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachusetts press, 1984, p, 116. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm. 6/6/2005, p, 3.

(2) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997pp, 216-217. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method. Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 169. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm. 6/6/2005, p, 3.

التاريخية بتمامها في عصر مخصوص. وفي تناول مفهوم التراث يدمج غادامير التمييز بين المصادر التاريخية، على أساس أنها موضوع للدراسة التاريخية. ويقية الماضي باعتبار ذلك مواد التفسير التاريخي في الحاضر. وعلاقة الإنسان بالتراث لا يمكن أن تأخذ شكل الطاعة العمياء، وبالتالي فلا بد من وجود الشك على نحو مستمر، وإنه لمن الممكن هنا الارتكاز على قبول سلطة الدين يعتمدون على نحو قانوني على المعرفة والإقرار^(١).

أيضاً فإن تاريخية الفهم عند غادامير ترتبط بما يعرف لديه من فعالية التاريخ، وانصهار الأفق التاريخية. ولقد قرر أن الأساس التأويلي للتاريخية يثر على الوعي باعتباره مصححاً لشكل الوعي التاريخي الذي يضع التاريخية والوضعية في الدراسات التاريخية. إن مفهوم انصهار الأفق يشير إلى إدراك العلاقة المتبادلة بين فهم النصوص والتاريخ، وطرفية ومحدودية الفهم ومستروطينه. ويوصف انصهار الأفق على أنه مكون للاستمرارية التاريخية في عملية فهم النصوص، ودمج الحاضر والماضي في آفاق واسعة تشمل كليهما. إن نهائية وتاريخية الفهم تمنع من تجاوز كل ما تمت صياغته في كل محاولة تجديدية لفهم محتوى النص، ومن هذا المفهوم أيضاً يشير إلى الاختلاف بين التأويل الرومانتيكي باعتباره منهج إعادة بناء، وبين التأويل الفلسفي الذي يتناول تكامل الماضي والحاضر في خبرة التأويل^(٢).

إن التأويل الفلسفي باعتباره نظرية في الفهم يتعد بذاته عن المناهج المهمة بالتفسير

(1) See, Geraled L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale university press, 1992, p, 205.

Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985. pp. 169-170. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 195. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 4.

(2) See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xiv. home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 4.

النص، بالإضافة كذلك إلى الابتعاد عن مناهج البحث الخاصة بالعلوم. وعلى أية حال فإن غادامير غالبا ما يختار أمثله من تفسيرات النصوص والنقد الناشئ من الانشغال بمسألة المنهج في العلوم الإنسانية أوجد موقفا يقلص الوثاقة الإنسانية بنتائجها^(١).

وعلى نحو أبعد فإن غادامير لم يتردد في تحديد معيار داخلي مؤكد للتصحيح في تفسير النص. مثل ملائمة الفهم لموضوعه. أيضا فقد اقترح على نحو مقت أن البعد التركيبى واللغوى يمكن تناوله باعتباره معيارا موضوعيا لتفسير النص أو العمل الفنى، وبالتالي فإن الفهم التأويلى لا يمكن أن يكون خطة مدروسة مثل بناء المعنى المماثل ذاته للنص أو العمل الفنى، ولكن على الأحرى استمرار للحوار. والحوار باعتباره نموذجاً للفهم التأويلى توسط المعنى، ومفهومه للخبرة باعتباره عملية مفتوحة تمهد السبيل لفكرة أن المعنى لا يمكن أن يحدد بمقاربة لنظور القضية المنطقية، ولكن على الأحرى عبر منطق السؤال والجواب. وباكتشاف السؤال الذى يقدم النص له إجابة، فحينئذ سأل أنفسنا في مواجهة الحقيقة التى يدعيها النص، إن اختبار ما قبل الفهم وما قبل الحكم شرطان للفهم يأخذان مكانهما في هذه المواجهة^(٢).

وينقد غادامير مقاربة التأويل على أساس أنه نظرية في التفسير ومنهج للعلم التاريخى يهدف إلى تقديم حل لمشكلات التاريخية في العوم الإنسانية، ويحاول أن يدعم حجته بنقد الافتراض المعرفى المهتم بالخبرة العلمية والتحكم المنهجى لعمليات الفهم في الإنسانيات، وأدلتة ضد الاستخدامات الأحادية للمنهج العلمى وحدود مفاهيم الخبرة العلمية عنوان للموضوعات الأساسية

(1) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p. 4.

(2) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 209. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 128-129.
http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p. 4.

في الجدل في التأويل الفلسفي^(١).

وعلى أية حال فإن غادامير لم ينقد فحسب استخدام معيار الموضوعية والسمات المحددة للمنهج العلمي في التفسير، بل وصف خبرة العلوم الإنسانية على أساس أنها عملية إغريقية، ولقد كان مترددا إلى حد بعيد في مسألة موضوعية الفهم في العلوم الإنسانية. ومن ناحية فلقد أكد على أن المنهج ومثالية الموضوعية هما فحسب ذات صلة وثيقة بتحديد البنية الشكلية وظروف النص والمصادر التاريخية. ومن ناحية ثانية يصر على أن خبرة الحقيقة في العلوم الإنسانية تتجاوز الحدود المنهجية للعلوم، ويؤكد على توسط طبيعة الفهم في البنى الأساسية للخبرة ذاتها، كما أنه يدافع عن انفتاح الخبرة، وأن طبيعة الخبرة لا يمكن أن تشرح على أساس أنها ترسيخ نظري على موضوعاته^(٢).

ويقدم غادامير في القسمين الأولين من كتابه: الحقيقة والمنهج مشكلة التأويل عبر نقد الوعي التاريخي الوعي الجمالي والتاريخي، تلك النظريات التي تدور حول المعرفة التاريخية والجمالي في مقاربة الأعمال الفنية ومعنى التاريخ بمصطلحات المذاهب التاريخية الغربية والعبرية الفنية الفردية التي أوجدت العمل الفني وأولئك الذين يقومون بتفسيره في الحاضر، ومن نقد الرومانتيكية والمفهوم المثالي للاستيعاب والفهم التاريخي يخلص غادامير إلى نتيجة أن مفهوم اللغة باعتبارها

(1) See. Joel . Weinsheimer. Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 26. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 4.

(2) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 56. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn. open court publishing company, USA. 1997, p, 193. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 5.

وسيطا كونيا للوسيط التاريخي يجب أن يحل محل المقاربة الامبريقية والمثالية^(١).

ولذا فبناء على الفحص النقدي لمشكلة المعرفة التاريخية، يطور غادامير بحثه في أن التاريخية والسمة اللغوية للفهم هما معا لهما بنية انطولوجية في خبرتنا بالعالم. والتأويل الفلسفي ينشأ لديه اعتراضان لهما صلة وثيقة بالمثال العلمى الطبيعى للموضوعية والمعياري المنهجى للعلوم الإنسانية. إن الفهم في العلوم الإنسانية يتحقق ليس من التحرر والموضع البعيد، ولكن ينشأ من اهتمامات الحياة الحالية، والتحيزات والتراث كل ذلك يحدد موضوع التفسير وموضوع البحث. إنه ليس فحسب أن التفسير لابد أن يكون مرشداً بالفهم المسبق، وكذلك فإن موضوعية النتائج لا يمكن أن تقاس بمعياري المنهج وفقاً لنموذج العلوم الطبيعية^(٢).

وعلى أية حال فتحت نموذج الموضوعية المتصل بالمنهج العلمى، فإن المفسر مطالب بأن يتخلى عن كل التحيزات، واستخدام نموذج الموضوعية في العلوم الطبيعية، الذى دافع غادامير بستر الطبيعة الحقيقية لموضوع العلوم الإنسانية التى مجالها الحياة الإنسانية^(٣).

-
- (1) See, The philosophy of Hans - George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 193. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 34. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 5.
- (2) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 24-25. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xviii. [home page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm](http://home.uct.ac.za/~enelsons/Heidegger.htm), 10/5/2005, p,8. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 5.
- (3) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 22. The philosophy of Hans - George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 210-211. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 5.

ويدرك غادامير أن الفهم التاريخي يأخذ مكانه فحسب من منظور الحاضر، وينكر إمكانية الدخول إلى التاريخ والنصوص التاريخية عبر الإرجاء الكامل للتحيزات واهتمامات الحاضر. وينكر، ثانياً، أن يكون المعنى النصي محتوياً بنفسه سواء أكان ذلك قولاً بأن المعنى هو ما يقصده الملف أو بمعنى أن المعنى جزء من الظروف التاريخية، ويقبل مسألة أن تكوين المعنى وثيق الصلة بموضوعه عندما يصبح من العسير فهم النص، وهنا يجب فحسب التماس الظروف الحقيقية لتتمة فهمها (١)

ويتصل موضوع التفسير بالتراث الثقافي والتاريخي الذي يتناوله، لأن كل بحث تاريخي يسس أسئلة واهتمامات الحاضر، والتفسير لا يتطلب من الشخص أن يتخلى عن أفقه، ولكنه يتضمن تكامل أفق الماضي مع أفق الحاضر، لأن النص التاريخي لا يستقبل معزولاً، ولكن في داخل استمرارية التاريخ الذي استخدمه، وبعبارة أخرى التاريخ الفعال للنص. ويهاجم غادامير العديد من النظريات المهتمة بمعنى النصوص، والنظرية الأولى التي يهاجمها المنهج النفسي الذي يركز على افتراض أن موضوع التفسير هو المعنى الذي يقصده الملف. والنظرية الثانية التي يهاجمها هي المنهج التاريخي الذي يركز على أن معنى النص ينبغي أن يحدد بإعادة بناء الظروف التاريخية التي أسس فيها النص. والثالثة النظرية البنيوية التي ترى أن معنى النص يمثل بالوحدة التركيبية للنص. يتطلب المنهج الأوليان من المفسر أن يتبع بتوفير إجراءات إعادة بناء قصد الملف أو العمليات الذهنية النفسية أو إعادة بناء المعنى على النحو الذي يظهر به في الظروف التاريخية المباشرة التي دخل فيها النص إلى الوجود باعتباره استجابة من المؤلف لموقفه التاريخي، بينما يتطلب الآخر إعادة بناء إدراك النص بقرائه التاريخي الأصلي. إن التأويل بمعنى الفهم في العلوم الإنسانية، يحدد ليس فحسب بالبعد التاريخي المؤقت لموضوعات الدراسة، ولكن أيضاً بالموقف التاريخي للتفسير. وبعبارة أخرى فإن الهيرومينوطيقا التاريخية ثنائية. والاهتمام بالفهم ليس

(1) See, , Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 173. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm. 6/6/2005, p, 5.

فحسب اهتماما بالمعنى من ناحية البعد التاريخي، ولكنه أيضا التحول التاريخي لهذا الفهم، بعبارة أخرى كيف يمكن أن يستقبل في المستقبل^(١).

إن التأويل يتناول تفسير النصوص بالإضافة إلى بحث الطبيعة التفسيرية للفهم الذاتي الإنسانى باعتباره أسلوب الوجود. وممارسة التفسير النصي يمد بحالة نموذجية كاشفة عن البنية الأنطولوجية للفهم، وبهذا المعنى فإن البحث في تاريخية الفهم يتميز عن الدراسة التاريخية التي تحاول أن تفهم الخطاب الإمبريقي للتاريخ^(٢).

وعند غادامير فإن علاقة الإنسان بالتاريخ لا يمكن أن تكون محددة على أساس التمييز الذاتى الموضوعى، لأن التاريخية باعتبارها أساس هذا التمييز سابقة على إدراكنا العلاقة بالتاريخ، ولا يمكن أن تؤسس هذه العلاقة على أساس التعاقب المؤقت^(٣) العلاقة السببية. إن الفهم مشروط بالتاريخ، على أساس أن حقيقة التاريخ مشروطة بفهمنا له. إن التاريخ عملية تدرجية تكونها التفسيرات الإنسانية والفهم له، وإن فهم التاريخ وسيط بالتراث الموروث الذي يعيشه المفسر^(٣).

وعندما يتحدث غادامير عن التراث، فإنه لا تستهويه بديهية أن كل الوجود الإنسانى متصل بالتراث، وعلى الأحرى فإنه يعنى أن التراث ليس شيئا يمكن موضعيته داخل الوعي الفردى، ولكن

(1) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p. 202. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 176-177. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 5.

(2) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, pp, 260-261. Joel . Weinsheimer, Gadamer's http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 6.

(3) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company. USA. 1997. p. 194. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 6.

ينتشر باستمرار عبر اللغة، وبالتالي يستغرق الجماعة إن الاستمرارية التاريخية والمعنى الذى يشمل هذه الاستمرارية ليسا مجريين بالوعى الفردى الشخصى، ولكن لهما مغزى اجتماعى. ومطلب التأويل الفلسفى كشف كيفية أن المعنى المقصود بواسطة الملف أو المعنى المفهوم بواسطة المفسر اكتسابه لدلالته التاريخية^(١).

ووفقا لغادامير فإن الخبرة التأويلية كونية، وتعكس كونية نشاط الشئ في ذاته، وتنبئ إشارات لغة المعنى للبنية الكونية الأنطولوجية، وتقريبا الطبيعة الأساسية لكل شئ تجاه الفهم الذى يمكن أن يكون مباشرا، وبالاغتماد على كونية العلاقة بين اللغة والحقيقة، والتي تخذ بمعنى أن التأويل الفلسفى يجب أن يكون ملائما لكل مناطق المعرفة. وباستخدام هذه المبادئ في نظرية غادامير فإن التأويل الفلسفى يبدو أنه يواجه إكراهات وتقييدات بواسطة نقاده^(٢)، وهذا ما سوف أشير إليه فيما يلى:

ب. لقييدات التأويل الفلسفى وإكراهاته:

إن النقاد يقررون إذا ما كانت كونية التأويل مقبولة، فإنه يجب أن تثبت من أجل أن تكون ملائمة لكل حقول المعرفة، وهذا يستدعى بدوره مسألة كبرى أخرى: هل التأويل الفلسفى مهتم بطروف الفهم المحدودة بالنسبة للإنسانيات فحسب أو هل يستخدم كذلك المعرفة بالعلوم الطبيعية؛ وحتى لو حدثت هذه الموافقة على هذا الأمر، فإن النماذج المعمول بها في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية مختلفة، ويكد النقد على أن الطبيعة المحددة للمعرفة وخبرة الصدق في العلوم

(1) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 208. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 6.

(2) See, The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 349. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 6.

الإنسانية يجب أن تحقق عن طريق التجربة، ويقرر النقاد أيضا لو أن الشكل المختلف للموضوعية والمفهوم المختلف للصدق ينبع من مبدأ التاريخية، فإنه يجب أن يكون متوافقا مع فكرة الموضوعية^(١).

ويقبل غادامير الموقف الثنائي الذي تظل فيها مشكلات التأويل مختلفة على المستوى المنهجي أو المعرفي عن المستوى الأنطولوجي الذي تتناوله الهيرمينوطيقا الفلسفية. أو الموقف الذي تمثله الهيرمينوطيقا الفلسفية في مرحلتها المتأخرة ذلك الموقف الذي تغلب على مراحلها الأولى بسبب مستواها العالي في التفكير والتأمل. وهناك في نصوص غادامير من الأدلة ما يعضد هاتين الوجهتين. فلقد أقر بصحة الموضوعية في البحث العلمي، ولكنه نقد أيضا المنهجية في العلوم الإنسانية: إنه يحاول . كما يقرر . التوسط بين الفلسفة والعلم، وهذا يتطلب بالضرورة تجاوز الأفق المحددة للنظرية العلمية ومنهجيتها، ولكن هل يمكن له أن يقف ضد المقاربة الفلسفية التي لا تركز على البحث العلمي باعتباره غاية في ذاته، ولكن على الأحرى تنظير حدود العلم وشروطه داخل الحياة الإنسانية كلها^(٢)؟

إن نقطة الجدل الأساسية هنا تتصل بمسألة ما إذا كان غادامير يرفض أن يحدد قدرة التأويل على البحث في المنهجية في العلوم الإنسانية، ولقد ارتأى أن التأويل دراسة ظاهرة الفهم والتفسير الصحيح لما يفهم. والغموض في موقف غادامير في العلاقة بين المنهج والفهم في الإنسانيات يرشد إلى الجدل النقدي إلى مبدأ تاريخية الفهم في سياق نظرية التأويل المعروضة في "الحقيقة

(1) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 16-18. http://www.crvp.org/book/series02/II-11.chapter_one.htm.6/6/2005, p, 6.

(2) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 33.http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 7.

والمنهج^(١).

ووفقا لبعض النقاد فإن نظرية غادامير تواجه مشكلة النسبية عادمًا تُرى أنها نماذج يعوزها الموضوعية، وبالإضافة إلى ذلك من منظور الشروط والظروف التاريخية لنظرية التأويل ذاتها. ومن حقيقة أن غادامير يوسع المفهوم الصوري للدائرة التأويلية لتشمل علاقة الإنسان بالعالم التاريخي والطبيعي. وهذا ليس مبررًا من وجهة نظر نقاده، فوفقا لهم أن البحث التاريخي يمثل المشروعية الإنسانية بالتراث والثقافة والتاريخ واللغة والمؤسسات الاجتماعية وقيم المجتمع وما إلى ذلك، وباستحضار التراث والتحيزات إلى منافساته، فإن غادامير على ما يعتقد أعطى الأولوية للتراث والماضي^(٢).

أيضا فإن نظرية غادامير تنقد من خلال وجهة نظر أن التاريخ وسيط في كل النشاطات العملية والمدرسة للإنسانية التي لها دورها، بالإضافة إلى معيارية التقييم والحكم لكل ما تدعيه المعرفة، ومثل هذه النظرة للتاريخ ينسب إلى نظرية غادامير شكلا مؤكدا للنسبية. ولو أن النسبية ناتجة تفهم على أنها نقص في المعيار المقت للمشروعية والصدق، فإن معنى كل مطالب المشروعية مشروطة في العملية التاريخية للحياة^(٣).

-
- (1) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 22. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 7.
- (2) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 182-183. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 7.
- (3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 159. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, xvi. Home=

ووفقا لوجهة نظر عدد من النقاد مثل بتي Betti وهيرش Hirsch، وهايميرماس Hebermas، وأيبيل Apel، فإن التأكيد على مبدأ تاريخية الفهم يقوض غادامير المفهوم التراثي للموضوعية، بمعنى إمكانية تأسى معايير للتفسير النص المشروع والصحيح، أيضا لدى بعض النقاد إن إنكار موضوعية التفسير النصي يبلغ إلى إنكار الموضوعية في حد ذاتها. والذين يقرأون التأويل عند غادامير باعتباره معارضا قويا للموضوعية يتهمونه بأنه مستمد من البحث الحيوى للتاريخية غير القابلة للنسبية والنتائج التاريخية، كما أنهم يقررون أنه من خلال توسيع النقد بأن نموذج الموضوعية في العلوم الإنسانية بالنسبة لحد حجته ضد الموضوعية على جهة العموم، ومن هنا فإن غادامير قد وقع في النسبية التاريخية وبافتراض أن غادامير لم يقدم أى معيار للموضوعية ومشروعية الفهم، فإن نظرية غادامير وقعت في الذاتية والتاريخية النسبية وبافتراض أن غادامير لم يقدم أى معيار للموضوعية ومشروعية الفهم، فإن نظرية غادامير وقعت في الذاتية والتاريخية النسبية^(١).

إن هذه الأوجه من النقد تركز على أن تاريخية الفهم وكونية الخبرة التأويلية لا يمكن لا يمكن لهما أن ينسجما، وتقرر أن نظرية التأويل عند غادامير قد فشلت في تقديم معيار للموضوعية ومشروعية التفسير في العلوم الإنسانية. والجدل بين غادامير ونقاده متشابك في ثلاث أمور مترابطة تحدها طبيعة ومجال التأويلات المعاصرة، ومركز هذه المناقشات موضوع تاريخية الفهم^(٢).

والحجة الأولى، أن تاريخية الفهم تشير إلى أنه لا يمكن الحكم عليها في مواجهة المعيار المتاح في الحاضر، وتلك الحجة سمة البحث التاريخي. ويتبنى غادامير عكس هذه الواجهة بالإشارة إلى أن

=page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm. 6/6/2005, p, 7

(1) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, pp, 3-4. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm. 6/6/2005, p, 7. The philosophy of Hans – George Gadamer, edited by Lewis Edwin Hahn, open court publishing company, USA, 1997, p, 261.

(2) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm. 6/6/2005, p, 7.

تاريخية الفهم مكونة للاستمرارية والعلاقة بين الحاضر والماضي. والعديد من الشارحين ينسبون موضوع التاريخية إلى تأويلية غادامير والدفاع عن هذه الوجهة من النظر فيما يتصل بتاريخية الفهم سوف تمنع من الحصول على المداخل التكوينية للماضي، فوفقاً لهذه الوجهة، لا يكون لدينا مدخل إلى الماضي، لأن فهم الماضي ينشأ من التحيزات المتعلقة بالموقف التاريخي الحاضر^(١).

إن النسبة التاريخية تستلزم فكرة أنه لا توجد دراسة تاريخية تمكننا من الإمساك بمعنى الماضي وإدراكه، إن فهمنا للتاريخ دائماً نسبي بالنسبة للظروف التي تخضع لها أحداث الماضي وتأخذ مكانها فيها، ومعنى هذه الأحداث يفهم فحسب بالإشارة إلى العمليات التاريخية المؤكدة التي تتغير باستمرار، وعلى الرغم من أن حقيقة كل عمل تاريخي محدودة بالظروف السيكلوجية الفردية والاجتماعية وهي غير قابلة للمناقشة، فإن النسبية التاريخية تدعى أن معنى العمل التاريخي، أي مشروعيته، يمكن أن تفهم فحسب بالإشارة إلى محتوياتها بالنسبة للظروف التاريخية وعلى هذا النمط فإن التمسك بالنسبية من أجل فهم التاريخ لا بد له أن نفهم النص بالبحث فيما يقوله فقط في ضوء لم قيل في أسلوب مؤكد. والمسألة معروفة باعتبارها مسألة تكوين قيمة المعنى التاريخي، وبإعطاء الأولوية لمسألة التاريخية النسبية الأساسية فإن هذا يسلم بنفسه إلى ما يسمى بالمغالطة الأصلية^(٢).

وتهتم الحجة الثانية بمسألة ما إذا كان مبدأ التاريخية يحبل إلى وضع المفسر والمؤرخ اهتماماتهما في اختيار المادة التاريخية، وما لاحظ موريس ماندليوم Maurie Mandelbaum أن منبع النسبية موجود في التفسير مكانه في حقيقة مسلم بها، هي أن المؤرخ يختار ويحلل مواده. ولو أن الاهتمام الحالي في الموضوع التاريخي أخذ باعتباره بعداً واحداً من منظورات متعددة لنفس الموضوع، فهما هنا يظهر أن المفسر قد أرشد بهذا الاهتمام وبالموقف التاريخي الذي يقود دراسته

(1) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 110-111. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 7.

(2) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 8.

لفهم الموضوع وفقاً لمنظور معين يرى أنه أفضل من منظور آخر. وينشأ اختلاف التأويلات وصراعاتها، بسبب الاختلاف في وجهة النظر المحددة، وإمكانية التحكيم بين التفسيرات الصحيحة والغير صحيحة، لا يمكن تقريرها دون معيار ملائم^(١).

والمسألة الثالثة في الجدل النقدي تهتم بتحديد الموضوعات بالعملية التاريخية ذاتها، وهي تقرر أن موضوعات الدراسة التاريخية هي تفاعل وتبنى العمليات الأساسية للتغير التاريخي. والتاريخية هنا تقتضى ضمناً النظرية التأويلية، وفقاً لحجة النقاد، في علاقتها بمبدأ التاريخية مشيرة فحسب إلى انفصال عناصر التغير داخل بنية عملية تطور التاريخ الكلية. وبدلاً من قبول عناصر التغير باعتبارها أسساً للفهم، كما يقررون، فإن غادامير يجب أن يسلم على نحو ضروري أنه ما بين الذاتي والتاريخي، ومع ذلك فإن النموذج المعياري وفقاً للمعرفة التاريخية يمكن أن يكون محكماً. إنه لمن الضروري كما يؤكدون التمييز بين العناصر التاريخية المتغيرة، والعناصر التي يجب أن تتغير على نحو مباشر^(٢).

إن التمييز الذي وضعه دلتاي بين الأنظمة الاجتماعية والثقافية على أساس وجود شكلين للآثار التاريخية على ما هو فردي، يمكن أن نجده لدى غادامير في وصفه آثار الوعي التاريخي، وبينما تكون المشاركة في الأنظمة الثقافية التي تتكون من الأدب والتاريخ وغيرهما حرة، فإن النظم الاجتماعية تتطلب وتدخل مشاركة ضرورية وقوية. ونجد لدى غادامير تحليلاً لأشكال المشاركة التي تكون حرة في الحياة التاريخية، كما نجد له توضيحاً لفهوم الشخص المثقف الذي يمكن له أن يظهر من الفردية إلى كونية الروح الموضوعية لثقافة المجتمع، وهذا يعكس هذه الحرية. ومع ذلك فهو تنظيم ذاتي للمشاركة فيما بين الأبعاد الذاتية للحياة الاجتماعية^(٣).

(1) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 178-182. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 8.

(2) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 8.

(3) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 8.

إن التمييز بين الأبعاد الحرة والإلزامية للحياة الثقافية يظهر أنه ينهار، بسبب غموض حجة غادامير المتصلة بالتحيز والسلطة باعتبارها مصادر ممكنة للفهم في العلوم الإنسانية، ولو أن غادامير أشار إلى أن المشاركة في التراث في شكل الأدب والتاريخ حرة، واعتبر أن سلطة التراث فوق النتائج الفردية من الاختيار المقبول الحر، وهناك لا تناقض متضمن هاهنا، ولكن غادامير يتحدث عن التراث بمعنى المؤسسات والبنى الاجتماعية والعادات، والتي اعتبرت في التأويل الرومانتيكي، وبصفة خاصة في كتابات دلتاي باعتبارها أنظمة اجتماعية إلزامية^(١).

والذين يعتقدون أن غادامير مشوش في التمييز بين المشاركة الاختيارية والإلزامية في الحياة الثقافية، فهذا هنا يلاحظ أن غادامير قد أصبح عرضة لأن يثقل بالذاتية والتراثية، ومن بين هؤلاء من يقرر أن الفلسفة التأويلية تعزز بالفعل حالة النسبة الوثيقة الصلة بالخطاب الاجتماعي بالاجتماع إلى نموذج المجتمع الأخلاقي^(٢).

لذلك فإن كل النقد ينسبون إليه نقص معايير المشروعية ونقد التفسيرات والحكم بين التفسيرات المتناقضة، ويعترضون على غادامير في مسألة دور التحيز والتراث والسلطة في الفهم. وكذلك فإن بعض النقد يقررون أن المطالبة بكونية التفسير لا يمكن أن تثبت في وجه التحريفات وسيطرة المتأصلة للممارسة التاريخية باعتبارها منقولة عبر اللغة. وفي غياب المعايير النقدية فإن تأويلية غادامير تدعن للتراث وسلطته في تبرير مشروعية الفهم في الحاضر^(٣).

ووفقا لما يقوله لما يقوله هاييرماس أنه من أجل الهروب من التاريخية، فإن نظرية غادامير لابد من أن تظهر أحد أمرين: تاريخ كوني أو لغة مثالية، ولو أنه ضعف في ذلك، فإنه سوف يقع إما

(1) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 8.

(2) See, Joel . Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method*, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 49. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 8.

(3) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 9.

في النسبية التاريخية أو النسبية المثالية. ومن ناحية أخرى فإن أبيل Apel يقرر أن نظرية غادامير تخط شروط إمكانية الفهم التأويلي بشروط مشروعية الفهم وصحته. إن ما قبل التأمل أو ما قبل الحياة العملية للعالم يمكن وصفه على أساس أنه فهم ذاتي متبادل، ولكن الشروط المعيارية للمشروعية يجب تثبيتها باعتبارها مثالا عقليا عكس الوجود الحقيقي للمجتمع الحر للمفسرين. وعند أبيل Apel فإن الحياة التاريخية لا يمكن أن تستخدم على أساس أنها شروط للفهم الصحيح، ولذا فإن التأويلية الفلسفية تقع في النسبية التاريخية الوجودية^(١).

لقد أضحت مسألة النسبية مركزا لهذه المناقشات، بسبب وجهات النظر المتناقضة حول المعنى وطبيعة العمليات التاريخية، وتظل أدلة النقد داخل السياق المعرفي لمشكلة المعرفة التاريخية. إن أى وصف معرفي للمعرفة التاريخية، يركز على مبدأ داخل التاريخ تنشأ منه مشكلة تتصل بموضوعية هذه المعرفة، ولو أن مبدأ غادامير غي التاريخية يتعلق بمقولة تاريخية فإن النقد يقررون إلغائه لموضوعية كل المعرفة، وهنا فإن النقد يتمسكون بالرؤية المعرفية للتاريخ، ويوضع المسألة في مصطلحات معرفية، فإنهم يطالبون بإما العقل أو المناهج في البحث المتبقى خارج التاريخ ويحفظون حصاناتهم عبر التغيرات المؤثرة للتاريخ ومن هذه الوجهة فإن الموضوع يمكن أن يميز باعتباره وجودا في التاريخ، وعدم القدرة على الفصل التام للموضوع من ظروفه التاريخية التي هي مميزة ومدركة أيضا، بينما الذات تتطلب كسب الوجهة الموضوعية في مواجهته لئلا يكون الموضوع صارما من بيئته التاريخية التي نشأت من هذا الموقف^(٢).

ولم يتناول غادامير هنا التاريخ وتاريخية الفهم الإنساني من زاوية سلبية، ولكن على الأحرى

(1) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 59. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm. 6/6/2005, p, 9.

(2) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 124-125. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm. 6/6/2005, p, 9.

إدراك التاريخ على أساس أنه مقولة المعرفة الإنسانية، أيضا فإن تاريخية الفهم متصلة بالبنية الانطولوجية للفهم على أساس أن علاقة الإنسان بالتاريخ ليس علاقة شكلية، إن الفهم الإنساني ليس في التاريخ أو فوقه أو خلفه ولكنه يتحرك معه، ومفهوم التاريخ يجب أن يفهم هنا بمعناه المميز الخاص. إن التاريخ ليس ميدانا مستقلا للاستخدام الإنساني، وبعبارة أخرى فإن التفكير في التاريخ والموجودات البشرية على نحو منفصل ممكن فقط على مستوى التجريد والتأمل النظري، ولكن سواء تم النظر إليه من الزاوية الانطولوجية أو المعرفية فإن التاريخ لا يمكن أن ينفصل عن الوجود الإنساني^(١).

وعلى أية حال يتبنى المنهج التاريخي في مفهومه للمحتوى النصي لكي يحدد وفقا له منطق السال والإجابة، ولكنه أنكر ذلك من أجل أن يحدد المعنى، فلابد من إعادة بناء الظروف التاريخية للنص والتي أعطيت بالفعل في استمرارية التاريخ وما يعطى في هذه الاستمرارية يشمل أيضا نتائج واستقبال النص الذي هو أيضا متغير ويركز غادامير على أن معنى النص يمكن أن يحفظ في العرض الذاتي لمادة موضوعه، وهو لا ينكر المعيار الداخلي للتفسير في مصطلحات تصحيح التفسير ومناسبته لمادة موضوع النص، وعلى أية حال فهو يريد أن يسمح لأى نص أن يظل مفتوحا لمناسبات مختلفة، وبناء على هذا السبب: كما يرى العديد من النقاد. فإن تأويلية غادامير قصرت في تقديم معيار محدد لمشروعية وصحة التفسير^(٢).

وهناك تقابل لدى غادامير بين الوعي التاريخي ومفهومه عن الوعي التاريخي المؤثر، فليده أن التاريخية والنسبية نتيجتان للمبالغة المتغيرة على نفقة استقرار الحياة، ورؤية الوعي التاريخي

(1) See. Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, pp, 118-119. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 9.

(2) See, Joel . Weinsheimer, Gadamer's Hermeneutics, A reading of truth and method, Yale university press, New heaven and London, 1985, p, 123. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 11.

والعالم التاريخي تشير إلى هذه الوجهة^(١).

وهاتان المقاربتان للتاريخ على التقابل مع المفهوم التأويلي للتاريخ، فغادامير يدرك أن الوعي التاريخي يتعلق بالنظرة العقلية إلى التاريخ، ووفقا للمقاربة العقلية للتاريخ، فإن فهم الظاهرة التاريخية وفهمها يُحصل بوساطة الإسهامات التي صنعتها داخل عملية التطور، وهذه تسمى الفكرة التطورية للتاريخ، ومن أجل إلزام الوجهة الراديكالية لمثل هذا الموضوع فلا بد من مقارنتها بما يعرف برية العالم التاريخي أو المعنى التاريخي الذي يستلزم وجود حماية ضد التحيزات وشروط البحث التاريخي في الحاضر، بينما يفحص الماضي، وبعبارة أخرى، فلا بد من الحذر في أن لا نتصور أن الشروط التي حدثت فيها الظاهرة هي نفس الشروط التي حصلت في الحاضر، ولكن يكون الحكم على أية ظاهرة تاريخية ذا قيمة، فلا بد هنا من أخذ السياق التاريخي في الاعتبار. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يتضمن تجنب استخدام معايير الظاهرة الماضية وسماتها القيمية في الحاضر^(٢).

ويدرك غادامير صعوبة وخطر الوقوع في النسبية التاريخية، ولو وضعت المسألة في مصطلحات معرفية صارمة، فإن النسبية يمكن فحسب أن تنحل باللجوء إلى المثالية التامة أو الفكرة الميتافيزيقية للعقل اللامتناهي، كما نجده لدى فلاسفة ما بعد الكانطية وما بعد الهيدجيرية، وغادامير لا يمكن أن يتهم بواحد من هذين الموقفين. وعلى الرغم من أن غادامير تركز نظريته على الرؤية الميتافيزيقية للعلاقة بين اللغة والواقع الحقيقي، فإنه لم يضع ذلك أمرا مسلما به باعتباره أساسا لفلسفته^(٣).

(1) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 11.

(2) See, http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 11

(3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 214. http://www.crvp.org/book/series02/II-11/chapter_one.htm.6/6/2005, p, 15.

ج - نقد هايرماس لغادامير وأسس الفهم والقراءة لديه:

وفى الفلسفة الألمانية واجه المفهوم الأنطولوجى للتأويل تحدياً قوياً على يد جرجن هايرماس Jorgen Habermas (١٩٢٩م) الذى اتفق مع غادامير فى فكرته عن اللغة باعتبارها بنية مفتوحة، ووجد نفسه حليفاً له فى الصراع ضد الاتجاهات الوضعية فى العلوم الاجتماعية. وعلى أية حال فقد أكد على أن غادامير قد وصل إلى أبعد حد فى فصل المنهج عن الحقيقة، فالمنهج، على النحو الذى أوضحه، جزء من التراث، بالإضافة إلى أنه لا يمكن الانفصال ببراعة عن الوعى التاريخى^(١) .

وعلى النقيض فإن هايرماس بحث صلة التجريبى والتحليلى من العلوم الطبيعية بالإجراءات التأويلية. واعتراضاته الصارمة على غادامير تركز على الانحياز الإيديولوجى فى أعماله. ومثل كل أوجه النقد الأخرى، فقد تبنى اعتراضاً قوياً على غادامير ضد جدل التنوير والتحيز والسلطة والتراث. ووفقاً لهايرماس فإن دفاع غادامير عن التحيز متورث بوساطة التراث الذى ينكر القدرة على التفكير فى هذه التحيزات ورفضها، وتظهر الأدوات هنا باعتبارها مستقبلات مجهولة تخضع فى نهاية المطاف لتراثهم، وما يريده هايرماس فى البعد النقدى فى الفكر التأويلى إنها تمكن من نقد الإيديولوجية دون تضحية بفكرة التاريخية^(٢) .

وعلى أية حال فقد دخل هايرماس فى جدل مشهور مع غادامير، ولقد اتفق معه على قدرة التفسير أو التواصل على فتح الأفاق الأخلاقية للإنسان، ولكنه رفض الخلفية الهيدجرية لنظرية

(1) See, Robert C. Holub: 'Hermeneutics', [http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide to_literary_theory/hermeneutics_2h..](http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h..), 02/01/1426, p. 3.

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, 'The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur', state university New York press, 1990, p.222. Robert C. Holub: 'Hermeneutics', [http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide to_literary_theory/hermeneutics_2h..](http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h..), 02/01/1426, p. 3.

غادامير، ولقد طالب غادامير بالكونية للتفسير، بمعنى أنه لا يوجد شكل للمعرفة يفلت من التحديدات الضمنية في التفسير، ولقد أعلن هايرماس أنه من الممكن تجاوز تلك الحدود، لأن هناك عناصر لا يحيط بها العقل البشرى القائم على التجربة مبنية في العمليات التواصلية^(١).

ومن المعروف أن هايرماس، كما أشرت من قبل في هذا البحث، يؤيد ما يعرف باسم المنهج النقدي في التأويل، ذلك المنهج الذي جاء نتيجة للنظرية النقدية في مدرسة فرانكفورت، التي تدعى أن التفسير مقيد بالتحيزات الاجتماعية والقوى السياسية والاقتصادية، وهذا يشمل أيضاً تلك التحيزات التي تدخل بفعل عوامل متعددة محددة، مثل الطبقة والجنس والنوع^(٢).

ووفقاً لمنهج التأويل الذي أخذ به هايرماس، فإن الفهم الكامل لموضوع التفسير أو لإنجاز اتصال محرف مع الآخرين، فإن الشخص ليس بحاجة إلى توظيف الأسس التأويلية من أجل تفسير صحيح، ولكنه بحاجة أيضاً إلى تفسير علمي للكوابح الاجتماعية والاقتصادية التي وجدت مكانها لدى المفسر، وبدون توضيح علمي للعوامل الحقيقية التي تظل دائماً مخفية ومطمورة، فإن التأويل يبقى ساذجاً وبسيطاً. إن منهج هايرماس في التفسير والتواصل تفاؤلي، بمعنى أنه يعتقد أن التأمل النقدي والعمق التأويلي يمكن لهما تحسين التواصل بين البشر والممارسات التفسيرية، وعلى نحو نموذجي محاولة الوصول إلى تحريفات التواصل، والوصول إلى اتفاق على تفسير كامل وحقيقي^(٣).

(1) See, <http://www.philosophy.ucf/ahcir.htm>, "critical approaches to hermeneutics", 10/5/2005, p, 1.

(2) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p, 245. <http://www.philosophy.ucf/ahcir.htm>, "critical approaches to hermeneutics", 10/5/2005, p, 1.

(3) See, Gayle L. Ormistan and Alan D. Schrift, Editors, The Hermeneutics Tradition from Ast to Ricoeur, state university New York press, 1990, p,257. <http://www.philosophy.ucf/ahcir.htm>, "critical approaches to hermeneutics", 10/5/2005, p, 1.

د. هيرش ونقد أسس اللاويل عند غادامير:

ولقد جاء التحدى الأساسى لغادامير من الولايات المتحدة الأمريكية، من الجهة الأكثر محافظة، وعلى نحو لا يشبه هايميرماس، نجد اعتراض هيرش (Hirsch ١٩٢٨م) على ثقة غادامير في التاريخية، بسبب أنها تجعل المعنى نسبياً، وتبدى الارتباب في صلاحية المعيار للتفسير، وبالفعل فقد كان الاهتمام الأساسى لهيرش تأسيس صلاحية وجود بلا زمان للتفسير، وبالتالي كانت مهمته الأولى أن يفسر الحقائق الإمبريقية التى تكون فيها الفترات مختلفة، وكذلك التفسيرات النقدية لنفس العمل مختلفة، وذلك من خلال تأسيسه لمستويين يرتبط بهما النصوص: الأول، وصف المعنى أو المعنى الشفهى، وهو ما يكون ثابتاً غير متغير، وهو اهتمام التفسير والقوة التى تحكم الفهم، والمستوى الثانى، يسميه هيرش "المعنى" أو "الدلول" وهذا المستوى متنوع وفقاً للعصر والمؤلف، على الرغم من أنه ليس اعتباطياً، إنه يحدد بعلاقة المعنى الشفهى بشيء ما خارج هذا المعنى، والمهمة التى يحددها هيرش للنقد هى بيان معنى النصوص، والملكة التى تمارس في فعل النقد هى الحكم، والتنوع الإمبريقى الملاحظ لتفسيرات الأعمال الأدبية ينسب أيضاً إلى الاختلاف في المعنى، ويظل المدلول أو المعنى في نموذج هيرش محدداً مقيداً^(١).

والمهمة الثانية عند هيرش إيجاد معيار صالح ضد مقياس تحديد المعنى، وفى معارضة الاعتقاد الخطأ المقصود للنقد الجديد، وبالإضافة إلى تأكيد غادامير بأن المعنى دائماً يكون يفوق قصد المؤلف ويتجاوزه، فإن هيرش قد عاد إلى أقدم نموذج سيكولوجى يؤكد على أن قصد المؤلف فحسب هو الذى يزود بمعيار صالح للمعنى: والصلاحية بالنسبة له تعنى علاقة التوافق والتطابق: التفسير الصحيح هو الذى ينسجم المعنى الذى قبله النص. رافضاً كل الاستقلال السيمانتيكى المتنوعة، لقد حاول أن يؤكد في برهنته التى تأثر فيها بالظاهراتية^(٢)، أن المعنى ثابت لا متغير

(1) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 6. Robert C. Holub: Hermeneutics, [http://www. press.jhu.Edu/books/Hopkins-guide to_ literary_ theory/ hermeneutics_2h..](http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h..), 02/01/1426, p, 4

(2) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 9.

باعتباره شأنًا للوعي، وبالتالي فإن المعنى لابد أن يكون مرتبطًا بوعي واحد أو اثنين يأتيان من الاتصال بالنص، الذي يكون من المؤلف أو الذي يكون من القارئ وعلى أية حال فإن هيرش يؤكد أنه إذا أخذ الوعي القارئ باعتباره معياراً فهذا سوف يضحى بأى مقياس معتمد لدرجة الصلاحية والصحة؛ نظراً لوجود عدد من القراء الثابتين غير المتغيرين لكل نص. نظراً لوجود عدد من القراءات الثابتة لكل نص. ولكل دافع هيرش بكل قوة عن قصد المؤلف، ولهذا السبب يرتكز على حقيقة بسيطة تقدم وحدها معياراً حقيقياً مميزاً في مواجهة التفسيرات المتنوعة المتشابهة^(١).

٤. النظرية اللابلية عند بول ريكور:

إن التعارضات المتنوعة في نظريات التفسير في القرن العشرين، سوف تسوى الخلافات بينها بنجاح على يد بول ريكور (١٩١٣م) الذي كان التأويل الظاهراتي لديه يستلزم التوفيق مع ما يدعيه المتنافسون من أولية وأسبقية. ولقد أوضح بنجاح كيف أن الفروع التي يظهر أنها مقتصرة على الفلسفة يعتمد بعضها على البعض الآخر. وفي مناقشته للعلاقة بين البنيوية أو الظاهراتية والتأويل، برهن على كل الآثار المفترضة مسبقاً للغير وربما كان أكثر أصالة في عمله ما يتصل بنظريته في الرمزية، فلدى ريكور تقف اللغة في مركز أى نظرية تفسيرية، ولكن ليس كل نتاج لغوى اصطناعى دعوة إلى استعمال التأويل، فالتأويل تكون الحاجة إليه فحسب في تلك الحالات التي يوجد فيها فائض في المعنى، أو عندما تكون التعبيرات المتعددة موظفة، ويحدد ريكور مثل هذه الواقع بالرمزية، التي يعرفها كإى بنية دلالية تكون مباشرة، وأولية، والمعنى الحرفى المحدد، إضافة إلى المعنى الآخر الذي يكون غير مباشر وثانوى ورمزى أو مجازى، ويمكن أن يدرك فحسب من خلال الأول، فمهمة التفسير بالتالى محددة بالتعامل مع الرموز. وهو نموذج من الفكر يكشف المعنى الخفى

(1) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, pp, 8-15. Robert Robert C.Holub: Hermeneutics', http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h..., 02/01/1426, p, 4

في المعنى الظاهر، أو يبسط مستويات المعنى الموجودة ضمناً في المعنى الحرفي^(١).

وينطلق ريكور من تلك الفرضية التي تعتبر التأمل أو التفكير الذي يتوسطه فضاء العلامات والرموز عبارة عن علاقات متداخلة أو قوى متشابكة، فلا يمكن الحديث عن الذات بوصفها عقلاً فعالاً، وإنما باعتبارها فعلاً تأملياً وفاعلية تواصلية تتجلى في تلك الآثار التي ترسمها على بياض الصفحات أو الثقافات أو الحضارات، فالتماهي بين الذات وذاتها مستحيل، وفهم الذات يتوسطه تفكيك عالم الرموز والفضاء الثقافي، فتعى عالمها بالاندفاع نحو عالم الأشياء والرموز والعلامات. وبالتالي فإن تأويل ريكور هو تأويل فينومينولوجي، ولكنه إزاحة نقدية للمتعاليات المجردة المؤسسة لمذهب هوسرل، إنها تأويلية فينومينولوجية بذلك المعنى الذي تربط فيه لغة الرمز بفهم الذات، فليست العلاقة انعكاس مباشر للذات في مرآة ذاتها، وإنما رؤية تتوسطها الأشياء والعلامات والرموز^(٢).

(1) See, Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlone press, London, 2000, pp, 287-296. G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 86. Robert C. Holub: Hermeneutics' .http://www.press.jhu.edu/books/Hopkins-guide_to_literary_theory/hermeneutics_2h..., 02/01/1426, p, 5. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huger J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 8. the philosophy of Paul Ricoeur, edited by Lewis Edwin Hahn, open court trade and academic books, U.S.A. 1995, p, 195. Gerald L. Bruns, Hermeneutics: Ancient and modern, Yale university press, 1992, pp, 238-239.

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٧.

G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 91. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huger J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 86.

إن ريكور يرى أن النص يتبدى في صراع تأويلاته وتنافر دلالاته، وأن الأمر لا يتعلق بتفاضل أو تدافع أو نفى أو إلغاء بقدر ما يتعلق بصراع مؤسس يظهر في هذه التيارات الفكرية والقراءات المتنوعة التي غمرت الساحة الثقافية في الغرب^(١).

إن اللغة التي تؤسس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات، وإنما تقصد شيئاً وتفتح عالماً، فاللغة هي أن تقول شيئاً عن شيء أمام ذات حاضرة أو نص كخطاب مثبت بالكتابة، فالقول الذي يعبر عن شيء ما يتجاوز القواعد الأسنوية التي تنظم عالم الرموز، ولكنه يحتويها أو ينطوي عليها نظراً لأهميتها الاستمولوجية^(٢).

وفى رأى ريكور يمكن أن تقسم نظريات التفسير إلى صنفين: الأول، يرتبط بعمل اللاهوتى الألماني ريدولف بولتمان الذى ينسب إليه تأويل وظيفية الاسترداد أو إعادة جمع المعنى، وهذا هو تأويل الإيمان أو تأويل المقدس الذى يطلب البيان أو الذى يعيد المعنى، مفهومهما باعتباره رسالة أو إعلان أو كيراً جماً، إنه يحاول أن يجعل ذا معنى ما كان مفهومهما، ولكن أضحى غامضاً بسبب بعده. وفى معارضة هذا التأويل الدينى للمقدس نجد، وهذا هو الصنف الثانى، التأويل الشكى الذى تحدد هويته مع أعمال كارل ماركس وفريدريك إنجلز، وفريدريك نيتشه، وسيجموند فرويد، ومثل هذا النموذج للتفسير يسحب الأفتنة بعيداً ويفشى الوعى الكاذب ويظهره. إنه لا ثقة له في الكلمة وبالتالي يحاول الذهاب إلى ما تحت السطح الخارجى لكى يقترب أكثر من المعنى الأسمى. ولكن حتى هذين النوعين المتميزين للتأويل متحدان أخيراً بواسطة ريكور. وفى التحليل المتألق لعمل فرويد أوضح كيف أن وظيفة الرموز تكون في كونها قناعاً للرغبة وأن تظهر اللاوعى الجدلى الذاتى،

(١). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٦٧.

Gadamer and Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlone press, London, 2000, p, 318.

Hermeneutics, edited with an introduction by Hugu J. Silverman, Routledge, New York and

London, 1991, p, 83

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ٦٧.

وبالتالى فإن الاتجاهين معا هما فحسب جانبان للعمليات الثقافية الأوسع^(١).

والفهم الرمزي عند ريكور من خلال تناوله للبنىوية، يجمع بين أمرين متكاملين: اللحظة التأويلية بإدراك المعنى، الأفق التأويلي المفتوح.. واللحظة التفسيرية بتنظيم البنية الدلالية، النسق الرمزي المغلق^(٢).

ولعل هذا يوضح لنا أن المعنى صلب التفكير الفلسفي في الغرب، لأنه غالباً ما ركز هذا التفكير على قضية المعنى في الوجود والتاريخ والإنسان، كما أنه التفت إلى نقيض المعنى ليفهم المعنى ويكتنه أسرارها، ويسير أغواره كما هو الحال مع ماركس أو نيتشه أو فرويد، ليرتقى هذا النبش في مداخل المعنى إلى درجة التنظير والكتابة والتفكيك^(٣).

وشمة علاقة قوية بين الفهم والتفسير، فالتفسير من أجل الفهم والفهم من أجل التفسير، وليس التفسير سابقاً عليه، وغنما هو نموذج يتواءم مع اكتناه موضوعات المعرفة، وكلما تعمق التفسير في التحليل والمقارنة كلما ازداد إدراك هذا الموضوع، ولا معنى عند ريكور للتفريق بين الفروع المعرفية أو وضع التفسير في دائرة العلوم البحتة، والفهم في حلقة السيكلولوجيا، فالتفسير كشف للعلاقات الضمنية بين التفسير والفهم^(٤).

(1) See, Robert C. Holub: Hermeneutics 'http://www.press.jhu.edu/ books /Hopkins-guide to_literary_theory/hermeneutics_2h., 02/01/1426, p, 5. Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlone press, London, 2000, pp, 182-183. S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, pp,57-64

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٨٦٧.

Paul Ricoeur, the conflict of interpretations, the Athlone press, London, 2000, p, 317. S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, pp, 90-92.

(٣). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٩.

S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, p, 134

(٤). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٧٨٧٠.

والتفسير هنا وسيط يربط فهم العلامات بفهم الذات، ولكنه وسيط له أهمية كبرى إلى حد اختزال الفهم إلى مجرد تفسير صحيح للنصوص، والتفسير ليس سابقاً لكنه ثانوي بالمقارنة مع الفهم باعتباره تنظيماً بين العلامات، فهو مجرد سيمبوتيقيا تتأسس على قاعدة الفهم أولاً، فريكور يعطى الأولوية للفهم هنا من أجل أن يصبح التفسير مجرد وسيط، ومن هنا فهو طرح الدليل الأنطولوجي لتصبح قراءة النص ليس مجرد لعبة لغوية في نطاق الرمز أو العلامة، وإنما القدرة التأويلية على تشكيل عالم النص في ضوء مادته وشيئيته بالموازاة مع تشكيل عالم الذات أو نسج رؤية بوساطة النص، ومن هنا فالفهم من جهة كونه إدراكاً يخص بنية الفهم، وهو تزامني أكثر منه تعاقبياً^(١).

ومن هذه الزاوية يتحدد مفهوم التأويل، إذ هو بحث في ثنايا النص عن حركة داخلية تنظم وتنسق الأثر، وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته أو الاندفاع خارج ذاته في سبيل إبداع عالم هو مادة النص، وهذه الحركة: الدينامية الداخلية والقصدية البرانية تؤسس ما يسميه ريكور نشاط النص أو العمل الفعلي للنص، ومهمة الهرمينوطيقيا في هذا التأسيس للنشاط المزدوج للنص^(٢).

ومن خلال نشاط النص الداخلي والخارجي من خلال علاماته وقدرته على تشكيل الفضاء الخاص به، فإن القارئ يجد أشكال تنقيبه عن المعنى، وبالتالي فإن فهم النص يتيح إعادة تفسيره وبناء فضائه الدلالي، ومن هنا يمكن التعرف على نواتنا، ولذا فليس المقصود بالتأويل فهم المؤلف أكثر من فهم لذاته، وإنما هو متابعة النشاط الداخلي والخارجي للنص، فالفهم عبارة عن إنتاج فكرة نتعرف من خلالها على نواتنا، وهنا نجد الإزاحة الأنطولوجية عند ريكور، من خلال اعتبار الفهم ليس نمطاً في المعرفة، وإنما هو نمط في الوجود أيضاً، إنه ليس ابستمولوجياً فقط، ولكنه

From Text to Action, essay in hermeneutics Paul Ricoeur, Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson, the Athlone press, London, 1991, pp, 136-137

(١). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٩.

(٢). انظر، السابق، ص ٧١-٧٢.

<http://members.aol.com/drpnvcc/ricoeur.htm>, 6/6/2005, p, 1-28

أنطولوجيا أيضاً، إن الفهم هنا نمط في الوجود يدل على المشروع الذى يفتتحه النص، ويشكل بواسطته عالماً تتعرف فيه الذات على ذاتها، والهيرمينوطيقا تتلخص في هذه الإرادة المعرفية باكتشاف الذات عبر النص وبواسطته، فهى نمط في الوجود همها الوجود - المؤول أو أنطولوجيا النص^(١).

ومثل هذا الربط بين الابستمولوجيا والأنطولوجيا في تأسيس قواعد التأويل يلزم كل كتابات بول ريكور سواء تعلق الأمر بمشكلات نظرية في مقاربة النص أو تأملات أدبية وفلسفية في اللغة والمجاز والسرد والتاريخ^(٢).

إن النص هو الذى يؤسس مرجعيته الكائنة في ذاته. ويكمن هنا شرط إمكان الفهم. لأن ما هو معطى للفهم ليس قصدية المؤلف أو الواقع الخارجى، وإنما العالم الممكن الذى يفتتحه النص أو المرجعية النصية الخالصة، فالنص يتناول عوالم وطرائق ممكنة في التوجه داخل هذه العوالم، ولذا فإن التأويل إدراك قضايا العالم عبر مرجعيات النص، وبذا يتم تجاوز التراث الرومانسى في التأويل الذى كان يركز على قدرة القارئ على الانتقال إلى الحياة النفسية للمؤلف، كما أنه يتجاوز التراث الموضوعانى الذى يربط النص بمرجعية واقعية هى الأحداث التى يصفها النص بعد تدوينها، إن ريكور هنا يتناول كينونة النص الذى يشكل عالمه أو مرجعيته الخاصة، وتأويل النص يصبح هو السيرة التى بواسطتها يتم اكتشافها أنماط وجود جديدة للذات أمام النص^(٣).

فالمرجعية هنا مرجعية النص أو عالم النص الذى يوجد وقائعه وأحداثه، والفهم معناه

(١). انظر محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٧٢.٧٢.

S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, p, 176 .

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٧٣.

S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, 180 ..

(٣). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٧٧.

S. A. H. Clark, Paul Ricoeur, Routledge, London and New York, 1990, p, 53.

متابعة حركة النص من دلالاته إلى مرجعيته، أو من تعبيره إلى حول ما يعبر عنه، ومن هنا فدلالة النص عند ريكور ليست وراء النص بمحاذاة قصدية المؤلف، ولكنه قبله من جهة المرجعيات أو العوالم التي يفتتحها أو ينتجها^(١).

وعلى الجملة فهناك دائرة ثلاثية عند ريكور: التفسير، وهو عبارة عن التنسيق الرمزي للدلالات وفق قواعد وآليات. والفهم، وهو الانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية على سبيل المطابقة أو الاختلاف بما تتيحه المصادقية. والتأويل، وهو الانتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث أو الواقعة النصية^(٢).

وهناك فيلسوفان ألمانيان آخران في مرحلة ما بعد الحرب أسهما في نظرية التأويل: أحدهما، بيتر سزوندي Peter Szondi (١٩٧٦-١٩٢٩م) والثاني، مانفريد فرانك Manfred Frank (١٩٤٥م)، وهما معا استخدما استراتيجية التوسط في عمليهما، وعلى أية حال فقد كان كل منهما غزيرا في تقديمهما للفكر الفرنسي الحديث وعلى نحو خاص البنيوية وما بعد البنيوية والتأويل الألماني من خلال أعمال شلايرماخر. ولدى سزوندي الذي كان هدفه أن يطور التأويل الفيلولوجي، ارتباط وثيق بشلايرماخر بسبب تأكيده على مادية نظرية التفسير. وعلى النقيض من معظم معاصريه الذين رأوا أن الكلمات واللغة باعتبارهما أداة نقل للأفكار المنقولة أو المتحولة. ولقد أكد شلايرماخر على الإكراهات المفروضة بوساطة النوع والشكل الشعري، والحروف، وتأكيده على الحروف وتأكيده على الحروف يجعله عند سزوندي المؤسس الأول لأنواع متعددة لما يعد البنيوية، ومقترحا التوافق بين الفكر الفرنسي والفكر الألماني^(٣).

(١). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ٨٧

(٢). انظر، السابق، ص ٨٧

Henry Isaac Veneema, Identifying selfhood. Imagination. Narrative and Hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur, state university of New York press, 2000, pp, 28-29

(3) See, Robert C. Holub: Hermeneutics 'http://www.press.jhu.edu/books /Hopkins-guide to _literary _theory/ hermeneutics_2h., 02/01/1426, p, 5.

أما عمل فرانك فقد واجه تأويلية غادامير مع اتجاهات ما بعد البنيوية، وخصوصاً مع التفكيكية، وبعبارة تاريخ الفلسفة أوضح أن ما بعد البنيوية والتأويل يواجهان مشكلات جوهرية في الفكر الحديث: غياب القيم المتعالية والمسألة الموضوعية، فلقد تشعبوا على نحو ذى دلالة بالنظر إلى تطورهما في إمكانية موقف حوار أصلي. وبالاعتماد على نظرية شلايرماخريطور فرانك فكرة الحوار باعتبارها نشاطاً عاماً وفردياً. والفهم هنا لا يمكن حدوثه دون مشاركة وراء القانون الفردي ولكنه أيضاً يكون من المستحيل دون البناء الفردي وتفعيل ذلك القانون. وعلى أية حال فإن التفكيكية والتأويل منسجمان إلى حد بعيد عندما يؤكدان اللاتماثل المسلح بين الكلام والموضوعات. وعلى نحو لا يشبه بعض الجامحين فيما بعد البنيوية، فإن فرانك لا يشعر بأن اللاتماثل يفتح بوابات الفيضان للاعتباطية. إن الغرض المصنوع بوساطة شريك واحد في الحوار، يكون دائماً. كما يلاحظ فرانك دافعاً، وبهذا المفهوم يمكن أن تكون نسبية تفسيرية. ولكن نظريات التأويل وما بعد البنيوية يمكن التوفيق بينها من خلال التحديد غير النهائي لأهميتها، بينما يكون في ذات الوقت حفاظاً على استحالة التحديد^(١).

وعلى الجملة فالتأويل هنا تأملات عملية أو قراءة تفكيكية في اللغة بوصفها هيكلًا للتنسيق أو مستودعاً للتدليل أو فضاء للتشكيل^(٢)، والتأويل ليس مجرد وصف أمين للواقع، أو تفسير مطابق للنص، وإنما هو إحالة أو بالتعبير التفكيكي اختلاف كتخلف وإرجاء، وهذه الإحالة تؤول إلى كينونة عدمية، لأن التأويل في الواقع هو عدم استنفاد موضوع التأويل، ودلالة لا تحط رحالها عند دلالة بليغة أو معنى يمكن القبض عليه والإمسك به، أو واقع يسهل وصفه والتماهي معه^(٣).

(1) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 27. Robert C. Holub: Hermeneutics 'http:// www.press.jhu. edu/ books / Hopkins- guide to _ literary _ theory/hermeneutics_2h..., 02/01/1426, p, 5.

(٢) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٨

(٣) انظر، السابق، ص ١٩.

إن المفصل الجوهرى هنا: إنه لا توجد وقائع، وإنما توجد تأويلات، فكل تجربة في الحقيقة تجربة تأويلية، ومن هنا تعاد قراءة الهيرمينوطيقيا باعتبارها فكراً عديمياً، وبذا يكون التأويل والحقيقة وجهان لعملة واحدة، وهذا الربط بين الحقيقة والتأويل، يؤدى، كما يقول أحد الباحثين، إلى " نقض البعد الأحادى والتمركزى والذاتوى والسلطوى في الثقافة الغربية. قصد ربط الحقيقة بوجهها العملى والمحايث والمتنوع، والفكر الغربى المعاصر... هو هذه الإرادة في توجيه الوعى كصناعة أو تشكيل أو تشكل أو تنوع يتنفى مع الإطلاق أو التعالى أو القداسة أو الأسطورة. إذا كانت الحقيقة عبارة عن تأويل فإن التأويل ليس فقط تاريخية الحقيقة... وإنما أيضاً حقيقة تاريخية تجلت في صراع التأويلات وتنوع التفسيرات^(١)."

وعلى أية فيمكن الإشارة إلى الاتجاهات الأساسية في نظريات التأويل والتفسير في الفلسفة الغربية المعاصرة، وذلك على النحو التالى:

١- التأويل الظاهرى:

يعد أدوموند هوسرل مؤسس الحركة الظاهراتية، وهو مثل ديكارت كان رياضياً وفلسفياً. وعلى الرغم من أنه شارك في نفس النزعة الشكية حول المنهج العلمى، تلك النزعة التى تعود أصولها إلى الحركة الرومانتيكية، فإنه مع ذلك يعتقد أنه على الرغم من ضعف المعرفة الإنسانية فإن الموضوع الإنسانى يظل عيانياً تماماً بذاته وقادر على أن يبلغ المعرفة المعتمدة التى يؤثق بها عبر تناول أو مقاومة تنظيمية وتبقى فلسفة هوسرل فيما يتصل بالموضوع ديكارتية. وعلى نحو يشبه التأويل الرومانتيكى، فإن التأويل الظاهراتى يكاد كذلك على أنه من أجل أن يكون الموضوع مفسراً تماماً فإن هناك حاجة إلى المحتوى الصحيح أو الإطار العقلى، ولكن بدلاً من تركيزه على المحتوى الثقافى والتاريخى الخارجى، فإن التأويل الظاهراتى يتبنى أن النص يعكس إطاره العقلى. ويقرر هوسرل حكمة للأشياء ذاتها، لأنه يركز على الموضوعات باعتبارها كاملة في نفسها؛ ولذا فعند تفسير النص لابد أن تعزل على نحو منظم منه كل الأشياء بما في ذلك التحيزات الذاتية والسماح له بالاتصال

(١). انظر، السابق، ص ١٨، ١٩.

بمعنى موضوعه. ومن هنا فإن التأويل الظاهراتي الاستيلاء على حقيقة النص كما تكون (١).

وتعنى الفينومينولوجيا في مفهومها الفلسفي والأنطولوجي تحديد بنية الظواهر وشروطها العامة، بمعنى مشكل الظهور والانبثاق، الذي يتصل اتصالاً مباشراً بالوعي، فأول التقاء للوعي الذي جلبت انتباهه ظاهرة معينة هو صلب المسائل التي تحاول الفينومينولوجيا معالجتها، وهذه الانتباه لا يبقى في محيط الانطباعات والانفعالات السيكلوجية، بل يرتقى في مضمونه الفلسفة إلى فضاء الماهيات، من أجل رصد الظاهرة التي تتجلى للوعي، فالفينومينولوجيا تهتم بالوعي الخاص (٢).

وإذا كانت الفينومينولوجيا تتناول مشكلة فهم الوجود، فإن التأويل قد انصب اهتمامه على مسألة وجود الفهم، أو بالأحرى كينونة الفهم، لا كتصور نفسه أو تمثيل ذاتي، وإنما كتصوير فينومينولوجي يراعى خصوصية انفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود (٣).

(1) See, G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 6.p, 43-45 F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, I, 2001, http://www.geocities.com/philodept/divatas/introduction_to_hermeneutics.htm, 20/4/2005, P, 4, <http://www.Coe.edu/quig/proceeding/byrne.htm>, 10/5/2005, pp, 1-2. David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, 130. home page. utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p, 8.

(٢). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٨.

G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 47.

(٣). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٩.

G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 49. Hermeneutics: Questions and Prospects, edited by Gary Shapiro and Alan Sica, the university of Massachusetts press, 1984, p, 104.

والفينومينولوجيا تختص بصياغة صور الظواهر من خلال إضفاء المعانى والدلالات عليها وإكسابها ماهيات تعبر عن خصوصيتها وتميزها، ومراحل الصياغة والدلالة هي مراتب الالتقاء بين الوعى والأشياء الكائنة خارجه، فالمعنى يتشكل من التوجه الذى يباشره الوعى تجاه موضوعه، وهو ما يسميه هوسرل بالقصدية^(١).

إن الوعى هو إدراك ماهية الموضوع، وبالتالي تحديد معنى يحتمله، وهذا الإدراك على نوعين:

١- إدراك حدسى تجريبي، ويتمثل في التجربة، وهو الوعى بالموضوع الفردى كمعطى أصلى يدرك أساساً في خصوصيته المادية.

٢- إدراك حدسى ماهوى، وهو الوعى بشئ ما، الوعى بموضوع ترصده رؤية الإدراك الحسى^(٢).

الوعى هو الذى يشكل الصور إذن، ويضفى المعانى على موضوعه، ولكن لا تنشأ هنا علاقة حميمية بينهما، بحيث يكون الوعى يكون موضوعه، وإنما يستقل الوعى بخصوصيته الثابتة والخالصة عن موضوعه، مهما طرأت عوارض وتبدلات وتحولات إزاء الموضوع، فالوعى هنا نسق وجود مغلق على نفسه، دوامة تشد إليها كل الأشياء، مع أنها تنفر كل الأشياء، فعالم الأشياء هو عالم مغطى من أجل الوعى، ويستثمره هذا الأخير في تجاربه الخاصة، عالم يفتقد كل وجود وكل معنى خارج هذا الوعى^(٣).

وهناك مجموعة من الأسس التى تحكم آليات التأويل الظاهراتى، سوف أشير إلى بعض منها فيما يلى:

(١) انظر، محمد شوقى الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربى المعاصر، ص ١٩.

(٢) انظر، السابق، ص ٥١.

(٣) انظر، السابق، ص ٥١.

Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Huge J. Silverman, Routledge, New York and London. 1991, pp. 218-221.

أولاً، إن البشر يعيشون في هذا العالم وفي هذا التاريخ المتحجر، ولا يعيشون في أى مكان آخر، والمعنى كله هو ذلك المعنى المرابط بتلك الخصوصية الوجود التاريخى المتحجر.

وثانياً، إن وجود البشر باعتبارهم موجودات، يشمل مواقفهم والأدوات التى فى أيديهم، والتى من خلالها يؤثرون فى العالم ويوضحونه، وفهمهم المسبق للعالم.

وثالثاً، إن الوجود يقسمه البشر عبر العلامات الشائعة، ولا يمكن أن يقسم أى شيء آخر حقيقى إلا عبر توسط العالم الرمضى، وذلك كله من خلال النص الذى يملك سياقاً، وفى الحقيقة يملك العديد من السياقات: إن الفضل للطبيعة فى كل تفسير، يشمل على إمكانية العلاقة مع الآخرين، إذ أنه لا يوجد خطاب يربط المتحدث بمن يتحدث إليه، وعندما يفهمه الشخص الآخر، فإنه يستوعب ما قيل، الذى أضحى له هو، ويعيش سياقات الشخص ورموزه^(١).

ورابعاً، إن العالم الرمضى مستقل عن الوجودات البشرية، وبخاصة بالنظر إلى اللغة، فالبشر هم اللغة، والتى تميزهم باعتبارهم أشخاصاً، لهم وجودات مدركة لأنفسها، وذلك يعنى معرفتهم لأنفسهم رمزياً، تلك المعرفة التى تنعكس على نواتهم: إن اللغة تتحدث إلى الإنسان، فليس البشر موجودات تستخدم الرموز، ولكنها موجودات تكونها باستخدامها، فهى تتبع كل خبرتهم القابلة للتوضيح فى الأصل، وعلى الرغم من أنه لا يمكن التقليل من توضيحها، فإنها تستجيب فى الوجود البشرى عبر رموزها الممثلة^(٢).

وخامساً، إن الخبرة تمثل للبشر عبر المعنى، فالخبرة ليست فحسب اللغة أو الأنظمة

(1) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project. Indiana university press. 1987. p. 52. <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.htm1.10/5/2005>, p1.

(2) See, John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p. 53. <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.htm1.10/5/2005>, p1.

الإدراكية، فأهمية الخبرة سابقة على الوجود مثل أهمية استحضارها للمعنى، وبينما يجعل المعنى الخبرة ذاتها، فإن هناك مهني متجاوزاً للوجود، وهو ما تسميه الظاهراتية Noema. إن البشر وجود في العالم، وتلك ظاهرة معقدة، ولكن العالم لا يستنفذ بوساطة ترميزه، إن المعنى الفائض ربما لا يتذكره الشخص فائضاً في معنى يحده في التفكير، ولكن التأويل الظاهراتي يستلزم تحديد معنى هذا الفضل، المعنى الحاضر ذاته في الوجود في العالم من أن يكون علامات، وذلك على الرغم من أن هذا التقسيم لا يمكن إبراكه في ذاته^(١).

وسادساً، من الممكن القول في الظاهراتية أن الخطاب الذي يشير إلى إجراء ما، على وجه الخصوص، تسبقه من حيث المرتبة الكتابية، مجال إمكانية التعبير عن المراد: هناك على نحو دائم حضور ذاتي قبل أن يوجد المعنى، وهناك دائماً شيء ما لوجود البشر في العالم وراء معناه، وهذا يعارض المعاني التفكيرية والتركيبية التي تكون فيها الكتابة متقدمة على الخطاب أو الحضور الذاتي، ففي التراث التفكيرية المعنى الفائض لعبة العلامات، وليس الفائض في الوجود^(٢).

وسابعاً، إن الوعي كله وعى بالقصد تجاه الموضوع. إنه الاتجاه نحو شيء ما. إن القصيدة في قلب العارف، فالبشر يعيشون في المعنى وتجاه توجيه الخبرة، ونتيجة لذلك هناك بنية مقصودة في النصية والتعبير في المعرفة بالذات والمعرفة بالآخرين، وهي قصيدة بعيدة أيضاً، فالوعي لا يتماثل مع موضوعه، ولكنه وعى مقصود^(٣).

وثامناً، الوعي بالذات، بالإضافة إلى أنواع الوعي الأخرى، قصدي، وهذا يعني أنه في قلب الوجود توجد مسافة، هذه المسافة التي يمكن القول بأنها ذات معنى، وهو صنع الخبرة، بالإضافة

(1) See, John D. Caputo, *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project*, Indiana university press, 1987, pp, 53-54. <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.html> 10/5/2005, p2

(2) See, <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.html> 10/5/2005, p2 .

(3) See, <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.html> 10/5/2005, p2.

كذلك إلى أن الفهم الذاتى فعل ثقافى، والثقافة فعل شخصى (١).

وتاسعاً، إنه لكى نفهم فلا بد أولاً من الفهم المسبق أو ما قبل الفهم، وهو أمر له وضع المشاركة والسياقية، وهذا ما يعرف بأنه دائرة التأويل. وإذا كان الإنسان يعرف لكى يقوم بالإعداد لما يعرفه، فإنه وفقاً لهذه المصطلحات فإن الإنسان يعد لكى يعرف، والدائرة التأويلية يمكن أن تؤخذ على أنها قصدية محدودة، وعملية غير مبررة ذاتياً فيما يعرفه الشخص فحسب، وفيما يعد لكى يعرفه، وفقاً للتأويل الظاهراتى فإن دائرة التأويل مخلقة، ولكنها مفتوحة، لأن الطبيعة الرمزية والانعكاس الذاتى هو وجود البشر (٢).

وأخيراً فإن المرء يمكنه معرفة العالم عبر الفهم المسبق أو ما قبل الفهم، ولكن العالم باعتباره معنى متجاوزاً ومتحجراً، يواجهه البشر من أجل أن ينقحوا ما قبل الفهم لديهم. والخبرة التأويلية والمواجهة مع الآخر، وانصهار الآفاق اللغوية والتاريخية، على الرغم من أنه لغوى، هو ما يسمح بالهروب من سجن اللغة. وهنا لا بد من ملاحظة أن القراءة ليست عملية عقلية، بل حصار سلسلة المعنى الممارس أو المطبق، على أساس أن الشخص يقرأ ويستمر في تنقيح ما قبل الفهم، وبالموقف مع النص (٣).

أضف إلى ذلك أن النص مقطوع من سياقه في الأساس، ومكره على الدخول في سياق غريب عنه، عبر فعل القراءة، وليس هنا استرداد للمعنى الأصلى، كما أن آفاق القارئ تقابل آفاق النص، مع فهم تصورات إشاراته، ولكن ما يقرأ هو التركيب الذى هو ظل وعلامات محكومة بآفاق زمن الكتابة، فالقراءة ارتباط بالنص وتاريخيته، وكل قراءة هى تفسير فحسب، مرتبطة بتاريخية القارئ مع تاريخية النص، وليس هناك قراءة راسخة إلا القراءة التاريخية، وليس هناك معنى ثابت أو نموذجى إلا المعنى الوجودى، الذى ينشأ عبر فهم القارئ التاريخى، والمعنى هنا ذو كينونة ثقافية.

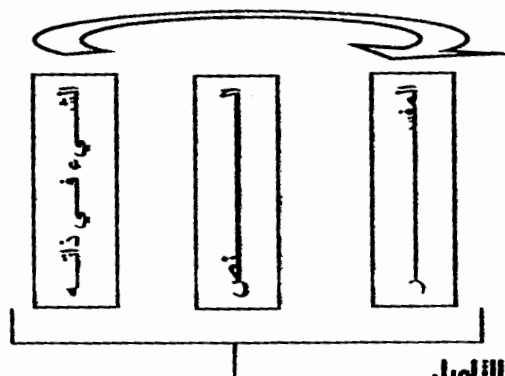
(1) See, <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.htm1.10/5/2005>, p2. Gadamer and Hermeneutics, edited with an introduction by Hugu J. Silverman, Routledge, New York and London, 1991, p, 220.

(2) See, <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.htm1.10/5/2005>, p3.

(3) See, <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.htm1.10/5/2005>, p4.

بالإضافة إلى أن النص يجسد أسلوب الكاتب، ويعبر عن شخصيته، وفهم الوعي أو اللاوعي في توجهه نحو العالم، والموضوعات التي يعرفها باعتبارها قصدية^(١).

ويوضح الشكل التالي بنية التأويل الظاهراتي^(٢).



١- النظام الظاهراتي للتأويل

إن الأفكار الغربية للتأويل الظاهراتي في الذاتية والنصية والصدق بنت نظامها بذاتها. وعملية التأويل تمثل هنا من خلال السهم الذي ينبثق من النص وعبر المفسر إلى حقيقة النص في حد ذاته. ومن هنا فإن التأويل الظاهراتي ليس شيئاً ما يفعله القارئ، ولكن شئ ما يحدث له، وعلى الرغم من أن هذا النظام الظاهراتي يفتقد الصرامة النصية والمنهجية التاريخية والثقافية التي تميز التأويل الرومانتيكي، فإن التأويل الظاهراتي ككل يخصص هذه الجودة والاهتمام المدقق بالتفاصيل إلى نزعة ناتية الانحياز ونزع الأقواس، بالإضافة إلى الملاحظات التفصيلية للنص من أجل الحصول

(1) See, <http://www.brocku.ca/english/courses/4f70/ph.htm> 1.10/5/2005, p4

(2) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduction_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P 4.

ج.هيو سلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ٣٠-٣٢.

على حقيقة كما هو (١).

وعلى الجملة فهناك ارتباط وثيق بين الفينومينولوجيا والتأويل، كما أن هناك حقولاً معرفية تشترك فيها الفينومينولوجيا مع التأويل، وذلك على النحو التالي:

١. الأصل والعودة إلى الأشياء، فالفكر الفينومينولوجي هو فكر النشوء وإضفاء الصور، كما أنه فكر التأسيس الذي يعبر عن العودة إلى الشيء في نفسه إلى ماهيته وجوهره، والبحث عن الأصل هو أن يكون الوعي مندفعاً نحو، هذا الاندفاع أو الشروع هو جملة الكمونات والمكونات التي تنكشف للوجود في الحاضر، ولا تنكشف هنا والآن إلا على ضوء التحديدات التي تلقتها في ماضيها، يتحدد اللاحق بما حدد في السابق، فلا يمكن إدراك الشيء كما هو معطى للعقل الخاص إلا في عنصر التراث ضمن سياق محدد، فالتراث القبلي ضروري لانكشاف الشيء نفسه كماهية يدركها الوعي، وبالتالي تنعكس المسألة في الفكر الفينومينولوجي والتأويل من فهم الوجود إلى كينونة الفهم، الفهم كوجود في علاقة الشيء مع نفسه (٢).

٢. التجربة المعاشة في صلب الواقع الحي، إن الحاضر لا يمكن اعتباره كزمان آني يختلف عن الماضي كزمان يمكن استحضاره ذهنياً، وعن المستقبل كزمان يمكن التنبؤ به، بل هو سيلان لا نهائي وتدفق دائم للحظات والتجارب المعاشة المنخرطة في نظام الزمانية، مما يجعل الوعي يتصل اتصالاً مباشراً بموضوعه هنا والآن، ويدرك ذاته كوعي خالص، وبذا تنشأ حلقة من الفهم بين الحياة والذات، فالحياة تنشط الوجود فلا تنفصل أنماط الوجود بأى وجه من الوجوه عن طاقة الحياة (٣).

٣. فهم الذات وتجربة الآخر: إن كل إدراك للآخر لابد أن يمر بتجربة الجسد، وهذه القاعدة

(1) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 4.

(٢) انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٤، ٥٥.

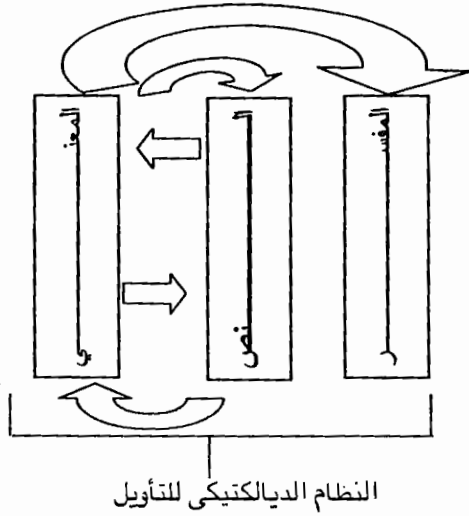
(٣) انظر، السابق، ص ٥٥، ٥٤.

الفينومينولوجية تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرطاً إمكاناً لمختلف التجارب، لأن كل معرفة تبتدئ بالتجربة، ولكن يبقى الجسد مع ذلك المبدأ والمسار؛ إذ إنه الموضوع الموجود في العالم والذي تتصل به المواضيع ولظواهر الأخرى: الإحساسات والانطباعات والعواطف والألام والذات كلها تجارب تخترق الجسد، وتتموقع على هامشه، وبذا تدرك الأجساد والذوات بعضها البعض بحكم انتمائها إلى عالم مشترك معطى لمجموع هذه الإدراكات باعتبارها تجارب معاشة^(١).

٢. التأويل الديالكتيكي:

إذا كان كل من التأويل الرومانتيكي والتأويل الظاهراتي أخذ الموضوع الديكارتي، باعتباره قضية مسلماً بها، فإن التأويل الديالكتيكي أدت إلى طهوره فلسفة جديدة للموضوع. ولقد كان مارتين هيدجر، تلميذ هوسرل، المدافع الأساسي عن التأويل الديالكتيكي، ولقد كان المحور الأساسي لديه إمكانية الاستبعاد الحقيقي لتحيزات القارئ وافتراضاته المسبقة من تكوين الفهم والتفسير. ولقد بنى هيدجر موضوعاً جديداً عقله ووجوده مغموران تماماً في موضوع حياة العالم، ومثل هذا الفهم والتفسير ينشأ من منظور موضوع حياة العالم، والموضوع الهيدجري موضع مصاغ بالانحرافات والافتراضات المسبقة لحياته في العالم، من أجل أن يجعله قادراً على بلوغ الوعي الكامل بالتراث والمعرفة الموضوعية. ومن هنا فبدلاً من هذه الافتراضات المسبقة والانحرافات المركبة على نحو زائف دون تناسق، يتبين التأويل الديالكتيكي استخداماً أفضل لهذه الحقائق المعرفية، باستخدامها كمقدمات في الحوار مع النصوص والموضوعات وبهجومه على الموضوع الديكارتي، يهاجم أيضاً هيدجر ميتافيزيقيا الواقع أو الميتافيزيقيا الواقعية التي كانت حجر الزاوية الديكارتيية والرومانتيكية والفلسفات الظاهراتية في الموضوع، إن هناك حاجة إلى فلسفة جديدة للموضوع، وفي التأويل الديالكتيكي فالموضوع أو النص يمكن أن يحتوى على اللانهاية للمعنى، وبالتالي فهو لا يشبه التأويل الرومانتيكي أو التأويل الظاهراتي، إذ أن التأويل الديالكتيكي لا يهتم بالاستيلاء على معنى واحد ومنظم، ولكن بدلاً من ذلك يهتم بالمعنى الوجودي المعنى هنا والآن.

(١). انظر، محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٥.



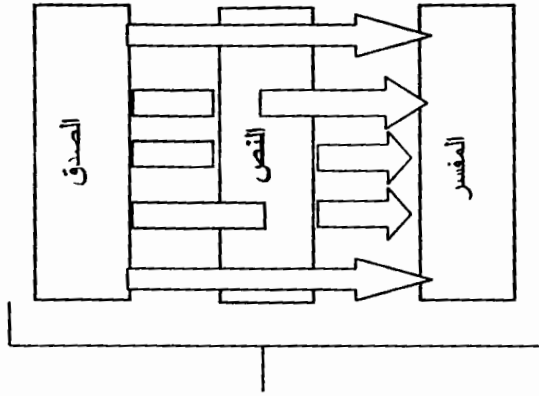
ومن الواضح هنا أن الأفكار الغربية التي جاء بها التأويل الديالكتيكي في الذاتية والنصية مبنية في نظامه ذاته، إن عملية التفسير هنا كما هو واضح، دائرية وترميز للحوار بين عالم الانحرافات والافتراضات المسبقة للقارئ وعالم الانحرافات والافتراضات المسبقة للنص، وعلى نحو أكثر تحديداً، إن القارئ يسلط أولاً انحرافات وافتراضاته المسبقة إلى النص، ويسمح للنص بأن يسلط تحيزاته وافتراضاته المسبقة عائداً إليه، ومثل هذه العملية الدائرية مستمرة. حتى يتم الوصول إلى الموافقة الجماعية، والإجماع هنا يكون المعنى الوجودي للنص وفي الحقيقة فإن هذا التأويل الديالكتيكي تعوزه الصرامة النصية والمنهجية التاريخية والثقافية التي تميز التأويل الرومانتيكي، إلى تفاصيل الملاحظة والفكر التي تميز التأويل الظاهراتي، هذه المنهجية تخلف بالانتباه العالي للاختلاف الجذري بين التراث وموضوع عوالم الحياة، والقناعة العقلية بالحوار والاستماع^(١).

(1) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Divatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduction_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 5.

٣. التأويل النقدي

لم يظهر موضوع الهيدجرية الوجودية دون تحد، فالنظريات النقدية، التي انبعثت من مدرسة فرانكفورت التي مزجت بين النظام الفلسفي الماركسي ومناهج العلوم الاجتماعية، مازالت متمسكة بإخلاص بالموضوع الديكارتي وعلى الرغم من ضعف فكر الوعي الذاتى الكامل فإن قادر على أن يبلغ معرفة يقينية موثوقا بها عبر مقارنة تنظيمية ومع ذلك، وعلى الرغم من الديكارتية الأساسية، فى مفهومها للذات، فإن نظريات التأويل النقدي لديها فلسفة جذرية جديدة للموضوع تختلف تماما عن الميتافيزيقيا الواقعية عند التأويل الرومانتيكى والتأويل الظاهراتى، بالإضافة إلى اختلافها عن الموضوع الوجودى فى التأويل الديالكتيكي. ولقد تأسست هذه الفلسفة الجديدة للموضوع على تفكير كارل ماركس، ونيتشه، وأوستين، وفرويد، وكل هؤلاء المنظرين برهنوا على أن النصية يمكن اختراقها بقوة دخيلة عليها معتبرة بأنها غير ضارة عملياً، وعلى نحو أكثر تحديداً، فقد دافع ماركس عن أن النصية يمكن نسجها وقتلها بوساطة الإيديولوجيا الرأسمالية، والطبقات المستندة إليها. وكذلك نيتشه بنموذجه الثقافى، وفرويد باللاوعى. هذه القوى الدخيلة قادرة على أن تخرق النص بعمق، وأن تتغلغل فيه من خلال ما تنسجه فى بنيته اللغوية، وبالتالي فحتى بدون التباعد الثقافى والزمنى الذى صنع قلق التأويل الرومانتيكى، أو حتى بدون الاختلاف فى عوالم الحياة التى ازعجت كل من التأويل الظاهراتى والتأويل الديالكتيكي، وبالتالي فليس هناك ضمان للقارئ من أن يستجلبجنباً إلى جنب مع حقيقة النص ومعناه، ومن هنا فهدف هذا النظام التأويلى تشخيص الأمراض الخفية للنصوص، والعمل على تخليصها من التشويهات الإيديولوجية، ويوضح الشكل التالى النظام الأساسى للتأويل النقدي^(١):

(1) See. F. P. A. Demeterio. Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocities.com/philodept/divatas/introduction_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 6.



التأويل النقدي

ومن الواضح هنا أن الأفكار الغربية حول الذاتية والنصية والصدق مبنية داخل النظام النقدي للتفسير، وعملية التفسير هنا، كما توضح الأسهم في الشكل السابق، تنبثق من القارئ من نقاط عديدة تخترق البنية اللغوية النصية، ومن أجل تأسيس الحقيقة التي تدرك باعتبارها تحريراً من التشويهات الإيديولوجية. والاختراق الإيديولوجي المتوقع حدوثه في نقطة مخصوصة زماناً ومكاناً. إنه لمن غير الطبيعي للمنظرين النقيدين توظيف المنهجية التاريخية والثقافية للتأويل الرومانتيكي، باعتبار أن ذلك عاملاً مساعداً^(١).

٤. لتأويل ما بعد التركيبية أو البنيوية:

لقد ظهرت فلسفة راديكالية جديدة للموضوع من خلال انهيار المسار الفكري لماركس، ونيتشة، وفرويد على يد فلاسفة ما بعد البنيوية، ولقد تتابع ذلك على نحو أوسع في ميدان فلسفة الذات، ونتيجة لذلك ظهر ما يعرف باسم ما بعد الحداثة، وهنا سوف يفقد الموضوع في ما بعد الحداثة أوليته التي حظى بها في النظم الفلسفية السابقة، إذ أنه قد نزعت مركزيته تماماً، وأخذ في

(1) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, [http://www.geocities.com/philodept/divatas/introduction to hermeneutis.htm](http://www.geocities.com/philodept/divatas/introduction%20to%20hermeneutis.htm), 20/4/2005, P. 6.

الاعتبار أنه نقطة تقاطع جوانب اجتماعية واقتصادية وقوى ثقافية تشكل الوجود الانساني الفردي، وهذه هي فلسفة الموضوع التي اعتنقها بوضوح فلاسفة ما بعد البنيوية، ولكن لدى نظريات ما بعد البنيوية التي أيدت مثل فكرة الذاتية، ولقد كان لديهم هنا جمع بين نقيضين على نحو ضئيل، فالشخص، باعتباره آخرًا أو باعتباره نصًا نظر إليه باعتباره يرى باعتباره شخصاً مفكك المركزية أو منزوعة عنه تماماً عند البنيويين، ولكن الشخص الانساني باعتبار نفسه أو قارئاً أو ناقداً لما بعد البنيوية فإنه ينظر إليه في ضوء مختلف مستخف بلا مبالاة، ففي أعلى الخط فإن فلسفة ما بعد البنيوية مترددة متذبذبة بين الديكارتية والنموذج الوجودي للذاتية^(١).

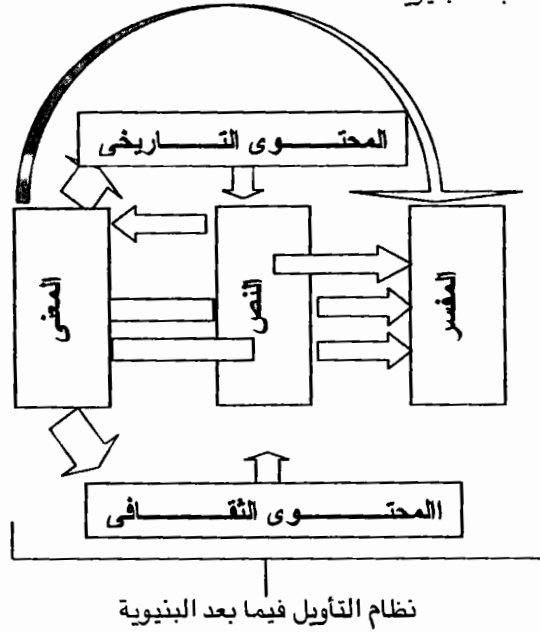
وعلى أساس أنها وريثة لفلسفات الشك عند ماركس ونييتشه وفرويد، فإن التأويل لدى ما بعد البنيويين ينضم أيضاً إلى فلسفة الموضوع التي تشبه التأويل النقدي ويناصرها: النصوص شوهت بالقوة والايديولوجيا، وبالإضافة إلى المفهوم النقدي للموضوع، فإن ما بعد البنيوية أيضاً يحافظ على فكرة التأويل الديالككتيكي في أن النصوص من الممكن أن تحتوى على معنى لا متناه ولا محدود، إنهم يرون النصوص باعتبارها نسيجاً للنصوص الأخرى، التي حدد معناها بواسطة القارئ بدلاً من القصد الأصلي للمؤلف، وبالتالي فإن فلسفتهم هنا في الموضوع أو النصية والتي تشبه فلسفة الذاتية، مترددة مضطربة بين الأفكار النقدية والديكالكتيكية الموضوعية أو النصية^(٢).

ولو أن فلسفتهم في الذات مترددة بين هذين المثالين، فإن مفهومهم لهدف التأويل أيضاً ينطوى على أمرين: الأول، يهدف التأويل لدى ما بعد البنيوية، مثل التأويل النقدي، إلى تشخيص الأمراض المخفية للنصوص، وأن يعمل على تحريرها من التحريفات الإيديولوجية. والثاني، يشبه

(1) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 7.

(2) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, pp, 14-15. F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P, 7.

التأويل الديالكتيكي، فإن تأويل ما بعد البنيوية لا يهتم بالفوز بمعنى واحد موحد متشابه ومستطم. ولكن بدلاً من ذلك يهتم بالمعنى الوجودي، المعنى هنا والآن، والشكل التالي يوضح لنا تلك الطريقة التي يعمل بها تأويل ما بعد البنيوية:



أن الأفكار المميزة للذاتية والنصية والصدق والمعنى مبنية داخل نظام ما بعد البنيوية للتفسير، إن تأويل ما بعد البنيوية، الذي قبل باعتباره نهاية التأويل الفلسفي، جنباً على جنب مع ملازمته للشك لأجل تنظير منهجي ضخم هو مرّن إلى حد بعيد وديناميكي في تبني المنهجيات التفسيرية السابقة، ومن هنا فإن رعية التأويل تبدأ من مجموعة من النقاط التي تمثل تحويل تأويل ما بعد البنيوية للأنظمة التأويلية السابقة، وكون ذلك كله فإن تأويل ما بعد البنيوية لا يكتشف فحسب حدود النصية، ولكن يكشف أيضاً البنية المؤسستين والاجتماعية والسياسية التي تحدد العلاقة بين المعنى/الصدق والقوة. والحركة في التسوية ونقد ما بعد الاستعمار من النظريات

التفسيرية لما بعد الحدث أن أمثلة مثل هذه الفئة من النظام التأويلي (١).

وعلى الجملة فإن بعض معاني التأويل الراديكالي يستلزم نقد التأويل ذاته، وعلى نحو مخصوص نقد أى محاولة لإيجاد الحقيقة في النص المخصوص. ومن ناحية فلو أن التأويل يستلزم مشروعاً لتحديد التفسير باعتباره التفسير، فإن التأويل الراديكالي ليس تأويلاً على الإطلاق، وهذا يسمى أحياناً "ما بعد التأويل". ومن ناحية أخرى فإن نطاق التأويل الراديكالي ذاته يتناول تفسير أو تفكيك النصوص، إنه يكون مقارنة محددة للتأويل الممارسى، وبالتالي يحافظ على المقاربة التأويلية (٢).

ويستخدم التأويل الراديكالي للإشارة إلى تلك المناهج التى تعرف أحياناً "بما بعد التركيبية" عند فوكالات Facault، ودريدا Derrida، وما بعد الحداثة عند ليوتارد Lyotard، أو ما بعد الميتافيزيقيا عند كابوتو Caputo، الذى يحدد ثلاث مصادر مختلفة للتأويل الراديكالي:

١. تأويل هيدجر في الواقعة.

٢. فلسفة غادامير التأويلية.

(1) See, F. P. A. Demeterio, Introduction to hermeneutics, in Diwatao, Vol, 1, No, 1, 2001, http://www.geocitices.com/philodept/divatas/introduation_to_hermeneutis.htm, 20/4/2005, P.1.2

(2) See, See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, p, 140. home.page.utledo.edu/enelsons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p.8.

Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, pp, 61-66. <http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm>. 10/5/2005. p. 1.

٣. تفكيك دريدا (١).

ويسجل التأويل الراديكالي سخطه على أول مصدرين له، على الرغم من اعترافه بأنهما من المصادر المهمة بالنسبة له، وعلى النحو الذي أشار إليه كابيتو في أن مشروع التأويل الراديكالي تتمثل فكرته الأساسية في التوجه نحو وضع العراقيل للتأويل عند كل من غادامير في تحول الحقيقة التراثية، وعند هيدجر في التأويل الأخرى الذي يجعل البشر ينتظرون الرب لكي يحفظهم. وعندما أضحى التأويل الراديكالي تأويلاً عرضه دريدا على نحو أكثر راديكالية في الافتراضات المسبقة الكلاسيكية والميثافيزيقية للمعنى والحقيقة عن أصلهما ومصدرهما الذي تعلق به كل من هيدجر وغادامير (٢).

واللغة سبب متاعب التأويل، فهي ليست، كما ذهب هيدجر، بيت الوجود، إنها بيت الميثافيزيقيا، والأنظمة المنزقة للإشارات والإفادات المختلفة للمؤلفين والنصوص، لم يسجح في الحفاظ على الحقائق اللامتغيرة، وهو ما يكون تحيزات محتملة للتراث. إن اللغة ذاتها تؤثر في تفكيكها، ولذا فإن النصوص ذاتها مفتوحة لتفسيرات متعددة مضاعفة. وهذا بدوره يقوض تلك المحاولة المحافظة للرومانتيكية في استرداد أو تكرار حقيقة النصوص. إن التفسيرات المتعددة في هذا السياق، تنهض لتعنى عدم التمام والكمال، ولكن المغالطة والقياس الفاسد، الذي يستلزم التناقض والتمزق، بالإضافة إلى قطع العلاقات والثغرات في الفهم. وعلى حد تعبير كابيتو إن محور هذا كله الإقرار بمرواغة الشيء ذاته: النص والحقيقة، لكي يلحق بلبعته، لا ليطرحها، بغض النظر عما يعنى ذلك. إنه الوهن، حقيقة التأويل، والحقيقة هنا لا توجد أنه لا توجد حقيقة، إنه لا يوجد هناك سيد

(1) See, John D. Caputo, *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project*, Indiana university press, 1987, p. 3. <http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm.10/5/2005>, p. 1.

(2) See, <http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm.10/5/2005>, p. 1

ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ٤٢.

مسيطر يضبط الأشياء ويحكمها (١).

١ مفهوم التفكيك عند دريدا | إدوإنه:

ولدى دريدا فإن مسألة التأويل لها أشكال متعددة، ويظهر شكل مسألة التفسير والتأويل على وجه العموم في اعتمادهما على السياق وعلى الموضوع المؤسس للتأمل والتفكير، ويدخل التأويل دائماً في سلسلة المصطلحات الميتافيزيقية، والتي هي سلسلة متساوية من العبارات المفرطة التي أخذت من تاريخ الفلسفة وعلم النفس والأدب، وهي عبارات مكبوجة محولة من سياقها ومجالها الأصلي، واستخدمت على نحو مختلف غير نصوصها، والتفسير بالتالي يحدد بوساطة العبارات والتعبيرات الأخرى في هذه السلسلة، أو في تفسيرات أخرى أو في تمثيلات أخرى لهذه السلسلة، ولكن فحسب في ذلك الامتداد الذي يأتي لكى يعيد مكانه تحت تلك الكلمات المحاة أو مكانها، وهذه العبارات خربت وحدة دلالتها عبر الاستخدام، وعبر إدراجها في هذا النسق، وداخل هذه السلسلة يمكن أن نحدد عبارات المفاهيم، مثل العلامة، والأثر، والاختلاف، والكتابة، والالتحام، والمزج، والترجمة وما إلى ذلك (٢).

إن العمل الذي قام به دريدا عمل مفكك؛ إذ أنه أعاد النظر في المفاهيم التي تتأسس عليها الخطاب الغربى الذى لا يعدو أن يكون خطاباً ميتافيزيقياً، ومشروعه لا يمكن حصره في دائرة محددة، بل هو مغامرة لا يمكن التنبؤ بنتائجها، ولكن يمكن معرفة سمتها، إنه يقصد إلى هدم الميتافيزيقيا، وهو يساءل مجموعة من الحقائق والمفاهيم التى اكتسبت على مر الزمن صفة القداسة ناقداً أساسها الميتافيزيقى اللاهوتى، ومبتعداً عن كل إجابة مريحة تخضع العقل بنقته

(1) See, <http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm.10/5/2005>, p, 1.

(2) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 23. John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 5

المزيفة بذاتها^(١).

إن التفكيك لدى دريدا يدل على الهدم بما هو تصفية واختزال سلبي، ومدلوله مرتبط بأداء مكائني، أى أنه يستند لا إلى عمل آلى يتحقق من تلقاء نفسه، وإنما يكون التفكيك هنا شبيهاً بتفكيك أجزاء الآلة، فهو إشارة إلى تفكيك أجزاء كل موحد، وفقدان الشيء لبنيته^(٢). وبالتالي فهو محاولة استراتيجية تعتمد على جانب المقامرة التي تعمل من غير قصد على إرجاع المفاهيم المفككة إلى أعماق فلسفية أثبتت عجزها، فهي محاولة للخروج والإصرار على القطيعة مع الميتافيزيقيا باسم الاختلاف تحت رحمة الاختلاف^(٣).

وتحدد تخم التفكيك وحوافه وحدوده عن طريق السلب، بهدف نزعة مركزية العقل الأوربي، فالتفكيك ليس تحليلاً، لأن تفكيك عناصر بنية لا يعنى الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل لأي حل، فهذه القيمة ومعها قيمة التحليل نفسها بالذات، هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك^(٤). كما أن التفكيك ليس نقداً، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانتى، فالنقد بمعنى القرار

(١). انظر، سارة كوفمان، وروجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعزالدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة السابعة، ١٩٩٤، ص ٥.

Hermeneutics, edited with an introduction by Hugu J. Silverman, Routledge Gadamer and, New York and London, 1991, p, 120 .

(٢). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٥٨.

(٣). انظر، سارة كوفمان، وروجى لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعزالدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٥-٦. ومطاع صفدي، نقد العقل الغربى، الحداثة وما بعد الحداثة، لبنان، مركز الإنماء القومى، ١٩٩٠، ص ١٩٧.

(٤). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٦٠.

Geoffrey Bennington, Interrupting, Routledge, London and New York, 2000, p, 142

أو الاختيار أو الحكم أو التحديد، يشكل أحد الموضوعات أو الأشياء الأساسية التي يستهدفها التفكير^(١). أيضاً، فإن التفكير ليس منهجاً ولا طريقة، ولا يمكن أن يحول إلى منهج، فالتفكير ليس منهجاً للقراءة ولا للتأويل، ولا يمكن أن يختزل إلى أدوات منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل، والتفكير كذلك ليس فعلاً أو عملية، وهذا ليس فقط ربما لأنه فيه شيء من السلبية، ولا فقط لأنه يعود إلى ذات فاعلة محددة، تبادر إلى تطبيقه على شيء أو نص أو موضوع، والتفكير حدث ليس بحاجة إلى تشاور أو وعى أو تنظيم، فالتفكير فقد للبناء^(٢).

إن التفكير نوع من الخلطة لكل المعاني التي تستمد منشأها من العقل، وعلى نحو خاص معنى الحقيقة، وذلك هو الهدف الأساسي للاستراتيجية العامة للتفكير عند دريدا، وإن كان مصطلح التفكير قد حجب مصطلح الخلطة^(٣).

وعلى الجملة فهناك صعوبة في تحديد كلمة التفكير، وبالتالي ترجمتها، وربما يعود السبب في ذلك كما يقول دريدا إلى أن: "جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التمفصلات النحوية... وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكير... إن كل جملة من نمط: التفكير هو هذا، أو: التفكير ليس ذاك، ستكون... غير ملائمة، أو فلنقل زائفة على الأقل^(٤)". أن كلمة التفكير تستمد قيمتها من سياق معين نحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى بأن تحدها: الكتابة مثلاً، أو الأثر أو الاختلاف، أو الزيادة، أو الباكورة أو الإطار،

(١). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفيق للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٦٠-٦١.

(٢). انظر، السابق، ص ٦١.

(٣). انظر، سارة كوفمان، وروجي لا بورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكير المتناقضات واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١٣.

(٤). جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفيق للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ٦٢.

وهي قائمة مفتوحة غير منغلقة^(١). وهنا يطرح دريدا سؤاله الجوهرى الذى يجسد صعوبة إيجاد تعريف محدد لكل التفكيك: " ما الذى لا يكون التفكيك؟ كل شيء! وما التفكيك؟ لا شيء"^(٢).

إن مهمة التفكيك هي تقديم ممارسة نظرية لقراءة النصوص وفعاليتها الأساسية، وليس التأويل كما هو في الهيرمينوطيقا، أو التحليل كما هو في السيمولوجيا، فالتفكيكية قراءة النصوص قراءة تستبعد تأويل الأعمال الفنية، فالانتقال من العمل إلى النص ليس تحولاً من الهيرمينوطيقا إلى السيمولوجيا فقط، بل انتقال من جزء مادي إلى حقل منهاجى، فالعمل موضوع تأويل ينتجه فنان، ويجد نفسه ملقى على الرفوف جنباً إلى جنب مع أعمال الفنان نفسه أو فنانين آخرين^(٣).

إن النص هو الميدان الذى يحدث فيه التأويل، وهو فضاء كل من القراءة والكتابة: أنظمة العلامات والشفرات، وإنتاج المعرفة، والأطر، والهوامش والحافات، فالنص محاط ذاتياً، وذلك من خلال النصوص السابقة عليه Pre-Text، والسياقات Contexts والمتنصات Intertexts وخارجه يدل على داخله ضمناً. وعند الفصل أو الخط الفاصل بين الداخل والخارج، أى عند مكان التقاء العلاقة التقابلية تحدث قراءة الكتابة، وكتابة القراءة^(٤).

٢. الاستراتيجية الأساسية للتفكيك والخلاصة:

إن علاقة دريدا بالتراث التأويلي في الفكر الغربى، تفهم على أفضل وجوها في تعبير عدم

(١). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ٦٢.

(٢). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص ٦٣.

John D. Caputo, Radical Hermeneutics, p, 195.

(٣). انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٤٤.

(٤). انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٤٥.

القدرة على الحسم واتخاذ القرار في المواضيع التفسيرية، من خلال التدخل فيها على نحو يؤثر في نتائجها في النشاط التحويلي للتفسير، وعلى نحو معارض لما يعرف بالمشروع التأويلي، فإن موقف دريدا يظهر في النشاط التحويلي للتأويل. ووفقاً لهذا التجاور فإن التأويل يدعى لنفسه المعنى الحقيقي للنص، المعنى الحقيقي الخفى للنص، ولكن المعنى الذي يكون متمنعاً أن يعبر عنه إلا عن طريق تدخل استراتيجية التفسير المحددة. إن التحولات الحادة للتأويل حينئذ ليست مقيدة بطلب المعنى اللامحدد، ولا الذي يؤسس في طلب ملاحقة حقيقة الوجود أو الجوهر، كما لو أعلن شخص حضور الحقيقة أو تمثل جوهرها في التفسير، ولكن هذا لا يؤسس سلسلة الاستراتيجيات التفسيرية أو يحدد ما هو مؤهل من بين أقرب نزوع للتدخلات الممكنة المنجزة، إن التفسير في الحياة أو لعبة التفسير، تفرض ضرورة الاختيار الذي يربى أن تدخل المزاج في التفسير يكون مفضلاً ومتابعاً، لأن وعده بتقديم الحقيقة، الوجود، حقيقة الوجود^(١).

ووفقاً لدريدا، فإن هناك تفسيران للتفسير، للبنية، وللعلامة، وللعبة. أحدهما يطلب فك المغالق والكشف عن المعاني الغامضة، والأحلام المكشوفة للمعنى أو الأصل والتي تهرب للعب ولنظام العلامة، وتعيش ضرورة التفسير باعتباره نفياً أو اغتراباً. والآخر هو ذلك الذي لا يتجه كويلاً ناحية الأصل، مثبِتاً للعبة ومحاولاً للمرور وراء الإنسان والإنسانية، إن اسم كينونة الإنسان هو اسم الكينونة الذي، عبر تاريخ الميتافيزيقيا أو الانطولوجيا، وبعبارة أخرى عبر تاريخه التام، يحلم بالحضور الكامل الذي يؤكد أساسه وأصله وغاية اللعبة^(٢).

وليس هناك اختيار بين هذين التفسيرين، والاختلاف الذي يتعذر اختزاله، هي تلك

(1) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 23.

(2) See, David E. Linge, Philosophical Hermeneutics, University of California press, 1976, pp, 139.
home page.utledo.edu/enelons/Heidegger.htm, 10/5/2005, p,8.

Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 23 .

الاختلافات التي تجعل التفسير ممكناً: التحول السياقي للتفسير، إن التفسير لا يكون قراءات تأويلية أو تفسيرية، ولكنه إنجاز عن طريق التدخل بالقوة، ذلك التدخل الذي يحدث تغييراً في النتائج أو يؤثر فيها في عادة الكتابة السياسية للنص وأصله^(١).

إن عملية الخلطة هي بمثابة حفر عمودي للطريق، ففلسفة الحضور سوف تكون الهدف المعرض لانتقاد دريدا، ذلك الهدف الذي يستحيل تدميره مباشرة، ولكن يمكن تفجيره من الداخل^(٢)، وهنا تظهر تلك الصلة بين الاستراتيجية والخلطة، فالتفكيك يقوم بعملية تشبه إلى حد بعيد عملية تفكيك الآلة إلى عناصرها المكونة لها، "فانطلاقاً من الطبقة السطحية لبقعة أرض، والتي تظهر وحدها للعيان، يتم البحث بوساطة التنقيب الذي لا يفتت ما اكتشفه لأول مرة، عن الطبقات التحتية السابقة زمانياً، والتي غطيت منذ أمد بعيد، بل ظلت دوماً مخفية، وهكذا فإن التمييز بين المحسوس والمعقول ليس أمراً بديهياً، لأنه لا يمكن الإبقاء على التعارض بين الدال والمدلول، بدون أن نجلب نحو الذات كل جذورها الميتافيزيقية واللاهوتية"^(٣).

ويوجه دريدا نقده لفلسفة الحضور، من خلال تبين أن نزعة العقل المركزية متضامنة مع الوجود كحضور، وهذا الحضور الزمني يتحدد باعتباره أثراً للحظة أو الآن؛ إذ أن كل شيء يقوم على امتياز الصوت أو الصوتة Phone، وهو نظام يتطلب أن يكون الصوت مسموعاً للتو من طرف من يرسله، إذ أنه في إطار اللوغوس أو العقل لم تنقطع الرابطة الأصلية مع الوجود أبداً، ومن هنا فنزعة العقل المركزية هي نزعة الصوت المركزية، فهنا تقارب تام بين الصوت ومعنى الوجود، بين

(1) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 24.

(٢). انظر، سارة كوفمان، وروجي لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٤١٣.

(٣). انظر، سارة كوفمان، وروجي لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص١٣.

الصوت ومثالية المعنى (١)

إن تفكير دريدا هنا يدور حول المسكوت عنه في الفلسفة الغربية، فهناك "اعتراض على امتياز الآن الحاضر، امتياز يحدد مبدأ الفكر الفلسفي ذاته. والذي يطرح حوله النقاش. بل الصراع بين الفلسفة التي تعتبر دوماً فلسفة حضور، وفكر عدم الحضور الذي ليس بالضرورة نقيضها^(٢)". وتسعى التفكيكية إلى استرجاع أو تعويض ما أسقط من النص، وهو سمة للنص سلفاً، فما أسقط منه موجود في نص آخر أو أنه ينتج في كتابة أخرى، فإرجاع ما هو غير موجود في النص يعنى قرنه بنص آخر، وتحديد التقاطع القائم بينهما، إن مكان التقاطع هو مفصل النص، وتخمه وحدوده، ودريدا يحاول استرجاع الحقيقة في النصوص عبر تفكيك قوانينها^(٣).

لقد أخذ دريدا على عاتقه في إطار بحثه في الفكر الغربي، توضيح طبيعة العلاقة الحضور أو الوعي والصوت، فليده أن امتياز الحضور كوعي لا يتأسس إلا بوساطة الصوت، إذ أن من خاصية الصوت أن الإنسان عندما يتكلم يسمع صوت نفسه في الوقت الذي يتكلم فيه، فهناك الكلام، وفي ذات الوقت الإنصات للذات، ولو حدث تراخ زمني بينهما، فإن الكلام لن يتم التلفظ به، إلا إذا

(١). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٤. سارة كوفمان، وروجى لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١٤.

Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida, Translated by Geoffrey Bennington, the university of Chicago press, 1993, p, 313. Jurgen Habermas, the philosophical discourse of modernity, translated by Frederick G. Lawrence, the MIT press Cambridge, 1987, p, 163.

(٢). انظر، سارة كوفمان، وروجى لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١٤.

(٣). انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٧٩.

كان الإنسان قد أصبح فجأة أصماً لا يسمع صوت ذاته، لأن الأصم والصمم هما معاً على قدم المساواة^(١).

وما يستفاد هنا من الإنصات لكلام الذات: "حضور أمام الذات، وعى، جوانية، وبالتالي تعارض بين داخل ما وخارج ما، مع تفوق الداخلى على الخارجى.....، إذ أنصت لذاتى في غياب العالم، فمعنى ذلك أننى روح، معنى، حقيقة، خاصية مثالية. كل هذه القيم التى تكون نسقاً، تظهر في نفس الوقت باعتبارها نسقاً، هو في حد ذاته نسق الميتافيزيقيا^(٢)".

وسماع الذات أو الوعى يؤدي عند دريدا إلى محو الدال لقرب المدلول، وهو الأمر الذى سوف يؤدي بدوره إلى احتقار المادة، وإبعاد الجسد، واحتقار الكتابة، ذلك أن الإنصات لكلام الذات هو الوعى بها: "إن نسيان الدال هذا قد كان ممكناً، لأن الإنصات إلى كلام الذات سواء كان الكلام فعلياً مع آخر أو لم يكن، يتضمن دوماً صوتاً صامتاً، صوتاً معدومة الصوت. وهو أى الصوت لكى يوجد، ليس في حاجة إلى الدال، إلى الجسم... إن الإنصات إلى كلام الذات هو الوعى بالذات، فهمها هو العيش داخل تأثير روجى خالص^(٣)". والذي يترتب على إقصاء الدال احتقار الكتابة: "حصر الكتابة ضمن وظيفة ثانوية وآلية، بحيث تكون مترجمة لحدث أصلى، هو نفسه منفلت من

(١). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار بوفال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٥. سارة كوفمان، وروجى لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعزالدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١٥.

(٢). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار بوفال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١١٠. سارة كوفمان، وروجى لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعزالدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١٦.

(٣). انظر، سارة كوفمان، وروجى لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعزالدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١٦.

عملية التأويل^(١)، ومعنى هذا عند دريدا أن: "أن نظام المدلول لا يكون أبداً معاصراً لنظام الدال، بل هو في أفضل الأحوال نقيضه أو موازيه، المنزاح عنه بحذوq للزمن الكافي لنفسه"^(٢).

وعلم الكتابة ينظر إليه دريدا على أساس أنه علم النصية، مؤكداً على أنه يجب تجاوز كل من النزعة الميتافيزيقية والعلموية معاً، كما أشار إلى ضرورة فحص تلك الممارسات العملية التي تتخذ من اللوغوس مركزاً، وتثبت سيطرة الكلمة المنطوقة والصوت وفعل الكلام، والتأويل الأونط. أنطولوجي للغة، وعلم الكتابة هو الذي ينقش العلم، ويضع حدوده، ويعيد كتابة سمات وشرائط علم معين، وشرطه الأساسي هو فك نزعة مركزية العقل^(٣).

وعلم الكتابة هو الذي يقوم بعملية التفكيك، فهو الذي يقوم بتفكيك كل شيء يربط المفهوم والمعايير باللاهوت الانطولوجي، وينزعة مركزية العقل، والنزعة الصوتية، ومن هنا فإن التفكيكية التي تتضمن برنامجاً أساسياً للقلب هي ما يفعله علم الكتابة، ومن هنا تعمل التفكيكية سلبياً فيما يتعلق بالأطر والإنتاج الحقيقي، وهي ليست ممارسة خطابية أو نظرية، إنما هي على الأحرى ممارسة سياسية، وهذه التفكيكية تمارس في نص باعتباره قراءة نص آخر^(٤).

ويرتبط بذلك انحطاط نزعة اللوغوس المركزية، أي نزعة الصوت المركزية، والتفكيك هنا

(١). انظر، سارة كوفمان، وروجي لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار

الأثر، ترجمة إدريس كنير، وعزالدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ١٧.

(٢). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سنناصر، دار توفال

للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١١٩.

(٣). انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح،

المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٩٧-٩٦.

David Wood, Derrida, A critical Reader, Blackwell, Oxford, 1992, p. 44. Marian Hobson, Jacques

Derrida opening lines, Routledge, London and New York, 1998, pp, 11-12

(٤). انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح،

المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٩٧-٩٩.

سوف يقوم بإحداث تصدعاً بطيئاً داخل التقليد الغربي، وتصعب مقاومته بعد ذلك^(١). وعلى حد تعبير دريدا: "يبدو أن هذه الحركة كانت تجد غايتها في الإبقاء على الكتابة في حدود وظيفة ثانوية أدائية: مجرد ترجمان للكلام ملئ وحاضر.... وتقنية موضوعة في خدمة اللغة وناطق بلسان أو حامل، ومؤول للكلام يفلت هو نفسه من قبضة التأويل^(٢)".

إن دريدا هنا يقدم نقداً للفكر الغربي منذ أيام أفلاطون وأرسطو حتى هيدجر، وإيفي شتراوس ودي سوسير، متهما الفكر الفلسفة بما يسميه التمرکز حول اللوغوس، وهو التركيز على المدلول، وتغليبها في البحث الفلسفي واللغوي، وحتى عندما يحاول هؤلاء عزل المدلول، فإنهم يستعينون على ذلك بمدلول بديل، لقد أخذ دريدا على نفسه هدم التمرکز حول اللوغوس من داخله، فالكتاب ينقض نفسه بنفسه من داخل كتاباته. وبديلاً لذلك دعا دريدا إلى ما سماه علم الكتابة^(٣).

إن النص عبارة عن كتابة، وتلك الكتابة تستدعي القراءة، فالكتابة هي نصية النص، وهي النص متصوراً في حدوده، وليست الكتابة فعل إنتاج نص، ولا هي نتاج لهذا الفعل، إنما هي ما يحدث عند المفصل بينهما، وهي ليست ما يقابل الكلام، فهي ذلك الفضاء الذي يتم فيه إيصال نص ما وانتشاره وتحديده، ووضعه في سياق، فالكتابة تكمل بحيث إنها تزيد على ما كتب في مكان آخر.

(١). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفيق للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٦- ١٠٧. سارة كوفمان، وروجي لاجورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعزالدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٢١.

(٢). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفيق للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠، ص ١٠٤.

(٣). انظر، د. عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشرحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص ٥٤.

وأيضاً هي تكرر ما يحكى وتشغل مكانه، وعلى الجملة فالكتابة هي مما لا يمكن حسمه (١).

٣. مفهوم الاختلاف عند دريدا:

إن مفهوم الاختلاف Difference عند دريدا يحيل إلى فعل ميز Differencier وليس إلى فعل أربأ Differ ، والمعنى المزدوج للاختلاف عنده، يشير إلى أمرين:

الأول، فعل يراد به التأجيل إلى ما بعد، وأخذ الزمن بعين الاعتبار، في عملية تتضمن حساباً اقتصادياً دون مهلة، تأخيراً، احتياطياً، وكلها مفاهيم تشير إليها كلمة التأجيل.

والثاني، معنى باين، وهو الأكثر شيوعاً وقبولاً، لتحقيق ألا يكون مطابقاً، وأن لا يكون آخراً، غريبة من التباين أو من النفور، ومن اللازم أن يحدث بين العناصر الأخرى، وبشكل ريع، فاصل، ومسافة، وفسحة (٢).

(١). انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٤٥.

See, Arguing with Derrida, Edited by Simon Giendinning, Blackwell publishers, TTD, London, 2001, pp, 90-91 .

(٢). انظر، جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سينا، دار توفال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢، ص ١٢٦. سارة كوفمان، وروجي لاپورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٢٨-٣٧. انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٤٥.

See, Arguing with Derrida, Edited by Simon Giendinning, Blackwell publishers, TTD, London, 2001, pp, 92-96, p, 150. , Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, Jacques Derrida, Translated by

والعلاقة وثيقة عند دريدا بين التأجيل والاختلاف، " إذ ليس هناك نص حاضر... بل ليس هناك حتى نص حاضر - مضي، نص ماض وكأنه كان حاضراً، أن النص اللاوعي يتكون من أرشيفات هي دوماً، وفي الآن منسوخات، هي خطوط بارزة أصلية مرشومة^(١) .

إن الملاحظ هنا تركيز دريدا على ما يعرف بالاختلاف، فالكلمات أو العلامات، أو الدوال لا يمكن التعرف على معانيها إلا من خلال الاختلاف أو التضاد، وهذا الاختلاف هو ما يجعل لهذه الوال معنى، ولكنه في الوقت ذاته ليس لها من معنى محدد دقيق، وإنه لا يقينيات قطعية داخل النص، نتيجة لهذه التعارضات، مما يفضي إلى القول باللامعنى واللانص، تحت ام الاختلاف والإرجاء، والتأجيل، بذلك المفهوم الذي أشرت إليه من قبل، من خلال التوجه إلى ما لا يمكن حسمه، الأمر الذي يؤدي إلى التعدد والتشتت، واللايقين والتردد.

إن دريدا يركز بصفة أساسية على التقابلات بين المفاهيم، مثل: المحسوس / المعقول، والكلام / الكتابة، والداخل / المدلول، والداخل / الخارج، والحضور / الغياب، وتفكيك مثل هذه التقابلات يحدد مشروع دريدا في الما بين، في الموقع الذي تتقابل في عناصر هذه التقابلات كل منها في مواجهة الآخر^(٢) . مما يشير إلى اللامعنى.

ومثل هذه التقابلات ترتبط بمفهوم دريدا للنص، " فليس النص حاضراً ولا غائباً، وليس مكتوباً ولا ملقى... إن النص ليس حاضراً تماماً في أى نص معين، وفي الواقع مثلما ليس هناك طريقة لحسم ما هو موجود في نص ما، ليس هناك طريقة لحسم ما هو حاضر في النص، فما هو

Geoffrey Bennington, the university of Chicago press, 1993, pp, 73-74. Marian Hobson, Jacques

Derrida opening lines, Routledge, London and New York, 1998, pp, 9-10 .

(١). انظر، سارة كوفمان، وروجى لاجورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٣٩.

(٢). انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٠٦.

حاضر في النص المعين، حاضر في النص العام أيضاً، ولكن ما هو غائب عن النص المعين قد لا يكون غائباً عن النص العام^(١)، فالنص هو ما لا يمكن حسمه، فهو: "ليس مرئياً ولا غير مرئي، وليس داخلياً ولا خارجياً، وليس حاضراً ولا غائباً، وليس نصاً ولا سياقاً، وليس واحداً ولا متعدداً"^(٢). إن القراءة هي النص^(٣).

وهذا يرتبط برباط وثيق بمفهوم دريدا لما لا يمكن حسمه عن طريق السلب، مثل العلامة، والبنية، والكتابة، والاختلاف، فالفارمكون ليس دواء ولا سماً، وليس خيراً ولا شراً، وليس داخلياً ولا خارجياً، وليس كلاماً ولا كتابة. والتكلمة ليست زيادة ولا نقصان، وليست خارجياً ولا تنتم لداخل ما، وليست عرضاً ولا ماهية^(٤).

وتقرير دريدا النظر إلى اختلافات التفسير، يتزامن مع اكتشافه لعلاقته بالتراث الهيرمينوطيقي، وعلى الرغم من أن التفسير يستلزم إعادة الكتابة المنظمة للنص وأصله. وشرق البرنامج التأويلي لا يستلزم الهرب من الاغلاق الميتافيزيقي أو قطع العلاقات وإعلان الحرب، في هذه الحالة، للدائرة التأويلية واحدة من بين عديد يؤدي دوره، التفسير، بالتدخل بالقوة، لكي يعيد التوجيه والتحول والانحراف وكبح الكتابة التي ترسل إلى مكان آخر. وهذا التكرار مورث بوساطة إرث التأويل، وكل كسر أو قطع للعلاقات مع التراث دائماً، وعلى نحو مقدر لجم لما هو مكتوب في ملابس قديمة، ذلك الذي يجب أن يكون باستمرار غير منجز على نحو لامتناه. ولكن لدى دريدا يمكن إنتاج وتثبيت القطع فحسب بتكرار ما هو متضمن في المفاهيم المؤسسة والإشكاليات الأساسية

(١). انظر، السابق، ص ١٣٢.

(٢). انظر، السابق، ص ١٣٠. ومحمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص ١٩١.

See: David Wood, Derrida: A critical Reader, Blackwell, Oxford, 1992, pp. 72-73.

(٣). انظر، سامي محمد محمد عبد العال، تفكيك سيميولوجيا اللغة عند جاك دريدا، رسالة دكتوراه بكلية الآداب، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٤، ص ٣٠٧.

(٤). انظر، ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقيا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم، وعلى حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٠٧.

باستخدامه ضد صرح الأدوات والأحجار المتاحة في المسكن^(١).

إن كل شيء . التفسير، والترجمة، والكتابة، والتمثيل، والتصور. يبدأ بالإشارة إلى الورا، الذى يعنى عدم البدء، وذلك هو الموضوع الذى يتابعه دريدا فى: الإرسال^(٢)، والتمثيل. ووفقاً لأسلوبه وأدواته، فإنه يُظهر واحداً من سياقات متعددة، يربطه بالتأويل، وعلى نحو مسألة الإرجاء المؤقت من نصوص هيدجر. ويستخدم دريدا بأثر من التطورات الفيلولوجية للتصور والتمثيل والأداء الذى تسلمه من هيدجر في التوسط، فيما يتصل بالكينونة، مفهوم التمثيل في تحديدات تاريخية وسيمائية ومفرداتية متنوعة، من أجل مواجهة فرضيتين كاديتين: في غرض تثبيت معنى الكلمة، أو التغلب على تعدد المعانى: وجود الثبات تحت تنوع التحولات السيمائية من ناحية، وإمكانية تحديد السياق الذى يتخم المعنى ويشبعه من ناحية أخرى. وتحت هذا الأثر يرتبط التدخل بالقوة الذى يحجز مدى وأفق النصوص: التدمير، وإعادة توجيه البحث للجوهر، والأصول^(٣).

إن الاعتقاد بهذين الشرطين، بالنظر إلى إمكانية تثبيت المعنى أحد الآثار السلبية للفلسفة، ولقد نشأ ذلك من الممارسة والأساس النظرى الذى يحاول التفكير فيما يعنيه المفهوم في حد ذاته، والتفكير فيما يمثله، وجوهر التمثيل على جهة العموم. وبطبيعة الحال، فإن تعليق دريدا فيما يختص بشأن التمثيل ينطبق عموماً على التأويل، وعندما يقرر أن التمثيل هو تفسير الجوهر الذى يكون موضوعاً للتمثيل، فإن التفسير يحل محل التمثيل^(٤).

ووفقاً لمشروع التأويل فإن التفسير يطلب معرفة وبيان جوهر موضوعه على نحو واضح، ويصبح التمثيل هنا مقولة أكثر عمومية في فهم وإدراك أى اهتمام في أى علاقة، ولذا فالتمثيل

(1) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 24

(2) See, Ibid , p, 107 .

(3) See, Ibid, p, 24.

(4) See, Ibid, p, 107

بالفعل عند دريدا ما قبل الإرسال Pre-sent باعتباره تفسيراً^(١).

إن التفكير في التفسير أو التمثيل بعبارات أخرى من القراءة التفسيرية أو التأويلية. والتي تتمثل في التمثيل المساند للمعنى، تفكير التفسير وفقاً لإرساله، ليس باعتباره إرسالاً في ذاته، ولكن باعتباره نشرأ آخر للآخرين. وعند دريدا لا يوجد تمثيل للتمثيل، ولو أن شخصاً عنى بذلك إعادة تمثيل جوهر التمثيل، فإن التمثيل غير قابل للتمثيل، فهو ليس منطوياً على نفسه. وبنفس الأسلوب ليس هناك تمثيل للتفسير، وليس هناك تفسير للتفسير، ولو أحداً عنى بهذه العبارة أن التمثيل أو التفسير لجوهر التفسير. ووفقاً لقراءة دريدا لهيدجر فإنه لا التفسير ولا التأويل يقومان وحدة بسيطة، ولا يمكن فهمهما على أنهما واحد، فالتمثيل والتفسير بالفعل منقسمان، ومختلفان، وذلك علامة على القطع، والتقسيم، والخلاف^(٢).

إن النص عند دريدا آلة تنتج سلسلة من الإحالات اللامتناهية، وهذا النص باعتباره ماهيته المتعالية، يشكو أو ينتشى من غياب ذات الكتابة، ومن غياب الشيء المحال عليه أو المرجع، والقول بأن العلامة تشكو من غياب مؤلفها ومن مرجعها لا يعنى أنها محرومة كلية من دليل مباشر، فالغاية عند دريدا تأسيس ممارسة فلسفية أكثر منها نقدية، تتحدى تلك النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي وصريح، فهو لا يريد تحدى معنى النص فحسب، بل يطمح إلى تحدى ميتافيزيقيا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي^(٣).

إن معرفة النص تتحقق في أن النص: الخارج هو الداخل، إنها تظهر في ذلك المشطوب أو المطموس، فالنص هنا يتحدد من خلال معالم الكتابة واستراتيجيتها، إنه يقع تحت الشطب (x)

(1) See, Ibid , p, 25

(2) See, Ibid , , p, 115. G. B. Madison, the hermeneutics of post modernity: figures and themes, Indiana university press, 1988, p, 111.

(٣). انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ١٢٤.

ولا بد من رفع الشطب، وبالتالي يكون النص الخارج هو الداخل، وهو هنا بمثابة تحولات وأشكال النص في الخطاب الميتافيزيقي بأشكاله، ذلك حتى يتم ضمان أن أصلية النص ذات معنى أحادي، وكل شيء نص، ولا شيء خارج النص^(١).

إن تمثيل التفسير وتفسير التفسير مسألة تركز على الآخر، الآخر في ذاته وبدون ذاته، عندما يشير الآخر إلى الاختلاف، ولدى دريدا كل تمثيل تفسير تدخل بالقدرة على نحو فعلي الذي يعني إرساله من آخر، فكل تفسير إرسال إلى آخر، عندما يعمل الأول باعتباره أصلاً للثاني، والثاني للثالث، هكذا^(٢). وهو منهج في التفكير لا يمكن أن يفهم بمعزل عن كتابات هيدجر^(٣).

وهنا نجد نظرية التناص عند دريدا، والتي يلغى بها أى حدود بين نص وآخر، إذ تعتمد هذه النظرية على مبدأ الاقتباس، وبالتالي التداخل بين النصوص، لأن أى نص أو أى جزء من نص، هو دائم التعرض إلى سياق آخر، فكل نص هو خلاصة تأليف لعدد من الكلمات، وهى بدورها سابقة على النص في وجودها، كما أنها قابلة للانتقال من نص إلى آخر، وهى بذلك تحمل تاريخها القديم، وهذا من الممكن أن يحدث في أى زمان ومكان، والمادة المقطعة هنا تنفصل من سياقها لتقيم ما لا يحصر من السياقات الجديدة، التى لا تحدها حدود، ولذا فإن السياق دائم التحرك، وينتج من هذا أن أى نص هو خلاصة لما لا يحصى قبله من النصوص^(٤).

فالنص قائم على الاقتباسات المتداخلة مع النصوص الأخرى، ومن الإرجاعات ومن اللغات

(١). انظر سامى محمد عبد العال، تفكيك سيميولوجيا اللغة عند جاك دريدا، رسالة دكتوراة بكلية الآداب، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٤، ص ٢٨٩.

(2) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 25.

(3) See. Robert P. Schorlen and Gilbert E.M. Ogata, Editors, God in Language , Paragon House Publishers, New York, 1987, p, 64 .

(٤). انظر د. عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص ٥٧.

الثقافية التي هي غامضة الهوية، وغير قابلة للرصد، ومن هنا فإن النص يستجيب للانتشار فحسب Dissemination أى أنه ينتثر في النصوص اللانهائية التي تداخلت معه، وبعبارة أخرى فإن النص يتضمن ما لا يحصى من النصوص^(١)، وبالتالي يكون النص مفتوحاً، والقارئ هو الذى ينتج النص في تفاعل متجاوب، وهنا يكون في النص التحول غير المحدود للمدلولات من خلال ذلك التحرك الحر للمدلول، الذى يتسم بطاقة لا تحد، وبالتالي غير قابل للانغلاق أو التمرکز^(٢)، ومن هذا النقطة يمكن القضاء عند دريدا على التمرکز حول اللوغوس، السمة الأساسية للفكر الغربى على جهة العموم.

إن القراءة هي الكتابة، فلا شيء خارج النص، ولا شيء داخل النص، وقراءة النص وفقاً لمنطق الاختلاف تولد أحكاماً مختلفة إلى ما لا نهاية، وهو ما تترتب عليه بعض النتائج التى أشير إليها فيما يلى:

إن النص الكبير هو النص الصغير، وبهذا الاندماج يسقط التناقض بين المتعارضات الميتافيزيقية: الخارج/الداخل، الذات/الموضوع، ويظل أحدهما مقروءاً في الآخر، كما هو الحال في ثنائية الكلام/الكتابة، أو أن يفك أحدهما الآخر، كما هو الحال في الفارماكون عند أفلاطون، وهنا فإن القراءة التفكيكية ترى أن الخطابات كلها خطاباً واحداً.

إن القارئ والقراءة والمقروء توجد كلها داخل النص في نسيج واحد، ولا فرق لدى دريدا بين القراءة والكتابة، فقراءة النص تعنى كتابته مرة ثانية، فالقراءة هي استراتيجية الكتابة، وكل شيء داخل النص، والتفكيك ينطلق من داخله، ولكنه لا يقول بالتالى بأى شيء خارج النص، والنصوص كلها نص واحد.

- يدى هذا بدوره إلى القول بموت القارئ، وذلك أن النص يحتمل قراءات لا متناهية، وبالتالي تنتفى فكرة القارئ الذى يقدم قراءة يحسب أنه قد توصل إلى قراءة يعتد بها دون غيرها، أى يتورط في القول بحضورية اللغة، وذلك يعنى ما يعرف باسم النص القارئ، ذلك النص الذى لا

(١). نظر، السابق، ص ٧٤.

(٢). انظر، السابق ١٩٨٨، ص ٦٤.

يتناهى، وينتزع بتقلب وتغاير دلالاته وتفسيراته دلالات غير متناهية، فالقارئ طوع التفكيك، وذلك ينبغي أن يفهم في إطار القول بأن كل قراءة هى إساءة قراءة.. والمشروع التفكيكى كله قائم على هذه الإساءة، والوضوح أكثر إساءة في القراءة بناء على حقيقة اللغة^(١).

إن النص عند دريدا يفصل تماماً عن قصدية الذات التى أنتجته، وبالتالي لن " يكون من واجب القراءة ولا في مقدورهم التقيد بمقتضيات هذه القصدية الغائبة، والخلاصة وفق هذا التصور، إن اللغة تندرج ضمن لعبة متنوعة للدوال، كما أن النص لا يحتوى على أى مدلول متفرد ومطلق، ولا وجود لأى مدلول متعال، ولا يرتبط الدال بشكل مباشر بمدلول يعمل النص على تأجيله وإرجائه باستمرار، فكل دال يرتبط بدال آخر، بحيث أن لا شيء هناك سوى السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهى^(٢)."

ويرتبط بهذه المسألة أمر آخر، إذ يتم التركيز على قارئ النص، على أساس أنه المنتج للنص أو ذلك الذى يقوم بإعادة كتابة النص مرة أخرى، ومن هنا فإن أى قراءة لا يمكن أن تكون نهائية، فالقراءة إعادة كتابة، وعلى حد تعبير رولان بارت: " النص في أصله حرز، وإن هذا الحرز ليرغنى، والنص يختارنى أدواته في ذلك ترتيب كامل لشاشات خفية، وتدير منظم محكم لمحاكات انتقائية: فثمة المفردات، والمراجع، وقابلية المقروء للقراءة ... ويوجد الآخر دائماً إنه المؤلف، وإنه ليوحد ضائعاً في وسط النص... لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسة، واختفى شخصه المدنى والانفعالى، والمكون للسيرة، كما أن ملكيته قد انتهت، ولذا فإنه لم يعد في مقدوره أن يمارس على عمله تلك الأبوّة الرائعة^(٣)". فالقارئ الحقيقى هو الذى يفهم أن سر النص يكمن في عدمه، وأن طابع النص

(١). انظر، سامى محمد عبد العال، تفكيك سيميولوجيا اللغة عند جاك دريدا، رسالة دكتوراه بكلية الآداب، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٤، ص ٢٨١ وما بعدها.

(٢). انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ١٢٥.

(٣). انظر، لذة النص، ترجمة د. منذر عياشى، مركز الإنماء الحضارى، الطبعة الثانية ٢٠٠٢، ص ٥٤.

الأساسى هو اللاتناهى، والنصوص تقول كل شيء فيما عدا ما يود الكاتب قوله والتدليل عليه^(١).

وثمة علاقة وثيقة بين الهرمسية الغنوصية القديمة في قراءتها للنصوص وبين الاتجاه التأويلى التفكيكى، فهناك سلسلة من الأفكار المتشابهة بين المقاربة الهرمسية للنصوص وبين المقاربات المعاصرة في قراءة النص، ومن ذلك:

- إن النص كون مفتوح open-end، بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.

- إن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ومعطاة بشكل سابق. إن مهمة اللغة على العكس من ذلك لا تتجاوز حدود إمكانية الحديث عن تطابق للمتناقضات.

- إن اللغة لا تلازم الفكر، إن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية.

- إن كل نص يدعى إثبات شيء ما هو كون مجهض، أى نتاج كائن يشكو من اختلال ذهنى، وهو يريد أن يقول كذا وكذا، فإنه ينتج سلسلة لا متناهية من الإحالات مثل هذا ليس مثل هذا.

- إن الغنوصية النصية متسامحة جداً، فبإمكان أى كان أن يكون كائناً كلياً، شريطة أن تكون لديه الرغبة في أن يحل قصيدة القارئ محل قصيدة الكاتب التى تستعصى على الضبط، لحظتها سيصل إلى الحقيقة، حقيقة أن الكاتب لا يعرف ما يقوله، فاللغة هى التى تتحدث عنه^(٢).

وبالجملة فإن التفكيك عند دريدا يتضمن حركة مزدوجة وكتبة مزدوجة: منشطرة غير متمثلة، علم مزدوج، إنه حركة تقلب التراتيبات الميتافيزيقية، وتجعل العلو سفلاً عن طريق القيام

(١). انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٤٢.

(٢). انظر، السابق، ص ٤٢.

بتعميم لأحد الضدين الأقل حظاً من طرف التقليد، وتحافظ على الاسم القديم، ولكنها تحول معناه بالتعميم الذي تقوم به، وهو يعتمد على تلك السمة التي يسميها دريدا المماثلة، وما يصعب تقريره^(١).

فهناك حركة مزدوجة: فعل علم الاسماء القديمة، والحركة الأخرى إما أن تعيد تسجيل الاسم القديم في لغة أخرى، وإما أن تبرز تصوراً لا يترك نفسه يستسلم أبداً. خاضعاً لتجاوز مؤمثل وإعلائي، ومثل هذه التصورات هي التي تقاوم التعارض الفلسفي وتفكك تنظيمه، دون أن تكون ألفاظاً ثالثة، إنها تتجاوز المتعارضين الاثنين، فهي متعددة ولا واحد منها له بدوره فعالية، فهي تتداول الواحد في الآخر بالتلقيم والإدخال، وتنتهي للعبة تشتت لا محددة، وهي كلها تصورات لا يمكن الإمساك بها^(٢). ومفهوم هذا أن التأويل غير محدود، وأن محاولة الوصول إلى دلالة نهائية ومنيعه سيؤدي إلى فتح متاهات وانزلاقات دلالية لا حصر لها^(٣).

ويقتطع دريدا هذه التصورات من نصوص أخرى في بعض الأحيان يلعب بها، من دون تحفظ، فالفارمكون، الذي يقتبسه من أفلاطون، ليس هو الدواء ولا السم، ولا الخير ولا الشر، ولا الداخل ولا الخارج، ولا الكلام ولا الكتابة، وهناك نقطة مشتركة في كل هذه السمات: إنها تشطب تعارض الداخل والخارج، وبواسطتها لا يتجاوز دريدا ولا ينتهكها سياج الميتافيزيقيا، ذلك أن تفكيك الميتافيزيقيا عند دريدا، لا يقتض الوقوف خارجها، ولا القيام بتوزيعات بسيطة بين النصوص، فالحد بين ما هو ميتافيزيقي وما هو غير ميتافيزيقي يمر داخل كل نص، وبصفة نوعية لكل واحد من تلك النصوص، فعن طريق الحركة المزدوجة التي تؤكد اللعبة، يمكن عند دريدا إفساد

(١). انظر، سارة كوفمان، وروجي لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار

الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٧٤.

(٢). انظر، سارة كوفمان، وروجي لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة

إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٧٥.

(٣). انظر، امبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المغرب، المركز الثقافي

العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٣٣.

الـميتافيزيقيا من خلال اللعب بها، باستخدام لغة مليئة بالتعارضات الميتافيزيقية^(١).

إما نيتشه الذى ينظر إليه باعتباره رائد التأويل الراديكالى، فيشير إلى ما هى الحقيقة؟ إنها الجيش المتحرك للمجازات والكنائيات والتشبيهات. وبعبارة مختصرة العلاقات الإنسانية المزينة والمنقولة والمزخرفة شعرياً وخطابياً، والتي تبدو بعد الاستعمال الطويل مثبتة وقانونية وملزمة للناس: إن الحقائق أوهام مضللة حول نسيان المرء ما يكون هذا، وما كان: مجازات تالفة مبتذلة. وعلى الجملة فلا توجد حقائق، وإنما على نحو دقيق توجد تأويلات^(٢).

وعلى أية حال فلدى نيتشه ليس هناك حدود للطرق التى يفسر بها العالم، ولو أن هناك تفسيرات وحيدة أنتجت من منظورات محددة، فالعالم: الوجود أو الحياة، دائماً وفحسب هو العالم الظاهر، إنه ليس حقيقة، ولكنه أكذوبة وخرافة وتقريبى نسبى، مرتكزاً على خلاصة هزيلة للملاحظات، وحقيقة العالم حينئذ تصبح حالة مطردة متواصلة، على أساس أنها تعبيرات كاذبة، ولكنها لا تحصل على القرب من الحقيقة، إذ أنه لا توجد حقيقة، إن حقيقة العالم، الحياة والوجود، هى حقيقة معرفتنا بشأن العالم، وحقيقة فهمنا للعالم. وهى تصب في إطار الخيال. ولكن تفسر باعتبارها شيئاً آخر، فالحقائق أكاذيب على حد تعبير نيتشه، ولقد نسى ما كانت عليه^(٣).

وليس هناك ما هو أصلى من أجل أن تفسر القراءة، فالقراءة والكتابة يتقاسم كل واحد منهما الآخر، وكل نص أصلى ليس أكثر من تعليقات^(٤). ومن الواضح أن القول بلانهاية النص لا

(١). انظر، سارة كوفمان، وروجى لايورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقيا واستحضار الأثر، ترجمة إدريس كثير، وعز الدين خطاب، المغرب، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٧٥.

(2) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, pp, 56-57.
<http://www.philosophy.ucf.edu/ahard/htm.10/5/2005,p.2>.

(3) See, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift, Editors, Transforming the hermeneutic context from Nietzsche to Nancy, State University of New York press, 1990, p, 15.

(4) See. John D. Caputo. Radical Hermeneutics. Repetition. Deconstruction. and the Hermeneutics Project, Indiana university press, 1987, p, 118

يعنى أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد، وهناك نظريات تشير إلى أن القراءة الوحيدة الجدية للنصوص هي قراءة خاطئة، والوجود الوحيد للنصوص يكمن في سلسلة الأجوبة التي تثيرها^(١).

والخلاصة أننا نجد أنفسنا أمام أنظمة تأويلية متنوعة. وليس هناك من حاجة لرفض من البداية للنهاية لحجم الارتباك والتشوش للمواد التي تكون في فوضى محكمة، ولا إلى أن نكشف من البداية للنهاية غابة هذه الكثافة المعرفية، إن الهدف الاساسى هنا محاولة تصنيف الانظمة التأويلية.

ومن الواضح هنا أن هناك نظامين للتأويل، على الرغم من ذلك التنوع الشديد في الأنظمة التأويلية في الفلسفة الغربية المعاصرة. أحدهما يرى أن التأويل هدفه أن يكشف عن الدلالة الحقيقة التي أرادها المؤلف، أو الكشف عن الطابع الموضوعي لهذه الدلالة، والمعرفة هنا عبارة عن تطابق بين الفكر والوجود. والثاني، على النقيض من ذلك تماماً، إذ يرى أن النصوص تحتل كل تأويل، وأن النص يمكن له أن يعطى معان لا متناهية فيما عدا قصد المؤلف الذي وضع النص، وهنا نجد أنفسنا مع اللامعنى أو اللانص.

(١). انظر، أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المغرب، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٢١-٢٢.

Contemporary Thought in Egypt

**Massimo
Cambanini (*)**

Philosophical issues are usually neglected when the issues of the Islamic reception and confrontation with the Western world are faced. Most attention is paid to sociology or history or to culture subjects. But epistemological qualms troubled Muslim thinkers from the very beginning of the reforming path. Egypt can be chosen as a privileged observatory for this kind of question, considering the role it played in the contemporary history of the Arab world.

Liberal and nationalistic thinkers, living in the first decades of the twentieth century when Egypt was more or less openly a British protectorate, showed sometimes a very poor awareness of the potentially destructive contradiction which arises from the mixing of too many different cultures. To be sure, their open-mindedness marked a radical transformation and a real change in Egyptian culture and politics, and there is no need to pursue this topic here. It would be enough to remember the names of 'Ali Abd a Raziq, Ahmad al-Sanhuri, and Taha Hussein. Unfortunately, acting as sincere interpreters of a new and changing world, they became the occasionally unconscious upholders of foreign control and intellectual subordination of Egypt. No doubt, colonization implies a substrate, ready to receive the new form, as Malek Bennabi sharply argued; but excitement for outside spiritual –and material – achievements can make intellectuals capable of forgetting their own origin. Taha Hussein's view, for instance, of Egypt as a sort of failed European country is deeply misguided. Thus, we can understand the warning of the radical Islamist Sayed Qutb:

We should not go to French legislation to derive our laws, or to communist ideals to derive our social order, without first examining what can be supplied from our Islamic legislation which was the foundation of our first form of society. . . . Our

summons is to return to our own stored-up resources, to become familiar with their ideas, and to proclaim their value and permanent worth, before we have recourse to an untimely servility which will deprive us of the historical background of our life and through which our individuality will be lost to the point that we will become mere hangers-on to the progress of mankind.⁽¹⁾

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية، بجامعة ميلانو ونابولي.

(1). S. Qutb, Social Justice in Islam, trans. J. B. Hardie (New York, 1980): 15-16.

However, we will not speak here only of politics but firstly of epistemology, even though a judgment about some political issues is obviously implicit.

It is not fortuitous, in my opinion, that Islamic reformism "the and modernism set up a constructive confrontation with modernity on the basis of a reappraisal of Ibn sīnā or Ibn Rushd's classic rationalism and especially Mu'tazilite rationalism, which was clearly indebted to its Greek heritage. I this is particularly true in Egypt. A long tradition of studies and researches aiming to demonstrate revolution of intellect in Arabic philosophy" and its Greek roots enriched Egyptian historiography, from Ibrāhīm Maclkur and 'Abd al-Rahmān Badawī to 'Atif al-'Irāqī.⁽¹⁾

Muhammad 'Abduh's *Risālat al-tawhīd* is a philosophical meditation on anthropology and theology. 'Abduh argued about God's existence and essence in quite Ibn Sīnan (but also Ghazzālīān) terms, as the following short passage proves:

De même que le contingent a besoin d'une cause pour être appelé à l'existence, il en a besoin d'une pour continuer à exister; car nous avons démontré que le contingent n'est pas prédisposé par lui-même à exister et qu'il n'entre dans l'existence qu'à la suite d'une cause efficiente extérieure à lui..... Il est évident que l'ensemble des contingences est également contingent, et tout contingent a besoin d'une cause qui lui donne l'existence, donc l'ensemble des contingences a besoin d'un créateur... Ainsi il est prouvé que les contingences qui existent ont une cause efficiente dont l'existence est nécessaire..... L'existence de l'être nécessaire est la source de l'existence de tout contingent.... Toute perfection de l'existence, qui peut être conçue comme attribut de l'être nécessaire, doit lui être attribué.⁽²⁾

(1). I choose, among the many titles I could quote, I Madkhur, *L'"Organon" d'Aristote dans le monde arabe* (Paris, 1934). 'Abd al-Rahmān Badawī, *Histoire de La philosophie en Islam* (Paris, 1972); 'Atif al-'Irāqī, *Thwrah al-'aql fi'L-falsafat al-'arabiyyah* (Cairo, 1984).

(2). M. 'Abduh, *Risālat al-'I'tawhid: Exposé de la religion musulmane*, trans. B. Michel and M. Abdel Raziq (Paris, 1978): 21- 6 passim.

Robert Caspar had pointed out Muhammad 'Abduh's Mu'tazilite out-look many years ago, in particular regarding human freedom of act and will. ⁽¹⁾ the novelty of Muhammad 'Abduh's position did not enable him, however, to join Ahmed 'Urābi's revolutionary movement in 1882 aiming to overturn the status quo. In this case, a modernistic approach and enlightened attitude did not convince a very independent thinker to choose an uncompromising political position.

Ahmed Amen (d. 1954) was actively engaged in Egyptian culture and politics: he was a university professor, Director of the cultural centre of the Egyptian Ministry of Education (1945) and later of the Cultural Section of the Arab League (1947). In his major work, *Dubā al-islām* ("The Morning of Islam"), first published in 1933, he complained about the early disappearance of Mu'tazilism as an irretrievable misfortune for Islam, underlining that

the Mn'taililes gave free rein to intellect [*'aqī*] in its investigations of all [scientific] problems without setting any bounds. They regarded intellect as the way to truth [*al-baqq*] in its investigation of heaven and earth, God and man, great and little. There is no field which the intellect cannot attain, [because] the intellect was created to know and have knowledge of everything - even what lies behind nature and mallei. ⁽²⁾

Amin's goal was the revival of Muslim cultural heritage, making of it a way for the intellectual and moral recovery of all Arab and Islamic people. Although he was a somewhat open minded person, he was not fully free from a traditional outlook. Amin praised the Mu'tazilites for their rationalism and demonstrative skill, but he preferred them to philosophers in the strict sense merely because they are men of faith, while the philosophers are inclined to view religion as not always consistent with rational and theoretical presuppositions.

But besides these "old" modernists, substantially the same positive evaluation of Mu'tazilism arises as a common feature also in Fu'ād Zakariyyah, Zaki Najīb Mahmud or Hasan Hanafi's reflections, even though western

(1). R. Caspar. "Le Renouveau du Mu'tazilisme". Mélanges de l'institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, 4 (1957): 141-201.

(2). A. Amin, *duhā al-islām* (preface by Taha Husayn) (Beirut, n.d.), 3: 68.

scholarship does not wholly agree about the supposed strict rationalism of the Mu'tazilites.⁽¹⁾

The influence of Mu'tazilism poses a crucial question: which kind of "rationalism" developed in the Islamic philosophical world? Which kind of "rationalism" should be cultivated in the *contemporary* Islamic philosophical world? Does there exist a unique kind of "Islamic" rationalism? Does it arise in *contemporary* times? Does a reconstruction of Islamic thought suitable for modernity mean or -perhaps better- does it require a reconstruction of its religious dimension? The debate has been particularly alive in Egypt, even though a great deal of comment arose also in other parts (Persia and India) of the Islamic world. It goes without saying that this confrontation with modernity affected Arabic minds as well as other Muslims, and imposed on Arab thinkers the *duty* of answering the Western challenge and discovering -if possible- an even more Arab, more Islamic way of thinking. This led Arab philosophers to a troublesome relationship with their own heritage which they are mostly inclined to consider not appropriate for contemporary issues. It means, moreover, that political claims cannot be obliterated in a larger methodological and philosophical reform grounded on Islamic revivalism, mainly because the reconstruction of politics in theory and of political systems in practice must reckon with the Islamic ideological framework.

It is true that, looking briefly at the eastern Muslim world, an Indian philosopher and poet like Sir Muhammad Iqbal (1873-1938) lived his relations with Europe and European (Western) culture more quietly. Neither his mystical nor his theoretical attitudes were completely upset by European (Western) thought. Indeed, he was persuaded that the core of European technical advancement is basically Islamic.⁽²⁾ Alessandro Bausani stressed more than once that Iqbal was not an enemy of Europe, albeit he expressed some surprise at the contradiction existing between the Westernizing culture of Iqbal and his condemnation of democracy. "The *shayatin* (devils) of democracy," Iqbal writes, "are nowadays the kings of politics: vile earth does not need me any more."⁽³⁾ This kind of contradiction is unavoidable for an Islamic culture

(1). See for example C. Bouamrane: '(on ne saurait faire tout uniment des Mu'tazilites les 'rationalistes' de l'Islam... Leur visée est d'abord apologétique; ils sont par là d'authentiques mutakllimun.... la valeur accordée à la raison ne signifie pas qu'ils lui reconnaissent un droit absolu face à la révélation" (C. Bouamrane and Louis Gardet, *Panorama de La pensée islamique* (Paris, 1984): 42.

(2). M. Iqbal, *The Reconstruction of religious Thought in Islam* (Lahore, 1981).

(3). M. Iqbal, poem *Celeste* (Javednam), Italian trans. A. Bausani (Bari, 1965): 301; and

confronting outward categories. Democracy is a revolutionary ideal; it was born from the French Revolution. But Islam did not experience such a revolution.

Perhaps Iqbal's distinction between a materialistic Europe and a spiritual Orient can be judged hasty or naive, of at least philosophically out of date. But it is quite characteristic that Iqbal was convinced of a convergence of Bergson's *doctrine de la durée* with the Islamic doctrine of time. Accordingly, Nietzsche would have been ready to accept the mystery of Divine Law moving away from a misunderstood conception of morals learned in corrupted Europe, and he became angry mainly because Europe failed to provide him with suitable moral answers. These perhaps too open attempts at "Islamicizing" European (Western) thought can surely be considered from the viewpoint of reformist modernism, but do they reveal any desire for imitation or flattering of European superiority? In his famous lectures about the reconstruction of religious thought in Islam, Iqbal was able to stress that

There is no basic incompatibility between religion and science. Although philosophy can certainly examine the principles of religion, it cannot treat religion as something inferior to it. Religion presents a view of the whole person, while philosophy and science deal just with aspects of the whole.
(1)

The superiority of religion over philosophy and obviously over science - underlines the independence of religion of all external influences. But does this conclusion solve the dramatic contrast between tradition and modernity? Many Arab authors, however, did not recognize this superiority and so damned themselves to bow to the idols of science and progress. Arab-Muslim philosophers often did not succeed in reorientations Islam away from foreign and imported patterns.

If it is not trivial to repeat that a major problem in contemporary Islamic thought is the reconciliation of the urgent necessity of exploiting Europe in progressive ideas in epistemology and scientific research with faithfulness to a past heritage, it is equally worth underlining that this proper was partly: rely worrying in the Arab world and, obviously, in Egypt, where several thinkers nourished a kind of intellectual submission. This is the case of men like Ahmad Lutfi al-Sayed (d. 1963), whose sincere liberalism, inspired by Western philosophical and sociological traditions going back to John Stuart Mill and other similar thinkers seems to deny an autonomous weight to Islamic heritage. P. Vatikiotis suggests, in quite triumphalist terms, that

He cannot be credited with any originality of thought; yet he was original

see p. 87.

(1). Iqbal, *Reconstruction*: 131.

in the way he tried to transmit European ideas, and in the manner in which he ventured to use these ideas as the basis for the construction of principles to guide the formation of a modern nation in Egypt. Ahmad Lutfi did not provide Egyptians with metaphysics or an integrated intellectual system. Rather he laid down for them the basic rules for the reasoned criticism of society. Above all, he tried to impress upon his compatriots that a society without a system of values and a set of principles to guide it towards certain goals would remain hopelessly backward. And these could be acquired by modern European education.
(1)

If this is true, then we can draw a few negative conclusions as well: firstly, that it is lacking in values and principles; secondly, that the repudiation of all the Islamic past and tradition is unavoidable; thirdly, Islamic European education and culture are assumed as meta-historical and not subjected to any sort of criticism. Obviously, Vatikiotis' own view suggests a rather deformed image of Lutfi al-Sayyid's work. Yet Lutfi al-Sayyid stands very far from a real Islamic renaissance, if we take European ideas of freedom, nationality and individualism as the only effective path to modernity. It is ironic that the same author, Vatikiotis, charges Islamic modernism and political thought with inconsistency just because it refused to accept Greek rationalism!⁽²⁾

Indeed, the solutions Egyptian Muslim thinkers put forward are not always satisfying, even when we take a more favorable attitude than Vatikiotis. We can pick out here at least a couple of contrasting trends. On the one hand, some scholars tried to overcome difficulties by discovering a kind of abstract liaison between Islamic and Western (especially classical) thought. 'Abd al-Halim Mahmud, former Shaykh of Al-Azhar, divided the true value of *falsafah* into theoretical (about God) and ethical investigations. But these values already belong to mature Islamic thought, which he calls more properly *hikmah*. *Falsafah* is introductory to *hikmah* regarding both intellect ('aql) and practice (irtiyād).⁽³⁾ It is more or less the same with Iqbāl, but we need to be careful not to forget the historical dimension. For instance, in the following passage where Aristotle, al-Kindi and Kant are, so to say, sanctified by the Holy Qur'an: There is no doubt that rational people would agree with Aristotle that "Every order bespeaks the intelligence behind it." Similarly, al-Kindi, the first Muslim philosopher, considered that the evidence of craftsmanship in a door, couch or chair, with its design and perfected order, does not reveal its maker any less than the universe reveals its omnipotent Creator..... Al-Kindi adds that

(1). p. Vatikiotis, 'The History of Modern Egypt (London, 1991): 240.

(2). p. Vatikiotis, *Islam and the State* (London and New York, 1987): 1 quote from the Italian translation, *Islam: stati senza nazioni* (Milan, 1993): 69.

(3). See Abd al-Halim Mahmud, *al-Taḥkīm al-falsafī fī'l-islām* (Cairo, 1984).

the external manifestations and phenomena that register upon the senses give the clearest indication of the design of the First Planner..... The above manner of demonstration is the method which Kant, the greatest philosopher of Germany, declared to be the clearest and strongest proof of the existence of God. It is the way that has been followed by many thinkers from East and West. All these proofs of the existence of God may be summed up in the following verses in the chapter of the Qur'an called "The Great News": "Did we not spread the earth as a bed, and raise the mountains as pillars? And did we not create you in pairs and appoint your sleep for a test, and appoint night as a mantle and the day for your livelihood? And did we not build above you seven mighty heavens ...?" (78:6)⁽¹⁾

On the other hand, there is secularism, I more or less strong rejection of original Islamic presuppositions. Unfortunately, the secularism of such a famous person as Fu'ad Zakariyya⁽²⁾ seems to betray the real meaning of Islam: it is absurd to reject the radical tendencies in Islam merely by opposing democracy and political freedom to its inner conservatism. Does there really exist a universal pattern of Westernization? Fu'ad Zakariyya' argues that the Arab world and its thought decayed for two main reasons: blind deference to tradition (*turāth and taqlid*) and an inability to historicize the past. He writes:

Nous autres musulmans avons grand besoin de quelqu'un qui nous dise, comme les philosophes de la Renaissance: "Si vous avez devant vous la nature et les problèmes des hommes, pourquoi faut-il que toujours vous reveniez aux textes des ancêtres? Pourquoi faites-vous de la pensée héritée une autorité indiscutable? Pourquoi ne pas affronter les situations nouvelles avec votre raison?"

Scion moi, cette incapacité du monde arabe à historiciser sa relation au passé consume la cause première de son sous-développement intellectuel.⁽³⁾

Probably, Fu'ad Zakariyya' is too optimistic regarding the Western attitude to realize rationalism in every field of common life:

Certes, en Occident aussi, la production scientifique avait pour destinataire initial une petite élite; mais elle fut reconnue par celle-ci, elle s'est diffusée peu à peu au sein de couches de plus en plus larges et sous une forme plus ou moins élaborée, a fini par faire partie du sens commun. Rien de tel dans la *turāth* arabo-musulmane: aucun de ses produits n'a accédé à ce statut de culture de masse qui fait que l'on dit par

(1). 'Abel al-Halim Mahmud, *The Creed of Islam* (London, 1978): 34-5.

(2). F. Zakariyyah, *Laïcité ou Islamisme* (Paris and Cairo, 1989).

(3). Ibid: 38 and 48.

exemple du Français qu'il est cartésien.⁽¹⁾

If Fu'ad Zakanyya' is right, all the Western world would be perfect, will out racism or dogmatic troubles, in a natural state of paradise, with science solving every problem and granting everyone a happy and affluent life. But hypostatization and my theorization of an assumed absolute truth - either secularism or scientific rationalism- become themselves a kind of *taqlid*.

Zakī Najīb is more concerned with salvation -or at least a reconsideration- of his Islamic background. He is a "logical positivist", so that it is only natural that he stresses the importance of logic. He claims that Arab Classical thinkers turned their attention to Aristotle's rational solutions immediately after him ;⁽²⁾ Meanwhile, he argues, quoting Descartes and Francis Bacon, that Western rationalism was able to develop to a great extent scientific and technological progress ⁽³⁾ -a thing Islam cannot do. Islam remained backward with respect to this astonishing scientific advance for several reasons. First of all, the Islamic world witnessed too many oppressive and autocratic political regimes, where freedom of expression and ideas were forbidden. As an example, the author tells the story of Ibn Hanbal and the *mihnah* under al-Ma'mun's caliphate.⁽⁴⁾ Moreover, too often the (dead) past ruled over the (living) present ("*Sultan al-mādī 'alā'al-hādir huwa bi-mathabat al-saytarah yafriḍuha al-mawṭi 'alā'al-ahiyā'*"). Francis Bacon and his doctrine of *idola theatri* (*awḥum al-masrah*) are used ⁽⁵⁾ to prove that belief (*al-wahm*) distracted the Muslim from true thought.

After a rather tough condemnation of dead heritage, Zakī Najīb asks a twofold question: how can we connect Arab with Western thought? How can we relate ancient Arab thought to the contemporary?

The most original section of Zakī Najīb's work is when he points out the *dynamism* of reason and philosophy: this dynamism means, from an epistemological point of view, the passage from the known to the unknown, the passage from the past to the present in a comprehensive refoundation of silences

Zakī Najīb writes: "As to the definition of intellect I wish to note,it is a movement by which I am carried from witness to witnessed, from proof to

(1). Ibid: 55.

(2). Zakī Najīb Mahmūd, *Tajdid al-fikr al- arabī* (Beirut and Cairo,1982): 313; see also p 317

(3). Ibid: 23-4.

(4). Ibid:42ff. More or less, the same remark in F. Zakariyyah, *L'acit  ou Islmisme*: 49.

(5). Zakī Najīb Mahmūd, *Tijdid al-fikr al-'arabi*: 51.

proven, from premise to consequence.... The most important word in this definition is movement (*harukah*).⁽¹⁾

Philosophy is the disclosure of secrets, receptiveness of novelty ("*al-falsafah hiya ikhraj al-asas al-kāminah fi afkarinā*"),⁽²⁾ so that the greatest goal of intellectual effort must be us encounter with modern science: this is, of course, the goal of Arab intellectual ambitions which started from the very beginning of the last century ("*nasha'at lanā sirā'āt fikriyyah jadidah.... wa ahammu tilka al-sirā'āt al-fikriyyah.... hiya tariqat al-liqā allati nawā'im fi hā bayna 'ulum hadithah*").⁽³⁾ Obviously, the Arabs' task could be made easier through the renaissance of intellect (*al-'aql*) which moulded the best Classical Muslim culture. Indeed, Muslim thought can go beyond Western achievements; as M. Chatter put it: "la connaissance sensible, cheminant a pas de raison, qui a pour mission de scruter et d'organiser le monde des phenomenes, et une connaissance extra-sensible, qui a un rôle de témoin de ces ideaux sans lesquels l'homme perdrait de vue le but ultime de sa vie".⁽⁴⁾

This last conclusion does not prevent secularists from pointing out that the innovation of Zaki Najib's views consists in their distance from tradition. Celebrating the thinker after his death (Zaki Najib died in September 1993), Nasr Hamid Abu Zayd wrote that he was aware of the "living and energetic knowledge of the West against the frozen and stagnant knowledge of *turath*". In Zaki Najib's opinion, *turath* would not be able to solve even one problem ("*al-turath la yahllu mushkilah wahidah min mushkilatinā*") concerning freedom (*hurriyah*) and successful entrance in the epoch of science and industry (*dukhul fi 'asr al-'ilm wa'l sinā'ah*).⁽⁵⁾

Mohammed Aikoun is perhaps more refined than Zaki Najib in writing that Islamic thought leaves a large area of shadow in its *impensée*.

This "impensée dans la pensée islamique [est] sur tous les mouvements de pensée qui ont accompagné, en Occident, la naissance et l'irrésistible croissance de la civilisation industrielle". Arkoun argues that "on ne peut entretenir un lien vivant avec la *turath* si l'on n'assume *totale*ment la modernité; inversement, on ne peut contribuer de façon originale a travailler la modernité, si l'on continue a

(1). Ibid: 310.

(2). Ibid: 263.

(3). Ibid: 269.

(4). M. Chatter, "La Rencontre Orient- Occident dans la pensée de trois philosophes égyptiens contemporains". *Oriente Moderno*, 53 (1973): 641.

(5). N. H. Abu. Zayd in *al-Musawwar*, 3598 (24 September 1993): 44-6.

confondre *turāth* histotrique et *turāth* mythologique".⁽¹⁾

This is not the place to discuss Arkoun's thesis thoroughly; while I admit I do not fully agree with him, I suggest that the main fault of thinkers like fu'ad Zakariyya' and Zaki Najib is just the confusion between historical and mythological *turāth*. I know I am going far beyond Arkoun's intentions in pointing to a historical *turāth* which is both rich and constructive: the world of Islam was erected on its basis. Mythological *turāth*, on the contrary, consist of apparently anachronistic rules and impositions many philosophers regarded as oppressive and restricting the free development of Islamic thought. But it is just a mythology, like other mythologies: science, technology and uninterrupted progress (the so-called "magnifiche sorti e progressive", in the words of a sceptical Italian poet, Giacomo Leopardi). In any case, I think that the crisis of contemporary Islamic thought cannot be reduced to a mere crisis of Islamic philosophy, because we must acknowledge that its problem is essentially political and its solution essentially revolutionary, assuming revolution is a radical change of the present situation. We would have to consider in a different light Nasser's political experience, in admitting that the 1967 disaster signified the closure of a whole historical epoch, but also that Nasser's defeat and the failed improvement of social and economic situation in the Arab countries created more scope for an Islamic radical challenge.

Another major negative feature of both Fu'ad Zakariyya's and Zaki Najib's thought lies perhaps in their inadequate awareness of the criticism advanced against the new positivism and scientific objectivity by epistemological anarchism (Feyerabend) and the so-called "weak thought", which means the denial of a strong, metaphysical dominion of being; and absolute reason.⁽²⁾ Feyerabend, on the other hand, argues that unanimity of opinions is appropriate for mythological thought where tyranny and oppression are destroying free scientific research: a real objectivity in knowledge needs a multiplicity of opinions and truths; no one can claim to master any truth,

(1). M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris, 1984): 59 and 57.

(2). See G. Vattimo and P. A. Rovatti (eds) *Il pensiero debole* (Milan, 1983): "la razionalità deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso una supposta zona d'ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano. 'Pensiero debole' e allora certamente una metafora. ... E' un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: e una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio, comunque ritradotta e camuffata. ... Una via che dovrà continuare a biforcarsi" (p. 10).

because humanism involves a variety of contending views.⁽¹⁾ In the same new logical positivism (we can think of Wittgenstein), we often discover a very questionable rationalism underlying either the inability of answering philosophical and scientific questions (we must be silent when we cannot speak about something)⁽²⁾ or the contradictory multiplicity and irreducibility of psychological and linguistic world pictures.⁽³⁾

fu'ad Zakariyya and Zaki Najib were so concerned with establishing a convergence between Arab thought's values and Western ones, coupled with an enthusiastic evaluation of the latter, that they let pass unobserved the most striking difficulties the same Western philosophical tradition found in itself. After Nietzsche no one can accept philosophical statements being sure of asserting, beyond any doubt, epistemological truth and morality.

In Hasan Hanafi Islamic rationalism finds a phenomenological and anthropological solution which is perhaps the only really "open" version, being "aimed at". We have a sound reference in Husserl's *Krisis des europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* and in his theory of phenomenological *telos*. The Italian editor of this important work, Enzo Paci, wrote that "if we admit that truth is reality, [oppressive] apparatuses will win power. If we let unreal truth become in ourselves the life of truth, victory will be of all the men in the world."⁽⁴⁾ It means that phenomenological truth alone is our way of improving the social situation and erasing injustice.

Hanafi's phenomenological teleology is built on two main aspects: firstly, a new concept of *tawhid* intended as the anthropological realization of social justice: God is a principle of equality to whom men are moving in their historical *piaxis* ("*Allāh huwa al-mubda' al-wahid al-shāmil alladhi yatasāwā amamibi jami'*" *al-'ibād fa'l-shahadah laysat qawlan bal 'amalan wa thawrah*)⁽⁵⁾; unicity (*tawhid*) means the process of unification just as liberty is

-
- (1). P. K. Feyerabend, "Against Method", paragraph 3, in M. Radner and S. Winokur (eds) *Minnesota Studies in the philosophy of Science*, 4 (Minneapolis, 1970): 17-130.
 - (2). L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1st ed. (London, 1921), paragraph 7.
 - (3). L. Wittgenstein, *philosophicus Untersuchungen* (Oxford, 1953).
 - (4). E. paci, "Prefazione" to E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e La fenomenologia trascendentale* (Milan, 1975): 18.
 - (5). H. Hanafi, *al-Yamln wa'l-yasār fi'l-fikr al-dini*, fifth volume of *al-Din wa'l-thawrah fi Misr* (Cairo 1989): 54.

liberation⁽¹⁾; and, secondly, the concept of 'intersubjectivity as pluralization of cultural subjects⁽²⁾: against colonialism, exploitation and the double opposition of Orientals and Westernization, "life in horizontal" means that all the makers of culture and science must claim their right to be acknowledged as active subjects of history. This is why Hanafi wrote that

L'Islam est la religion révolutionnaire par excellence. Le tawhid est un processus d'unification dans le futur du fait accompli dans le passé. Il veut dire la liberté de conscience, le rejet de la peur, la fin de l'hypocrisie et du dédoublement. "Dieu est grand" signifie la destruction du despotisme. Tous les êtres humains sont égaux et toutes les nations sont égales devant le même principe ... La vocation de l'homme est de transformer la parole de Dieu, la révélation, comme structure idéale du monde.⁽³⁾

Hanafi argues that the ancients (*al-qudamā'*) were wrong in seeking to obtain a scientific knowledge of God's Essence, because God is the Absolute (*mutlaq*) and sciences are accustomed to transform the absolute into the relative ("al-'ilm mawdu'uhu wa minhajuhu wa ghāyatuhu tahwil li'l-mutlaq ilā nisbi").⁽⁴⁾ Even though we wish to insist on the relativity of science, this statement does not imply a defeat of reason. Indeed, it is strictly Islamic, because it places God's reality beyond any theoretical grasp. This statement clearly leads to an active transformation of pure philosophy into ethical and anthropological engagement (*'amal*). The same God is praxis: "Allah laysa nazaran- Logos- bal '*'amal*- praxis -".⁽⁵⁾

What is Hanafi's philosophical attitude to Westernization? An intriguing historical issue arises here, or rather the issue of historiography and Orientalism. In general, he sharply criticizes historical method when applied to philosophy, on the ground that this method tends to throw doubt on speculation (*nazar*). Hanafi's criticism hits in particular Western Orientalism. Orientalists are not able to give up their "national" (*qawmi*) concept of science, which is obviously "European". Orientals, for instance, by applying a surreptitious historical

(1). Al-Hurriyyah taharrur in H. Hanafi, *Min al-'aqidah ila'l-thawrah* (Cairo, 1988), 3: 380.

(2). See my interview with the author, "Per una nuova Lettura dell'Islam moderno: intervista ad H.H.", *Islām: Storia e Civiltà*, vol. 39, (2) (1992): 69- 79.

(3). H. Hanafi, "Des Ideologies modernistes à l'Islam révolutionnaire", *Peuples Méditerranéens*, 21 (October-December 1982): 12.

(4). *Min al-'aqidah ila'l-thawrah*, 1: 82.

(5). *Ibid*: 88.

method (*minhaj ta'rikhi*) distorts the thought of men like Suhraward, willing to concentrate on his Greek or Indian or anyway external inspirations and so ignoring his Islamic and orthodox background.⁽¹⁾

In his last important work, *Muqaddimah fi 'ilm al-istighrāb* ("Introduction to the Science of Westernization"), Hanafi tries to pave-the way for a factual transfer from the illusory knowledge of an alien world (the East) by the 'Orientalists' -officiating priests of a transcendental "Orientalism"- to an analogous, equally illusory, knowledge of the West as another alien reality, analyzable by "Westernization".⁽²⁾ Indeed, the main philosophical and ideological problem to overcome is the surreptitious opposition between the ego (*anā*) and the aliud (*ākhir*), a distinction meaningful only from the point of view of a triumphant and victorious culture over the others (the culture of imperialist Western countries over Africa and Asia for instance), while a real phenomenological perspective implies at inter subjectivity leading to a true transcendence of exploitation and racism.⁽³⁾

Secondly, the history of Western philosophy, which Hanafi draws from Greek antiquity to contemporary times, shows a progressive decadence and atomization of its coherence. The last stage would be the dissolution of European conscience with the triumph of an irrationality mainstream.

In order to demonstrate this assumption, Hanafi argues for a cyclical development of history and historical thought, both in the Western world and in the Oriental (and especially Islamic) world, in successive periods of about seven hundred years. In Islam, the first phase went from Hijrah to Ibn Khaldun, who represented the critical consciousness of Islamic culture at its apogee. After a second phase of decadence corresponding more or less to Ottoman supremacy and failure and subsequent modernization and submission to Westernizing patterns, the fifteenth century of Islam (1400 A.H. corresponds to A.D.1980) marked the setting forth of a new *nahdah*. "We are observing," Hanafi writes, "the end of the second and the beginning of the third stage, the end of colonialism [*isti'mār*] and the beginning of liberation [*taharrur*]. We are contemporaneous to the movements of liberation and we witnessed Arab

(1). All these arguments are found in H. Hanafi, *Hikmah al- ishrāq wa finuminulujjiya*, included in *Dirārsāt islamiyyah* (Beirut. 1982): esp. But the author deals with them also in his thesis *Les Methodes d'exése: essaisur la science des fondaments de la comprehension* ('ilm usul al-fiqh) (Cairo, 1965): cxli-cl.

(2). H. Hanafi, *Muqaddimah fi 'ilm al-istighrab* (Cairo, 1991).

(3). Ibid: 695ff.

revolution, along with Palestinian loss."⁽¹⁾ Of course, temporal boundaries must not be kept too strictly, because history is a changing process; but general patterns are clearly discernible.

Comparatively, Western history, which started six hundred or more years before the Muslim era, is now living at the very beginning of decadence entering its third phase. After attaining the peak of power in the nineteenth and twentieth centuries, the Western (but we can say perhaps better "Christian") world is running into a descending parabola coinciding with Islamic awakening and rising. The ideological and philosophical crisis of Western outlook and life is proved by the great hold on common and intellectual minds of nihilism (*falsafāt al-'adam*).

The death of God (*Lāhut mawt al-ilāh*), the death of spirit (*al-mawt fi'l-ruh*) in arts and culture "gave expression to a hidden crisis of European consciousness" ("*tu'abbir 'an azmat dafinah fi'l-wa'y al-urubi*").⁽²⁾ Husserl was aware of this emergency and declared it in his *Krisis*, arguing that the crisis of European sciences is properly the crisis of European humanism ("*azmat al-wa'y al-urubi bil-insaniyyah*").⁽³⁾

In these circumstances, what room is there for the third world in general and the Islamic world in particular? In the Third World, we have recently experienced national independence and the construction of autonomous economic systems, among which Hanafi cites Arabic socialism as a third way between capitalism and Marxist socialism.⁽⁴⁾ Indeed, Hanafi applies to the Third World a deeper awareness of history, because China and India, Persia, Mesopotamia and Egypt developed in seven thousand years of uninterrupted tradition and civilization.⁽⁵⁾ In the new phase of history now starting, however, those cultures and civilizations, which from the Middle Ages moved from East to West, must come back to the East again: this is the promise of a new world.⁽⁶⁾

This analysis underlines the importance of dialogue in a clear distinction of roles and responsibilities. This dialogue must be aware, anyway, that the Islamic mind is seeking a new resolution and probably, when achieved, the new resolution will bring forth a complete *boulevérsment* of intellectual outlook and political conditions.

(1). Ibid: 698.

(2). Ibid: 715.

(3). Ibid: 718.

(4). Ibid: 735.

(5). Ibid: 737.

(6). Ibid.: 768.

رقم الإيداع

(٢٠٠٣ / ١٢٣١٨)
