

تشریح العقل الغربي
مقاربات فلسفية في النظر والعمل



ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

تشرح العقل الغربي

مقابسات فلسفية في النظر والعمل

زهير الخويدي



الرابطة العربية
الأكاديمية للفلسفة

تشریح العقل الغربي
مقابسات فلسفية في النظر والعمل
تأليف: زهير الخويدي

الطبعة الأولى، 2013
عدد الصفحات: 439
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-??-??

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: +213 661 20 76 03

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: +213 41 35 79 88
خلوي: +213 661 20 76 03
Email: nadimediton@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية – ناشرون

هاتف خلوي: 204180 (96171)

ص. ب.: 113/6058

الحمراء، بيروت-لبنان

Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

7	الإهداء
9	تصدير
11	استهلال
23	الباب الأول: مقابسات النظر
36	المقابلة الأولى: نهاية الإنسانية ومولد إنسانية الآخر
	المقابلة الثانية: مارتن هايدغر والبحث عن أصالة الذات
53	من دكتاتورية الهم إلى تحليلية الدازاين
94	المقابلة الثالثة: أرنتس كاسرر والأنثروبولوجيا الرمزية
116	المقابلة الرابعة: الوجود في العالم عند موريس ميرلوبونتي
133	المقابلة الخامسة: فن الفهم في العصر الهرمينوطيقي للعقل
	المقابلة السادسة: التفكير في اللامفكر فيه بين ميشيل فوكو
155	وجيل دولوز
181	الباب الثاني: مقابسات العمل
197	المقابلة الأولى: تطعيم ماكس شيلر الأكسيولوجيا بالفنومينولوجيا
226	المقابلة الثانية: الفيلسوف الديمقراطي بين النقد والبراكسيس
253	المقابلة الثالثة: دلالات المتخيل الاجتماعي عند كاستورياديس
270	المقابلة الرابعة: فلسفة الالتزام وأدب العمل عند سارتر

289	المقابلة الخامسة: العقلانية النقدية التوافقية عند هابرماس
327	الباب الثالث: مقابسات الابداع
332	المقابلة الأولى: فلسفة الفعل عند حنة أرندت
	المقابلة الثانية: النمذجة العلمية أو حضور الفنونيمولوجيا
342	في الإيستيمولوجيا
	المقابلة الثالثة: التكافؤ الأنطولوجي بين الصورة والأصل
371	أو في هرمينوطيقيا الفن عند غادامير
393	المقابلة الرابعة: فلسفة الفن بين ذاتية الإبداع وجمالية الأثر
413	المقابلة الخامسة: فلسفة الصورة بين المنع والإباحة
423	خاتمة عامة
433	المراجع والمصادر

الإهداء

إلى العقلاء من هذا العالم وإلى محبي الكلمة،
وإلى الطامحين نحو الإقامة في الوجود.
إلى كل الباحثين عن المعنى والقيمة،
وإلى التائقين إلى حياة كريمة في مؤسسات عادلة مع الآخرين ومن أجلهم.

شكر

هذا العمل هو ثمرة تعاون بين ملتقى ابن خلدون
للعلوم والفلسفة والأدب والرابطة العربية
الأكاديمية للفلسفة وكل الامتنان والتقدير إلى
صديق المفهوم محب الحكمة علي عبود
المحمداوي على التعاون.



تصدير

"في البدء كان العالم ولكن في قلب كل شيء كان الإنسان"⁽¹⁾.

"الكلام صلف تياه لا يستجيب لكل إنسان ولا يصحب كل لسان وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طوراً ويعز أطواراً، ومادته من العقل والعقل سريع الحؤول خفيي الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان ومجراه على اللسان، واللسان كثير الطغيان"⁽²⁾.

"نحن مجانين اذا لم نستطع أن نفكر

ومتعصبون إذا لم نرد أن نفكر

وعبيد اذا لم نجرأ على التفكير"⁽³⁾.

(1) المؤلف.

(2) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 2003.

ص14-15.

(3) أفلاطون، 374-427 قبل الميلاد.

استهلال

"إننا نعيش في زمن التغيير الاجتماعي والدور المهيمن للعلوم والتكنولوجيا وما توفره من سيطرة على الطبيعة والإنسان وما بدأت من خلع للفلسفة بوصفها ملكة العلوم عن العرش الذي كانت تجلس عليه"⁽¹⁾.

من المعروف أن الفلسفة منذ بداياتها إلى حد الحقبة المعاصرة قد مارست النقد والعقلنة وبحثت عن مواكبة الزمن وارتبطت بالمعرفة والعلم والتفكير والإدراك والوعي، وأنها تجسدت في انطباعات الحواس وامتدادات الذاكرة وإرهاصات الخيال وخطابات العقل ورمزية اللغة وشعرية التصوف ونظريات العلم. ولعل أفضل ما اختصت به في ذلك الزمان هو حب الحكمة والشوق نحو الحقيقة والبحث عن المعنى والحرص على القيمة واحترام النواميس وبناء النسق وإتمام النظرة الموسوعية. ولكن الفلسفة المعاصرة استوعبت كل هذا وتعافت عنه وصارت تبحث عن التحطيم والتفكيك والنقد الجذري وتعشق أسلوب الشذرة ضد المنهج وترتضي بلانهاية التأويل ومعقولية العدمية ونذرت نفسها لمهمة الخوض في التخوم والهوامش ثورة على المركز وبحثا عن الأصل الذي لا أصل له واقتناعا بأهمية المظهر وغنى السطح.

فهل هذا يعني أن الفلسفة قد تخلت عن نبراسها الهادي وأنها لم تعد

Hans-george Gadamer, *l'art de comprendre*1, Trad par M.Simon, Editions, (1) Aubier Montagne, Paris 1982, p.15.

حبا للحكمة؟ فأية علاقة جديدة ستقيمها مع كل من الحب والحكمة؟ هل أصبحت تنهل من الكره بعد أن ملت كل تجارب الحب؟ وما المقصود بأن في اللعب والكسل والكذب والوهم والعنف مزايا ومنافع؟ هل انقلبت الفلسفة إلى ضدها وأصبحت مجنونة لا تعترف إلا بكل أشكال اللامعقول والخلف المنطقي والعبث والفارغ من المعنى واللاحكمة؟ وما الحكمة من لاحكمة الفلسفة المعاصرة؟ وهل تعلمنا حب التفكير أم حب الحياة؟ ألا ينبغي أن تولي وجهها شطر حكمة النظر وحكمة العمل في ذات الوقت من أجل أن تؤهل الناس للوعي بالزمان والفعل في التاريخ؟

يبدو أن مطلب الفلسفة المعاصرة من الإنسان هو النفير من عمارة التقنية والعلم وشد الرحال نحو الشعر واللعب والسؤال وربما أيضا يكون أمرها القطعي بالنسبة إلى كل عاقل هو أن يهجر ديار التقنية والتحكم وما رافق ذلك من تسيّد وتذويت وتمركز وانثناء وأن ينقل لنا بعد التشخيص والوصف والتحليل بعض من الوضعيات اليومية التي يتخلى فيها عن كل أشكال السيطرة العقلانية والمنهجية في تسيير حياته وأن يعبر بشكل حر وشفاف عن لاوعيه وحمقه وأنانيته وعنفه وعن كيفية وقوعه ضحية حتميات اجتماعية وطبيعية وسلطات اقتصادية وسياسية ويسرد تناهيه وتشظيه وعجزه عن تحمل خفته وعن الإقامة في العالم.

من البين إذن أن الفلسفة اليوم لم تعد تحب الفكرة الشاملة والحقيقة المجردة بل أصبحت تسعى إلى اقتناص المنفعة الجزئية والمصلحة الآنية وتتصيد الفرصة السهلة والحياة الممتعة وبالتالي لم يعد موضوعها طلب المعلوم الأسمى بل العناية بالمرء صحة وتربية وحياة وسكنا في الكوكب. على هذا الأساس ليس من الحكمة أن يكون الإنسان حكيما فحسب بل عليه أن يوظف هذه الحكمة في معاشه ومعاده وأن يحذر من أن تنقلب إلى قوة تتحكم فيه. هكذا من جديد التفت الفلسفة نحو طرق تفادي الألم وشرعت في البحث عن الدروب المؤدية إلى السعادة ومن جديد عرض الفيلسوف خدماته وأسئلته على سكان المدينة بحثا عن هوية ضائعة وسط ركام الأجوبة المعلبة وهكذا أطلق عنان التفلسف في طبقات الميراث والتقاليد والبدع.

غير أن الفيلسوف الجديد هو الرجل الحر الذي يعاند الحكيم وينفر من صرامته وجديته ويخشى الموت ويحب الدنيا ويكره التكلم عن الروح وتجذبه الأهواء ويحركه الجسد ويفتنه الشعر ويقلب العلاقة بين الخير والشر وتستهو به الرذائل وتثقل عليه الفضائل وتبحر به إرادة القوة ويجرفه طغيان الغريزة ويفنيه الضحك وتهلكه السخرية وتعلمه النميمة واللغة العادية وتسرق منه الصناعة ذكائه وتنحكم الوراثة في مؤهلاته ومصيره وتحمله ثقافة الاستهلاك ومجتمع الوفرة إلى وجهة غير معلومة وتغمره آراء الحشود.

من هذا المنطلق بان بالكاشف للجميع أن الحكمة لا تُدرّس وأن العالم لا تقابله الذات وان الحقيقة بعيدة كل البعد عن التطابق وان المتفلسف الجديد ليس سوى خرائطي ماهر يهتم برسم خطوط التمايز بين المناطق المظلمة والأخرى المنارة. كما أن مفكر مابعد الحداثة هو حاسب ومتصرف في شؤون المعلومة والعملية أو خبير في تكنلجة الحياة والاقتصاد والمهنة وكذلك فنان راقص على أنغام الوجود المنسحب في ظلمته.

في الواقع إن الفلسفة المعاصرة تتراوح بين خيارين: الخيار الأول هو ادعاء الحكمة واستعادة الدغمائية القديمة في شكل واقعية علموية واثقة من سيطرة العلوم والتقنيات على الطبيعة ومن قدرتها على التحكم في الظواهر، أما الخيار الثاني فهو تبني التنسيب كحجة كسولة والذرائعية والانتفاعية في الجانب العملي واستعادة النزعة السوفسطائية التي تمجد الخطابة وتترك الفرصة سانحة للمحاججة بين الآراء المتصارعة وتشرعن العنف باسم سلطة الأقوى وحكم الاجماع. لكن يبدو الخيار الثالث العائد بالفلسفة إلى حفاري قبرها من أجل البحث عن حكمة في الحب وعن حب للحكمة يظل أمرا متروكا ومؤجلا إلى زمن يمل فيه الكائن الآدمي من لعب النرد مع ذاته الأخرى ويقبل على الوجود بغير تحفظ وينشد مع بقية الكائنات قصيدة العودة إلى حدائق الأكوان الكبرى.

إن الإنسان لم يخلق ليصبح حكيما وعاشقا فقط بل إن حبه للحكمة هو الذي يجعلها محبوبا وحاكما على ذاته ومحبا للآخرين. وان الحياة الإنسانية بلا حكماء تكون ممكنة ولكن الذي يجعلها جديدة بأن تعاش هو عزوف

هؤلاء الأدميين عن ولهم بذاتهم وانهماكهم في حب جواهر الأشياء
والبحث عن أسرار الكون.

أن نتعلم كيف نتفلسف اليوم هو أن نعرف كيف نواجه الأنساق
الفلسفية التي تركها لنا كبار الفلاسفة وأن نحسن تدبير العبر والمعان التي
تزخر بها مؤلفاتهم وأمهات كتبهم ولذلك لم يكن الهدف من الفلسفة
تحريض الناس على حب الحياة فقط وإنما مساعدتهم على إيجاد معنى
لحياتهم. ولم ينتظر الجمهور بلهفة إلى ما تجود به قريحتهم من حكمة
يسترشدون بها وسط هذا الضجيج المعولم والحياة الصاخبة.

إن الفلسفة في حد ذاتها لا توفر للإنسان زادا معرفيا رفيعا ونفائس من
العلوم الكونية فحسب وإنما تجعله يتذوق جود الوجود وينعم بفيض الخاطر
وينغمس ولهانا في حب الحقيقة دون أن يبالي بمصاعب الطريق ومخاطر
الرهان. وان هذا الدور هو الذي جعل من الفلسفات التاريخية كنوزا مهمة
وصناعة شريفة.

على هذا الأساس إن الحكمة بالمعنى العتيق للكلمة والجامع بين
التعقل والدراية وبين التأمل والتدبير وبين التبصر والتقدير غائبة عن نظريات
الفلسفة المعاصرة وتوجهاتها وعن دراية المرء ونظره وما هو موجود منها هو
مجازها الميت وطيفها البعيد وظلها الباهت، فما هي أسباب هذا الإخفاء
والحجب؟ وهل من الحكمة ألا نحب الحكمة اليوم؟ أليس من شرط
التفلسف الأصيل أن يحب الإنسان الحكمة فحسب؟

لقد ارتبط الخطاب الانساني حول العقل بالخطاب الفلسفي حول
الوجود وذلك لكون العقل والوجود هما واحد ولأن الوجود الانساني نفسه
لا يتحقق ولا يرتقي إلى مرتبة حارس الوجود وكليمه الأول إلا اذا ما
تصالح مع عاقلته وتخلي عن بهيميته وتدرج في سلم التعالي والتعین وبلغ
مبلغ الكائن المتعقل والموجود العقلي. لكن ما أبعدنا اليوم عن العقل
المطلق وعن الاستعمال المتعالي للعقل وما أفقرنا إلى التعقل والعاقلية
عندما نشمر على سواعدنا ونهبط إلى ميدان التجربة ونغوص في الواقع
ونحتمي بالنصوص والمأثور ونتدبر التراث. وما أقربنا إلى الأدوات التقنية

والحسابات العلمية والبراهين المادية والحجج الملموسة عندما نعتبر الطبيعة ونسير الظواهر ونستقرأ الأحداث ونتعقب الوقائع، وما أسرعنا إلى التصديق عند كل قياس او مماثلة أو محاكاة أو تشبيه وكأن الحقيقة ضرورة هي ثمرة الاجماع والبداهة. لكن مهما كان موقفنا من العلوم والتقنيات والثورة الرقمية يتراوح بين الذم والمدح أو بين الاستحسان والاستهجان فإن ذلك لا يحول دون تحولها الرمزي إلى لغة الحضارة التي تخصصنا في وقتنا الراهن ولا يمنع ماهيتها من أن تغمر مجموع حياتنا اليومية. كما أن وهم الحدائث نفسها نابع من إيمانها الصريح برسالة العلم وافتراضها المبالغ فيه أن جميع المشاكل المستجدة ترد إلى المجال التقني وتستفيد من التقدم العلمي وتعتقد في امكانية حل أزمة الانسان وايقاف تصحر المعمورة عن طريق تجويد الآلات وتطوير الأقيسة وتدقيق الاستدلالات الرياضية والمقاربات التجريبية. لكن المشكلة التي بدأ العلم والتقنية يتسببان فيها ناتجة عن اعتبار التثبث هو النموذج الذي ينبغي اللجوء إليه وتكملة ذلك بالبحث عن القرائن والمؤيدات، كما أن حصر المعرفة في المتحقق يؤدي إلى الاكتفاء بإعادة الإنتاج كمقياس للحقيقي .

إن مشكلة الحدائث والصعوبات التي وقعت فيها أنها في تعميمها للتقنية على كل شيء لم تعد تعتمد على وساطة متعلقة بين المعرفة وتطبيقاتها العملية بل إن المعرفة العلمية نفسها جعلت من هذه الوساطة التعقلية تكاد تكون مستحيلة بما أنها هي نفسها ارتدت إلى وساطة تقنية. هكذا يتجذر قانون التقدم في العلم الحديث بقدر سماحه بتطور العالم نحو العولمة والسيطرة التقنية على الكون وما يخلف ذلك من كوارث وأضرار.

من هذه الزاوية حل الخبير محل الحكيم، ولم يعد اتخاذ القرارات التي تؤثر في المجتمع البشري ينشأ عن مناقشات مستنيرة لجمهور مثقف بل يصدر عن مجموعة صغيرة من الخبراء الذين صاروا يحتكرون الكثير من المعلومات والحسابات والإحصائيات التقنية وهم مستعدون للتصرف نيابة عن الجميع. إن مجتمع الخبراء هذا هو مجتمع الموظفين حيث الأمر لا يقتضي اتخاذ القرارات وتحمل المسؤولية، ولكن التكيف مع القرارات التي

يتخذها الآخرون، والتي ترجع في الأساس إلى منطلق الضرورات التكنولوجية. من هنا لم يعد التقدم التكنولوجي والعلمي يلقي قبولا كبيرا وإجماعا شعبيا على توجهها. بل العكس هو الذي حصل: أصبحت الأهداف الإنسانية ذاتها تملئها المتطلبات والفرص التي تتيحها التكنولوجيا، وبالتالي، ولهذا السبب صار الإنسان مهددا بخطر فقدان هويته. علاوة على أن عمل الخبراء بعيد كل البعد عن عمل كل مواطن مسؤول لأنه تحول إلى آلة يقتصر دورها في السماح للأجهزة العلمية والتقنية والاقتصادية أن تواصل حركتها دون توقف. هذا الانقلاب في أدوار التفكير في المجتمع ينتج عنه زيادة اللاعقلانية في المجتمع، ويفضي إلى حد كبير إلى ظهور كوارث مستقبلية مثل فرضية "الحل النهائي" والسباق المحموم نحو التسليح النووي. هذا الصعود للامعقول الاجتماعي والاقتصادي والعسكري نتج عنه هيمنة العقل التقني على العقل العملي ومكننة الطبيعة وتصحير الوجود.

والحق أن ما يمثل مشكلا في هذا المنعطف في بداية الحقبة المعاصرة هو ما جعل المفهوم الجديد للعلم يحافظ في العمق على الجذور الإغريقية لمسألة معنى الوجود لاسيما وأن الفيزياء الحديثة تكونت على أساس المصادرة بمشروعية الميتافيزيقا القديمة والدعوى بالتمكن من تحطيم الكوسموس.

هذا التسليم يقطع الطريق على كل المحاولات التي تريد أن تعيد بناء النماذج الكبرى للماضي وحتى واقع أن العلم الحديث يشهد نقدا جذريا للمدرسانية فانه المشكل غير قابل للحل في وعينا الحضاري اليوم. إننا ننتظر من علوم الفكر منذ وجدت جنبا إلى جنب مع علوم الطبيعة أن تخفف عنا البؤس الذي يسببه العلم للحضارة. وإن مناهج العلوم الطبيعية تبدو قاصرة عن إدراك الغايات النبيلة التي تحجبها هيمنة الوسائل التقنية على الطبيعة والإنسان. عندئذ إن الأسئلة الفلسفية التي تنقدح هاهنا عند كل عقل مستنير هي: هل يمكن أن نصعد إلى الأعلى أكثر من المعرفة المتخصصة العلمية؟ وبأي معنى وبأي شكل؟ هل هناك حدود من داخل العلم نفسه لهذه الموضوعية التي تقتضيها في جوهر الحكم وصحة العبارة؟

"ثمة سجلان اثنان يمكن لتحليل العقلانية أن ينطبق عليهما... انه اما المعالجة الأداةية واما الاتفاقية التواصلية الذي ظهر كغائية داخلية للعقلانية" (2)

في الواقع لم يؤدي البروز الأخير للتعصب غير العقلاني والاعتماد الرسمي على التنظيم الإداري العقلاني المتوازن على الصعيد العالمي كحل لهذا الظهور سوى إلى إنتاج نمط من الإنسان الأخير المستسلم للواقع والمتكيف مع النموذج التقني والمنظم للإدارة وآليات الضبط والتوجيه والتسيير.

إننا نعيش اليوم تحول في الثقافة نتيجة عولمة الإنتاج والتبادل والاستهلاك حيث تنساب المعلومة بسرعة كبيرة إلى الجميع في ظل توفر مجموعة من التقنيات الناجعة التي تؤمن العملية الاتصالية. انه منذ اختراع المطبعة ووسائل الاتصالات واكتشاف العالم الجديد ومسار عولمة التبادلات ما فتئ يزداد ويتضاعف.

بيد أن هذه التقنيات الحديثة قد أدت إلى نتيجة عكسية وعض إفرازها للتواصل قادت إلى الانفصال والانعزال وجعلت الإنسان يخسر أراضي كانت في ما مضى حقلا خصبا للمسار التواصلية وهي مستويات العلاقة بالذات وبالأخر وبالعالم. إن النوع البشري يتحدد وفقا لنوعية العلاقات وشبكات الاتصال والترابط التي يقيمها في هذه المستويات الثلاث.

يترتب عن ذلك أن العالم في مطلع القرن الحادي والعشرين تمزقه الأزمات والحروب ويبدو كذلك أن النزاعات لم تعد تقتصر على بعض الدول وفي بعض النقاط الحدودية ولكن في جميع القارات بأشكال جديدة وغير مرئية وتستعمل فيها أشد أنواع الأسلحة فتكا بالبيئة والإنسان وهي الثقافة والغذاء والطاقة.

إن الوضعية السياسية العالمية هي خطيرة جدا وتؤذن بانهيار دول

Habermas Y, *théorie de l'agir communicationnel*, trad, J, -L, Schlegel et J, -M, (2)
Ferry, éditions Fayard, 1987. p.27.

وذوبان مجتمعات باسم الثورة تارة وباسم السوق طورا، ويتمثل ذلك من جهة في انهيار الإمبراطوريات الاستبدادية بعد أن ولدت الكراهية والصراعات داخل المجتمعات وخارجها، ومن جهة أخرى في ما خلفه التقدم التكنولوجي من مظاهر الفقر والبطالة وتزايد الاحتجاجات على الأنظمة الشمولية والاسراع إلى الادجهاز عليها والتخلص منها.

إن العلم بمفرده غير قادر على تكوين عالم جدير بالسكن بل انه قد غير من وجه العالم الحالي وأفسد طبيعة التجربة اليومية حيث أصبح اليومي قبل علمي. لقد شاهدنا بأم أعيننا ماذا حدث في المعمورة من جراء هذه القطيعة الإبتيمولوجية وكيف أدى هذا الطلاق الذي لا رجعة فيه إلى انقسام حاد داخل حدث اللسان في الحقبة المعاصرة بحيث لم تعد اللغة تفيد ما تريد تبليغه بل تخفي الرغبة والسيطرة وتقول زيفا ووهما أكثر ما تقول صدقا وحقية. ولعل سطوة التداولية هي الظاهرة الأكثر جلاء عن هذه الأزمة، بل إن اللغة الطبيعية قد فقدت أفضليتها الأولية في السماح بوقوع تمفصل بدئي وحاسم لوجود الإنسان في العالم. وإذا ما اتبعنا خطوات العقلية التفهمية فإن كل واحد منا سيقر بضرورة خلع الهالة عن العالم وذلك بالتحكم في كل شيء عن طريق التوقع العقلاني، وإن المصير القاسي لزماننا يقتضي في الآن نفسه رسالة تقنية للعقل المعلمن وتفكيك للكوسمولوجيات الميتافيزيقية التي مازالت تشتغل على أنها مرجعيات حية.

لقد بان بالكاشف أن القطيعة مع العالم القديم والوسيط مجرد رأي مستهلك وخطيئة ثقافية بالقياس إلى أن اعتماد التقنية والعلم والسيرنيطيقا قد أدى إلى انفجار القيمة بين الحقل الموضوعي للوسائل والحقل الذاتي للغايات وإلى تفكك الوحدة المقدسة بين الجمال والحق والخير. ان ثقافة العالم القديم مازالت حية وتتحكم في مصيرنا ولكن ويا للأسف دون أن ندري ومن وراء صرامة وعينا الذي يدعي الموضوعية.

إن المفارقة التي نعثر عليها ونحن نتدبر أمر زماننا هي إشهار نوع من الانتصار للعقلانية وبالخصوص العقلانية العلمية وفي نفس الوقت مضاعفة الانتقادات والتوجسات والمحاذير بشأن انعكاساتها الخطيرة ومؤثراتها

السلبية في حقول الإتيقا والثقافة والروح. من هذا المنطلق يتمثل عيب العقلانية المعاصرة في كونها لا تجيبنا عن هذا السؤال: لماذا نرغب في الحياة باستمرار؟ بل إنها على الأقل لم تسارع إلى طرحه، فهل يعني ذلك أننا نعاني من الإفراط في العقلانية أم من الانكماش في العقلانية النقدية التواصلية؟

إن التجربة القسوية الحدية التي خاضتها الإنسانية بينت أن العقل في حد ذاته يمكن أن يخطئ ويقع ضحية الوهم وفي أسر الرغبة والايديولوجيا وأن المعايير التي تسمح بالتمييز بين الحق والخطأ في الخطابات مفقودة وان وجدت فهي متعددة ومتضاربة ومتناقضة وتتركنا في حيرة من أمرنا . في الواقع لا تجعل العقلانية النقدية التواصلية النقد مذهباً معرفياً يكتفي بتفقد صلاحية النظريات وانما وجهة نظر استكشافية تقدم بديلاً وتؤمن بأن "الفكر يريد أن يكون ملتزماً وتحريراً بما أنه توجد قبضة واقعية هائلة ولكن أيضاً أولوية منطقية للسلبى على الايجابى وللشر على الخير، وللأغتراب على الحرية"⁽³⁾.

اللافت للنظر أن الحالة البشرية للكوكب تتراوح بين التضخم والانكماش، وأن التضخم يحدث في مستوى الهيمنة على المجال الموضوعي للتحكم في الوسائل وأن الانكماش هو في عالم الذاتية والغايات والقيم. هذه الملاحظة تمكنا من طرح الأسئلة التالية: ألا يعني هذا أن بلورة حياة إنسانية معقلنة وخاضعة فقط لعقلانية الحساب والعولمة العقلانية تنتهي إلى استنفاذ كل الطاقة التي يكتنزها العقل البشري فيما لا يعني؟ وهل تمتلك علوم الفكر القدرة على المقاومة ضد هذا الإهدار للجهد والتحرير في المقاصد؟

يرى البعض من منظري ما بعد الحداثة (وخاصة جان فرنسوا ليوتارد وجياني فاتيمو) أن الموضوع الذي شهد أزمة هيكلية هو غائية الثقافة الغربية

Yves Cusset- Stéphane Haber, *le vocabulaire de l'école de Francfort*, éditions (3) ellipses, 2002, p.14-5.

بأسرها ويفسرون ذلك بأن تاريخ الحداثة ترك العقل في حيرة وعذاب عندما تناول مبحث الغايات بالدرس وهذا التعاسة هي الحالة ما بعد الحديثة للعقل، وما يعزز مثل هذا الرأي النقدي هو أن تاريخ العقل، من عصر الأنوار إلى انتشار الماركسية، يتطلع إلى نفس الطموح الشمولي الذي يطمح إلى الغزو وهو ما أوقع النموذج التنويري في تجربة الشمولية والاستعمار. ما نلاحظه من وضعية الفكر في عصر العولمة هو الإحساس العميق بالازدواجية والالتباس والغموض لأنه ليس من الهين أن نحاكم العقل على أنه أداة هيمنة ومشروع نحو الشمولية وسبب تناسل الحروب والعنف في التاريخ وقد اعتقدت الإنسانية لفترة طويلة بأنه فضاء حرية ومنبر حق وعملت على تقديسه.

هكذا يظهر وراء أزمات الأيديولوجيات التي تعجل بانهيار نظام القيم التي توجه العمل السياسي نفسه أزمة أخرى أشد وطأة وجذرية يتأذى منها المنبع الأساسي للقيمة والمعنى، ألا وهي الحرية الانسانية ويولد أزمة داخل الفلسفة في حد ذاتها. لكن إذا كان العلم والتقنية هما سبب البلية أليست الفلسفة ذاتها هي علم العقل الذي تطور إلى علم؟ أليست التقنية هي نتيجة منطقية لدعاوي الذاتية الحديثة وإرادتها الغازية للطبيعة؟ ألم تنتهي تماما مثل العلم الحديث وبحكم تطبيقاتها العملية والتقنية إلى التحكم في العالم؟

ألا تفيد هذه الانتقادات للفلسفة في تجديد مفهومها وفي إعادة التفكير في معنى العقلانية والعقل إذا كنا نريد أن نرتب معاني هذه الألفاظ؟ لكن لو لم يكن العقل الفلسفي في أزمة هل نكون بالفعل في حاجة إلى إيجاد مقارنة نقدية؟ وهل نستشعر ضرورة الاستنجد بقانون في التأويل وفن في الفهم كما فعل غادامير؟ ألم تنشأ الأزمة الحقيقية منذ عصر التنوير يوم ولدت ما سمي بالرؤية العلمية للعالم وقامت بهدم جميع الجسور التي تربطها بالرؤية ما قبل العلمية؟

على ما يبدو لا يوجد في العصر الذي يتخلل فيه العلم حياتنا ويوجهها أكثر وأكثر، وحيث يهيمن التخصص والتقنية على الحالات الأخرى ولا يكثر الاختصاصيون بمطلب المعنى والقيمة، إلا درب واحد للمصلحة

العامه للفلسفة وللمنطق الاستكشافي للعقلانية النقدية المعاصرة وقوى انتاجها ومسارات تحررها وهي دروب تكتسب أهميتها وفائدتها بالنسبة إلى القيم والمعنى من خلال مهمة تأويلية وتفهمية جسورة. وهكذا فإن مشكلة فهم الإنسان لذاته، وللآخر والعالم قد أصبحت أكثر إلحاحا وراهنية في السنوات الأخيرة. وإن ما تجهله الفلسفة في عصر العلم والتقنية هو إلحاق العقل بالنظرية النقدية للمجتمع وبألعاب اللغة وأفعالها أو دمج المهمة النقدية التفكيكية في المهمة البنائية التكوينية بما أن كل شك يعقبه يقين وكل جدل صاعد يتقلب إلى جدل نازل. ودون هذا الدمج بين المنزعين لا نستطيع أن نطور الفكر الفلسفي ذاته ولن نتمكن من تقدير منزلتها ومهماتها الحقيقية في هذا العالم. أليس من مهمة الفلسفة النقدية من حيث ماهيتها التواصلية أن تتساءل دون انقطاع عن طبيعة العقل وحقوقه ومصالحه وقدراته وحدوده؟ لكن كيف الرحيل في مملكة التسأل وقدرتنا على الحكم واقعة لا محالة في مصيدة الإيديولوجيا والموضوعية العلمية الباردة والموقف الطبيعي وثقافة الحشد؟ بأي معنى نثق في العقل العملي وهو كاشف عن مشاكل العقن النظري لا يمكنه التغلب عليها؟ ألم يوقع العقل في هذا المستنقع العدمي وهو التنظيم الإداري الذي فرضته العلوم والتقنيات والإيديولوجيات المغلقة؟ وهل يصلح العمل اذا ما فسد النظر؟ وهل تشفي هذه المقابسات النظرية والعملية غليلنا وتدفعنا إلى الاقبال على حب الحكمة؟



الباب الأول

مقابسات النظر

مقدمة

"من المذل للعقل البشري أن لا يصل إلى شيء في استعماله المحض، بله أن يكون بحاجة إلى إنضباط لقمع انحرافاته ووقايتها من الأوهام الناجمة عنها" (1)

تعرض العقلانية في هذا الزمن الأخير إلى هجوم عنيف وتشكيك كبير نتج عن تفشي الجهل المزدوج وعودة المكبوت وسطوة الرأي عن طريق التعميم والخدمة التي توفرها وسائل الاتصال ومجتمع الفرجة لثقافة الصورة والابتذال. والأسباب التي دفعت إلى هذه الوضعية المحرجة للفكر العقلاني كثيرة ولعل أهمها هو استسلام العقل للاستعمال الوثوقي وانضباطه إلى جملة من القواعد الشكلانية العقيمة وعزوفه عن الاستعمال الحر للملكات المعرفية والقدرات الذهنية وامتناعه عن ممارسة النقد لذاته وللعالم المحيط به وللكائن الآدمي الآخر وتعويض العقل نزاعه مع نفسه بنزاعه مع الأفكار المبتسرة والآراء المغشوشة.

إن الصراع الذي يدور في هذه الأيام بين التصورات الثقافية للعالم ويعطل الاستئناف الحضاري الثاني ويبشر بميلاد المشعوذ كقرار أنطولوجي خطير تنتظره الأمة ليس بين الطبقات الاجتماعية المتناقضة ولا بين الأجيال

(1) عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت، 1988، ص 381.

التاريخية المتعاقبة ولا بين تيار التقليد وتيار التجديد وإنما بين الدعاة الجدد إلى الجهل وتجار الوهم والخداع من جهة وبين ثلة من الكتاب المختلفين والمفكرين الأحرار الذين نذروا أنفسهم إلى الحقيقة وجعلوا من حب الحكمة دينهم في الحياة ومن الالتزام بالقيم الأصيلة مسلكهم في الآخرة من جهة أخرى.

لعل أسباب هذا الصراع بعيدة كل البعد عن روح الثقافة ومطلب المعنى وقريبة من لعبة المصلحة وغواية السلطة والبحث عن الشهرة وآيتنا في ذلك هي الوسائل التي توظف في هذا الصراع وهي الدعاية والإعلام والتستر بالدين والأخلاق والاحتماء بالسلطان والميراث واستعمال الرموز التحقيرية والمقولات التشويهية. ما يمكن ملاحظته أن أشكال الجهل في تزايد ملحوظ وأن أنصار العلم في تناقص مطرد وأن دائرة الخرافة في اتساع تلتهم ما تبقى من المساحة المضيئة وأن دائرة النور في انحسار وتقلص والسبب هو خسوف شمس المطالعة ونهاية الكتاب وبداية عصر الصورة وضعف الترجمة وغياب الإبداع وندرة التشجيع على التفرد والتميز ودخول الناس إلى وضع الحشد وانتصار منطق التطابق على حق الاختلاف. والحق أن الجهل المتفشي هذه الأيام هو نقيض العلم والمعرفة والخبرة والوعي ورديف الخطأ والباطل والوهم والخرافة، وهو "اعتقاد الشيء على خلاف ماهو عليه وهو ليس معدوما وإنما شيء في الذهن". والمقصود بالجهل المزدوج أن هناك جهل بسيط قريب من السهو والغفلة والنسيان والخطأ وهناك جهل مركب وهو أن يجهل المرء أنه على جهل أي اعتقاد جازم غير مطابق للواقع على خلاف ماهو عليه.

لكن الجهل الأكثر خطورة هو الخرافة وتتمثل في الاعتقاد بأن بعض الأفعال أو بعض الألفاظ أو بعض الأعداد أو بعض المدركات الحسية والكواكب التي تجلب السعادة أو الشقاء. وتقوم الخرافة على الاعتقاد في كل مبدأ مبالغ فيه وبغير نظر أو قياس. ولذلك ترتبط الخرافة بالمعرفة العامة وبالآراء الدينية المحرفة والتفكير المشترك الساذج وتضعف التفكير وتشل الإرادة وتمنع الحركة وتعوق التقدم ومواكبة التاريخ. لكن كيف للحكم

العقلي أن يدمغ الباطل ويحل محل الجهل؟ وهل بإمكان العلم أن ينشر
النور محل الظلام؟

على هذا النحو كان العمل النقدي الأول للفلسفة هو الكشف عن
الأوهام التي تتعلق بوضعنا والتدرب على اليقظة والتبصر وأول أمر قطعي
إتيقي هو ألا ننخدع وتقدير الذات وتدبير الوجود وإنقاذ الطبيعة من الهلاك
الحتمي وحماية الحياة وذلك بطلب العلم وتحصيل الوعي والانتباه إلى
الكون. ولذلك كان العلم الفعلي هو من انتاج الذات بنفسها ولا تطلبه من
الغير وتتعلمه منه بل تحدثه في عقلها باكتسابه من البديهي والضروري
والاستدلالي. إن الصراع مبدأ محرك للتاريخ وأمر لا يمكن تفاديه لكونه سنة
الحياة وطريق للتقدم عن طريق التدافع وان الجدل الفكري بين الخصوم
ضروري ومنتج في الغالب ولكن ينبغي أن نحارب الجهل والباطل ونحمل
على الخرافة والوهم والخطأ حتى نفسح المجال للحقيقة لكي تنجلي
وتتكشف وتعمر الحكمة الراسخة أرض الإنسان. إن الحكمة هي ما يمنع من
الوقوع ضحية الجهل وفريسة الخرافة وهي أحد الفضائل الأصلية التي حثت
عليها الفلسفة منذ الإغريق إلى جانب الشجاعة والعفة والعدالة. ولكن
الحكمة هي العلم والتفقه والفهم والكلام الموافق للحق وصواب الأمر
وسداده وهي أيضا وضع الشيء موضعه. إن الحكمة هي معرفة أفضل
الأشياء بأفضل العلوم وهي الكلام الذي يقل لفظه ويجل معناه وهي أيضا
حالة يوصف بها الحكيم أو هيئة للقوة العقلية تتوسط البلاهة والجبرزة.

اللافت للانتباه أن الحكمة تنقسم إلى بعدين: حكمة نظرية وتمثل في
التكفير الاستبصاري التأملي من درجة ثانية وحكمة عملية وتمثل في جملة
القيم والمعايير التي تنظم العلاقات بين الأفراد في التجربة. وإذا كانت
الفلسفة القديمة قد جعلت النظر هو الأصل والعمل مجرد تابع وتطبيق له فإن
الفلسفة الحديثة قد قامت بقلب الأفلاطونية وجعلت التجربة العملية هي
الأصلية والصياغة النظرية تأتي متأخرة استقرائية لها. لكن الجديد مع الفلسفة
المعاصرة هو القول بالتقاطع والتكامل بين النظر والعمل واشتغالهما معا
معرفة وممارسة وذلك من خلال مفهوم التعقل الأرسطي الذي يجعل الوسائل
مواتية لتحقيق الغايات.

ان العلم الحقيقي الذي ينبغي أن نبذل الجهد من أجل تحصيله هو العلم البحثي الحضوري والفعلي القصدي الذي نتشبه به بالحكمة العظمى والذي نضعه بأنفسنا من أجل إدراك الواقع وتسديد الفعل وتدبير الوجود المدني الذي نقيم ضمنه ولا يكون ذلك إلا من خلال تبني عقلانية منفتحة على التجربة وعلى الزمانية.

من المعلوم أن تاريخ استعمالات العقل تبين أن العقل في معناه العربي من عقل ويعني الرباط والملجأ وفي معناه اللاتيني Ratio يعني العد والحساب وفي معناه الإغريقي logos يعني الكلام والمنطق والنظر ولكنه بالمعنى الواسع هو ملكة التفكير يقوم بالربط والمقارنة والتمييز بين الأشياء وفقا لمبادئ كلية والحكم على الآراء وفقا لقوانين الفكر الضرورية والمنطقية. ولقد تفتن الفلاسفة منذ البواكير الأولى بالخصوص إلى التعارضات القائمة والتوترات البارزة للعيان بين العقل والنقل وبين العقل والأهواء وبين العقل والخيال وبين العقل والعمل وبين العقل والارادة وبين العقل واللغة وبين العقل المحض والعقل العملي وبين العقل الأداة والعقل التواصلي وحاولوا أن يتفادوها ويردموا الهوة التي تفصل بين الطرفين.

لكن المشكل الأساسي الذي طرح في الفلسفة حول العقل هو : هل هناك عقل واحد كلي كما يرى هيغل يتجلى في التاريخ ويتطور إلى أن يبلغ حقيقته المطلقة في نهاية الجدل أم أنه لا يوجد غير عقول فردية لكل واحد من الإنسانية بينها اختلاف وتباين؟ وهل العقل الملكة العليا للمعرفة أم لحظة من لحظات تطور الوعي؟ وهل يمكن نقد العقل قبل استخدامه أم أن العقل ينقد ذاته ويتحول إلى تجربة تفكيرية حينما يفكر؟

من البديهي أن العقل من حيث هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا ننتمي إلى النوع البشري ويميزنا عن الحمقى وأنه موجود بشكل كلي داخل أي منا وأن جميع الناس يتوفرون على حس سليم أي على قسط من العقل بشكل متساو يوظفونه كملكة للحكم على الأشياء مثلما اعتقد ذلك ديكارت. ومن نافل القول أن تكون هذه القدرة العقلانية هي الخاصية الأساسية للإنسان إلى جانب القدرة على الكلام والحكم ومنح الأشياء والأفعال معنى وقيمة،

ولكن ينبغي ألا نستسلم للعقل ومنتظر منه أن يفعل لنا كل شيء وأن يقودنا نحو أفعال حسنة بل إن ملكة الحكم هذه ينبغي أن نعودها على الجيد عن طريق الاعتصام بالمنهج حتى نمنعها من الوقوع في الزلل. كما ينبغي بالتالي أن نتفادي خطئين أساسيين هما إقصاء العقل والتفويت فيه وعدم التعويل عليه مطلقا من جهة والثقة المطلقة فيه وتقديسه والثقة المبالغ فيها والنظر إليه بعيون الإعجاب والدهشة من جهة أخرى، إذ "ثمة تطرفان يقع فيهما الانسان: إقصاء العقل وعدم قبول أي شيء عداه.

من ناحية أخرى إذا كان الإنسان موهوبا بالعقل فإن انفعالاته تدفعه إلى ترك هذا العقل وعدم التقيد بأوامره وتفضيل عالم الأحاسيس والعواطف والخيال عليه لأسباب ميتافيزيقية أو أخلاقية وربما لأنها أكثر أصالة بالنسبة إلى الإنسان منه بينما العقل يظل رغم كل شيء ملكة غريبة عنه عصية الاستعمال غير محسوبة العواقب. وعلى خلاف ذلك يمكن أن نهمل الانفعالات من أجل أن نحيا وفق ما يقتضيه العقل من ترتيب ونظام وحرية وإقبال على التفكير بإرادة وثقة بالنفس وقد يترتب عن ذلك تهميش الجسد وتبكيك الحواس والخيال والوقوع في المثل الزهدي. هكذا ننتهي إلى القول بأن العقل ضروري في الحياة لكن التعويل عليه لوحده يؤدي إلى نسيان غايات القلب السامية وطمس ملكات أخرى، وبالمثل إن الوجود الانساني الخالي من العاطفة والأحاسيس هو وجود فقير وخال من المعنى. غير أن إتباع الأهواء والانفعالات كثيرا ما يؤدي إلى الآلام والشقاء ويضيع على الناس فرص تحصيل المنفعة والسعادة والحياة الهنية.

فهل نرضى للعقل بأن يكون غريزة مدهشة وغير واعية لروحنا يمكننا من حمل جملة من الأفكار التي تضمنها خصائص معينة بالتوافق مع الوضعيات والعلاقات الجزئية؟

لعل المقصود هنا أن الإنسان لم يختر أن يكون موهوبا بالعقل بل الطبيعة هي التي رأت ذلك خاصة وأن الإنسان من بين كل الكائنات فاقتدا للسلاح الغريزي الذي يدافع به على نفسه فوهب العقل ليحافظ به على بقائه. غير أن هذا النور الفطري يجعل من الإنسان إذن من جهة الطبيعة موهوبا

بالعقل فهو يحسن الفعل وهو مدفوع بضرورة استعماله في قضاء حاجياتها واعتبار الكون. لكن ذلك لا يمنعه من الاستعمال الأهواء والخيال والقلب فيما ينفعه في حياته وان العقل نفسه لا يقرر أي شيء بشأن وجوده الخاص ومشروعيته اندراجه في العالم رغم ما له من قدرة مميزة على التفكير في نفسه وتدبر وسائله. وإنما قد نحصل على أفعال أكثر أصالة وإنسانية وذلك تحت تأثير انفعالات ايجابية محررة من العبودية والضيق.

بيد أنه من المفارقات أن نعتبر العقل مجرد غريزة بالقياس إلى أن عقل غير متعلم يظل على حاله في وضع غافل فيه عن أمره ولا ينتبه من غفوته إلا حينما يواجه الحياة العملية. على هذا النحو وقع تقسيم العقل إلى بعدين هما النظري والعملي ونعني بالبعد العملي العقل كقدرة تمتلك تأثيراً على الإرادة كما يبين كانط الذي يرى أن العقل ليس فقط وظيفة تأملية نظرية ولا مجرد أداة للمعرفة وإنما هو يصلح لهدايتنا في حياتنا اليومية ويساعدنا في ترتيب أفعالنا ترتيباً حسناً ويحكم على مدى مطابقة قراراتنا مع الحقوق والواجبات التي تفرض علينا ولذلك ينبغي على العقل أن يضاف إلى الرغبات بالقدرة على الإرادة.

ينتهي كانط إلى القول بأن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو هذه القدرة على استثمار تلقائية الأهواء.

من جهة مقابلة هناك بون بين العقل والخيال، فالعقل مرتبط بالنظام والواقع والفكرة والحقيقة والحرية بينما الخيال هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبويتها عن المادة وهو لذلك ينفي الواقع ويمثل لحظة هروب من الحرية. إذ يمكننا الخيال من تمثيل صور تجعل معطيات الإدراك مستمرة رغم أن عيوننا التي ندرك بها تظل مغمضة ويمكن أيضاً أن يكون الخيال ملاذاً يفر إليه المرء لم يقدر على مواجهة المجتمع الذي يعيش فيه فتحدث له أوهام لا يجد لها تفسيراً. كما يمكن نقد العقل من جهة ما هو تحته وما هو فوقه ويمكن اعتباره يتميز بعدم فهم طبيعي للحياة ويظل محدوداً بالمقارنة مع الحدس لأن العقل هو مجرد ذكاء اصطناعي وفكر مفهومي لا يدرك سوى الكمي والمنفصل وملتصق بالمكان

ويجهل حقيقة الزمان وطبيعة الذاكرة ويتجه دائما نحو الفعل وتحقيق ماهو مفيد عمليا ولذلك لا يصلح الا كأداة للعلم أما الحدس فهو أداة الفلسفة لأنه يدرك الديمومة وضرورة الحياة.

غير أن الواقع لا يتحدد فقط بما ندركه والانسان ليس هو مقياس الأشياء إذ عندما ندرك بوضوح ما نتخيله يمكن أن نخلق وقائع جديدة وهكذا لا يكرر بل يبدع. وإن القدرة على التخيل تسمح لنا من التخلص من ثقل الواقع وذلك بفهمه فهما جيدا من أجل التحضير للمستقبل وافترض عالم أكثر رحابة وطمأنينة.

هنا يتسع العقل للحواس والعواطف والأهواء والخيال ويتحول إلى ملكة تمييز وتصنيف للمعارف والمعاني ويستعمل مقولات اللغة وقواعد المنطق في ذلك ويساوي عن طريق ملكة الترميز والقوة المصورة بين الدين والأسطورة واللغة والفن والفلسفة والعلم والتقنية. لكن كيف يقدر العقل على إدراك الشيء على ماهو عليه وهو مسبوق بجهل ونسيان؟ ألا ينبغي أن يعقل العقل ذاته قبل أن يتوجه نحو عقلنة العالم المحيط به؟ بأي معنى يشير العقل Vernunft عند هيغل إلى الهوية بين الفكر والوجود؟ وماهو دور المكتوب من الوحي والفطري من الذاكرة في شغل العقل؟ هل وظيفته تعويضية أم تسديدية؟ ماذا يلزم العقل حتى يكتسب تصور الشيء بكنهه؟ وما طبيعة العاقلة في العقل؟ وهل هي نقيض مع اللاعقل؟

من جهة أخرى يتميز الإنسان بوصفه الكائن العاقل وهذه العقلانية تؤهله للسكن في العالم وتنظيم حياته وعلاقاته مع نفسه وغيره ودرء المفساد وجلب المنافع ولذلك نراه يستعمل عقله في كل كبيرة وصغيرة ويبدل كل ما عنده من جهد من أجل عقلنة وجوده والظفر بفهم معقول للواقع الذي يحيا فيه. علاوة على ذلك هناك إشادة بدور العقل في حياة الإنسان نظرا لأنه أساس التكليف ومصدر القيم والمعاني والحقائق وهو قوة تجريد وجوهر بسيط وقدرة تمييز منزه عن المادة من جهة ولكنه مقارن للجسد في الفعل يتضمن مجموعة من المبادئ والقوانين ويختص في إدراك المعاني وتصور حقائق الأشياء.

ولكن نراه يجعل من عاقلتيته مصدرا للاعاقليته ويستبد برأيه ويحول العقلنة إلى سيطرة ولامعقولية العقلانية. وقد يسيء الإنسان استخدام عقله فيوجهه ضد نفسه وضد مبادئه فينتج نوعا من المعقولية المضادة للعقلانية وتصيح عقلانيته من الأمور اللامعقولة ويعلن عجز العقل عن الدخول إلى دوائر عديدة مثل الغيبيات وعالم العاطفة والوجدان واللامنطوق واللامنقال مثل عالم الصمت والسكوت وينتصر إلى الدين والتصوف والحواس والتجربة والغرائز ويكشف عن محدودية العقل في إدراك الكل وفي الوعي بمصادراته وفي عقل نفسه ويضع شغل العقل جنبا إلى جنب مع وسوسة الشيطان وينفر من الحجج العقلية لكونها بالغة التعقيد ومرهقة للنفس ومذهبة للصحة والاعتدال ويصحح: كفانا اختناقا بالعقل فربما غيابه أفضل بكثير من حضوره والحياة ربما تكون سهلة عندما يزهّد الناس في استعماله.

والحق أن المشكلة ليست في العقل في حد ذاته بل في طرق استعماله، إذ هناك الاستعمال اليومي للعقل من أجل مواجهة المشاكل والتغلب على الصعوبات التي يواجهها الإنسان في الحياة اليومية وهنا ينحط العقل إلى مرتبة الوسيلة الذرائعية من أجل تحقيق الرغبات وإشباع الحاجات، وهناك استعمال عمومي للعقل ويتمثل في الدور السياسي والحقوقى الذي يلعبه العقل في تنوير الحشود وتثقيف الجمهور وهناك يعجز العقل عن الارتقاء إلى مرتبة الفكر ويظل مجرد ملكة تعنى بالتشريع للشأن العام. أما الاستعمال الثالث فهو الاستعمال المنهجي والنقدي له وهو النظر إليه بوصفه مملكة للغايات الجوهرية للإنسانية جمعاء وهنا يتحول إلى فعل تواصلية وحديقة لتحقيق نعمة الحرية. على هذا الساس إن القوة العاقلة هي التي تجعل الإنسان إنسانا عن الحقيقة وتجعله يرتقي من الناحية الأخلاقية عن المرتبة البهائية من جهة كونه يمنح الكائن درجة الشخص ويؤمن له العديد من الوظائف الاستيمولوجية والأكسيولوجية والأنطولوجية.

إذا تتبعنا هذا التمشي نستنتج أن العقل يعني ثلاثة أشياء: أولا النظام والرابطة والصلة والملجأ الذي نعتصم به. وثانيا الملكة التي يستخدمها الإنسان من أجل الإدراك والتشريع والتنفيذ على الصعيد العملي. وثالثا هو قانون العالم ومنطق التاريخ ومبدأ الوجود. كما تعني

العقلانية الإقرار بأولوية العقل على التجربة والحواس من جهة وأهميته بالمقارنة مع الدين والأسطورة من جهة ثانية ولذلك يعمل على البحث المتجدد على الإبداع والنقد والتحرر من كل أشكال القصور والتبعية والوصاية والإقدام على التوجه نحو مناطق اللامفكر فيه من أجل سبر عالم المعنى والاعتراف من منابع الحقيقة التي لا تتحجب.

إن العقلانية هي أحد سمات الحداثة وذلك عندما تحول العلم من جهة الصياغة الرياضية والتثبت التجريبي إلى معيار صلوحية القول الفلسفي وعندما ارتبطت المعرفة الحقيقية بالنسق الشامل والنظرة الكلية الموسوعية. ربما تكون الحداثة الفلسفية قد تأسست على مبدأ العقلانية عندما أضافت إلى المبادئ المنطقية الثلاثة للعقل: الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع مبدأ رابعا هو العلة الكافية وقالت أن لكل شيء سبب معقول فجعلت العقل لوحة تفسيرية للعالم والإنسان سيذا على الكون.

يمكن أن نميز في هذا الصدد بين التصور والتفكير والتعقل، التصور هو التخيل وحصول صورة الشيء في العقل وهو إدراك الماهية دون الحكم عليها بالنفي أو بالإثبات، والتصورات هي المعاني العامة المجردة، أما التفكير فهو عمل عقلي عام يشمل التصور والتذكر والتخيل والحكم والتأمل يرتبط بالعودة إلى الذات وبالوجود في العالم وبإقامة علاقة مع الآخر ويقال: "فكر في الأمر تفكيرا أي أعمل العقل فيه ورتب بعض ما يعلم ليصل به إلى المجهول". ويقال أيضا: "فكر في المشكل أي أعمل الروية فيه ليصل إلى حل". من جهة أخرى بقي التعقل وهو وسط بين الإفراط والتفريط وقوة في التمييز وجودة الروية والتعقل في اللغة هو تكلف العقل وفي الاصطلاح هو فعل العقل.

كما يمكن أن نميز بين العقلانية والمعقولية والتعقلية، وتفيد العقلانية Rationalisme في البداية مذهبا عاما واحدا ونظرية فلسفية تجعل من العقل أساس كل معرفة ممكنة وتبعا لذلك تعتبره المبدأ الوحيد الذي يحمل في ذاته إمكانية التعرف على الأشياء قبل تدخل التجربة والإدراك الحسي والنصوص الدينية والتصورات المعرفية الشائعة لدى عامة الناس.

"تعارض العقلانية في سياق الخصومة الدينية مع السلطة الحصرية للتراث والوحي والحدس الصوفي والعاطفة. لكنها يمكن إذن أن تشير إلى توجيهين متعارضين:

(1) الإرادة الناقدة لكل اعتقاد ديني،

(2) الايمان بأن مجموعة محددة من المعتقدات الدينية يمكن أن تتأسس عن طريق العقل"⁽²⁾.

غير أن الطابع الغالب لهذه العقلانية السجالية هو بحثها عن أسس عقلية وبراهين منطقية للايمان ولوجود الله وتجعل من الاعتقاد طريقا إلى الفهم ومن الفهم طريقا إلى الاعتقاد، وتميز بين الدين الطبيعي والدين المنزل والدين المدني وتدعو إلى الاجتهاد العقلي والتأويل التفسيري في النصوص المقدسة وتنظر إلى الدين على أنه فضيلة أخلاقية، أي فضيلة تسمح بقيادة الحياة الانسانية وفق قواعد العقل وتحث الناس على جعل أفعالهم مطابقة لهذه الغاية ومنسجمة مع المقاصد الكبرى للحياة وهي حفظ المال والصحة والذات...

"ان مضمون هذا الدين المدني يمكن أن تلخص كما يلي: وجود الألوهية والحياة المستقبلية وقداسة القوانين ورفض اللاتسامح الديني... في هذا المنطق وقع تعويض النسق الزمني والنسق الروحي بواسطة دين مدني يشرع القوانين ويصلح كأساس للأخلاق المشتركة"⁽³⁾.

أما المعنى الابستمولوجي للعقلانية فهو يجعلها متعارضة مع الخبرية والتجريبية التي تعتبر الحواس مصدر جميع المعارف والعقل مجرد صفحة بيضاء وتكمن مهمته في التمييز والتصنيف والتنظيم.

لكن معنى ثالث في السجل العمومي وبالتحديد السياسي ويتراوح بين السلب والايجاب، اذ هناك عقلانية سياسية ذات نزعة محافظة وتبريرية

Les Notions philosophiques, Dictionnaire 2 éditions PUF, Paris, 1990, p.2159. (2)

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, sous la direction de Monique (3)

Canto-Sperber, edition PUF, Paris, 1996. p. 809.

تصف المجتمع بكونه مجرد جسم وتنظر إلى الفرد على أنه شيء مايد وتتعامل مع العلاقات بين الأفراد على أنها علاقات قوى وتجعل المصلحة هي غاية الاجتماع، كما توجد عقلانية سياسية ايجابية تؤمن بالثورة السياسية وضرورة مقاومة الأمراض التي تطرأ على الجماعة السياسية مثل التفاوت والظلم والتهميش وتدعو إلى تبني قيم التنوير وتأسيس المدينة الانسية على المنفعة المشتركة واحترام الحقوق وضمان حياة ديمقراطية يعيش فيها المواطنون في كنف السلم والتسامح. فإذا كان النوع الأول هو عقلانية الوسائل ويجعل الغاية تبرر الوسيلة فإن النوع الثاني هو عقلانية الأهداف ويؤمن بان تكون الوسائل من جنس الأهداف وبما أن غاية السياسة هي الصلاح فإن الوسائل يجب أن تكون شرعية ومبنية على الحق والرضا والاجماع واحترام كرامة الانسان.

أما المعقولة Rationalité فهي "خاصية لكل ماهو معقول والتي تتجلى من تمرين العقل. وفي الفلسفة الغربية يرتبط المصطلح بشكل لصيق بالتطور العلمي والمشروع الفلسفي"⁽⁴⁾. انها ما يجعل الشيء والعالم والعقل معقولا وترتبط بالعلوم ولذلك جاءت في صيغة الجمع والكثرة ولذلك نراها تعني جملة المقاييس المنطقية التي توجه في الفكر في حوار مع العالم وتكيفه مع الطبيعة وتجعل منه أمرا معقولا. هكذا يسمى معقولا كل نشاط علمي سواء كان ذهنيا أوى عمليا من حيث ارتباطه واتفاقه مع المبادئ المنطقية والتجريبية التي تتدخل في تكوينه. كما "تفترض المعقولة: (1) اتساق (عدم تناقض) التمشي الذي يبني تمثل الواقع وغايات الفعل، (2) الإستقلالية الذاتي للعقل بالمقارنة مع كل مبدأ قابل بأن يتعالى عنه (سلطة، أهواء، وحي، حساسية)، (3) وضوح الواقع، أي الفعل الذي يمكن النظام الشامل للوجود من أن يتمثل عقليا. (4) الكونية أي عدم تقييد بمجال فرعي من الوجود وعدم التقييد بمجموعة صغرى من الذوات. ومنذ الوهلة الأولى يبدو المصطلح إذن يتضمن (5) وحدة العقل و(6) الضرورة"⁽⁵⁾.

Les Notions philosophiques, Dictionnaire, 2 éditions PUF, Paris, 1990, p.2162. (4)

Les Notions philosophiques, Dictionnaire, 2 éditions PUF, Paris, 1990, p.2162. (5)

في حين أن التعقلية Raisonabilité هو مفهوم جديد قديم يعبر انفتاح ومرونة وتعددية في الحقيقة والمعنى والقيمة بالمقارنة مع العقلانية الكلاسيكية الصارمة وأقرب إلى الجانب القانوني والأخلاقي من استعمال العقل ويكشف عن توجه اتقي للعقل قريب من مفهوم الفرونيسيس الأرسطي ومفهوم التعقل عند الفارابي وهو أداة تفكير عملي الغاية منه تدبير أمور المدينة وتنظيم شؤون الجمهور في الفضاء العمومي من أجل أن يحيا في توافق مع الطبيعة. والمتعقل Raisonable هو الموهوب بالعقل والذي يتثبت من الأمر بالتفكير العميق والمداولة والتروي والحس السليم.

بيد أن المعضلة الكبرى بالنسبة إلى الإنسانية لحظة عصر العولمة وفي مجتمع الفرجة ليس اعتماد العقل وكثرة المعقوليات العلمية القطاعية وغياب نسق فلسفي توحيدى ومعقولة شاملة تضع حلولاً نهائية لمعظم الإشكاليات العالقة والتحديات المطروحة وإنما تحول ملكة التعقل لدى الإنسان إلى عقل حسابي وعداد آلي للوسائل السهلة من أجل تحقيق أكبر المنافع وهيمن مبدأ المردود وكوجيتو البضاعة وتفضيل منطق النجاعة على نسق القيم والتشبت بالأوهام واليوطوبيا وإيثارها على اليقين والحقيقة.

ان محاربة الجهل والتصدي للأقاويل المغشوشة والفلسفات المزورة والفيلسوف البهرج والنقدية الريبية تقتضي الاعتماد على استراتيجية المقابسات التوحيدية⁽⁶⁾ والشروع في الباب الأول بهذه الفصول النظرية:

- لقد آن الأوان للتفكير في زيف النزعة الإنسانية والمساوى التي سببتها للإنسان نفسه وللكون والتفكير في ابداع شكل جديد من

(6) الكتاب مساءلات ومحاورات فلسفية مع عدد من العلماء والفلاسفة والأدباء الغربيين المعاصرين قرأها الكاتب الفلسفي فدونها وحللها ونقدها على طريقة أبي حيان التوحيدي في مقابساته وخاصة الهوامل والشوامل والبصائر والذخائر والإمتاع والمؤانسة والإشارات الالهية والصدائة والصديق ايماناً منه بضرورة النهل من المعارف الكونية وتعزيز الموقف الحضاري بتأسيس موقف نقدي متبصر من ثقافة الآخر. ومعنى المقابسات أن يشارك اثنان، أو أكثر، من الناس في محاورة علمية، فيأخذ أحدهم العلم من الآخر، ويعطيه ما عنده من العلم. وفي معاجم اللغة: قيس العلم واقتبسه استفاده. وأفسه أعلمه. ويستعمل أبو حيان المصدر إقباس واقتباس بمعنى إفادة العلم واستفادته.

- الانسية منفتح على الغيرية ويتيح للآخر الافصاح عن وجوده.
- البحث عن أصالة الذات عند مارتن هايدغر استوجب حدوث منعطف من ديكتاتورية الهم إلى تحليلية الدازين وتعريج على المصادر الدينية للأنطولوجيا الأساسية التي وقعها.
 - فلسفة الأشكال الرمزية عند كاسرر ارتبطت بالقوة المصورة وجعلت من الوظيفة الرمزية هي مصدر التفكير والإحساس والتذوق والمقدس والخيال والتواصل الأنثربولوجي مع الغير والعالم .
 - الوجود في العالم عند مارلوبونتي هي اعطاء ضربة البداية لتشكيل تيار فنومينولوجي معاصر يتهم بقصدية الوعي والكلام والتدريب على الحرية وانتشال المعنى هي المهمة الرئيسية للفلسفة.
 - نحن نعيش في العصر الهرمينوطيقي للعقل ذلك هو الادعاء الذي صرح به أقطاب التأويل وحاولوا البرهنة عليه من خلال الصعود بالخطاب التأويلي من الخصوصية إلى درجة الكونية.
 - التفكير في اللامفكر فيه عند فوكو ودولوز يقتضي الاشتغال على بنية اللغة وأشكال استعمال الجسد والزمن وأنظمة المعرفة في العقلانية المعاصرة وإيجاد صورة للفكر بلا مسلمات ضمنية. " أريد أن أمدح الخدمات التي قدمتها الفلسفة للعقل البشري بالجهود المضنية لنقده حتى وإن وجب أن تكون المحصلة سالبة وحسب"⁽⁷⁾. لكن بأي معنى تكون العقلانية النقدية التواصلية هي الأفق الإتيقي الذي سيتوجه نحوه الفكر البشري إذا ما حاول استئناف النظر في مسألة الوجود مستقبلا؟ وإذا كانت المعقولية قد عمقت أزمة العقلانية الأدواتية وجلبت العدمية والنسبوية فهل تقدر التعقلية الاتيقية على انقاذهما معا من الفوضوية والانحسار والتراجع؟

(7) عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ص 396.

المقابلة الأولى نهاية الإنسانية ومولد إنسانية الآخر

استهلال :

"إن الانسان مدعو في كل لحظة لإختراع الإنسان، وان في هذه الدعوة نوعا من الحكم الصارم الذي لا خلاص منه"⁽⁸⁾.

قد تكون البشرية اليوم في أمس الحاجة إلى إعادة تحديد مفهوم الإنسان، وتسديد النظر إلى منزلته في العالم وقيّمته بين الكائنات وتنبهه إلى الأمانة التي كلف بحملها وشرف نفسه بقبولها بعد أن تبين جهله لذاته وعدم قدرته على التأقلم مع غيره واستعادته لهمجيته عند الضرورة ولما تنسد به السبل نحو التقدم.

كما أن اللحظة التاريخية تقتضي إيقاظه من غفوته وجحوده وتحقيق المصالحة بينه وبين ذاته وإعادة وضعه في طريق الرسالة الوجودية السامية وتحمله مسؤولية تبليغها إلى الآخر الإنسان والإنسان الآخر بتؤدة ومرونة وسماحة وأن يتجنب كل شطط أو لغو أو عسف أو تحيز وأن يعمل على التزود في كل ذلك بالتدرب على الشهود والاستبصار ومراجعة ذاته ونقدها نقدا مبرما.

إن الأوكد في هذا الزمن الرقمي المعولم هو تهيئة الكائن بالبشري لكي يكون جديرا بسكنى العالم وتدريب الطبقة الناشئة على الاعتبار من زمانية وجودها وتاريخية مقامها وتناهي طبعها وتربية الجيل القادم على تقدير كرامة بني آدم والحفاظ عليها والامتناع عن المساس بها، سواء أكان ذلك ثقافيا أم سياسيا أم ماديا، والتشهير على الساعد من أجل الاعتناء بذاته كإنسان موجود مع الآخر ومن أجله وليس ضده ومن أجل نفسه أو في خدمة أية قيمة أخرى متعالية عن وجوده تنحط بمنزلته وتخرّب جبلته.

(8) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983، ص55.

إن المطلوب اليوم أكثر من أي وقت مضى هو إعادة بناء النزعة الإنسانية على نحو مختلف عن توصيفاتها الكلاسيكية التي أفرزت الولايات والكوارث والحروب والتي كادت تعصف بالنوع البشري وتشطب وجوده نهائياً من الكون خاصة لما أدى تقديس حرية الفرد إلى حد الاعتداء على قوانين الطبيعة والرغبة في استبدال سمات الخلقة وتغيير الجنس والتنظير للجنندر والاستنساخ والحلم بالكائن الأرقى الذي يقهر الشيخوخة ويأتي الخوارق والمعجزات ويتغلب على كل الأمراض الموروثة والأوبئة القاتلة.

والحق أن هناك اختلاف بين الفلاسفة في مستوى تحديد دلالة النزعة الانسانية، عبر عنه هايدغر بقوله: "إذا كنا نفهم من النزعة الإنسانية بصفة عامة ذلك المجهود الذي يرمي إلى جعل الإنسان حراً في إنسانية، ويخول له اكتشاف كرامته، فإن النزعة الإنسانية ستختلف والحالة هذه حسب المفهوم الذي لنا عن "الحرية" وعن "طبيعة" الإنسان. كما ستختلف بنفس الكيفية وسائل تحقيقها"⁽⁹⁾.

لكن ما الفرق بين الإنسان والإنساني والإنسانية؟ ماذا نعني بالتيار الإنسي؟ كيف تشكل؟ وأين ترعرع ونشأ؟ ومن ساهم في نشره وتغلغله في جميع المعارف والعلوم والاختصاصات؟ وكيف تحول إلى نزعة إنسانية؟ على ماذا يدل تعبير "النزعة الإنسانية"؟ وما المقصود بمفهوم الإنسان؟ وهل يجوز أن نضع إلى جانبه مفهوم جديد هو الإنساني؟ وما غاية من الحديث عن إنسانية الإنسان؟ وماهي جدوى ومصداقية النزعة الإنسانية؟ كيف شهدت هذه النزعة أزمة عصفت بجميع المقولات التي تعبر بها وزلزلت كل الدعائم التي تستند إليها؟ وماهي تأثيرات ذلك على نظرة الإنسان إلى نفسه وموقعه في العالم؟ هل أدت هذه الأزمة إلى القيام بمراجعة نقدية جذرية والتخلي عن العديد من الأوهام؟ وما العمل لإعادة المقاربة الأنثربولوجية إلى أرضيتها الصلبة وإشعاعها الأول؟ وكيف يمكن تأسيس فلسفة الغيرية تشرع دور الآخر في إثبات الإنسية؟ وما المقصود بالانسانية الآخر؟ وماهو

(9) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الانسانية، ترجمة، عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر ونقد المغربية، عدد 11.

هذا الآخر؟ هل هو الغير؟ ألم يبدأ بعد استشراف طموح إنساني جديد يبحث عن مشروع إنسانية الإنسان الآخر؟ إلى أي مدى تستطيع هذه الإنسية الجديدة أن تتخلص من جموح وتهويمات النزعة الإنسية القديمة وتستفيد من اعتراضات فلسفة الرجة ومدرسة فرانكفورت وفكر 68 وفكر الفرق الذي انحدر من مدرسة هايدغر الأنطولوجية؟

يحرص الفكر على تفادي انحسار النزعة الإنسية وبذل الجهد من أجل إعادتها إلى الإشعاع والتألق من جديد بشكل يقطع مع فضاءاتها وما فيها من أوهام ويدشن إنسانية الآخر وما فيها من وعود ورهانات.

1 - النزعة الإنسانية بوصفها ديانة جديدة:

"المفهوم الأول (للنزعة الانسانية) يستطيع أن يتلخص في أن يعتبر الانسان مبدءا عاليا وهدفا ساميا"⁽¹⁰⁾

الإنسان هو المحور الذي أصبحت تدور عليه الثقافة في الأزمنة الحديثة، فهو الكائن البشري في وجوده الذاتي والاجتماعي والأخلاقي. انه الإنسان الذي لا ينفك يطرح الأسئلة حول العالم والإله والتاريخ والمعرفة والموت بقدر علاقتها به وتأثيرها على مصير حياته. ان الاهتمام بالكائن البشري من جهة الدراسة والتشريف نزعة ظهرت منذ البواكير الأولى للفكر البشري وجعلت من ديونها العودة إلى الوجود الأصيل واعتبرت الإنسان أعلى قيمة في الكون وأفضل الكائنات وأمنت بأن معيار التقويم هو الإنسان لأنه مقياس جميع الأشياء كما يقول السوفسطائيون وأن التقدم لا يتم إلا بالإنسان نفسه كما تشيد بالعقل وتدعو الإنسان إلى إتباع منهجه ونبذ الأهواء وأشكال الانحراف والتعصب وتضمن البعد الدنيوي في علاقة بالماوراء وتعتمد على الطبيعة وتدعو إلى حسن الانتفاع منها وتؤكد أهمية التجربة والأبعاد الحسية والجمالية في حياة الناس. على هذا النحو أكد فكر عصر النهضة منزلة الإنسان في الكون واعتبره كائنا فاعلا وهو مرآة العالم أي

(10) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص86.

العالم الأصغر قبالة العالم الأكبر، عندئذ ألح ماكيافيلي على قدرة الإنسان ورأى أن القدر يتحكم في النصف من أعماله في حين أن الجسارة تتحكم في النصف الثاني، وبالتالي لم يعد ينظر إلى الإنسان على أنه المذنب بل هو الذي تسييره إرادته وله في ذاته مبدأ فعله.

لقد نحت عصر النهضة تصورا جديدا للإنسان قائما على حقه في التأويل وعلى ما له من ميزات تتمثل خاصة في التفكير والإرادة والوعي والحرية. غير أن الجديد مع الحداثة هو ميلاد النزعة الإنسانية humanisme التي انتشرت في مجموع قطاعات العلم والثقافة من فن وعلم وأدب وفلسفة وتاريخ ودين وأخلاق. إن النزعة الإنسانية ثبتت علاقتها بالمحاينة ورسمت أفق جديد للإنسان هو التفكير في الأرض والقطع مع الغيبيات وأجلت النظر في إمكانية الخلاص الأخروي وركزت على مقولات المنفعة والصحة وإرادة الحياة. وتفيد النزعة الإنسانية ذلك المذهب الفلسفي الذي يضع الإنسان والقيم الإنسانية فوق كل اعتبار ومصدر كل القيم والمعايير التي نظم الحياة والمجتمع والطبيعة. لذلك " يظهر أن مصطلح النزعة الإنسانية يجب أن يعثر على معناه في مفترق لخطين من الدلالة: من جهة تفيد النزعة الإنسانية بالفعل وخاصة حركة اجتماعية ثقافية عرفت انتشارا في أوروبا خلال القرن السادس عشر وشكلت أنثربولوجيا جديدة سمحت بانثاق المقولة الفلسفية للفرد بحق. ومن جهة ثانية، وبأكثر عمومية، تعني انحياز فلسفي متعلق بالفرد، أي في ذات الوقت ترقيته النظرية والدفاع الاتيقي عنه ضد مخاطر الظلم والاعتراب"⁽¹¹⁾.

لقد برزت النزعة الإنسانية كموجة فكرية تناضل ضد التصور القديم للعالم وضد التدين السلطوي المحافظ وضد الفلسفة المدرسية الجامدة وضد التقاليد الجماعية الموروثة وتنتصر إلى الفردانية والروح التحريرية وإلى الآداب الإنسانية والفنون الجميلة وإلى أشكال التدين الطبيعي والمدني وتميل إلى تبني تصورات جديدة عن العالم ومعان مختلفة عن الحياة تتفق

Les Notions philosophiques, Dictionnaire 1, éditions PUF, Paris 1990, (11) p.1171.

مع الاكتشافات العلمية وتواكب روح العصر. إن الإنسان هو معيار كل شيء في النزعة الإنسانية وان الحقيقة قد غير مقر سكنها من اللوح المحفوظ إلى نص الوجود الذي تدونه الأيدي الآدمية وان العقل والطبيعة والتقدم والفردانية والحرية لهي من المثل الجديدة التي ينبغي تتجه الحركة التاريخية نحو تحقيقها في المجتمعات بشكل ملموس.

تدعو النزعة الإنسانية إلى التعويل على التقنية والإيمان برسالة العلم وتنبذ الخرافات وتنادي بترك الشعوذة والعقائد البالية وتعول على التربية والتعليم والتثقيف وتؤمن بصناعة الفردوس على الأرض وإمكانية تحقيق الرخاء الاقتصادي وتثق بقدرة العقل البشري على الحكم السديد وقابلية الطبيعة البشرية لبلوغ الاكتمال عبر التقدم المستمر على مجرى التاريخ وتفضل القيم المادية الدنيوية وتحمل الإنسان وليس القدر مسؤوليته الكاملة عن الأوضاع المزرية التي قد يعيشها وتنصح الناس بأن يتسلحوا بالأمل ويقدموا العمل ويقبلوا على الحياة ويبحثوا دوما عن المعنى ويطلقوا العنان لملكة الابتكار والخلق. ولعل أهم مبدأ تُعلم عليه النزعة الإنسانية يتمثل في "أن لكل شخص كرامته وقيمته ومن ثم يستحق أن ينال احترام الآخرين". وقد صرح به تيرينس بقوله: "أنا إنسان ولا شيء إنساني غريب عني".

لقد حافظت النزعة الانسانية على الايمان بالانسان والثقة بقدراته ودأبت على تعريفه بكونه معيار جميع الأشياء ومنع كل القيم والدلالات. ولكنها في نفس الوقت تصورت الطبيعة البشرية على أنها تحوز على طبيعة ثابتة وماهية محددة. من هذا المنطلق تتحدد الذات باعتبارها جوهرًا قائم الذات وقادر على التشريع باستقلالية عن كل المعايير الخارجية (كوجيتو عند ديكارت، كوناتوس عند اسبينوزا، موناك عند لايبنتز، شخصية عند كانط)، وتتحدد كذلك باعتبارها المعنى المؤسس للإنسانية لاسيما وأن الأنا أفكر ليس إلا الوعي بوحدة الذات التي تربط وتجمع بين حالاتها المختلفة وأفعالها المتعاقبة في الزمان. لكن هل يستقيم تعريف الإنسان بأنه ذات واعية؟ وماهي المفارقات التي يخفيها تعريف الإنسان على أنه جوهر ناطق؟ وكيف وصلت النزعة الانسانية بالبشر إلى طريق مسدود ونفق مظلم؟

2 - موت الإنسان وأزمة النزعة الإنسانية:

"إن هذه النظرية غير معقولة ومتناقضة بذاتها... إذ أن الانسان لا يحق له أن يعطي حكما على الانسان... إن الوجودية لا تعتبر الانسان هدفا وغاية لأنه دائما في طور التكوّن" (12).

يمكن أن نعتبر القرن العشرين هو القرن الذي أعلن فيه موت الذات التي وضعها ديكرت منذ نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر وسط الطبيعة والتاريخ من خلال ميلاد الأنا الفكر وعلوم الكون. ومن المعلوم أن هناك تيار فكري واسع هو الذي بادر بهذا الإعلان وآيته في ذلك أن إرادة الإنسان هي مشلولة كليا وأن التاريخ أصبح ميكانيكي يتحرك دون توجيه وتحكم من قبل ذات مسيطرة وأن الفرد بات مراقبا ومحددا بواسطة مجموعة من البنى اللغوية والوضعيات النفسية والدوافع الغرائزية والجينات الوراثية والعلاقات الاجتماعية الضاغطة والسلطات السياسية.

والحق أن القول بالحرية الانسانية كوضع أصلي وتعريف الإنسان بوصفه مشروع وضرورة طبيعية وتاريخية وتأكيد أسبقية وجوده على ماهيته وحيازته على قدرات ديناميكية على الفعل والاقرار بقدرته على اختيار ذاته وتقدير مصيره بنفسه قد أحدث رجة في النزعة الانسانية الكلاسيكية وأدخل مفهوم الإنسان برمته في الأزمة وصلت إلى حد اعلان موته من طرف ميشيل فوكو ولاكان وليفي شتراوس.

على هذا النحو ظهر التاريخ بوصفه مسار من الأحداث لا يلعب فيه الأفراد أي دور وتبين للعموم وللأوساط العلمية أن الكائن البشري هو مجرد نتاج البنى الاقتصادية والاجتماعية. إذ يصرح نيتشه حول هذا الموضوع: "لقد ربي الإنسان بأخطائه: فهو لم ير نفسه أولا إلا ناقصا، ادعى ميزات وهمية، ثالثا أحس أنه يشغل في تراتبية الحيوانات مرتبة خاطئة بين الحيوان والطبيعة، رابعا لقد ابتكر باستمرار سلالم جديدة للقيم اعتبرها لبعض الوقت أزلية ومطلقة... لو غضضنا الطرف عن أثر هذه الأخطاء الأربعة سنكون قد

(12) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 87.

غرضنا النظر عن مفاهيم الإنسانية، عن الإحساس الإنساني وعن الكرامة الإنسانية⁽¹³⁾. والحق أن هناك ثلاث أطروحات اختزلت الإنسان كجزء من الطبيعة/المادة دون الأخذ بالاعتبار الجانب الرمزي ودون أن تهتم بالأبعاد الإنسانية للإنسان، بل إنها تعاملت مع الظاهرة البشرية على أنها أشياء مادية قابلة للتثبت التجريبي والقياس الكمي والتصنيع التكنولوجي وأسقطت عليها مجموعة من الأحكام المسبقة الوضعية وما ينجر عنها من تشييء وسلعنة وموضعة واغتراب واختزال. وربما تتمثل عملية اختزال الإنسان في نفي بعض المكونات المعنوية والروحية وتجريده من خصائص معينة تمثل قوام وجوده، وبما أن الإنسان " ككل لا يتجزأ " فأن نفي بعض المكونات هو في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير موت لهذا الكائن الذي يسمى "الإنسان".

1 - لقد اعتبر "لويس ألتوسير" التاريخ بكونه عملية تتحرك دون ذات فاعلة ومؤثرة وقام بتغييب الكائن الإنساني ونفيه بجعله خاضعاً إلى بنية اجتماعية واقتصادية خارجة عنه ومتحكمة فيه، وكأنه ينظر إلى الإنسان ويُتصوره كبنية دون تاريخ وكعلاقة دون فاعلية وكموضوع دون ذات. " ان الزوج "انساني/اجتماعي" يتضمن تحديدا لا مساواة نظرية ساطعة في سياق التصور الماركسي، مفهوم النزعة الاشتراكية هو اذن مفهوم علمي، بينما مفهوم النزعة الانسانية ليس الا مفهوما ايديولوجيا"⁽¹⁴⁾.

2 - عندما يُشرِّح فرويد ومن بعده جاك لاكان من وجهة نظر التحليل النفسي الذات البشرية فإنه يعلن تبعية البعد الواعي للنوابض اللاواعية وتأثر الشخصية الإنسانية بالماضي الطفولي وتفكك البناء الداخلي للإنسان وعجز الأنا عن السيطرة عن أفعاله وأقواله وأفكاره ونهاية مقولات الحرية والوعي والإرادة والحقيقة والمسؤولية. هذا التصور يؤدي إلى إلغاء الكائن الإنساني وذوبانه، واخضاعه لأكراهات الهُوَ وتحكّم المحددات اللغوية المترسبة في بنية اللاوعي فيه.

(13) فريديريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية -محمد الناجي، إفريقيا الشرق، 2000، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ص 127
(14) Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, edition Maspero, 1968. p.229.

هكذا يهبط الخطاب الفلسفي إلى ما وراء الوعي، وصعود الخطاب العلمي والمقاربة الموضوعية حيث الغوص في اللاوعي البشري يكشف عن مجموعة من العقد والمكبوتات تمثل سلطة رقابة تمنع النمو الطبيعي للشخصية. وحجته على ذلك أن "الذات، على عكس ما كان يتصور كانط، ليست اذن هي ممرز المعرفة بما أنها تدور هي نفسها حول القسم اللاواعي الذي يسكنها. والتناهي الانساني هو أيضا جذري أكثر مما يتخيل هو: ويجب أن نقر أن آخره، حده هو سلفا ما يخترق وجوده نفسه" (15).

ربما الدرس الفلسفي الذي يمكن تحصيله من التحليل النفسي هو أن الإنسان هو كائن مدفوع بشكل طبيعي نحو الثقافة، ولكن هذه الأخيرة تبدو غير قادرة على تمكينه من نحت صورة جميلة لنفسه لاسيما وأنها مرتبطة بالقمع والكبت واستغلال الغرائز. كما تقضي المقاربة البنيوية على القوة المفكرة المتمثلة في "العقل" وعلى القدرة الإحالية للغة إلى العالم الخارجي وتكشف عن كوجيتو جريح يجعل السلوك الإنساني رهين الرغبات المكبوتة في اللاوعي والميكانزمات التي تتحكم في الجهاز النفسي.

3 - إن موت الإنسان الذي أوجده اللحظة الانتشوية قد تعزز مع ما يعرف بالمدرسة الناقدة للمركزية أو المناهضة للنزعة الإنسانية والمنادية بضرورة مغادرة أرض الميتافيزيقا والإعلان عن أفول المطلق.

هذا التوجه كان حاضرا بشكل بارز عند ميشيل فوكو الذي وجد الطريق معبدا من طرف نيتشه للقول بـ "موت الإنسان" عندما صرح بأن "الإنسان ليس أقدم ولا أثبت اشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الانسانية. فإن اعتمادنا تعاقبا ضيقا نسبيا... يمكننا التأكيد أن الإنسان هو اختراع حديث فيها. فالمعرفة لم تحوم طويلا في الظلمة حوله وحول أسراره" (16)، وتنبأ باختفائه لما تتخذ هذه المعرفة شكلا جديداً. في السياق نفسه نجده

Edouard delruelle, *Métamorphoses du sujet, l'éthique philosophique de Socrate* (15) à Foucault, édition De Boeck & larcier s.a, 2004, Bruxelles, Belgique, p.256.

(16) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى،

بيروت، 1989-1990. ص 313.

يقول: "من السهل الظن أن الانسان قد تحرر من ذاته، عندما إكتشف أنه ليس محور الكون ولا حتى ذروة الحياة وغايتها النهائية، لكن العلوم الانسانية تبقى وسيطا خطيرا في حيز المعرفة حتى لم يعد الانسان سيدا في مملكة العالم، ولم يعد يهيمن وسط الكينونة"⁽¹⁷⁾.

اللافت للنظر أن الإنسان الذي يقصده فوكو وينعيه بالاختفاء والموت هو ذلك الفرد البرجوازي الذي تحكره أنانيته الضيقة ومصالحته الشخصية وذلك الإنسان الواعي والمسؤول، والفاعل في تاريخه عن طريق إرادته و سيادته على الطبيعة بالعلوم والتقنيات،. لعل دواعي اختفائه وموته هو الكبرياء المبالغ فيه وقوع ضحية الأوهام وتمزق تلك الصورة الجميلة التي كان يحملها عن نفسه وارتسام صورة جديدة قبيحة ومنفرة ولكنها صورته الحقيقية، وما يعزز ذلك هو انتهاء التنوير إلى تبرير الاستعمار ومحاولة فرض فكرة الديمقراطية وحقوق الإنسان بالقوة وشرعنة العنف والقول بالحرب النظيفة.

"هناك ثلاثة أبعاد قائمة الذات يتعذر اختزال بعضها في بعض. ألا أنها دائمة الارتباط: المعرفة والسلطة والذات. انها ثلاثة أنطولوجيات. ما الذي يجعل فوكو ينعته كذلك بأنها تاريخية"⁽¹⁸⁾.

في هذا السياق يعبر هايدغر عن ضرورة الخروج من النزعة الإنسانية وتصور الإنسان خارج إطار فلسفة الذاتية: "إذا كان على الإنسان أن يصل في يوم ما إلى الإقامة بالقرب من الوجود، فإن عليه قبل كل شيء أن يتعلم كيف يوجد فيما لا اسم له. وأن يعرف كيف يعترف بواقعة الإشهار على قدر اعترافه بضعف الوجود الخصوصي. إن عليه قبل أن ينسب بنت شفة أن يدع نفسه أولا رهن إشارة دعوة الوجود له، وتحذيره إياه بفعل هذه الدعوة، من خطر عدم وجود ما يقوله سوى النزر اليسير، أو عدم وجود ما يقوله إلا نادرا. وحينئذ فقط يعود للكلام غنى ماهيته اللامتوقع، وللإنسان مسكنه في

(17) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص. 286.

(18) جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز

الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987. ص124.

قلب حقيقة الوجود ليقوم فيه" (19). هنا وقع التشكيك في فكرة الحداثة بماهي تطور للعقلانية العلمية والتقنية التي وضع لبناتها الأولى غاليلي وبايكون وديكارت وتواصلت مع الوضعية وفلسفة الأنوار وارتبطت بازدهار فكرة العقل والكونية في جميع مجالات الحياة بما في ذلك الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والدين، وبدأ الحديث عن لامعقولية العقلانية وزيف أسطورة التقدم ونهاية التاريخ وتوطد المجتمع الإكراهي الانضباطي. لننظر إلى جان فرانسوا ليوتار كيف يصف الوضع ما بعد الحداثي: "قد منحنا القرنان التاسع عشر والعشرون من الإرهاب قدر ما نحتمل. لقد دفعنا ثمننا باهظا للحنين لكل وللواحد، للمصالحة بين المفهوم والمحسوس، بين الخبرة الشفافة والشفافة والخبرة القابلة للتوصيل. وتحت المطلب العام للنضوب وللتهدئة يمكننا أن نسمع دمدمة الرغبة في العودة إلى الإرهاب في تحقيق الوهم للامسك بالواقع. والإجابة هي: لنشن حربا على الشمولية، لنكن شهودا على ما يستعصي على التقديم، لننشط الاختلافات وننقد شرف الاسم" (20). غير أن بروز مدرسة الاختلاف وفكر ما بعد الحداثة والاتجاه التفكيكي في الفلسفة والأدب قد زاد من عدد حفاري قبور الذات البشرية وأوقع الإنسان في حيرة أكسيولوجية رهيبة ضاعفت من الريبية واللاأدرية وروجت لمفاهيم القطيعة الكارثية والنزعات الارتكاسية والواقعية العدمية. "وهناك المفهوم الثاني للنزعة الانسانية وهو يعني ما يلي: ان الانسان يبقى دوما خارج ذاته. وإن الانسانبارتمائه خارجا عن نفسه وبذوبانه بعيدا عن نفسه، يعي الانسان... وهو باتباعه هذه الحركة الاندفاعية الفوقية يستطيع أن يوجد وأن يعيش. والانسان لا يبلغ انسانيته الا تابع حركة التعدي السابق هذه" (21). فكيف يمكن استعادة الأمل وتأهيل الكائن البشري للاندرج مجددا ضمن العالم؟ هل تكفي مقولة عناية المرء بنفسه حتى تخفت أصوات القائلين بموت الإنسان؟

(19) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، مرجع مذكور.

(20) جان - فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار

شقيقات، القاهرة، الطبعة الأولى 1994، ص. 109.

(21) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص 88.

3 - الانهماج بالذات وإنسانية الآخر:

"الانهماج بالذات يتضمن إنتاج الإنسان لإنسانيته على طريقة تمفرده. وما إن يشرع المرء في ممارسة هذا الفن حتى ينخرط في معاشة جدل حي سري، يخصه وحده، بين الخاص والعام، بين المفرد والكلبي... فالانهماج بالذات لا يتحقق بمعزل عن الآخر. ذلك أن تذوق تفرد الذات كذات لي وحدي لا يتم إلا بنوع من اعتراف الآخر بذلك وإقراره لي"⁽²²⁾.

يعود الفضل للفيلسوف الألماني مارتن هايدغر في جعل المذهب الإنساني مجرد نزعة ثقافية تخفي التمركز على الذات والرغبة في السيد على الكون وفي التمييز الإختلافي بين الوجود والموجودات والربط البدئي بين الوجود والإنسان وفي طرحه للسؤال عن الإنسان لا بصيغة الماهية والجوهر بل بصيغة التاريخ الإنساني والحضور في العالم وطبيعة الوجود الاجتماعي، وحتى عندما تساءل هذا الفيلسوف: "كيف يمكننا أن نعطي من جديد معنى لكلمة "النزعة الإنسانية؟" فانه أجاب كما يلي: "التفكير في حقيقة الوجود هو في نفس الوقت التفكير في ماهو إنساني في الإنسان"⁽²³⁾.

ان النزعة الانسانية عند هايدغر أصبحت تعني المجهود الذي يبذله الفكر الفلسفي من أجل جعل الإنسان حرا بالنسبة إلى إنسانيته ويسمح له بان يكتشف كرامته. ولكنه يرفض التصور الميتافيزيقي للنزعة الانسانية وتأسيس مفهوم الإنسان على مبدأ ميتافيزيقي ويبرر ذلك بأن الميتافيزيقي لم تطرح ولو مرة واحدة السؤال الذي يطرح على حقيقة الوجود في حد ذاتها. غير أنه يعيد الاعتبار إلى الكائن البشري ويجعله هو الوحيد القادر على الانفتاح على الوجود وملاقة العالم وأن يصبح "حارس الوجود"⁽²⁴⁾ وكليمه الأوحد وحامل رسالته والناطق بسرّه الدفين وصوته الأخرس، علاوة على أن الوجود نفسه هو منبع الأصالة والتجذر وهو الذي يمنح وجودانية

(22) مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم، فلسفة الحدائة السياسية، نقد الإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، الطبعة الأولى 2002، ص 170.
(23) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، مرجع مذكور.
(24) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، مرجع مذكور.

الموجودات ويعطي شيئية الأشياء، كما أنه يهب الحياة للأحياء والتفكير للفكر والحدس للبصيرة والحفظ للذاكرة والعزيمة للوجدان والإرادة للقلب والقدرة على الإحساس للحواس وعلى الإدراك التخيلي للخيال، لكن أليس الفكر الإنساني من حيث هو إنسان يفكر هو فكر الوجود وليس فقط فكر الإنسان؟

"أليس في دعوة الوجود هذه للإنسان، كما في محاولة إعداد الإنسان لهذه الدعوة، مجهودا يهتم الإنسان ذاته؟ ما هي غاية "الهمّ" (le souci) إذا لم تكن هي إعادة تشييد الإنسان في ماهيته؟ هل يعني هذا شيئا آخر غير جعل الإنسان إنسانا؟" ربما العناية بالذات هو الطريق الملكي للتخلص من أوهام الكلي والانسانوية الزائفة والسير في الدرب المؤدي إلى اعتبار الانساني في الإنسان إنقاذا له من الضياع في العالم، ولعل أحسن المداخل الممكنة من أجل الوصول غالى هذا المطلب هو الاهتمام بالتجربة اليومية والاندراج في العالم والانخراط في تجربة الجسد الخاص وبناء نظرة جمالية للكون والقيام بتدبير اتقي للطبيعة. "إن التفكير في الجسد هو الذي يقوم فيه ماهو إنساني داخل الإنسان بالدور الموكول له...إن عبارة ماهو إنساني في الإنسان مستمدة من الأدب المكتوب ومن هذه الرواية لما بعد الستالينية حيث أعيد النظر في كل ما قيل من قبل" (25).

غني عن البيان أن مطلب الإنسان في بناء الكوني يبدو مهددا بالاضمحلال أمام استشعار الناس بضرورة الانتماء وإرضاء الحاجة إلى الهوية والغربة عند إتباع مرشد عام في الحياة اليومية وأمام تنامي خطر النزعة الثقافية التي تتميز بالتنوع والتعدد، لكن أليس الثمن الذي يدفعه الفرد لبلوغ القيم الكونية هو انقطاع الحبل الذي يربطه بثقافته الأصلية ومع جماعته التي ينتمي إليها؟ أليس التساؤل عن النسبية الثقافية وكونية القيم هو في قلب كل الخصومات الفكرية رهانا وهو أيضا اهتمام تاريخي بالأساس؟

(25) جاك رولان، مقال إنسانية الإنسان، مجلة أوراق فلسفية عدد 17، ملف عن ايمانويل ليفيناس، ص 34، مترجم عن مجلة فكر الفرنسية عدد 7 جوان 1997، ص 112-120.

"إن الانهماج بالذات ليس مجرد تأدية للعام بطريقة الخاص، بل انه ذاتي الانهماج. فإن لم يكن كذلك، لن يخرج عن كونه من عادات المغايرة والطرافة العارضة المنتمية إلى مباحث السلوكيات واللياقات الأدبائية. أما ذاتي الانهماج فهو ما يتبقى بعد طرح العاديات والأخلاقويات العمومية وأنمذجة السلوكيات، والأطرزة والموضات. فيتأسس شيء آخر. يتأسس الانهماج بماهو ذاتي موضوعه، أو - إن شئنا لسانيا أنطولوجيا بماهو ذاتي نصه وقراءته"⁽²⁶⁾. وهو ربما نظير لما عبر عنه بول ريكور بالنص كوسيط لإنتاج الذات أو الذات التي تنتج نفسه عن طريق وساطة النص قراءة وتدبرا.

إن الكائن البشري ليس من الناحية البيولوجية كائنا فارغا بل إن انتمائه إلى الطبيعة يمنحه ملكات وحاجيات تبدو كلية. وعندما يوظف على أحسن وجه طاقته الحيوية يتمكن من تأهيل قدراته ومن تدبير نمط من الوجود المتفتح ومن بناء مجتمع غير قمعي يخلو نسبيا من أشكال الاغتراب والتشويه. إن تاريخ البشرية هو تاريخ انتصارات الاجتماع والتمدن على الطبيعة والتوحش والإنسانية هي مطالبة على التوب بأن تضع نصب عينيها مهمة التدريب على التحكم في قدرتها الخاصة في السيطرة على الطبيعة بما في ذلك الجانب الطبيعي من الطبيعة البشرية.

إنه من الضروري اليوم أن نبتعد عن الخطاب الافتخاري المدحي حول الذات والكف عن الادعاء بأن الأنا قادر على تحقيق إنسانيته بنفسه فيتطابق تام وشفافية مطلقة والنظر إلى أن هذه المهمة صعبة ولامتناهيّة التعقيد وتتطلب ثورة إنسية جديدة تتسلح بالشجاعة والحب والمقاومة والأمل وتعمل على الاستفادة من وساطة السرديات والرموز والعلامات والنصوص والصور في تحريضها على قبول الآخر واحترامه والتفاعل معه من أجل نحت إمكانيات حياة أكثر ثراء وتنوع وأكثر تحضروإنسانية .

لقد مثل بول ريكور في كتابه الذات على شاكلة الآخر هذه الانسية

(26) مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم، فلسفة الحدائث السياسية، نقد الإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، الطبعة الأولى 2002، ص 171.

المغايرة على أحسن وجه حينما بين أن الغيرية هي امكانية في قلب الذاتية أين تكمن في تجربة الجسد الخاص والآخرية الآخر والضمير الأخلاقي ولما أقر أن فقدان هوية الذات لأهميتها يؤدي إلى فقدان هوية الآخر بدورها لمنزلتها الوجودية واعتمد مفهوم الهوية السردية الذي يجمع بين الوحدة والكثرة والعينية والذاتية والثبات والتغير. لكن ماهي الصلة بين الذات والآخر غير الذات؟ وهل يمكن أن تقوم على العناية بالذات واحترام الآخر في الآن نفسه؟ ان خير التدبيرات الاتيقية للعلاقة بين الأنا والآخر هو الانخراط في البنية الحوارية للتواصل العمومي والحرص على ضمان ارادة العيش المشترك وجعل الحركة المعرفية للذات نحو الآخر تتقاطع مع الحركة الأخلاقية للآخر نحو الذات وأن يوظف كل انسان في نفسه جواب مسؤول لنداء الآخر.

في نهاية المطاف " أن يجد الواحد نفسه وهو يسأل بصيغة المخاطب في قلب خياره للعيش - الجيد، ثم في منع القتل، ثم في البحث عن الخيار الملائم للظرف والوضع، فإن هذا يعني بأن يعترف الانسان بنفسه مامورا بأن يعيش جيدا مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة، وبأن يحترم ذاته عينها بماهي حاملة لهذا التطلع"⁽²⁷⁾. فالى أي مدى يجوز لنا الادعاء بأن الغيرية الجذرية هي إثراء للانسية المغايرة ولا تحمل اليها أي تهديد أو إقصاء؟ وكيف السبيل إلى بلوغ غيرية الآخر دون السقوط في نظرة اختزالية ودون إصدار أحكام مسبقة متسرفة؟ وهل من انسية مغايرة للنزعة الانسانية التقليدية؟

خاتمة :

"هذه هي النزعة الانسانية الوجودية: هي إنسانية لأننا ندعو الانسان لأن يعتبر أنه لا يوجد مشترع غيره، انه هو وحده خالق القيم وباعث الحياة في كل ما يختاره من أعمال بكامل حرية. ."⁽²⁸⁾.

(27) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص.ص. 645-646.

(28) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص89.

تعرف الانسية الجديدة الانسان بوصفه مشروع يعيش بذاته ولذاته وتعتبر ذاتيته سابقة في وجودها على جميع الأشياء ويتميز عن غيره بالحرية كوضعية أصلية وقدرته على الاختيار وتنوع أفعاله من إرادته.

زد على ذلك يجمع الانسان بين اختيار الفعل الفردي واختيار الفعل الجماعي وتشريع قاعدة للسلوك للمجموعة ويكون مسؤولاً عن نفسه ويتحمل مسؤولية كل الناس وذلك لكون تصرفه ليس فردياً بل شاملاً ولأنه حينما يختار لا يختار صورة لنفسه وإنما يختار صورة الانسان أو الانسانية جمعاء.

إذا كان الانسان لم يقدر على خلق نفسه ووجد نفسه ملقى في العالم فإنه محكوم بأن يكون حراً وأن يتحمل مسؤولية قراراته ومطلوب منه أن يخترع الانسان وأن يحيا من أجل إسعاد الانسان ويضحى في سبيل حريته وخيره وتخليصه من البؤس وأن يؤمن بأن الانسان الآخر هو مستقبل الانسان لانه اذا كان الظرف الذي ولد فيه الانسان شخصي وجزئي فإن المشروع الانسي الوجودي هو كوني ويهم كل انسان.

"وجود الآخر شرط لوجودي وشرط لمعرفتي لنفسي وعلى ذلك يصبح اكتشافي لدواخلي إكتشافاً للآخر كحرية تعمل إما إلى جانبي أو ضدي. وهكذا نوجد عالماً آخر، عالم ما فوق الذاتية فيه يقرر الانسان ماهيته وماهية الآخرين"⁽²⁹⁾. فما هي التدبيرات الاتيقية التي يقوم بها الانسان من أجل بناء إنسية الآخر؟

وهل العلاقة مع الآخر تأتي في مرتبة ثانية اذا ما قارناها بالعلاقة مع الذات التي قد تكون أولية؟

إذا تعمقنا أكثر في المسألة نلاحظ أن الآخر عند أدغار موران صاحب الفكر لامتناهي التعقيد ليس ضرورة خارجية كما هو الشأن عند سارتر وهيجل بل ضرورة داخلية وذلك لأنه موجود في صميم الذات ولأن مبدأ الاندماج مع الغير متأصل في الطبيعة البشرية. هكذا يكون "الآخر هو النظير

(29) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص72.

والمختلف في الوقت نفسه، نظير بسماته البشرية أو الثقافية المشتركة، ومختلف بتميزه الفردي أو باختلافه العرقي. فالآخر يحمل فعلا في دواخله الغرابة والتماثل. وبصفته ذاتا يتيح لنا أن نفهمه في تماثله واختلافه⁽³⁰⁾.

ان الحل الذي يرتضيه موران ليس ترك الآخر على وحشته وغرابته وغربته وذلك حينما ينغلق هو على عالمه وتنغلق الذات على نفسها وانما يدعو إلى الانفتاح والتعاطف معه والارتقاء به نحو الصداقة.

غاية المراد بالنسبة لهذه الفلسفة الانسية أنها ضد شقاء الوعي في التاريخ والنزعة التاريخية ومع النسيان الايجابي والذاكرة السعيدة وتاريخية العقل وزمانية الوجود، وكذلك هي مع الايمان والمصالحة مع المقدس ولكن من خلال المرور بالعلمنة الجذرية والتخلص من احتكار الدين للمجال العام. وكذلك هي ضد النزعة الوضعية وتناهض طغيان العلم الكلي وتنتصر إلى الرمزي والتخييلي والسردى والحكمة بالمعنى العملي. وتلتزم هذه الانسية المغايرة بالنقد الجذري والنضال السياسي من أجل الحرية والثورة الاجتماعية من أجل الكرامة والتحرر من السلطات ومنظومة الرقابة وتعاني من خيبة أمل تجاه إيديولوجيا الجنات الموعودة مثل الماركسية ولا تثق في غلو الحفريات الفرويدية وتنادي بتجديد المقولات وابداع حركة فكرية مختلفة.

تطالب هذه الانسية الآخريّة بالإفلات من قبضة الايديولوجيا ومن التصور السياسي للعالم وتؤسس لخصوصية دائمة مع النزعات المذهبية والاستعمالات الدغمائية للعقل وتطالب بعودة الديني وتجديد

الميتافيزيقا والبحث في الوجود بصفة عامة والاستفادة من المناهج النقدية في العلوم الانسانية.

"لا وجود لعقل في ذاته، ولا كلي مفصولا عن جزئي، وانما فقط أكوان من المعنى وأشكال من الحياة التي يجب أن تحترم في منطقتها وفي

(30) أدغار موران، النهج، انسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، كلمة،

أبو ظبي، 2009، ص 93.

عقلانييتها الخاصة، دون الادعاء بمراكمتها قبليا مع الإبقاء على مجرد الانتباه إلى امكانيات الالتقاء والترجمة الموجودة بينها»⁽³¹⁾.

إن المطلوب اليوم هو العمل على استثمار الوجود الآخر وآخر الوجود والتوجه رأسا نحو صناعة إنسانية الإنسان الآخر وذلك بالتركيز على المشترك الإنساني الذي تكتنزه الطبيعة البشرية ضمن دائرة الإمكان ويحتاج إلى من يخرجها إلى الفعل، لكن ما نقصد بالمشارك الإنساني؟ هل هو الشغل والحرفة والفعل بلغة حنا أرندت في إطار التكامل بين الفضاء الخاص والفضاء العام وبين الحياة التأملية والحياة العملية؟ ألا يتضمن مقولات التملك والكينونة والقيمة والفعل بلغة اريك فايل؟ لماذا لا يكون المشترك هو الفطرة التي جُبل عليها كل كائن وهب الحياة على هذه الأرض ويدهمه الموت؟ أليست إنسانية الآخر هي القلعة الخيرة التي نرابط بها للاحتماء من أنواء وعواصف الحملات اللإنسانية المتزايدة في زمن العولمة المتوحشة؟ ألا يجب الاعتراف بإنسانية الإنسان الآخر؟ كيف نميز بين الغيرية المداهمة للذاتية والغيرية القابعة في قلب الذاتية؟ فما رأي هذا الآخر الذي لا يحترم حتى الإنسانية التي يحملها في طبيعته لإنسانية؟

Yves Cusset- Stéphane Haber, *le vocabulaire de l'ecole de Francfort*, editions (31) ellipses, 2002, p.61.

المقابلة الثانية

مارتن هايدغر والبحث عن أصالة الذات: من دكتاتورية الهم إلى تحليلية الدازين

استهلال:

"إن كل عصر راهن يجب أن يحدد من جديد موقعه طبقا لعمل هايدغر أو موقفه منه. ويستوجب على كل مفكر معاصر ساهم هونفسه في تطوير سؤال هايدغر الفلسفي ونشره أن لا يحدد فقط موقع تفكير هايدغر في الفلسفة الراهنة بل عليه أيضا أن يحدد وجهة نظره منه"⁽³²⁾.

لم يغب مارتن هايدغر (1889-1976) لحظة واحدة عن دائرة الاهتمام في الحياة الفلسفية والفكرية منذ مغادرته العالم، إذ أن الفكر المعاصر ظل مشغولا بما طرحه من إشكاليات وقضايا وجودية إنسانية كبرى وبما رسمه من آفاق للعلاقة بين مختلف رؤى العالم ويعود ذلك خاصة للثورة الكوبرنيكية التي أحدثها في سماء النظر التعقلي إلى عالم الحياة عندما تساءل عن أصل الأثر الفني وحقيقة الفرق الأنطولوجي بين الموجودات والوجود وبحث عن كينونة الموجود البشري وعلاقته بالهم **On** وعندما ربط بين الفكر والشعر وبين الميتافيزيقا والتقنية وبين الوجود والعدم ولذلك ترجمت نصوصه إلى عدة لغات في العالم وصار تلامذته فلاسفة كبار على غرار غادامير وجوناس وحنا أرندت وليفيناس وكارل لويث وليفيناس وبول ريكور وصار مشروع الفنونولوجي الأنطولوجي هو مشروع العقلانية النقدية المعاصرة التي جعلت من فلسفة اللغة باراديجمها الأكبر. غير أن الكتابة عن هايدغر ليست بالأمر الهين والمقدور عليه من أي كان وذلك للشعاب الوعرة التي سلكها عبر رحلته الفكرية والدقة العالية التي طرح بها إشكالياتها وعسر الكتابة عن هايدغر اعترض تلامذته المباشرين فمابالك الذين لم يروه ولم

(32) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2007، ص 261.

يدرسوا عنده والذين يجهلون لغته ولا يشاركونه هموم ثقافته، ولعل غادامير هو واحد من هؤلاء الذين عبروا عن عظمة فيلسوف كاتب " الوجود والزمان " وغموض عبارته واشتباك العلاقة التي تجمع به وتعقدها.

في هذا السياق نجد المترجم إلى الانجليزية دينيس جي شمדת يصرح: " على الرغم من المتعة التي يجتنيها المرء من الكتابة عن معلمه إلا أنها كانت كتابة ذات صعوبة خاصة. والصعوبة جلية: فحين يكتب المرء عن شخص تمتد جذور تأثيره إلى سنوات التكون - وهي سنوات لا يغادرها المرء إطلاقاً- فانه يدون ورطة غريبة ودينا لا يوفى أبداً. في هذه الحالة تصطبغ حالة المؤول الهرمينوتيقية بحدة فريدة عندما يعلم أن كتابة نص كهذا تقتضي إلى حد بعيد مع الذات مع أنها تتوسل غيراً. فعندما يكتب غادامير عن معلمه هايدغر تزداد رهانات هذا الاشتباك وتصبح أعقد مع ذلك بفضل التأثير الذي كان قد تركه كل واحد منهما على تلك السنوات والذي يمتد إلى خارج الفلسفة أيضاً... حينما يلتفت غادامير للكتابة عن هايدغر فانه لا يشرح فقط بعض السبل التي سلكها فكر هايدغر إنما يواجه بطريقة هادئة وشخصية نفسه ونمو علاقته بهيدغر" (33).

إلا أن هايدغر في عيون بعض النقاد فيلسوف المنعطفات الحاسمة بالنسبة للفكر المختلف ما بعد الميتافيزيقي ويعد لفظ المنعطف kehre من أكثر الألفاظ استخداماً من طرف هذا الفيلسوف الألماني في مرحلته الحاسمة بعد الحرب العالمية الثانية، وما يلفت الانتباه أن هايدغر أراد بهذه الكلمة أكثر من مجرد مصطلح حيث تعامل معه كحركة يتجاوز بها الفكر الموجودات إلى الإنصات إلى صوت الوجود المتمكّم.

كما أنه لا يركز على إحداث قطيعة معرفية بين الماضي المبتذل والحاضر العلمي بل هو دائرة تأويلية تعود بها دوماً على بدء وارتقاء بالفكر نحو الوجوداني existantial التاريخاني historial داخل تجربة الحدثان Ereignis بوصفها إمكانية مفتوحة لحظة صعود التقنية على زمانية وجود في انسحابه

(33) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 25-26.

وانبساطه وفي تخفيه وانكشافه. من هنا تنهمر علينا الأسئلة التالية: المقصود بالمنعطف؟ وماذا حصل للناس حتى وقعوا تحت سلطان الهم وأخضعوا أنفسهم لهيمنة النحن؟ وماذا نعني بالدازين؟ ولماذا تظل هذه الكلمة غير قابلة للترجمة إلى العربية وإلى أية لغة أخرى؟ كيف ساهم المنعطف في السفر بالإنية من وضع الهم إلى منزلة الدازين؟ وهل يعد هايدغر فيلسوف الغيرية بالمعنى الحقيقي للكلمة؟ وماهو تصوره للوجود المغاير؟ هل هو مجرد وجود مع Mitsein أم وجود هنا مع Mitdasein؟ وإلى أي مدى يقتدر الدازين على إثبات الإنية والنهوض بمطلب إضافي المعنى على العالم الذي يحيا فيه؟ كيف أدى تشييده للأنطولوجيا الأساسية إلى التخلي عن كل انهماك إتيقي؟ وهل يلزم عن ذلك إسقاط كل رأي في السياسة من طرفه؟ لكن ما سر علاقته بالدعاية النازية وتبجيله من طرف النظام السياسي في عصره وتحميله مسؤوليات جامعية مرموقة؟ ولماذا سكت عن هايدغر عن استئناف النظر في المسألة اليهودية؟ وهل بالفعل ترتب عن سكوتة عن جرائم النظام النازي التصاق تهمة معاداة السامية به؟

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

1 - حدوث المنعطف kehere :

"مازال هايدغر هنا يفكر أيضا بموجب الوجود الإنساني أو الدازين بقدر ما أن التغيير الكامن الذي تخضع له الأنطولوجيا الأساسية كتحليل للدازين(عندما يعتبر تحليلا زمانيا) يدعى "منعظفا" (34).

(34) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 271.

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

هكذا قرأ هوسرل من خلال أفق مشكل تعدد معاني الوجود المعلنة من طرف أرسطو، هذا التعدد يمكن تأكيده عبر الاختلاف عند هوسرل بين الحدس الحسي والحدس المقولي. لقد مكنته فنونولوجيا هوسرل من إعادة اكتشاف الطابع الجوهرى للفكر الإغريقي ولم يتأثر بتوجهه المثالي الذي ظل غريبا عنه. يستعمل هايدغر المعنى الإغريقي للفنونولوجيا الذي يتكون: logos و phainomenon قصد التمييز بين الظاهرة وظهورها: إذ نحن نتحدث عن الظهور عندما يعلن شيئا ما عن نفسه من خلال شيء آخر وذلك بأن يظهر هو بينما يظل ذلك الشيء في حالة انسحاب. أما الظاهرة فهي تظهر بذاتها ولا تحتاج إلى شيء آخر لتظهر. هنا ينبغي التفريق بين المعنى الصوري للظاهرة والمعنى الفنونولوجي. إن مواضع الحدس الحسي التي هي ظواهر بالمعنى الشائع المتداول وأشكال الحدس التي تسبق وتصاحب الظاهرة هي ظواهر الفنونولوجيا.

يستقر مفهوم الفنونولوجيا من خلال امتحان لفظ logos وتفيد المعنى العادي للفظ الكلام والحقل والعلاقة أما المعنى الأصلي للغوس فهو "الذي يسمح برؤية ما يجعل الكلام مسموعا". إذا كان الفكر يتكون من حكم يضم

محمولا إلى موضوع في صيغة أ هي ب فان هذا يسمح برؤية شيء ما على أنه شيء يظهر. ويؤدي هذا إلى تغيير في مفهوم الحقيقة فهي لم تعد تطابق وتوافق بل انكشاف ولا تحجب Alétheia.

يرفض هايدغر في " الوجود والزمان " أن تكون الفنونولوجيا مذهبا أو نسقا فلسفيا ويعتبرها منهجا وخطة عمل أي " فعل الإظهار الذي يسمح بظهور ما يريد أن يظهر بنفسه " وما يقع إظهاره هو هذا العمق أي وجود الموجود وليس هذا الموجود أو ذاك وإذا عينا بالأنطولوجيا الكلام المباشر حول الوجود فإنها ليست ممكنة إلا بوصفها فنونولوجيا، هنا يفهم رأي هايدغر حول الكيفية التي كانت بها الفنونولوجيا طريق عبور جديدة إلى السؤال الأرسطي حول تعدد معاني الوجود. لكن لماذا عمدت هذا الأنطولوجيا المباشرة إلى التفريق بين الوجود والموجود؟

" الوجود هو الثيمة الحقيقية والفريدة للفلسفة. وهذا ما يؤدي إلى القول بالسلب: ليست الفلسفة علم بالموجود بل علم الوجود أو أيضا لكي نتكلم بالإغريقية: إنها أنطولوجيا⁽³⁵⁾ ."

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

يفسر هايدغر هذه الفكرة في "مدخل إلى الميتافيزيقا" من خلال ضربها لمثال المعهد الذي يراه متعلقا بموجود يمكن الإحاطة به والعرف عليه من خلال القاعات والتجهيزات والمخابر والمدارج ولكن إذا طرحنا سؤال أين يوجد وجود المعهد؟ فان الإجابة تتمثل في أن هذا المعهد موجود أي أن الوجود ينتمي إلى الموجود ولكننا لا نستطيع بلوغه. إن المشكل الذي

M. Heidegger, *concepts fondamentaux de la phénoménologie*, traduction, par J.f. (35)
Courtine, Gallimard, Paris, 1985, p.28.

يرغب هايدغر في طرحه هو مشكل الوجود، لكن ماذا ستغنم الفلسفة من البحث عن مفهوم معروف من قبل الجميع وبديهي؟

اللافت للنظر أن لفظ الوجود هو في الآن نفسه الأكثر عمومية والأكثر استعصاء عن التعريف، وإذا ما عزفنا عن استعمال الرابطة est فإننا نعجز عن تركيب أية جملة وعن تكوين أي خطاب وإذا ما أشكل علينا لفظ الوجود فانه يتعذر علينا فهم الموجود سلفا من جهة كونه موجود. لكن أن نطرح السؤال عن معنى الوجود هو أن نعمق اللقاء معه بشكل يجعلنا نكون في جوهرنا كائنات متكلمة.

هنا يظهر دور هرمينوتيقي يتمثل في أن ما نفكر فيه هو مفهوم سلفا وكأنه أمر لا يلزم التفكير فيه لكن الأمر لا يتعلق بدور فارغ وعقيم بل التفكير ذاته خارج الدور لا يكون تفكيراً. ينكشف الوجود لنا إذن في طابعه المفارق، انه الأكثر معقولية بما أننا لا نفهم أي شيء إلا إذا كان لنا فهم ضمنى لفعل وجد أو للرابطة est، في هذا السياق يصرح هايدغر: "لو طلب منا توضيح ما نفهمه بهذا الوجود المعاد فهمه أي ما نفكر فيه بلفظ وجود فإننا نقع في التيه".

إن فهم الوجود هو الخاصية التي تميز الإنسان عن بقية الموجودات ولكن الإنسان عادة يهتم جوهرياً وأساسياً بما هو موجود أي الأشياء والأمكنة والناس والحياة اليومية بشكل يجعله ينسى الوجود ولا يتذكر ولا ينشغل بالوجود رغم أنه يمتلك فهما قبلية له. يبدأ كتاب "الوجود والزمان" بالإقرار بأن السؤال عن الوجود سقط في النسيان: نسيان الواقعة من طرف الفلاسفة الذين لم يعودوا يهتمون بمعنى الوجود ونسيان بنوي لأن السؤال عن الوجود يؤثر الانسحاب والتخفي ويفضل أن يكون منسيا على التجلي والانطراح.

إن العلم الذي يهتم بالوجود هو الأنطولوجيا التي تظل عند هايدغر مشروعاً في حاجة إلى إعادة تشغيل واستئناف ثان بعد البدء الأول فكيف سيتعامل هايدغر مع الأنطولوجيا التقليدية؟ هل سيستوعبها ويتجاوزها في حركة جدلية كما يفعل هيغل أم أنه سيقوم بتفكيكها وتحطيمها من أجل أن يخلى المكان لظهور قول مستحدث عن الوجود؟

على هذا النحو تكون الأنطولوجيا هي علم التحديدات الأكثر عمومية لما هو موجود وتتساءل عن العلاقات الممكنة بين الموجودات وتنظر إليهم من خلال معرفة قبلية وكمواضيع للتجربة. هنا يحاول هايدغر تأسيس أنطولوجيا أساسية مباشرة على أنقاض الأنطولوجيا القديمة و يبحث عن حقيقة الوجود عوض التساؤل عن حقيقة الموجودات ويرى أن الأنطولوجيات المادية والصورية ظلت تمتحن الموجود على أنه كل الوجود، لكن كيف نقدر رغم كل شيء على الوصول إلى الوجود وقول بعض الشيء عنه؟

على هذا النحو تكون الأنطولوجيا هي علم التحديدات الأكثر عمومية لما هو موجود وتتساءل عن العلاقات الممكنة بين الموجودات وتنظر إليهم من خلال معرفة قبلية وكمواضيع للتجربة. هنا يحاول هايدغر تأسيس أنطولوجيا أساسية مباشرة على أنقاض الأنطولوجيا القديمة و يبحث عن حقيقة الوجود عوض التساؤل عن حقيقة الموجودات ويرى أن الأنطولوجيات المادية والصورية ظلت تمتحن الموجود على أنه كل الوجود، لكن كيف نقدر رغم كل شيء على الوصول إلى الوجود وقول بعض الشيء عنه؟

نحن نعلم أن الموجود الذي نكونه يقيم علاقة أولية مفضلة مع الوجود حيث ما فتى يتفهّمه ويقرأه وهذا الفهم هو الذي يسمح له بطرح سؤال ما الوجود؟، يترتب عن ذلك أن الإنسان يتمتع بأولوية أنطولوجية بالمقارنة مع بقية الموجودات تؤهله للتساؤل عن معنى الوجود وأن انجاز تحليلية لهذا الموجود الأولي ربما ترشدنا قليلا على عين الوجود. هكذا فان الأنطولوجيا الأساسية لا يمكن أن تكون ممكنة إلا كتحليل للوجود البشري في كل أبعاده أي كتحليلية وجودانية.

غير أن هايدغر يقوم هنا بحركة فكرية جديدة في منتصف حياته الفكرية اقترب فيها من الكلام والشعر وبحث في ماهية التقنية وأصل العمل الفني سميت بالمنعطف، فماذا يقصد بذلك؟ ولماذا تبني هذه الإستراتيجية المبالغية ولم يكمل بقية أجزاء وفصول كتابه الشهير "الوجود والزمان" الذي ظل مخروما من آخرته؟ وإلى ماذا أوصله هذا المسلك؟

ظهر مصطلح kehre سنة 1928 في آخر درس ألقاه هايدغر من دروس

ماربورغ لكي يشير به إلى تحليلية زمانية الوجود والتي تمثل ملحقا للتحليلية الوجودانية existantiale. لقد أنجز هايدغر عن طريق هذا المصطلح تجديرا لفكرة التناهي التي لم تبق محصورة في الدازاين بل اتسعت لتشمل الوجود بماهو كذلك، وقد مكنه أيضا من تفادي النظر إلى الوجود من زاوية مرتبة الموضوع والتفكير فيه من خلال انسحابه الجوهرى وقدرته على التخفي والاحتجاب.

كما سمح له بأن يتصور ماهية الحقيقة كلاتحجب Aléthéia وأن يصوغ سؤال جديد عن الوجود هو سؤال المعنى بدل سؤال الحقيقة، وربما الذي دفعه إلى ذلك هو جعل الوجود موضوعا وتصوره بمقتضى قابليته للإدراك وهو ما سمي بتشيء الوجود، يقول غادامير في هذا السياق: "هنا يمكن تلمس إشكالية تشيؤ الوجود كإشكالية قادت هايدغر إلى إحداث منعطف" (36).

إن التفكير في الوجود بعد المنعطف صار يعني فهم الوجود في شدته ولزوميته وقد استلّف شعرية هودرلين ونيتشه وفكرية ما قبل السقراطيين من أجل الانعطاف عن الميتافيزيقا. هكذا يفتح المنعطف الطريق للمرور من دكتاتورية الهم إلى تحليلية الدازاين ومن سؤال ما الإنسان إلى سؤال من هو الإنسان؟ ومن الميتافيزيقا إلى البدء الجديد الآخر للفكر، إن هذا لا يعني المنعطف تغييرا في وجهة النظر الأولى بل استعادة السؤال عن الوجود بعد النسيان الذي أحاط به نتيجة صعود التقنية وإهمال الإنسان المعول على الإشهار والطامح إلى السيطرة على الموجود لوجوده الأصيل.

إن الفكر المختلف ليس له من سبيل للخلاص من الميتافيزيقا سوى استدعاء الشعر والشعراء فهم وحدهم القادرين على بلورة تسمية جديدة للمقدس وللإلهي خارج إطار الأنتو-تيولوجيا، ألم يقل هودرلين: "حيث هناك الألم هناك أيضا ما يخلصنا منه"؟ لكن إذا كان المنعطف هو انتقال من دكتاتورية الهم إلى تحليلية الدازاين؟ فماذا نعني بالهم؟ وكيف يوقع

(36) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 275.

الناس في الدكتاتوريات والوجد العرضي والانبثاق واللاأصالة؟ وما الفرق بين وجود الإنسان في حالة الهم ووجوده في مرتبة الدازاين؟ وكيف يتم الانعطاف من الأول إلى الثاني؟ وماهي أهمية هذا المنعطف ورهاناته؟

2 - تحليلية الدازاين :

"ينتج مفهوم الدازاين أيضا ذخيرة في إزاحة الإنسان عن مكان المركز. لأن هدف التحليلية ليس بناء أنثربولوجيا جديدة وإنما تتبع الصوت الذي يعد بطرح سؤال الوجود من جديد" (37).

كلمة Dasein تعني في الألمانية الموجود هناك وتميز هنا هذا الموجود النموذجي الذي يسمح للوجود بماهو موجود أن يوجد. في حين أنها كانت عند كانط تعني مقولة الوجود المناقضة لمقولة اللاوجود وكانت تفيد عند هيغل الحضور المتعين، وقد أفتكت اللفظة مكانة جوهرية في فكر هايدغر ليشير بها إلى الطابع الخاص للوجود البشري وتعود المكانة التي احتلتها إلى انفرادها عن بقية الموجودات بقدرتها على مساءلة الوجود وبذلك تحولت إلى مرجع لكل حضور قصدي. يقول عنه هايدغر ما يلي: "إن هذا الوجود الذي نكونه نحن أنفسنا والذي له بواسطة وجوده من بين أشياء أخرى إمكانية طرح الأسئلة سيشار إليه باسم الدازاين" (38).

يمكن وصف الدازاين بشكل نفسي وأنطولوجي ومن بين الظواهر التي تختص بها نذكر ظاهرة السأم التي تدل على أن الإنسان يعرف نفسه كموجود عرضي ونشير كذلك إلى ظاهرة الهم التي تدل على أن الوجود الإنساني يتجلى من خلال مشروع يثبت من خلاله الإنسان حريته وعزمه على تأويل العالم.

يختلف الدازاين عن الموجود الملقى به في العالم، لأن هذا الموجود

Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Editions Jérôme Millon, 2002, (37) p11.

M. Heidegger, *Etre et Temps*, trad par f.Vesin, editions Gallimard, Paris, (38) 1986, p.22.

الأخير هو خاصية الدازاين في حالته الحديثة ووجوده العرضي واللاأصيل بعد رفض كل قصد وكل مشروع وكل تجاوز وكل صدور. أما الحديثة Facticité فتعني نمط وجود الدازاين كموجود داخل العالم لا يمنع من قدرته على فهم علاقته بوجود الموجود الذي يعترضه في العالم وهو يتميز عن العرضانية الخاصة بالموجود لكونه ليس مجرد مقولة وإنما نمط وجوداني.

إن الانفتاح يفتح الدازاين على وجوده الملقى به بشكل يجعله يبحث عن معنى وجوده، إن الدازاين قد ألقى به في العالم دون أن يكون قد قرر ذلك تحت ضغوطات ممكنة. الموجود الملقى به هو بعيد أن يكون مجرد سقوط أو حالة انحطاط بل يخص ظاهرة الولادة وغرابة الدازاين والملقى به في العالم. يقف الدازاين مذهولاً أمام هذه الغرابة ويبحث عن ملجأ له بالاندراج في عالم يعمق له غربته وانحداره. الانهماج وحده هو القادر على انتشاره من هذا الاندراج في الحياة اليومية ليميط اللثام عن الصلة بين الموجود الملقى به والمشروع.

إذا كان الدازاين هو دائماً في حركة تدارك لذاته فإن الموجود الملقى به يشكله على أنه موجود هناك سلفاً وبالرغم عنه. انه لا يكشف له الماضي على أنه حدث ثوري بل على أنه ما لا يمكن تداركه في الوجود. " بقدر ماهي التأويلات المتعددة للدازاين غنية والتي نملكها منذ مدة أي- السيكولوجيا، الأنثربولوجيا، الاتيقا، السياسة، التاريخ الخ- فإن هذه التأويلات الوجودية لا تستوعب بالضرورة وجودانية الدازاين أي ما يميزه عن كل كائن آخر. فللدازاين بالأحرى بالطبيعة نزوع لفهم اختلافه بالنسبة للكائنات الأخرى كاختلاف أنطي وليس كاختلاف أنطولوجي" (39).

إن الدازاين لا يستطيع أن يطرح أساسه الخاص بل يكشف عن أفق التناهي الكائن فيه وانفتاحه الدائم على المستقبل، مثلما لا يختزل الموت في مجرد حدث قادم فإن الولادة ليست مجرد حدث له تاريخ. كما يقول

(39) فرانسواز داستور، هايدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم، طبعة أولى عن مجد، 1993، ص 47.

هايدغر في الوجود والزمان: "الدازاين هو موجود من أجل الموت منذ أن وجد وهو قد أتى إلى العالم بنفس الكيفية"⁽⁴⁰⁾. إن التحليلية الوجودانية تبحث في الوجودانيات أي التحديدات الأنطولوجية للدازاين الذي يتميز عن المقولات التي تمثل تحديدات أنطولوجية للموجودات الأخرى. إن الدازاين ليس الإنسان إلا إذا كان هذا الأخير المكان الذي يفتح فيه هذا الموجود المسمى الإنسان على انكشاف معنى الوجود. هكذا لم يعد السؤال مع هايدغر هو: ما الإنسان؟ بل من هو الدازاين؟

الدازاين ليس شكل من الباطنية أو وعي معارض لموضوع أو أنه بخلاف مونا لايبتز التي لا تحتاج إلى نوافذ طالما أنها تعتمد على مبدئها في داخلها يحتاج إلى نوافذ طالما أنه دائما نافذا إلى الخارج ومقذوبا به خارج ذاته. إن إنيته هي إنية مشتتة ومفتوحة بعبارة أخرى انية الدازاين هي اشتهاه وانفتاحه. انه لا يحتاج إلى عالم يقابله ويكون مضمون لذاته العارفة طالما أنه موجود في العالم بعمق.

الدازاين هو ترجمة تنهل مما سماه أرسطو النفس psyché خاصة قوله: "إن النفس هي بمعنى ما الموجود". لا يتعلق الأمر هنا بنزعة إحيائية بل بحضور الأشياء كلما حضرنا فيها لاسيما أن حضورنا هو الذي يعطي الأشياء حضورها. إن الدازاين هو كل ما يوجد بمعنى يعطي الحضور للأشياء ولا يكون هناك حضور إلا إذا تحولنا في هذا الهناك للدازاين.

إذا كانت المواضيع مجهولة فلأنها موضوعة من طرف ذات متكونة من موضوعيتها عندما تحصل على الزمانية كشكل من الباطنية. على خلاف ذلك تحوز الأشياء على روح عندما تدخل هي نفسها في الحضور الذي تضيفه الدازاين على مكان تواجدها كشيء. لا يؤسس هايدغر الإنسان على شاكلة النفس عند أرسطو ولا الأنا الحديث عند ديكرت بل على شاكلة الدازاين التي لا تكون الأشياء كمواضيع بل تؤسس الإنسان في الأشياء هناك وتجلبها وانكشافها ووجودها في العالم. أن أوجد تحديدا هو أن أوجد في العالم،

M. Heidegger, *Etre et Temps*, paragraphes 38-29-12.

(40)

إذ أن الدازاين ليس البتة موجودا مغلقا على نفسه منذ الوهلة الأولى بل يمتلك صلة بالعالم حسب رغبته. وعلى العكس "إذا أمكن له أن ينعزل ثم يستعيد علاقاته مع العالم فلأنه يكون بوصفه موجودا في العالم"⁽⁴¹⁾.

إن وجود الدازاين في العالم يجعله يهتم بأشياء العالم إلى درجة نسيانه لاختلافه الجوهرى مع هذه الأشياء وإدراك نفسه بواسطة هذا العالم، وكما يقول هايدغر: "إن الوجود في العالم ينجر عنه جهل الدازاين فرادة وجودها"⁽⁴²⁾. إن العلاقة التكوينية للدازاين مع العالم ليست البتة نظرية وان شكل وجود الموضوع الذي يعثر عليه الدازاين في العالم ليس أبدا هذا الوجود الحاضر المستوى والمحايد بل الوجود الذي ينعطي لنا كأمر قابل للانخراط بمعنى أو بآخر في مشاريعنا ومقارباتنا. إن الخاصية الأساسية للدازاين هي الفهم بوصفه وجودا في العالم يعرف مجال تحقق إمكانية وجوده هنا أم هناك. إن الدازاين في فهمه لذاته يخرط في فهم الوجود لاسيما وأن فهم الدازاين لذاتها وفهمها لوجودها هما شيان متضايقان. ويتميز الدازاين بخصيات الانفتاح والحديثية والسقوط والجزع.

يميز هايدغر بين نوعين من الوجود في العالم: العالمية والانفتاح المتوافق مع عالم الدازاين غير المنغلق على ذاته بل المنفتح الذي يطرح وجوده هناك، يقول في هذا السياق: "إن الدازاين عينه هو الانفتاح في حد ذاته". من بين أنماط الانفتاح يمكن أن نذكر نمط الفهم يظفر بالمعنى عند تناول الموجودات والكلام والإصغاء هما طابعان أساسيان للانفتاح للفهم لأنه عندما أتكلم عن شيء ما يعني ذلك أن أكون بجواره والكلام يحملني إلى مكانه وأنا لا أستطيع أن أتكلم عنه وأصغي إلا إذا كان الموجود مفتوحا بالنسبة إلي حيث أستطيع أن أفهمه.

انفتاح الدازاين يتمثل أيضا في الانعطائية أي القابلية وهي ليست تحسس بل على العكس ما يفتح عالم المواضيع. إن الموجودات لا تظهر

M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.57.

(41)

M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.177.

(42)

إلي بشكل محايد من الناحية العاطفية لأنه إذا لم تكن معنية بوجودي لا تظهر لي. هناك يمنح الإنسان اسم الفاني وتصبح زمانية الدازاين زمانية متناهية ويصبح الوجود في العالم هو من أجل الموت. إن تحديد الإنسان كدازاين يحل محل التحديد التقليدي لماهية الإنسان كحيوان عاقل وهذا التحديد الجديد يعتبره هايدغر أمرا سيحدث في المستقبل أين يعطى الحدثان Erigneis انعطاء جديدا للوجود من حيث هو كذلك. من هذا المنطلق كتب هايدغر كلمة الدازاين Da- Sein بدل Dasein واضعا حدا للهنالك من جهة وجوده. إن العلاقة القائمة بين الوجود والإنساني علاقة لا يمسك فيها الوجود من حيث هو وجود نفسه عن الانعطاء ولا يتحفظ عن ذلك. هنا يطرح سؤال الضياع في العالم من طرف الذات على النحو التالي: هل غادر هايدغر أرض الكوجيتو أم أنه أوقع الذات بين أحضان الموقف الطبيعي؟

3 - دكتاتورية الهم On :

"ليس من قبيل المصادفة أن تظهر قضية الذات مشتبكة مع قضية الهم: انه يبدو في سياق الاستقصاء حول اليومي أي حول العالم حيث " يكون كل واحد آخر ولا يكون أي آخر هو ذاته(الوجود والزمان ص 160) ويصنع هذا الوضع المشوش من الأنا سؤالا وليس معطى: " قد يمكن لمن الدازاين اليومي أن لا يكون ذلك الذي أكونه أنا نفسي " (الوجود والزمان ص 146)"⁽⁴³⁾.

إذا أردنا أن نعرف حال المرء في الحياة اليومية فإننا نشير على التو إلى وضع الواحد إلى جانب الآخر حيث يخضع كل واحد من الذوات إلى سلطة الآخر وهذا ما يسمى تخلي الإنسان عن ذاته ووقوعه تحت دكتاتورية الهم. le on. إن الاهتمام بالفروقات التي تميز الإنسان عن الآخرين قد تجعل منه موضوعا معزولا ولكن الإنسان نفسه والآخرين أنفسهم هم كائنات محايدة بشكل ماهوي حيث تذوب شخصياتهم في غمامة غير مدركة تتيح لهم بأن يفرض سلطته على الجميع: " بحيث نصير تفكر مثلما يفكر

(43) بول ريكور، صراع التاويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة،

2005، ص 277-278.

الآخرون ونفصل عن مجموع البشر مثلما ينفصلون". وتتجلى سيطرة الهم عبر الدعاية والبروباغاندا والإشهار التي تؤدي كلها إلى شح الوجود وكفاهه والتماسف والبينونة والتفدين حيث يعطي الفضاء العمومي كل قرار وكل حكم بشكل مسبق دون أي قدرة على الاختبار أو التمحيص.

الهم le on شخص كل واحد فينا وذات محايدة فارغة من كل تميز وتفرد وهو الفرد الضائع في الحياة اليومية المشغل بأعباء الواقع وهو تعبير عن حالة الإعياء أصابت الذات التي ملت الميتافيزيقا الحديثة من تمجيدها والافتخار بها والادعاء بأنها قادرة وواعية وحررة ومسؤولة. إن الهم حالة وجودانية تنتمي إلى التكوين الايجابي للدازاين وليست حالة سلبية طالما أن الإنسان قبل أن يصل في مستوى وجوده إلى منزلة الدازاين مطالب بأن يمر تاريخانيا ثم ينعطف بعد ذلك إلى مقام الوجود الأصيل. إن الكينونة الخاصة بعيدة المنال ولا تعرف كاستثناء موجودي بل هي تحوير وجودي لهذا الوجوداني المسمى الهم.

إن الأصالة تتحقق على مسطح محايدة الهم عندما يقوم هذا الأخير بالرجوع إلى وجوده البدئي ويحور الانية الأصلية تحويرا وجودي وعندما يعلم أن إمكانية الكينونة المتصالحة هي أرفع شأنا من الاستمرارية الموهومة للهم، من جهة أخرى إن الهم يعني بالتحديد الذات الخالية من كل ذرة من الانية والتي لا ترجع إلى أي أحد لكي تتحدد لأنها في نفس الوقت الكل ولا أحد في نفس الوقت.

"يقال الوجود بمعان عدة" كما بين أرسطو ولكن ما يعيننا هنا هو الدلالة الوجودانية له، فإذا كان الوجود يعني "الملقى به حولنا في مكان ما" وإذا كان مقصورا على الإنسان بماهو وجود في العالم في وحديته وفي معيته فان هايدغر يميز بين ثلاثة أنماط من الوجود:

- الوجود المتعين أي الوجود هنا أو هناك ويقصره على وجود الإنسان من جهة كونه دازاين.
- الوجود الملقى به حولنا أي الحضور المباشر ويتمثل في كل ما يمكن أن يلتقي به المرء مصادفة.

- الدازاين وهو الوجود البشري من حيث هو تحديد للكينونة ويخص به الوجود المتعين وحده. فالوجود الإنساني هو إذن وجود فردي بالأساس لكنه لا يدرك على أنه ذاتية أو وعي أو حرية بل يدرك ذاته كقدرة على أن يكون وكمعيش فردي وشخصي.

ثمة منطقة محبذة من الوجود هي الوجود البشري إذا تساءلنا عنها نستطيع أن نستخلص دروسا عن المناطق الأخرى من الوجود. انه منذ اللحظة التي وجد فيها الإنسان فان الوجود بأسره وضع في مراهنه شكل ما ولم يعد لائقا أن نعرف الإنسان كذات ووعي ولا يمكن أن نعامله كوعي يمتلك يقين مطلق كما هو الشأن مع هوسرل بل ينبغي أن نفكر فيه من خلال نمط وجوده. وحده الدازاين موجود هذا ما يميزه عن بقية الكائنات ووجد exister لا يعني حضر presenter بل يفيد ضرب من الوجود بالنسبة إلى الإنسان.

الدازاين يحوز على إمكانيات رحبة للوجود وهذه الإمكانية هي ضرب من الوجود ويمكن أن تتحقق أو لا وهي إمكانية غير مسجلة سلفا في تصور وماهية بل هي معطى في الوجود واللاوجود، إن ماهية الدازاين هي أنه معطى وجود. نظرا إلى أن الدازاين يحوز على ماهية نقول انه موجود ولكن بما أن ماهيته هي أحد إمكانيته فإننا نقول أن ماهية هذا الكائن البشري تتحقق في وجوده والمقصود أن الوجوداني يمنح البنى الأولية لوجود الدازاين، انه يتعلق في كل لحظة بوجوده وكل إمكانية وكل قدرة على الوجود هي شكل من الانخراط فيه وطريقة لتحديده بهذا الشكل أو الآخر.

تعني العيانية mienneté الفعل الذي تكون به الدازاين الأنا الذي يخصني ويظهر ذلك لحظة المرور بهذا الضمير الشخصي أنا أو أنت وقد أراد هايدغر باستعماله لمصطلح العينية أن الانخراط في الوجود ليس فقط فعلا كاملا بل بنية أولية له. إن الدازاين هو الوجود الذي ينبغي على كل إنسان أن يعيشه وهو كذلك الموجود الذي أكونه في كل لحظة من لحظات الصيرورة. يتفادى هايدغر استعمال كلمة إنسان لأنها مرتبطة بالنوع وتلغي الفردية والطابع الخصوصي للانية المكون للدازاين.

يميز هايدغر بين الخاص وغير الخاص وبين الأصيل واللاأصيل ويخلصه من المعنى الأخلاقي ليدل به على أن الوجود الأصيل للدازين هو الذي ينتمي إلى وجود الدازين. في الواقع لم يراهن هايدغر في الوجود والزمان على مفاهيم الإرادة والوعي والاختيار ابتعاداً عن النزعة الانسانية والارادية والذاتية. اللاأصالة تعنى أن المرء يمكن ينحط إلى مرتبة الهم ويفقد انيته ويرفض أن يعيش وجوده بطريقة تخصه أو أن يكون الإمكانية التي يريد أن يكونها. كل واحد يشعر بأنه بإمكانه أن يترك نفسه توجد كما هي موجودة ولا يقرر أن توجد على هذا النحو أو على النحو الآخر. كل واحد يشعر بأنه عليه أن ينظر إلى إمكانياته كخصائص طبيعية وبديهية للإنسان عموماً وأن يوجد ويفعل كما يوجد الهم ويفعل.

هناك طريقة للدازين تسمح له بالفرار من انية وجوده ويختبئ وراء ما يفعله الهم وما يكونون عليه، هناك ذوبان للذات في الهم وذلك بالأ توضع مسافة تفصل بين ذاته ودوره الاجتماعي، الهم ينتمي إلى كظاهرة أصلية إلى المكون الاثباتي للدازين. أنا أضيع في الهم لأنني منعت من تحقيق انية الدازين أو بالأحرى الهم هو بالنسبة إلى الدازين الكيفية التي يوجد فيها كموجود ضائع أو كموجود لم يعبر عن نفسه بعد. هذه هي الكيفية اللاأصيلة للوجود و"الهم هو واحد من كفيات الدازين" أما الأصيل فهو أن توجد بشكل فريد وأن نقرر الحياة وفق نمط مخصوص وألا نكتفي في فعلنا بما يفعله الهم بل نفعل ما نقرر نحن فعله.

إذا طرحنا سؤال ماهو الدازين؟ فان الإجابة غير الأصيلة تتمثل في أن الهم هو الدازين أما الإجابة الأصيلة هي أني الدازين، الأولى تتعلق بالأ نتركه يمر إلى المجهول ويصبح نكرة والثانية هي القرار الحازم بأن أكون ما أريد أن أكون.تكشف التحليلية الوجودانية عن المواقف التي يهرب عبرها الإنسان في كل يوم من وجده الخاص. إن الهم لا يضيع إلا لحيازته على تملك أصلي لذاته ولأن الدازين بوصفه في كل مرة أناي وخاص بي يخفي إمكانية أصلية لوجود ينتمي إلى الذات. إن الأصالة واللاأصالة هي انية الدازين، تتوقف الأصالة على الاضطلاع بانية الدازين واللاأصالة تعني

الفرار منها. لكن كيف يعبر وجود الإنسان تحت وطأة اليومي الآن عن
دكتاتورية الهم؟

4 - وطأة اليومي :

"شدد هايدغر دائما على أن الوجود اليومي الذي يفهم نفسه بوصفه
حذرا ووسوسة ينتمي إلى الدازاين بذات القدر الذي تنتمي إليه لحظة الذروة
التي تسفر فيها انية الدازاين عن نفسها من خلال احتضاره والتي تسفر فيها
الطبيعة الأصلية للزمانية عن نفسها كزمانية متناهية (بمقابل لأصالة الفهم
العامي الدارج للزمان والخلود"⁽⁴⁴⁾.

الدازاين تختار هذا الوجود أو غيره أي أنها دائما تقرر أن توجد بهذا
الشكل أو بالآخر لكن الإنسان لا يختار الوجود غير الأصيل بل يكون
مغمورا به ويقع تحريضه من طرف المحيطين بع على أن يوجد مثلما يوجد
الهم. لقد وقع تشكيل مفهوم اليومي من أجل هذه الغاية وهو يعني وجود كل
يوم للدازاين والذي يختص بعدم الاكتراث واللامبالاة: أنا لا أدرك نفسي
على أنني فريد بل كلنا متعادلين نسبيا فنحن لا نتميز عن بعضنا البعض
بأعمالنا ومنزلتنا الاجتماعية بشكل يجعلنا نكون مجموعات متجانسة.

ينطلق التحليل الوجوداني من اليومي لأنه المجال الذي يوجد فيه
الدازاين منذ الوهلة الأولى مغمورا. اليومي له أهمية بالنسبة للإنسان بما أن
كل شكل من الوجود يصدر من نمط الوجود ويعود إليه والمرء يقرر أن يكون
انطلاقا من عدم الاكتراث الذي يتصف به في الحياة اليومية.

إن الدازاين الموجود على الصعيد اليومي هو الهم وان المرور إلى
الوجود الأصيل يمر عبر الهم ولهذا السبب لا ينبغي أن نميز نسقيا الهم عن
الوجود عينه بإطلاق، إن الوجود عينه عند هايدغر هو تطوير وجودي للهم
كوجوداني ماهوي. ينطرح الدازاين منذ الوهلة الأولى كموجود غير مفهوم

(44) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 275.

يعيش بشكل غير أصيل وتتمثل لأصالته في النهاية في تخليه عن مطلب تحقيق الانية.

الخاصية الأخرى للدازاين هي التواجد لكن الفلاسفة وقعوا في الخلط بين نمط وجود الدازاين ونمط حضور الأشياء، لكن لماذا يفسر الدازاين في الأنطولوجيا التقليدية على أنه شيء ولا يفهم على أنه وجود؟ يساعدنا مفهوم اليومي من جديد على تقديم إضاءة لهذا السؤال: ماذا يفعل الدازاين يوميا؟ انه يهتم بأشياء العالم، يتاجر ويقود السيارات ويذهب إلى المدارس ويمارس الرياضة ويزور المواقع الأثرية ويبحر في الإنترنت ويقيم علاقات إنسانية مثلما يشتري أكواما من السلع والمقتنيات المعدة للاستهلاك.

هذا الاهتمام باليومي والذي لا يمكن تفاديه هو سبب هروب الدازاين من ذاته وضياعه في الهم وهو كذلك السبب الذي يجعله ينحط عن وجوده الأصيل ويسقط في الانبتات والضياع في العالم، يقول هايدغر في هذا السياق: "إن الدازاين هو في المقام الأول قريب من العالم الذي يهتم به وهو صورة من الهم ونظرا لأنه إمكانية خاصة للوجود عينه بالفعل فانه يسقط دائما في العالم"⁽⁴⁵⁾.

هذا السقوط Déréliction يمثل بنية وجودانية للوجود البشري وان الدازاين تمتلك ميلا لمعانقة نفسها كشيء من العالم وهكذا فإنها تجهل الاختلاف المطلق الذي يفصل بين حضور الشيء ووجود الكائن البشري. هذا الميل في الحياة اليومية يجعل الصياغات الفلسفية حول الإنساني أمرا معقولا رغم أنها جاهلة بالخصوصية التي يتميز بها نمط الوجود الإنساني.

حالة الانعطائية Disposition تكون الطابع الأساسي للدازاين الذي بمقتضاه يعيش خاصيتين وجودانيتين: هو في وجوده لعبة وجوده من جهة ومحاولة لتحقيق الانية في كل لحظة من جهة ثانية، هذه الحديثية الخاصة بالدازاين التي تشهد بها حالة انعطاء الكائن البشري هي حالة سقوطه ويقول عنها هايدغر: "الدازاين يرنو إذن نحو الفرار من مزاجه بغية الهروب من

M. Heidegger, *Etre et Temps*, p

(45)

سقوطه الخاص، انه يتسلى ويتلهى وهذه التسلية هي بحث عن الهروب".
بقدر ما يكون الدازاين منفتحا بقدر ما يمثل العالم مشكلا بالنسبة إليه وبعض حالاته تسمح للفوز بما يعنيه الوجود في حد ذاته.

هذا الانفتاح Overture على اليومي يمكن المرء من تتبع بعض التجارب التافهة حتى النقطة التي ينكشف فيها شيء ماهوي في صيغة سؤال فلسفي. وقد يسمح هذا الانفتاح بتفادي الخلط بين العالم والمحيط فالحيوان له محيط بينما الإنسان يوجد في العالم، ويعرف المحيط بأنه جملة الدلالات المحددة قبلها بواسطة الغرائز والحاجيات عند الحيوان ويمكن أن نصفه بأنه يعاني من فقر في العالم، أما الإنسان فهو مكون للعالم ويستطيع أن ينتج دلالات جديدة من نشاطات قديمة تسمح بظهور كلية العالم.

إن المؤثرات الإنسانية الكبرى مثل الخوف والحزن والفرح والقلق ليست مجرد انفعالات سلبية ولا حالات نفسية بل هي أنماط وجود ويمكن أن تكون أبواب للتعرف على كينونة الموجود البشرية ولذلك يميز هايدغر بين القلق Ennui والجزع Angoisse ويلامس من خلاله مفهوم الزمن ومن ثمة مسألة الزمانية. إن الجزع هو الحالة الأنطولوجية الأساسية التي تكون انية الإنسان والتي يعبر من خلالها هذا الأخير عن انشغاله بالعديد من الإمكانيات بقوله: "الجزع هو علاقة بين الحرية والخطأ لاسيما وأنهما يظلان إمكانيتين".

إن الفرق بين الجزع والخوف هو أن الذي يسبب الخوف موضوع ما حاضر أمام الإنسان أما الجزع فانه ينشأ عندما يستشعر المرء أن العالم الموجود فيه يمثل خطرا عليه من جهة المستقبل "ويمكن أن نقول أن الذي يولد الجزع هو شعور الإنسان بالعدم وحصار الزمن وتناهيه. الجزع لا يفهم كتجربة سلبية وانفعال حزين كما يفعل اسبينوزا وكيركجارد بل يضع الدازاين في مواجهة الوجود الأصيل ويسمح بأن تتفجر الإمكانيات الأكثر خصوصية للدازاين وذلك بأن يسهم في تحرره وانعتاق وجوده من كل ما يمنعه من تحقيق انيته ويدفعه إلى تحمل مسؤوليته في ذلك والاضطلاع بانية وجوده.

إن الجزع Angoisse يسمح للدازاين ببلوغ حالة تملك لإمكانياته لأنه

عندما يرنو نفي حالة جزع فانه لا يمكن أن ينحط إلى مرتبة الحشد ويسلم نفسه إلى الهم فيفعل ما يفعلونه وينظر إلى العالم كما ينظرون ولا يميل إلى العيش وفق نمط الهم بل يتجلى كغير أصلي ويظهر له وجوده كما هو في العالم. يحلل هايدغر التمثيل بين الجزع والهروب وذلك بالاستبان بمفهوم الغرابة Etrangeté لأن الجزع لا يفيد الهروب من العالم بل من الهم le on إلى الانية ويؤكد أن الجزع يجعل الإنسان غريبا وغير أهلي ويشعر بأنه موجودا في غير مسكنه الأصلي وبالتالي فان الجزع يفقده نقط المرجعية الثابتة التي كان يستند عليها.

الغرابة Etrangeté تفيد عدم اكتراث العالم بي وعدم اكتراثي بالعالم، وهي بذلك تمثل العمق غير المحبذ من الجزع لأن الدازين ليس له منذ البدء عالما يذهب إليه بل يوجد في عالم بالرغم عنه ويدفعه إلى أن يفر من نفسه وبالتالي إن موطن الإشكال والغرابة هو وجود الإنسان في العالم وان الوجود هو غرابة حقيقية والإنسان يحاول أن ينسى ذلك بالهروب إلى اليومي وإلى الهم حيث يمكن له أن يحس بالدفء الخمري للعالم وينظر إليه على أنه قوقعته الأصلية.

إن الجزع Angoisse يكشف العلاقة الماهوية المنثالة بين الدازين والوجود والعدم، إن العدم ليس الفراغ ولا السكون بل هو فعل ويشكل جزءا من الوجود عينه وهو المسار نفسه لإعدام الموجودات والانتصار للوجود الأصيل. وهنا يظهر الوجود مفارقة غريبة فهو في الآن نفسه وجودا فارغا أي لامحدد ووجودا وافرا أي مليئا بالموجودات والأشياء والمعاني والألفاظ والرموز والدلالات. انه في نفس الأكثر عمومية والصمد الذي ليس كمثلته شيء. عندئذ تبين فنومولوجيا هايدغر أن الوجود والعدم ليس لهما دلالات ولا تحديدات مفهومية لأن هويتها تدرك من خلال أحوال وجودانية مثل الجزع. إن الدازين يعيش أثناء تجربة الجزع من خلال الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجودات ويسمح له الجزع بأن يضع تجربة وجوده الخاص موضع رهان.

إذا جهلنا انية الدازين فان الخطاب الفلسفي حول الإنسان عندما يأخذ

كل إنسان كمثال للنوع البشري يتيح إمكانية تجاوز كل اختزالية في الانية. يعثر هايدغر على وجه من القرابة بين مفهوم هوسرل عن الموقف الطبيعي ومفهومه عن السقوط في اليومي ولكن الأمر عنده يتعلق بكيفية معرفة السبيل الذي يقود الإنسان من خلال بنية وجوده نفسه إلى نسيان كونه إنسان وأن يعيش ويفكر ويعامل نفسه كمجرد شيء مثل بقية الأشياء والمواضيع التي يتكون منها العالم.

إن الإنسان يفهم نفسه على ضوء كونه واحد من موجودات العالم الذي يشتغل فيه يوميا في كل يوم الإنسان يهرب من نفسه ويواري حقيقته ويعيش تجربة السقوط ويعتقد أن ذلك قد يحمله بعيدا أو يقربه من ذاته. غير أن الإشكالي هنا عند هايدغر هو طبيعة العلاقة مع الآخر، فماذا يقصد بالدازين مع غيرية؟ وكيف تتحدد العلاقة بين الدازين والغير؟ وبالفعل يمكن اعتبار هايدغر قبل ليفيناس هو الفيلسوف الذي اكتشف إلى حد ما مسألة الغير وأصلها تأصيلا فلسفيا في كتابه الشهير: "الوجود والزمان"؟

5 - الوجود هنا مع الغير :

"هذه التساؤلات غمرته تماما بحيث ما عاد هناك مكان يفصل بين ما يفكر فيه ويعلمه وبين ذاته ذاتها. وهذا النوع من التفكير غير المؤلف يقوم على نكران الذات وهو نكران للذات لا يعود يعرف ذاته ولا يعود متورطا في جدل محاولة معرفة نفسه أفضل فأفضل"⁽⁴⁶⁾.

إن الأنطولوجيا المباشرة عند هايدغر تضع الإنسان أمام خيارين: إما أن يمسك بالحياة الذاتية الأصلية وإما أن يفشل، إما الربح والخسارة في علاقة بالوجود الحقيقي، يكون مع ذاته وفي ذاته أو ينخرط ويتهاوى بين يدي القوى الغريبة المسيطرة ويضيع في الحياة اليومية.

تطرح فنومنولوجيا هايدغر مفاهيم القصدية والعالم والآخر الموروثة عن هوسرل وتعتبر الدازين من حيث وجوده هو في رفقة أصلية مع الغير،

(46) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 161-162.

وإذا كان مفهوم القصدية يعني توجه الوعي إلى شيء ما قصد تمثله وإدراكه وتذكره وإذا كان العالم يعني الأفق المفتوح الذي يحضر فيه الإنسان بجسده وفكره مبدعا وفاعلا وعلاقنا به هي علاقة تلازم وتضاييف وألفة وأحيانا أخرى يحضر العالم في أذهاننا حضور الرمز والدلالة فان الآخر في عرف الأنطولوجيا ضروري لوجود الأنا وللوعي بالذات لأنه ليس عدوا للأنا ولا هو غريب عنه بل هو ذات أخرى وإنسان آخر وثقافة أخرى مختلفة نلتقي بها على صعيد التواصل ونتثاقف معها ونتبادل خبراتنا وتجاربنا وكما قيل: "يولد مني الآخر كما ولد الآخر الأول من ضلع آدم". ألم يقل هايدغر: "على أساس هذا الوجود في العالم المتأثر بالوجود مع فإن العالم هو في كل مرة هذا الذي أتقاسمه سلفا مع الآخرين. إن عالم الدازاين هو عالم مشترك Mitwelt. إن الوجود في هو الوجود مع Mitsein في اشتراك مع الآخرين. إن الوجود في ذاته لهؤلاء الآخرين في داخل العالم هو تعايش ووجود هنا معا Mitdasein؟"⁽⁴⁷⁾.

أما البيذاتية فهي كلمة معاصرة برزت في نصوص هوسرل وتواصل حضورها مع سارتر ومرلوبونتي وهايدغر وليفيناس وتتكون الكلمة من لفظين الأول بين ويفيد علاقة معية أو البينية أما الكلمة الثانية فهي الذاتية وتعني عودة الذات إلى ذاتها، وبالتالي تدل البيذاتية هي علاقة ذات بذات أخرى في ما يتعلق بنمط وجودهم. غير أن الفنونولوجيا تستبعد التصور الديكارتي للذاتية المحضة المنغلقة عن العالم والمتعالية على الجسد لوقوعها في نوع من الأناة ولا تقر وجود الذات إلا بقدر تواصلها مع الذوات الأخرى وانفتاحها وتفاعلها مما يجعل الحياة الإنسانية أفقا مشتركا للتلاقي والتواصل.

"إن الدازاين من جهة كونه موجودا في العالم يرى نفسه مكتشفا للعالم وفي نفس الوقت وجود الموجود الذي هو في العالم ودازاين الغير. علاوة على أن فهمها للوجود لا يغطي أصليا على فهم موجودات العالم فحسب بل

M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.160-161.

(47)

وأيضاً على فهم الدازاين للآخر" (48).

الوجود هناك مع mit-dasein هو نمط وجوداني يميز الآخر من حيث هو شبيه بالدازاين الموجود هناك مثل الآخرين وليس أنا متميزاً عن الآخرين. إذا كانت العيانية mienneté هي تجديد عميق في الدازاين فهي لا تتعارض إطلاقاً مع الغيرية. إن الوجود مع mitsein هو تحديد خاص للدازاين الذي يكونه كموجود مع الآخر، في حين أن الوجود هناك مع mit-dasein هو الذي يحدد وجود الغير. إن الدازاين ليس موجوداً وحيداً البتة لاسيما وأن الوحدة تفترض منذ البدء وجود مع في العالم بشكل يسمح للوجود هناك أن يحيا وفق نمط خصوصي.

إن عالم الدازاين ليس فقط عالم خال من الاهتمامات أو مكتفي بالاهتمامات الفردية الأنانية بل أيضاً فيه اهتمامات مشتركة واعتناءات جماعية. يضبط كيفية الهم هذه شكل تصرف الدازاين من حيث هو موجود مع الآخرين الذين ليسوا موجودات متوفرة ولا موجودات مستمرة. إن الاعتناء يقبل تعددية متنوعة أو تنوع متعدد يذهب من عدم الاكتراث إلى الإخلاص الشديد بالمرور بالعدوان. يختزل الاعتناء في هذه الأنماط السلبية الآخر إلى مجرد موجود مستمر ويمكنه في أنماط ايجابية أن يرفع الهم إلى الآخر بتحقيق الاستمرارية معه. إن الآخر في هذا الاعتناء التعويضي يمكن أن يصبح اعتناء تابعا حتى وإن ظلت هذه الهيمنة مغطاة عند توفر المساعدة.

الإمكانية الأخرى تتمثل في إعادة وضع الآخر في وضعيته الانهمامية وذلك ليس بزيادته إلى الآخر بل بدفعه نحو وجوده المقندر. ليس وجود الآخر هو من الأمور التي ينبغي أن نهتم بها بل يساعده الاعتناء من أن يقبل بشكل شفاف على همه وأن يصبح أكثر حرية منه. لكن إذا كان الاهتمام يحصل على تيقظ وكان الاعتناء يحصل على مراعاة فإن التساهل يمكن أن يؤدي إلى نقص في الاعتبار والتصالحية.

إن انفتاح الوجود هنا مع الغير المكون للوجود مع يعني أن فهم وجود

M. Heidegger, *concepts fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, 1985.

(48)

الدازين يتضمن فهم الغير. على خلاف ما يدعيه ليفناس لا يهمل هايدغر البتة خصوصية الغير رغم أنه عزف عن بلورة نظرية في البيذاتية واقتصرت تحليلية الدازين على بلورة فكرة أن الدازين ليست ذاتا بل انهماما بالذات واعتناء بالكينونة وتوقا إلى تحقيق الانية لا يستكمل أبدا.

يستعمل هايدغر استعمالا حجاجيا الأسطورة لتوضيح أطروحته عن ارتباط الدازين بالانهمام بنفسه ويحث على الاهتمام بعدة ظواهر أهملتها الأنطولوجيا القديمة وذلك من أجل التعرف على الذات الإنسانية كماهي في الواقع وكما تعيش في الحياة اليومية وبين أن الانهمام Sorge هو بلا منازع بنية الوعي ويتميز بأفق وجود خاص ويعني لغويا الاهتمام المصحوب بالقلق ويرادفه الحزن والغم والكرب والكآبة وإذا عدنا إلى لغة الضاد نجد ما يلي في الكشف للتهانوي عن الانهمام: "انه جهاد فكري وقال أبو البقاء في الكليات: إن الدعاوي إلى الفعل تكون على مراتب وهي السانح ثم الخاصر ثم الفكر ثم الإرادة ثم الانهمام.

تمثل الأسطورة اللاتينية التي عبر عنها هايدغر في " الوجود والزمان " مصورا العلاقة التكوينية بين الانهمام والدازين في ما يلي: " كان الانهمام يعبر ذات يوم نهرا من الأنهار وحينما لمح بعيد قطعة صغيرة من الأرض يحملها هذا راح يفكر ماذا عساه يصنع بها، وحينما وجد نفسه وجها لوجه أمام جوبيتير مضى يطلب منه أن يصبغ الروح على تلك القطعة من الأرض، فلم يتردد جوبيتير في أن يجيبه إلى طلبه. ولكن ما كاد الانهمام يطلق اسمه على ذلك المخلوق حديث العهد حتى اعترض جوبيتير على ذلك بدعوى أن اسمه أحق في أن يطلق على ذلك المخلوق. وبينما كان الانهمام وجوبيتير يتقارعان الحجج ظهرت " الأرض " وراحت هي الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق وحجتها في ذلك أنها هي التي أعطته قطعة من جسدها. ثم توجه جميعهم نحو زحل Saturne طالبين منه أن يحكم بينهم بالعدل. ولكنه لم يلبث أن حكم على النحو التالي: بما أنك يا جوبيتير قد وهبت هذا المخلوق الروح فسيكون من حقه أن تستردها منه عند الوفاة وأنت أيتها الأرض بما أنك قد أعطيته الجسد فسيكون من حقه أن

تسترجعيه وأما أنت أيها الانهمام فلأنك أنت الذي كونته بادئ ذي بدء فسيكون من حقك أن تمتلكه وتسيطر عليه طوال حياته. ونظر لأن الخلاف مازال قائما حول الاسم الذي ينبغي أن يعطى له فلنطلق عليه اسم آدم لأنه صنع من أديم الأرض" (49).

دلالة الأسطورة أن هايدغر يتحدث هنا عن وجود الدازاين كأنهمام من خلال مفهوم التاريخية ويفسر ذلك أنطولوجيا ولذلك نراه يصرح حول الغاية من اعتماده على هذه الأسطورة كنمط حجائي ما نصه: "لقد توصلت إلى هذه الأسطورة عن طريق كونراد بورداخ (وهو أديب ألماني عاش في القرن 19) ووردت هذه الأسطورة في مؤلفه "فاوست والانهمام" كما أن غوته حدد المصطلح بكونه وصف للإنسان الأول". وربما تبين لنا الأسطورة أن هايدغر قد عثر على التعبير الرمزي الخاص بنظريته في "انهمام الزمان" وتبين كيف أن أصل الإنسان يعود إلى الانهمام الذي يجري في دمه طالما ظل على قيد الحياة وأن الزمان هو صاحب القرار النهائي حول طبيعة الإنسان.

يمكن أن نعتبر أن الانهمام هو الدليل الفنونولوجي على وجود الإنية وسعي كل كائن بشري إلى تحقيقها دون أن يبلغ ذلك بشكل تام لاسيما وأن الإنسان ابن الأرض وحليف الانهمام وربيب الموت ولأن الانهمام يعمل عمله في وجود الإنسان فيصطبغ بالوعي ويصبح ذلك الكائن الزمني الذي يجعل عبء وجوده وينزعج دائما من حمل ميراث الماضي وضغط الحاضر وتحديات المستقبل.

يتكون الانهمام Souci من بنية ثلاثية: التقدم على الذات والوجود القبلي والوجود البعدي وهي موحدة في مواجهة الموت بأن تقذف بنفسها صوب المشروع. يتبين لنا أن الدازاين هو وجود في مواجهة الموت ومن هنا يظهر مفهوم التناهي التي تساعدنا تحليلية الدازاين على مراجعته، لأن مفهوم التناهي ليس نقصا أو عيبا بل حدثية وانخراط في حالة من الواقع وتكوين ايجابي للدازاين.

"عندما يوصف هايدغر الدازاين والوجود مع أحوالا للوجود في العالم
ويعلن أن الانهمام Souci هو التكوين الأساسي للوجود في العالم فانه . . .
يوجه السؤال من هو الدازاين توجيهها فنومينولوجيا نحو الوجود اليومي
المكبل بهم حذر بالعالم وبالجاهز للاستخدام وبالمعية (مع الآخرين)"⁽⁵⁰⁾.

إن الإنسان نظر إليه على أنه متناهي بصفة عامة لأنه غير فان وضعيف
ومرتبط بالجسد بينما الدازاين هو موجود في العالم لأنه زمني زمانية ماهوية
أي متناه تناهي تاما. بهذا المعنى فان: "تناهي الدازاين ليس تحديدا بل
يكونها تكوينا ايجابيا. الإنسان ليس موجودا له ماهية ولذلك فهو مقيد بها بل
تناهي الدازاين هو أمر أصلي بالنسبة إليه أكثر من الإنسان"⁽⁵¹⁾.

يرى هايدغر أن أسئلة كانط الشهيرة ماذا يمكنني أن أعرف؟ وماذا
يجب علي أن أفعل؟ وما الذي يجوز لي أن أأمل؟ والراجعة إلى سؤال واحد
هو سؤال: ما الإنسان؟ يمكن الرد عليها بمفهوم التناهي الإنساني الذي
يجعل من أمور القدرة والرغبة والأمل أبعادا متحققة في الانية الإنسانية.

لقد قادتنا تحليلية الدازاين إلى نتيجتين حاسمتين:

- تصور جديد للتناهي يحل محل اللاتناهي الذي بحثت فيه طويلا
الفلسفات ويسمح لنا بالتفكير في وجود الإنسان تفكيراً مختلفاً
لاسيما وأن التناهي لا يحد من قدرة الإنسان بل يتيح له أن يكون ما
يريد أن يكون.

- التناهي يمثل جزءاً من فهم الوجود في علاقة بالزمانية بما أن كل ما
يمكن أن يقال عن الوجود هو موجه من طرف تأويل عن الزمان.

بيد أن الغنم الذي يمكن الحصول عليه بعد هذا الانعطاف من دكتاتورية
الهم إلى تحليلية الدازاين هو الذي عبر عنه بول ريكور على النحو التالي:
"سيكون استنتاجي كما يلي: أولاً، إن هدم الكوجيتو بوصفه كائناً يطرح
ذاته عينها كذات فاعلة مطلقة ليمثل عكس هرمينوطيقاً "أنا أكون" بما أن

(50) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 273.

M. Heidegger, *Etre et Temps*, p.341.

(51)

هذا يتكون من علاقته مع الوجود. ثانياً، إن هذه الهرمينوتيقا للـ "أنا أكون" لم تتغير جذريا منذ "الوجود والزمان" إلى دراسات هايدغر الأخيرة. ولقد ظلت وفيه إلى صيغة المرجع الاستعادي الاستباقي من الوجود إلى الإنسان. ثالثاً، ثمة جدلية موازية بين حياة أصلية وحياة غير أصلية تعطي شكلا محسوسا لهذه الهرمينوتيقا. وسيكون الفارق الأساسي حينئذ بين هايدغر الأخير وهيجر 1 هو كما يلي: لم يعد على الذات أن تبحث عن أصلتها في الحرية بالنسبة إلى الموت ولكن في السكينة التي هي عطاء الحياة الشعرية⁽⁵²⁾.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل تستطيع الشعرية بالفعل أن تخرج الذات في عرضية وجودها في العالم وتمكنها من تحقيق الإنية؟ وكيف يتسنى للدازين أن تفهم الوجود خارج إطار نمط الزمانية بماهي حضور؟ بعبارة أخرى كيف يتسنى لها أن تدشن الزمانية كعود بدئي وبدء عائد؟ وماهو موقف هايدغر من الأديان؟ وهل صحيح أنه مع الالهى وضد الاله وفي الانتظار مجيء الإله الأخير؟

6 - المصادر الدينية للأنطولوجيا الأساسية:

"إن فهم هايدغر بوصفه مفكرا ملحدًا إنما يستند إلى فهم سطحي لفلسفته ليس إلا"⁽⁵³⁾.

يبدو أن عبارة "العالم يتعولم" هي التي جعلت هايدغر يدشن استباقا استثنائيا في مجال الثقافة الغربية وليس كما يشاع بين مؤرخي الفلسفة طرحه النبيه للسؤال: "ما الوجود؟" وبحثه العميق عن طبيعة الوحدة الجامعة بين معاني الوجود التي حللها فرانز برنتانو. وحول هذا الموضوع يرى غادامير أن: "كلمة يتعولم كانت مثل بشير مبكر بحادثة الوضوح"⁽⁵⁴⁾، أي أمانة فلسفية على قرب قدوم عصر العولمة.

(52) بول ريكور، صراع التاويلات، ص، ص 277-281

(53) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى 2007، ص 343.

(54) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص. 347.

غير أن الإشكال الذي يستفز الفكر هنا ليس علاقة هايدغر بالعولمة
فذلك أمر ليس حوله خلاف كبير وإنما وضع المسألة الدينية في المدونة
الهايدغرية وعلاقتها بالكاثوليكية من جهة التنشئة واليهودية من جهة التكوين
الفلسفي، ويمكن صياغته على النحو التالي: هل يجوز الحديث عن مسلمات
تيولوجية ثابتة في فلسفة هايدغر؟ والي أي مدى يصح اعتبار هايدغر واحد
من ممثلي الفكر الإلحادي في عصرنا؟ لماذا درس هو نفسه اللاهوت
المسيحي باكرا وتوجه نحوه توجها نقديا؟ ماذا يعني أن يقول هو نفسه في
أحد المقابلات التي أجراها: "إننا في انتظار مجيء الآلهة"؟ ما الفرق بين
الديني والإلهي حسب هايدغر؟

وماذا يحصل لو وضعنا سؤال ما الله؟ محل سؤال ما الوجود؟
وعوضنا الثاني بالأول؟ وهل كانت الأنطولوجيا الهايدغرية خالية بالفعل من
كل تيولوجيا؟ فماذا تكون الفلسفة الأولى عنده إن افترضنا عدم تعويلها على
التيولوجيا وتبشيريه بعدم الحاجة للإتيقا؟ كيف نفسر الحضور البارز
لاعترافات القديس أوغسطين في تناوله لمعضلة الزمان؟ لماذا نعت نفسه في
رسالة إلى كارل لويث تعود إلى سنة 1921 بأنه ليس فيلسوفا وإنما لاهوتي
مسيحي؟ هل يجوز لنا تنزيله ضمن مدرسة اللاهوت السالب la théologie
?négative

لقد كتب هايدغر في مقابلة له مع صديق ياباني ما يلي: "لم يكن
بمقدوري البتة السير في طريقي الفكري لولا هذا المصدر اللاهوتي"⁽⁵⁵⁾،
وتكاثرت الدراسات في الآونة الأخيرة حول منزلة الدين في فكر هايدغر
ويمكن أن نذكر مقال الايطالي ماسيمو كاسياري المعنونة "مشكل المقدس
عند هايدغر" وكتاب رونييه جيرار "من العنف إلى الألوهية" الصادر عن دار
Grasset في 2007، وأيضا مقال "الالهي والله عند مارتن هايدغر" لفليب
كابال ومقال آخر في نفس الموضوع لجان فرنسوا ماتيه بعنوان "الوجود
والله عند هايدغر".

M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, éditions Gallimard, Paris, 1976. (55)

من المعلوم أن هايدغر قضى حياته بأكمله باحثا عن السبل لتحقيق رغبة تحرير نفسه من اللاهوت السائد الذي تربى عليه. عندئذ يجوز لنا النظر إلى هايدغر على أنه من النفاة خاصة عندما يرفض أن يكون الله موجودا من الموجودات فهو ليس علة ولا شخصا واعتبر ذلك يخفي ماهية الإلهية الحقّة ولذلك كان يستعمل صفة الآلهة المتعددة وليس الله الواحد ولكنه لا يضع الوجود فوق الآلهة ولا الآلهة فوق الوجود ويبين أن الآلهة في حاجة إلى الوجود أي إلى الحرية وإلى الانتساب إلى ألوهية بفضل هذا الانعطاء إلى الوجود. والحق أن هناك دور عند هايدغر إذ أننا لا نستطيع أن نفكر في الله إلا ابتداء من الوجود ولكن الوجود نفسه لا يمكن أن يكون هو الله لأنه ليس حقيقة لازمانية بل هو معنى التاريخ وهو منزّه عن الصفات الأخلاقية واعتبارات التنزيه والقيمة. ساعد أرسطو هايدغر لتخطي عتبة الميتافيزيقا ومثل له هوسرل المرشد النقدي للعودة إلى الأشياء ذاتها وتصور الفلسفة كعلم دقيق وكان هاجسه الأول هو: كيف نتصرف تعقليا من أجل اكتساب أكبر وضوح ممكن حول حال الدازاين الحي؟

إن تدبر الدازاين يتوقف على فهم الزمان ومعالجة هايدغر للزمان كانت خارج إطار المفهوم الإغريقي وقريبة من فهم القديس بولس ومن مارتن لوتر وبول ناثورب والقديس أوغسطين. إن الإصغاء إلى الأفاصي والعود على بدء يحرر هايدغر من الميراث الفلسفي ويجعله يكتشف الوجود وهو في لا تحجب. وحول هذا الأمر يقول غادامير: "التفكير في الوجود ليس تخطيطا وحسابا وتقديرا وتدبيراً انه بالأحرى التفكير في ما يكون وفي ما سيكون. ولذلك فهو ضرورة تفكير يعود إلى البداية لأن البداية هي أساس نقطة الشروع التي فيها تتأصل الخطوة الأخيرة الممكنة أيضا، وهكذا يمكن النظر إلى الخطوة الأخيرة كنتيجة للبداية. والتفكير هو دائما تفكير في البداية"⁽⁵⁶⁾. أليس التفكير في البداية هو التفكير في الخلق؟ وأليس محاولة تفهم قصة الخلق هو تدبير على نحو ما لماهية الألوهية؟

"إن الألوهية لدى هايدغر هي مجال يلمح أكثر مما يطلق الأسماء،

(56) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 392.

مجال ينتظر التأويل ولا يقبل المعرفة، يقبل الاستعارة ويرفض المفهوم. إننا مع فكر الوجود⁽⁵⁷⁾.

تأثر هايدغر بتمييز ايكهارت بين الله والألوهية *divinité* ولم يكن شغله الشاغل إثبات وجود الله أو نفيه ولا يجوز لنا الحديث عنه كملحد أو كمؤمن لأن الإلحاد نفسه ليس سوى شكل من أشكال الصورة الميتافيزيقية للفكر التي تؤمن بالحقيقة المطلقة، وآياتنا في ذلك أن هايدغر يعطي الأولوية للألوهية على الله ويحاول أن يفهم الله بالانطلاق من الألوهية ويهتم بالألوهية في إطار علاقتها بالوجود ويرفض التصور الأنثروبولوجي لله كخالق للموجودات ويمثل الموجود الأشرف ويمكن عبادته وتقدم له القرابين. ويعرف الألوهية على أنها الفضاء الذي يسمح للكائنات بأن تتجلى في الوجود ويعتبر الله مجرد رسول للألوهية *divinité* تتمثل مهمته في الإبلاغ داخل مجال المقدس . *sacré* أما المقدس فهو النقي الذي حافظ على أصالته وطهارته وبرئت طاقتها الانفتاحية من كل دنس. ويضيف في السياق نفسه بأنه ليس ثمة في الألوهية إلا وحدة الأبعاد الأربعة (الآلهة *Divins* والبشر *mortels* والأرض والسماء).

"القرب من الوجود، قرب حدوثه، يثير الخوف، ابتعاده أو بينوته تثير الاحتراس. انه يمكن أن نقول بالنسبة إلى هايدغر أن الوجود هو مذهل وساحر بامتياز. لهذا السبب يحتوي تفكير مثل هذا في الوجود بالضرورة تفكيراً في المقدس *sacré*"⁽⁵⁸⁾.

إذا كانت الوجود هو امتداد بين الولادة والوفاة فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يعرف انه مداهم بالموت فحسب وإنما الذي يعلم أنه الوحيد الذي يكون موته متضمناً في صميم وجوده والدليل أنه لا يعيش تجربة الموت إلا في إطار تعامله مع الآخرين بل انه ينظر إلى الموت على

(57) عبد الكريم كربي، مقال مدخل إلى مسألة الألوهية لدى هايدغر، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 102-102، ص 97.

(58) Jean Greisch, *la parole heureuse, Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne éditeur, Paris, 1987. p271.

أنها حدث يقع للآخرين. إن الكائن البشري يحوز على صفة الوجود من أجل الموت لأن تحقق إمكان الموت معناه إعدام الإمكانيات الأخرى. هنا ننتهي إلى أن الدازين كائن بلا بيت وأن تمرزه يكون فوق اللاثوابت يعاني من قلق الموت. فهل يساعده التفكير في اللاهوت على الانتقال من الزمن إلى زمانية الوجود ومن الزمانية إلى التاريخية ومن التيه إلى الإقامة؟ وليس التفكير في المصادر الدينية في فلسفة هايدغر هو نوع من العبث واللغو؟

"أن نُفكر في البعد الديني عند هايدغر يمكن أن يظهر بمثابة صدمة أو على الأقل بمثابة مشروع شديد التناقض"⁽⁵⁹⁾، والحق أن أطروحة هايدغر في هذا السياق تتمثل في أننا نعيش عصر انسحاب الآلهة Dieux ولا خيار لنا سوى أن ننتظر عودة الإلهي Divin واستعادة الانفتاح على الوجود، حول هذا الأمر يصرح هايدغر: "وحده الإلهي Divin يمكن أن ينقذنا". غير أن الأمر الذي يجب تفاديه هو أن "السؤال المتعلق بالوجود، الذي أصبح تلخيصه مهمة تبناها هايدغر على عاتقه، يجب أن لا يفهم على أنه سؤال متعلق بالله كما وضع ذلك هايدغر بصورة لا لبس فيها"⁽⁶⁰⁾.

ان محاضرة فنومينولوجيا الدين التي ألقاها هايدغر على طلبته في فرايبورغ والتي أعاد تقديمها توماس شيهان تعكس الاشتغال المبكر بمجال اللاهوت وصحة انعطافة اللاهوتيين المسيحيين (الكاثوليك والبروتستانت) نحو هايدغر في الآونة الأخيرة وتبين بالقدر الكافي أن هايدغر كان يملك المؤهلات الضرورية لأداء مهمة دينية ترجمت في الانجذاب الروحي إلى العهد الجديد ورسائل بولس. ربما كان هايدغر على بينة من أن اللاهوتيين القدامى كانت لهم طريقة معينة في فهم أنفسهم والعالم الذي يندرجون فيه أكثر ملاءمة من المناهج التي تقدمها العقلانية المعاصرة.

بيد أن الحافز الديني كان وراء تساؤلات هايدغر الأكثر خطورة وكان

G.H. Gadamer, *les chemins de Heidegger*, traduction par J. Grondin, (59) Editions J. Vrin.Paris. 2002. p.164.

(60) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص344.

كشف القديس أوغسطين عن لغز الزمان خير محرض على معاودة التسأل عن كبرى القضايا البديهية في الفكر الغربي وخاصة مسألة المنطق والسببية والذات والحقيقة والعقل والعلم واللغة والشيء والتقنية. ان ولع هايدغر النقدي بعلومينولوجيا هوسرل وأرسطو اللامدرسي جعله يكون "قادرا على أن يبين أن الوجود من جهة حركيته ولا تحجبه ليس من الموضوعات التي يمكن للمرء أن يعد حولها بيانات معينة" (61).

دون شك اهتم هايدغر بالرسالة المسيحية الأصلية وكان ذلك شحذا لعزيمته النقدية وحافزا حقيقيا له لكي يمتلك جرأة الهجوم على التراث الفلسفي الإغريقي واستلاف بعض المفاهيم الأنطولوجية المتعلقة بالزمانية مثل البراءة والرؤية الكارثية والتناهي والانهمام. إن دوافع هايدغر الدينية التي ظلت مخفية تشتغل في ذاكرته وذاته العميقة هي التي بينت له أن طبيعة الوجود الانساني تظل مخفية وان شعور المرء بالزمان يتأرجح بين الوجد والفقء والحضور والغياب والامتلاء والفراغ.

إن كيركغارد هو الذي سطر من حيث لا يدري علاقة هايدغر بالمسيحية فنقده للكنيسة وتفتيشه عن الوجود الفردي قد دفع بهايديغر إلى أن ينتبه إلى أن التساؤل عن الله يختلف عن التساؤل عن أي شيء آخر وأي مجادلة على ذاك النحو ماهي سوى غواية ميتافيزيقية. في هذا الصدد يشير غادامير ببراعة إلى أن صحبة هايدغر لبولتمان في فرايبورغ ولمؤرخ الأديان فرانز أوفربك قد مكنته من اكتساب ثلاثة أمور أساسية:

- الأول هو بناء نظرة تاريخية اللاهوت المسيحي ساعدته على التعامل مع الحقيقة الإنسانية على أنها متناهية وتاريخية.
- الأمر الثاني هو التمرس على السجال مع المقدس وانبعث الشكوك في عقله حول مسلمات الموروث الديني.
- بقي الأمر الثالث وهو انتباه هايدغر إلى "عدم ملاءمة مفهوم الوجود

(61) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 353.

الإغريقي للفكرة المسيحية عن الآخرة (الأخير، النهائي) التي هي توقع لحدث آت " (62).

إن مهمة اللاهوت الفكرية حسب هايدغر في الروح المسيحية الأصلية هي "إيجاد الكلمة التي تدعو إلى الإيمان وتبقيه فيه". لكن هايدغر حاول أن يوفق بين طمأنينة الإيمان الديني وقلق الدازاين وانهماهه المستمر، فكيف يجد الدازاين في الله مستقره؟ وماهو الطريق الذي يجب اتباعه كي يلج الوجود الالهي؟

"علينا أن نبحث عن طريق نتبعه من أجل أن نلقي الضوء على السؤال الأنطولوجي الأساسي والذهاب في هذا الطريق. وحول معرفة ما اذا كان الوحيد أو حتى الطريق الأحسن، فإن هذا لا يمكن أن نقره الا بعد التمكن من السير فيه" (63).

يجيب هايدغر بأن الطريق هو الذهاب مباشرة نحو الوجود وانتشاله من النسيان واستنكاره ويقر بأن الأمر يتوقف على حسن الجوار بين الدازاين والوجود لأنه "في هذا القرب للوجود من الوجود وفيه وحده، يجب أن يتقرر وإلى الأبد، هل ما إذا كان الإله والآلهة ستظل ممتنعة عن التجلي وكيف يحصل هذا الامتناع؛ وهل ما إذا كان الليل سيستمر؛ وهل ما إذا كان نهار المقدس سيشرق؛ وكيف سيكون ذلك الشروق؛ وهل ما إذا كان من الممكن لتجلي الإله والآلهة في هذا الفجر المقدس أن يبدأ من جديد وكيف" (64).

هناك علاقة بين اللغة التي يتحدث بها هايدغر عن المقدس والإلهي واللغة التي يتكلمها الشعراء، اذ طالما أن الإنسان يجد مقامه في بيت الشاعر فان هايدغر يستعين بالعلاقة التي يقيمها الشاعر هولدرلين مع الله

(62) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 357-358.

M. Heidegger, *Etre et Temps*, traduit par François Vesin, éditions Gallimard, (63) Paris, 1986. p.505.

(64) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة، عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر

ونقد المغربية، عدد 11

الذي يتحدث عن حدوث سقوط ناتج عن الخطيئة وانفصال غامض للناس عن الله وهو مرتبك باختفاء الآلهة وهروب الله وبقاء الكائنات في حالة ضياع وتشرد وعذاب. وهذا الاختفاء يقترن بنهاية الميتافيزيقا والتفكير في مجاوزتها بتغيير النظرة إلى النواة الأساسية للوجود.

لقد عوض هايدغر النفس بالجسد والعقل بالخيال والنص بالتأويل والسماء بالأرض ورأى الطبيعة مستودع للطاقة ولعبة تخفي أكثر مما تظهر وطالب بالكف عن منطق الاستيلاء والاستحواذ وحاول تحطيم بقية مبادئ المنطق وتفكيك العقل التقني كاشفا ماهيته الميتافيزيقية ونظر للتواجد بالقرب من معنى العالم.

ان المتاهة التي يقع فيها الدازاين والأخطاء وأشكال سوء الفهم والتأويلات الزائغة للوجود والطبيعة والله هي داخلية في تكوينه ومن نمط وجوده ويجب أن يتعامل معها كأساس امكانية فهم أعمق لذاته والعالم. كيف يمكن أن نفهم ابتعاد الانسان على حقيقة الالهي ووقوعه ضحية المعتقدات الزائفة عن المقدس؟

"هذه التأويلات الزائغة للتعالين وللصلة الأساسية للدازاين في مواجهة الموجود وفي مواجهة ذاته ليست أخطاء بسيطة يمكن أن يرتكبها الفكر أو البصيرة. انها تمتلك أساس ضروري في الوجود التاريخاني للدازاين في حد ذاته. في النهاية يجب أن يتم تطوير هذه التأويلات المضللة من أجل أن يقوم الدازاين بإصلاحها وهكذا تشق طريقها نحو الظواهر الحقيقية"⁽⁶⁵⁾.

ألا ينبغي اذن أن تتحرر الذات من التأويلات الخاطئة حول معان الوجود حتى تتمكن من التحرر من ميراث اعتبار الموجودات وتنهمك بالعودة إلى ظاهرة الألوهية في حد ذاتها دون أحكام مسبقة؟

يعبر هايدغر عن حيرته في رسالة في النزعة الانسانية ويعلق الحكم بشأن وجود أو عدم وجود الكائنات الغيبية بقوله: "أما فيما يتعلق بمعرفة

M. Heidegger, *problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par J. F. (65) courtine, éditions Gallimard, Paris, 1985, p.386.

هل ما إذا كان الموجود يتجلى وبأية كيفية يتم له ذلك، وهل ما إذا كان الإله والآلهة وكذلك التاريخ والطبيعة يلجن في نور الوجود وانفتاحه، وما هي الكيفية التي بها يلجن فيه، وهل ما إذا كن حاضرين أو غائبين، فإن الإنسان ليس له أن يقرر بشأن ذلك" (66).

إن هذا الإحجام عن الحكم يضعه في مرتبة وسطى بين الإيمان والإلحاد ويبقيه في موقف عدمي بين الأيس والليس. ولكنه يرفض بشدة الخلط بين الوجود والله وذلك بقوله: "فالف "وجود" ليس إله أو أساس العالم. إنه من بين كل الموجودات الأكثر بعدا عن الإنسان. ومع ذلك فهو الأقرب إليه من أي موجود آخر سواء كان صخرة أو حيوانا أو عملا فنيا أو آلة أو ملاكا أو الإله نفسه" (67).

لماذا مكث هايدغر ينظر بريبة شديدة نحو الدين؟ وكيف يكون: "المخيف حقا هو المقدس ذاته"؟ وإلى أي مدى يستقيم رأيه بأنه "عندما نصرح بأن الله هو "أسمى قيمة" إنما نحط في الحقيقة من قيمته"؟

إن المقصود هنا أن الذين يحاولون إثبات وجود الله عبر جملة من البراهين هم يتسببون في قتله دون أن يدروا لأنهم شوشوا وضوحه الذي يعرفونه بينما من يبحث عن الله يعرف الله، أنه هناك وأنه ثمة الله.

يشير غادامير إلى أن المصادر اللاهوتية لهايدغر هي التي جعلته يهتم بتاريخية الدازاين ويتعجب من الدعوة إلى التناول العلمي لما هو روعي بطرحه السؤال التالي: "كيف يمكن تناول اللاهوت بوصفه علما من دون أن يفقد روحه المسيحية ومن دون أن يقع مرة أخرى في نفوذ مفهومي الذاتية والموضوعية؟" (68) بعبارة أخرى هل من المشروع أن نخضع التجربة الدينية

(66) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة، عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر ونقد المغربية، عدد 11

(67) مارتن هايدغر، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة، عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر ونقد المغربية، عدد 11

(68) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص.ص.359,360.

الروحانية للمنهجية العلمية المجعولة أصلا لدراسة الظواهر الطبيعية والوقائع
المادية؟

الغريب أن هايدغر حسب قراءة غادامير يبعد نسبيا مبحث اللاهوت عن
الفلسفة ليلقي به بين أحضان العلم، إذ بين سنة 1927 في محاضرة
بفرايبورغ أن اللاهوت علم وضعي قريب من الكيمياء والبيولوجيا لأنه يدرس
الروح المسيحية كشيء كائن ويقوم بشرح تجربة الإيمان شرحا تصوريا، بينما
الفلسفة هي العلم الذي يختص بدراسة الوجود. لذلك يعترض غادامير على
هذا التصرف ويحاول أن يعيد ترتيب طبقات التأويل بحيث يعود اللاهوت
إلى الشأن الفلسفي و يبرر ذلك بأن الاعتقاد لا يشبه بأي شكل المواضيع
التي تدرسها الكيمياء والبيولوجيا وأن العلم لا يمكن أن يحل محل الإيمان
لدى الإنسان، بل إن التكوين الأنطولوجي الأساسي للدازاين (الخطيئة،
الذنب، الانهماك والتناهي) يساعد على شرح تجربة الاعتقاد شرحا تصوريا.
حول هذا الموضوع يؤكد غادامير: "إن المواجهة الشاملة بين الفلسفة
واللاهوت، بطبيعة الحال، مواجهة خرقاء مادام هناك شك في... هل
اللاهوت علم؟... وهل اللاهوت يفرض الإيمان بالفعل؟"

إن الشعور بالذنب وجعل المرء منتبها إلى الزمن والرغبة في الضمير
والوجود نحو الموت هي حالات مرتبطة بتاريخ الإيمان المسيحي، فهل
يعني ذلك أن شؤون الإيمان هي من الأسئلة التي تعود إلى الجانب
الوجودي أم أن السؤال المتعلق بالوجود له مصادر نابعة من الإيمان؟

ربما المنعطف الذي قام به هايدغر في أواخر الثلاثينات وتوضح أكثر
بعد أن أُلقت الحرب العالمية الثانية أوزارها قد قاده نحو التفتن بأهمية
الجانب العملي للاهوت وذلك لأنه علم عملي قد يجاز عليه المرء الذي
جسد التحقق الحدثي للدازاين في شكل انهماك يقدر فعلا.

إن البحث الهرمينوطيقي الذي أجراه غادامير قد قاده نحو التأكد من
وجود البعد الديني في مدونة هايدغر ولكنه بعد ديني مفارق لللاهوت
والميتافيزيقا وقريب من شعر هولدرلين ولغة نيتشه بالرغم من تجاوزه لنزعته
الإلحادية الدوغمائية. ان الدرس الهايدغري الذي استخلصه غادامير هو أن

الإنسان يستطيع أن يعرف المقدس من دون أن يحسم أمره بشأن الألوهية سواء إدراكا أو تملكا. علاوة على أن كل الآلهة اختفت ولم يبق سوى المقدس وهو الأمر الوحيد الذي ينبغي على الإنسان أن يعتصم به لأن " فقدان بعد المبجل والمقدس هو ربما الإثم الحقيقي الذي اقترفه عصرنا" (69).

إن الدرس الذي يمكن أن نستخلصه من فنومينولوجيا الدين عند هايدغر هو إفلاس التقسيم الثنائي: الإيمان والإلحاد بخصوص الفكر والعلم والأدب والثقافة فمصطلحات مثل الإلحاد المنهجي والعلمانية المؤمنة والوجودية الدينية ولائكية المعرفة التي ترددها بعض الألسن هي مجرد مقولات جوفاء.

ننتهي إلى الاقرار بأن الله لا يعني الوجود وكذلك الوجود عند هايدغر لا يعني الاله الصانع عند أفلاطون ولا المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو والله المخفي عند باسكال ولا الاله الضامن عند ديكرت ولا الله المتجلي في العالم والمتحد بالطبيعة عند اسبينوزا ولا الاله الأخلاقي عند كانط ولا الاله المتحقق في التاريخ والدولة عند هيغل وذلك لأن الله خلق الوجود والانسان والأشياء في زمان وهو فوق الزمان.

"الوجود لم يخلق العالم، وحقيقته لا تقبل حيا نهائيا ومطلقا ولا أي آخر. في جميع الاحتمالات لا يتصور الوجود ضرورته الخاصة ويجهل الهاوية الخاصة به" (70). وإذا كان الذي يمكث بين البشر هو آخر آلهة العالم القديم فإن الناس غير قادرين على بلوغه لأنهم يتحدثون عنه بشكل لا يسمح لهم بفهم إيمانهم الذاتي به، ألم يصدق هايدغر حينما صرح ذات يوم: "إن السؤال: من هو الله؟ هو سؤال في غاية الصعوبة بالنسبة للبشر، وبوسعهم على الأكثر أن يسألوا: ماهو الله؟" (71) لكن أليس طرح السؤال

(69) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 366.

(70) me Million, rditions J Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, 1990. p.185.

(71) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 366.

بهذا الشكل هو بحث ميتافيزيقي عن المائية وتكريس طرق التفكير المألوفة وغير الكافية؟ ألا ينبغي أن نبحث عن طرق تفكير غير معهودة وأن نستخدم الإشارة في ظل ضيق العبارة؟ وألا يفضي بنا البحث إلى التطرق إلى الاستباعات الاشرافية في فكر هايدغار؟ فإلي أي مدى يجوز لنا الافتراض بأن التفكير الهايدغاري هو غير بعيد عن الأحوال و الأسفار والمقامات الصوفية؟

خاتمة :

"يصف هايدغر الإنسان الإغريقي والإنسان الكوكبي بشكل أكثر استفاضة من الإنسان القروسطي الذي يتحدث عنه قليلا وبشكل أكثر إحراجا من إنسان الأزمنة الحديثة. الإحراج لأن العصر الحديث هو عصر ثورة الإنسان وعصر التمرکز على الذات بامتياز. لكن هو مجرد عنوان لأن الإنسان الإغريقي يصلح كنموذج وكمرجعية للإنسان المعاصر. أما فيما يخص الإنسان الكوكبي الموعود دون شك بمستقبل مشرق فإنه بعيد عن أن يكون الوريث للماضي في مجموعته وإنما يستمد قدرته العجيبة من التقلص المذهل في الحقيقة"⁽⁷²⁾. هكذا يكون هايدغر فيلسوف البدء ودعوته إلى لزومية العود على بدء هي دعوة تتخلل مجموع نصوصه ولكن تصوره للبدء يختلف من مرحلة إلى أخرى ولذلك نراه يتحدث عن البدء الأول والبدء الثاني ولا يعرف البدء الأول بالأسبقية الكرونولوجية للأول بل بالأسبقية الأنطولوجية والتاريخية ولذلك فهو يفهم على أنه ضربة مرسله وعطاء وإعفاء متفتح لعصر وصانع للتاريخ. بهذا المعنى يكون الإبداع الفني اعترافا مؤسسا للحقيقة. إنها لا تحيلها إلى مجرد ذاتية مبدعة بل تؤسس تاريخانيا للدازين كمشروع يتحقق في المستقبل بالاستزادة في الوجود. ويعني البدء في كل الأحوال الإعلان عن شيء مستقبلي أكثر من الاستعداد للإجابة والمطابقة مع النداء الموجه نحو الذات. إذ يسمح فكر الوجود بوصفه اغتناء تاريخي بالاستفادة من درس الفلسفة كما جاءتنا من تاريخ البدء الأول ويكون ذلك

Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p202

(72)

برفضه أنطية الموجود التابعة للتجربة الميتافيزيقية وانكبابه على تحقيق اغتناء الوجود. إن الفكر الذي يجرب الوجود هو بعيد من أن يكون مجرد معرفة أنطية بل هو قريب من حقيقة الوجود في اغتنامه كحدث يفكر باتجاه البدء الآخر.

هذا المرور من البدء الأول إلى البدء الآخر أو هذا المنعطف يصوره هايدغر من خلال مجازات تمفصل الفكر الذي يبدو غير قابل للاختزال الأنطولوجي والتاريخي إلى أي نسق ممكن، هذه الصور هي:

- 1 - التشخيص الذي يعين النقطة التي يعثر فيها التفكير على أساس في تجربة نسيان الوجود.
- 2 - لعبة التمرير التي تعني الحوار بين الفكر الإغريقي قبل الأفلاطوني وغير الميتافيزيقي والفكر الذي جاء بعده.
- 3 - القفز في الوجود كحدث الذي يبعث فسحة تتضمن مجال الاختلاف بين الوجود والموجود وانتماء العدم إلى الوجود.
- 4 - التأسيس الذي شيد بواسطته الفكر حقيقة الوجود كدازاين بوصفها انفتاح على القفز.
- 5 - التفسيرات التي تختبر هذا التخاصب المؤسس لحقيقة الوجود بالقرب من الآلهة.
- 6 - الإله الأخير يعني التشكيل الذي تنعقد فيه الصلة بين الوجود الالهي والإنساني في الإله مثلما تظهر عبر حقيقة الوجود.

ينبغي أن يفهم الوجود في العالم بالانطلاق من التعالي الذي يضعه هايدغر مكان القصدية الهوسرلية للوعي، إذ لا يمكن للدازاين أن يربط علاقة مع ذاته إلا بتعاليه باتجاه مقصد تكويني للحرية بماهي انفتاح نحو الآخر. إن التعالي المكون للانية يجعل من الحرية أصل كل تأسيس بشرط أن تكون هذه الأخيرة حرية من أجل التأسيس وبشرط أن نفهم من فعل التأسيس القيام بالفعل الوسط والاعتماد على الموجود الوسط وهو ما يسمح للتعالي أن يفتح على عدة إمكانية وأن ينغلق على أخرى في نفس الوقت.

التأسيس يعني أن نعطي أساس وأن نتحرك في إطار أفق انتظار بمعنى أن التعالي يحزر سؤال لماذا ويعطيه الضرورة المتعالية لتسويغ ما يسمح بتجلي الموجود في وجوده.

تظل قضية علاقة الذات بالوجود من أهم الإشكاليات التي عالجهها هايدغر في مجمل أعماله على الرغم من إمكانية الحديث حسب بول ريكور عن هايدغر الأول وهايدغر الثاني إذ يصرح في هذا السياق ما يلي: "إن التحليل لا يجد تبريرا لنفسه إلا إذا ما أكلنا إلى هايدغر1 فهو يقوم من ناحية المنعطف ومن ناحية الانقلاب المنعطف. وبالفعل ألا نستطيع أن نزعّم بأن المنعطف يضع نهاية لهذه العلاقة المعقدة مع الكوجيتو؟ ولهذا فإنني سأحاول... أن أبين أن نوع التضمين الدائري بين الوجود والدازين، بين قضية الوجود والذات والذي يشكل موضوعا في مدخل "الوجود والزمان" لا يزال يحكم فلسفة هايدغر الأخير وعلى كل فإن هيمنته لتكون على مستوى فلسفة اللغة وليس على مستوى تحليلية الذازين"⁽⁷³⁾.

في الختام يظل سؤال الوجود هو السؤال المركزي في تفكير هايدغر نظرا لأنه يميز بين الحقل الأنطبي للوجود والحقل الأنطولوجي، لكن إذا كانت الميتافيزيقا تساؤل الموجود في اتجاه وجوده وتعطي في كل حقبة معنى حصري للوجود (فكرة، جوهر، موند، موضوعية، روح، إرادة قوة) فإن الفكر المختلف يتساءل في اتجاه الأساس الذي يستند إليه الوجود ويضع بين قوسين تجانس مبدأ العلة ويضمن دور الفرق والبينونة في تفكير حقيقة ما يحدث. انه يضيف إلى الطابع الملغز للوجود كأساس طابع ملغز آخر للحرية في التأسيس للذازين الذي يسأل عن الوجود. إن الوجود يظهر كأمر لا يمكن حسابه وهو شبيه بلعب الأطفال الذي يلعب لمجرد كونه يلعب. لكن من له القدرة على تغيير العالم؟ ومسؤولية من هذا التغيير؟

لقد نقد ميشيل هار أفكار هايدغر عن الوجود من أجل الموت واعتبر العلاقة المزدوجة بين الإنسان والوجود نوع من التوازي الخاطئ وربط بين

(73) بول ريكور، صراع التاويلات، ص.ص 277-، 270

الإنسان دون صفات وفقر الإنسان الإنساني وحطم مقولة الإنسان حيوان عاقل واعترض على ذوبان الذات في التقنية ليشير إلى أن الكلام هو ماهية الكائن البشري وأن حصته من الوجود هي أن رغبته في التضحية هي وحدها التي تمكنه من تجاوز حال التناهي والسقوط في اليومي وشقاء التفكير. في هذا السياق يقول عنه غادامير: "مهما يكن من أمر فإن هايدغر هناك وليس بمقدور المرء تجنبه ولا أن يرتقي خلفه على طريق سؤاله لسوء الحظ، فهو يقطع الطريق بشكل مقلق جدا. انه سد منجرف يغمره تيار الفكر المندفع صوب الكمال التقني ولكنه سد لا يمكن أن يزحزح من مكانه"⁽⁷⁴⁾. لكن إذا كان هايدغر قد شيد أنطولوجيا دون إتيقا تابعة لإنية غير معترفة اعترافا كاملة بوجود الغيرية فما هو السبيل الذي سلكه ليفناس إلى تشييد إتيقا خالية من كل أنطولوجيا قادرة على الانفتاح الكامل على الغيرية الجذرية واستشكال مفهوم الغير استشكالا فلسفيا أصيلا؟

(74) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ص 92

المقابلة الثالثة أرنست كاسرر والأنثربولوجيا الرمزية

استهلال :

"إن الإنسان لا يحيا في كون مادي بشكل صرف بل في كون رمزي" (75).

طُرحت على أرنست كاسرر (1874- 1945) أحد المنتسبين إلى مدرسة ماربورغ مسألة تبسيط الأفكار الواردة في كتابه الضخم والصعب "فلسفة الأشكال الرمزية" المنشور منذ سنة 1923 فكان رده أن ألف كتاب جديد صغير الحجم ولكنه مبهر من حيث المحتوى سماه مقال عن الإنسان. وهذا الكتاب يتضمن افتتاحية وخاتمة وينقسم إلى جزئين كبيرين ينقسمان بدورهما إلى اثني عشر فصلا، يحتوى الجزء الأول على خمسة فصول وعنوانه ما الإنسان؟ والجزء الثاني على سبعة فصول وعنوانه الإنسان والثقافة. تتضمن الافتتاحية معلومات مهمة تتعلق بظروف تأليف الكتاب والسياق العلمي الجديد في الولايات المتحدة الذي حتم عليه الكتابة بالانجليزية والابتعاد عن الكتابة المختصة واعتماد كتابة مبسطة تسهل التقبل وترضي الانتظارات العمومية. فهل يعني ذلك أن كتاب "مقال عن الإنسان" هو مجرد تلخيص لكتاب فلسفة الأشكال الرمزية أم أن الأمر أكثر من ذلك بكثير ويتعلق بالبحث في كيفية تبسيط العلم مع اختزال واستبدال المفاهيم الفنية والمراجع التقنية الصرفة بأشكال وصور بلاغية تفوز بانتشار أوسع؟

جواب هذا الكانطي الجديد كان حاسما لأنه رأى "مهمته لا تتعلق بوضع كتاب شعبي يلقي الرواج على قدر ما تفقد منه الضوابط العلمية" وبالتالي يختار أن يطرح قضية أنثربولوجية خطيرة تتعلق بتحديد طبيعة الكائن الإنسي وهي قضية لا تهتم المتفلسفين لوحدهم ولا الأكاديميين فقط بل تعود

Cassirer Ernst, *Essai sur l'homme*, trad. de l'anglais par Norbert Massa, (75) Paris, Editions de Minuit 1975, collection le sens commun, p43.

بالنظر إلى كل إنسان أينما كان بصرف النظر عن مستواه الثقافي والمعرفي. فكيف استطاع كاسرر أن يجمع في هذا الكتاب بين صرامة العلم وضرورات الانتشار؟ وعلى ماذا يدور الكلام في هذا المتن الصغير؟ وماهي نكتة الإشكال فيه؟ وماذا استعمل من عدة مفهومية من أجل معالجة هذا الإشكال؟ وهل هناك حضور كثيف للمرجعيات العلمية والمقاربات الابستمولوجية والمنهجية؟ وإلى أي مدى تضمن رهانات إتيقية؟ وبأي طريقة تمكن كاسرر من تعريف الإنسان؟ وهل أَرْضَى التعريف الحديد الذي قدمه الدوائر العلمية في أمريكا آنذاك؟ وماذا حدث بينه وبين هايدغر في دافوس سنة 1929؟ وهل خلاهما يعود إلى عدم رضا كاسرر بمفهوم الدازين الذي وشح به فيلسوف برلين هوية الإنسان؟

يستخدم كاسرر الذي هرب إلى الولايات المتحدة عام 1933 من اضطهاد الحكم النازي ما توفر له من علوم عصره من أجل معالجة اشكاليته الأنثربولوجية وخاصة علم النفس بكل فروعه من علم النفس الحيواني والسلوكية وعلم نفس الهيئة وعلم النفس السريري المرضي وعلم النفس التجريبي ويستعمل علوم الأنثربولوجيا بكل فروعها من أنثولوجيا ومورفولوجيا واحاثة وتطورية وكذلك السجل اللساني في أبعاده التقنية الصرفة ويركز الفيزياء والرياضيات ونسبية آينشتاين.

لقد كان في كل هذا الجهد التأليفي يسعى إلى توظيف كل المعارف الإنسانية من أجل الارتقاء بالتساؤل الفلسفي حول الطبيعة البشرية التي تتطلب الإلمام المعمق بعلوم العصر. إن تعدد المراجع العلمية وجدة النظريات هي التي يضع كاسرر على مسطحها اشكاليته هو ما يميز راهنية الكتابة الفلسفية حول الإنسان. ولكن كيف يمكن الانطلاق من هذه الكثرة المرجعية لصياغة إشكال فلسفي؟ وأنى لنا أن نتقل من الكثرة والاختلاف المعرفي إلى الوحدة الفلسفية وبالتالي نجعل من تلك الأطراف تتلاقى في بؤرة موحدة تصوغ وحدة ذات معنى هي: طرح سؤال ما الإنسان؟ وهل من معنى لدراسة الملكات الإنسانية المتعددة دون أن تكون لنا فكرة قبلية موحدة عن الإنسان هي بمثابة المشروع البشري الذي في إطاره تمتلك تلك الملكات معنى؟ أليس ما يجعل التأليف نفسه أمر قبلي هو العنصر الذي

يعطي معنى لتلك السجلات؟ فما هو هذا العنصر الذي يجمع الشتات المعرفي ويعطي للمرء فكرة قبلية عن نفسه؟ وكيف تفاعل هذا الفيلسوف القاري المنحدر من مرجعية جرمانية مثالية مع براغماتية وتحليلية الفلسفة الأنجلوساكسونية؟

غاية المراد أن الإشكال هاهنا ليس في توظيف علوم العصر لفهم الإنسان بل فيما يكون به ذلك الاستخدام فلسفياً، بمعنى كيف لعلوم أن تمكن من صياغة سؤال فلسفي في الإنسان؟

ما راهن عليه كاسرر ليس تجميع شامل لأشياء أنطولوجية ومعرفية تبدو متباعدة ومختلفة وغير متجانسة حول الإنسان تتوزع بين فلسفة التاريخ وفلسفة العلوم ونظرية المعرفة بل الاهتداء إلى فلسفة الثقافة التي تمثل مركز الثقل الرمزي الذي يضم إليه كل الروافد الصغرى من أسطورة وفن ودين ولغة وعلم وتاريخ.

1 - أزمة معرفة الإنسان لذاته :

"إن معرفتنا الحديثة بالإنسان قد فقدت مركزها الفكري أو قل مركزها الذهني" (76).

من المتعارف عليه أن معرفة الذات هي الهدف الأكثر سمواً وقيمة في البحث الفلسفي وأن هذا الغرض كان حاضراً بشدة عند كل المدارس الفلسفية مهما كانت الاختلافات والصراعات بينها. بيد أن كاسرر في هذا الكتاب يكشف عن بروز أزمة في مستوى رؤية الإنسان إلى نفسه. إن وعي الإنسان بالأزمة يدل على وجود مفارقة تخص المعرفة البشرية والطبيعة البشرية في نفس الوقت، إذ على قدر ما تطورت علوم الإنسان فإنها كشفت لنا عن جهلنا له وبقدر ما تحاول التحوط به من مختلف الجهات يزداد بعدنا عنه وبقدر ما تزداد معرفتنا به يزداد التباسه علينا. إن الإشكال يتعمق أكثر عندما يتعدى كاسرر علوم عصره ويستنطق ظواهر غائرة الجذور في التاريخ

Cassirer Ernst Essai sur l'homme, p.45.

(76)

مثل الانتاجات الثقافية الأولى للإنسان مثل السحر والأسطورة والفن. لكن كيف لهذا الشتات المتنوع من الأشكال الثقافية والعلمية التي تمتد من السحر إلى التقنية وتجمع بين القديم والحديث أن يؤلف بحثا فلسفيا في مشكل فلسفي واحد وهو تحديد الطبيعة البشرية؟

فرضية البحث في هذا المقال الأنثربولوجي تتمثل في أن الوحدة المفترضة هي مركز مشترك يكون بمثابة بؤرة دلالية ونقطة أرخميدسية تنتج السجلات باعتبارها ظواهر تتجلى من خلالها الماهية. إن الثقافي هو ما يقابل الطبيعي ولكن لا ينبغي أن نحصره في الدلالة على الإنتاج اللساني بل يشمل كل تغيير يحدثه الإنسان على الطبيعة حتى ولو كان طفيفا. منذ النظرة الأولى للوعي البشري نعثر على إدراك ذاتي داخلي للإنسان للحياة يرافق ويكمل الإدراك الخارجي وبقدر ما توغل الثقافة الإنسانية في التطور تترك وجهة النظر الخارجية مكانها لوجهة النظر الداخلية، فالموهبة الطبيعية قد غيرت ببطء وجهة نظر الإنسان.

إن فلسفة الثقافة هي فلسفة المنشآت الإنسانية أبسطها وأقدمها بما في ذلك العناصر اللامعقولة كالأسطورة والسحر والدين وكذلك الأشكال الراقية والعقلانية كالفن والعلم والتقنية. إذ نجد أن الأنثربولوجيا تسير جنبا إلى جنب مع الكوسمولوجيا ومشكل أصل العالم يتداخل مع مشكل أصل الإنسان. من هذا المنطلق لا يمكن تصور معرفة على أنها مجرد مصلحة نظرية، كما أن الإنسان لا يمثل مجرد ذات تأملية ولا تحكمه ضرورة معرفية جوهرية بل يوجد أمر أخلاقي أو التزام عملي في داخله كشفت عنه الأديان. مع سقراط لا نجد نظرية أخلاقية منسجمة ومنظمة وإنما سؤال واحد يظل على حاله دون جواب هو ما الإنسان؟

لقد حافظ سقراط دائما ودافع على نموذج الحقيقة الموضوعية المطلقة والكونية لكن الكون الوحيد الذي عرفه هو الكون الانساني والموجود البشري يتميز بمواهب وفضائل مثل العفة والعدل والشجاعة والحكمة تميزه عن بقية الموجودات الطبيعية الأخرى. المثير للانتباه أن السخرية تمنع سقراط من تقديم تعريفا واحدا عن الإنسان، فكيف نفسر هذا الإخفاق

الواضح للعيان؟ وهل اختار سقراط منهجا مترويا يسمح له بالتخلص من المشكل دون بلوغ عمقه والكشف عن ماهيته؟

إن طبيعة الإنسان لا يتم اكتشافها مثلما نعالج طبائع الأشياء عن طريق الملاحظة التجريبية والتحليل المنطقي لأن ماهو فيزيائي يوصف من خلال تحديد الخصائص الموضوعية بينما الإنسان يفهم عن طريق أفعال الوعي ولا يمكن النفاذ إلى داخله إلا ببناء علاقات مباشرة معه. ما يميز سقراط ليس وجود مضمون فلسفي جديد حملة إلينا فكره المتوهج بل نلاحظ ميلاد نشاط فلسفي جديد ووظيفة مختلفة للفكر نقلت من معرفة تأملية بالطبيعة إلى جدل فكري وحوار عقلي نقلنا من monologos إلى Dialogos .

في السابق كان على الإنسان أن يدرك الحقيقة مثلما يدرك شيئا جاهزا ولكن سقراط رأى أن الحقيقة من حيث ماهيتها هي فعل اجتماعي ومنتوج للفكر الديالكتيكي ولا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق خوض الأفراد للعبة الأسئلة والأجوبة، ومثلما هو مستحيل أن نعيد النظر إلى إنسان ولد أعمى فإنه يصعب علينا أن نحصر الحقيقة داخل الذات الإنسانية .

إن أهم خاصية ينفرد بها الإنسان هي الامتحان المتأني والموقف الناقد تجاه التجارب التي يعيشها لاسيما وان حياة إنسانية لا يمتحن فيها المرء هي غير جديرة بأن تعاش.

غير أن هذا الجواب الإغريقي يلقي بثقله على التطور المستقبلي للحضارة الإنسانية ويؤثر في تصورات الإنسان لنفسه وللعالم وللآخر وقد ظهر ذلك بشكل واضح عند الرواقية وخاصة مارك أورال الذي أكد على أن الإنسان ينبغي أن يتخلص من القيود التي تربطه بالعالم الخارجي حتى يستطيع العثور على طبيعته الحقيقية وماهيته الإنسانية الثابتة. وآيته في ذلك أن ماهية الإنسان تتوقف فقط بالقيمة التي يمنحها إلى نفسه عن طريق التساؤل وبالبحث عن الذات وما يهم عند كل كلثن بشري هو التمسك بالحرية والقرار الداخلي للنفس والقدرة على الفعل. وان من يحيا في تناغم مع أنه الخاص ومع عنصره يحيا في تناغم مع الكون بأسره لأن نظام الكون ونظام الإنسان هما تعبيران مختلفان لنفس المبدأ. إن الانشاء على الذات هو

الطريق الملكي نحو المحافظة على الكمال الذاتي وان الحكم هو القدرة الرئيسية للإنسان والمصدر المشترك للحقيقة والأخلاق.

إن فلسفة الثقافة هي المؤتمنة على تلك البؤرة الدلالية وهي كذلك التي تسأل مختلف الانتاجات الفكرية عن ذلك المركز المفترض. في هذا السياق ينتمي مجهود كاسرر إلى كانط ولكنه يتجاوز الكانطية بالجمع بين الفكرة الموسوعية عند لايبنتز والتصور النسقي الهيجلي من أجل بلوغ الأحكام التأليفية القبلية الميسرة لوحدة التجربة البشرية الثرية والمتنوعة.

يمكن أن يصاغ سؤال فلسفة الثقافة بماهي فلسفة البشرية التي عهد إليها كاسرر بمهمة الكشف عن المركز المشترك كما يلي: كيف يكون التأليف الشامل لمختلف أبعاد التجربة الإنسانية ممكناً؟، في هذا السؤال هناك اعتراف بأن التأليف قائم والبحث يجري عن الكيفية التي وقع إنتاجها بها، والجواب هو أن القوة المصورة هي نقطة الارتكاز التي تقف وراء هذا التشكل. فماهي القوة المصورة التي تحول الشتات إلى وحدة؟ ويمكن صياغة هذا السؤال بطريقة احراجية كما يلي: هل يوجب ذلك وضع المركز وضعا قريبا بحيث تنداعى إليه التخوم والأشكال الرمزية أم أن ذلك المركز نركبه تركيبا بعديا ننتهي إليه باعتباره نتيجة البحث؟ بمعنى آخر هل هو منطلق قبلي للبحث أم هدف بعدي؟ فماذا يمكن أن يكون هذا المركز الذي إليه تنداعى جميع التخوم أو تشير مختلف الانتاجات البشرية والذي يسمى بالمركز الثابت ونقطة الارتكاز التي عليها العمدة في حل التأمل الفلسفي في الطبيعة البشرية عبر التاريخ الثقافي؟

يتحدث كاسرر في الفصل الأول عن أزمة معرفة الإنسان لنفسه ويرى أن سبب هذه الأزمة هو تجفيف منابع الرمزية وسيطرة التيار العلموي الوضعي، إذ يصرح هاهنا: "أزمة معرفة الإنسان لم تختفي مع بروز المعارف الوضعية وإنما تعمقت أكثر مع تطور هذه المعارف".

الحل عند كاسرر هو إعادة تشغيل الوظيفة الرمزية والنظر إلى أن القدرة على إنتاج الرموز هو أخص ما يخص الكائن البشري ويرى أن جميع الفلسفات قد اتفقت على أن المركز الثابت واللامتحرك لكل عملية تفكير هو

القوة المصورة وهي بؤرة دلالية ترجع إليها كل الانتاجات والأشكال وتتوحد وتخرج من حالة الشتات والفوضى إلى وضع التنظم والانصهار.

إن المركز الذي يلعب دورا ابستيمولوجيا وتاريخيا مهما هو معرفة الإنسان نفسه ولكنه يعيش حالة من التأزم وسقط في وضع فارقي جعل من مطلب معرفة الذات مطلبا كونيا لم ينازع شرعيته حتى الريبون أنفسهم. إذ يقول هاهنا: "أن تكون معرفة الذات أسمى مطالب البحث الفلسفي فذلك مما يبدو متفق عليه كونيا، إذ في كل الخصومات بين مختلف المدارس الفلسفية فإن ذلك المطلب يبقى ثابتا ولا يمس وهو ما يدل على أن ذلك الاهتمام يشكل النقطة الأرخميديسية أو قل المركز الثابت اللامتحرك لكل تفكير.

لقد اعتبر كاسرر معرفة الذات النواة الصلبة لكل تفكير والأرض الراسخة كل معرفة بحيث لم يتم التشكيك فيها حتى من طرف التيار الريبى نفسه بما أنه لم ينف إمكانية وضرورة معرفة الذات، إذ عندما شكوا في مبادئ المتعلقة بطبيعة الأشياء فأنهم لم يقصدوا بذلك معاداة النزعة الانسانية الصميمة وإنما بلوروا نمط آخر من البحث الحر وتحطيمهم للحكم الموضوعي على العالم الخارجي قابله توك للعودة بأفكار الإنسان نحو وجوده الخاص. إن الشك الريبى لئن تمحور حول مبادئ المعرفة فإنه جعل الفكر يرتد نحو ذاته ويعبر عن قدرة العقل البشري على اليقظة واختراق الحدود الدغمائية والمسلمات الضمنية وبالتالي فإن أهمية التفكير ومعرفة الذات لم يوضع موضع شك رغم النتيجة التي ينتهي إليها وهو انحلال عملية التفكير الانساني ذاتها.

عندئذ تكون المفارقة الأولى هي انحلال مطلب معرفة الذات بواسطة الذات رغم أنه انعقدت حول كل ضروب التفكير في الأول وضياح هذا المطلب الكوني لم ينجو منه التيار الريبى ويفسر أزمة الإنسان. المفارقة الثانية هي أن هذا الانحلال بعد الانعقاد جاء نتيجة الثراء المعرفي وتقدم العلوم ولم يكن البتة بسبب الفقر المعرفي وانحطاط العلم وكأنما تزايد المعرفة بوجه عام نتج عنه ضياح فكرة الإنسان بوجه خاص. وننتبه أمام هذه

المضامين الكثيرة المعروضة في الفصل الأول بدءا بسقراط وانتهاء بماكس شيلر مرورا بأفلاطون وأرسطو والرواقية والربيين ومفكري العصور الوسطى وأهم المحدثين مثل ديكارت وكبار المعاصرين مثل فرويد وماركس ونيتشة أن تزايد المعرفة وتراكم الوعي بالخبرات الإنسانية حتمت ضياع فكرة الإنسان وذلك بحجب البؤرة الدلالية التي تمثل المركز الفكري لإشكالية الإنسان.

إن تنامي المعرفة الإنسانية قد لأفضى إلى ما سماه كاسرر فوضى لا يمكن ضبطها وذلك لفقدان المركز الذهني الانساني وغياب النظام واختلال التوازن بين المادي والمعنوي وبين مكونات الطبيعة البشرية ومختلف رؤى العالم. وفي هذا التناقض ين وحدة البداية وفوضى المنتهي تبرز أزمة الإنسان نفسه.

عندما تولى كاسرر تقييم المسار قديمه وحديثه قصد تجاوز تلك الفوضى فإنه سينقلنا من تحلي اللبس إلى واقع الاحتجاب والاختفاء بلغة ماكس شيلر، وقد عبر ذلك بقوله: "لم يكن الإنسان في أية مرحلة من مراحل تاريخ المعرفة البشرية مشكلا بذاته أو ملغزا قدر ما أضحى مشكلا لنفسه اليوم". ويفسر ذلك بأن معارفنا العلمية والفلسفية واللاهوتية والأنثروبولوجية تتجاهل بعضها البعض وحتى نمو المعارف وتكوثرها فقد راكم طبقات رمادية من الغيوم على جوهر الإنسان عوض إجلاء فكرته وحل غموضه. وهذا التشخيص هو الذي يبرر للفكر الفلسفي الطمع في إعادة بناء فلسفة في الثقافة.

فكيف يمكن مساءلة تاريخ معرفة الإنسان لنفسه بالانطلاق من نفس المشروع والبحث عن شروط إمكان معرفة الإنسان لنفسه؟

2 - أولوية الذات في تاريخ الفكر:

«إن أهم شيء في العالم هو أن نعرف كيف نكون بالنسبة إلى ذاتنا» -
مونتاني-

عند معالجته لإشكالية أولوية معرفة الذات يذكر كاسرر مدرستين

متناقضتين من تاريخ الفكر الفلسفي وهما الريبية والديكارتية. ويرى أن ما قامت به الريبية هو أنها سارعت بتميع الوجود الخارجي وافتقاده لصلابته ورده إلى مجرد إحساسات ومشاعر وذلك عندما جعلتنا لا ندرك من العالم الخارجي سوى ما نحس به رغم علمها بأن إحساستنا متغيرة ودائرة وأن الوجود المادي لا يملك من الصلابة والموضوعية التي تدعيها له الوثوقية. وقد بين هيغل في فنومنولوجيا الروح أن الريبية هي الفلسفة بإطلاق لأنها تشك بالفعل لا بالقول وتفتت الوجود الخارجي وذلك برده إلى جملة من التصورات، ولكن على قدر ما تشتت الوجود وتبدده في تصوراتنا تكتسب الذات المفكرة ثقتها في نفسها وتشعر بتفوقها على الأشياء الخارجية. إن الريبية هي فلسفة الذات المنتصرة على الأشياء بقدر ما تزيد من درجة شكها في الأشياء تكتسب اليقين من وجودها الذاتي، وهذا الأمر ذكره كانط عندما اعتبر الريبية فلسفة الذاتية المنتصرة على الوثوقية لأنها انعطاف الفكر إلى ذاته وهو موقف انساني يدعو الفكر إلى العودة للذات والإقامة في موضعه وذلك برفض اليقين الموضوعي.

إن أهم ما في العالم الحديث الذي دشنته الثورة العلمية مع ديكارت هو أن يكون المرء نفسه ويكتشف الفكر لنفسه عوض أن يتيه ويلف ويدور في الخارج وبالتالي وضع ديكارت إشكال الإنسان في صدارة فلسفة الذات التي بدأت من بدهة وجودنا الذاتي التي سمتها النقطة الأرخميدية وجعلها تتحرك ضمن عقلانية العصر الحديث مركز ثابت لكل فكر منهجي يتقصى الطبيعة البشرية.

تشير فكرة عودة الفكر إلى ذاته إلى أن المنهج الملائم لهذا الالتفات إلى الذات إنما هو الاستبطان Introspection باعتباره منهجا فلسفيا، والمقصود هنا أن الكوجيتو الديكارتية لم يستيقظ لذاته ولم يدرك ذاته إلا من خلال الشك بما هو عملية وضع الوجود في العالم كله بين قوسين. إن الكوجيتو هنا ينبجس من ظلمات الشك في غياب تام عن العالم وبالتالي فإن فكرة الاستبطان تشهد على تغير في المجرى الروحي من الخارج إلى الداخل ومن النظر البراني إلى النظر الجواني.

على هذا النحو تكون مقارنة مشكل معرفة الذات من زاوية منهج الاستبطان غير بعيدة عن الشك الريبّي. إذ بدأت الفلسفة الحديثة مع المبدأ الذي يجعل بداهة وجودنا الخاص أمرا لا يمكن المساس به أو الشك فيه. لكن تطور المعرفة النفسية لم يؤيد في أي شيء المبدأ الديكارتّي بل إن الميل العام في فكرنا توجه نحو القطب المضاد، إذ يعتقد أغلبية علماء النفس أن الاستبطان منهج غير يقيني ويستبدلونه بالمنهج السلوكي. لكن كاسرر يستدرك أمره ويصرح : "انه في وسعنا نقد وجهة النظر الاستبطانية أو الحذر منها ولكن ليس في وسعنا الاستغناء عنها. إذ دون الاستبطان ودون وعي مباشر بالأحاسيس والعواطف والإدراكات والأفكار لا نقدر حتى على تحديد وتعريف الحقل النفسي الانساني. كما أنه إذا اقتصرنا على هذا المسلك فقط لا نقدر إطلاقا على بلوغ الطبيعة البشرية في مجموعها."

لكن كاسرر يعي المصاعب التي يقع فيها منهج الاستبطان ويعود إلى علم النفس التجريبي وبالتحديد إلى السلوكية التي تقوم على ملاحظة السلوكات البشرية على النمط التي تشاهد بها بقية الظواهر الطبيعية، وكأن علم النفس البشري لا يختلف عن علم النفس الحيواني وقانون الإثارة والاستجابة هو الإطار العام لبناء علم نفس إنساني. غير أن كاسرر يعترف بأن الاستبطان يقبل النقد والمراجعة على فعل برجسن ولكن لا يمكن التخلي عنه نظرا لأنه منهجا ضروريا للنفاد إلى جوهر الإنسان وباطنه.

إذا كانت الفلسفة قد عرفت منزعين الأول يدفع بالفكر إلى خارج الفكر والثاني يدعو الفكر إلى أن يعود إلى ذاته فإن كاسرر يقبل التاريخ لفائدة البناء المنطقي ويضع أرسطو ممثلا للمنهج الثاني في مقام أول بالمقارنة مع أفلاطون ممثلا للمنهج الأول. لقد أعلن المعلم الأول منذ العصر الإغريقي التراجيدي للفلسفة بعبارة نيتشه أن كل معرفة إنسانية تجد أصلها في ميل جوهرى للطبيعة يتجلى في الأفعال وردود الأفعال الأكثر خصوصية عند الإنسان وهذا الميل يخترق كل امتداد وحياة الإنسان.

في السياق نفسه يقول أرسطو في افتتاحية كتاب الميتافيزيقا: " كل إنسان يرغب بالطبع في المعرفة وعلامة ذلك ما نجده من متعة في حواسنا،

وبصرف النظر عن استعمال الحواس للعمل بطريقة ناجعة فإننا نحبهها لذاتها وأكبر الحواس وأشدها متعة عندنا هي النظر"⁽⁷⁷⁾.

هذا المقطع يظهر الخصومة الأفلاطونية الأرسطية حول علاقة الكلي بالجزئي معرفة ووجود، إذ لا يمكننا أن نعثر عند أفلاطون على أي نوع من أنواع البناء الفلسفي على قاعدة الحواس لأن المعرفة والحقيقة ينتميان إلى مجال مفارق للعالم المنظور وهو مجال الأفكار والرغبة في المعرفة لا سبيل إلى مقارنتها باللذة المتأتية من الأحاسيس. في المقابل يعتمد أرسطو البيولوجيا كنموذج علمي يثبت أن فعل الإدراك وحده لا يكفي للحصول على المعرفة بل يجب أن يقترن ذلك بنوع من البهجة الحسية التي نعبر عنها باستخدام ألفاظ الحياة خصوصا وأن هناك تواصل واستمرارية في الطبيعة وفي المعرفة بحيث تتطور الأشكال العليا بالانطلاق من الأشكال الدنيا. حسب أرسطو إن الحواس والخيال والذاكرة والفاهمة والمتوهمة والعقل هي مستويات مختلفة وتعبيرات متعددة لنفس النشاط الجوهري الذي يحقق أعلى درجات كماله في الإنسان، وهي كلها أمور موحدة ومشدودة إلى بعضها البعض برباط وثيق.

يؤول كاسرر هذا التصور البيولوجي بإقراره أن الدرجات الأولى للمعرفة الإنسانية تقيم علاقة صارمة ومتينة مع العالم الخارجي بحيث يرتبط الإنسان في كل حاجياته العضوية ومصالحه العملية بمحيطه الفيزيائي، فهو لا يستطيع أن يحيا ويواصل حياته إلا إذا تكيف تدريجيا مع شروط العالم الذي يحيط به.

وبالتالي يجب أن نصف الخطوات الأولى نحو الحياة العقلية والثقافية للإنسان على أنها أفعال تتضمن نوع من التكيف الذهني مع المحيط المباشر. ألا انه بالقياس إلى تطور الثقافة فإننا نكتشف ميل مضاد للطبيعة البشرية وهو ما عبر عنه روسو بقوله: "إن الإنسان حيوان قد فسد".

حجية هذا القول أنها تجعل أرسطو ينخرط في فلسفة الطبيعة وآيتنا في

Aristote, *Métaphysique*, livre A1, traduction Tricot. Edition Vrin. 1991, 980a 21 (77)

ذلك أن فكرة الرغبة مستقلة عن فكرة الجدوى والنجاعة وهي لذة مطلوبة لذاتها لا الغاية المنشودة منها. لكن قبل ذلك كيف تم استدعاء الفلسفة مع سقراط إلى أن تكون معرفة الذات لذاتها وتحلت بعد ذلك إلى حركة التفاف للفكر على ذاته؟

إن الأطوار الأولى للمعرفة الإنسانية تتعلق بالعالم الخارجي وحده، فالإنسان يرتبط في أولى حركاته بالعالم المحيط به ووسطه ساعيا إلى تحقيق حاجياته المباشرة واهتماماته العملية وإلى التأقلم مع الوسط الذي يعيش فيه. ولكن إلى جانب ذلك نجد اتجاه آخر مرتبط بظهور الوعي الانساني ويرسم ظهور الثقافة الإنسانية ويتمثل في بروز نزعة باطنية تبحث من خلالها الذاتي عن معرفة ذاتها وتنتج بعض التفسيرات الأسطورية والأشكال الثقافية. وهنا تسير التفسيرات الأنثروبولوجية جنبا إلى جنب مع التفسيرات الكوسمولوجية ويكون السؤال عن أصل الكون هو مرتبط أشد الارتباط بالسؤال عن أصل الإنسان. وحتى ظهور الأديان فإنه لم يؤدي إلى إلغاء هذه الأشكال الأنثروبولوجية والكوسمولوجية بل عمقها وخلق عليها شكلا جديدا.

على هذا النحو فإن معرفة الذات ليست مجرد اهتمام نظري ولم تكن موضوع فضول من طرف بعض أشخاص دون غيرهم وإنما هي واجب أساسي من الواجبات التي ينبغي أن يؤديها كل إنسان، والمفكرون الكبار هم أول من غرس تلك القناعة بضرورة أن يعمل الإنسان على الاعتناء بنفسه على صعيد الإحساس والمشاهدة والمعرفة والتقدير الذاتي. كما أن جميع الأشكال الكبرى للحياة الثقافية والدينية والاجتماعية تنطلق من احترام المبدأ التأسيسي الأول: اعرف نفسك بنفسك، وهو مبدأ يأخذ شكل الأمر القطعي والقانون الأخلاقي والسياسي والحكم الديني.

ان ظهور هذا المبدأ يمثل انقلابا قيما في مستوى اهتمامات البشر من التطلع إلى العالم الخارجي إلى العناية بالذات والاهتمام بالعالم الباطني. لكن ثمة مفارقة تطرح بخصوص الاستبطان فهو من جهة يعاني من عدة نقائص ويقسم الذات إلى شطرين ومن جهة ثانية يبدو لأمر ضروريا من أجل معرفة الإنسان لنفسه، فكيف سيبقي كاسرر على وجهة النظر الخارجية ممثلة

في البرغماتية الطبيعية وعلى وجهة النظر الباطنية ممثلة في برجسن في الآن نفسه؟

سؤال ما الإنسان يتخذ شكل الواجب الأخلاقي والديني لا بالنظر إلى الطبيعة بل بالنظر إلى منطلق الحياة الإنسانية والاجتماعية وهو معنى الحوار الذي دار بين سقراط وفادر حينما أطل سقراط على سور المدينة فرأى المناظر الجميلة فسأله فادر كأنك لم تتجاوز سور المدينة فأجابه سقراط بأن محب الحكمة إذا ما أراد أن يتعلم شيئاً فإنه يطلب ذلك من سكان المدينة لا من أشجار الغابة. فالسؤال الفلسفي والحقيقة تستنبط من حياة الناس لا من وضع الطبيعة لأن ما يعلمني شيئاً معنا هو التاريخ وليس الطبيعة.

هكذا حدث التحول من الطبيعة إلى الإنسان ومن علاقة الإنسان بالطبيعة إلى علاقة الإنسان بالتاريخ حيث يوجد الآخر الانساني. لكن لماذا تحاشى سقراط إعطاء تعريف للإنسان واسترسل في الحديث عن الفضائل الفردية مثل الخير والعدل والاعتدال والتوسط والشجاعة؟ هل هذا العزوف السقراطي عن تعريف الإنسان هو الذي أدى به إلى أن يكون مركز الاهتمام في التفكير الفلسفي من ألفه إلى يائه؟

إن المسألة لا تتعلق بتحاشي تعريف الإنسان بقدر ما تعني الكف عن مقاربتة من زاوية مقارنة الطبيعة. والمطلوب هو أن نواجه الإنسان وأن تلتقي به بدقة لغرض فهمه.

إن حقيقة الإنسان بما هو موضوع التأمل الفلسفي إنما هو مسألة إنسانية والمرور بالفكر بما هو حديث النفس إلى المحاوراة ومجادلة الآخر يجعل من الفعل المعرفي فعلاً اجتماعياً وبالتالي يجعل من الإشكال الأنثروبولوجي إشكالا سياسياً وي طرح مسألة التواصل. فأن تسأل ما الإنسان؟ هو أن تسأل ماهي الطرق الضرورية لتدبير المدينة؟ وماهي منزلة الإنسان في المدينة بعدما تبينت منزلته في الكون؟ وكيف انطرحت الحكمة السقراطية في التأمل الأفلاطوني والتعقل الأرسطي؟ وهل أعادت الرواقية الانشغال ما قبل السقراطي عندما فكرت في الإنسان والطبيعة معا؟ وكيف سيعيد ديكارت تشغيل التفكير في الذات بمعزل عن الطبيعة والمجتمع والسياسة؟

3 - الرمز طريق الإنسان إلى فهم نفسه :

"من أهم أغراضه أن أقنع القارئ بأن كل المواضيع التي يتعلق بها هذا الكتاب إنما هي في آخر التحليل موضوع واحد، وأن تلك الموضوعات إنما هي سبل ووسائل مختلفة تؤدي إلى مركز مشترك وفي تقديري أنه على فلسفة الثقافة أن تكشف ذلك المركز وأن تحدده" (78).

طرح كاسرر سؤالاً حول إمكانية توظيفه للنتائج التي توصل إليها عالم البيولوجيا يوهانس في فهم الطبيعة البشرية وخاصة مصطلح الدائرة الوظيفية الذي اكتشفه لدى الحيوان، فهل يمكن أن يستعمل الفيلسوف هذه الصورة التي يقترحها يوهانس لوصف وتخصيص العالم الانساني؟ لكن قبل ذلك ما حقيقة الكشوفات التي طورها يوهانس في البيولوجيا؟ وماذا سيأخذ منها كاسرر؟

"إذا كان كاسيرر قد قدم لنا في مؤلفه الكبير "فلسفة الأشكال الرمزية" عوالم اللغة والأسطورة والعلم فإنه في كتاب مقال عن الإنسان يقدم عالمي الفن والتاريخ وكل منهما يقدم لنا نوعية جديدة من المعرفة، فالفن يقدم لنا معرفة بالأشكال الخالصة للواقع والتاريخ يقدم لنا معرفة بالأحداث الماضية. ومن هنا أصبحت لدينا معرفة أسطورية ومعرفة لغوية ومعرفة جمالية ومعرفة تاريخية.. " (79).

على هذا النحو يقر كاسرر بأن يوهانس قد وجه بحوثه نحو دراسة العضويات الصغرى الجزئية ثم وسعها بشكل تدريجي لتشمل أشكال الحياة العضوية وكانت الخلفية الاستيمولوجية التي تحركه هو رفضه للتقسيم الأرسطي بين أشكال دنيا للحياة وأشكال عليا لها لاسيما وأنه ظل يؤمن دائماً بأن الحياة هي دائماً وأبداً تامة ومتشابهة سواء في الوسط الضيق أو في الوسط الشاسع وأن كل عضوية ليست فقط متأقلمة مع وسطها بل تحتوي

Cassirer Ernst Essai sur l'homme, p.47.

(78)

(79) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، الرمزية، معهد الإنماء العربي، بيروت،

الطبعة الأولى 1988، المجلد الثاني، ص 627

في بنيتها التشريحية على جهاز بث effecteur وجهاز استقبال récepteur يمكنها من التواصل مع هذا الوسط. ولا تستطيع العضوية دون تعاون هذين الجهازين ودون تحقيق التوازن في الوظيفة بينهما أن تستمر في البقاء وتتشبث بالحياة لاسيما وأن جهاز الاستقبال الذي تتقبل به العضوية المنعكسات الخارجية وجهاز البث الذي ترسل به ردود أفعالها تفاعلا مع هذه المنعكسات هما متلازمان ومتحدان ويشكلان عنصرا من سلسلة واحدة هي الدائرة الوظيفية Cercle fonctionnel للكائن الحي. فكيف سيستفيد كاسرر من هذه البحوث ويعيد بناء نظرتة إلى عالم الإنسان. في هذا السياق يصرح كاسرر: "إن الدائرة الوظيفية للإنسان ليس فقط قد توسعت بل إنها قد شهدت تغييرا نوعيا. إن الإنسان قد اكتشف طريقة جديدة للتكيف مع الوسط. علاوة على نظامي البث والاستقبال التابعين لكل كائن حي يوجد عند الإنسان حلقة ثالثة يمكن أن نسميها النظام الرمزي وهذا المكسب الجيد يحول مجموع الحياة الانسانية" (80).

من الواضح للعيان أن هذا العالم البشري لا يمثل استثناء بالنسبة إلى القوانين البيولوجية التي تخضع لها حياة كل العضويات الأخرى، لكن هناك عنصر جديد يتدخل وهو يمثل علامة مهمة مميزة للحياة الإنسانية ويتمثل في أن الدائرة الوظيفية للإنسان ليست فقط موسعة بل أخضعت إلى تغيير نوعي وأضيف إليها عنصر الرمز. إن الإنسان قد اكتشف منهجا جديدا للتكيف مع الوسط، إذ علاوة على نظام البث ونظام الاستقبال الموجودين عند كل نوع حيواني توجد عند الإنسان حلقة ثالثة تسمى النظام الرمزي système symbolique. هذا البعد الجديد الذي وقع اكتشافه أحدث تغييرا جذريا في نظرة الإنسان إلى نفسه وفي مجموع الحياة الإنسانية، إذ بالمقارنة مع أنماط الحياة الأخرى لدى الكائنات فإن الإنسان لا يحيا في واقع أكثر اتساعا بل انه يعيش في بعد جديد من الواقع هو البعد الرمزي. هناك فرق أصلي حسب كاسرر بين التفاعلات العضوية والاستجابات الإنسانية، إذ في الحالة الأولى هناك استجابة مباشرة وفورية للمثير الخارجي وفي الحالة الثانية فإن الجواب

Cassirer Ernst, *Essai sur l'homme*, p43.

(80)

يختلف بل يستوجب توفر وسيط زمني أو رمزي وبالتالي قد يتأخر الرد أو يضيع عبر مسار طويل ومعقد للفكر.

إن الإنسان لا يستطيع أن يوجد في حضور مباشر أمام الواقع فهو لا يستطيع أن يكون وجهاً لوجه معه بل إن الواقع المادي يظهر أنه متأخر بالقياس مع تطور النشاط الرمزي للإنسان ولذلك يساعد الرمز الإنسان من رؤية العالم المحيط به بوضوح وجلاء ومن الفعل والتأثير في الطبيعة تأثيراً ناجعاً ونافعاً. من اليبين إذن أن الكون العملي للإنسان ليس كون ملىء بالوقائع الخام أين تحيا الرغبات الحسية والحاجات المباشرة بل هو كون ملىء بالتأثيرات والأوهام والأحلام والأمنيات وتلعب الرمزية دوراً بارزاً في الربط بينها.

إنه يقيم علاقة مع الأشياء ذاتها وبعد ذلك يدخل في علاقة ذاتية مع نفسه وهوة محاط بأشكال لغوية وصور فنية ورموز أسطورية وطقوس دينية ونظريات علمية ومفاهيم فلسفية ومنتجات تقنية، كما أنه لا يستطيع أن ينظر أو يعرف دون تدخل هذا العنصر الثالث التوسطي والصناعي.

على الرغم من إن الرمزية قد ارتبطت أساساً بالعلم والأسطورة والتجربة الدينية والمعرفة التاريخية والتصوف و بفنون الأدب ومدارسه باعتبارها نهجا في التعبير ورؤية فنية للواقع، إلا أنها قد امتدت إلى مجال الفلسفة أيضاً لتصبح مجالاً من مجالات التفلسف وأداة للتعبير عن رؤية الفيلسوف للواقع. وجاءت الرمزية للفلسفة لتحررها من وظيفة التحليل المنطقي للتصورات الرئيسية المستخدمة في لغة الحديث الانساني عاديًا كان أم علمياً. ولتضع حداً للصراع القائم بين أصحاب النزعة العلمية التحليلية وأصحاب الاتجاهات الكلاسيكية خصوصاً وأن الرمز مفهوم يعبر عن مناطق مختلفة من النشاط الفكري الانساني كالمنطق واللغة والفن والدين والأسطورة. من هذا المنطلق "إن الذي يحيك الشبكة الرمزية هو هذه الخيوط المختلفة وهي نسيج متشابك من التجربة الإنسانية وأي تقدم في الفكر والتجربة الانسانيتين يزيد من تعقد هذه الشبكة ويقويها"⁽⁸¹⁾. وبالتالي

Cassirer Ernst Essai sur l'homme, p.44.

(81)

إن اللغة والأسطورة والدين والفن كلها عناصر يتكون منها هذا الكون وجملة من الخيوط المتنوعة التي حيكت منها الشبكة الرمزية العاكسة للتجربة الإنسانية وكل تقدم في الفكر والتجربة الإنسانيين يعقد هذه الشبكة ويعطيها دفعا قويا. هنا يعلن كاسرر أنه يستطيع الآن أن يستأنف مشروع البحث عن الذات ويصلح التعريف الكلاسيكي للإنسان بتوسيعه بالاعتماد على توصل إليه الفكر من اكتشاف لأهمية البعد الرمزي. إن القول بأن الإنسان حيوان رامز لا يعني التخلي عن التعريف القديم القائل بأنه حيوان عاقل بل هو توسيع له بما أن العاقلية هي أهم تجلي من تجليات الوظيفة الرمزية للإنسان. إذ رغم كل المحاولات اللاعقلانية فإن تعريف الإنسان على أنه حيوان عاقل لم يفقد شيئا من قوته بل إنها عززت الرأي الذاهب إلى اعتبار العقلانية والعاقلية والتعقل هي خاصية متجذرة في كل النشاطات الإنسانية الثقافية.

ان الثقافة في مجملها يمكن ان تكون مسار التحرر التدريجي لذات الانسان واللغة والفن والدين والعلم هي اللحظات المتتالية لهذا المسار. اذ في كل مرحلة من هذه المراحل ينكشف الانسان ويختبر قدرة جديدة هي بناء عالم جديد والبحث عن وحدة جوهرية في هذا العالم المثالي المبني.

إن الأساطير ليست جملة من الخرافات الفارغة من المعنى ولا أخطاء فادحة تشير إلى الفوضى بل تمتلك صورة نسقية ومفهومية ولها منطق داخلي وليس هناك تنافر أصلي بينها وبين العقل. كما أن العلاقة بين العقل واللغة ليست علاقة أداتية يكون فيها هو المركز والغة هي الوسيلة بل إن اللغة هي منبع العقل نفسه والعقل هو المحرك الذي يغذي اللغة ويجدد لها شبابها.

غير هذا التعريف لا يغطي الحقل اللغوي لأنه إلى جانب اللغة العقلانية المنطقية المفهومية توجد لغة عاطفية مجازية رمزية هي لغة المخيلة الإبداعية *Imagination poétique*.

ما يراه كاسرر هو أن اللغة لا تعبر فقط عن المثل والتصورات والأفكار فحسب وإنما أيضا عن الأحاسيس والمشاعر والانطباعات وخلجات القلب وانقباضات الوجدان، وحتى عندما يكون الدين في حدود العقل فإنه يبقى تجريد بسيط ولا يمثل سوى شكل مثالي وظل باهت عن

حياة دينية ثرية ومتعينة بشكل شخصي ولذل ينبغي إعادة تعريف الدين من خلال الرمز والقول بوجود رمزية دينية.

إن كل أشكال الحياة الثقافية للإنسان في ثرائها وتنوعها بما في ذلك اللغة والدين والأسطورة هي أشكال رمزية وبالتالي عوض أن نعرف الإنسان على أنه حيوان عاقل ينبغي أن نعرفه على أنه حيوان رامز وبالتالي نستطيع أن نشير غالى فرقه النوعي ونفهم الطريق الذي انفتح أمامه انه طريق الحضارة والمطلوب هو عدم التردد في المضي قدما فووه. إن الرمز هو ركن أساسي من أركان فلسفة الثقافة وان الفكر البشري ما انفك ينتج رموزا هي بدورها تخلق عالما له دلالة وخاص بالإنسان. لكن عندما لا يأخذ الفكر مسافة نقدية من الرمز فإن هذا الأخير يتحول إلى أسطورة تعمل هي بدورها على فقدانه لحدثياته.

في نهاية المطاف ليس الإنسان كائنا جامعا بين العضوية والروحانية بل هو كائن ينشد وينتج المعنى والسؤال المركزي الذي لا يمله أبدا هو: كيف نحقق المصالحة بين النفس والجسد بحيث يسهمان جنبا إلى جنب في عملية صناعة المعنى؟

لقد حاولت الفلسفة الرمزية التي تزعمها أرنست كاسيرر في كتابه "فلسفة الأشكال الرمزية" أن تجد في الرمز مفتاحا لفهم طبيعة الإنسان من خلال اهتمامها بالأشكال اللغوية والفنية والميثولوجية التي تمثل وسيطا رمزيا يواجه به الإنسان الكون وما حوله، لتضحى هذه الأشكال عبر السنين نتاج تفاعل بين عالم الإنسان وعالم الواقع. لقد أورد كاسيرر جملة من المعطيات الأساسية تبرز اللغة في صورة أوسع من أنها مجرد أداة للتواصل، فاللغة خاصة الشفوية منها، تتقاسم مع سلسلة من الأنظمة التي تشكل في مجموعها أجزاء هامة من كون الإنسان. وهذه الأنظمة تتمثل في الخرافة والدين والعلم والتاريخ؛ فبهذه الوحدات استطاع الإنسان من التعبير عن الواقع الطبيعي المادي بلغة الواقع الاجتماعي البشري ومن ثم صرح كاسيرر "إن الإنسان حيوان رمزي في لغاته وأساطيره وديانته وعلومه وفنونه. فما أوجه القرابة والغرابة بين المقاربة اللسانية السيمائية للرمز والمقاربة الثقافية لكاسيرر؟".

خاتمة :

"العقل أو النطق اصطلاح ناقص لا نستطيع عن طريقه وحده فهم أشكال الحضارة الإنسانية في ثرائها وتنوعها وكل هذه الأشكال رمزية وعلى هذا الأساس بدلا من أن نعرف الإنسان باعتباره حيوانا عاقلا فإن علينا أن نعرفه باعتباره حيوانا رامزا"⁽⁸²⁾.

"مقال عن الإنسان" هو كتيب ألفه كاسرر بعد حلوله بالعالم الحر سنة 1941 حيث طلب منه بعض الأصدقاء الأمريكيين تلخيص كتابه الكبير فلسفة الأشكال الرمزية الذي ترجم من الألمانية إلى الإنجليزية ولكنه ضم نظرية عامة في الأسطورة واللغة والفن والتاريخ والعلم تتأسس على نظرية مركزية في الوظيفة الرمزية. وقد حاول الفيلسوف الألماني أن يوضح المكتسبات النظرية والنتائج العملية التي وصل إليها في مؤلفاته اللغة (1923) والفكر الأسطوري (1925) وفنومولوجيا المعرفة (1929) ولكن ينبغي أن نشير إلى كتابات الشباب عند كاسرر حول تاريخ الفلسفة والتي تمحورت حول "الفرد والكون في عصر النهضة" و"مشكل جان جاك روسو" والأنوار وهيغل وتطورت إلى "مفاهيم الجوهر والوظيفة".

وقد ضم هذا المقال حول الإنسان فصولا حول أزمة معرفة الذات واعتمد على الرمز بما هو مسار نحو طبيعة الذات وقارن بين ردود الأفعال الحيوانية والاستجابات الانسانية وحول وصف العالم الانساني للزمان والمكان وميز بين الوقائع والمثل. ولكن القسم الثاني من المقال اهتم فيه بعلاقة الإنسان بالثقافة وحاول تعريف الإنسان من وجهة نظر الثقافة وتوصل إلى كونه حيوان رامز. وقد تعرض بعد ذلك إلى بعض الأشكال الثقافية مثل الأسطورة والدين واللغة والفن والتاريخ والعلم دون أن يهتم بالاهتمام بالعلاقة بين النظرية الرمزية والألسنية البنيوية وذلك بأن أخرجها إخراجا فلسفيا يليق بها.

إذا كانت الميتافيزيقا التأملية قد فقدت طموحاتها النظرية مع النقد

Cassirer Ernst Essai sur l'homme, p.46.

(82)

الكانطي فإن الإيمان بوجود غائية للحياة الإنسانية قد قوضه كل من نيتشه ودارون وفرويد وان كاسرر يؤمن بأن طرح المسألة الأنثربولوجية مازال يمتلك وجهة وراهنية وأن الفلسفة الأنثربولوجية ينبغي أن تستثمر وتفكر في عالم الثقافة من أجل تستكمل معرفة الداخل الذي تهتم به فلسفة الروح. عندئذ يحافظ كاسرر على فكرة التقدم والفرد والجسم الاجتماعي ويرى أن الثقافة هي مسار تاريخي للبناء ولتحرير الذات.

إن معرفة الذات هي أسمى غاية للبحث الفلسفي وهذه الحقيقة يبدو أن جميع الناس يقروها بتفاوت طفيف، إذ رغم كل الخصومات التي قامت بين المدارس الفلسفية المختلفة فإن هذه الغاية بقيت ثابتة لا تززع وظلت مطمح كل الاتجاهات. علاوة على أن معرفة الذات هي الشرط الأول والأساسي لتحقيق الذات وانجازها، إنه لكي نبلغ الحرية الحقيقية ينبغي أن نحطم السلسلة التي تربطنا بالعالم الخارجي.

لقد واجه كاسرر تصورين متناقضين هما التصور الديني والتصور العلمي وذلك بأن أوجد تطورا فكريا بطيئا ارتقت بمقتضاه مسألة ما الإنسان؟ إلى مرتبة جديدة. إن الشيء المهم هنا لا يتمثل في اكتشاف معطيات جديدة بقدر ما يدور حول اكتشاف وسيلة جديدة للتفكير حيث لا يكون الجديد في رؤية وقائع كنا نجهلها وإنما بالتعرف على نمط جديد من التفكير. إن العلاقة بين القديم والجديد لا تنحصر في ازدياد كمي في المعرفة بقدر ما تطرق التغير النوعي لها، بعبارة أخرى إن المحدثين ليسوا بالضرورة أولئك الذين يعرفون أكثر من القدماء وإنما أولئك الذين يفكرون بأسلوب مغاير للقدماء.

هذا التغير هو الروح العلمية بالمعنى المعاصر للكلمة والتي أعطت لإشكال ما الإنسان؟ بعدا جديدا. تقوم هذه الروح العلمية على أساس خبري يتمثل في البحث عن نظرية عامة في الإنسان بالاعتماد على ملاحظات تجريبية واستنتاجات منطقية. لقد عبر كاسرر عن هذا الانقلاب الاستيمولوجي في طرائق التفكير عبر خلخلة وكسر كل الحواجز الاصطناعية التي قامت حتى القرن 19 بين عالم الإنسان وعالم الطبيعة. لكي نفهم نظام

الأشياء الإنسانية يجب أن نبدأ بفهم نظام العالم. إن نظرية الإنسان تنزل ضمن نظام الكون وان الكوسمولوجيا هي شرط إمكان الأنثروبولوجيا. على هذا النحو يرفض كاسرر تعريف الإنسان على أنه حيوان اجتماعي ويسند إليه تعريفاً آخر يقوم بالأساس على الثقافة التي تميز الطبيعة البشرية ويتمثل في أن الإنسان هو قبل كل شيء منتجاً للرموز.

يضيف حول هذا الموضوع: "ما دام الإنسان قد تجاوز العالم المادي فإنه قد أصبح يعيش في عالم رمزي وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تنسج منها الشبكة الرمزية، إنها النسيج المعقد للتجربة الإنسانية وكل التقدم الانساني يرهف من هذه الشبكة ويقويها".

يقوم كاسرر في كتاب فلسفة الأشكال الرمزية بتحليل اللغة والأسطورة والدين أو العلم بوصفها مقولات كبرى للثقافة والتي ساعدته على توسيع الفلسفة الترنسندننتالية عند كانط على حياة الروح. ماهو مشهور من حياة كاسرر هو مشاركته عام 1929 في دافوس في سويسرا ودخوله في نقاش مع هايدغر الذي يعيب على كانط إهماله للسؤال الأنطولوجي. ورغم الاختلاف فإن العلاقة بين الفيلسوفين تواصلت إلى حد صعود النازيين سنة 1933 وفرار كاسرر إلى السويد وبعد ذلك السفر إلى الولايات المتحدة.

يستدعي كاسرر التراث الكانطي من أجل فهم كيفية بناء الذات للتمثلات وكيف تكون هذه التمثلات صالحة بشكل كوني ويكشف عن قدرة الذات على الانتصار على التناهي عن طريق إمكانية حصولها على حقائق ثابتة وموضوعية وضرورية من خلال التجربة الأخلاقية والتفكير الرياضي. يهتم كاسرر بانتاجات العقل بإدماج الاكتشافات العلمية المعاصرة في الفيزياء النووية والألسنية وتحليل الأساطير. لكن هذا التركيز على البعد المعرفي والأنثروبولوجي هل يعني عدم اكتراث من طرف كاسرر بالمسألة السياسية؟

في الواقع كان طموح كاسرر عند تأليف كتيب "أسطورة الدولة" هو تفسير الظاهرة النازية من خلال التعرف على البناء الميثولوجي الذي يمثل

الدولة في أوروبا حيث تحدد الأشكال الثقافية والسياسية عن طريق الفروق بين الأعراق. يعالج كاسرر العلاقة بين السياسة والأخلاق وصعود القومية وييدي إعجابه مكيفالي ومسألة حسن استعمال السلطة ويعتبر كل من شبلنجر وهايدغر مسؤولين عن تشكل رؤية قدرية لعالم الثقافة تؤمن بالنهاية والكارثة حيث يكون الإنسان غير قادر أن يهتدي بأنوار العقل وإنما ملقى به في عالم يجهل فيه مستقبله المظلم. من هذا المنطلق حاول كاسرر دراسة الأصل والبنية والوظيفة التي تخص الأساطير التي تركز عليها الدول من أجل تفكيكها والعمل على مواجهتها.

إن التوجه الذي ينخرط فيه كاسرر هو وعي نقدي بالزمن يمارس نوعاً من التمرين النشط للحرية. بقي الإشكال الذي يثيره بعض المؤرخين حول مساهمة كاسرر في تهيئة الظروف لبروز النزعة البنائية في الإستيمولوجيا المعاصرة، فإلى أي مدى كان كاسرر فيلسوفاً أنثربولوجياً ينتمي إلى الكانطية الجديدة وفي نفس الوقت أحد المفكرين البنائين قبل الأوان؟

المقابلة الرابعة

الوجود في العالم عند موريس ميرلوبونتي

استهلال :

"الظاهرة المركزية التي تؤسس في نفس الوقت ذاتيتي وتعالتي نحو الغير تتمثل هاهنا في أنني مُعطى إلى ذاتي نفسها"⁽⁸³⁾.

لم تنشأ الفينومينولوجيا كعلم للظواهر يوم عرض هيغل مسار الوعي الطبيعي على أنه خاضع إلى حافز دفعه في اتجاه معرفة الروح عينها بل ولدت بشكل فعلي حينما بيّن هوسرل أن مهمة الفلسفة هي توضيح المعنى الذي يمتلكه العالم الموضوعي للوقائع بالنسبة اليّنا في كل تجربة. وهذا التوضيح الفلسفي اقتصر على الاستخلاص والاستخراج والظفر ولم يتدخل في معنى المعنى ولم يعمل على تحويله. ومنذ تلك اللحظة أثارت الفينومينولوجيا العديد من الاشكاليات والمناقشات بخصوص منزلتها من الفلسفة والعلوم الانسانية وعلاقتها بالعلوم الصحيحة وبالمتافيزيقا وبالمنطق، وطرح ايضا مشكل المجالات التي يمكن أن تطبق فيها والمواضيع والحقول التي تهتم بها وتضاربت حول ذلك الآراء وتعددت المقاربات. ولعل أبرز تحدي واجهته الفينومينولوجيا هو الأسلوب الذي تتبعه أثناء البحث والمنهج الذي تعتمده عند التجربة. واذا كان البعض ينتصر إلى الوصف والتبيين فإن البعض الآخر يخير التفسير والفهم والتأويل.

مع مارلو بونتي (1908-1961) تظهر مفاهيم جديد على السطح وهي المرئي واللامرئي والجسدانية والادراك والتصرف والظهور والعلاقة البيداتية وفهم الغير والانفتاح على العالم والوجود المجهول والحديثية والعالم الثقافي. ولعل المساهمة الكبيرة التي تحسب لموريس مارلو بونتي هو أنه نقل الفينومينولوجيا من التعالي والمفارقة والأولانية إلى المحايثة والتجربة

M. Merleau- ponty, *la phénoménologie de la perception*, édition Gallimard, Tel,(83) 1989, p.413.

المعيشة والحياة اليومية وجعلها تبتدع كثيرا عن المثالية الذاتية وصورية الرياضيات والمنطق وتقترب جدا من عالم الحياة والوجود في العالم والجسد الخاص والكلام.

فما المقصود بالفنومينولوجيا؟ وما هو الدور التأسيسي للفلسفة الذي اضطلعت به؟ وكيف ارتبط قدرها بالبحث عن المعنى؟ ما معنى الرؤية الفنومينولوجية للعالم؟ وهل يمكن اعتبار الحرية هي مسلمة ضمنية لكل بحث فنومينولوجي رائد؟ وإلى أي مدى تمكنت الفنومينولوجيا من بناء أنطولوجيا اختلافية؟

وهل لعبت دورا أساسيا في استئناف القول الميتافيزقي أم انها تصدت للمشروع الماركسي الايديولوجي؟

ومتى أصبحت اللغة التي تتكلمها جميع اختصاصات العلوم الانسانية والأدبية؟ وكيف تبلورت أطروحة مرلوبونتي بالمقارنة مع الحضور البارز لشخصية سارتر وكتابه الوجود والعدم في الوسط الباريسي؟

ما تراهن عليه الفينومينولوجيا هو الابتعاد على المقاربة الوضعية والمثالية المفرطة من جهة والذاتية المفرطة من جهة ثانية والتخلص من ثنائية الذات والموضوع والانطلاق من علاقة التشابك بين الانسان والعالم والتفكير في سر امتداد النظر الشبري في الكون وامتداد ظواهر الكون في العين الانسانية.

1 - مهمة الفلسفة :

"ليس للفلسفة وظيفة أخرى غير تعليمنا الرؤية الجيدة للأشياء وللوضعيات التاريخية. ويبدو صحيحا القول أنها تتحقق عندما تهدم نفسها كفلسفة منفصلة" (84).

إن الفلسفة الفنومينولوجية هي كشف للعالم وتحديد لموقع الإنسان فيه

(84) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 366.

وليس لها من وظيفة أخرى غير تدريب الإنسان على التبصر الجيد في الوجود والاعتبار من المنعطفات التاريخية، و من أجل ذلك نراها تنهض في سبيل الإجابة عن سؤال ما الرؤية؟ وما معنى العالم الذي نراه من خلال هذه الرؤية؟ وتحاول إعادة تعليم الإنسان رؤية العالم، كما تركز على نفسها في حوارها مع العالم أو بالأحرى تعتمد على نفسها لتوجه إليها كل الأسئلة التي توجهها لكل المعارف الأخرى، فتصبح حوارا أو تأملا لا ينتهي، فهي تلتقط المعنى وهو عند حالة الولادة، فتكون حركة ومثابة تبعث على الانتباه والتعجب ولا تركز إلى أي عقيدة أو نظام، فتتضاعف بهذا إلى ما لا نهاية، وهذا الطابع المبتدئ على الدوام وعدم اكتمالها ليس علامة فشل بل علامة على تقدمها وتحفزها وبقدر ما تبقى أمنية لهذا القصد فإنها تظل الصراط المستقيم نحو تحصيل السعادة والفوز بالمعنى أو الأفق الوحيد لفهم سر العالم وكشف لغز التاريخ.

يمحص ميرلوبونتي تعريف الفلسفة كما تلقاه عن هوسرل وهي الفينومينولوجيا التي يعرفها بأنها: "دراسة جواهر الأمور وكل المشاكل بالنسبة لها تعود إلى تعريف الجواهر: جوهر الإدراك، جوهر الوعي، مثلا. ولكن الظواهرية هي أيضا فلسفة تعيد وضع الجواهر في الوجود ولا نعتقد بأنه من الممكن فهم الإنسان والعالم من غير الانطلاق من حدثيهما"⁽⁸⁵⁾ ويسترسل ميرلوبونتي إضافة في التعريف وإبانه في حدها قائلا: "إنها فلسفة التعالي تضع جانبا تأكيدات الموقف الطبيعي من أجل فهمه... انه طموح الفلسفة إلى أن تصبح علما صحيحا وهو أيضا عرض للمكان والزمان والعالم التي نعيشها. إنها محاولة وصف مباشر لتجربتنا كما هي بغض النظر عن أصلها النفساني وتفسيراتها السببية"⁽⁸⁶⁾.

العالم ليس الذي أفكره بل الذي أعيشه وليس الذي أسيطر عليه بل الذي أنفتح له و يفتح لي أتصل به بلا شك و لكنني لا أملكه فهو غير قابل للفناء أما التاريخ فليس الذي يمشي على رأسه ولا الذي يفكر بأقدامه بل

(85) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 7.

(86) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 7.

جسد التاريخ ذاته أو عمقه خصوصا وأن الفلسفة وجهة نظر أو اتحاد موقف للذهاب إلى التاريخ بدمه ولحمه فهي تتحقق فعليا وتستوفي شروط واقعتها عندما تهدم نفسها كفلسفة منفصلة وآيتنا في ذلك إن الفيلسوف لا يحتاج أبدا إلى فصل الفلسفة عن التاريخ حتى يبقى فيلسوفا بل يكفي أن يبرز في فكرة تأثيره في العالم حتى يكون ذلك الشاهد غير المنحاز والشهيد الملتزم الذي يحقق في الوجود مشاريعه الخاصة والذي يأخذ مصيره بنفسه وبيده فيصبح مسئولا عن التاريخ لا بالفكر بل بالقرار الذي يلزم فيه حياته لقيمه ويؤكد ذلك بالممارسة وهذا القرار يتجسد في وجوده الحر أو حرته الوجودية. لذلك "إن خيارنا الحقيقي هو خيار طبعنا الكامل وطريقتنا في الوجود في العالم" (87).

بيد أن الوجود في العالم هو حضور متعين باللحم في الكون وهو ارتباط بأمننا الأرض و"الأرض مركز العالم وعموده والأرض بيت الآلهة ورحم الممكنات والأرض مصدر الحركة والسكون اذ هي أرومة ومعلم، والأرض فردوس المعنى وموطن الاستضافة وليست جسما أو مجرد فلك من الأفلاك بل هي الفلك" (88). هكذا " فإن نمط التفلسف الوحيد الذي بحوزتنا لن يكون سوى ضربا من التحرر الجذري من أوهامنا عن أنفسنا والعودة الفينومولوجية إلى العالم المعيش وإلى العصر في عيانيته والإنصات إلى نبضاته وما يختمر في دواخله". فما الفرق بين النظرة والرؤية؟ وكيف يمكن تجاوز الموقف الطبيعي والرؤية العفوية للعالم نحو رؤية فنومولوجية له؟

2 - فنومولوجيا الوعي الإنساني :

"هذه الضرورة بالنسبة إلى الوعي في أن يوجد من حيث هو وعيا بشيء آخر غير ذاته يسميها هوسرل قصدية" (89).

(87) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص355.

(88) د. عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، 2004، ص435.

(89) Jean - Paul Sartre, *situations1*, Gallimard, 1947, p.33.

لقد أدخل البحث في مطلب الوعي منذ الوهلة الأولى التساؤل عن ماهية الإنسان إلى صميم التفكير الفلسفي ولقد أيد المعنى الاليتيمولوجي هذا الربط بين المعرفة والأخلاق وحازت ملكة الوعي على لقب الضمير.

غير أن الجديد الفلسفي عند ديكرت بالمقارنة مع السابقين هو المعنى البسيكولوجي الذي أعطاه للوعي وذلك بالانتقال من تعريف الإنسان بكونه جوهر ميتافيزيقي وحيوان ناطق يخضع إلى نواميس الكون عند الإغريق والعرب والرومان إلى التعامل معه على أنه ذات عارفة وأنا مفكر وثنائية تتصل فيها النفس بالجسم اتصالا فارقيا ولكن الزيادة التي أضافها فيلسوف الانية هو أن النفس تحدد وفق ثلاثة معان:

- النفس هي مبدأ حيوي يغذي ويوجه الجسم.
- النفس موجود روحي متميز عن الجسم وغير فان ويجعل من الإنسان كائنا دينيا وأخلاقيا.
- النفس هي جوهر كل طبيعته أو ماهيته تقوم على الفكر.

على هذا النحو يعرف ديكرت الذات بالاعتماد على الوعي والكوجيتو وإذا كان الوعي هو الإدراك الذاتي والمعرفة التي يتقاسمها المرء مع غيره وينقسم إلى: وعي مباشر يرافق كل واحد منا في حركاته وأفكاره، ووعي منعكس على ذاته يطرح نفسه في علاقة مع موضوعه سواء كان وعيا بالذات أو وعيا بالعالم الخارجي، وأيضا إلى وعي أخلاقي وهو ملكة خاصة بالحكم على القيمة الأخلاقية للأفعال بطريقة عفوية. من جهة ثانية تتمثل ماهية الذات في الكائن الذي نتكلم عنه بالتعارض مع الصفة التي تحمل عليه أيضا وتتحدد في الكائن الذي يكون مبدءا لأفعاله وعارفا بأفكاره التي يدركها بالتعارض مع الموضوع المعرف. غير أن الأهم هاهنا هو اعتبار الكوجيتو جوهر الذات ويقين أول ومبدأ الفلسفة والعمل على الربط بين التفكير الشخصي والوجود الذاتي بحيث ينقطع التواجد إذا كف المرء عن الحضور في الذات عن طريق الوعي ويكون المجال متاحا عندئذ لتدخل فرضية ميتافيزيقية حافظة هي فكرة الإله الضامن المتعارضة مع فرضية الشيطان الماكر التي هي مصدر الشك والتضليل. لكن هل يمكن أن نعرف

الإنسان بواسطة الوعي؟ أو هل يكفي الكوجيتو لوحده لتحديد جوهرية الذات؟ وكيف عملت الفنونمينولوجيا على اصلاح الكوجيتو الديكارتي والانتقال به من وهم التأسيس إلى مصدر المعنى؟

إن طرح واقعية الجوهر المفكر قد مكن ديكارت من إثبات سيادة الفكر على مجموع انتاجاته ومن المماهاة بين الفكر والوعي وبين الشك والتحرر وبين الأنا والذات وان المبتغى الذي تحقق هو أن هذا الوعي الديكارتي قد جعل من الإنسان ذاتا منطقية على ذاتها ومشاهد خارج الأشياء ينظر إليها من موقع متعال.

ان اللافت النظر هو أن الكوجيتو الديكارتي تعرض إلى قراءات متنوعة ومراجعات عديدة من كل الاتجاهات تقريبا سواء كانت تجريبية حسية مثل هوبز وهيوم ولوك و أو عقلانية مثالية مثل باركلي وفيخته وشيلينغ وهيغل أو عقلانية نقدية مثل كانط وماركس ونيشه أو معقولة علمية مثل فرويد ولاكان وكلود ليفي ستروس وقد تواصل ذلك مع بروز مدرسة فرنكفورت النقدية وفكر 68 ولكن أهم المنهجيات المعاصرة التي اشتغلت عن كذب على هذا المبدأ هي المدرسة الفنونمينولوجية من خلال منهج الوصف والتمعين والتفسير والتأويل والفهم وهي اجراءات متفرقة قام بها هوسرل وسارتر ومارلوبونتي وريكور.

من هذا المنطلق حاولت الفنونمينولوجيا جاهدت على فتح الوعي على العالم الخارجي والجسد الانساني وفي هذا يعلق سارتر على فكرة الكوجيتو الديكارتي: "إن كل ما يتصور خارجا عن هذه الحقيقة الأولية، حقيقة أنا أفكر أنا موجود يقع في عالم إمكانيات لا يتصل بالواقع والحقيقة وهو لذلك يذوب في العدم. إننا لا نستطيع أن نحدد الممكن إلا إذا تملكنا الحقيقي الواقعي إذن فمن شروط إيجاد حقيقة ما يجب أن نعتمد حقيقة مطلقة، وهذه الحقيقة بسيطة للغاية: هذه الحقيقة هي في متناول الجميع وهي لا تعني أكثر من أن علينا أن نعي أنفسنا بأنفسنا وبدون أية واسطة كانت"⁽⁹⁰⁾.

(90) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1983، ص70-71.

لقد تفتنت الفنونولوجيا في البداية إلى وجود وعي قبل تفكيري هو الذات من حيث هي موجودة في العالم وتحوز على وعي يحضر في العالم وتلقي به نحو الأشياء من أجل إعطائها دلالة وجودية. كما انتبه إلى خضوع الوعي إلى جملة من الشروط الموضوعية عند ظهوره ويرافق عادة ظاهرة الحياة عندما تبلغ درجة عليا من النمو والتعقيد وتحوز على ملكة إحساس ناضجة وتخيل واسع وتذكر عميق ويعكس ثراء البنية العلائقية التي تربط الكائن الفردي بالأسرة والجماعة والطبقة والمجتمع والتاريخ والمطلق اللامتناهي. فهل يمكن أن نفسر الذات تفسيراً متكاملًا بواسطة الوعي؟ ولماذا نقوم برسم حد فاصل بين الوعي وموضوعه؟ وألا ينبغي أن نعود إلى الإنسان كما هو موجود العالم قبل كل معرفة مسبقة؟

على هذا " لا يتوانى هوسرل في التأكيد بأننا لا نستطيع إذابة الأشياء في الوعي... إن الوعي يتطهر وهو واضح مثل ربح قوي ولا يوجد شيء فيه سوى حركة هروب منه وانزياح من ذاته" (91).

من هذا المنطلق يكشف مارلوبونتي عن وجود ثلاثة معان للوعي:

1 - معنى نفساني ويتمثل في إدراكي لذاتي ككائن مفكر وهي تجربة فورية ويقين مباشر لا يمكنني أن أشك فيه يمنحني الوجود ما دمت أفكر. وهذه الحقيقة الأولى المفهومة تظل هي الحقيقة الوحيدة أو لا تستطيع أن تصاغ كحقيقة ولذلك فهي تختمر في اللحظة ويقع التثبيت منها بصمت.

2 - معنى مثالي لا يقتصر على فعل التفكير وإنما يتعدى ذلك إلى المواضيع التي يقصدها هذا الفكر وهنا تحصل بداهة ليس فقط بالوجود الخاص بل وأيضا بالأشياء التي يفكر فيها أو على الأقل كما يتمثلها وهنا يكون الكوجيتو هذه البداهة المثالية حيث تكون الذات شفافة تماما بالنسبة إلى ذاتها.

3 - معنى واقعي ثابت هو حركة الشك التي تضع بين قوسين كل المواضيع

Jean - Paul Sartre, *situations I*, Gallimard, 1947, p.32.

(91)

التي تطالها التجربة الإنسانية وتعي ذاتها كتجربة واقعية قائمة الذات ولا يمكن أن تضع ذاتها في موضع شك. إن اليقين الذي تكون الذات عن ذاتها هو إدراك واقعي وعلى الحقيقة.

"ان الكوجيتو هو الحصول على الوعي بهذه الباطنية. لكن كل دلالة هي من هنا مدركة بذاتها بوصفها حركة فكر وبوصفها عملية لأننا المجرد"⁽⁹²⁾. ألا تمثل هذه الباطنية نوع من الأناة أو الأناوحدية؟ وكيف السبيل للخروج من الانفصال عن العالم والتعالى عن الجسم الذي يسم الوعي الديكارتى؟

غني عن البيان حسب مارلوبنتي "أن الفكر معطى إلى ذاته وقد كذف بي بشكل ما في الفكر وأدرك ذاتي بذلك. وبهذا العنوان أنا متيقن من أنني أفكر في هذا أو ذاك في نفس الوقت الذي أفكر فحسب"⁽⁹³⁾.

يتمثل التصور الفنومينولوجي للوعي في إشباع العقل في مقابل كثافة المادة وإعادة الاعتبار إلى سمو الشخص بالنظر إلى الفكر بكونه ملقى به في العالم وفي مواجهة الأشياء وهو فكر متحرك نحو جملة من المقاصد وملتزم بجملة بالمهام ولذلك يمكن الخروج من الوعي النفساني والبحث عن كوجيتو كوني خاصة وأن الوعي ليس حدثا متكونا وإنما هو فكر يتحرك ولا يقدر على بلوغ حقيقته المثالية وبالتالي لا يستطيع في كل عملية تفكير أن يقدم جميع شروط تحققه ولذلك يفضل أن يكون الأفق لكل عملياته فحسب. ان "القصدية التي نحن هنا بصدددها ليست قصدية وجدان ترنسندنتالي، إنها قصدية حياة كما يقول هوسرل قصدية شخص غائص في أعماق العالم الأصلي لذلك يبحث مرلوبنتي عن مصدرها في الجسد ذاته"⁽⁹⁴⁾.

M. Merleau-Ponty, *phénoménologie de la perception*, éditions Gallimard, (92) paris, 1945, p.172.

M. Merleau-Ponty, *le primat de la perception et ses conséquences* (93) *philosophiques*, Bulletin de la société française de philosophie, Armand Colin (oct-dec.1947), p.129-130.

(94) جان فرنسوا ليوتار، الظاهرية، ترجمة خليل الجبر، سلسلة ماذا أعرف 43، المنشورات العربية، ص57.

من هذا المنطلق إن الوعي الفنومينولوجي هو وعي قصدي يتجاوز فراغ المحتوى وحالة الانثناء على الذات ويهم بالخروج نحو عالم الأشياء دون مبارحة عالم الذات وذلك بأن يكون لحركة الوعي وجهة ومشروع تنجزه. بين إذن أن " الوجود - يقول هايدغر- هو الوجود في العالم، وافهموا هذا الوجود في العالم بمعنى الحركة. إن الوجود هو الانفجار في العالم، انه الانطلاق من عدم العالم والوعي من أجل الانفجار فجأة وعيا في العالم" (95).

لكن كيف ينظم الوعي عملياته التفكيرية؟ وما الفرق بين الذات الواعية والموضوعات التي تظهر على سطح الوعي؟ وكيف يستطيع المرء أن يرى في ذاته العالم الخارجي وهو ليس له وعيا واضحا بذاته؟ وكيف يستطيع أن يرى ما يحدث داخل ذاته وهو ليس له وعيا واضحا بالعالم الخارجي؟

إن العمل المميز للوعي يتمثل في حفظ الماضي عبر الذاكرة والانتباه إلى الحاضر عبر التعقل والفطنة وتوقع المستقبل المدهم عبر الافتراض والتخيل ولذلك يفترض الوعي قدرة الذات على رؤية ذاتها بل أكثر من ذلك بعبارة الضمير المتكلم: إنني أريد أن أرى أني أرى وذلك لكون الوعي هو القدرة على الترائي والرجوع إلى الذات تماما مثلما يحدث في العملية البصرية لاسيما وأن عمل الوعي ينقسم بين التصور والنظر ويكون إذن أساس الحرية والمعنى، وفي اختبار الوعي يدرك المرء عمله وكأنه معروض أمامه في خزانة من البلور المضاءة ويتكلم عنه ويصدر بشأنه قرارا نفيًا أو إثباتًا. لقد اعتبر مارلوبونتي الرغبة بوصفها ماهية الذاتية وآيته في ذلك أن " الرغبة ترجع أذن إلى نقص أصلي يغمر كل ما يمكن أن يشبعه والتي تتجدد بالقياس الدقيق حيث تمتلأ والتي توجد بلا شك في جذر الحاجة" (96).

إن الوعي هو بالأساس استعداد المرء للانخراط في تجربة التفكير

Jean - Paul Sartre, *situations1*, Gallimard, 1947, p.33.

(95)

Renaud Barbaras, *le désir et la distance, introduction a une phénoménologie de* (96)

la perception, édition Vrin, Paris, 1999, p.136-137.

والنظر عبر المفاهيم والتمثيلات نحو العالم والالتزام النقدي بالبحث عن الحقيقة والمعرفة، وفي الوقت الذي يفكر فيه في المواضيع الخارجية لا ينفك يفكر في نفسه ولا يستطيع ألا يدرك ذاته وعندما يفكر في نفسه لا يمسك نفسه عن النظر في حقائق العالم الذي يندرج ضمنه ويضفي عليه المعنى. وكما يقول مارلوبونتي: "انه داخل ذاتنا نعيش على وحدة الفنومينولوجيا ومعناه الحقيقي... وان الأمر يتعلق بالوصف وليس بالتفسير ولا بالتحليل... وان العودة إلى الأشياء ذاتها يعني العودة إلى هذا العالم قبل المعرفة حيث تتكلم المعرفة دائما عنه" (97).

زد على ذلك يمكن طرح بعض الاعتراضات مثل: هل يمكن أن يعكس الوعي الذاتي الفردي ووعي المجموعة الثقافية التي ينتمي إليها؟ ماذا لو كان شعور المرء بأنه واع مجرد أضغاث أحلام وشعور زائف؟ ألا يمكن التمييز بين الوعي المباشر والوعي المنظور الذي يعطي المرء اليقين إلا بتفعيل التفكير؟ وهل اللاوعي هو عدم القدرة التي عند المرء في تذكر الماضي وصعوبة الانتباه إلى الواقع الحاضر والخطأ في توقع المستقبل؟ وهل يؤدي ذلك إلى استحالة وجود كوجيتو كوني ووعي كلي؟ وكيف تنقلنا الفنومينولوجيا من المرئي إلى اللامرئي؟ وهل يقتضي الأمر تغيير زاوية النظر؟

3 - حقيقة الرؤية:

"إن حقيقة إمكانية معينة ليست سوى إمكانية الحقيقة، وفكرة الرؤية ليست سوى رؤية في الفكر ولن نملكها إذا لم نملك قبلا الرؤية حقا" (98).

يلعب الوجود في العالم مكانة بارزة في فنومينولوجيا الإدراك ويدل على علاقة مع العالم الذي يظهر دون أن يمر ضرورة بحركة التمثيل التي يشترطها الوعي العلمي الوضعي والتي تبحث دائما عن التطابق.

M. Merleau-Ponty, *phénoménologie de la perception*, avant propos II- III. (97)

(98) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 305.

والحق أن الوجود في العالم يدل على أمرين: الأول هو وجود علاقة أصلية بدئية تفترض التزام من طرف الذات تجاه العالم حينما تتوجه نحو العالم وتهرع إليه. الأمر الثاني هو أولوية حقيقة العلاقة نفسها بين الذات والعالم والاقرار با، الوجود حينما يكون في علاقة فإن معناه يتوقف عليها وليس على أولويته.

إن النظر يمكن أن يتم من مكان معين دون أن ينغلق في وجهة نظر معينة دون أخرى، فأن نرى لا يعني أننا ننظر أو نشاهد، إن رؤية الشيء تعني إما أخذه على هامش الحقل البصري والتمكن من التركيز عليه وإما الإستجابة فعليا لهذا الإغراء والتركيز عليه فعندما أركز عليه فإنني أتعلق به و لكن هذا التوقف للنظر ليس سوى شكل لحركته: إنني أستمر داخل الشيء بالاستكشاف الذي كان يتجه قبل الآن نحو جميع الأشياء و بحركة واحدة أفضل المنظر و أفتح الشيء إنه من الضروري إبقاء المحيط مموها لكي أرى الشيء بشكل أفضل و أن أخسر في العمق ما أربحه في الصورة لأن رؤية الشيء تعني الغوص فيه وأن الأشياء تشكل منظومة بحيث إن أحدها لا يمكن أن يبرز دون أن يخفي الأشياء الأخرى و أكثر تحديدا فإن الأفق الداخلي لشيء لا يمكن أن يصبح موضوعا دون أن تصبح الأشياء المحيطة أفقا، فالرؤية هي فعل ذو وجهين. عندئذ "إذا كان التفكير يبغى تبرير نفسه كتفكير أي كتقدم نحو الحقيقة فعليه ألا يكتفي باستبدال نظرة عن العالم بنظرة أخرى، عليه أن يبين لنا كيف أن الرؤية الساذجة للعالم هي مفهومة ويجري تجاوزها في الرؤية المفكر بها. فالتفكير يجب أن ينير ما هو غير مفكر به والذي يليه وعليه أن يبرهن عن إمكانيته لكي يستطيع أن يفهم ذاته كبداية" (99).

إن النظر إلى الشيء يعني الدخول في عالم من الكائنات التي تبرز وهي قد لا تبرز إلا إذا كانت قادرة على الاختباء وراء بعضها البعض أو ورائي وبعبارات أخرى إن النظر إلى الشيء يعني الحلول فيه و من هناك

(99) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 181.

مواجهة كل الأشياء وفقا للوجهة التي تديرها نحوه " ولكن بما أنني أراها هي أيضا فإنها تبقى أماكن مفتوحة لنظري و بحلولي نظريا فيها فإنني بالتالي أرى الموضوع المركزي لبصري الحالي من زوايا مختلفة. ان ادراك هو ادراك لشيء ما وانفتاح على ما يوجد هناك، انه انعطاف إلى الوجود الخارجي ولكنه يتضمن بعدا حسيا ويجعل وجودا متحققا أمرا حاضرا. إن الإدراك الحسي هو الرؤية الفنونولوجية للعالم وهو مكنم الغموض الذي يخفي سر امتداد الإنسان في العالم وامتداد العالم في الإنسان ولذلك يختلف عن الاحساس وعن الحدس ويوجد على مقربة من الرؤية و"إن ما به ننتمي إلى الأرض هو أجسادنا. ف" نحن لسنا ملائكة بل كائنات أرضية من لحم ودم. نحن قبل كل شيء أرضيون وقاطنون للنقطة الأسفل في الكون كله والتي هي مستودع كل أنواع التأثيرات المتأتمية من أعلى" (100).

اللافت للنظر أن الأرض هي تربة التواصل وهي زاوية النظر التي يشيع من خلالها المرء بصره نحو الدنيا، " فإذا قررت رؤية الأشياء حتى من زاوية نظر عالية جدا فإنني ألجأ لفعل ذلك أيضا، إلى تجربتي الأرضية، وبذلك تكون الأرض هي المعلم وحتى لو افترضنا وجود أرض أخرى مع إمكانية الإقامة فيها فإن ذلك لا يؤدي إلى مضاعفة المرجعية أو تحويلها أو تغييرها أو إلحاقها بالمواقع الجديدة بل تلك المواقع هي التي تجد مرجعيتها في الأرض" (101).

إن مسألة الرؤية هي ذات أهمية مركزية في المشروع الفنونولوجي بأسره لأنها المفتاح الذي يؤدي بنا إلى الخارجية والالتقاء بالعالم والانتماء إلى التجربة المعيشة. وان فعل الرؤية يقوم بتثبيت المرآوية الخارجية للأشياء في الذات الراهية أكثر من قدوم الأشياء إلى العين بوصفها مصدر الاحساس والنظر.

زد على ذلك يرتبط الوجود في العالم بالقصدية التي تعني أن العلاقة بين الذات والموضوع ليست علاقة مواجهة وتناظر بحيث يكون كل طرف

(100) د. عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي، ص445.

(101) د. عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي، ص446.

مفصول عن الآخر ويوجد قبالته بشكل عرضي وانما تدل على التشابك والتصالب بينهما بحيث لا يجوز في الوجود القصدي الحديث عن الذات دون التطرق إلى مضمون الوعي الذي تتجه اليه في العالم ولا يمكن فهم الشيء المقصود الا بالتعرف عن قصدية الذات.

هكذا فكل شيء هو مرآة جميع الأشياء الأخرى وإن كل أشياء العالم التي تلتقط و كأنها متعايشة لأن كل واحدة منها هو كل ما تشاهده الأشياء الأخرى منه لذلك فإن الصبغة التي أعطيناها يجب أن تتغير: فالشيء المكتمل شفاف فهو مخترق من جميع الجهات بعدد راهن ولا متناه من الأنظار التي تتقاطع في عمقه ولا تترك فيه أي جانب خفي. ولكن نظري البشري لا يطال مطلقا من الشيء إلا وجها واحدا حتى ولو كان بواسطة الآفاق يهدف إلى التقاط جميع الأوجه الأخرى فهو لا يمكن أن يقابل أبدا بالنظرات السابقة أو بنظرات الأشخاص الآخرين إلا بواسطة الزمن واللغة. في الواقع: أن نرى وفق الأشياء وأن لا ننساق إلى الرؤية وفق القائم من الأمر معناه أن نعود إلى التلقائي أو العفوي أو إلى نبع المعنى الخام الذي ينهل منه الفن مثلا⁽¹⁰²⁾. وإذا كان يجب أن يكون هناك شيء مطلق فمن الضروري أن يكون هناك عدد لا متناه من وجهات النظر المختلفة والمجتمعة في تعايش بالغ الدقة وأن يعطي ذلك برؤية لها آلاف من النظرات. لكن بأي معنى يكون الإنسان حرا طالما هو موجود في العالم؟ أو بالأحرى كيف يتحول الإنسان من كائن لذاته إلى كائن في العالم؟ كيف يمكن أن نرى الحرية عند الإنسان من حيث هو كائن في العالم؟

4 - وجود الحرية:

"حريتك لا يمكن أن تتحقق إلا بالخروج من فرادتك وبدون أن تريد الحرية"⁽¹⁰³⁾.

(102) د. عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي،

ص 283.

(103) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 366.

إذا عدنا إلى وجود الحرية محاولين رؤيتها عند الإنسان أو رؤية الإنسان وهو حر في العالم فإنه علينا أن نكتشف أصل الحرية في قلب تجربتنا بالذات وأن نصف ظهور الحرية وأن نفهم بشكل مفارق كيف يوجد بالنسبة لنا الإنسان الحر الكائن لذاته دون أن نعطي حكماً مسبقاً ودون أن نأخذ الحرية بحرفيتها ودون أن نطرح عليها أسئلة لا تطرحها على نفسها أي أن نصنف تجربة الحرية كما يعيشها الإنسان في العالم باندفاعه وحيروته وتهربه وفي تحديد اللغة والزمان والمكان وكل تحديد موضوعي.

"إن حريتي، القدرة الأساسية التي أملكها بأني فاعل (ذات) لجميع تجاربي، ليست متميزة عن انخراطي في العالم. إنه مصير لي أن أكون حراً وأن لا أستطيع إلى أي شيء مما أعيشه، وأن أحتفظ تجاه أي وضع قائم بملكة التراجع، وهذا المصير قد ترسخ في اللحظة التي انفتح فيها حقلي المتعالي وولدت لرؤية ومعرفة وقذفت إلى العالم"⁽¹⁰⁴⁾. لكن هل هناك حدود للحرية بالفعل؟

"إذا أخذت نفسي في تكثفي في المطلق وكما يعطيني التفكير لنفسي، فأنا سيل خفي وسابق للإنسانية لم أكتسب صفة بعد"⁽¹⁰⁵⁾.

يرفض ميرلوبونتي أن تتحدد الحرية بالانتصار على نقيضها وعلى ما يضادها لأنه لا توجد أية علاقة سببية بين الذات وجسدها وعالمها أو مجتمعها فعندما تتوجه الذات على التو نحو نفسها قصد الحضور في ذاتها تلحظ سيلاً خفياً و مشروعاً شاملاً حيث ليس ثمة بعد لحالات الوعي إلا هذا الشعور بأنها تتعدى صفاتها و بأنها تخضع لها أليس الحرية هي الثمن الذي تدفعه الذات لكي تكون في العالم؟ فهل هذا التأفف والانزعاج والقدرة الهائلة على الهروب هي أمارات الحرية؟

"ما كان الاقتلاع الأزلي الذي بدأنا به تحديد الحرية ليس مجرد وجه سلبي لالتزامنا الشمولي في عالم معين إذا لم تعبر لامبالاتنا تجاه كل شيء

(104) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 293.

(105) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 356.

محدد عن انخراطنا في الأشياء جميعا وإذا لم تتحول الحرية الجاهزة التي انطلقنا منها إلى قدرة مبادرة قد لا تستطيع التحول إلى صنع دون أن تستعيد بعض اقتراحات العالم، وإذا، أخيرا، لم تكن الحرية الملموسة والفعلية في هذا التبادل" (106).

يبرهن ميرلوبونتي على وجود حرية جذرية لدى الإنسان تسبق تموضعه في العالم مؤكدا أنه لكي يتمكن شيء ما من أن يحددني من الخارج يجب أن أكون شيئا " فالإنسان ليس حرا في بعض الأوقات وعبدا مقيدا في البعض الآخر بل إنه حر بشكل مطلق وجذري لا فقط لأن وجوده يسبق ماهيته بل لأن " حرته وشموليته لا تقبلان هذا الاختفاء " فإما أن يكون حرا أو لا يكون وليس معقولا أن أكون حرا في بعض أفعالي و محددا في الأفعال الأخرى : ماذا ستكون عليه هذه الحرية المعطلة التي تترك الحتميات تفعل فعلها؟ فإذا افترضنا بأنها تلغي عندما لا تفعل فمن أين تخلق من جديد؟ " .

إذا أصبح الإنسان حرا ولو لمرة واحدة فقط فهذا يعني أنه ليس في عداد الأشياء بل في عداد الكائنات وعليه أن يبقى كذلك بلا انقطاع. فإذا بطلت أفعال الإنسان أن تكون خاصة به ولو لمرة واحدة فقط فإنها لن تعود أبدا وإذا فقد سيطرته على العالم فإنه لن يستعيدها أبدا، وينفي ميرلوبونتي أن يتم الحد من هذه الحرية المطلقة والجذرية بأي أسم كان سواء باسم السببية أو باسم الدافع أو باسم الفعل الإرادي. لأنه لا يمكن أن نكون أحرارا قليلا و بالتالي فالحرية إما أن تكون مطلقة أو لا معنى لها " إن الحرية في كل مكان وهي أيضا ليست في أي مكان " ويدعو إذن إلى التخلي عن فكرة السببية وفكرة الدافع.

انظر ماذا يقول ميرلوبونتي في هذا الإطار: " إن تعبني يوقفني لأنني لا أحبه ولأنني اخترت طريقة كوني في العالم بشكل مختلف ولأنني مثلا لا

(106) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 353.

أسعى إلى أن أكون في الطبيعة بل أسعى بالأحرى إلى أن أنال اعتراف الآخرين. أنا حر تجاه التعب بالقدر ذاته الذي أكون فيه حرا تجاه كينونتي في العالم وحرًا في متابعة طريقي شريطة أن أغير هذا العالم" (107) لكن كيف يسمح الوجود الحر للإنسان بأن يكون موجودا في العالم وأن يغيره في الآن نفسه؟ أليس الطموح إلى التغيير يقتضي الخروج من العالم الطبيعي إلى العالم الانساني؟ ثم ماهو دور التاريخ في عملية التغيير؟ ألم يقل ميرلوبونتي: "ان التاريخ لا يمشي على رأسه ولكن صحيح أيضا أنه لا يفكر بأقدامه. والأصح من ذلك علينا ألا نهتم برأسه ولا بأقدامه بل بجسده" (108)؟ أليس التاريخ هو الذي يعزز وجودنا في العالم ويمنح أفكارنا و أفعالنا وأقوالنا معنى؟

خاتمة :

"هذه الملاحظات تقودنا إلى المسألة الأشد تعقيد، تلك الصلة الحميمة بين الذات والظهور، وبين الرغبة والمسافة" (109).

مع مرلوبونتي تشتغل العديد من الأزواج مثل الفضائي والروحي، والحياة والمعرفة، والرغبة والمساءلة، الجسد الموضوعي والجسد الذاتي، كلام المتكلم والكلام المتكلم، والتخارج والتداخل، والقصدية والتموضع، والغريب أن فعالية الفكر تستند إلى حركة متجذرة في الحياة الطبيعية وتجعل الظفر بالمعنى متشابكا مع الرغبة المكونة للحياة والتي تمثل قلب المعرفة البشرية وأس الإدراك والوعي بالعالم.

"وإذا كان كتاب فينومينولوجيا الإدراك الحسي يتمحور حول القدرة على العني والانفلات وحول المعنى المستنبت دوما واللامكتمل فإن مرلو-بونتي لا يواصل التفكير في ما اكتشف وانما يرتد إلى مفهوم الوجود من

(107) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 355.

(108) موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ص 15.

Renaud Barbaras, *le désir et la distance, introduction a une phénoménologie de la perception*, p.160.

جهة ماهو إقبال المعنى لتجاوز علاقة التقابل التصادمي بين الانسان والكينونة" (110).

لقد كان شعار فيلسوف الالتباس العودة إلى الظواهر الوعرة والثنايا المتشعبة كماهي في حد ذاتها بمعزل عن الأحكام المسبقة وكان ذلك من أجل تكوين المعنى والتعرف على غموض العالم واللقاء بالكائنات في كينونتها والانصات إلى نداء الأقصي وليس بغية معرفة حقيقتها وصياغة مقولات صورية ومفاهيم كلية.

صحيح أن ميرلوبونتي قد سار في الدرب الذي خطه هوسرل وصحيح أيضا أنه تمثل التجربة الفنونولوجية التي انخرط فيها هايدغر وسارتر ولكنه خالفه في العديد من المرات وجذر مشروعه في مواطن سكت عنها معلمه أو لم يرد الخوض فيها ويرسل اليها بصره الثاقب ولم يدفع فيها اشكالياته. لقد بين فيلسوف الجسد الخاص عطب علم النفس وعطالة المعالجة الموضوعية للعضوية ورأى في الجسد دورا لا يمكن انكاره في التجربة الوجودية للانسان وفي ادراك العالم والتواصل مع الغير. لكن حلمه بالرجوع إلى عالم الحياة الأصلي ورغبته الدائمة في العود على بدء هي بمثابة شهادة على هشاشة المشروع ولاصلاية المعنى والدخول في المتاهة وذلك لامتلاك المرء عدة مفاتيح لباب واحد. بضربة واحدة خلصنا مرلوبونتي من الديالكتيك وبين جموده وتصحره وميكانيكيته ولاجدليته وبنقله إلى عالم الاتيقا حررنا من الارهاب الذي تخفيه بعض الأنظمة الشمولية تحت غطاء التقدم والانسانية. ولكن عشقه الكبير للمعنى والحرية جعله لا ينثني عند تعرض هذه القيم إلى التدنيس من قبل الروح الثقيل. لكن هل العلاقة الاجتماعية مع الغير هي على غرار علاقة الانسان بالعالم وتتميز بالالتباس والغموض؟

(110) عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو- بونتي،

المقابلة الخامسة فن الفهم في العصر الهرمينوطيقي للعقل

استهلال :

"كل شيء هو مسألة تأويل" (111).

ما من شك في أن قضية التأويل هي من أعقد المسائل وأكثرها إثارة للجدل عند القدماء والمحدثين على السواء وذلك لارتباطها بمحاور على غاية من الأهمية وتأثيرها في مواضيع حساسة يتداخل فيها الديني بالمقدس والفقهاء بالسياسة والأخلاق بالعلم والتنظير بالتطبيق وأزمات السلطة بطموحات الرغبة.

ومن البين أن الحديث عن فكرة التأويل وتطور المفهوم والتطرق إلى مناهج البحث فيه من طرف مختلف الاتجاهات الفكرية مهما تفرقت مشاربها لم يعد أمرا مخفيا ومتعذرا أو مؤجلا بل صار حديث الساعة ومطلبا حيويا وحاجة أكيدة وذلك للأخذ بالأيدي المنتجة وإضاءة عقول الناس حتى يتمكنوا من فهم أمور دنياهم ويتدبروا شؤون عالمهم ولمساعدتهم في سعيهم للكشف عن مواطن الخلل في نظرتهم إلى أنفسهم وإلى من حولهم وتفادي الوقوع في الأخطاء التفسيرية لنصوصهم وأيضا من أجل شد أزهرهم في عملية البحث عن حلول مناسبة لمشاكلهم الصعبة وتحدياتهم المستعصية.

ولا تحاول الهرمينوطيقا بماهي فن في التأويل الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص المقدسة كما يتبادر للأذهان فحسب بل هي تجعل من كل التجارب التي يخوضها الإنسان في حياته نصا وتعمل على تحويل هذه النصوص إلى أفعال وحركات ثورية في التاريخ ومقامات وجود وتتيح فرصة التأمل الناضج والعقلاني لكل دين وتقترح إصلاحا مناسباً للطرق التربوية والمناهج التفسيرية.

Jean Grondin, *L'Herméneutique*, éditions PUF, Paris, 2006. p.118.

(111)

كما أن هذه الصناعة الشريعة والفكرة اللطيفة تسعى إلى مواكبة التطور الثقافي وتتكيف مع التغيير الذي يطرأ على نظرة الإنسان إلى الكون وتدعو إلى ضرورة الانفتاح على المستجدات وتشارك في كل توجه يقصد بناء الحضارة ويرتقي بالفكر نحو معايشة الواقع والتعبير عن جوهر التغيير المادي والنفسي والأخلاقي. والجدير بالملاحظة أن التأويل شهد تطورا كبيرا في العصر الحديث في جهازه المفاهيمي وأسانيده المرجعية وعرف اجتهادات كبيرة تمكنت من عرض المقاصد والمعاني على محك التثبت التجريبي وتنزيل النصوص في السياق الملائم لها والاهتمام بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية وفك رموز الجوانب الأسطورية والقصصية والتخيلية والاعتبار من وجوه التصوير والإعجاز وأسرار التكليف واستيضاح المراد من الاستخلاف. على هذا النحو أثير حول قضية التأويل عدة شبهات وبعض الإحراجات وشاع ذكر عن أزمات سلطوية تخص التأويل وسجال التفاسير ومتاهاث القراءة وحدود التأويل واتفق الجميع على أمر حاسم هو التالي: ليس هناك وقائع أولية بل تأويلات أولية، وهو ما يعني لانهاية التأويل ووجاهة كل تفسير.

لهذا السبب نرى اليوم طبقات التأويل تتراكم إلى حد أننا نشعر بالدوار وأصبحنا نعاني تخمة التفاسير وهو مرض ولد أشكال من الفهم المسبق ونقص في الفهم أنتجت بدورها مشاحنات اجتماعية وسوء تفاهات بين الثقافات وكل ذلك يرجع إلى واقع هرمينوطيقي صريح وهو موت التأويل وقيام التأويلات.

غير أن الإشكاليات التي تظل قائمة في قلب القضية الهرمينوطيقية نفسها هي:

ما الفرق بين التأويلية والهرمينوطيقا؟ وهل يجوز الحديث عن علوم هرمينوطيقية أم عن فلسفة تأويل؟ وهل يجوز أن نضع حدا جامعا مانعا للهرمينوطيقا اذا كانت قد عرفت عدة منعطفات ومسار ثوريا؟

فهل هذا الواقع يعكس اعتلال فكري أم ظاهرة صحية؟ هل يجوز أن نبحث اليوم عن تأويل صحيح للحدث وعن معنى حقيقي للكلام؟ إلى أي

مدى يكون البحث عن أرغانون للتأويل ممكنا ومشروعا؟ وما الفرق بين التفسير والتأويل وبين التطبيق؟ وكيف تحول التأويل إلى فن يبحث في فهم النص بشكل عام من جهة طبيعته وعلاقاته بمحيطة الثقافي وبمنشئه الاجتماعي والقارئ المتلقي؟ وهل الأحكام المسبقة عائقا أمام التأويل وسببا في الوقوع في الدائرة الهرمينوطيقية أم أنها شرط للفهم وأحد العوامل المؤدية إلى إعادة الاعتبار للتراث؟ وهل يوجد سبيل يمكن أن ينير لنا الطريق نحو حل إشكالية الفهم بإطلاق المعنى والاعتماد على فن قائم الذات يعمل على منهجيتها وتنظيمها؟ ولما كان الفهم تاريخيا أليس من التناقض أن نرفعه إلى مرتبة المبدأ الهرمينوطيقي الأول؟ وإذا كنا أمام تعدد التأويلات فهل يعني ذلك استحالة بلوغ بعد كلي للهرمينوطيقا؟ هل يمكن أن تكون اللغة بماهي تجربة رمزية لوجود الإنسان في العالم أن تكون الأفق الذي تدور حوله الهرمينوطيقا الأنطولوجية؟ فن التأويل أهو القادم على غير أهله أم إحسان النص الصنع بنفسه؟

على الفكر الهرمينوطيقي الابتعاد قدر الإمكان عن التأويل الباطني المذهبي والتخلي عن كل ضروب الزيغ في القلب والمرض في النفس والعمل على رسم منحى جديدا في الفهم أكثر انفتاحا وتجردا وذلك بالتيقن من قدرة العقل على التوفيق بين مصالحه وما يحتاجه من ينابيع شرعية يحقق فيها الخير للكائن.

1 - في الهرمينوطيقا في حد ذاتها:

"إن أمل شلايرماخر هو تطوير هرمينوطيقا كونية والتي لم يتم ايجادها بعد، ان الهرمينوطيقا بوصفها فن في الفهم لم توجد بعد في صورة عامة ولكن توجد فقط عدة هرمينوطيقيات خاصة" (112).

ما نجده في المعاجم العربية كإشارة إلى الهرمينوطيقا هي مجرد كلمات ومصطلحات لا غير وتتراوح كلها بين التفسير والتأويل وعلم التفسير وعلم

Jean Grondin, *L'Herméneutique*, p.16.

(112)

التأويل. وإذا كان التفسير هو "الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل. وتفسير الشيء لا حق به، ومتمم له، وجار مجرى بعض أجزاءه"⁽¹¹³⁾، وإذا كان التفسير العلمي هو جلاء الظواهر باستنباط العناصر المادية المحددة لها وينقسم إلى تفسير وصفي وتفسير نشوئي وتفسير غائي وتفسير وظيفي ويتميز عن الأيضاح بوصفه رفع اشكال باعتباره تفصيل الاجمال، فإن التأويل هو "مشتق من الأول وهو لغة الرجوع... وفي الشرع صرف اللفظ من معانه الظاهر إلى معنى يحتمله... والمؤولة هم الذين يزعمون أن للقرآن والأحاديث معان ظاهرة وباطنة وأن علم الظاهر يختص بالمعاني الظاهرة بينما يختص علم الباطن بالمعاني الباطنة، وأن لكل علم اهله وطريقته، فطريقة اهل الظاهر النقل والعقل، وطريقة أهل الباطن الحدس والالهام"⁽¹¹⁴⁾. والتفسير أعم من التأويل وذلك لكونه القطع بالمراد ويستعمل في الألفاظ ومفرداتها بينما التأويل هو الظن به ويستعمل في المعاني والجمل.

لكن لو أمعنا النظر مليا واستنطقنا الأمر وقلبناه على جميع وجوهه نجد حقيقتين ساطعتين:

- أن علماء التفسير يمارسون التأويل بصورة مذهبية ودون أن يعتمدوا على نظرية علمية ويقدمون على الفتوى الفقهية والحكم القضائي دون فلسفة تأويلية ويقعون في الخلط بين فن التأويل وعلم الإعجاز وعلم البيان.

- نظرية التأويل الحالية تعاني من عدة مشاكل ووقعت في جملة من المآزق التي جعلتها تدور في فلك المدونة التقليدية وتخلع صبغة عقل جديد على منهج قديم وترتكز على تعديلات طفيفة تخص النواحي الأسلوبية اللغوية ولا تمس الأسس والمبادئ والمنطلقات.

(113) عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000. الطبعة الثالثة، ص 209.

(114) عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 175.

من هذا المنطلق يمكن أن نميز بين التفسير الشرعي وهو "توضيح معنى الحديث أو العبارة أو الآية وأشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة"⁽¹¹⁵⁾ وبين "الفلسفة في التفسير أن كل نص ديني يحتاج لكماله إلى شرح وتوضيح"⁽¹¹⁶⁾ والمفسر هو المؤمن على مقتضى النص ومقاصده ورسالته. لكن ثمة فرق بين علم التأويل أو التفسير والهرمينوطيقا من جهة الموضوع والمنهج والأغراض.

لكن مفردة الهرمينوطيقا مشتقة أيضا من الكلمة الاغريقية Hermêneutikê وتعني تقنية الفهم وفن التأويل وتذكر الأسطورة أن الاله المرسل إلى الاغريق كان هرمس وأسند اليه التراث مهمة ابداع الكتابة والقراءة. كما يمكن أن نجد تعريفين للهرمينوطيقا في لغة الضاد:

1 - فن تأويل النصوص الدينية تحديدا بالانطلاق من فكرة تعدد المعاني. كما وقع بعد ذلك تعميم هذا التعريف على مجال تأويل الرموز. لذلك اعتبرت الهرمينوطيقا ترجمة الغامض بواسطة الواضح والخفي بواسطة الجلي.

2 - فرع منهجي وفلسفي متعارض مع العلوم الطبيعية التفسيرية ينطلق من تمييز جوهري بين الظواهر الانسانية والظواهر الطبيعية ويعتمد على أسلوب الفهم والتأويل.

هكذا تأسست الهرمينوطيقا ذات التوجه الفنومينولوجي مع شلايرماخر (1768-1834) وديلتاي (1833-1911) بتركيز الانتباه على المعنى والمعيش وتطورت فلسفة غير تحليلية للغة ولكنها تتمحور حول الذات المؤولة وليس النص المؤول. من ناحية ثانية تفيد الصفة هرمينوطيقي hermêneutikos على القول التأويلي الذي يتفرع بدوره إلى بعدين:

1 - من يؤول الكتب المقدسة والتشريعات والقوانين القديمة.

(115) عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 209.

(116) عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 210.

2 - المنهج وفلسفة التأويل التي تهتم بالنصوص وبالوضعيات والتجارب الانسانية.

ربما يكون الفهم أو التأويل هو الترجمة الصحيحة لكلمة التعطش الي المعرفة التي ذكرها أرسطو في كتاب " مابعد الطبيعة " حينما عرف للإنسان بأنه يولد وفيه رغبة طبيعية في المعرفة. وربما يكون السعي الانسي نحو فهم الذات هو تقريبا سعي نحو فهم العالم الذي يحيط بنا وفهم الوجود من حيث وجود. يترتب عن ذلك لقاء بين الرغبة في المعرفة العلمية وكونية التعطش إلى المطلق الميتافيزيقية.

"إن ما نحن بصدده هنا ليس فقط دور التأويلية في العلوم، وانما فهم البشرية لذاتها في عصر العلم الحديث أيضا" (117) لكن ما سر الهجوم الكبير الذي شنه غادامير على المنهجانية العلمية؟ وهل يحق له أن يجعل من الفن نموذجا لحدث الفهم؟ وكيف استطاع أن يستثمر شغل التاريخ في الوعي وانصهار الآفاق من أجل جعل اللغة هي ثيمة وعماد اكتمال الهرمينوطيقا؟ وهل يخول له إعادة الاعتبار للتراث جعل الحكام المسبقة هي شروط إمكان الفهم؟ لكن ما قيمة هرمينوطيقا غادامير في ظل نقد الإيديولوجيات التي أخضعه لها هابرماس الوريث البعيد للنقد الاجتماعي عند مدرسة فرانكفورت؟ وما علاقة الهرمينوطيقا بالگراماتولوجيا عند دريدا؟ وهل يمكن أن نخضع فن التأويل إلى عملية تفكيك؟ وضمن أي إطار يمكن تنزيل محاولة الايطالي بيتي الطامحة إلى العثور عن قانون للتأويل؟

2 - من علوم التأويل إلى فن الفهم:

"هكذا تصبح قضية الهرمينوطيقا اقليما من أقاليم تحليل هذا الكائن. فهو " الوجود هنا " الذي يوجد وهو يفهم" (118).

(117) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، طبعة أولى 2007. ص 707.

(118) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، الطبعة الأولى، 2005، ص 36.

يبدو أن مصطلح تأويل قد أصبح معقداً واشكالياً منذ أن خرج من دائرة النصوص الدينية والقضاء وفقه اللغة ودخل دائرة العلوم الانسانية والفكر الفلسفي. ويضطلع هذا المصطلح بتحديدات من أنواع شتى مثل الدلالي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي. وما يعزز هذه الأهمية هي أن الحدس الأصلي الذي يؤسس تطبيقات التأويل يعطي حق المواطنة الوجودية لعالم لغوي بالموازاة مع العالم الواقعي. بيد أن طرح مشكل التأويل عند الانسان هو أمر غير ممكن الا اذا في نفس الوقت عن سؤال العلاقة بين معنى التاريخ والتواصل الانساني. وما يراهن عليه مصطلح التأويل هو المشروعية العلمية لفكر ما فتى يمارس على نفسه وعلى جميع المجالات النقد والامتحان والتقصي وبشكل لامتناهي وأحياناً دون الاحتكام إلى ضوابط وآداب. هذه الظاهرة المزدوجة والغامضة المرتبطة بهذا المصطلح ليست مجرد افراز لتطور ألسني لم يكن موجوداً ونشأ مع تشكل علم اللغة الحديث بل تأخذ دلالاتها من الحدث الذي حصل لحظة تفكك السياق الاجتماعي واهتزاز العلاقة بين السياسي والديني تحت مسميات العلمنة ومقاومة أشكال التعصب.

إن فن التأويل هو محكوم أصلياً بالاعتراف بمعنى مخبوء وراء المعنى الظاهر والذي يقطن في الوحي الالهي والرموز اللغوية والأشكال الأسطورية ومختلف السرديات والتصرفات والأفعال البشرية. وأن نستدعي التأويل للتدخل هو أن نكتشف أن قراءة واحدة لم تعد كافية لفهم معنى النص وأن افتراض معنى مزدوج هو أمر ضروري من أجل ممارسة فعل القراءة على النص. وكل انسان يقرأ النص على ضوء فهمه المسبق ومن خلال العالم الذي يوجد فيه وعن طريق ثقافته والنصوص التي قرأها في السابق. وينبغي ألا ننسى أن النص نفسه هو العالم بأسره الذي اما أن يفهمه الانسان أو لا يفهمه أو لنقل انه يقول عالم مؤلفه وعالم قارئه في نفس الوقت.

إن الوضع الحقيقي الذي يتطلبه كل تأويل هو انتماء كل من القارئ والمؤلف إلى نفس العالم الثقافي والتاريخي وهذا يعني أن الانهماك المشترك يمكن أن يمثل طرحاً متساوفاً للمسألة المركزية للنص. "إن المسألة ليست

مسألة إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص بل هي على العكس مسألة استبعاد أي شيء يمكن أن يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه" (119).

هكذا يفترض التأويل علاقة حية مع ما تم التعبير عنه مباشرة أو بشكل غير مباشر في النص لاسيما وأن الصلة بالنص يمكن أن تكون عفوية ولا مفكر فيها ويمكن أن تكون يقظة وحذرة ومتوترة وعبر وساطة التجربة والثقافة وتأويلات سابقة وخبرة شخصية في التأويل في مجالات شتى. ان كل نص يمكن أن يقرأ أولاً بمنهجية نقدية أي ليس كرسالة مبثوثة بل كشاهد على زمن مخصوص ساهم في تشكله، وهذا يؤدي إلى الاقرار بأن المعنى المؤول ليس ما يقوله النص بل ما كان المؤلف أن يقوله لمعاصريه وما بحثوا عنه في عالم المعرفة ودنيا الكتب دون جدوى وعبر عنه هو بأسلوبه الخاص به. هنا تنكشف رسالة النص في حوار حي بين المؤلف وزمانه ويقع التركيز من طرف المؤول على السؤال الذي يلف ويدور حول حقيقة النص وفحواه. بيد أنه لو رغبتنا في الفوز بمنزلة ظاهرة التأويل بين ظواهر الفلسفة المعاصرة وفي مجموع الوجود الانساني فحري بنا أن نستأنف النظر في الأهمية المعطاة إلى اضطراب الفهم واعتباطية المؤولين. ان الحاجة إلى الفهم تنبع أساسا من الرغبة في التغلب على العوائق التي تحول دون انعطاء الكائن البشري للوجود وتمنع عناقهما. ان المشكلة التي لا تزال من دون حل هي التالية: هل أن البحث عن الحقيقة هو مغامرة نقدية حرجة أما انها مهمة تأويلية تفهيمية؟ لماذا لا يكون كلا الأمرين دفعة واحدة؟

ان سوء فهم الانسان المعاصر يتمثل في اعتقاده بأن الواقع الملموس هو واقع عنيف وتراجيدي برمته وأنه لا توجد مناطق مضيئة فيه ونوافذ للأمل وأن مهمة العقل تقتصر على وصف وتأويل هذا الواقع دون التدخل فيه أو العمل على تهذيبه ودفعه إلى ما هو أحسن. ان سوء الفهم هذا يرتكز على أخطر أشكال الجهل التي تعاني منها الفلسفة المعاصرة وهو التيهان عن

(119) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 373.

الذات والضياع في العالم. وبالنظر إلى ذلك ظلت الفلسفة منغلقة على الفكر النقدي ومنفتحة على النزعات الوثوقية المحافظة والريبية الهدامة وحتى السؤال عن ماهية الفلسفة الذي تحول إلى موضة في القرن العشرين فانه استنفذ عمليا كل طاقة الفلاسفة رغم كونه سؤالاً فلسفياً أصيلاً.

أن نتفلسف منذ البواكير الأولى للفكر البشري هو أن نندهش من وجود الموجود وأن نبدأ من جديد وبطريقة مغايرة وهذا يعني تحقيق المفاجأة والوعي باستحالة البكاء على الأطلال بالوقوف على عتبة الانتظارات المملة وتحيق القفزة عن طريق توجيهنا نحو العالم والذي يستدعينا للتفكير فيه. ان هذه المفاجأة وهذه الدهشة هو دعوة الي الذهاب بعيدا في عالم المعرفة والقطع مع هيمنة التقليد وسطوة التراث، كل هذا يغذي التعطش نحو ارساء فهم واضح وعميق للمسائل المطروحة في العالم المعيش.

ان ما يوفر ميلا نحو هذه المستلزمات هو اخفاق الانسان في كل عملية فهم وتزايد أشكال سوء الفهم والسجال بين التأويلات وتعثر عملية انقاذ الظواهر. ان نقطة انطلاق التفكير الهرمينوطيقي النقدي هو الاعتراف بتعدد القيم وتنوع الأدوار والمستويات والحقول والرهانات التي ترتبط بالحقيقة.

ان المشكل الفلسفي لفهم الفلسفة لذاتها ينبع من بقاء مجموعة من الاشكاليات دون معالجة ومن التناقض في الأبعاد التي تتخذها. زد على ذلك يبرز العالم الذي تجرى داخله التجربة الهرمينوطيقية على انه مازال بكر ولم تحط على أرضه قدم انسي بعد وهو ما يؤدي إلى عملية قلب في الانتظارات التي تنشدها الأعتاق واعادة تنظيم العالم وتأويله من اجل انبثاق عالم آخر جديد.

بهذا المعنى يبدأ كل جهد يرغب في الفهم بالالتقاء ببعض الأشياء التي تنتصب أمامنا غريبة ومربكة ومضللة وكأنها توجد في مكان أشبه باللامكان Atopon لا يخضع إلى تخطيطات أولى ينجزها انتظارنا التفهمي ومن ذلك فانها تجربة سلبية تباغتنا وتدفعنا إلى الاستزادة من فن الفهم وتخطي غرابة الادراك. بعبارة أخرى أن نفهم هو أن نفهم أننا لا نفهم وأن نجد أنفسنا

قبالة اللامفهوم والفهم السيء والتأويلات الاعتبارية ويكون نقطة عبورنا إلى ذلك هو: عدم الفهم هو الطريق الملكي نحو فهم أفضل.

يبدو من الجلي أن الأولي ليس الفهم القبلي ولا الغيرية في مهمة الفهم ولا الحرص على اجتناب الفهم القبلي بل على خلاف ذلك اعادة تحديد الفلسفة على أنها تفهم ذاتها كتجربة في العالم ونظرية في التأويل واصطياد للمعنى لأننا محمولين بواسطة المؤلف ومهتمين بالآخر ومتصلين بالغريب وحريصين على اثناء وتوسيع تجربة وجودنا في العالم.

لعل هذه المهمة تستند إلى مصادرة لم توضع قط في الماضي موضع شك وهي مصادرة تمفصل أصل وجود الانسان في عالم وبلوغ التطابق بين الكلمات والأشياء والدلالات إلى نقطة قصوى.

من هذا المنطلق يبدو التأويل اهتماما انسانيا أصيلا ويعرف الانسان ليس بوصفه حيوان عاقل ومتكلم *zoon logon echon* فقط بل بكونه أيضا حيوان مجبول على تأويل نفسه بنفسه وتأويل العالم الذي يحيط به باستمرار. ألا يجدر بنا التخلي عن التعريف الكلاسيكي للإنسان على أنه حيوان عاقل واستبداله بتعريف مابعد حديث حسب غرايش هو الانسان كائن مؤول ومتفهم؟

ان مدار النظر وميزان العمل هنا هو الاحاطة بتجربة فهم الفهم على طول التحولات التي تطرأ على تاريخ هذا الاختصاص الذي شهد استفاقة حاسمة على يدي كل من غادامير وريكور.

على هذا النحو ما يعرض دائما على المحك الفلسفي الهرمينوطيقي هو دائما السؤال : ما هو الفهم؟، بينما السؤال الفلسفي الشرعي الذي ينبغي طرحه هو : كيف نتصرف من أجل أن نفهم أكثر؟

إن الهرمينوطيقا تشكلت من التفكير في فن تأويل النصوص وبحث العلوم الإنسانية عن تفهمها لذاتها وشروط عقلانيتها وقد أصبحت عن طريق كل من ديلتاي وغادامير وريكور فلسفة كونية في التأويل. ان جورج هانز غادامير (1900-2002) هو أول من استعمل الصفة هرمينوطيقي من أجل

نعت نمط من التفكير يعرف بوصفه علم الأشكال والشروط والحدود التي تتدبر حادثة اللقاء بين الناس والعالم.

اللافت للنظر أن الهرمينوطيقا هي الاختصاص القادر على الاعتراف بمعاصرة النص وأصالة فهم الانسان لذاته والعالم والآخر من جهة أفعاله ومعارفه اذا ما تسلحت الذات المؤولة بالنقد التاريخي والرؤية الموسوعية وارتفعت هذه الصناعة النبيلة إلى الدرجة الثانية من العلم وكفت عن أن تكون مجرد مساعد بيداغوجي ووسيط بين المؤلف والقارىء.

زد على ذلك ان مصطلح الفهم نفسه يطرح عدة أسئلة وأن المشكل الأساسي للهرمينوطيقا يظل هو مشكل فهم الذات والآخر والحياة والماضي والنصوص بالقياس إلى أن كل شيء يمكن أن يقع تثبيته بالتدوين والكتابة ويتحول إلى نص أو أن الطبيعة نفسها ان لم نقل الوجود هو نص مكتوب بلغة رمزية ينبغي أن نحسن قراءته وفهم ولاسيما أننا نحن الذين نبحت عن الفهم نعيش داخل هذه النصوص.

ان الذي يجعل من الفهم مشكلة فلسفية كبرى هو أنه الآن معروض للنقاش بشكل علني في الفضاء العمومي وتتناقلها وسائل الاعلام ويجري التفكير فيه بطرق متنوعة ومتناقضة، ثم أننا لا نجد تفسيراً منطقياً للبهادة الباطنية في الفهم التي تنبجس عندما يفهم المرء صدفة سياق جملة ما أو فحوى رسالة مبعوثة من شخص آخر متخطياً بطريقة لاواعية حالات سوء التفاهم والغموض. إننا كثيراً ما نفهم في الحياة اليومية ما يقوله الآخرون دون صعوبات ونفهم على الفور ما يريدون منا ونتواصل معهم على أساس هذا الفهم. ولكن يمكن أيضاً أن نكون غير قادرين على فهم معنى نص معين لأنه صيغ في لغة تقنية نجهلها وحيث أنه يحتوي على آراء غير مفهومة. ونفس الشيء ينطبق على أفعال الآخرين. اذ في كثير من الأحيان تبدو مفهومة، لأن نوايا وأهداف الآخرين واضحة على الفور. ولكن يمكن أيضاً أن نسأل باستغراب لماذا قام شخص ما بالفعل بهذا الشكل دون آخر خاصة اذا كنا غير قادرين على فهم هذه الأفعال بشكل مباشر اما لوجود إلغازا في المعنى أو لما تقتضيه من مجهود في التأويل.

لقد تبين لنا أن كل المحاولات المبدولة من أجل تحقيق التفاهم بين الأفراد والأجيال والثقافات والإبداعات قد تعثرت ومنيت بالفشل لعدم توفر لغة مشتركة تحظى بالاجماع ولأن المفاهيم التوجيهية تستخدم كصيغ سحرية تؤبد التعارضات وتشحذ التوترات وتفرض الانفصال عند كل التقاء.

ان مثل هذه التجارب الإنسانية تفترض وجود عدة صعوبات في الفهم ولذلك تعرف الهرمينوطيقا بأنها "فن تجنب سوء الفهم" ، وتسعى دائما إلى إزالة أشكال سوء التفاهم المتأتية من الغربة في الزمان ومن التغيرات في العادات اللغوية وفي معنى الكلمات وأنماط التفكير.

لكن كيف تتم عملية فهمنا لأنفسنا؟ كيف نفهم الذين يشاركوننا نفس الثقافة ويقاسموننا الانتماء إلى نفس التقاليد والتراث ولكن ابتعدوا عنا وخالفونا في الموقف والرؤية تحت ضغط الرغبة والسلطة وبمفعول الزمان والايديولوجيا؟ ثم كيف نتواصل مع الذين ينتمون إلى تقاليد ثقافية بعيدة عنا ومغايرة بشكل جذري مع الحفاظ على القربى التي تربطنا بالتقليد الذي ننتمي إليه؟ ولكن هل جانبنا الصواب وصغنا اشكاليتنا على نحو دقيق عندما نطرح مسألة الفهم على أنها في علاقة بمسألة تجنب سوء الفهم؟

لكن الاحراج الذي يظل قائما هنا هو: كيف تتحول الهرمينوطيقا من مجرد علم وترتقي إلى مرتبة التأويلية الفلسفية؟ وكيف انتقل شلايرماخر من هرمينوطيقيات خاصة إلى هرمينوطيقا عامة؟ ولماذا ارتبطت الهرمينوطيقا مع ديلتاي بالحياة ونقد العقل التاريخي وتطبيق منهج علم نفس الاستبطان؟ وما دلالة المنعطف الوجوداني للهرمينوطيقا الذي أحدثه هيدغر؟ وكيف تمكن عن طريق هرمينوطيقا جديدة للفهم من تخطي هرمينوطيقا الحداثية لسنوات الشباب والوقوع في قبضة الدائرة التفهمية؟

3 - مقاصد الفلسفة الهرمينوطيقية:

"إن المقصود هو التخلص من كل طريقة معرفية نظرية في طرح المشكل والتخلي في النتيجة عن الفكرة التي تقول إن الهرمينوطيقا منهج

جدير أن يخوض صراعا بسلاح متكافئ مع سلاح علوم الطبيعة" (120).

غني عن البيان أن الهرمينوطيقا تعرف باعتبارها عقيدة في الفهم والتأويل للخطابات الشفوية والمكتوبة ويرجع أصلها إلى حاجة الانسان لضمان فهم وتأويل مستقرين للنصوص في مواجهة سوء الفهم التعسفي وتحريفات المترجمين واعتباطية المفسرين. ان نظرة واحدة إلى تاريخ تفسير النصوص قد تكفي لإقناعنا بوجود تنوع كبير بل وبحصول تفسيرات متناقضة. ان مشكلة معرفة ما هو التأويل الصحيح تصبح بارزة وتظهر على السطح، ولكن يمكن أن نعترض على ذلك بالإشارة إلى أنه توجد نصوص يمكن للقارئ أن يفهمها ولكن لا يصل أن يقول لنا معناها وبل ربما يعبر عنها بشكل سيء، وبالتالي يتحدث عنها بشكل غير مفهوم. وما تجدر الإشارة إلى أن كل حديث عن سوء فهم للذات لن يكون له معنى إلا إذا كنا ننتقل من معنى أسوء فهمه. انه من سوء فهم أن نحصر مهمة الهرمينوطيقا في فهم التأليف أفضل مما فهمه مؤلفه، لأنه ليس صحيحا أن فهم المعنى المعبر عنه من طرف الكاتب يفرض على المؤول ادراك روح عمله. ولكن في واقع الأمر فإن المعنى الذي عبر عنه الكاتب يمكن أن يوجد في أي مكان آخر خارج النص المؤول. صحيح أن النصوص المكتوبة في لغة معينة من الوقت ويمكن أن تعبر أكثر مما قصده مؤلفيها ولكن ذلك ليس حجة ضد نظرية التي تقول بأن الكاتب يضمن مقصده في النص الذي يتركه أو لنقل انه يكتب نصا من أجل أن يضع فيه مقصده. وبالإضافة إلى ذلك، يمكن استخدام أعمال المؤلف الأخرى وكتابات المعاصرين له والتفسيرات السابقة من أجل فهم هذا النص. ولذلك، فمن الصعب أن نقول أن الفهم هو اعادة تكوين الأثر القديم كما كونه مؤلفه أو اعادة انتاج الشروط الأصلية التي نشأ فيها العمل الأصلي وأن ننظر إلى فعل الفهم على أنه موقف استقالة لفكر بلغ مرحلة الشيخوخة.

إن الأمر يتعلق بالسعي إلى ما هو مشترك بين جميع سبل الفهم وتثمين

(120) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ص 37.

تاريخية الفهم. وهكذا فإننا نفترض مع غادامير أن عملية فهم وتأويل النصوص الحالية تبدأ بمعارفنا الحالية ووجهات نظرنا اليومية ومعتقداتنا وآرائنا حتى وان كانت باطلة ومغشوشة. كما أنها مشاريع معاني وتكتفي بتشكيل الفرضيات. إن الهرمينوطيقا في بحث دؤوب عن المعنى المفقود. عندئذ "إن الإقرار بأن كل فهم يتضمن حكما مسبقا هو إقرار يمنح المشكلة الهرمينوطيقية قوتها الحقيقية" (121).

بيد أن المعضلة الكبرى التي استعصت على المؤولين وأشد الإشكاليات التباسا بالنسبة للمفسرين هي أوجه الكونية في القضية الهرمينوطيقية في ظل رسم حدود للتأويل والإقرار بأن الفهم هو مجرد فهم مسبق. فمن أين يستمد القول الهرمينوطيقي طموحه نحو بلوغ الكونية.

هكذا يركز غادامير على هذين الفكرتين : التناهي الجذري في فهمنا لأنفسنا، شأنه في ذلك شأن التفكير الذي هو في المقام الأول لا يزال متوجها نحو الفكر، كما أن هذين المفهومين لا ينفصلان عن الوعي بشغل التاريخ أولا وتثمين التراث كمسار لاعادة تملك لما نحن عليه.

إن المفهوم المركزي الذي يجدد فكر غادامير هو حدوث الحقيقة ومصير الفهم كحدث للتواصل. وبعبارة أخرى، فإن فهم الانسان لنفسه هو مشروع آتي ويريد فقط أن يفهم ما يقبل أن يفهم. ولذلك ينبغي عند غادامير أن ينطلق الوعي الهرمينوطيقي من الأحكام المسبقة والتقاليد الموروثة والخلفيات الكامنة وعدم الاقتصار على تدبير الأسلوب الذي يسمح بتجنب سوء الفهم، للتغلب على كل أشكال الاغتراب التي تتضمنها هذه التباعدات وأن نقتحم الوضعية الهرمينوطيقية. وفي الواقع، فإن التجربة الهرمينوطيقية لا تخضع لفرضية التباعد المنهجي بل على العكس تسبق ذلك بطرح الأسئلة التي تثيرها العلوم الإنسانية والتي تجعل من الممكن ضمان تنفيذ طرائقها. وفقا لغادامير فان مشكلة الهرمينوطيقا ليست فقط مشكلة منهجية العلوم الانسانية، كما أن المسألة ليست مجرد مناقشة جارية بشأن الأنماط العلمية

(121) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 374.

للتفكير والتفلسف ولكنها أيضا مسألة إنسانية واثيقية تتعلق بالإمكانية الفعلية للوجود الإنساني. وما يصفه غادامير هنا بكلمة هرمينوطيقا ليس سوى "تجربة وجود الإنسانية في العالم"، أو "التجربة الفعلية للعقل البشري". وبالتالي "ان مهمة الهرمينوطيقا الفلسفية هي اذن الكشف عن كل نطاق البعد الهرمينوطيقي وأخذه بعين الاعتبار الأهمية الأساسية بالنسبة إلى مجموع فهمنا للعالم في كل أشكاله الممكنة" (122).

على هذا النحو تسعى الفلسفة الهرمينوطيقية إلى تأسيس الكلي الذي لا ينبغي ان يكون علميا وضعيا يفصل الانسان عن الطبيعة والناس عن بعضهم البعض وانما هو الكلي اللغوي. ان الهرمينوطيقا تعثر في التجربة اللغوية عن القدرة على الوصل والربط والمعنى الذي فقدته تحت تأثير العلوم الوضعية. لكن ماهي ملامح العصر الهرمينوطيقي للعقل؟

4 - تحولات الفلسفة الهرمينوطيقية :

"إن الذات التي أقامها الاختزال ليست شيئا آخر سوى البدء بحياة دالة، والولادة المتزامنة لكائن -يقول العالم وكائن- يتكلم الانسان" (123).

لقد تحولت الهرمينوطيقا منذ مارتن هايدغر من نظرية في المعرفة إلى مقام في الوجود وأصبح الوجود الانساني المؤول هو نكتة الاشكال في التجربة الهرمينوطيقية برمتها وتم التخلص من الفكرة التي تقول بان الهرمينوطيقا منهج مستقل عن مناهج العلوم الطبيعية والصحيحة وصارت هرمينوطيقا الحدئية Facticité. على هذا النحو " تفيد هرمينوطيقا الحدئية بالمعنى الموضوعي أن الفلسفة تجعل من الوجود الانساني موضوعا وتفهمه بطريقة جذرية بوصفه كائنا هرمينوطيقيا ens hermeneuticum" (124).

هكذا لا تبدو الصلاحية والتحقق والتطابق هي المعايير الوحيدة

Hans-George Gadamer, *l'art de comprendre*, Traduction par M. Simon, (122) Edition, Aubier Montagne, Paris 1982, p.123.

(123) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ص 309.

Jean Grondin, *L'Herméneutique*, p.29-30.

(124)

للحقيقة بل هناك معايير أخرى مثل اللقاء والانكشاف. كما أن الحقيقة نفسها ليس فقط المجال الذي نتعلمه أو الذي نرسله ونبثه إلى الآخرين بل القيمة التي نتشارك جميعا في ابداعها والاهتداء بها في حياتنا ضمن اطار أنطولوجيا الفهم⁽¹²⁵⁾. الحجة على ذلك أن "تطور فن، أو تقنية، الفهم او التأويل من حوافز متناظرة سلكت سبيلين: السبيل اللاهوتية والسبيل الفيلولوجية. فالتأويلية اللاهوتية تطورت، كما بين ديلتاي من دفاع دعاة الاصلاح الديني عن مهمهم للكتاب المقدس ضد هجمات اللاهوتيين الثالوثيين، ومن اقتناعهم بضرورة التراث، أما السبيل الفيلولوجية فقد تطورت كوسيلة بيد الحركة الانسانية في مطالبتها بإحياء الأدب الكلاسيكي"⁽¹²⁶⁾.

القرار الذي اتخذه غادامير عند اشتغاله على تاريخ الهرمينوطيقا وعند اثباته كونية الخطاب الهرمينوطيقي كان حاسما اذ أدخل هذا الفن من الباب الكبير للفيلسوف وانجر عنها بعد ذلك الحديث عن الهرمينوطيقا الفلسفية والفلسفة الهرمينوطيقية ضمن دوائر التاريخ والفن واللغة والرمز والسرد. على هذا النحو "ليس فن التأويل والفهم موهبة خصوصية يمكن أن يتعلمها المرء لكي يصبح واحد من الذين يعلمونها، أي نوع من المؤلف المحترف، بل ينتمي إلى وجود الانسان من حيث هو كذلك"⁽¹²⁷⁾.

"وما دام لم يعد هناك أي اختلاف بين تأويل الكتابات الدينية وتأويل الكتابات الدنيوية، وما دامت هناك، من ثم، تأويلية واحدة، فإن هذه التأويلية ليس من مهمتها فقط أن تقوم بدور الممهد للبحث التاريخي - أي فن تصحيح تأويل المصادر الأدبية- ولكنها تتضمن العمل الكلي للبحث التاريخي نفسه"⁽¹²⁸⁾.

Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Fayard éditions du temps, (125) 2004, p.568.

(126) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص258.

Hans-George Gadamer, *Langage et Vérité*, Traduction par j-C- Gens, (127) éditions du Gallimard, Paris, 1995. p.194.

(128) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص262.

النتيجة التي يصل اليها غادامير أثناء بحثه عفي العلاقة بين النظر والعمل عند أرسطو هي أن الدازاين هو الكائن الذي يوجد في الدرب المؤدي إلى فهم الوجود وأن "التطبيق ليس جزءا لا حقا لظاهرة الفهم ولا جزءا عرضيا، وانما هو يشارك في تقريرها ككل من البداية. وهنا أيضا لا يمثل التطبيق في وصل كل معطى سلفا بحالة جزئية. فالمؤول الذي يتناول نصا تراثيا يحاول أن يطبقه على نفسه هو" (129).

ان الفهم الذي هو أحد أنماط وجود الدازاين نفسه الذي يفهم به ومن خلاله الوجود عينه وبالتالي تكون اللغة مسكن الوجود ويكون الدازاين هو حارسه الأمين وتكون الهرمينوطيقا أحد النوافذ المفتوحة عليه.

عندئذ يمكن أن نحدد التأويل على أنه "قول شيء عن شيء في شيء لشخص آخر" تطورا لفكرة أرسطو التي ذكرها في الكتاب الثاني المسمى في العبارة والذي رأى فيه أن الهرمينوطيقا لا تتحدد بالمجاز ولكنها خطاب دال أيضا. من جهة ثانية يتحدد علم التأويل بكونه "علم القواعد التأويلية وتأويل النص على أنه نص خاص أو مجموعة من العلامات يمكن أن تعتبر نصا" (130).

لكن ما سر الاقتران الذي حدث مع بول ريكور بين الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا؟ وكيف انقدحت له في ذهنه واقعة سجال التأويل؟ وهل يجوز الحديث عن فنومينولوجيا هرمينوطيقية للإنسان القادر؟ وهل هي هرمينوطيقا الارتياح كما هو الشأن مع أقطاب الظنة نيتشه وماركس وفرويد أم أنها هرمينوطيقا الثقة والوعي التاريخي؟ ألم يرتبط مصير الهرمينوطيقا بقدرة ريكور العجيبة على وضع مهارات التفسير والتأويل والفهم في دائرة توليدية تنتج المعنى عن طريق الاشتغال على نص بفعل القراءة؟

يميز بول ريكور بين التأويل بوصفه اقتناص للمعنى والتأويل بوصفه

(129) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 438.

(130) بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر،

دمشق، 2003، ص 32.

ممارسة للتظنن ويؤكد أن النوع الثاني من "التأويل يتحرك من معنى غير مفهوم كثيرا إلى معنى أكثر اتصافا بأنه مفهوم" (131). والغريب أن هاتين الهرمينوطيقتين هما متعارضتين وممكنتين في نفس الوقت وذلك من أجل تكامل المعنى.

نتتهي إلى أن "علم التأويل بوصفه احياء المعنى" (132) أو بعبارة أخرى جني المعنى مجددا عبر فك شيفرة الرموز وقراءة الالغاز المكتوبة في النص، وأن التواصل بين الناس لا يكون ممكنا الا اذا كان للكلمات معنى واحد ووحيد تصديقا لما كان يقوله السوفسطائيون: "اذا لم تكن الدلالة على شيء واحد ووحيد فهذا يعني أنه ليس ثمة دلالة على الاطلاق" (133). علاوة على ذلك يطرح ريكور قضية صراع التأويلات باعتبارها قضية هرمينوطيقية أساسية وبررها بتعدد المعاني الخاصة بالنصوص وتغير زوايا النظر من طرف المؤولين وتبدل السياقات الاجتماعية والنفسية والثقافية للتجارب التأويلية.

"لعلنا سنفهم القضية الهرمينوطيقية بشكل كامل اذا كنا نستطيع أن ندرك تبعية الأنا المزدوجة للاوعي وللمقدس، وذلك لأن هذه التبعية المزدوجة تتجلى فقط بطريقة رمزية، ويجب على الفكر، بغية تفسير هذه التبعية المزدوجة، أن يهين الوعي وأن يؤوله من خلال معان رمزية، تأتي من الخلف إلى الأمام، ومن الأسفل والأعلى، وباختصار، فإنه يجب على الفكر أن يغطي علما للأثرية وعلما للآخرة" (134).

ان التطوير الذي قام به ريكور للهرمينوطيقا يتمثل في تطعيمها بالفينومينولوجيا بحيث صرنا أمام دائر ثلاثية قوامها التفسير والفهم والتأويل من جهة والنص والذات والعالم من جهة ثانية دون ان ينسى الذي تقوم به لعبة الكتابة والقراءة في عملية انتاج المعنى والربط بين فضاء التجربة وأفق

(131) بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ص 86.

(132) بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، 2003، ص 33.

(133) بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ص 29.

(134) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ص 388-389.

التقبل والمبادرة وبين ابستمولوجيا التأويل وأنطولوجيا الفهم. " ان عمل التأويل نفسه يكشف عن عزم عميق للتغلب على البعد والتباعد الثقافي، كما يكشف عن عزم لجعل القارئ معادلا لنص أصبح غريبا، وكذلك لدمج معناه في الفهم الحاضر والذي يستطيع الانسان أن يأخذ من نفسه بالذات" (135).

لكن ماهي الرهانات الفلسفية الكبرى التي تحققت مع هذه التحولات التي طرأت على المشروع الهرمينوطيقي؟ وهل ألغت الهرمينوطيقا حضور الفنونيمولوجيا في الساحة الفكرية أم عززت تواجدها؟

خاتمة:

"إن إيماننا من دون ضمانة... يمكن أن يساعد التأويلية الفلسفية في أن تحترس من الغرور الذي يجعلها تقدم نفسها كوريث لفلسفات الكوجيتو ولطموحها بتأسيس ذاتي أخير" (136).

في نهاية المطاف يمكن أن نميز بين ثلاثة معان للهرمينوطيقا:

- 1 - معنى عام: الهرمينوطيقا هي فن تأويل نص ديني أو قانوني بغية القيام بتطبيق معين في الحاضر. وتتميز عن التفسير الديني والتناسب المنطقي والرمزية وتكاد تكون مجموعة من المناهج أكثر منها علما.
- 2 - معنى ابستمولوجي: لقد أصبحت الهرمينوطيقا في بداية القرن التاسع عشر فنا عاما في تأويل آثار الفكر البشري وبالتحديد الأعمال الفنية في دلالتها التاريخية، وشغلت أسلوب الفهم بدل التفسير خاصة في علوم الفكر والعلوم الانسانية مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ.
- 3 - معنى فلسفي: لقد تطورت الهرمينوطيقا الفلسفية في المنتصف الثاني من القرن العشرين وأخذت على عاتقها تاريخية الانسان ومنزلة الكائن في العالم وأصبحت تهتم بالوعي الشخصي بالحياة بدل المعرفة العلمية

(135) بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ص34.

(136) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة،

بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص108.

وتحولت إلى التفكير النقدي في تعدد التأويلات وكشفت تسلسل
الايديولوجيا السلطة إلى الخطاب واقتصاد الرغبة إلى الوعي⁽¹³⁷⁾.

إن التقريب بين الفلسفة والتأويل لا ينبغي أن يتم وفق أشكال عائمة
وصور مشوشة وانما على أساس شرعي وهو النظر إلى الفلسفة في ماهيتها
على أنها تأويل وفهم، ان هذا الأمر هو الذي يميز الفلسفة المعاصرة فهي
من جهة جديدة بحكم ما توفره من استباعات ناجعة على مستوى الراهن
وهي من جهة أخرى قديمة بحكم وفائها لمشاكل التراث، انها فلسفة قادرة
على البحث في الأصول وغير قابلة للقياس مع اختصاصات أخرى تدور
حول العلوم وتلاحق الأضواء الخاطفة التي تزعم ركوب الحداثة.

في الواقع ان الهرمينوطيقا تعني في نفس الوقت ظاهرتي الفهم
والتطبيق أي نظرية هذه التجربة الفعلية للفكر التي يمكنها أن تشتغل على
مستويات عدة منها الايديولوجي والابستيمولوجي والاتيقي.

إن هرمينوطيقا غادامير ولدت من أزمة الأنساق الفلسفية الحديثة
المنتھية إلى المتاهة، والساعية إلى التخلص من الأطر الميتافيزيقية التي وقع
فيها التفكير والبحث عن سبل تعيده على اتصال مع الواقع الإنساني كما هو
دون أحكام مسبقة أو قرارات نظرية. لقد أشار غادامير نفسه الالْتباس
الاصطلاحي للتجربة الهرمينوطيقية. اذ يعني هذا المفهوم من جهة إلى الوعي
المنتج في مسار التاريخ ومن جهة أخرى إلى الوعي بهذا التحديد وهذا
الانتاج.

بعبارة أخرى تهتم الهرمينوطيقا بالمشكل ذاته وهو امكانية التفلسف في
العنصر التاريخي دون التنكر لتاريخية الفكر الفلسفي. وهكذا فإن المشكلة لا
تكمن في تجنب هذه الصعوبة، ولكن في وضعها بشكل مناسب وعن طريق
المفاهيم التي تعترف بالدور الحاسم الذي تؤديه الزمانية والتاريخية في تجربة
الفهم ذاتها. ان التوسيع الكبير الذي عرفته المشكلة الهرمينوطيقية مع غادامير

Louis- Marie Moreaux, Jean Lefranc, *nouveau vocabulaire de la philosophie* (137)
et des sciences humaines, éditions Armand Colin, Paris, 2005, p.228.

يظل أمرا بالغ الغموض والتعقيد وينبغي معالجته بأكثر دقة واستفاضة في هذا العمل. وربما تكمن أصالة عمل غادامير هو في الاضاءة المزدوجة التي يقترحها لمصطلح الفهم والذي يجعله يحيل إلى أمرين على الأقل : التفسير والتطبيق. وينطلق فكره من هذا المعطى الذي لا يمكن اختزاله في التاريخية ألا وهو التراث والذي يشكل في نفس الوقت مصدر تعاستنا وظلامنا وعقل وجودنا ونبع استنارتنا.

تمثلت أطروحة غادامير بالضرورة من الاعتراف بتناهيها وتأثير الصيرورة التاريخية في وضعنا وتعلمنا هرمينوطيقا التي بذل مجهودات كبيرة من أجل جعلها هرمينوطيقا فلسفية ضرورة رفض وجهة نظر التي تتمسك بوجود معارضة بين التراث الحي والطبيعي وتملكه العلمي الواعي. وبالتالي فإن مهمة الهرمينوطيقا الفلسفية هي الكشف عن حجم البعد الهرمينوطيقي في ما أنتجه العقل من معارف وعلوم وإبراز أهميته الأساسية في مجموع فهمنا للعالم. اما عند بول ريكور فقد جمع بين ابستمولوجيا التفسير وانطولوجيا الفهم بقوله " أن الهرمينوطيقا الفلسفية يمكن أن يقع تحديدها على أنها عمليات الفهم المتجذرة داخل تأويل النصوص " (138).

ان الهرمينوطيقا كمهمة ملتزمة في نفس الوقت بفهم الذات وفهم العالم ترنو إلى تحصيل المعنى الذي يقطع التجربتين معا، لكن " الهرمينوطيقا بوصفها منتج نموذجي من الفلسفة القارية تحتل وضعا ملتبسا جدا . . . اذ يشكك فيها البعض أن تكون أحد الافرازات التي أنتجتها الميتافيزيقا لمواجهة مزاحميتها بعد التحفظ على تواجدها كماهي. وعلى العكس بالنسبة إلى الآخرين فهي تحوز على رسالة فريدة تمنح بعض الرحمة إلى الميتافيزيقا المهزوزة وذلك بجعل حدوث بدء آخر للفكر ممكنا . . . " (139).

علاوة على أن ثمة معضلة أخرى تُثار داخل المدار الهرمينوطيقي تطرحها علاقة الكلي بالجزئي والمطلق بالزماني وتتمثل في تعدد

Paul Ricoeur, *Du Texte à l'action*, éditions du Seuil, Paris, 1986. p175. (138)

Jean Greisch, *Cogito herménétique*. Ed Vrin, Paris, 2000, p150. (139)

الهرمينوطيقيات من جهة وادعاء القول الهرمينوطيقي بلوغ الكلّي واقتراح الدائرة الهرمينوطيقيه بين الكل والأجزاء حيث ظل حبيس نفسه ولم يقدر بلوغ الآخر والانفتاح على العالم والاستفادة من ثراء اللغة،.

لكن كيف نتدبر السيرورة التاريخية والأحداث المتعاقبة والتجارب الزمنية النسبية اذا كانت كل هرمينوطيكا تزعم أنها " تغطي الكل الانساني وتدعي تأويله وفهمه"؟ وكيف روض رورتي الهرمينوطيكا بواسطة تقنية براغماتية جديدة ترتاب من وضع الحقيقة وتسخر من عصمة العقل؟ وألا يوجد تناقض في ادعاء جيانو فاتيمو حول إمكانية قيام عدمية هرمينوطيقيه؟ وهل هذا العمل يكفي للدلالة على كوننا ننتمي إلى " العصر الهرمينوطيقي للعقل" ⁽¹⁴⁰⁾ أم يجب أن تعقبه أعمال أخرى في ثقافة اقرأ؟

Jean Greisch, *l'âge herméneutique de la raison*, éditions du Cerf, Paris, 1985. (140)

المقابلة السادسة

التفكير في اللامفكر فيه بين ميشيل فوكو وجيل دولوز

استهلال :

«l'autre radical, c'est le nouvel arrivant»⁽¹⁴¹⁾.

ما تتميز به العقلانية النقدية المعاصرة أنها حاولت الخروج عن القبضة الهيغلية وبحثت عن التفكير دون منهج والمعرفة بلا نسق وبلا صورة مسبقة للفكر وبذلت كل ما لديها من جهد قصد الالتقاء بالعالم دون ذات والتقاط الجزء بلا كلي وزحزحة الكوجيتو الديكارتي عن عرشه وتأويل الطبيعة بلا حدود وفهم معنى الوجود دون رقابة سلطة واعتماد اللغة دون قواعد صارمة والاستئناس بالعلوم مع ارتياب.

لقد مثل فكر 68 وخاصة ميشيل فوكو ودولوز هذه العقلانية النقدية الجديدة التي دشنها نيتشه وهايدغر وفتشت عن اختلاف بلا مفهوم وفرقت بين الفكرة والمفهوم ونبذت الإقامة في المفارقة والتعالي وارتضت بمسطح المحايثة والحوار مع اللافلسفي والاحتكاك بالهوامش والتخوم واستبدلت التمثيل بالرواية والوصف والتشخيص، وآمنت بالقدرة العجيبة التي يمتلكها السلبي والضعف الذي وقع فيه التأمل النظري.

والمدهش فلسفياً أن فكر 68 لم يستح من المعارف المنقوصة والفكر الضعيف والحقائق الجزئية والأخطاء المكشوفة والكتابة المبتورة وإنما اعتبرها حالة بدئية ووضع طبيعي للعقل بعدما اعتصم باللايقين واللاعقل وجعل من تقصيه لمبادئه وتدقيقه في أصوله شغله الشاغل وتمرينه المفضل.

في الغالب سيطرت الرغبة والعضوي والخيالي والرمزي والنفسي والقووي على مجريات التفكير العقلي في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير

Jérôme lèbre, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*, Ellipses (141)
Edition Marketing S.A.2002. Paris. p.89.

فيه والذي يلم يقع التفكير فيه بعد وما زال مجهولا وصار التاريخ مسرحا للضرورة التي تنخر الأشياء وتولد الأحداث وتدفع الزمن إلى افتراس الشخصيات والأبطال.

الممنوعات لم تكن هي نفسها التي رصدتها عيون الحداثة وحددتها في السياسة والدين والجسد وانما تعاطمت وتسربت إلى داخل اللاشعور والذاكرة وضمت اللغة والخطاب والضمير والحرية والكينونة.

لعل قوة ما بعد الحداثة أنها أعادت الاعتبار إلى ما نادى الحداثة بالقطع معه وهو المحسوس والحكم المسبق والديني والزمن والمرئي والمقدس، كما أنها أرجعت الأمل إلى مكانية التفكير في التناهي واستثمار الغيرية والاستفادة من الآخريه قصد الانخراط في عالم الحياة والانغماس في التجربة.

لكن هل يمكن أن نضع فوكو ودولوز في سلة ما بعد حديثة واحدة ونقول أن الذي يجمعهما هو العقل النقدي؟ وكيف أنتج فوكو تأملات لاديكارتية؟ ولماذا ربط الغيرية باللامفكر فيه؟ وألم تكن شهرته عائدة أصلا لإعلانه موت الانسان؟ وما الصلة بين السلطة والمعرفة عنده؟ وماهي مناطق اللامفكر فيه عند دولوز؟ وهل يمكن القول انه كان يساريا دون أن يتبنى الماركسية؟ وإلى أي مدي يكون منطق الاختلاف تهديدا حقيقيا للفكر المنطقي وتشريعا للكاووس والريزوم والزمن المتخيل؟

لا يكون الخروج عن الهيغلية بالهجوم على العقلانية والاحتماء بالسرديات الكبرى وشعوذات حفاري قبور الفلسفة ومفكيكي الأنساق والبنى وانما بممارسة عقلانية نقدية مضادة تجعل من السياسة والفنون والاتيقات والحياة والحق والتاريخ واللغة معينها الذي لا ينضب وشؤوطها التوليدية للتفلسف.

1 - اللامفكر والغيرية:

"الإنسان هو أيضا محل الجهل، هذا الجهل يمكنه أن يتجاوز كينونته

الخاصة وأن يستعيد ذاته انطلاقاً مما يفوته" (142).

من الفراغ يبدأ المرء أو من الحطام الذي يتركه الإنسان أثناء أفوله، يبدأ فيه فعل ما يتأمل معنى هذا الأفول ويستثمر الفسحة التي يتركها له الفراغ لكي يستأنف مجدداً حركته نحو ذاته ونحو المجال الذي انبثق منه. لكنه لا يعلم بالضبط من الذي يبدأ فيه فعل التأمل لاسيما وأنه يشعر في داخله بالفزع ويحس بالفراغ بعد طول النظر ومراعاة العمل، فكيف لأننا لا نمتلك إنيتته أن يتأمل الفراغ سواء كان في داخله أو في المحيط الخارجي المحيط به؟ كيف له أن يزعم امتلاكه لذاته أثناء تأمله وركضه نحو ذاته؟ وكيف وهذا الفعل الذي ينفلت منه يند عنه ليس فقط قبل أن يبدأ الكتابة وإنما حتى أثناء فعل الكتابة نفسه؟

لا يعلم هذا الأدمي الوجهة التي عليه أن يقصدها ولا الموضوع الذي ينبغي أن يتأمله طالما أنه يسبح في الفراغ وتحاصره المرايا المحدبة والأرواح الثقيلة وطالما أنه محاط بالعدم والصحراء. من هذا المنطلق كان يخشى دائماً البداية ويتحاشى منطق الوصية ولغة الوعظ والإرشاد لأنه كان يجهل من الذي سيبدأ فيه أثناء فعل البداية عينها أو كان يتحاشى أن يقوم في داخله أمر مهما كان مصدره من الأرض أو من السماء، فرد أو جماعة يحاول أن يفرض عليه فعل التأمل وحركة الابتداء ويجبره على التوجه قسراً نحو مبتغى مغاير للقبلة التي اتخذها قصياً. انه يعلم فقط أن كائن يحيا ويتكلم وينتج لاسيما وأن اللغة تجعله ممثلاً بارعاً للتعبير والجسد يمكنه من البروز في العالم والعمل يقوي لديه رغبة الاستحواذ والتملك. لهذا تصعب البداية ويصعب الكلام في الفراغ المطلق عن العدم الكلي، فراغ الأنا وفراغ المواضيع التي يمكن أن يتأمل فيها، يصعب على الذات إدراك ذاتها عبر الشفافية المباشرة لأننا أفكر ويعسر العبور من التفكير إلى الوجود على ضوء البدهية، ولهذا رفض الأدمي أن يمارس مجدداً سلطة الخطاب وسيادة الكلمات وتقنية التمثيل لكي يسمح للأشياء في داخله وفي الخارج أن تظهر

(142) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-

1990، ص 267.

كما هي دون طبقات ميراث أو أسوار سميكة تحجبها، ولهذا عارض منطوق الهوية وفكر التطابق والعودة إلى الأصل ورفض أن تكون الكينونة محتواة في الفكر وأن يحبس الفكر أنفاس اللغة وأن تداس كرامة البشر باسم دولة القانون ومنظومة حقوق الإنسان وأن تستبد الصورة بالمشهد وتدنس السلعة الفن وتطمس الدعاية الأخلاق وأن تنفذ التجارة إلى الدين وأن تجتث التقنية الحياة من الكوكب.

يبدو أن كل ما هو واثق منه هو أن شيئاً ما في داخله يولد وينمو ويطلع وهذا القادم ليس الأنا أفكر بالطبع ولا الأنا موجود بل هو ممر سيتأمل وسيمارس فعله في هذا الفراغ المحيط به، في هذا الشرح الذي يفصله عن أصل وجوده، انه يمكن لفعل ما أن يبدأ في هذه المسافة التي تفصل الفكر الحاضر لذاته عن اللامفكر به، هذا غير المدرك الصامت، هذا غير الصحيح وغير الصائب والخيالي والوهمي والتي يقوم تحت أو بجانب الفكر هو الذي سيطلع من الأرض طلوع الفطر.

إن في الآدمي بعد غير قابل للتحديد هو أفق صامت أو منطقة سوداء تشكل امتداد رملي للامفكر به، من هذا البعد يمكن أن يبدأ المرء ويمكن أن يتأمل في الفراغ وأن يستدرك ما فاتته ويتجاوز محدوديته من أجل أن يستعيد ذاته وثقته بالأشياء الخارجية المحيطة به دون أن يقع في فخ البدهة والأفكار الواضحة والتمتيزة ودون أن يستعيد نظرية المعرفة التقليدية والضرورة الشفافة التي تربط بين التمثيل والموجود ودون أن تدعي القدرة على بلوغ درجة الوعي المطلق بالذات.

لكن بأي لغة سيتكلم هذا الآدمي عن نفسه وعن ما يجول بخاطره ويقدر في ذهنه من أفكار؟ أليس الكلام نفسه حمال أوجه واللغة غير بريئة؟ ألا يخشى الوقوع في فخ سلطة الخطاب وسيادة الكلمات؟ ألا ينبغي ألا يسقط في فخ ميتافيزيقا النصح وايدولوجيا المغالطة؟ فأين هي اللغة التي تسبق الفكر بحيث تبوح به بكرا في لحظة انبثاقه الأولى؟ وأين هو الفكر في هذا التأمل حتى يكون طازجا إذا ما كان يمر عبر منظومة من الكلمات المقتحمة والمستباحة من الفضاء العمومي ويلوك فكرا مستهلكا منذ آلاف السنين؟

"الفكر يضطلع فقط بالحركة التي يمكن أن تحمل إلى اللانهاية. وما يحق للفكر الاضطلاع به وما ينتخبه هو الحركة اللامتناهية أو حركة اللامتناهي. فهي التي تكون صورة الفكر... فإذا كان التوجه نحو هو حركة الفكر نحو الحقيقي فكيف لا يتوجه الحقيقي هو أيضا نحو الفكر" (143).

ماهو مطلوب من المرء أثناء فعل التأمل أن يحدث ولادة فورية للفكر عبر لغة هي أقدم منه بحيث لا يقدر على السيطرة على معانيها ودون أن يكون أداة تمثيل تسمي الأشياء وتظهر إياها في شفافية الكلام. مطلوب منه أن يصارع الفراغ والعدم والتصحح الثقافي وأسلحته هي الفكر واللغة والكتابة والقدرة على الاستدراك والتجاوز نحو هذا الذي لم يأت بعد. "عندئذ تغدو للمفكر مهمة وهي أن ينقذ اصل الأشياء لكن أن ينقضه ليؤسسه بإيجاد النمط الذي تبنى عليه امكانية وجود الزمان- ذلك الأصل الذي لا أصل له ولا بداية والذي انطلقا منه يمكن لكل شيء أن يحوز على مولده" (144).

إنه يتوق نحو العودة إلى ذاته بواسطة قدرة في داخله غير مفهومة ويرغب في المصالحة مع نفسه عبر هذا البعد المنفتح منه وغير القادر على الانصهار معه، انه يريد أن يصل إلى تحقيق كينونته حتى قبل أن يعرف ما بداخله وما بالخارج. لكن مقولات الداخل والخارج واليمين واليسار والفوق والتحت والقريب والبعيد ليس لها معنى في مشروع حفظ الكيان طالما أن الفراغ يدهم كل شيء ويفرغ الأشياء من شئيتها وينزع الكائنات من كيانها.

ربما من أجل أن يعرف ذاته كان عليه أن يعود إليها حتى يجدها وبعد ذلك ينطلق في البحث عن أشياء أخرى، كان عليه أن يتقضى آثار الأصل ويتعرف على بصمات المطلق. غير أن ما يربكه هو هذه البرمجة المسبقة التي ينبغي أن يحطمها حتى يتمكن من تجاوز الفراغ وتحقيق الكينونة. لكن لماذا

(143) جيل دولوز- فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، ترجمة مركز الانماء القومي 1997،

ص 57.

(144) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 274.

حدد الآدمي وجهته نحو الكينونة؟ هل لكونه قرر الفرار من هذا الفراغ؟ لماذا الكينونة بالذات دون غيرها؟ لماذا يهرب من العدم ويقاوم انجراف الصحراء؟ هل هو المستحيل الذي يريد أن يصل إلى وجوده أم أنه حصار الزمن الذي يجعله محاطا بالعدم من كل جانب؟ لماذا الكينونة تعوض العدم وليس شيئا آخر؟ ولماذا يبحث عن الحقيقة ويترك الحقيقة ويطلب الصدق ويزهد عن الوهم؟

لقد تاه المرء بالفعل في صحراء من الأسئلة التي لا تتوقف ولا تقدم به نحو أي هدف وإنما تشعل نار الحيرة وتزيد من كثافة الفراغ الذي يداهم من الخارج ومن عمق التناهي الذي يعصف بالداخل. عندئذ ينبغي على المرء أن يحضر في البديهيات ويفكك كل المغاليق ويحطم المتاريس وأن يعود إلى تلمس وجهته والبحث عن أسئلة تقوده إلى العودة إلى ذاته وتحقيق كينونته واثبات إنيته طالما أنه المخرج الوحيد الممكن. لقد بات المقصود هو الكينونة وليس الحقيقة، الإنسان ولا الطبيعة، الجهل الأولى لا إمكانية المعرفة" وباتت مهمة الفلسفة هي العودة إلى مجال تلك الخبرات المبررة التي لا يتعرف فيها الإنسان على ذاته واستدراكها ضمن وعي واضح.

إن "المقصود هنا هو الإبقاء على أكبر مسافة ممكنة تفصل وتربط معا الفكر الحاضر لذاته وما يتجذر من الفكر في اللامفكر"⁽¹⁴⁵⁾. "لماذا لا يقود قول أنا أفكر إلى بدهاة أنا موجود؟.. كيف يمكنني القول إنني أكون هذا العمل الذي أقوم به بيدي والذي يفلت مني ليس فقط بعد أن أفرغ منه بل حتى قبل أن أبدأه؟ أيمكنني أن أقول إنني كل هذا واني لست هذا على السواء فلا يؤدي الكوجيتو إلى تأكيد الكينونة ولكنه يفتح على سلسلة التساؤلات التي تكون فيها الكينونة موضوعيا لها: ما يجب أن أكون أنا الذي أفكر وأنا الذي أكون أنا فكري كي أكون ما لا أفكر وكي يكون فكري ما لست أنا كائنا فيه؟ ماهو في النهاية هذا الكائن الذي يومض ومضا متقطعا من خلال انفتاح الكوجيتو ومع ذلك لا يعرف ليس هذا الكائن معطى

(145) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 268.

من قبل هذا الكوجيتو أو من خلاله تماما؟" (146).

لا ينبغي أن نفهم العقل عند فوكو على أنه النقيض للعقل كما يدل على ذلك المعنى الضيق الرياضي والمنطقي وإنما يجب الإشارة إلى المعنى الواسع الذي يدل على شكل من المعرفة منفتحة على العلم والتنوير والتجريد وترتكز على محاربة المؤسسات التي تمارس المراقبة على الرغبات والغرائز.

تكشف أعمال فوكو عن اهتمام مزدوج. بداية، فك رموز آثار الحقيقة التي زودت بها في فترة ما خطابات معينة (عن الجنون، الطب، السجن والجنس) من خلال وضع حدود للعقل وتأكيد طابعه التاريخي والنسبي. الإهتمام الثاني هو القيام بفحص تشخيصي لحدائنا واعادية صياغة مسألة السلطة ومداهمة اليقينيات نفض الغبار عن أقبية المجتمع التأديبي الانضباطي.

هنا يصل فوكو إلى جملة من النتائج أهمها نسبية كل شكل من أشكال المعرفة وضرورة الإشتغال على تاريخ المعرفة بالاعتماد على الجينياولوجيا والأركيولوجيا وتقسيم الفكر إلى ثلاثة أنظمة معرفية هي فكر المشابهة والمماثلة ويسميه العصر قبل الكلاسيكي وتمثله القرون الوسطى وعصر النهضة وفكر النظام والترتيب ويسميه العصر الكلاسيكي الذي يبدأ من منتصف القرن السابع عشر إلى بداية القرن التاسع عشر، وفكر التاريخ ويسميه عصر الحدائة الذي يبدأ من القرن التاسع عشر ويتميز بميلاد البيولوجيا والنحو الكلي للغات وعلم الاقتصاد السياسي والبحث عن نظام عقلائي خفي للعالم الطبيعي والتنبؤ بالنهاية الوشكة للإنسان. عندئذ يجوز لي أن أتساءل "ماهي كينونة الإنسان؟ كيف يمكن لهذا الكائن الذي لديه فكرا أن يكون على علاقة أساسية لا تمحي مع اللامفكر؟" (147) وأين توجد بؤرة اللامفكر فيه؟ هل في اللغة الصامتة أم في الجسد المهمش؟ وكيف تلعب السلطة عبر منظومة المراقبة والمعاقبة والاجراءات التأديبية والتوجيهية

(146) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 268.

(147) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 269.

من تكثيف هذه البؤرة؟ وكيف يمكن لمعرفة ما أن تشكل في فترة زمنية وفي مكان محدد؟ وماهي العلاقات التي تقوم بين الفكر والحقيقة والتاريخ؟

2 - مناطق اللامفكر فيه عند دولوز:

" ان هناك كوجيتو كامن في كثافة اللامفكر وان هذا الفكر الراقد في ما ليس فكرا يجب ايقاظه من جديد وتفعيله في سلطان الانا افكر" (148).

لقد نشأ نوع من التفكير غير الحديث هو بمثابة تأمل لاديكارتي أو لتأمل ديكارتي بحيث يصبح موضوع السؤال لأول مرة هو كينونة الإنسان وفق ذلك البعد الذي يجعل الفكر يتوجه إلى اللامفكر فيه ويتم فصل عليه. هنا ينبغي الاهتمام باللامفكر لأنه متعامد مع الإنسان وهو بالنسبة إليه هذا الأخر أي الظل الذي لا يفارقه ويمنحه تجدد مماثل لذاته. إن كل عادات الفكر التي ورثناها منذ القرون الوسطى تهتز وتهاوى أمام التفصي الدقيق للحالات والتشخيص الميداني للوضعيات وان الفكر الذي تسيد على لغتنا وعلى جسدنا يغادر جغرافيتنا وان كل السطوح المنظمة تتكسر لتفسح المجال للتدفق الغزير للكائنات ولتنطلق الذات في تجربة ممارسات نقدية تستمر لمدة طويلة أملها أن تتحرر من الطغيان وتوسع دوائر الخلق ومنافذ الابتكار. يقول متحدثا عن فوكو: " لكن ما الذي يريد فوكو قوله حينما يذهب إلى أن لا شيء يستدعي الحسرة والبكاء على موت الإنسان؟ وهل كان هذا الشكل حقا جيدا؟ هل استطاع أن يثري القوى القوى داخل الانسان وأن يحفظها، : قوة الحياة وقوة الكلام وقوة الشغل؟" (149).

من الجلي إذن أن الإنسان كائن حريص أن يكون له أصل وأن ينتمي إلى وطن وأن يتذكر كل تاريخه ولكن يتعذر عليه الوصول إلى ولادته لأنها لم تحصل بعد، بل انه وعد موشك التحقق لكن دون أن يتحققن انه على طريق العودة التي لن تتم، انه رجوع إلى زمان لا وجود للإنسان فيه. إن

(148) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 277.

(149) جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ص 145.

الإنسان ليس معاصرا لما يجعله كائنا بل هو عالق داخل صدفة تشتته وتبعده عن أصله وحتى الزمن يبعده عن كينونته الخاصة وعن اليوم الذي انبزع منه كما يبعده عن الفجر الموعود به. "إن الإنسان سيتلاشى كما يتلاشى وجه من الرمل على شاطئ البحر" و"إن الجسد هو السطح الذي ترتسم عليه الأحداث وهو محل انفصام الأنا".

من هذا المنطلق أصبح المرء على بينة من أن التأمل قد قاده إلى إقامة علاقة متقلبة مع الكينونة وإلى تحمل عبء الغيرية الجذرية وإلى التفطن من أن الكوجيتو هو علاقة مركبة وملتبسة ومتوترة بين الذات والفكر والكينونة واللغة والزمان وأن السؤال الفلسفي الأول ليس سؤال الهوية والأصل بل سؤال الكينونة والكف عن محاولة رأب ما لا يرأب.

إن ما يظهر كأساس لتاريخية الإنسان هي المسافة التي تشق ذات الواحد وتبعثره في كثرة لا سبيل إلى تجميعها في وحدة بعد ذلك. إن الذات لم تعد تتحدد كحضور شفاف وعاكس لهويتها في مرآة وعيها حسب صيرورة التماثل بل أصبحت كثرة ينخرها التنوع والاختلاف ومقدوف بها في العالم دون أن تدري. لكن كيف يتسنى له أن يصدق بذلك؟ كيف له بعد هذه الواقعة أن يحقق كينونته وأن يستطيع أن يعود إلى ذاته وهو لم يكن يقيم فيها في السابق ولم يكن يعرفها؟ كيف له أن يحلم بالجنة الموعودة وهي فردوس مفقود؟ وكيف يبدأ في تفسيرها واستعادتها وهو لم يكتشفها بعد؟

كل ماهو متأكد منه هو أنه يجهل ذاته جهلا مطلقا، فلا داعي لهذا الصوت الذي يستيقظ في داخله بضرورة الرجوع ولكن السؤال الأهم هو العودة إلي أين؟ هل تجوز العودة إلى الفراغ بعد التصميم على مغادرته ومقارعتة؟ وكيف يحمي الفكر نفسه من سقم النظام والرمال المتحركة للسديم؟

هكذا يستحيل علينا أن نفكر هكذا على الطريقة الديكارتية وأن نبحث عن ذواتنا من بوابة الأنا أفكر أنا موجود، ويتضح لنا أن عين الأدمي تبقى مغمضة أبد الدهر والمرء يتمادى مجهولا ويظل أسير حلقة مفرغة بين حتمية العودة إلى الذات وتخطي حالة الفراغ من ناحية واستحالة هذه العودة وفقدان الذات وامتناع اكتمالها من ناحية أخرى، فإلى أين المفر؟ وأين

المستقر؟ ولماذا لا يكون انجازا للكينونة هو أحسن الأفعال تصميمًا؟ أليس طلب العود إلى الذات بالتأمل هو الفعل الذي لا يملك ذات؟ ألا نكون خارج الكوجيتو الديكارتي عندما نبحث عن اللاأنا واللائحن إنقاذًا للإنسانية الإنسان من كل النزعات اللاإنسانية؟ ألا نحتاج إلى نزعة مضادة لديكارت من أجل بناء الذات الكونية وانجاز آدمية الإنسان؟

يعتقد البعض أن اللامفكر فيه بالنسبة للفكر هو المناطق المحرمة الثلاث أو التابوات التي لا ينبغي أن يبدي فيها المرء برأي وينبس حولها بأية كلمة نقدية وهي الدين والسياسة والجنس، وقد أدى هذا الحصر إلى الحديث عن السياج الفكري المغلق ودوائر المنع والرقابة الذاتية التي يمارسها هذا الفكر على نفسه وتمنعه من تقصي نداء البدايات والرحلة نحو المجهول ومعاينة الخلق والإبداع، ولكن لم ينتبه أصحاب هذا الرأي السائد أن قضية اللامفكر فيه بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية هي أكبر بذلك بكثير وأنها تطرح علاقة الذات الجمعية بالخارج والبراني والغريب والغريبة الجذرية وكل ما لا يقع تحت نور المعرفة والإدراك، وأن اللامفكر فيه ليس فقط ما يستحيل التفكير فيه بل هو المسكوت عنه واللامنقال والمهمل والمتروك والذي لم يتفطن إليه وفي كلمة هو الخارج والعجيب الخلاب أي كل ما لم تره عيننا ولم تسمع به أذنا ولم يخطر على قلب بشر، وأن الاحتكاك بين المعرفة واللامعرفة هو مجال طبيعي يتغذي منه العقل وينمو وأن قدر الفكر هو إنارة هذه المناطق المظلمة والقارات المجهولة التي لم يظأها الفكر بكعب رجله على حد عبارة الفارابي، وفي هذا النص المترجم نجد الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز يقارع زميله ميشيل فوكو حول هذه القضية الخطيرة مبينا أن اللافلسفة هي قبلة الفلسفة وأن فعل التفكير هو إخراج مطلب المعنى من دائرة اللامفكر فيه أي اللامعنى والفارغ من المعنى والمضاد للمعنى إلى دائرة المفكر فيه والمعبر عنه والمشار إليه والمفسر والمفهوم وفق عدة وجهات نظر مختلفة ومتنوعة ومتساوية الملكية لحق المواطنة المعرفية والوجودية والجمالية، فكيف سيعمل دولوز من خلال اشتغاله على فكر فوكو على بلورة مفهوم اللامفكر فيه من خلال استنطاقه الاختلافي لمسألة التفكير في الخارج؟

"إذا كان صحيحا أن الشروط ليست أكثر عمومية أو ثبات من المشروط فان فوكو رغم ذلك قد اهتم بالشروط. ولهذا السبب قال بحثا تاريخيا ولم يقل عمل مؤرخ. انه لم يقيم بتاريخ السلوكيات ولكن بتاريخ الشروط التي يتجلى من خلالها كل ما له وجود ذهني من عبارات ونظام لسان. انه لم يقيم بتاريخ للمؤسسات بل بتاريخ الشروط التي تتجذر من خلالها العلاقات الفارقة للقوى من أجل فتح أفقا للحقل الاجتماعي. إن لم يقيم بتاريخ الحياة الخاصة بل بتاريخ الشروط التي تكون حياة خاصة عبر ربط صلة مع الذات. انه لم يقيم بتاريخ للذوات بل بتاريخ للتذويت تحت التعرجات التي تحدث سواء في هذا الحقل الأنطولوجي أو في هذا الحقل الاجتماعي.

والحق أن الأمر الذي عاشره فوكو هو الفكر فماذا نعني بالتفكير؟، إن سؤال ماذا نسمة التفكير؟ هو الذي ألقاه هايدغر وتلقفه فوكو مباشرة وبامتياز. انه تاريخ ولكنه تاريخ للفكر في حد ذاته. إن فعل التفكير هو فعل التجريب وفعل الأشكلة، والمعرفة والقوة والذات هي الجذر الثلاثي لأشكلة الفكر.

بادئ ذي بدء يعني الفكر من خلال المعرفة كمشكل فعل النظر وفعل الكلام ولكن فعل التفكير يحدث بينهما في الفجوة أو في الفصل بين النظر والكلام. انه في كل مرة فعل إبداع الحبكة وفي كل مرة فعل رمي السهم من جانب في هدف الجانب الآخر قصد المساعدة على رؤية بصيص من النور في الكلمات والمساعدة على إطلاق صرخة في الأشياء المرئية.

إن فعل التفكير هو الفعل الذي يساعد النظر ليلبغ حده الأقصى والكلام ليكون على شاكلته بحيث أن الاثنين يشكلان حدا مشتركا يصل الواحد منهما مع الآخر بالفصل بينهما. بعد ذلك يدل فعل التفكير في علاقة بمشكل القدرة على نشر الخصوصيات ورمي النرود. وما يعبر عن ضرب النرود أن فعل التفكير يأتي دائما من الخارج (هذا الخارج الذي قد يضع في الهوة أو قد يشكل الحد المشترك).

إن فعل التفكير ليس فطريا ولا مكتسبا. انه ليس الامتحان الفطري

لمملكة ولكنه أيضا ليس القراءة التي تتكون في العالم الخارجي. إذ يعارض أرتو الفطري والمكتسب بالمولد وبتوليدية الفكر في حد ذاتها، وهو فكر يأتي من الخارج الأكثر بعدا ومن العالم الخارجي وعندئذ من العالم الأكثر قربا من كل عالم باطني. هل يمكن أن نطلق اسم الصدفة على هذا الخارج؟

إن حقيقة وجود حدود للتفكير ليست سيئة دائما وإن تجربة التفكير تنطلق دائما من مسلمة ضمنية وتقاليد ولكن كسر حدود التفكير بالنسبة للفرد والمجتمع هو المطلوب المنشود والمهمة العسيرة التي تقتضي عنادا.

إن رمي النورود هو بالفعل تعبير عن علاقة القوى أو القدرات الأكثر بساطة وعن ما يتبلور بين الخصوصيات المستخرجة بالصدفة (الأعداد على السطح). إن العلاقات بين القوى كما يتصورها فوكو لا تتعلق فقط بالناس بل وأيضا بالعناصر وحروف الأبجدية في انكشافها صدفة أو في تجاذباتها وإحالاتها التجميعية وفق لغة معينة. لا تصلح الصدفة سوى للرمية الأولى وربما تتكون الرمية الثانية في شروط تحددها الرمية الأولى جزئيا كما لو أنها في سلسلة ماركوف تتابع لسلاسل معادة بشكل جزئي. هذا هو الخارج أي الخط الذي ما انفك يعيد سلسلة الانتشارات حسب الصدفة في اتفاق وتبعية مختلطة. عندئذ يأخذ فعل التفكير أشكال جديدة: سحب خصوصيات وإعادة سلسلة للانسحابات وفي كل مرة هو فعل إبداع لسلاسل تذهب من محاوره خصوصية إلى أخرى.

نحن نحوز بكل الأشكال على خصوصيات متأية دائما من الخارج: خصوصيات القدرة المأخوذة من علاقات القوة وخصوصيات المقاومة التي تعد لطفرات وأيضا خصوصيات برية تظل تائهة في الخارج دون أن تدخل في علاقات ودون أن تقبل الاندماج (هناك فقط يأخذ البري معنى لا لكونه تجربة بل لكونه لم يدخل بعد في أية تجربة). كل هذه التحديدات للتفكير هي من الآن فصاعدا أشكل أصلية لفعله، ومنذ زمن طويل لم يبين فوكو أن فعل التفكير يمكن أن يكون شيئا آخر غير ذلك. لكن كيف يمكن لفعل التفكير أن يبدع اتيقا إذا كان لا يقدر على العثور على شيء ما في ذاته سوى هذا الخارج الذي منه جاء والذي سكن فيه بوصفه اللامفكر فيه؟

إن هذا العزم هو الذي خلع كل أمر سلفا ورغم ذلك استشعر فوكو انبثاق هذا الشكل الغريب والآخر، إذ لو كان الخارج أكثر بعد من كل عالم خارجي وهو أيضا أكثر قرب من كل عالم داخلي ألا يكون هو العلامة التي تؤثر في التفكير باكتشافه الخارج بوصفه اللامفكر فيه الخاص به؟".

إن اللامفكر فيه بالنسبة للعرب اليوم هو قضية معنى الوجود ورؤيتهم للعالم زمن نهاية إيديولوجيا العولمة علاوة على مسألة هوية الشخصية الإنسانية المراد انجازها عبر جدلية بين الأنا والآخر والعالم حتى يكونوا أهلا للتعمير والائتمان على مستقبل الحياة على الأرض، وهي كلها من الأمور الجدية التي تتطلب التخطيط الاستراتيجي والانفتاح والاستفادة من الآخر مع التعويل على الذات وكذلك المشاركة في رمي النزود وإتقان لعبة الوجود الكبرى كما بين دولوز في هذه الفكرة: "يقال إن الصراع ضد السديم لا يتم دون تقارب مع العدو لأن هناك صراعا آخر يتطور ويحظى بأهمية أكبر وذلك ضد الرأي الذي كان يدعي مع ذلك أنه يحمينا من السديم"⁽¹⁵⁰⁾. فأين هي هذه الإنسية الجديدة حتى نصارع السديم بفضل مسطح محاثة قاطع يجتازه ونقبل جميعا على تدبير العالم دون وصاية أو تحكم؟ أليس المهم بالنسبة للعرب هي أن ينتزعوا حق السير بالفكر في صحراء خالية لا رجعة منها؟ ألم يحن الوقت للكف عن التستر وراء الأوهام الذاتية والضباب الذين يشكلونها بأنفسهم ويجعلهم يتذمرون من عدم الرؤية؟ وأين هو هذا الفكر الذي يجعل من هويته ومعتقداته ولغته هي هذا اللامفكر فيه الآخر الذي يخرج من اغترابه عن ذاته ويحميه من السديم ويصالحه مع المعنى؟⁽¹⁵¹⁾ وهل يحمل تجديد النظر في الزمان والزمانية تغييرا في الموقف النظري؟ فكيف يضع جيل دولوز الزمن في مواجهة الحقيقة؟

(150) جيل دولوز- فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، ترجمة مركز الإنماء القومي

1997، ص 209

Gille Deleuze, *Foucault?*, Editions de Minuits 1986, p.124-127

(151)

خاتمة :

" إذا كنا نعتبر تجربة الزمن هي بيت القصيد في الرواية فإن ذلك راجع إلى ما تستعيره الرواية من تجربة مؤلفها الواقعي " (152).

السؤال عن الحقيقة هو السؤال الحقيقي في الفلسفة ولذلك يطرح بشكل حقيقي إذا ما ربطناه بالسؤال عن الزمن وقلبناه على جميع وجوهه وشرعنا في البحث عن نقيضه أي السؤال عن الخطأ وإذا ما عرضناه وشرعناه على مشرحة التاريخ والزمن ولكن تشريح السؤال عن الحقيقة على محك الزمن هو الذي يوقعه في أزمة ويحوّله إلى مفارقة ليس لنا منها مخرج، فكيف سيعمل دولوز على إيجاد حل لمفارقة الحقيقة عندما يستنجد بمفاهيم لايبنتز عن الممكن واللامتجانس واللاتمايزية ويرجها بواسطة المطرقة التشوية؟

" إذا ما اعتبرنا التاريخ الفكري فإننا نلاحظ أن الزمن كان دائما وأبدا مصدر أزمة تصور الحقيقة.. وما يوقع الحقيقة في أزمة ليست الحقيقة التي تتنوع عبر العصور وليس المضمون التجريبي البسيط بل الشكل أو بالأحرى القوة المحضة للزمن.

تتفجر هذه الأزمة منذ القديم في مفارقة أشكال المستقبل الحداثي. إذا لو كان صحيحا أن معركة بحرية يمكن أن تحدث غدا فكيف نتجنب أحد النتيجةين الآتيتين: إما أن ينبثق المستحيل من الممكن (لأن المعرفة لو حدثت فإنه لا يمكن أن تحدث) وإما ألا يكون الماضي ضروريا (لأن المعركة يمكن ألا تحدث).

انه من اليسير أن نعالج هذه المفارقة معالجة جدلية: إذا لم نبين على الأقل صعوبة التفكير في العلاقة المباشرة بين الحقيقة وشكل الزمن فإننا نكون محل اتهام لكوننا أسكنا الحق بعيدا عن الموجود أي في الأبد أو ما

(152) بول ريكور، الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي، الجزء الثاني، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2006، ص 218.

يحاكي الأبد. ينبغي أن ننتظر لا ينتز حتى تجد هذه المفارقة الحل الأكثر براعة ولكنه أيضا الأكثر غرابة والتفافا.

لقد ذكر لا ينتز أن المعركة البحرية يمكن أن تحدث أو لا يمكن حدوثها، غير أن هذا لا يحدث في عالم واحد، أي يمكن حدوثها في عالم ولا يمكن حدوثها في عالم آخر، وهذان العالمان هما ممكنان ولكنهما لامتجانسان مع بعضهما البعض. ينبغي أن نخلق التصور الرائع عن اللامتجانس (المختلف عن المتناقض) لكي نحل المفارقة التي تنفذ الحقيقة.

إن الذي ينبثق منه الممكن حسب هذا المعنى هو اللامتجانس وليس المستحيل، وان الماضي يمكن أن يكون حقيقيا دون أن يكون حقيقيا بشكل ضروري. غير أن تصور الحقيقة سيعرف حينئذ هدنة بدل أن يجد حلا. انه لا شيء يمنعنا أن نثبت أن اللامتجانسات تنتمي إلى نفس الكون: " يحتفظ فانغ مثلا بسر، ثم يطرق بابه مجهول. يمكنك لفانغ أن يقتل الدخيل ويمكن للدخيل أن يقتل فانغ. لكن يمكن للاثنين أن ينجوا من الخطر ويمكن لهما أن يلقيا حتفهما والخ... يمكن أن تصل إلي ولكن في واحد من ممكنات الماضي كنت عدوي وفي عالم آخر صديقي... " هذا هو جواب برجس إلى لا ينتز: " إن الخط المستقيم بوصفه قوة في الزمن وبوصفه متاهة في الزمن هو أيضا خط يتشعب وما ينفك يواصل هذا التشعب بالمرور من أشكال لامتجانسات حاضرة والعودة إلى أشكال ماضية غير صحيحة ضروريا".

تنجم منزلة جديدة للسرد أي أن السرد يكف أن يكون سردا محقا بمعنى أن يطمح إلى الحق من أن يكون من حيث الماهية كاذبا. لا يتعلق الأمر أبدا بأن يكون لكل واحد حقيقته بل التنوعية هي المتعلقة بالمضمون. إنها قدرة الخطأ التي تعوض وتشوه شكل الحق بما أنها تطرح تزامن أشكال اللامتجانسة من الحاضر أو تعايش أشكال من الحاضر ليست حقيقية ضرورة.

يبلغ الوصف البلوري من الآن فصاعدا إلى لاتمايزية الواقعي عن الخيالي، لكن السرد الكاذب الذي يناسبه يقوم بخطوة إلى الأمام ويطرح في الحاضر فروقات غير قابلة للتفسير ويطرح في الماضي بدائل غير قابلة للحسم بين الحق والخطأ.

إن الإنسان المحقق قد مات وكل نموذج من الحقيقة ينساب من أجل منفعة السرد الجديد. إننا لم نتكلم عن المؤلف الأول في هذا المجال: إن نيتشه هو الذي جمع تحت اسم إرادة القوة القدرة على الخطأ إلى شكل الحق ووجد حلاً لأزمة الحقيقة عندما سعى إلى تحديدها مرة واحدة إلى الأبد ولكن بشكل متعارض مع لا يبتنز من أجل منفعة الخطأ وتحت اسم القدرة الفنية الخلاقة. (153).

لعل الاقرار بارتباط معرفة الانسان بالسياسة والأخلاق والايديولوجيا هو غياب فكري وتراجع نحو الوراثة والأحسن هو الايمان بنمو المعرفة العلمية عن الطبيعة البشرية بتقدم التاريخ وتطور العقلانية النقدية ومن علامات ذلك أن الفكر الحديث هو في العمق يتقدم إلى حيث يترتب على ماهو الغير بالنسبة للانسان أن يصبح ذات نفسه كما هو الانسان (154). لكن أليست الحقيقة إذا كانت بالفعل حقيقية ضرورة أن تصمد أمام الزمن ولا تنخرها حركة الصيرورة؟ ومن يعطي للزمن ديمومته وتميز حاضره عن ماضيه ومستقبله غير الحقيقة الحقيقية؟ وهل هذه الحقيقة الحقيقية زمنية أم متعالية عن الزمن؟ بأي معنى إذن نتحدث عن زمن للحقيقة وزمن حقيقي وزمن للخطأ وزمن خاطئ؟ فهل أن الحقيقة بنت الزمن أم أن الزمن أب وأم كل شيء حقيقي في الوجود؟ ذلك هو السؤال الأهم في الفلسفة أكثر حتى من سؤال ما الحقيقة نفسه. ألا ينبغي أن نتحدث عن حقيقة ضد الزمن عوض التطرق إلى زمن ضد الحقيقة؟

Gille Deleuze, *l'image-temps*, éditions, de minuit, 1985, p.170-172 (153)

(154) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص 271.

خاتمة الباب الأول

لعل السؤال الذي يظل أكثر إحراجا بل ربما الأكثر إزعاجا بالنسبة إلى العقول اليوم، فلاسفة كانوا أو علماء أو نقادا هو سؤال: "ما الحقيقة؟" وبعبارة أخرى هل يمكن عن طريق الحوار العقلاني بين الذات ونفسها أو بين الذات العقلانية انتاج الحقيقة؟، ذلك أن هذه الكلمة مشبعة بالالتباس والغموض وتختلط بكلمات أخرى تتداخل معها في المعنى وتتشاكل في الدلالة مثل البدهاة، اليقين، الصلاحية، الصواب أو تتناقض معها وتفترق مثل الخطأ، الوهم، الكذب والظن والرأي، وهكذا لم يتولد عن هذه الكلمة سوى تماثلات لأفكار فضفاضة وما نسميه حقائق لا يعدو أن يكون سوى تماثلات لأفكار لا وجود لها في الواقع.

زد على ذلك أننا لا نكاد نظفر برؤية متماسكة تفضي إلى وضع حد جامع مانع لمفهوم الحقيقة تنقضي بمقتضاه فوضى الآراء حول قضية منزلتها الإبستمولوجية في العلوم تصورات وانجازات بشكل يجعل النقد الابستمولوجي يتحول إلى تفلسف موضوعي أو على الأقل يقترب من موضوعية العلوم الإنسانية.

ولعله لا يمكن أن نفهم هذه الفوضى إلا بالعودة إلى أزمنة البدء أيام كان العالم لم يزل بعد محاطا بالأسرار وأيام كانت المفاهيم تلمع في لحظة تشكلها الأولى وأيام كانت الكلمات لم تزل تمتلك سرية الإيماء وسلطان الإشارة لنساءل النظريات والتجارب والنصوص في طزاجتها الأولى ونرتحل بين ثناياها وتفاصيلها إقبالا وإدبارا. طالما كانت الرحلة تعبيرا عن إصغاء الكائن لنداء الأفاصي تترجم رغبته في العبور من المجهول إلى المعلوم ومن المحدود المختزل إلى المطلق الخصب وذلك بتحطيم الأطر الضيقة والمقاربات المسقطة والمناهج الصارمة والتخلص من شروط الزمان والمكان.

نحن لا نزعم هنا تقديم القول الفصل في مسألة "مكانة الحقيقة في العلوم" وحسم الأمر بتقديم نظرة نهائية بل سنكتفي بتدقيق النظر في مواطن

الشبهة والخلاف والبحث عن معنى الحقيقة بتوسيع دائرة التشخيص والمقارنة وبتكثيف الأسئلة حول هذه القضية. وأول ما يتبادر إلى الأذهان هو وجود جملة من الصعوبات تمنع الإحاطة بالموضوع وتوقع الفكر في نوع من الكبر والغرور.

الصعوبة الأولى هي من جهة التعريف حيث لا يتعلق الموضوع بحقيقة واحدة بل بعدة حقائق تتوزع بين الذاتية والموضوعية وبين المادية والمثالية وبين التجريبية والرياضية، فماهو المعيار الذي نحددها به حتى نتقل من التعدد إلى الوحدة ومن الكثرة إلى المفهوم؟

الصعوبة الثانية هي من جهة المنهج لاسيما وأن الحقيقة واحدة وأن الاختلاف يبرز في السبل المؤدية إليها خاصة وأن الطريق إليها وعر ويتطلب المجاهدة والعزيمة والمعاناة على طول الحياة، فماهو المنهج الملائم للبحث عن الحقيقة؟ هل هو التحليل أم التركيب؟ هل هو الاستنباط أم الاستقراء؟ هل هو المنهج التجريبي أم المنهج الرياضي؟

الصعوبة الثالثة من جهة الوجود وتمثل في أن الحقيقة ليست معطى جاهز أو أمر بديهي واضح للعيان بل وجودها منغمس في الشبهات ويكتنفها الغموض ومليئة بالألغاز، فهل الحقيقة تكتشف أم تنشئ؟ وهل هي بعد أنطولوجي وجوهر قبلي أم إنشاء معرفي بعدي واختراع حر؟

الصعوبة الرابعة من جهة قيمة الحقيقة وتتراوح بين ارتباطها بالمصدر والأصل والمنبع وحرصها على الوصول إلى الغاية والهدف والمقصد وأداء الدور وإتقان الوظيفة، فمن أين تستمد الحقيقة قيمتها؟ وماهو مصدرها؟ ولماذا نريدها؟ هل لتفسير الطبيعة أم للسيطرة عليها؟ هل لمجرد المعرفة أم لتحقيق المنفعة؟

وهل القول بالنسبية هو درس في الريبة واللاأدرية يتعارض مع الحقيقة الموضوعية؟ إلى أي مدى يكون كل إثبات للحقيقة هو سقوط في الوثوقية؟ ألا ينبغي أن تتحول الموضوعية إلى حد أمثل للمعرفة العلمية يسعى إليها العقل وتدفعه نحو التطور دون أن يدركها؟

لما كان تاريخ العلم يخضع لجدل العوائق مع القطاعات ويخضع لمنطق الهدم والبناء وكان التفكير العلمي يتقدم عبر تحطيم الآراء المغشوشة والظنون الكاذبة ولما كانت الحقائق نفسها لا تتكون إلا سجاليا وبعد تجربة مضنية في محاربة الجهل والاعتقاد الزائف في المعرفة فإنه ليس من اللائق أن نطمح إلى القضاء على هذه الصعوبات وتحطيمها والتخلص منها وإنما نرنو إلى اختبارها كنماذج إرشادية والتحقق من مدى تماسكها وصلابتها وتدوينها في سجلات افتراضية حتى نستعين بها في تنظيم رؤية تفسيرية للكون.

يمكن معالجة هذه الصعوبات من خلال القيام بثلاثة حركة فكرية:

الأولى تخص العقلانية العلمية المنحدرة من المنطق والرياضيات أين يدور الجدل بين الحقيقة واليقين وتطرح قضية بدهاة المقدمات وصلاحيه النتائج اللازمة عنها وتساقق المنهج وتطابق الاستدلال وتماسكه. في الواقع لا يضيف القياس المنطقي أمرا جديدا لمعلوماتنا السابقة بل يقتصر على تنظيمها أما الاستدلال الرياضي فيتجاوز حد التنظيم ويمكن العلوم من بناء واختراع نماذج تفسيرية للواقع لم تكن معروفة، في هذا السياق يقول غوبلو: "ليس الاستدلال الرياضي تأمليا وإنما هو إنشائي

وقد جرت العادة أن تتبوأ الحقيقة المنطقية والرياضية محل الأول وأن تشتق منها الحقائق العلمية الأخرى إما عن طريق منطقة العلوم أو من خلال تريبض موضوعها وكما قال: "الرياضيات هي العلم المرشح بجدل لنيل الجائزة الأولى للمعقولية".

غير أن حقائق الرياضيات هي مجرد تعريفات وافتراضات اعتبارية عند بوانكاريه وليس وقائع وكائنات كما كان يظن فيشاغورس وذلك لأن الرياضيات هي علوم بدهاة والمعيار الأساسي لتمييز حقيقة نظرية عن أخرى هو تماسك الاستدلال واللزوم الضروري للنتائج عن المقدمات. هنا يقول صوير: "إن الرياضيات علم مهمته تصنيف جميع البنات الممكنة" وذلك من خلال الانطلاق من جملة من التعريفات والبديهيات والمصادر والمبرهنات وذلك قصد الوصول إلى تلاؤم مع الأشياء. ان الحقائق الرياضية

تشبه الافتراضات التي توضع دون إثبات ودون أن تنطبق بشكل تام على العالم الواقع لأن "الواقع ليس ما نعتقد فيه بل هو ما كان ينبغي علينا أن نفكر فيه."

الحركة الثانية تخص العلوم التجريبية وخاصة الفيزياء وعلم الأحياء أين يدور الجدل بين الحقيقة والتثبت والتأييد والتحقق وتطرق قضية تطابق الحكم العقلي مع الواقع الخارجي والتثبت من صدق الفرضية عبر الرجوع إلى عالم التجربة. إن الحقائق الفيزيائية هي وقائع من وضع ملاحظتها وخاضعة لإثباتات وتحققات عينية خصوصا وأن الفيزياء هي علوم يقين والمعيار الأساسي لتمييز حقيقة تجريبية عن أخرى هو مدى مطابقتها للواقع كما يكشف عن ذلك المنهاج التجريبي والسبر والإحصاء. والحق أن الفيزياء تعتمد التجربة ولكنها لا تهمل دور العقل بل تدعو إلى أن يقوم تحالفا بينهما. وقد حصل تحول في مستوى المبادئ التي يركز عليها هذا العلم يتمثل في الانتقال من الإيمان بالسببية إلى الإيمان بالاحتمال الذي له من القوة ما يجعله مساويا لليقين. لو أخذنا غاليلي مثلا فإنه لم يقم باكتشافات كبيرة ولكنه قام باختراع عندما حول الكيف إلى كم والمحسوس إلى معقول وأعاد تعريف العلم من معرفة تدرك الجوهر إلى معرفة تهتم بربط الصلة وتنظيم البنية وإقامة العلاقة. يصرح فرنسوا جاكوب في منطلق العالم الحي: "لم يعد علم الأحياء يبحث عن الحقيقة بل يقوم ببناء حقيقته الخاصة."

الحركة الفكرية الثالثة تخص العلوم الإنسانية وبالتحديد علم النفس وعلم الاجتماع أين يدور الاهتمام بمسألة شرعية هذه العلوم وشروط إمكان حقيقة الإنسان خارج إطار عالم المادة وعالم الروح. والحق أن هذه العلوم توجد في موقع تجاذب بين الفلسفة من جهة والعلوم الصحيحة والطبيعية من جهة أخرى وهي كذلك حلبة صراع بين اتجاهين: الأول طبيعي أصابته عدوى النماذج الوضعية ويعتمد أسلوب التفسير والثاني تاريخي يميز بين علوم الفكر وعلوم الطبيعة ويعتمد أسلوب التأويل والفهم والتعاطف الوجداني. ولعل أهم إشكال يطرح هنا هو هل الإنسان موضوع تفسير أم موضوع تأويل؟

يقوم التفسير على رد الظواهر الجزئية إلى المبادئ العامة التي تحكمها طبقاً لقوانين يمكن التثبت منها عن طريق التجربة، أما التأويل فيتمثل في البحث وراء العلاقات والنسب عن المقاصد والمعاني والدلالات، ولذلك كان الجواب مبهماً وهو ضرورة الانتقال من حقيقة الإنسان إلى التركيز على معنى الحياة الإنسانية وقيمة وجوده في العالم.

خلاصة القول إن طرح أسئلة مثل ما معنى بناء الحقيقة؟ وماذا نقصد بأن تكون الحقيقة خاصة؟ وهل تتمثل الحقيقة في هذا التطابق بين الحكم والموضوع؟ يفضي إلى القول بعدم وجود علم مهم يكون دقيقاً ويكفي ليخدم للعلوم الأخرى المناهج التي تلائمها ومعايير الحقيقة. ربما دحضانية كارل بوبر أو قابلية التكذيب هي أحسن المعاول الممكنة لبناء معيار للعلمية. حيث يصرح في هذا السياق: "إن حقيقة علمية ما ليست حقيقة لأن التجربة تثبتتها بل هي حقيقة لأننا لم نتوصل بعد إلى تجربة تثبت عكسها".

يفيد هذا الأمر ثلاثة أشياء:

- أن العقل كما يقول كانط لا يرى في الطبيعة إلا ما ينتجه وفق مخططاته الخاصة وما يضعه بنفسه
- ان نظرية ما لا تكون صادقة إلا طالما أنها سمحت بتفسير معطيات التجربة وحالما تكتشف وقائع جديدة لا يمكن تفسيرها على ضوء هذه النظرية فإنه ينبغي إعادة النظر فيها لتوسيعها وتعويضها بأخرى.
- موضوعية المعرفة العلمية لا تكتسب إلا بتخليص الأشياء من غلافها الحسي والانتقال من المعرفة العامة إلى المعرفة العلمية ومن الواقع العيني إلى الواقع الموضوعي الافتراضي.

فإذا كان غرض العلم هو أن يكيف العقل مع الواقع وينقذ ظواهره فإن هذا الغرض مهمة لا تكتمل أبداً ومشروع هو دائماً مؤجلاً يفتح في اللحظة التي يظن فيها الإنسان أنه انغلق طالما أن عوائق الإحيائية والغائية وأوهام مركزية الأرض وتعالى الوعي وتكريم الإنسان مازالت تقبع كمكبوتات في غياهب لاوعي العلماء وتمنعهم من الإبداع وتحقيق المزيد من الاختراعات.

لكن أليست الحقيقة هي تجربة حوارية تفاوضية بالأساس؟ وألا تستوجب الانتقال من الحوار إلى الحوارية؟ وما المقصود بالنقاش التفاوضي في الفضاء العمومي بين العقلاء قصد بلوغ معايير عملية؟

يختلف الحوار عن النقاش والمباحثة والمجادلة والمفاوضة والمقارعة والمناظرة والمبارزة والمطارحة وذلك لكون هذه التجارب تقوم على تبادل الآراء وتسعى إلى السيطرة وفرض الموقف الشخصي على الآخرين وتفضي إلى النزاع وتكون سبب الاقصاء والتهميش وتهدف إلى الافحام والتبكيك والسفسطة والتكفير (الايحاء من الملة) والتسفيه (الايحاء من العقل) والتخوين (الايحاء من الوطن).

في حين أن الحوار يكون قريب من المناظرة وهو فعل عقلائي هادف يظهر في شكل تعاقب جملة من الرسائل وأفعال الكلام يتم مبادلتها وتداولها بين طرفين أو أكثر ويوجهها مقصد مشترك وتلتزم بجملة من القواعد والآداب وتظافر جهود جميع الفاعلين من أجل تحقيقه. ويمكن أن نميز بين الحوار السلبي غير العاقل والذي يؤدي إلى النزاع ويخضع إلى التمثلات الذهنية والأحكام المسبقة والغضب والعنف والأهواء والتحيز للذات والحوار الايجابي الذي يتحرر من الأسباب المؤدية إلى النزاع ويعمل على تصحيح المسار وبلوغ القصد والارتقاء بالإنسان إلى مرتبة الوجود الأصيل ويتجه نحو الحق والخير والجمال ويعمل على احترام الغير وتفهم خصوصيته.

تتميز المناظرة باحترامها لجملة من القيم الأخلاقية والآداب العملية وتتقيد بالشروط المنطقية لاستعمال العقل وتتوافق مع قوانين الفكر وتطابق قواعد اللغة والاعراب وتسمي الأشياء بمسمياتها.

كما يمكن أن نميز بين محاوراة نقدية تسعى إلى امتحان البديهيات والتثبت من صدق المسلمات وتعالج الأزمات من جذورها وتفقد الوسائل ومحاوراة بحثية ترنو إلى ترويض العقل والاقناع وتحصيل المعرفة ومقاومة الجهل والتعاون على انتاج الحقيقة واضفاء المعنى على العالم والارتقاء في درجات العلم وتدريب على التعلم الذاتي والاستفادة من التدافع والتواصل بين المتخالفين والتعايش بين المتخاصمين.

غني عن البيان أن الحوار العقلاني على الاطلاق يخلو من كل أشكال السفسطة من تجريح للشخص والاعتماد على ما يراه الناس وما جرى به العمل وأثبتت التجربة صحته وما يهواه الجمهور، ويتفادى المناقضة الجزئية والخلف المنطقي والمعارضة التامة والمحاججة على غير دليل والبرهنة باستخدام مسلمات في حاجة إلى برهنة والمصادرة على المطلوب وإيقاعه في الدور والحلقة المفرغة. من هذا المنطلق إن "الاحتجاج بالمطلق يفسد العقد الحواري الذي تتأسس عليه الجماعة البشرية" (155).

كما يتجنب الحوار العقلاني أيضا التغيرير بالآخر وتكذيبه بغير حق واتهامه بما لا يتصف به في الواقع والابتعاد عن استمالاته بالعاطفة والتأثير عليه بالاسترحام أو بالتخويف، ويتفادى السخرية منه واغاظته واستغلال جهله وعدم مواكبته وقلة اطلاعه وعدم تقيده بالتقاليد وعدم احترامه للموروث وقلة حدائته وتخلفه عن الركب. يفيد الحوار العقلاني في التشارك على اظهار الصواب ومنع الناس من الوقوع في الغلط واكتساب المنافع بالتعاون وتوظيف الاتفاق في رفع أشكال الالتباس والتفاهم في المجتمع.

إذا كان افلاطون اتخذ من المحاوراة فنا للكتابة الفلسفية وجعل اللوغوس هو المأدبة التي يجلس في رحابها الضيوف ويتبادلون الحديث وإذا كان ديكارت قد أجرى الحوار بين الذات وموروثها ومعارفها عبر آلية الشك وإذا كان كانط قد حدد مهمة العقل في تنظيم همل مختلف الملكات وأتاح الفرصة للذهن والخيال والحواس أن تتحاور بحرية من أجل بلوغ المعرفة وإذا كان هيغل قد تصور تاريخا من المناظرات الجدلية التي تتحاور فيها الأنساق الفلسفية عبر آلية الاستيعاب والتجاوز وتصل فيها إلى المعرفة المطلقة وإذا كان كاسرر أقام الحوار المتكافئ بين مختلف الأنظمة الرمزية وهي الأسطورة والسحر والدين والفن واللغة والتاريخ والعلم والفلسفة والتقنية فإن بول ريكور حاول أن يجري الحوار بين الأديان والتفاهم بين الثقافات والمصالحة بين الهويات ضمن اعتراف متبادل بالمساهمة المتساوية في صناعة الكونية.

George Gusdorf, *Traité de métaphysique*, A.COLIN, 1956, p.131.

(155)

إن الحوارية هي لغة متداولة في شكل حوار وتعني اتحاد بين منطقيين ومبدأين دون أن تكون الثنائية قد انصهرت وذابت في الوحدة، كما تفيد أيضا التفاعل الذي يحصل بين خطاب الذي ينتجه الباث والخطابات الموجودة في الخارج عند المتلقي ومختلف أشكال الخطاب التي ينتجها الغير، ولذلك يكون مفهوم الحوارية قريبا من مفهوم التناص عند باخطين ولكن عند أدغار موران ليست الحوارية هي المفهوم الحل لمشكل العلاقة بين الأنا والآخر أو للصلة بين الذات والعالم فقط بل هو المنهج الذي يساعدنا على التفكير في الواقع لامتناهي التعقيد. زد على ذلك تستعمل الحوارية في فهم التجربة الدينية التي تقوم على تواصل حقيقي بين عنصرين متباعدين هما الأبدى والزمني حيث تجري مناظرة روحية بين المطلق والتاريخي.

إن الحوارية تكشف عن الوجه الحي للغة يعبر عنه الكلام إلى جانب وجهها المادي الذي يتجسد في نسق العلامات والرموز، وتبرهن أيضا على ضرورة مرور الكلام البشري بالمحيط الثقافي وأشياء الحياة اليومية وتأثره بكل ما قاله الناس قبله في نفس الموضوع. وتعتبر الحوارية عن تعدد الصوت السردية في النص الواحد ويتحول الخطاب إلى تجربة شعرية حية ويمكن للحوارية ان تقوم على العنصر الهزلي المضحك أو على الطريقة التهكمية الساخرة ويمكن ان تعتمد الأسلوب الرسمي للمحاضر أو أسلوب التحقيق والتدقيق الذي يعتمد المفتش في البحث، زيادة على أسلوب السيرة الذاتية والحكي عن الذات. أصبحت دراسة الحوار تجري عند تقاطع السيمياء السردية ولسانية القول وتجمع بين البحث في اللغة كفعل في الاستعمال الحقيقي والجدى والاشتغال عليها بوصفها لعب في الاستعمال الوهمي والهزلي.

عندئذ يقوم الحوار على تمثيل للتبادل الشفهي ويفترض عرض كلام الشخصيات ويستوجب عدة عناصر: أولها الاتصال بين المرسل والمرسل إليه عن طريق رسالة يحملها وسيط أو قناة وتكون مشفرة وتتطلب القراءة والفهم، ثم يتميز الحوار بالمحادثة وهي تجربة تتميز بالارتجال والطابع

المجاني وتغيب القواعد الرسمية ويحضر الترسل في الكلام ووفرة التعبير وفيض خاطر وتدفق المشاعر في الكلمات، ثالثا هي المناظرة وتقوم بين طرفين يسلم وجود ندية بينهما ويشاركان وفق ضوابط ويحترمان جملة من الآداب ويسعيان إلى ايجاد تفاهم متبادل وعبر التكافؤ في الكلام والاستماع وتصحيح الأخطاء والبحث عن الجيد من الحكم والسديد من الرأي والحقيقي من الموقف. اذا كان الحوار المسرحي الذي يخضع لجملة من المشاهد المتتالية والمترابطة ويكون مباشرا ومسموعا ويعتمد على حركات الممثلين و اشاراتهم بينما الحوار الروائي هو محصور في اللغة ويخضع للسرد ويتكيف لبناء ويتحول بالحبكة ويخضع للمحاكاة ويعتمد التلميح والتورية والاقتصاد والقراءة.

ان الأسلوب الذي يعتمده الحوار الروائي هو إعادة انتاج الكلام وذلك باعادة انتاج الوضع والاتجاه بالخطاب من المخاطب إلى المخاطب والتركيز على نغمة التصوية وشدة النبرة واحداث انقطاعات في الصوت وتحسين هيئة المتكلم وتجويد تقنيات انتاج الكلام واخراجة والمراوحة بين الوصف والسرد وذلك بإنشاء أنواع سردية مبنية على هيمنة وجه من وجوه شخصيات القصة. ان كلام السارد ومعارفه تتميز عن النص العادي، الذي ينتج شخص واحد يتحدث فيه إلى نفسه فقط، وذلك بتعدد المراجع والشخصيات وأشكال استعمال اللغة وفنون الخطاب وبكلام الآخرين أيضا.

ينبغي أن تكون أيضا لغة الحوار واضحة ومرتنة ومحترمة لهجتها وفصيحة والابتعاد على التصنع والتكلف والحرص على الانسجام مع لغة المستمعين والبيئة الاجتماعية والثقافية التي يتنزل فيها الخطاب.

ان الغاية من الحوار العقلاني هي انهاض الأنفس نحو العمل في المجتمع والفعل في التاريخ والممارسة في الواقع وليس ترشيد العقول نحو بلوغ الحقيقة وتحصيل المعرفة وادراك القيمة وامتلاك المعيار واقتفاء الدليل وامتلاك الحججة وقهر الخصم. يخلص الحوار الناس من التكرار والجمود ومن استعمال القوالب اللغوية الفارغة ويقوي اللحمة والانسجام والتعاطف بين المتحاورين ويخلق الاحتكاك بين الحضارات والتفاعل بين الثقافات

والمثاقفة بين الذوات ويصقل الشخصية وينمي لديها المهارات ويفجر الطاقات الابداعية ويكتشف المواهب والامكانيات ويغذي روح البذل والمثابرة ويعيد الصلة بين الذات والماضي ويقوي درجة نقده والمامها بالحاضر ويساعدها على الاستشراف وافترض ما هو قادم.

ان ما هو مدار نظر الحوار وما تراهن عليه الحوارية هو الاعتماد على النسبي والزمني والممكن في الحجاج حتى يتم التخلص من الدوغماتيات وتستقر العلاقة بين الناس ويسودها التسامح والتفاهم. لكن أليس " كما تنظر بينك وبين نفسك، تنظر بينك وبين خصمك"؟ وهل يكفي الحوار والحوارية لكي يتمكن المتحاورين من تصحيح الأخطاء وبلوغ الحقيقة؟

صفوة القول أن الجهود الرامية إلى البحث عن الحقيقة أو افتراضها أو التوجه نحو بنائها تنزع كلها إلى تقريب الواقع الطبيعي والشأن الانساني من العقل الرياضي والمنطقي وتعطي قيمة للمنهج التجريبي ولكن أنى له أن تدركه؟ وهل يحل النزول إلى المدار العملي الاشكاليات التي يطرحها العلم النظري؟ واذا كان التفاهم حول الحقيقة هو مسألة متعثرة هل يصل الاجتماع البشري إلى اجماع حول القيمة والمعنى؟

الباب الثاني

مقابسات العمل

استهلال

"لماذا أطيع أنا وغيري شخصا آخر؟ لماذا لا أعيش كما يروق لي؟ هل يحتم الواجب الطاعة؟ هل أجبر على الطاعة إن عصيت؟ ومن يجبرني على ذلك وإلى أي مدى وباسم من ومن أجل ماذا؟" (1).

لعل أهم انشغال في هذه المقابسات الفلسفية النقدية المعاصرة التي تراوحت بين النظر والعمل هو التطرق إلى ما قد تمارسه فكرة الحرية من التأثير في الناس والقوة في التاريخ. ومن المتعارف عليه أن الحرية مطلب قد لا يضاويه أي مطلب آخر وذلك لكونه مرتبط بالنشاط والفعل والممارسة والنظرية العملية وحركة الطبقات الاجتماعية وطموح الناس إلى نيل أهدافهم ويعتبر خير الوسائل الممكنة لإحراز الاستقلال بالنسبة للدولة ولحصول المجموعات على الاعتراف وبعض من الحقوق الثقافية والحكم الذاتي ولذلك يصعب أن تكون الحرية مجرد حلم هادئ لفيلسوف ينظر من موقع متعال إلى الحياة وإنما هي من المشكلات العويصة والتحديات الجسام ومن الغايات النبيلة التي يمكن أن تتحول إلى عنف وأداة إنتاج للصراع والهيمنة ما لم يقع ترويضها والتفنن في إبداعها وحسن التعاطي معها.

لقد ارتبطت الحرية في البداية بالفرد وحقه في التمتع بحياته وتنمية

(1) ايزيا برلين، حدود الحرية، ترجمة جمانا طالب، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى،

1996، ص 9.

ثرواته وبالملكية الخاصة وامتياز السيادة وسلطة التحكم والتوجيه ولكنها ما لبثت أن أصبحت تعنى الاستقلالية الذاتية وحق المجموعة في التعبير عن هويتها وقدرتها على تسيير شؤونها الثقافية والدينية بنفسها وتصرف الشعوب في أوطانها. على هذا النحو تناقض استعمال مصطلح الحرية مع مفاهيم الرق والعبودية والطغيان في الميدان السياسي والاقتصادي والاجتماعي وتجابه بشكل لافت مع مفاهيم القضاء والقدر والجبرية والمصير في المجال الوجودي وتجادل أيضا مع الحتمية والضرورة والقانون في المجال المعرفي. وكان قريبا من الاختيار والإرادة والروية والمداولة والتعقل والفعل والكرامة والكسب والعزيمة والنقد وتحقيق إنسانية الإنسان.

اكتسب مصطلح الحرية عدة معان وتنزل في عدة سياقات وامتلك عدة وجوه اشتهر منها في تاريخ الفلسفة وجهين هما الوجه السلبي والوجه الايجابي وقد شاع بطريقة فيها الكثير من الخلط والتعميم أن الوجه السلبي للحرية هو أن يفعل الإنسان ما يشاء في ظل غياب كل إكراه وضغط وأن الوجه الايجابي لها هو أن يستعمل المرء ما امتلكه من قوة وإرادة وتصميم في انجاز الفعل الذي اختاره وترك غيره، ولكن هذا التحديد على ما فيه من محاولة متبصرة وتوجه صادق لا يستوفي حقيقة المصطلح ولا يمكن الإنسان من التمييز بين الفعل الحر بإطلاق والحركة الاضطرارية التي يختلط فيها الخضوع بالطاعة والرغبة بالرغبة. من هذا المنطلق حري بنا العودة إلى ايزيا برلين في كتاب "حدود الحرية" من أجل التثبيت من التمييز بين الوجهين وتجاوز حالة اللبس والغموض في استعمال هذه الكلمة النبيلة التي ظلت محل استقطاب وتجادب. لكن ماهو الوجه السلبي للحرية؟

يتضمن الوجه السلبي للحرية الإجابة على السؤال: ماهو المجال الذي يُترك فيه للفرد حرية العمل أو أن يكون هذا الفرد ما يستطيع أن يكون من غير تدخل أي فرد أو أفراد في ذلك؟

في الواقع "إذا كانت الحرية شيئا مقدسا ومبدأ لا يمس فلا يمكن أن يكون هناك ما يبرر التلاعب بها" (2).

(2) ايزيا برلين، حدود الحرية، ص 16.

الحرية بهذا المعنى هي غياب التدخل الخارجي في النشاط الداخلي وانتفاء القيود والإكراهات في العمل الذاتي وذلك لأن إجبار المرء على القيام بأشياء لا يحبها ودون موافقته ورضاه يعني تقليص في مساحة اختياره وفعله للأعمال التي يميل إليها ويستحسنها عن غيرها. عندئذ إن فقدان الحرية هنا يعني فقدان الاستقلالية وتكريس التدخل في شؤون الذات والاستعباد والعجز عن المبادرة والتبعية للآخر.

إن منح حرية للبعض يعني حرمان فئات أخرى منها وإن الحرية الفردية قد لا تتحقق إلا بالتضحية بحرية المجموعة وبالتالي لا يمكن محاصرة الحرية عند الكثير من أجل تمتيع عدد قليل بها ولا يمكن أيضا محاصرة الحرية بالمعنى الجوهرية من أجل الحصول على حريات أخرى ومنافع أخرى كالثروة والأمان والعدالة والمساواة والسعادة والرفاه. والدليل على ذلك هو أنه "إذا كانت حريتي أو حرية طبقتي الاجتماعية أو حرية شعبي تتطلب شقاء الآخرين فإن النظام الذي يسمح بهذا هو نظام جائر وعقلاني" (3).

يتبين لنا أن الحرية هي المبادئ والحقوق التي لا يجب التنازل عنها ولا يمكن تعويضها ولا تأجيلها وإهدارها يعني إهدار كرامة الإنسان والإساءة إليها يعني الإساءة إلى الإنسان ولا تقبل الزيادة ولا النقصان وبالتالي لا معنى للحديث عن حرية الحد الأدنى والتضحية بشيء من الحرية من أجل الحفاظ على ما تبقى منها ولذلك ينبغي أن نكون أحرار بشكل كامل وأن نسعى إلى تحقيق ما نرمي إليه بالوسائل التي وقع عليها اختيارنا بحرية ويجب منع الآخرين بالقانون من حرمان الناس من الحرية.

هكذا يقترن الدفاع عن الحرية بالمطالبة بحماية الفرد من كل تهديد وانتهاك خارجي وبالمطالبة بالحقوق المدنية، وتؤدي أفعال الضغط والإكراه والمنع إلى الإحباط والعجز والعزوف عن التحرر والاستقلال.

إن حرية الفكر هي شرط تنمية القدرات وتفجير المواهب وإطلاق

(3) ايزيا برلين، حدود الحرية، ص 16.

طاقات الإبداع والخلق لدي الإنسان ولذلك يجب على المرء يحاول اكتشاف الحقيقة بنفسه وأن يطور شخصيته وينشد الحرية طالما أن ذلك علامة على يقظته واستنارته وتحمله مسؤولية وجوده وسيادته على نفسه واستعداده للمشاركة في الفضاء العمومي وتجذير قيم المواطنة وزرع الثقافة الديمقراطية. إن الحرية السياسية في وجهها السلبي تعني عدم تدخل الدولة في شؤون الأفراد وترتبط بين الديمقراطية والفردانية وتطرح بجديّة سؤال : من يحكمني؟، ولكن ماهو المفهوم الايجابي للحرية؟ ألا ينبغي الانتقال من "الحرية من..." إلى "الحرية ل..."؟ أليس من الأجدى أن يعامل الناس لا بوصفهم أحرارا بصفة مطلقة ولكن باعتبارهم الكائنات التي يجب تحريرهم أو على الأقل التي ينبغي أن تقوم بتحرير أنفسهم من كل القيود والإكراهات؟ وكيف نفهم الوجه الايجابي للحرية؟

يتضمن الوجه الايجابي للحرية الإجابة على السؤال: كيف نمارس حرياتنا؟ وبعبارة أخرى من وماهو مصدر السيطرة أو التدخل الذي يستطيع تحديد ما يقوم به الفرد أو ما يجب أن يكون كذا بدلا من ذلك؟ والحق أن "المفهوم الايجابي لكلمة "حرية" مشتق من رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه"⁽⁴⁾.

الحرية هاهنا تجعل الإنسان حاكما وناهيا على نفسه ويعتمد على قدراته ويتخذ القرارات لوحده ويكون فاعلا نشطا ويمتلك غايات واعية وأهداف شخصية وأسلوب حياة ويفكر بعقلانية ويحوز على منطق سليم ويحتل مكانة مرموقة في الوجود ويضطلع بدور طليعي في المجتمع ويتمتع بالسيادة الذاتية والقدرة على الإثبات الذاتي وتأكيد النفس ويكشف عن ذات رفيعة وسمو روحي ورغبة في التجاوز والانتصار.

هناك ترابط بين الوعي الحر والإدراك المباشر وبين الإرادة العقلانية والذات الحقيقية وبين الانسجام مع الذات والتناغم مع العالم الخارجي وبين ممارسة الاختيار وتحقيق الطبيعة التي تخص الإنسان وبين الرغبة في

(4) ايزيا برلين، حدود الحرية، ص 23.

التوجيه الذاتي وقيادة المرء من قبل ذاته الأصيلة.

إن حال الذات الحرة بالمعنى الايجابي هو حال الإنسان الحقيقي الذي ينشد المستحيل والذي بداخله طموحات شخصية تجعلها أكبر ما ه لي وتنجز أفعال وأثر فوق حجم قدراتها المتوقعة وطاقاتها المعروفة.

نتتهي إلى الإعلان عن المبادئ التالية:

- إن الحرية لا تعني حرية داخلية عند الحكيم ونكران الحياة الخارجية والانكفاء على الذات وإنما تفيد إدراك الذات كقوة فاعلة والانتصار على السببية واحتلال موقع في العالم.
- ليس هناك قيود نهائية وسلطة مطلقة على الحرية وإنما حقوق مقدسة يجب منحها للناس وصيانتها والذود عنها ضد كل اعتداء وهي الحريات الأساسية.
- الحذر من أن تكون قوانين الحرية أكثر صرامة من قسوة الحكم المطلق وأن تقضي سيادة الشعب على سيادة الفرد لنفسه وأن يمارس الاستبداد باسم الحرص على ضمان الديمقراطية.
- توجد جملة من الحدود يمكن للإنسان أن يتمتع داخلها بمجموعة من الحريات المتكاملة وهي القوانين السياسية لتي سنها اعقل المستقيم وتم اتفاق عليها والرضا بها من طرف إجماع الأغلبية.
- يجب أن يعطى لكل فرد مجالاً يكون فيه بمأمن عن أي إكراه خارجي ويتخلص كل إنسان من رهبة الحرية وثقلها لتكون بالنسبة إليه المقصد الأسنى والقيمة المقدسة.
- " يجب أن يقاس مقدار حرية اختيار للعيش كما يرغب فيه الفرد أو الأفراد) بمقدار ما يحتاجه من الحرية لتحقيق القيم الأخرى كالمساواة والعدالة والسعادة والأمان والنظام"⁽⁵⁾.
- " على الذين يؤمنون بالحرية كتوجيه ذاتي عقلائي أن يفكروا في كيفية

(5) ايزيا برلين، حدود الحرية، ص 74.

استخدامها لا في حياة الفرد الخاصة وحسب بل في علاقته مع أفراد مجتمعه الآخرين أيضا⁽⁶⁾.

هكذا تتعدد دلالات الحرية بتنوع التحديدات التي تخضع لها الطبيعة البشرية وفي كل مرة يعاد تعريف الإنسان يتغير أيضا تعريف الحرية ولكن الاقتصار على القول بأنها القدرة على عمل ما يرغب فيه الفرد هو تعريف منقوص ولا يفني بالغرض ولذلك يلزم التأكيد على وجود الحرية كوضع اصلي وبنية تكوينية.

فهل يمكن أن نستخلص من الأفكار السابقة أن تعدد الحريات هو الوجه السلبي وأن السيادة الذاتية هي الوجه الايجابي؟ وكيف تقضي حرية ايجابية واحدة على عدد كبير من الحريات السلبية؟

وكيف تساعدنا الحرية المتكاملة على الانتقال من الحقيقة التقليدية إلى الحقيقة الثورية ومن الدلجة والتسييس إلى الالتزام والتعمير؟

صفوة القول أننا لا نستطيع أن نتفلسف في لحظتنا المعاصرة بشكل نقدي ومختلف دون أن نكون أحرارا ولا نستطيع أن نمارس السياسة ونعمر في الأرض دون أن نغير اهتماما بالواقع الاجتماعي ونسهم في تغييره ولن ندخل إلى رحاب الفلسفة بالمعنى الملموس للكلمة اذا ما أدركنا ظهورنا إلى المشاكل السياسية لعصرنا وذهبنا بعيدا في تفكيرنا خارج الأطر الاجتماعية للمعرفة. لقد كان جيل دولوز مخلصا إلى هذه الفكرة حينما بين أن السياسة تأتي قبل الوجود الانساني وبالتالي وجود انساني دون فعل سياسي ومشاركة ميدانية وتحمل للمسؤولية لا يستحق أن يعيش ويكون فاقدا للمعنى. أما ميشيل فوكو فإنه جعل من الاهتمامات السياسية المادة المفضلة للفيلسوف وكأن الفلسفة تنتعش عند الأزمات النفسية والاقتصادية وبتزايد الاقبال عليها حيث تتفاقم المشاكل الاجتماعية وتظهر العديد من الوضعيات القصوى مثل الفقر والبطالة والحرمان والقهر والمنع.

من المعلوم أن الفلسفة تطبخ في عقول المفكرين الأحرار عند اقبالهم

(6) ايزيا برلين، حدود الحرية، ص 43.

وإدبارهم ويتلقفها الباحثون عن الحكمة والتائقون إلى الوجود الأشرف ولكنها تتكلس في مخابر الجامعة وتعرض إلى قولة وتدجين. ومن المعلوم أيضا أن السياسة تصنع في الشارع والساحات من قبل العمال والثوار وتحفظ في قلوب الرجال وربات الحجور ولكنها تصادر وتحتكر من قبل محترفي الخداع والكذب وصاندي المصالح والفرص.

بيد أن المتفلسف لا يقف عند تحليل الوضعيات المتأزمة وتشخيص الأمراض وطرح الاشكاليات بل هو كذلك يساهم من موقعه النظري وانتمائه الثقافي في ايجاد مخرج وتقديم أجوبة واقتراح تصورات والعناية بالذات وتقديم استراتيجيات بديلة لجماعته السياسية ويضع نفسه على ذمة الكوكب الذي يسكنه.

يمكن أن نميز بين ظاهرتين وهما تسييس الفلسفة بمعنى توظيفها حزبيا وسلطويا وذلك عندما تعمد جهة معينة إلى توظيف الفلسفة لمصالحها الضيقة ومحاولة تطويع الأفكار الفلسفية لبرامجها ومخططاتها الخاصة، ثم انخراط الفيلسوف في الشأن العام وممارسة مواطنته والاسهام في تشريع القوانين واحترامها.

ان المتفلسف الحقيقي هو الذي ينتصر إلى التاريخ على حساب البنية وينغمس في التجربة اليومية عوض الاحتماء بالنظرية المجردة ويضع الانسان نصب عيني عوض التركيز على الأشياء والمادة ويكون واعيا بأهمية الحياة بدل الخوف من الموت والتنظير إلى العدم ويقوم بثوير طرق انتاج المعرفة بدل المحافظة على الآليات القديمة وتكرار نفس المقولات واجترار الآراء الشائعة والانسياق وراء الثقافة المعولمة.

ان اقتحام المجال السياسي من طرف مريدي الحكمة لا يعني بالضرورة أدلجة المعرفة وتسييس الفلسفة بقدر ما يدل على الاحتكام إلى العقل في الخلافات بين وجهات النظر المتصارعة واعطاء الكلمة إلى الفلاسفة من أجل أن يفصلوا المقال في ما بين الناس من خلاف واتصال وأن يحددوا وجهة المجتمع عند المنعطفات ويضعوا له برنامج عمل المرحلة القادمة ويساهموا في التأسيس والاسترجاع واعادة البناء.

لقد جاء في المأثور تعبير عن امتلاك الانسان الحقيقة لما ذكر عن الخليل ابن أحمد الفراهيدي قوله: "الناس أربعة: رجل يدري ويدري أنه يدري فذاك عالم فخذوه، ورجل يدري وهو لا يدري أنه يدري، فذاك ناس فذكروه، ورجل لا يدري وهو يدري أنه لا يدري، فذاك طالب فعلموه، ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فذاك أحمق فافضوه." فما هو الفرق بين العلم والجهل وبين الدراية والحمق؟

من هذا المنطلق كم كان أرسطو تقليدا حينما جعل القول المنطوق هو المكان الذي تتجلى فيه حقيقتك و أسند للحكم مهمة المجال الأصلي للحقيقة وبين أن ماهيتها تقوم في التطابق بين هذا الحكم العقلي والموضوع الخارجي وحينما نصب المنطق على باب مدينة العلوم. وكم كان نيتشه ثوريا لما استدعى الفن واللغة والحياة وثار على التاريخ والعلم وفكر في ما وراء الخير والشر و جعل الخطأ شرط المعرفة والوهم بابا من أبواب الجمال ومن القوة مصدر التصديق ومن قابلية التكذيب معيار المنظورية والنسبية العلمية ودليلا على تعدد الحقائق وزوايا النظر.

تقوم الحقيقة التقليدية على الاتفاق بين المعرفة مع موضوعها وصواب التمثل وتسند ملكة الفهم إلى فن الحكم على الأشياء ولكن الحقيقة الثورية تقطع مع التطابق والتماثل والصدق والصحيح وتجعل الظهور والانفتاح والحرية والاختلاف هي ماهية الحقيقة وتضع النافع والصالح والمفيد والحسن هو الحقيقي والواقعي والحيوي والديني. لقد خضع مفهوم الحقيقة إلى عدة تحولات وانتقل من التقليد إلى الثورة ومن البدهة واليقين إلى الشك والنقد ومن الذات والعقل والأنا الي الغير والجسد والنحن وتبدل الوضع من الحقيقة كقيمة إلى التساؤل عن قيمة الحقيقة ومن الحديث عن الخلاص الروحي والنعيم الأخروي إلى التطرق إلى الصحة والسعادة.

ان الحقيقة هي تقييم ينجزه الكائن من أجل مباشرة الحياة ونوع من الخطأ بدونه لا يمكن للإنسان أن يعيش، كما أن الحقيقة ليست كذلك استقامة وصواب الحكم بل انفتاح يرسخ به البشر أقدامهم في تربة العالم وبراءة الصيرورة والهوية المتحركة والاختلافية للفكر والجدلية العميقة

للتاريخ والمكان الذي يصبح فيه العقلاني مرثيا بل ان ماهية الحقيقة لم تعد شيئا أساسيا بالنسبة إليها بل تحتاج إلى اللاحقة أكثر.

ان انتصار الحقيقة الثورية يعني نهاية الحقيقة المطلقة في العلم والفن والدين وفك الارتباط بين السلطة والمعرفة والعلم والايديولوجيا وميلاد الكلام كفعل انساني والمقروئية كمشاركة في كتابة النص والشجاعة على قول الحق حتى وان كان والالتزام به في كل حال والاعتراف بالانكشاف والتجلي وممارسة الحرية. ألم يجانب أبو حامد الغزالي الصواب حينما قال: " اذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وان كان باطلا، وان أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وان كان حقا؟"

استنتاج أحكام القيمة من أحكام الواقع هو المشكل الكبير الذي أثار حفيظة الفيلسوف الألماني والمنظر الأبرز لعصر التنوير كانط وجعله يتوجه نحو نقد العقل العملي ويبحث في أسس ميتافيزيقا العادات ويترك لنا نظرية في الحق ونظرية في الفضيلة ومحاولة من أجل سلم أبدية، ولكن فكرة الواجب التي دفعت كانط إلى ربط القيم الأخلاقية بقوانين العقل لم تعجب عدة فلاسفة مثل نيتشه الذي انتبه إلى خطورة الأحكام المسبقة الأخلاقية وبحث في أصلها وفصلها من أجل التحرر منها وإعلان ثورة الغرائز على المؤسسات وتحرر الجسد من كل حكم قيمة وبين استحالة الخضوع إلى الالتزام مع توفر إرادة المعرفة والعلم المرح. لكن هل يمكن أن يشيد العقل البشري إتيقا مستقبلية في عالم لا تحكمه قيم؟

والحق أن "أسباب المضرات كلها تتفنن إلى أربع أنواع: أجدها الشهوة والرداءة التابعة لها. والثاني الشر والجور التابع له، والثالث الخطأ ويتبعه الحزن والرابع الشقاء"⁽⁷⁾. كما أن احتكام الناس إلى جملة من المعايير التي ينظمون بها حياتهم ويؤصلون العلاقات فيما بينهم من الأمور المفضلة والجالبة للفائدة والخير على الجميع ويبدو فقدان ذلك والبقاء على

(7) مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تنقيح حسن تميم، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، طبعة ثانية، 1989، ص 113.

حالة السليقة و حياة الطبيعة والغريزة من الأمور البهيمية الجالبة للفوضى والنزاع المؤذن بالخراب واندثار النوع، ومن هذا المنظور كان الاهتداء بالقيم مطلباً لزاماً علينا من أجل الارتقاء فوق درجة الحيوان والتشبه بالإله على قدر طاقة الإنسان وكانت الحكمة منقسمة إلى جانب علمي يبحث عن الحقيقة وجانب عملي يشرع للقيمة ويحدد سبل تحصيل السعادة وتحقيق الحرية بالنسبة إلى الكائنات الأدمية.

غير أن الأمور ليست بهذه السهولة الموصوفة لأننا حينما نفكر في مدلولات القيم والأسس التي تستند عليها المبادئ التوجيهية للفعل والغايات النهائية للسلوك البشري والمحفزات الحقيقية للتصرف تظهر أمامنا الإشكاليات وتبرز الصعوبات خاصة حينما لا يكون المطلوب على درجة من الكونية والموضوعية والإنسانية ومشدود إلى المحلي والظرفي والخصوصي، زد على ذلك المسافة بين المرغوب والمنجز وبين المقدر عليه والتمتخيل فيه، فهل يقتضي التحلي بالخلق الحميدة التي يراها الفرد التخلي عن أخلاق المجموعة التي ننتمي إليها أم الالتزام التام بعاداتها وأعرافها وبالضمير الجمعي؟

من هذا المنطلق لا توجد في العالم أخلاق قادرة على فرض واجبات متماثلة، وما يعزز هذه الحيرة أن كل مجتمع له معايير التي يميز بها الواجب والمحظور وكل مجتمع خيره وشره ولكل هوية ثقافية معينة منظومة من القيم الخاصة بها والتي تفرضها على منتسبيها وكذلك التداخل في الصلوحية والمشروعية والمجالات بين الأخلاق والدين والتقاليد الموروثة وثقافة الوعظ وهو ما يعطل كل نمو وتجديد داخل الفضاء التنظيري للقيم ويجعله مرتتها إلى جملة من القرارات السلطوية وقابلاً لأساليب الضبط والإكراه والتسلط والتوجيه وبالتالي يكون علامة على الخنوع والنكوص وعلى القصور والوصاية ويتعارض مع أية ثورة اجتماعية تسعى إلى التغيير الجذري أو مشروع تقدمي انساني.

ان الاهتداء بنور الأخلاق والمعايير التربوية أمر لا مفر منه بالنسبة لكل آدمي من أجل تحقيق انسيته وارتقائه إلى درجات الوجود الأفضل وان

التحلي بالخلق والشيم والقيم الأصيلة هو تقويم المسالك وترشيد الناس من المهالك وإصلاح ذات البين وتهذيب الأنفس من الأحقاد وتطهير الأعراق من الدرائن.

لكن التناقض حول أسس الأخلاق وغايتها والتردد حول الوسائل المتبعة وحول طبيعتها ومصدرها والمراوحة بين الطبيعة والمجتمع وبين الفطرة والعقل هو أمر لا مبرر من طرحه طالما أن الإنسان في نيته الصالحة وإرادته الحسنة وعفويته الطيبة وانعطائه للعالم هو مشدود إلى فعل الحسن وتجنب القبح ويحوز على النبراس الهادي والمرشد إلى السعادة والحرية والفضيلة والاعتدال في الضرورات.

ربما يكون من الأفيد أن نستنتج أحكام الواقع من أحكام القيمة طالما أن جوهر الوجود هو الاستزادة من الوجود وأن حقيقة الواقع هي الامتلاء بالواقع وبالنظر إلى أن اليوتوبيا كثيرا ما تتحول إلى تجربة معيشة. كما أن الأخلاق في الحضارة الانسية ليست مشكلة معطلة وتجربة معدمة بقدر ماهي تربية مهذبة شرط ألا تكون أخلاق الوعاظ والمبشرين وأن تكون نابعة من العزم والإرادة وتطلب التصافي والتحابب وتتعالى عن المنفعة والطاعة وتتزه من المصلحة والتباهي والتظاهر والشكلانية الفارغة.

ربما كان الفيلسوف موفقا عندما لم يحشر نفسه في السياسة ويعتمد أخلاقا مؤقتة يسترشد بها في حياته اليومية وفي علاقته بالآخر والدولة أثناء ثورة شكه العارم وتطبيقه لواجب الامثال المقدس للحقيقة الموروثة، وربما يقترب من اسبينوزا وما تبقى في اتيقاه من رواقية ومن هيغل بأخلاقه الموضوعية وماركس بأخلاقه الإنسانية وسارتر بأخلاقه الوجودية وبرجسن بأخلاقه المفتوحة وماكس شيلر بأخلاقه الفنونينولوجية المتعاطفة. ولكن السيء هو أن نلقي بالقيم في المزبلة وندوس عليها بالأقدام ونرمي بها عرض الحياة ونتصرف في المجتمع دون ضوابط ودون معقولية ونبرر ذلك بالتمتع بنعمة الحرية والإقبال على الوجود وحب الحياة. فإذا كانت القيم هي ما لا يهم أحد اليوم فانه ليس من المعقول أن يخضع ما يهم الجميع إلى ما لا يهم أحد. في هذا الاطار إن "الأدوار الاجتماعية المختلفة بما فيها

الأدوار المهنية تحكمها مبادئ أخلاقية تختلف عن المبادئ الأخلاقية العادية بل حتى تتعارض معها" (8).

الانتقال من الإتيقا إلى الإتيقات كان نتيجة حتمية للتطور العلمي والتكنولوجي الحالي وللتقسيم المنهجي والصناعي للعمل، وكان أيضا بسبب استحالة إخضاع كل دوائر النشاط البشري إلى منظومة قيمية واحدة وُصفت عادة بكونها صورية وكلية وعامة وتميزت بالصرامة والواجبية والقانونية. من هذا المنطلق ظهرت اتيقات جديدة تحاول قدر الإمكان مسايرة التغيرات وتراعي الظرفية والخصوصية وتواكب أشكال الحياة الصغرى التي يعيشها الإنسان دون نظرة أكسيولوجية فوقية وبعيدا عن التعسف المعياري ويمكن ذكر أخلاق الحياة والأخلاق المطبقة في الطب وأخلاق البيئة في أمور المحيط والأرض وأخلاق المهنة بالنسبة إلى النشاطات المهنية التي يقوم بها الناس. ان هذا التكوثر الإتيقي عبر عنه بول ريكور بقوله: "فليس من باب الصدفة إن كنا نعين من خلال اللفظ اتيقا شيئا مثيلا بالميتا-أخلاق، أي تفكير من مستوى ثان في المعايير، ومن جهة أخرى إجراءات عملية تستدعي وضع عبارة اتيقا في صيغة المتعدد وإرفاق العبارة بنعت مثل حديثنا عن الإتيقا الطبية والإتيقا الحقوقية وإتيقا الأعمال" (9).

وعلى سبيل المثال وجدت أخلاق المهنة نفسها منذ انبثاقها مطالبة بالرد على تحديين كبيرين هما:

- 1 - تعريف الواجبات الأخلاقية بحسب الدور الذي يشغله الإنسان في الحياة النشطة.
- 2 - مسألة تعددية الخيرات والقيم الناتجة عن كل نشاط وبروز تعارض فيما بينها.

(8) مونيكا كانتو- سبيربير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008، ص102.

(9) بول ريكور، العادل، الجزء الثاني، ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، بيت الحكمة، قرطاج، 2003، ص344.

فهل يؤدي القول بتعددية الميادين إلى تطبيق مبادئ أخلاقية مختلفة أم أن هناك اعتبارات أخلاقية ذات أولوية وفريدة يجب تحقيقها مهما تباعدت المجالات؟

والحق أنه توجد مبادئ كونية مثل العدالة والمساواة والنزاهة والإخلاص والوفاء والحق والخير الأسمى والجمال في ذاته ولكن هذه القيم تختلف بحسب المجالات التي تطبق فيها وتضعف علاقات الأشخاص بها وتقوى حسب الرغبة التي يبدونها في تحصيل ذلك.

من هذا المنطلق نصل إلى القاعدة التالية: وجود أدوار مهنية مختلفة ووجود اعتبارات اجتماعية مختلفة يقتضي إيجاد معايير للسلوك مختلفة. وبالتالي فإن أخلاق الأطباء ليست هي أخلاق القضاة ولا تشبه أخلاق المحامين أخلاق المرابين ويوجد فرق بين أخلاق التجار وأخلاق رجال الأعمال وربما لا يجوز لنا أن تقيس أخلاق الفنانين والكتاب وفق الأخلاق السائدة لدى العامة. لكن هذا لا يعني وجود نقاط مشتركة بين هذه الإتيقات المهنية وتناغم وظيفي سواء في الإسهام الايجابي أو في التأثير السلبي.

ما نلاحظه في ميدان الشغل هو عدم وجود هذه الإتيقات المهنية في مستوى المعاملات والضمانات وحتى إن وجدت على المستوى التشريعي القانوني فإن معظم المهنيين لا يلتزمون بها ولا يحترمونها وتقودهم نوع من الانتفاعية غير المبررة والسلوك الأناني المتناقل من الواحد إلى الآخر عبر العدوى التفسيدية.

إن ميدان المهنة هو مجال التنافس غير النزيه والصراع للبحث عن الربح والمنفعة الشخصية ولو بتخليف الضحية والتناقض مع الأخلاق العادية وان العلاقات بين المهنيين والمسيرين يسودها النزاع والتوتر وتغلب عليها بعض السلوكيات السوداوية من نوع التملق والرياء والشاوية والتوسط والمخاتلة. كيف نفسر موقف طبيب يكلف مريضه ما طاقة له من المعالجة في سبيل تحقيق أقصى حد من الربح؟ وما تفسير تحويل المربي المتعلمين إلى حقل استثمار مادي عوض أن يستثمرهم معرفيا ويزرع فيهم قيم التربية والابتكار؟ وماذا نقول عن محام يعلم أن موكله مدان ولكنه يبذل أقصى ما

عنده لكي يثبت براءته؟ وكيف نفسر عدم تضامن المهنيين من نفس القطاع مع زميل لهم تعرض لمشكلة معينة؟ ألا يعني ذلك أن الجماعة المهنية لا تحكمها منظومة اتيقية تكون بمثابة العروة الوثقى التي تشد العناصر لبعضها البعض؟

إن لب المشكلة عند ريكور يكمن في علاقة الفاعل بالمعايير وفي الوجه الذاتي من الإحساس بالواجب وتحديد من المسؤول وليس في الحرص على ضبط حد مرجعي قار يعين مبادئ المباح والمحظور.

إن الحاجة إلى بناء أخلاق المهنة والالتزام بها هي حاجة أكيدة من أجل صون كرامة العامل والمحافظة على إنسانية الإنسان ومن أجل الكف عن الثلب والتشهير والتطاول على حقوق الآخرين وان المجال الاتصالي هو أكثر هذه الميادين المهنية هشاشة ويتطلب معايير إتيقية صلبة تنظم الساحة التواصلية. فمتى تعود القيمة المهنية إلى وضعها الأخلاقي المرموق؟ ومتى يحترم كل فاعل التراتيب القانونية والأخلاقية التي يجب عليه أن يتبعها؟ وما السبيل إلى رفع التناقض بين أخلاق المهنة ومبادئ الكونية وعدم الانحياز؟

إن مقارعة الظلم الاجتماعي وتفادي الوقوع في الشر السياسي والتخلص من العوز الاقتصادي والانكباب على تشريع القيمة وإضفاء المعنى وضبط المعيار يقتضي في الباب الثاني الاشتغال على هذه المقابسات العملية:

- العودة إلى ماكس شيلر تعبر أكثر من ضرورة وذلك للخروج من التفكير الحديث في القيم والدخول إلى التفكير ما بعد حديث خاصة وهو الذي ربط وجود القيمة بقيمة الوجود وحاول تطعيم الأكسيولوجيا بالفنومينولوجيا وجمع بين المادي والمثالي في الأخلاق والفن.

- لا يقتصر مجهود غرامشي على نقد الثقافة ودمقرطة الماركسية وإنما وقع العديد من المفاهيم الاجرائية مثل المجتمع المدني والمثقف العضوي والكتلة التاريخية والفيلسوف الديمقراطي.

- ما يقدمه علم الاجتماع إلى الفلسفة هو أكثر بكثير ما تعطيه الفلسفة

إلى علم الاجتماع وهذا الدرس فهمه كاستورياديس الذي جعل من مفهوم المتخيل الاجتماعي مفتاحاً تأويلياً لكل ما يحدث داخل الجسم السياسي في حاضره ومستقبله مع تخلصه من العدة المنهجية التقليدية .

- الالتزام تجربة ارتبطت بسارتر ومواقفه الراضية للهيمنة والاستعمار وإهانة الانسان وأدب العمل يتم عن طريق الربط بين المعرفة الوجودية والرسالة الانسانية وتحمل المسؤولية. لكن المعضلة التي تظهر أمام أعين الفكر الحاذق تتمثل في أن الحدث الجلل ورأس الأمر لا يكمن في البحث الفلسفي المضني عن الحقيقة والانتقال من فضاء التقليد إلى شارع الثورة وإنما في طرح السؤال الفلسفي الثوري بامتياز: كيف يمكن انشاء سياسة جديدة للحقيقة لا تعيد انتاج سلطة الماضي بل تقطع معها وتعترف بأن ارادة الفلسفة في بلوغ الحقيقة هو الشيء الذي لا يمتلك حقيقة وما يجب اسكاته وأن الحقيقة تدخل في مجال الأعمال والانجازات ويتعين اعدادها وانشاؤها من الكذب والخطأ والوهم والزلل .

- العقلانية التواصلية عند هابرماس تطرح نفسها كبديل عن العقلانية الأداة التي تجعل من النموذج التقني والحسابي معيارها وتنظر إلى إتيقا التواصل على أنها بديل عن الوسائطية، كما أن مستقبل الهوية البشرية عند هابرماس لا يتوقف على نقد الحقيقة التقليدية واعتماد حقيقة نقدية بل يفترض استكمال الروابط التي بقيت إلى حد الآن ناقصة بين المعرفة والإيمان.

من هذا المنطلق " ان الطاقة الرفضية لمثل هذا النوع من النقد الذي يوجهه هايدغر أو باتاي، والذي ينزع القناع عن العقل ليبرز ارادة القوة السافرة الكامنة وراءه هو نقد يفترض فيه أن يخلخل، في ذات الوقت، القفص الفولاذي الذي تجسدت فيه الحداثة اجتماعياً"⁽¹⁰⁾.

Habermas Y, *le discours philosophique de la modernité*, paris, Gallimard, (10) 1988, p.5.

علاوة على ذلك يحتاج العقل اليوم إلى قرار نقدي يخرج من مقره المتعالي ويبعده عن التباس المفاهيم والمغالطات اللغوية والخصومات السفسطائية وتمكنه من الاستعمال التنظيمي للأفكار وأن يجد السلام والحرية في بلوغه الخير الأسمى كغاية نهائية للنظر الفكري والعمل البشري. ومثل هذا الحال يدعونا إلى النقد وذلك بالعودة للتفكير في رسم حدود للعقل ووضع ضوابط إتيقية والتشريع لعقل تواصلتي يعتمد آليات الحوار والتفاوض والنقاش العمومي من أجل الوصول إلى درجة مقبولة من الإقناع والتوافق.

ألم يقل بول ريكور: "يمكن أن يعني الكذب عن قرب الحقيقة المبحوث عنها، فالكذب المخفي حقيقة ليس مما يتعلق بقول الحقيقة المعروفة"؟ وألا يعني هذا أن الخطاب عن الحقيقة لم يعد هو الآخر الخطاب الحقيقي في الفلسفة؟ ومتى نكف عن معرفة الحق بالرجال ونشرع في البحث عن الرجال بالحق؟ وما السبيل إلى الخروج الامية الحديدية: تناهي قدرة الكائن البشري على انتاج المعنى من ناحية وانفتاح الوجود أمامه والحاجة إلى التواصل مع الآخرين من جهة أخرى؟

المقابلة الأولى تطعيم ماكس شيلر الأكسيولوجيا بالفنومينولوجيا

استهلال :

"ما هو الإنسان؟ وما هي منزلته في الوجود؟، هذان السؤالان جلبا انتباهي منذ يقظة وعيي الفلسفي بشكل ملفت أكثر من أي سؤال آخر.."⁽¹¹⁾.

يجد الإنسان نفسه في إطار جهده التفكيري من أجل السيطرة على الطبيعة وبناء رؤية متكاملة عن العالم مجبرا على أن يقسم قدرته على التفلسف إلى بعدين: يتعين الأول في بعد نظري ويتمثل في بناء أنساق معرفية مجردة وإصدار أحكام عقلية على الواقع، وأما الثاني فيعبر فيه عن عدم رضاه بهذه الأحكام ويسعى دوما إلى تجديد معرفته بهذا الواقع ويرفض بذلك ما يعتبره مجرد كائن عارف ليفصح عن كونه كائن يتساءل عن قيمة هذه المعرفة ومعناها وذلك بالاعتماد على رغبته وإرادته وحريته التي يستخدمها على مستوى الممارسة والعمل من أجل البحث عن قيمة هذا العالم الذي يوجد فيه وقيمة الإنسان الذي يعمره. من هذا المنطلق لم يكتف الخطاب الفلسفي المنصب على مختلف أبعاد التجربة الإنسانية بالبحث في المسائل النظرية وبدراسة المناهج الإبيستيمولوجية مثل مطلب الماهيات ونظرية المعرفة والعلاقات بين الأشياء بل استجلبته علاوة على ذلك قضايا الممارسة واستهوته المشكلات الأكسيولوجية ووقع استدراجه منذ البدء الأول إلى الاهتمام بحياة الإنسان العملية وتدبر قواعد السلوك وتحديد مبادئ التنظيم واستنطاق ما تختزنه التقاليد والعادات من أعراف وسنن مازالت تمثل مخزونا توجيهيا ينظم العلاقات بين البشر.

على هذا النحو كان مطلب القيمة ولا يزال مطلبا حيويا بالنسبة إلى

Max Scheler, *la situation de l'homme dans le monde*, Trad par M. Dupuy, (11)
Editions Montaigne, 1951, p.15.

الإنسان طالما أن "الإنسان هو واضع القيم بامتياز" كما يقول نيتشه وطالما أن مقولة القيمة هي مغرية ومربكة في نفس الوقت، القيمة مغرية لأنها تمنح الإنسان فرصة التمييز على الكائنات الأخرى، وهي مربكة لأنها ليست واضحة بما فيه الكفاية وليس هناك إجماع حولها فهي تؤرق التفكير وتجعل الإنسان دائم البحث عنها دون اللحاق بها، وهذا الاستعصاء لا يعود إلى صعوبة تعريفها بل إلى غموض العلاقة التي يقيمها الإنسان معها. إن مشكلة القيمة تتمثل تحديدا في معرفة الكيفية التي تحولت بمقتضاها الأفعال إلى درجات والمجالات الذي طرحت فيه. فهل يتعلق الأمر ببلورة قائمة من القيم المرتبة وفق الأهمية وبعد ذلك الاكتفاء بوصف طبائعها المتبادلة والعلاقات الموجودة بينها؟ ألا تقتضي هذه الوضعية التساؤل عن كيفية تحديد أصل القيم (الدين والمجتمع والكون اللاشخصي والفرد في حد ذاته) ومنزلتها الأنطولوجية؟ أليس من المفروض أن نعرف أسلوب التفكير الخاص بالمتابعة المستفيضة لهذا الموضوع وبعد ذلك نعمل على جعله مطابقا نسبيا عبر بناء أنساق منطقية صورية؟ لكن كيف نعرف بالفعل وبالحق العلاقات المشيدة بين بناء هذه النظرية التجريبية أو تلك والقيم التابعة لمؤلفها والمجتمع المتوجهة إليه أو النابعة منه؟ هل نمتحن الكيفية التي يتناول فيها كائن بشري الواقع وهو مستغرق في القيم الخاصة به؟ ألا يمكن أن نبدأ فقط بطلب معاني الكلمات التي نستعملها في تجربة التفكير التقويمي مثل قيمة وحكم قيمة وفعل قوم وتقويمي وكل المصطلحات التي تنحدر من نفس العائلة؟ ثم ما المقصود بالقيمة؟ وما وجهة التوتر الذي يحدث داخلها بين النسبي والمطلق؟ وهل يمكن تصور وجود إنساني فارغ من القيم؟ لماذا تصلح القيم؟ وكيف يمكن تحديدها؟ هل هي موروثية وبديهية أم مكتسبة ومبدعة؟ وهل أن القيمة أمر موضوعي يعطى بشكل طبيعي ومطلق للشيء أم أن الإنسان هو الذي يمنحها للشيء بشكل ذاتي ونسبي؟ كيف يمكن الرد على حالة الفراغ القيمي والحيرة الأكسيولوجية والعدمية القيمة؟ هل مازال للقيم معنى في عصر العولمة؟ هل يمكن أن نتمسك بحلم وجود قيم كونية قابلة للتطبيق في كل مكان أم ينبغي التفكير في قيم خصوصية صالحة لمجتمع معين في سياق خاص وقابلة للتعديل والتطوير؟

إن ماهو في ميزان الفكر وما يمثل مدار نظرنا هو الكف عن تأسيس القيم بشكل متعالي وادعاء والاطلاقية والسرمدية والشروع الجدي في التجديد الثوري لعلاقة الإنسان بالقيم وتنسيب كل وجهات النظر وربط القيم بالوجود.

1 - مفهوم القيمة:

قيمة الشيء تعني في دلالتها التقليدية وبكل بساطة الثمن ونظرية القيمة كانت بالتحديد نظرية ما وقع تسميته بالاقتصاد السياسي. هذا الاستعمال للمصطلح تواصل في لغة الحياة اليومية وفي لغة الاقتصاديين وخضع للتطور والتغير حسب السياق والفرد والمجتمع.

في حين أن الفلاسفة خاضوا نقاشا كبيرا حول طبيعة الحكم الأخلاقي والحكم الجمالي وحول الحقيقة والواقع والإلزام والخير الأسمى. هذه العناصر يتصورها أفلاطون تنتمي إلى نفس النسق ولكن منذ القرن 19 برز إشكال فلسفي جديد يعارض بين ما يجب أن يكون مع ماهو كائن وتشكلت نظرية عامة حول القيمة تهتم بكل من يعطي أهمية معينة لشيء ما مهما كانت وجهة النظر التي ينطلق منها والسياق الذي يحتله. كما يحال اليوم إلى القيم في العلوم الإنسانية ولغة النقد الأدبي والجمالي وفي الخطاب المتداول بحيث اكتسبت دلالة فضفاضة وفقدت بالتالي بريقها الفلسفي ودقتها التحديدية.

جاء في لسان العرب قيمة الشيء قدره وقيمة المتاع ثمنه وقيمة الإنسان ما يحسنه وما يحذقه. غير أن مفهوم القيمة يطلق على كل ماهو جدير بالاهتمام وكل ما يستحق التقدير والعناية. أما القيم (جمع قيمة) فهي تشير لغويا إلى مقدار الشيء أي ثمنه ثم منزلة الإنسان وقدره أي مكانته في المجتمع بالمقارنة مع غيره، وينعت بها المعيار الذي نقيس به الأمور ونرتب به الأشياء وبالتالي تندرج ضمن ما ينبغي أن يكون وليس ضمن ماهو كائن وتتجاوز الموجود نحو ماهو منشود.

إن لفظ القيمة يطبق في كل مكان عندما نهتم بالمقارنة والتمييز بين

الأشياء والأشخاص ونبني العلاقات ولذلك تكون متجذرة في كل فعل وكل حكم عملي ولا تتلاشى بمرور الأيام بل إن الفكر البدائي نفسه يقيم تقاربا بين القيمة والشجاعة والبسالة والإقدام ويربطها بالالتزام وبالتفضيل وكل ماهو روحي.

"تقال القيمة على كل ما يقبل التقدير وتستعمل في ميادين مختلفة ومتباعدة ولكن يمكن أن نميز بين نوعين من الاستعمالات: استعمال معياري نسبي واستعمال معياري مطلق.

الاستعمال المعياري يتجلى خصوصا في الاقتصاد وتتوقف القيمة حينئذ على المنفعة التي تكون للشيء المقوم. والمنفعة أمر نسبي تماما يتوقف على عوامل عديدة: "الحاجة والعرض والطلب، الخ. أما الاستعمال المعياري المطلق فيوجد أساسا في الأخلاق. وهنا تتوقف القيمة على المنفعة أو الحاجة أو الظروف، بل هي مستقلة من كل اعتبار، إنها قيمة في ذاتها" (12).

يتشكل مفهوم القيمة بالنظر إلى الاهتمام الذي نوليه إلى شيء ما أو بالاعتبار الذي يتكون لدينا عن شخص معين والقيمة هي إما أن تكون ذاتية للشيء أو مضافة إليه، وتختلف أحكام القيمة عن أحكام الواقع فالأولى هي ما به نغير ونرتب ونقيس صدق قضية معينة أو جمال أثر فني أو أخلاقية فعل أو نجاعة عمل أما الثانية فهي ما بها نثبت وجود شيء ونحدد طبيعة ظاهرة معينة.

إن قيمة الشيء من الناحية الذاتية هي الصفة التي تجعل ذلك الشيء مطلوباً ومرغوباً فيه عند شخص واحد أو طائفة معينة من الأشخاص ومن الناحية الموضوعية هي ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقاً للتقدير بذاته إذا كانت قيمة مطلقة كالحق والخير والجمال والصدقة أو من أجل غرض معين إذا كانت إضافية كالوثيقة التاريخية وتتمثل في جاهزية الشيء إلى الاستعمال وقابليته للتبادل.

(12) عبد الرحمان بدوي، المعجم الفلسفي، الملحق 2، ص 216-217.

إن مفهوم القيمة يحمل على عدة دلالات ومعاني تتراوح بين الفلسفة والعلم وتتغير من الرياضيات والمنطق إلى الفن والعاطفة مروراً بالاقتصاد والأخلاق والسياسة، مثلاً لفظ القيمة يدل في الأخلاق على الخير بحيث تكون قيمة الفعل تابعة لما يتضمنه من خيرية، وهي عند علماء الاقتصاد ما قدره أهل السوق وما قرروه فيما بينهم.

إذا كان التمثل العفوي يخلط بين قيمة الشيء وثمرته فإن التفكير الفلسفي يميز بينهما لاسيما وأن "الثمن هو ما يقدره العاقدان بكونه عوضاً للبيع في عقد البيع"⁽¹³⁾ أما "القيمة فهي موضوع رغبة وموضوع للحكم"⁽¹⁴⁾ كما أن الثمن هو الواقع والقيمة هي الحكم زد على ذلك أن القيمة هي قاعدة الثمن، في هذا السياق يقول كوندياك: "القيمة هي كمية المال التي نقدر أنها مناسبة لشيء ما والثمن هو كمية المال التي نريد أن نبيع بها الشيء وقد يفوق الثمن القيمة لأن الثمن مرتبط بالغلاء بينما القيمة مرتبطة بالجودة".

نميز في الاقتصاد بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، القيمة الاستعمالية هي التي ننسبها إلى شيء ما بالنظر إلى صلوحيته وبالنظر إلى استعمالنا له وفي هذا السياق يقول كوندياك: "إن قيمة الأشياء تتأسس على صلوحيتها أو على حاجتنا إليها أو على استعمالنا لها". أما القيمة التبادلية فتطلق على ما للشيء في مجتمع معين وزمان معين من ثمن اعتباري يسمح بتبادله وتداوله بين الناس وهذا الثمن لا يرجع إلى منفعة ذلك الشيء. والغريب أن العلاقة بين النوعين تعاكسية كلما ضعفت واحدة إلا وقويت الأخرى فمثلاً الثياب لها قيمة استعمالية كبيرة وقيمة تبادلية ضعيفة والنقود لها قيمة استعمالية ضعيفة وقيمة تبادلية كبيرة. في هذا السياق يرى ماركس أن القيم الناشئة عن العمل هي القيم الحقيقية ويعتبر العمل في ظل نمط الإنتاج الرأسمالي منتج لفائض في القيمة ويرى أن "القيمة المضافة تنشأ عن العمل المبذول في إنتاج الشيء أو عن أحوال السوق أو عن الندرة أو عن التداول".

(13) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، 1998

L.Lavelle, *Traité des valeurs*, éditions PUF, Paris, 1951

(14)

يترتب عن هذا التحليل أن القيم إما أن تكون قيم مطلقة ليست في متناول الإنسان وتظل تمثل بالنسبة إليه موضوع للرغبة والرغبة تنتمي إلى اليوتوبيا وعالم المثل أكثر من انتمائها إلى الواقع الذي يعيشه وإما أن تكون قيم نسبية في متناول الإنسان وتحت يديه يتصرف بها كيف ما شاء بيدعها بنفسه ويضعها ويغيرها ويضيفها على الأشياء والأشخاص والأمكنة والأزمنة وتتحول إلى ميدان للفعل والانجاز وتنتمي إلى البراكسيس وعالم التجربة أكثر من كونها غايات وأهداف.

غني عن البيان أن القيمة في المفهوم الفلسفي تفيد المثل الأعلى أو النموذج المطلق الذي يصبو إليه الناس ويقتربون منه بدرجات مختلفة دون إدراكه تماما لا لشيء إلا لكونه من عالم المثل الذي يصعب تجسيمه في الحياة. ألم يحفر سقراط هوة سحيقة بين الجوهر والمظهر؟ وألم يميز أفلاطون بين عالم الماهيات الحقيقي وعالم المرئيات الزائف؟

من البين إذن أن الفلاسفة ميزوا بين ثبات المبدأ وتغير السلوك وعللوا ذلك بأن المبدأ سرمدي وثابت ومطلق بينما السلوك متغير ونسبي وظرفي يتأثر بطوارئ الحياة وملابساتها. عندئذ تنقسم القيم إلى ثلاث دوائر رسمها أفلاطون عندما تحدث عن عالم المثل في محاوراته وهي: قيمة الحقيقية وقيمة الخير وقيمة الجمال وهي قيم مجردة يصبو إليها الإنسان ويحاول الاقتراب منها دون إدراكها. أما في العلوم فإن القيمة تنقسم إلى قيمة إحصائية وقيمة وظيفية وقيمة اجتماعية، إذ ترتبط القيمة كمفهوم إحصائي بالتواتر فهي الظاهرة الأكثر ترددا في الواقع والظاهرة العادية أو السوية هي التي نجدها أو نشاهدها أكثر من غيرها. أما المفهوم الثاني فهو وظيفي وينطبق أكثر على المجال الحيوي أو البيولوجي وعلى كل ما يرتبط بالصحة في مفهومها الشامل. بقي المفهوم الاجتماعي للقيمة ويرمز إلى الشيء الثمين وإلى الجمال والجاه والمجد وخلافا لما يعتقد البعض أن لكل شيء ثمنا ماديا وكل شيء يباع ويشترى فإنه توجد قيم معنوية لا تخضع للمقايضة وتتجاوز كل قيمة مادية مثل المقدس والشرف والكرامة والحب وإسعاد الناس والعمل السياسي والفعل الأخلاقي. بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يجمع كل القيم

في شخصه وفي أكمل تجلياتها بل كل واحد يحقق البعض منها أو قيمة واحدة تكفي ويستحيل كذلك أن نألف بين قيمتين متناقضتين مثل العلم والغنى أو الرئاسة والكياسة أو الصحة والتقوى.

إن النظريات العامة في القيم تندرج ضمن رؤية أكسيولوجية تقليدية وتستلّف منهجها من نظام من الأسباب تابع لفلسفة الأنا بوصفه وعي وفلسفة الإله بوصفه فعل محض. كل قيمة وقع تأسيسها على الرضا بالوجود وعلى تعلق الأنا بكل ما يسمح له ببعث الوجود الفاعل في ذاته عبر مشاركة حرة تكون منبع كل فرحة وشفاء. عندئذ تكشف الأكسيولوجيا لنا عما يمكن أن يسمى أنطولوجيا تأملية من نوع تفكيري. كل منظورية أنطولوجية (أفال) أو متعالية (نابارت) تفكر اليوم في الشروط الصورية للعبارات الأخلاقية وفي استعمال المفاهيم التقييمية في إطار صوري محدد.

إذا اعتمدنا التوضيح السياقي للمصطلحات التقييمية فإننا نستنتج أن التمييز الميتافيزيقي القديم بين الواقع والقيمة تمت الاستيلاء عليه من طرف التحليل المنطقي. لكن كيف يمكن أن نميز الكلمات الوظيفية لمصطلحات القيمة التي تشكل في الفكر التقييمي؟ ماهو التصرف المنطقي للمقدمات الواجبة لهذا الأخير؟

2 - القيمة والتقييم:

" يبدو أن الدور المحدد للضمائر المتكلمة من سجل الشخص (أنا، نحن) في التعبير عن أحكام القيمة يطرح أيضا مشكلا منهجيا يخص العلاقات بين التحليل الفلسفي ونتائج معينة من علم الألسنية"⁽¹⁵⁾.

إن النظرية العامة في القيمة أي الأكسيولوجيا تهتم بكل الهيئات التي تسمح لنا باتخاذ موقف رافض أو مؤيد لشيء ما والذي يمكن أن نخضعه إلى حكم نقدي، وتعنتي كذلك بكل الوسائل التي تساعدنا على التعبير عن

Francis Jacques, *Valeur, norme et règle, Valeurs* (philosophie), in (15) encyclopaedia universalis, France S.A.1992, Partie23, p298-300.

هذه المواقف أو تلك الأحكام وعن كل المحمولات التي نستعملها في بلورتها.

إن إخضاع القيمة إلى التقويم يؤدي بنا إلى التمييز بين عدة نظريات أكسيولوجية تتراوح بين الذاتي والموضوعي وبين أحكام القيمة وإثباتات الواقع وبين الفردانية وغير الفردانية. فكيف تكون القيمة أولاً أمراً من الأمور الذاتية؟ وماهي النظريات الذاتية للقيمة؟

إن المصطلحات الجوهرية لهذا التصور العام تم تناولها بكل أسف بطرق شتى واصطبغت بتأويلات متنوعة وغير منسجمة. وقد قدم لنا تاريخ الأفكار بعض من هذه التأويلات مثل ذلك يعرف القيمة على أنها كل ما يكون موضوع سواء موقف قبول أو رفض وسواء حكم نقدي. يمكن أن نتحدث في الحالة الأولى إما عن قيمة ايجابية أو عن قيمة سلبية لكن ينبغي أن ندقق أكثر ونوضح أن بعض الفلاسفة يرون المواضيع المثيرة بمثل هذه الكيفية وعلى أنها تمتلك قيمة في ذاتها فإن فلاسفة آخرين يرون أن هذه المواضيع تستمد قيمتها من الموقف الذاتي الذي تأثر بها.

البعض يتجنب استعمال مصطلح القيمة في كتاباته والبعض الآخر يوظفها فقط في معنى مقيد ومضبوط، أما الفريق الثالث فإنه يحدث تمييزاً دقيقاً بين "أحكام القيمة Valeur" أي الأحكام حول ماهو حسن وماهو قبيح وبين "أحكام الإلزام Obligation" أي الأحكام حوا ماهو عادل ومسموح وملزم. أما الفريق الآخر فإنه يقبل أحكام الإلزام على أنها جزء من أحكام القيمة لكن مع تنصيبه على أن الأحكام ذات الصبغة الكونية هي فقط التي يمكن أن تسمى أحكام قيمة. مجموعة أخرى من الفلاسفة يميزون بين الشروط المميزة والرئيسية لإصدار حكم قيمة وبين الشروط الثانوية والتكميلية إذ يبينون أن حكم القيمة يجب بالتعريف أن يتضمن بعض الأوامر أو يفرض بعض الالتزامات العملية.

لكن هذه المعاني التوضيحية التي عدنا إليها تطرح جملة من المشاكل، إذا ماذا يعني موقف مؤيد أو رافض؟

نحن نعتبر كل اختيار يتضمن موقفا ويلزم عن ذلك أن احتلال منزلة تقويمية معينة. ان اختيار هذا الشيء دون غيره يعني أن نكون مؤيدين لما اخترناه ورافضين لما تخلينا عنه. إننا لا نستطيع أن نتحدث دون إصدار مواقف تقويمية. نستخلص من ذلك أن معاني موقف مؤيد أو رافض وحكم نقدي تظل غامضة وإشكالية. فهل ينسحب هذا الاستنتاج على الأحكام النقدية التي ترى أن هذا التفكير هو تفكير وجيه وأن هذا الإقرار هو إقرار مطابق وأن هذا المظهر هو مظهر حقيقي؟

اللافت للنظر أن البعض يجب حول النظرية العامة للقيمة بالقبول والبعض الآخر بالرفض. كما أن البعض من التقاليد والثقافات تسمح للبعض بأن يعتبرون حكم الواقع وحكم الحقيقة على أنه حكم قيمة وحكم ماهو حسن أو قبيح وبالتالي نسقط هنا في اختزال كل حكم إلى حكم قيمة ونعطي بذلك لحكم القيمة امتدادا يفقده كل دلالة. ألا نصير آنذاك غير قادرين عن إصدار حكم الواقع في ظل انصرافنا إلى الاهتمام بحكم القيمة؟⁽¹⁶⁾ وماهي النظريات الموضوعية للقيمة؟

مصدر آخر من الخلاف يزيد من تعقيد المشاكل التي تثيرها قضية تعريف القيمة عندنا ألا وهو إقرارنا بوجود الواقع. لقد تناولنا إلى حد الآن معاني الموقف والحكم على أنهما يعنيان نفس الشيء وذلك بأن تحدثنا عن قيمة الموضوع الذي نبدي تجاهه موقفا ما إما مؤيدا أو رافضا وتعاملنا مع الحكم على أنه صادر من هذا الموقف لكن هناك من الفلاسفة من يتصور أن حكم القيمة يمكن أن يكون صحيحا أو خاطئا بالتناسب مع أن يكون إثبات الواقع إما إثباتا صحيحا أو خاطئا. ينبغي البحث عن عنصر إبداعي في الحكم يحدد وضع الأشياء على أنها تنتمي إلى نظام الوقائع. إن الوقائع من حيث هي وقائع مستقلة عن الأحكام التي نكتشفها بها وعن المواقف التي نبديها تجاهها سواء كانت مؤيدة أو غير مكترثة. إن الفلاسفة يعطون منزلة مستقلة إلى القيم إذا كانوا يعترفون بتعدددها وكثرتها وإلى القيمة إذا كانت

Allan Montefiore, *Valeur et évaluation, Valeurs*(philosophie), in encyclopaedia (16) universalis, France S.A.1992, Partie 23, p.294-298.

بالنسبة إليهم هذه الأخيرة تضم وتشمل كل قيمة جزئية.

إن الاستقلال يكون نسبيا حينما يتعلق الأمر بالقيم الأداتية الاستعمالية ويكون استقلالا مطلقا حينما يتعلق بالقيم المطروحة كغايات. لكن كيف يمكن تعريف قيمة توجد كعنصر مستقل عن الكون؟

في هذا السياق يؤكد جورج مور Moore أن القيمة الأصلية هو بشكل دقيق غير قابلة للتعريف Indéfinissable ولتفادي ذلك حاول البعض إيجاد صيغة مماهاة بين القيمة المطلقة والوجود في حد ذاته، بمعنى فهم الواقع على أنه أساس كل ماهو موجود بما في ذلك القيم. عندئذ يكون الوجود والواقع والقيمة مجرد مصطلحات تصلح للتعبير بالجيد أو بالرديء عن الطبيعة غير قابلة للتعبير عن الله. Inexprimable من هذا المنظور لا يمتلك تصور القيمة دلالة الكاملة إلا داخل إطار مرجعي ديني. لكن كيف يمكن التمييز المفهومي بين أحكام القيمة وإثباتات الواقع؟ وما الفرق بين النظريات المعيارية والنظريات ما بعد الإتيقية؟

إذا ما اعتمدنا هذا الأساس الخلفي حيث يتغذى الخلط الدلالي من سوء التفاهم المذهبي يمكن أن نمير بين عائلتين كبيرتين من النظريات الفلسفية للقيمة هما: الأولى تسمى نظريات معيارية تبحث عن تأسيس بعض أحكام القيمة، والثانية تسمى نظريات ما بعد إتيقية تهتم بوصف وتحليل المفاهيم التقويمية وتحاول التثبت من أن هذا الشيء هو شيئا حسنا وأن الآخر هو غير عادل أو أن الثالث يمتلك فائض في القيمة وبالتالي فهي تبحث فحسب عن توضيح دلالة لغة معينة.

إن طبيعة العلاقات التي يمكن أو يجب بالضرورة أن توجد بين التحليل ما بعد الإتيقي وبين نظرية معيارية يطرح مشكلا جوهريا عند كل من يريد أن يفهم مفهوم القيمة سواء في معناه الواسع أو في معناه الدقيق. ففيم يتمثل مشكل حكم القيمة Jugement de valeur؟

إذا ما حاولنا أن نقيس الحجم الحقيقي لهذا المشكل فينبغي أن نقره من مشكل آخر تصله به أو اصر قربي يتمثل في إمكانية استخراج أحكام

القيمة من حيث المبدأ من إثباتات الواقع. هنا أيضا يمكن أن نرسم خطأ فاصلا بين عائلتين كبيرتين: الأولى هي النظريات التي تدعي بشكل أو بآخر أن هذا الاستخراج ممكن بل انه ما لا يمكن تفاديه عقلا، أما الثانية فهي التي ترفض ذلك بشكل قطعي.

إن حل هذا المشكل الأكاديمي المعقد لا يرتبط فقط بتحديد معنى دقيق لحكم القيمة بل بوضع حد جامع مانع لإثبات الواقع ولكيفية استنتاج الأول من الثاني. إن البحث في العلاقة بين حكم القيمة وإثبات الواقع يمس مباشرة بقضايا مرتبطة بالحياة لأن الوقائع من جهة كونها وقائع هي ماهي عليه وهي إما تنفعنا أو تضرنا ونستطيع أن نرفض الاعتراف بها ولكن هذا الاعتراف لا يغير شيئا في كونها باقية على ماهي عليه.

إذا كان بعض أحكام القيمة يمكن أن يكون صادرا عن بعض إثباتات الواقع بواسطة الحجج المفروضة من العقل فان هذا الأمر يترتب عنه أي واحد منا يجد نفسه مهتما بالوقائع الملائمة ويقدم حججا عقلية لذلك وغير مكترث بالوقائع غير المناسبة ويبرر هذا الإهمال عقليا أيضا. أما إذا لم يكن هناك اشتقاق عقلا لأحكام القيمة من إثباتات الواقع فانه يترتب عن ذلك أن كل واحد يبقى حرا في تقويم بعض الوقائع التي يجدها أمامه بشكل أو بآخر حسب مبادئه الخاصة. وألا توجد نظريات فردانية ونظريات غير فردانية حول حكم القيمة؟

يتمس مشكل العلاقات بين أحكام القيمة وإثباتات الواقع جوهريا مشكل العلاقات بين الفرد والمجتمع والكون وطبيعة السيادة والوعي الشخصي. إن من يشتق البعض من القيم مثل القيم الأخلاقية من إثباتات الواقع أو من استدلالات منطقية لا يجبر الفرد على تبني موقفا معينا أو إصدار حكم قيمة يتماشى مع المبادئ الكونية أو دون موافقته وتصديقه بل بالعكس يترك لكل فرد مسؤولية على الالتزام بالقيمة التي يراها مناسبة دون أن يفرضها عليه أي شخص خارجي وقد عبر كل من ماكس فيبر وسارتر وهار Hare عن هذا التوجه. أما من يعتبر أن القيم عامة والقيم الأخلاقية خاصة تشتق من مصدر متعال عن المفضلات الشخصية والاختيارات الفردية

ويوجد أصلها في الخارج فإنه يتصور القيم على أنها جزء من البنية التكويني للعالم ويطلب من الأفراد تعديل رغباته وأحكامهم التقديرية حتى تتماشى مع نظام الكون وأن يعملوا على احترام هذه النواميس وتحقيق درجات عليا من التوافق والتناغم معها.

ننتهي إلى استخلاص ثلاث نقاط استرشادية حول القيمة:

- إذا ارتكزت نظرية التقويم على مفاهيم الرغبات والحاجات الإنسانية والاختيار والقرار والإرادة الفردية فإنها تسمى نظرية الذات الإنسانية. وننتهي إلى تبني تصور الفردانية للقيمة على أنها مرتبطة بشكل الاختيار الشخصي وبالحاجات والرغبات العميقة للمرء.

- كل المفاهيم القصدية مرتبطة ارتباطا عضويا بمفاهيم الإشباع والرضا والسعادة والغبطة وعندما يحصل الإنسان على تصور واضح للربة فإنه يعي أيضا حالة الأشياء التي تشبع هذه الربة، ولما كان هناك ارتباط بين مفهوم القيمة ومفاهيم الربة والاختيار فإن الإقرار بوجود صلة بين القيمة والإشباع أو السعادة لا يعد أمرا غريبا ومدهشا بل منتظرا ومسلما به سلفا .

- إن امتحان العلاقة القائمة والممكنة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية يبين أن مختلف المفاهيم المرتبطة بطبيعة القيمة تخضع للتاريخية وتتغير بتغير السياق الاجتماعي وتتحول من درجة الممكن إلى ربة الضروري والعكس بالعكس. لقد تحدث ماكس فيبر عن الاستقلالية تجاه القيم وميز بين الاهتمام العملي والتضمين المنطقي وكشف عن أن أحكام القيمة التي يستخلصها الباحث من حقل بحثه تعود بشكل كبير إلى نظرتة الذاتية أكثر من ما يوفره الواقع من حقائق.

لكن هل يمكن أن نتلمس طريقا إلى القيم عبر المسلك الذي خطته الفنونولوجيا بعد هوسرل؟ أو بعبارة أخرى ماذا تضيف الفنونولوجيا إلى نظرية القيم من أبعاد؟

3 - فنومينولوجيا القيم :

"إن التطور اللاحق للإتيقا المادية للقيم سيتجه أقل بكثير نحو المعنى الذي سماه هارتمان "الإتيقا بالمعنى الخاص" أي تحليل الفضلية متصور على نحو صارم، ولنقل حتى بتضخيم، تحليل فرداني كما هو الشأن عند أرسطو، وبزيادة أيضا، عند الرواقيين- ودون زيادة بمعنى تحليل الجزئية المتعلقة بالقيم والتي تفقد كل راهنية لما لم تعد تتطابق مع البنية الاجتماعية والسياسية حيث ظلت منذ البدء تعاش كتجارب معيشة مثل حب البعيد عند نيتشه. إنني أراها بالأحرى تتوجه نحو فلسفة تطور للوعي بالعادات في التاريخ وفي المجتمع.. " (17).

لو عدنا إلى المفكر الألماني ماكس شيلر فيلسوف القيم بالمعنى الحقيقي للكلمة فإننا سنعثر على نقد جذري لفلسفة كانط الواجبية وبلورة لنظرية في الأكسيولوجيا من زاوية فنومينولوجية.

لقد سبق كانط الجميع عندما ميز بين الثمن وهو قيمة التبادل وبين المنزلة أو الكرامة التي لا تطلق سوى على الموجودات العقلانية ويبرر ذلك أن الشيء الذي يحوز على ثمن يمكن أن يستبدل بشيء آخر مساو له في المنفعة أما الكائن الذي له كرامة ومنزلة فإن قيمته ذاتية ولا يمكن استبداله بغيره، وقد استخلص من ذلك أن المنزلة لا يستحقها سوى الإنسان الذي يحملها في ذاته ويحترم القانون الأخلاقي، يقول في هذا السياق: "كل ما يشير إلى الميول والحاجات الخاصة بالإنسان له قيمة سوقية وكل ما يعين على العقل الحر لملكاتنا له قيمة عاطفية، أما ما يكون الشيء هدفا في ذاته فليس له قيمة نسبية، أي ثمننا، وإنما له قيمة ذاتية أي منزلة" (18).

انصب اهتمام ماكس شيلر على بناء فنومينولوجيا من خلال عملية تفهم

(17) Max Scheler, *le formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs*,

Trad.M. de Gandillac, éditions Gallimard, Paris, 1955, p25.

(18) عمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مجموع مؤلفات كانط، طبعة الأكاديمية،

ح4، ص435.

للحدس الوجداني والتعاطف تنقسم إلى عدة مواضيع منها القيم والشخص والأشكال الأخلاقية والثقافة والمجتمع وقد أراد من خلال هذا النسق الذي سعى إلى تشييده أن يتجاوز التعارض بين القوى الحيوية العمياء وقوى الروح الحدسية وغير الخلافة. وقد كانت هذه الفنونولوجيا منهجية تدرس الماهيات ومتعارضة مع النزعة المتعالية عند هوسرل ومع النزعة الامبيريقية وباحثة عن تحصيل الحركات التي تقصد العواطف والانفعالات. لقد جعل شيلر من الاختزال الفنونولوجي تجاوز روعي للحياة يغير الفنونولوجيا نفسها إلى تفكير في الحدس اللاعقلاني لتصبح رؤية للقيم أي فلسفة التراتبية الأنطولوجية، لاسيما وأن تصوره للمعرفة غير مفصول عن تصوره للوجود.

إن كل شيء عند شيلر في خدمة الحياة والمعرفة نفسها تتحدد بالوقائع ولا ترنو سوى التحكم في الواقع المقاوم للدافع الحيوي، ولكي تلتقي بالحقيقة المباشرة للحدس لا تتخلص هذه المعرفة من أحكام الوجود كما هو الشأن عند هوسرل بل تتخلص من الإرادة التي أدت بالفكر إلى إصدار أحكام مسبقة استغلت الطبيعة وأوقعت الإنسان في وهم السيطرة على الذات. إن الفكر المنعق يفتح على العالم ويمارس وظيفته الخاصة والتي تتمثل في الفصل بين الماهية والوجود. إن هذا الفكر يتعرف على الأشياء في أحوالها الوجودية في عملية التأمثل *Idéation* ويقصد ماهياتها وقيمها. إن المعرفة تصل إلى اكتمالها عندما تتجاوز الماهيات وتغطس في تجربة حب في الله لاسيما وأنها تشارك في الفعل وتؤسس التعاطف بين الأشخاص⁽¹⁹⁾.

طور شيلر نظرية القيم بنقده الأخلاق الشكلائية الكانطية خاصة وأن هذه الأخيرة هي أخلاق صارمة أثبتت أن الإرادة قادرة على أن تعطي لنفسها قانونها وبالتالي تجهل الوضوح الروحي للأحاسيس وتخلطها بظواهر الحياة وتبطل مشيئة الله وقدرة الشخص والزامات الحب. بيد أن المشاعر العاطفية والأحاسيس هي أبعاد قصدية - كما يرى برنتانو وبشكل ما هوسرل - وتدرك كقيم مستقلة عن كل ذاتية لأنها كصفات محضة لا ترد لا إلى الوجود ولا

Daniel Christoff, Scheler (Max), in *encyclopaedia universalis*, France (19) S.A.1992, Partie20, p.682.

إلى الدلالات المنطقية و بل تكون مملكات قبلية محددة. ليست القيم أوضاع شكلائية بل مضامين مادية وتجارب ملموسة نحصل عليها عن طريق بدهة مباشرة ومرغوب فيها لثرائها ومنحها معنى للمواضيع وتوجيهها للفعل والمعرفة معا.

إن تعدد القيم غير قابل للاختزال ولكنه منظم بحيث أن كل قيمة لها ما يعارضها: الجميل والقبيح والمقدس والمدنس، زد على ذلك أن القيم المشتقة هي خاضعة للقيم الأساسية أو أيضا قيم الأشياء خاضعة لقيم الأشخاص وقيم الأنا خاضعة لقيم الغير. في النهاية تتوزع أزواج القيم الأساسية وفق تراتبية قبلية تتكون من أربعة أنظمة هي: الممتع وغير الممتع ثم القيم الحيوية - النافع والضار، والسامي والمشارك- بعد ذلك تأتي القيم الروحية - الحقيقي والجميل والعدل وما يتعارض معهم- وفي النهاية نجد النظام المطلق ممثلا في القيم الدينية والتي تتكون من المقدس والمدنس.

يمكن أن نكون عميان أمام القيم تحت تأثير غشاوات وأفعال تمتلك بدهتها الخاصة ولكن يمكن للحدس العاطفي أن يفضل أو يهمل القيم ويمكن أن يضحي بقيم دنيا من أجل تحقيق قيم عليا. والغريب أن القيم الأخلاقية لا تدخل في هذه التراتبية لأنها تختص بالتحديد في الأفعال التي تحقق في كل نظام القيم العليا بمعزل وباستقلال تام عن المنافع الحسية والغايات العقلانية والواجبات.

يترتب عن هذا التصور وجود تنوع كبير في المواقف وفي التجارب الأخلاقية وتظهر الأخلاق الفنونولوجية على أنها أخلاق وصفية قريبة من القيم الاجتماعية والثقافية. كما أن هذا التصور للقبلي المادي والعاطفية يظهر الأخلاق من النزاعات التي تختزل إلى تناقضات مجردة وتسمح للشخص بأن يشعر بالثقة في نفسه وينفتح على العالم، عندئذ لا يكون الأشخاص الأخلاقيون العظام في حاجة إلا لإرادتهم الخاصة حتى يتحدوا باقتدار كل الضغوطات⁽²⁰⁾.

Daniel Christoff, Scheler (Max), in *encyclopaedia universalis*, p.683.

(20)

يخالف شيلر أستاذه كانط الشكلائي ولا يهتم إلا بما هو مادي غير شكلائي ويقول عنه: "إن قول كانط عن القبلي أنه الذاتي والشكلائي إنما ناتج عن الجهل بوجود نظام ترتيبي من القيم الموضوعية تعتبرها التجربة الفنونولوجية توصيفات موضوعية للخيرات وللأشياء. وهذا هو ما منع كانط من إدراك دور العاطفية في الأخلاق"⁽²¹⁾، ومن عدم تفريقه بين القيم والخيرات والغايات. لكي يتجاوز هذا الجهل اقترح شيلر تصنيفا للقيم الأخلاقية يبدأ من الأعلى إلى الأسفل ويشكل النظام الترتيبي المدرك في أفعال المعرفة التقويمية كالتفصيل والتقليل وينتقل من الملائم إلى النافع ومن الحيوي إلى الروحي ولينتهي بالمقدس.

على هذا النحو يرفض شيلر أن يكون عالم القيم أخلاقا فقط أو يرتد إلى الأخلاق وما ينتج عنها من قيم نسبية متغيرة مثل النظم الاجتماعية والقوانين السياسية والآداب والأعراف والتقاليد. لكنه يفرق بين ثلاث مستويات: القيم والخيرات والغايات، فالقيم هي أشكال موضوعية محضة ومرتبة وفق سلم سرمدي وتنازلي، أما الخيرات فهي الأشياء التي تتجسد فيها القيم، بقيت الغايات التي هي نتائج الأفعال المجسدة للقيم أو الفارغة منها. يرتب شيلر القيم كما يلي: الرتبة الدنيا للقيم الحسية (اللذيق والملائم والمؤلم) وبعد ذلك تأتي القيم المدنية (النافع والضار) ثم تكون رتبة القيم الحساسة الحيوية (الصحة والمرض، الشيخوخة، الموت) وفوق ذلك هناك القيم الروحية (الجمالية والشرعية والعدالة والمعرفة) وفي أعلى الهرم توجد القيم الدينية (الأمل والمحبة والمقدس) وهي أعلى القيم وأفضلها لأنها لا توجد إلا في الأمور التي يقصد منها أن تكون موضوعات مطلقة. وحول القيم السياسية يرى أن العدالة لا تتمثل في المطالبة بالمساواة؛ لأنها مساواة جائرة ما دامت لا تراعي الفروق بين الأفراد فيما يخص الطبائع والمؤهلات التي يتوفرون عليها. ويطرح الإنصاف كبديل لأن العدالة المنصفة هي التي تراعي اختلاف الناس وتمايز طبائعهم ومؤهلاتهم. ومن الظلم أن نطالب

Max Scheler, *le formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs*, (21)
Trad.M. de Gandillac, éditions Gallimard, Paris, 1955, p.565.

بالمساواة المطلقة بين جميع الناس. إن وراء هذه المطالبة بالمساواة كراهية وحقد على القيم السامية، ورغبة دفينية في خفض مستوى الأشخاص المتميزين إلى مستوى الأشخاص الذين هم في أسفل السلم. فما هي مراتب القيم عند شيلر؟

بذل شيلر مجهودات كبيرة من أجل تشييد أخلاقا مادية تهتم بالمحتوى والمضمون على حساب القلب والشكل، أي أخلاق عينية ملموسة قائمة على القيمة ومستقلة بذاتها وليست مستمدة من التحليل الفكري للأمر الميتافيزيقية ولا من الخبرات والتجارب المتعلقة بالتفاصيل الحسية والمواضيع الحسية. تصدر هذه الأخلاق الموضوعية العينية عن الوجدان العاطفي وهو معيار كفي نوعي مرتبط بحكم القلب وليست له علاقة بما يقدره العقل.

"ثمة في النهاية كذلك قيم الشخص الاجتماعي التي لا تنتمي البتة إلى حاملها - الشخص الاجتماعي- إلا حصريا بوصفه فرد سواء هو مؤلف حركة فريدة من نوعها أو هو مفتتح لأثر فريد من نوعه أو بوصفه مثال لاكتمال قيمة فردية فريدة من نوعها ومنتمية إلى وجودها الشخصي في ذاته" (22).

كتب شيلر العديد من المؤلفات أهمها: "في الذحل والحكم التقويومي الأخلاقي" 1912 ومؤلفه الذي نال به شهرة: "في ظاهريات ونظرية مشاعر التعاطف وفي الحب والكراهية" 1913، وألف عملا ضخما سماه: "الصورية في الأخلاق وأخلاق القيم الموضوعية" 1913-1916 ولكنه تناول قضايا الحرب والسلام وعلم الاجتماع وبحث في مكانة الإنسان في الكون ومصيره وكان آخر كتاب له يدور حول: "الإنسان في عصر البشرية". تدور نظريته الأنثروبولوجية حول مفهوم الشخصية حيث أكد أن الفرد هو الذات الأصلية الحقيقية حافلة بالمعاني وأنه يتعمد في حياته على الرابطة الوثيقة التي تصله بالله.

يتميز شيلر بين حب الإنسان لله والحب الإنساني في الله ويرى أن مأساة الإنسان وترديه في حالات الجحود والإهمال متأتية من الاقتصار على

Max Scheler, *le formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs*, p.567. (22)

النوع الأول أي حب الله والذي يؤدي إلى تأليه الإنسان وإنزال المتعالي إلى المحايث واللامتناهي إلى المتناهي. زد على ذلك أن طبيعة الإنسان لا تقتصر على الجانب العاقل والمنطقي وليست جوهرًا مفكرًا بل تشمل الفعل والانفعال والعاطفة والشخصية هي وحدة الأفعال التي يؤديها الإنسان (ليس الإنسان إلا ما سعى) وكل هذه الأمور مثل الحب والكراهية والزهد والتوبة والاهتمام والاستشعار والحدس هي ظواهر أخلاقية تتدخل في وضع القيم.

اللافت للنظر أن شيلر ترك لنا فلسفة دينية تتمحور حول ثلاث دوائر: الأولى هي المعرفة الميتافيزيقية العقلية بالله وتقوم على التمييز بين الوجود النسبي الممكن والعارض والذي يجمع بين الوجود والعدم وبين الوجود المطلق وهو الوجود بذاته والعلة الأولى ويتوقف عليه كل شيء في الكون.

الدائرة الثانية هي المعرفة الطبيعية والوضعية بالله والتي تقوم على الفعل الديني وهو ليس ظاهرة نفسية ولا يمكن معرفته إلا عندما يقوم المؤمن بسرد أنواع الموضوعات المطلقة المقدسة الإلهية المعطاة له في هذا الفعل وبالتالي يقترن الإيمان بالسرد هنا.

الدائرة الثالثة هي فنومينولوجيا الدين وهي تحاول فهم الطبيعة المطلقة والنهائية لما هو الهي ومقدس وتقوم بتحليل ووصف تجليات الإلهي في الممارسة الإنسانية وخاصة فعل الإيمان. هنا يقر شيلر أن الإنسان بطبعه باحث عن الله طوال حياته وأن الله يعترضه في منتصف الطريق وأن الشعائر والطقوس الدينية تنبع من صميم الإنسان وتساعد في عملية البحث عما هو الهي ومقدس.

"أقول عندئذ أن أنساق القيم وبأكثر تدقيق المدونات والتشريعات المستلهمة بواسطة هذه الأنساق والتي يبدي تجاهها الإنسان طاعة أو رفضًا يمتلكون دائمًا كنقطة انطلاق النماذج التي تعيش في هذه الحقبة والشخصيات التي تمثل تقمصًا حيا لهذه القيم"⁽²³⁾،

Max Scheler, *le Saint, le Génie, Le Héros*, Trad par E. Marmy, Emmanuel (23)
Vitte, Editeur, Lyon, Paris, 1958, p29.

يسمح الحدس العاطفي بظهور ليس فقط القيم وإنما أيضا الأفعال التي تكون الشخص، كما أنه يساعده على إدراك الوحدة غير القابلة للرد بين الروح والجسد وتكون المعطيات الانفعالية مثل الضحك والدموع والفرح التعبير المباشر عن التعايش مع الغير. عندئذ يعرف شيلر بأنه فيلسوف التعاطف Sympathie ولكنه يميز عن المشاركة والانصهار العاطفي والسرمان. إن الشخص يتمظهر عبر أفعاله المتنوعة ويكتشف قيمة المحب ومعنى الأشياء والفروقات بين القيم ويتفطن إلى وجود نقطة غير شخصية في الروح تجمع بين جميع الأشخاص وتقصد الله حتى عندما تقصد الشخص.

إن الشخص ليس حزمة من الوظائف المتعددة ولا جوهر ميتافيزيقي ولا وحدة تأليفية شكلاية كما هو الشأن عند كانط، وهو كذلك يختلف عن الأنا بوصفه مهم المعرفة بالذات وموضوع للإدراك الباطني أو الملاحظة النفسية. وإنما لكي نعرف ماهيته ينبغي علينا أن نفكر في أفعاله القصدية التي تساعده على تجسيم القيم. في هذا السياق يصرح شيلر: "إن الشخص ليس تجميعا ولا نتيجة بل هو ذات لا توجد إلا من خلال أفعالها وتغير بتغيرها وماهيته فردية وأيضا قيم الأشخاص هي أكثر القيم ارتفاعا.

إن القيم النموذجية الأصلية للأشخاص - القديس والعبقري والبطل والرئيس والفتان - يكونون دون شك تراتبية متسلسلة ولكن الله ذاته قد خلق لكل شخص قيمة خاصة به تتمثل في وضوحية الحب التي تسمح بظهور قيمة التضامن التي تربط الشخص بالجماعة التي ينتمي إليها والتي تجعله يضحي من أجل دوامها ويتعالى عن مصلحته الشخصية ويؤثر الغيرية⁽²⁴⁾.

لقد كان للمنهج الفنومينولوجي الدور الكبير في تحليلاته للشخصية الإنسانية وفي نفس الوقت كانت فلسفة الحياة تسير جنبا إلى جنب مع فلسفة القيم وتحتل معها مركز الصدارة في نظريته التي عكست انفعالاته القوية وحسه المرهف وعواطفه الغنية وجعلت أفكاره تتغير بتقلب نفسيته العميقة.

Daniel Christoff, Scheler (Max), in *encyclopaediauniversalis*, France S.A.1992, (24) Partie20, p.683.

يرى شيلر أن "القيم تعطى لنا من خلال تجربة عاطفية عميقة" (25) وأن المرء يدرك بالوجدان وفي تجربة مباشرة جمال لوحة فنية وسحر شخص وبهاء منظر طبيعي وشجاعة محارب ونبل موقفه دون توسط. لكنه يميز بين التجربة الحسية والتجربة الأكسيولوجية إذ أن ما يحسه المرء من جمال لوحة فنية ليس حصيلة ما يراه بعينه من ألوان وأضواء بل ما يشعر به في قرارة نفسه من أن اللوحة تحمل الجمال في داخلها. لكن شيلر يقرر أن القيم في وجودها مستقلة عن حواملها وليست تجربة القيمة هي بعينها تجربة حامل القيمة لأن لا يستطيع أن يدرك أن لهذا الشيء قيمة أعلى من شيء آخر دون أن نعرفهما بدقة بالغة، كما أن صفات القيم لا تتغير بتغير الأشياء ولا يتأثر نظامها الترتيبي إذا ما غيرت حواملها من قيمتها وعلى سبيل المثال قيمة الصداقة لا تضعح بمجرد أن يخون صديق ما صديقه.

إن القيمة الأخلاقية مرتبطة بسلم القيم وبتحقيق كل منها فالفعل يكون خيرا إذا ما حقق قيمة ايجابية أو منع قيمة سلبية ويكون شريرا إذا ما أدى إلى نتيجة سلبية أو أعاق تحقيق قيمة عليا، ان القيمة توجد في ذاتها حتى وان لم تكن موجودة في العالم المحسوس وتحققها لا يغير من وجودها الحق شيئا بل يخلق قيمة جديدة هي الخير وعلى سبيل المثال يصير الفنان فاعلا أخلاقيا عندما ينتقل من الفكرة إلى الواقع المحسوس، وبالتالي لا نستطيع أن نتحدث عن القيمة دون الفاعل ودون فعل التحقيق، لكن كيف ندرك أن قيمة معينة هي أعلى من قيمة أخرى؟

التجربة العاطفية هي الفيصل عند شيلر بقوله: "إن مملكة القيم تخضع بأسرها لنظام خاص بها وللقيم ترتيب تصاعدي بفضه تكون قيمة ما أعلى أو أقل من قيمة أخرى" ويقصد التفضيل هو عاطفة ممتازة ندرك به سمو قيمة على قيمة أخرى". ننتهي إلى أن الأخلاق نسبية عند شيلر سواء كانت في إطار علاقة بالإنسان أو في إطار علاقة بالحياة، إذ يرى في هذا السياق: "ما نعرفه إلى هذا الحد من التطور المحتمل للإنسانية(متصورة بمعنى

Max Scheler, *le formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs*, (25)
Trad.M. de Gandillac, éditions Gallimard, Paris, 1955, p43.

الحقيقة الطبيعية) يدعوننا إلى التفكير في أن الكيفيات والأفعال الأخلاقية لا تتطابق مع أي استعداد إنساني كوني⁽²⁶⁾.

فما السبيل إلى معالجة مشكل العلاقة بين الوقائع والقيم؟ ماذا يحصل لو جذرنا المشكل أكثر ونقلناه من سجل ابستمولوجي إلى سجل أنطولوجي ووضعنا مفهوم الوجود مكان مفهوم الواقع؟

4 - علاقة القيمة بالوجود:

"لكي تصبح المثل ذات قيمة ينبغي أن تكون متعلقة بالحياة نفسها للشخص"⁽²⁷⁾.

يتميز مالبرانش بين علاقات الواقع وعلاقات الكمال وما يعنيه بعلاقات الكمال Perfection هو قريب جدا مما نعنيه نحن اليوم بالقيمة الذي عرف تحولات كبيرة أثناء طرحه كمشكل عبر تاريخ الفلسفة بأكمله. إذ نتحدث اليوم عن قيمة قضية ما عندما تكون هناك قضية صادقة وأخرى كاذبة ونتكلم عن قيمة اللفظ ولفظ القيمة لاسيما وأن الرسم الخط يعطي قيمة أكبر للكلمات، وهناك قيم كمية تقبل العد والقياس وأخرى كيفية نوعية نكتفي بتصنيفها وترتيبها بتجاوز.

غني عن البيان أن كل من أفلاطون وديكارت لم يفصلا مشكل القيمة عن مشكل الواقع لأن القيمة في نظرية المثل توجد فوق العالم المنظور وفي العالم الحقيقي المتعالي، كما أن الواقع هو نسق كلي يحكمه مبدأ أول واحد هو الخير الأسمى عند أفلاطون والإله الكامل والضامن عند ديكارت والذي هو مصدر الماهية والوجود والقيمة في الآن نفسه.

إن الذي طرح مشكل القيمة كمشكل فلسفي مستقل وقائم الذات هو كانط حينما أكد أن كل الأشياء التي نرغب فيها تمتلك قيمة محددة ومشروطة أما الكائنات العاقلة فتحوز على قيمة مطلقة ولما رأى أن الفلسفة

Max Scheler, *le formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs*, p283. (26)

L.Lavelle, *Traité des valeurs*, éditions PUF, Paris, 1951. (27)

التطبيقية أو العقل العملي هو الذي يفتح لنا مملكة الغايات ويجعلنا نترفع عن مملكة الوسائل.

يقوم كانط من أجل بلورة مشكله بالتمييز بين الذهن والعقل العملي وبين عالم التجربة وعالم القيمة في "نقد ملكة الحكم" ويبين أننا عندما نستمع إلى الوعي نفتح على العقل العملي لأن عالم الغايات بوصفه عالم القيم مغلق بالنسبة إلى الذهن البشري ومجال تفكر العقل في مصالحه وغاياته اللامحدودة.

اللافت للنظر أن نظريات القيم لا تتطور إلا في اللحظة التي يحس فيها الإنسان بأن القيمة غابت عن العالم وفي القرن التاسع عشر حيث شهد العصر ظهور العدمية وحيث أصبح الفكر البشري يواجه عالماً خالياً من كل معنى ومقصد تحدث نيته عن إعادة تقويم القيم وحاول لوتز إعادة اكتشاف الوحدة في القيمة بعد أن جزأها كانط ورأى أننا نعيش الآن في عالم أشبه بالكهف الأفلاطوني لاسيما وأن العالم ليس شيئاً آخر سوى هذا العالم السطحي حيث يصعب على الناس رؤية عمق الأشياء.

المضيق الذي تمر به فلسفة القيم يتمثل في كونها تبحث دائماً عن مفهوم للقيمة يمكن تطبيقه على كل القيم والأشياء والحقائق لكن هل من المشروع أن نتصور مثل هذا المفهوم للقيمة؟ أليس كل فكرة عن القيمة هي قيمة جزئية؟ أين توجد القيمة؟ وماهي قيمة الوجود؟

إذا حاولنا أن نفهم القيم بالبحث عن فكرة ناظمة واحدة وبتتبع نموذج أصلي فإننا ننفي كل قيمة ونرتكب خطأ فضيعاً نظراً لأن القيمة تفترض الاختيار والتفضيل وكل فرد يشعر جوهرياً بقيمة معينة تجاه أمر ما يحرم نفسه من عدد لامتناهي من القيم الأخرى ونظراً لأن القيم تقيم علاقة تجاور فيما بينها البعض ويوج بين فكرة الوجود وفكرة القيمة علاقة تناسب.

لقد وقع تطوير نظرية القيمة لحظة ظهورها من طرف علماء الاقتصاد ولكن هذه الاعتبارات الاقتصادية نفسها قد قلصت من قيمة فكرة القيمة عندما ركزت على حقيقتها الواقعية واختزلتها في المنفعة والنجاعة

والمردودية وقد أوصلنا ذلك إلى نظرية نسبية في القيم رد عليها ماكس شيلر بتصور إطلاقي فنومينولوجي للقيم. إن التفكير في القيم يستمد مشروعته من الرغبة والإحساس بالنقص لأن كل الأشياء في العالم تطمح نحو الأمور الأكثر اكتمالا والأكثر كلية من أجل تحقيقها ولأنه كلما كان هناك وعي بالتناهي ومعرفة بالتناهي إلا وكان هناك طموح وتوق نحو الاكتمال، فلأننا محرومين من القيم فإننا نكون واعين بضرورة الوصول إلى تحقيق هذه القيم.

بيد أن القيم المطلقة مثل القيم الأخلاقية والجمالية لا يمكن تحقيقها عبر هذا الإحساس بالنقص لأن الإشباع هنا غير مرتبط بالحاجة الداخلية بل بالإعجاب الخارجي والشعور بالروعة والتأثر بالهائل والجليل والبحث عن العطاء والصفح والعفو. إن الذي يهيمن على الإحساس بالقيمة هو ثنائية الفاعلية والانفعالية أي النشاط والهوى والفعل ورد الفعل وعندما تهيمن الانفعالية على الذات البشرية تصبح القيمة شيئا ما مفصولا عن الفكر وينبغي البحث عنها في الخارج لأنه عاجز عن خلقها من ذاته ويتصورها أمرا يتجاوزه وموجودة في الخارج وفي عالم البيوتوبيا والمثل.

بين إذن أن الفكر لا يعي ضرورة خلق القيمة إلا تبرما وأن الوعي بخلق القيمة يثبت أنها غير مخلوقة بل موجودة ومبثوثة في الكون وما على المرء إلا إمطة اللثام عنه ومثالنا على ذلك ما تصوره أوسكار والد من أن الرسام لا يجعل ولادة الذوق لهذا اللون ممكنا فحسب بل إن هذا اللون نفسه يسمح له بالعثور علي في الطبيعة واستلهامه من ظواهرها وعناصرها ومن مواسمها وفصولها.

إن فكرة القيمة تتضمن فكرة التراتبية بين القيم ووجود الأزواج والثنائيات الضدية داخل نفس النسق، وعلى رأس هذه التراتبية يوجد مبدأ واحد يمثل القمة وهو الواحد وفي الأخلاق الخير ومنه تنبع منه كل القيم الجزئية الأخرى. غير أن نظرية القيمة تخضع لجدلية الوحدة والكثرة والنسبية والاطلاقية، إذ في اللحظة التي توجد فيها توجد تعددية ويتفرع المبدأ إلى مجموعة من الأزواج مثل الحسن والقبيح والنافع والضار والخير والشر والرذيلة والفضيلة والجمال والبشع.

هنا تبرز معضلة جديدة تقض مضجع نظرية القيم وهي الكيفية التي تتلازم بها فكري التراتبية والتعددية داخل النسق القيمي الواحد، إذ بأي معنى ينظر إلى قيم الشر والضار والقبيح والبشع والزائف والرذيلة على أنها مجرد درجات دنيا وفي أسفل السلم في الهرمية الكونية للقيم؟

علاوة على ذلك لا توجد القيم إلا إذا كان هناك في نفس الوقت أشياء مضادة للقيم، لكن ماهي هذه الأشياء المضادة؟ أليست القيم السلبية الموضوعية في أسفل السلم هي ضرورية حتى تكون هناك قيم ايجابية توضع في أعلى السلم وفي قمة الهرم التراتبي؟ ألا ينبغي أن نقلب السلم مثلما فعل نيتشه حينما أله قيم الأرض وذنس قيم السماء وماركس حينما هبط من السماء إلى الأرض عوض الصعود من الأرض إلى السماء وأعاد إلى الإنسان حيوانيته المفقودة وخلصه من تألهه الزائف؟

اللافت للنظر أن هناك تفوق من طرف على الآخر في الأزواج والثنائيات التي يتكون منها سلم القيم فالحق هو الأول المتفوق والزائف هو نقص في الحق أو فقدان له ولكن يمكن أن نذهب في الاتجاه المعاكس ونثبت أن الزائف ليس أقل قيمة من الحق وأن إدراكه هو الذي يساعدنا على حد قيمة الحق وبالتالي يمكن أن نضع الزائف في الدرجة العليا من السلم أو على الأقل في درجة متساوية مع الحق.

هناك من يطرح مشكل تصنيف القيم بنفيه وجود القيمة في العموم وبتأكيده وجود أشكال جزئية وذلك بأن يرى أن القيمة متجسدة في الأشخاص والأفكار والأشياء الجزئية المتعينة ولذلك فهو يلجأ إلى التمييز بين قيم الذوق وقيم الاستعمال وبين قيم الأدوات وقيم الغايات. وقد يصل به الأمر إلى تقسيم القيم إلى نوعين هما: قيم الشرعية والقيم الجمالية، أي قيم الشجاعة(البسالة والجسارة والإقدام) وقيم الحلم(الطيبة والجود والكرم). زد على ذلك أن لفظ معين قد يشير إلى قيمة أولى من ناحية وقد يفيد دلالة غيرها بعد ذلك، فالجميل ضرباً للأمثال عند الإغريق قد يعني أولاً الطيب والخير وقد يفيد ثانياً النافع والحسن.

يترتب عن ذلك أن المنفعة هي أصل فكرة القيمة وقد أصاب أفلاطون

عندما اعتبر أن الخير الأسمى هو مصدر كل منفعة وأن كل منفعة تستمد دلالتها من الخير الأسمى، غير أن ماكس شيلر قد أكد ان جميع أنواع القيم يكتشفها الإنسان تباعا وميز القيم عن الممتع Agréable الذي يوازي قيم الذوق ثم القيم الحياتية والقيم الجمالية والقيم الأخلاقية التي لا ترتبط بالأشياء بل تنظر إلى الأشخاص كذوات حرة ومستقلة والقيم الدينية باعتبارها قيم عليا.

في حين أن لافال يقترح تصنيفا آخر يتضمن القيم الاقتصادية والقيم العاطفية والقيم العقلية والقيم الجمالية والقيم الدينية والقيم الأخلاقية. ما نلاحظه أن كل تصنيف يتضمن في حدة ذاته تقويما ما للقيم وأن كل تصنيف معين غير ممكن في ذاته ولذاته ودون مقارنتها بأية قيمة أخرى. ننتهي إذن إلى أن القيمة هي نفي لكل إمكانية لتصنيف القيم، لكن ماهي شروط وجود القيمة؟

هناك شروط ترتبط بالذات وأخرى بالموضوع، فماهي الشروط الذاتية

أولا؟

- يمكن أن نذكر بالنسبة إلى الشروط الذاتية الشروط العقلانية والعاطفية والشروط المتعلقة بالإرادة وحرية الاختيار، إذ هناك أمر ما هو في نفس الوقت عاطفة وحكم ويفترض ضمنا في الآن نفسه حضور الذهن والإرادة التي يمكن أن تعتبر عنصر القيمة.

- إن كل الشروط الذاتية للقيمة يمكن أن تجمع في مصطلح المصلحة، في هذا الإطار يرى بيري أن "المصلحة هي المصدر الأساسي للقيمة" لأنها العنصر الذاتي الذي يشكل جذر القيمة.

- يسانه لافال في ذلك بقوله: "إن إمكانية طرح القيمة هو أمر لامفصول عن إمكانية نفيها. . . إن القيمة في وحدة جوهرية مع الحرية".

هذا التخصيص على ذاتية القيم لا ينبغي أن ينفي أهمية الشروط الموضوعية وخاصة القيم الاقتصادية مثل الندرة والتي تدخل ضمن القيم الجمالية لأنها علامة على نوعية خاصة وفكرة النوعية والكيفية والتميز والاعتبار والضمن والتفرد كلها تنتمي إلى المعجم الأكسيولوجي. انه مع

باسكال تفتح الممالك الموضوعية للقيمة بقوله: "كل الأجسام لا تساوي أقل فكرة وكل الأجسام والأفكار مجموعة لا تساوي أدنى حركة إحسان". كما يرى أفلاطون أننا نبت القيم لأن هناك قيم في الكون بمعزل عن ملاحظتنا.

إنه من الضروري أن ندرس علاقة القيمة بالزمن وأن نفسر الأسباب التي تجعل بعض الأشياء تزداد قيمة بقدر ما يمر عليها الزمن وتكون ضاربة في القدم وأن بعض الأشياء الأخرى لا تكون قيمة إلا إذا كانت حديثة وتوقف هنا عند تعريف بودليير للحدث على أنها وحدة الأبدية بالزمن.

من جهة أخرى تفقد القيمة معناها إذا ما أخضعناها إلى منطق المجتمع والتاريخ ويمكن أن نذكر في هذا الاتجاه تفسير دوركايم للقيم الدينية بحضور وفاعلية المجتمع وبأخذه بعين الاعتبار التمثيلات الجماعية من أجل إثبات تعاليها على الفكر الفردي، لكن هذه النظرية السوسيولوجية لم تصل إلى فهم أصل القيمة بل تقتصر على تفسير واقع القيمة في حد ذاته. إن إحساسنا بالقيمة ماهو إلا نداء ضمني توافق عليه طبقة اجتماعية معينة. إن الذي يعل الأشياء لها ثمن هو الرأي عند مونتاني، في حين ينصص ديكارت على أن وظيفية العقل Office de la raison تدعوه إلى امتحان القيمة العادلة من كل الخيرات حيث الحصول عليها يظل مرتبطا إلى حد ما بتسييرنا، غير أن مالبرانش يضع نظام الكمالات فوق نظام المواضيع بينما يفسر لايبنتز كمية الواقع بواسطة القيمة، لكن اسبينوزا يقر أن الأشياء لها قيمة لأنها ممتعة بالنسبة إلينا وعندما نعترف بوجود قيمة فإن الإحساس الذي ينتابنا هو أن هذه القيمة لا توجد فقط بالنسبة إلينا وأن هناك من يشاركنا في هذا الإحساس.

إن ما أبديناه هو مجرد ملاحظة ووصف لموقف يعيشه الفكر بحضور القيمة ونحن لذلك لا نريد أن نوجد قيما مستقلة عنا وإنما فقط نضع قيما ننظر إليها على أنها مستقلة عنا، على التو لا نستطيع أن نقرر شيئا بشأن السؤال حول موضوعية القيم إن كان مجرد أثر لموقف استبطاني للفكر يشاهد القيم موجودة سلفا بحركة نوعية.

ما يعقد حل سؤال القيمة هو أننا حافظنا على تعالي القيم من جهة

واعتبرنا الاعتراف بالقيم هو منتوج اختيار الإنسان وإرادته الحرة، في هذا السياق يقول لافال: "إن القيمة التي تنبع من إرادة الفرد تتجاوزه دائماً وهي تظهر بالتحديد في اللحظة التي يبدأ فيها التجاوز في الحدوث أي عندما يشرع المرء في الحكم على القيمة ويقبل على تركها لنحكم عليه وفق معيار يطبق على الجميع بما فيهم هو...".

من هذا المنطلق بين إذن أن الجهد الأخلاقي هو توتر بين المعنى المستقبلي التي تستشعره أنفسنا والواجب الكانطي الذي لا ينبغي أن نقوم بأي فعل إلا بالتطابق وطاعة قوانينها العامة.

بقي أن نمتحن ثلاث مواقف معاصرة بشأن القيمة وهي نظرة ديوي ومور وبرجسن، ونبدأ بديوي الذي يرى أن القيمة هي علاقة ضرورية بين الحاجيات والمصالح عند الأفراد تماماً مثل الأجسام الحية. أما عند مور فإن هناك مملكة للقيم تماماً مستقلة عن مملكة الوقائع وهذه القيم غير قابلة للتحليل ولا يمكن اختزالها. على نقيض الأطروحة البيولوجية لديوي والمنطقية لمور يرى برجسن أن مصدر القيم هو العاطفة والتأثر والوجدان وهي بعيدة كل البعد عن البيولوجيا وإنما مرتبطة بالحياة من حيث هي دافع حيوي روحي من حيث المبدأ، لأننا متحدين مع مبدأ الحياة نفسها بواسطة العواطف. إن هذا المبدأ الموجود فوق الحياة البيولوجية هو مصدر امتداد الحرية وسموها وهو الذي يجعل كل من الدين والأخلاق ذات طابع متفتح. لكن كل هذه النظريات هي مجرد وصف واقعي للقيمة يقوم به الفكر عندما يأخذ بعين الاعتبار البيولوجيا والبيسيكولوجيا ويضع مبدأ الحياة فوق الاثنين.

لاشك أننا سنتخلى عن الإثبات السقراطي الأفلاطوني القائل بوجود قيم أبدية مستقلة عن الزمان والمكان فحتى لو لم يكن هناك خير أسمى في ذاته مستقل فإنه يوجد ما يسميه الإغريق "الإنسان الجميل والخير"، إن الفرد عندما يعرف أنه لا وجود لنظام من القيم يمكن أن يقبلها من الخارج يواجه بحماسة شديدة وضعه ويدرك أن هذه الحالة تفرض عليه أن يكون هو نفسه مصدر قيمه.

بيد أن عدة صعوبات تظهر أولها أن الإنسان لا يفكر في القيم إلا إذا تصورها على أنها قيم كونية والثانية تتمثل في أن الوعي لا ينبغي أن يكون

مصدر القيم لأنه قد يخاطر بأن يخسر قيمه في اللحظة التي يبحث فيها عن فائض في القيمة. بين إذن أن الإنسان إما أن يقتصر على عيش القيم وإما أن يخلقها والأحسن هو أن يظل يعتقد أن مصدر القيم متعال وأنه أكثر تعاليا وجوهريا أكثر حتى من ذاته. لكن لو حاولنا الانطلاق من التجربة الأولية من الإحساس بالقيمة لاستنتجنا وجود وحدة أصلية في البنية التحتية للعقل بين الذاتي والموضوعي وتكون كلها مصر التشريع الأكسيولوجي.

خاتمة :

"كل القيم الأخلاقية لن تكون قيما إلا بالقياس الذي تصبح فيه راجعة إلى التناغم"⁽²⁸⁾.

غاية المراد أن القيمة ليست شيئا يضاف للوجود بل هي شيء نفهمه داخل الوجود ذاته، إذ لا يمكن مثلا أن نفصل بين فعل الرسم وقيمة الرسم لأن هناك وحدة بدئية بينهما. والرائع أن الترجمة الفكرية لما هو موجود بشكل متعال على الوجود هو العلاقة وبالتالي فإن هذا الموجود فوق وتحت هو بالتحديد الإحساس الأولي بالقيمة.

إن فكرة الواقع الأنطولوجي للإحساس بالقيمة هي وحدة بدئية بين الإنسان والأشياء وان الفكر الإنساني هو الذي يحول وحدة الواقع إلى ثنائية وإلى تعددية، وكما يعتقد أفلاطون: "الفكر هو الفعل الذي يجعل الواحد كثرة والكثرة وحدة" ولكن عمل الفكر لا ينبغي أن ينفي التجربة الحدسية الطبيعية للقيمة. إن وجود أحكام القيمة لا يفهم إلا بالإقرار الضمني لوجود هذه التجربة وانه يعود دائما إلى أحكام القيمة لأننا كائنات مقومة تحول دائما تجربتنا إلى جانب فكري واع.

عندما نهتم بالقيمة هناك خطرين يجب تفاديهما هما الدغمائية والريبية ويمكن للأولى أن تكون نتيجة للثانية ولتجاوزهما معا ينبغي أن نتذكر أن

Max Sheller, *nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de* (28)
la vie émotionnelle, traduction par M. Lefebvre, Payot, Paris, 1950, p.210.

القيم تتميز بخاصيتين أساسيتين هما : التماسك Consistance والدثور Précarité ، لاسيما وأن الحياة أكثر دواما من المادة ولكن الفكر أكثر دواما من الحياة وكل هذه الأشياء بما في ذلك الفكر خاضعة للصيرورة.

إن القيم تظل دائما مهددة وحتى التفكير فيها والحرص على المحافظة عليها ماهو إلا شكل من الأشكال العديدة التي تهدد القيم ، عندئذ ينبغي أن نتخلى عن مشروع التفكير في القيم وأن نكتفي بتطبيقها. إن القيمة هي قبل كل شيء إحساس وليست مجرد فكرة، إنها حدس ومقتضى. انه عوض أن نتصور وقائع ثابتة يتضح لنا أن تغيرات الفكر الإنساني وكل الواقع المعبر عنه والمفهوم من قبل النفس الإنسانية تتوجه جميعها نحو هذه القيمة أو تلك في حركة صعود أو هبوط ومحايثة أو تعالي نحو الحدود التي لا تستطيع النفس بلوغها ولا حتى تخيلها. إننا نمر من الذات نحو الموضوع ومن ثمة إلى العلاقات الموجودة بينهما ثم إلى شيء ما فوق العلاقات الموجودة بينهما. تظهر إذن القمة في قمة الوجود عندما يمر الوجود نفسه إلى لحظة التفكير في غيره المختلف عنه والأكثر منه أهمية ويضحى بقيمته ويمنحها إلى الآخر والذي هو ربما اللاوجود أو العدم أو أمر آخر مجهول لا نعرف عنه شيئا.

يقول جان فال في مدخل إلى الميتافيزيقا : " إن القيمة التي كانت مرتبطة في البداية بالتشجع للذهاب إلى الحرب أصبحت رويدا رويدا المنفعة الاقتصادية" ، ويعني أنها ليست شيئا جامدا أو أفنوما سرمديا نتأمله من الخارج بل هي تجارب وجودية ينبغي أن يعيشها الإنسان والطريقة الوحيدة لمعرفةا تتمثل في البحث عما يصلح ويستحق التقدير في الحياة اليومية.

يمكن تجاوز السؤال : هل القيمة توجد في الذات أم في الموضوع؟ بالعودة إلى تجربة القيمة ذاتها والاعتراف بأن الموضوع لا يملك قيمة إلا بتدخل الذات وأن الذات لا تهتم بالموضوع إلا إذا كان هو يستحق في ذاته ذلك، زد على ذلك أن القيمة هي الحرية وقد تجاوزت ذاتها وبهذا المعنى تصبح الحرية هي أساس كل قيمة، فهل يجوز لنا أن نقول أن الحرية هي قيمة القيم؟

المقابلة الثانية الفيلسوف الديمقراطي بين النقد والبراكسيس

استهلال

"لقد علمنا غرامشي، لأسباب هي في نفس الوقت فردية وتاريخية، أن الفيلسوف من النمط الديمقراطي لا يتصور شخصيته خارج المهام التي توفرها له حركة التاريخ.. " (29).

ينبع اهتمامنا بأنطونيو غرامشي، المفكر الايطالي اللامع وشهيد الفكر الملتزم، بعد مرور أكثر من سبعين عام من وفاته (1891-1937)، من عدة دوافع ذاتية ويعود تركيزنا على فكرة الفيلسوف الديمقراطي من النقد إلى البراكسيس عند مؤلف "دفاتر السجن" إلى بعض الضرورات الموضوعية، أولاً بالنسبة للدوافع الذاتية تختزل في ما يلي:

يمثل غرامشي بالنسبة إلى أي فرد يهتم بقضايا مجتمعه وثقافته الأنا النموذجي المستوطن في اللاوعي والذي يتدخل في توجهاته وأفكاره، فكلنا استبطننا أيام الشباب قراراته النظرية الحاسمة حول المثقف العضوي والمجتمع المدني والكتلة التاريخية، والبعض منا يريد أن يكون مثقف عضوي يعيش في مجتمع مدني له الأولوية على المجتمع السياسي وجميعنا يتمنى تشكل كتلة تاريخية تمثل أرضية التقاء اتجاهات متعددة وتجسد مقولة التنوع في الوحدة.

* الصورة المضيئة التي جسدها غرامشي عن العلاقة الأصلية بين الفلسفة والثقافة اذ يمكن أن نعتبره نموذجاً ينبغي أن يحتذى به أرسى ما

«des raisons donc à la fois individuelle et historiques, Gramsci nous ayant appris que le philosophe de type démocratique ne conçoit pas sa personnalité en dehors des tâches que lui propose le mouvement de l'histoire».

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, Ed Seghers, paris 1966. p.45.

سماه هو نفسه الفيلسوف الديمقراطي⁽³⁰⁾ خاصة عندما رفض وجود فلسفة مطلقة واحدة واعتبر جميع الناس فلاسفة بمعنى معين وسعي إلى إصلاح فلسفة الحسّ المشترك ودافع بشكل مستميت عن الإنسان مهما كانت هويته وأينما كان موطنه.

أما الدواعي الموضوعية فهي كثيرة ويمكن أن نتوقف عند البعض من محطاتها:

* الاعتراض على اختزال فكر غرامشي في البعد السوسيولوجي من طرف البعض وإهمال البعد الفلسفي السياسي والاكتفاء بالحديث عن المثقف العضوي وإسقاط المصطلح الإجرائي اللامع حول الفيلسوف الديمقراطي .
démocratique Philosophe démocrate

قراءته العقلانية للظاهرة الدينية وتوظيفه اللامع لكلام ماركس عن "صلاية المعتقدات الشعبية" وقوتها باعتبارها عقائد عضوية ضرورية تاريخيا وصحيحة نفسيا لأنها تتدخل في تنظيم الكتل البشرية وتشكل الأرض التي يتحرك عليها البشر ويعون مواقفهم ويناضلون"⁽³¹⁾، ولكون هذه المعتقدات من العناصر التي تتكون منها الثقافة الوطنية ويمكن توظيفها ثوريا من أجل بناء المشروع المجتمعي المستقبلي وتمييزها عن العقائد التحكيمية التي تؤدي وظيفة رجعية وتخدم الطبقة المهيمنة وتقتصر مهمتها على اتاحة الفرصة لبروز حركات فردية ومجادلات عقيمة.

* الانتباه إلى إسقاط المترجم العربي ميخائيل إبراهيم مخول الذي نشر الكتاب ضمن سلسلة "أصول الفكر الاشتراكي" منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1973 لبعض نصوص غرامشي حول علاقة الدين

«là seulement ou existe cette liberté se réalise en réalité historiquement un (30) nouveau type de philosophie qu'on peut appeler «philosophe démocratique, c'est-à-dire philosophe convaincu que sa personnalité ne se limite pas à son individu physique, mais est un rapport social actif de modification de l'ambiance culturelle».

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*.

(31) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول سلسلة أصول الفكر الاشتراكي منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1973، ص 217.

بالسياسة والثقافة وخاصة فصل الدلالة اليوطوية للدين⁽³²⁾ وفصل آخر حول "الحس السليم والأديان"⁽³³⁾ وهو اسقاط ربما يكون مبرمجا خدمة لأغراض ايديولوجية خاطئة.

* إيمان غرامشي بقدرة المنتجين الأحرار من فلاسفة وفنانين وسياسيين على الفعل في الواقع والتغيير في التاريخ اذا ما قاموا بالوثبة الجدلية بين النظر والعمل واذا ما ربطتهم علاقات عضوية بمجتمعاتهم وأخلصوا لدورهم الطبيعي في حياتهم النضالية.

إن أهم الإشكاليات التي تناولها غرامشي من أجل توضيح موقفه النظري من قضايا عصره والتي دفع حياته ثمناها مبكرا نتيجة الإصرار الشمولي والترصد الفاشي هي التالية:

ماهي الروابط العضوية التي ينبغي أن تقوم بين الفيلسوف الديمقراطي والقضايا الجوهرية لمجتمعه؟ هل الفيلسوف الديمقراطي هو المثقف العضوي؟ فيما يتمثل النشاط النقدي للفيلسوف؟ كيف يعانق هذا النشاط درجة الخلق والإبداع؟ ما علاقة النظر بالعمل؟ هل النظر هو الذي يحد طبيعة البراكسيس أم أن ضرورة البراكسيس هي التي تحدد مضمون النظرية؟

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*

(32)

Signification utopique de la religion: «cela ne signifie pas que l'utopie ne puisse avoir une valeur philosophique, car elle a une valeur politique, et toute politique est implicitement une philosophie, encore qu'à l'état de fragments et l'ébauche. c'est en ce sens que la religion est la plus gigantesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque «métaphysique», qui ait apparu dans l'histoire, car elle est la tentative la plus grandiose de concilier sous une forme mythologique les contradictions réelles de la vie historique: elle affirme en effet que les hommes ont la même nature qu'existe l'homme en général, en tant que créé par dieu, fils de dieu, et partant frère des autres hommes et comme les autres hommes, et qu'il peut se concevoir tel en se voyant lui-même en dieu, auto-conscience de l'humanité, mais elle affirme aussi que tous cela n'est pas de ce monde, mais sera réalisé dans un autre monde(utopique). Ainsi fermement parmi les hommes, les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, parmi ces couches d'hommes qui ne soient ni les égaux ni les frères des autres hommes, ni libres par rapport à eux. C'est ainsi qu'il est arrivé que dans toute agitation radicale des foules, d'une façon ou d'une autre, sous des formes et des idéologies déterminées, ont été posées les revendications.» Ed Seghers, Paris 1966, p153-154.

(33) النص المذكور في فصل إبداع غرامشي في نقد الدين، ص 13.

كيف تتحقق الوثبة الجدلية؟ مما تتكون الكتلة التاريخية؟ ما هو الدور الذي تلعبه الثقافة الوطنية في ذلك؟ أي منزلة يحتلها الدين في هذه الثقافة؟ أليس من الضروري أن يناضل الفيلسوف الديمقراطي من أجل الإنسان في المطلق وأن ينتصر إلى حقوق الفرد ضد كل انسلاب داخل النزاعات الكليانية الجماعية؟

ما نراهن عليه عندما نعالج هذه الإشكاليات هو الإقرار بأن الهوية اذا كانت مفروضة علينا في كل لحظة من تاريخنا الشخصي فان هذا التاريخ نحن الذي نصنعه وبالتالي نحن الذين نصنع الهوية التي تعبر عن إنسانيتنا شرط أن نتفهم طبيعة الكتلة التاريخية التي ننتمي إليها حتى تساعدنا على انماء شخصيتنا الإنسانية.

1 - الفيلسوف الديمقراطي هو المثقف العضوي:

"لا نستطيع أن نتصور إنساناً لا يكون فيلسوفاً ولا يفكر لأن التفكير هو بالضبط خاصة الانسان من حيث هو انسان" (34).

ان طرفة هذا الطرح الذي أنوي صياغته عند الاقرار بوجود علاقة قرابة بين الفيلسوف الديمقراطي والمثقف العضوي لا تقتضي الاهتمام بالمثقف العضوي لأن ذلك دخل ضمن الأشياء المتداولة عند ساسة ومتفلسفة هذا الزمان بل يستوجب توضيح للمنزلة التي يتبوؤها مفهوم الفيلسوف الديمقراطي ضمن فلسفة غرامشي والغنم الذي يحصل لنا عندما نسدد النظر إلى هذه الفلسفة من شرفة هذا المفهوم.

ان الذي يدعونا إلى الاستغراب ليس الجمع بين الفلسفة والديمقراطية فذلك أمر بديهي طالما أن التفلسف فعل تواصل ديمقراطي بين ذوات عاقلة ومستقلة وطالما أن الديمقراطية هي باراديجم ما انفك الفلسفة السياسية في كل عصر تبشر به باعتباره الوصفة السحرية التي يمكن أن تعالج البعض من الاعتلال الذي قد يطرأ على الفضاء العمومي. ان موطن الغرابة هو الحديث

(34) جاك تكسيه غرامشي دراسة ومختارات، ص 145.

عن فيلسوف ديمقراطي يؤمن بحريات فردية خارج اطار الحزب والطبقة والنقابة في سياق يعتبر الديمقراطية السياسية هي نوع من لبرلة غير مبررة للمجتمع تخدم الطبقة المهيمنة وتخفف من حدة الصراع بين المضطهدين والمضطهدين وتسمح بديمقراطية مباشرة من نوع آخر هي ديمقراطية اجتماعية تؤمن بوحدة العقيدة الايديولوجية ولا تترك موطننا للتعدد والتنوع.

علاوة على ذلك يوجد نوع من الدور المنطقي أو حلقة مفرغة في العلاقة بين الثقافة والسياسة في فكر غرامشي تجعله قريبا من الضرورة وبعيدا عن الحرية تتمثل في ما يلي: من ناحية أولى ان الانسانية لا تطرح على نفسها مشاكل الا حيث تتوافر لها الشروط المادية اللازمة لحلها وفي المقابل ان التشكل الاجتماعي لا يزول قبل أن تبلغ القوى المنتجة التي ينطوي عليها غايتها من النمو وقبل أن تحل محلها علاقات انتاج جديدة أرقى منها، وقد يفهم من هذين القضيتين أن علاقة الفرد بالحمية التاريخية هي علاقة انتظرارية استسلامية تغيب عنها روح المبادرة والجرأة طالما أن الصيرورة المادية للتاريخ هي التي ستغير العلاقات بين البشر. فكيف يرد غرامشي على هذه الاعتراضات والمحاذير؟

غرامشي يحل هذا الاشكال عبر مجموعة من القرارات النظرية الحاسمة والتي يمكن أن نذكر منها ما يلي:

* شخصية الفيلسوف الديمقراطي هي نتاج تاريخي لعلاقته الفاعلة مع المحيط الثقافي والاجتماعي الذي يعيش فيه، بعبارة أخرى يجب أن تكون هناك علاقة عضوية بين الفيلسوف ومجتمعه اذ لا نستطيع ان نتصور فيلسوف من النمط الديمقراطي يعيش في برج عاجي وينظر من فوق إلى المجتمع بل يجب ان يلتحم بالناس ويكون ناطق رسمي باسمهم وضميرهم الانساني الحي وعقلهم اليقظ فيشعر بما يشعرون ويحس بما يحسون.

* لكن من جهة ثانية لا تقتصر مهمة الفيلسوف الديمقراطي على التأويل الجذري للواقع بل تتعدى ذلك نحو نقده نقدا مستمرا والعمل على تغييره ولن يتحقق له ذلك الا بتوفر حرية الفكر والتعبير التي تتوقف بدورها على وجود حريات سياسية.

* الفيلسوف الحقيقي هو السياسي أي الشخص المنتج الحر الذي يبذل الجهد من أجل تبديل العلاقات المحيطة به وأيضا السياسي الحقيقي هو الذي يتعالى من جهة الحق عن منطق السيطرة والمنفعة ويلتزم قيم الديمقراطية والمبادئ الكونية من جهة الواقع .

" حيث لا توجد هذه الحرية السياسية يتكون بصورة تاريخية نمط جديد من الفلاسفة يجوز أن يطلق عليهم اسم النمط الديمقراطي وهو الفيلسوف الذي يعتقد أن شخصيته لا تقتصر على شخصه المادي بل تتضمن أيضا علاقة اجتماعية فاعلة تغير المحيط الثقافي " (35).

نستخلص إذن أن ربط غرامشي بين الفيلسوف الديمقراطي والمثقف العضوي هو ربط منطقي ووجيه طالما أن الفلسفة في جوهرها هي روح الثقافة وطالما أن خلق ثقافة جديدة يستوجب الوقوف عند منعرج سياسي ديمقراطي، لكن ما المقصود بالمثقف العضوي؟ وبماذا يتميز المثقف التقليدي؟

يحدد غرامشي أنماط المثقفين من خلال ثلاثة أساسية هي المعرفة Le savoir والفهم le comprendre والإحساس le sentir ويرى أن الإنسان الشعبي populaire يحس ولكنه لا يفهم أو لا يعرف دائما وأبدا أما الإنسان المثقف فهو يعرف ولكنه أو لا يحس دائما وأبدا. اذ يقول حول هذا الأمر: " خطأ المثقف يتمثل في اعتقاده أنه يمكن أن يعرف دون أن يفهم وبالتحديد دون أن يحس ودون أن يكون متأثرا " (36).

ان سبب تحول المثقف إلى مجرد متحذلق ومدعي معرفة وعارض لبضاعة pédant هو اختزاله لعلاقته بمجتمعه ودولته إلى مجرد علاقات بيروقراطية وصورية فارغة من كل فهم وإحساس. على هذا النحو تقتضي ايجاد روابط عضوية بين المثقف ومجتمعه توفير الإحساس والفهم إلى جانب المعرفة. وكمثال على ذلك يشير غرامشي إلى دوسفسكي الذي كان له

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, p.174-175.

(35)

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, p.120-121.

(36)

إحساسا وطنيا عارما بقضايا شعبه وليس فقط من يعرف ويفهم وطنه.

من هذا المنطلق ينبغي أن يعبر المثقف عما يحس به الشعب تعبيرا صادقا، ولذلك يميز غرامشي بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي وبين الفيلسوف الأخصائي والفيلسوف الديمقراطي. فلماذا يعني هذا التفريق؟ وعلى أي أساس؟

يعتبر غرامشي تكون نمط المثقف التقليدي مشكلا تاريخيا لأنه يمثل حجرة عثرة أمام كل ثورة أو تغيير اجتماعي. لذلك يميز بين المثقف التقليدي المنحدر من أصول برجوازية صغيرة ريفية وبين المنحدر من أصول برجوازية صغيرة حضرية وينتهي إلى توسيع هذا المفهوم ليشمل كل المثقفين المرتبطين عضويا بطبقات منحلة أو في طور الانحلال والتي نمط لها إنتاج مختلف. عندئذ " يسمى المثقف التقليدي دائما بالمقارنة مع الطبقة الرجعية" (37).

هذا يعني أن ما يسمى الآن مثقف تقليدي كان في ما مضى مثقف عضوي بالنسبة للطبقة الاجتماعية المتفككة وهو الآن يلعب دورا محافظا ورجعيا في الصراع الاجتماعي الدائر بين الطبقات وتجعله يؤمن بالتواصل التاريخي والانسجام والتضامن.، فعندما "يوجه المثقفون التقليديون الدولة فان الميل نحو تنمية الدولة يتقوى بشكل معتبر" (38).

رغم أن الثقافة تدرج ضمن البنية الفوقية إلا أنه يؤكد على ضرورة أن يلعب المثقفون دورا في بناء الكتلة التاريخية وفي تكوين اللحمة العضوية بينها ويرى أنهم يمثلون كتلة ثقافية تعمل على إيجاد صلة عضوية بين البنية التحتية والبنية الفوقية. انه لا توجد طبقة مستقلة من المثقفين بل كل مجموعة اجتماعية تمتلك النخبة المثقفة الخاصة بها. في هذا المستوى "يعرف المثقف من خلال المكانة والوظيفة التي يحتلها في مجمل العلاقات الاجتماعية" (39).

J. Marc. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, Ed anthropos, Paris 1970, (37)

p.63

J. Marc. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, p66. (38)

J. Marc. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, p.19. (39)

من البين اذن أن المثقف ليس عضوا في طبقة بل هو المعبر عن هذه الطبقة لذلك ينبغي أن يحسن التعبير عن مشاغل وتحديات وآفاق طبقته، وهو المخول أكثر من غيره بشرح وتبليغ الرسالة الفكرية البديلة للمجتمع المدني ضد تسلط الطبقة المهيمنة أو ضد الرسالة الفكرية (الإيديولوجية) للمجتمع السياسي.

يرى غرامشي أن "الماركسية أصبحت لحظة من لحظات الثقافة الحديثة" وهي على الرجة العظيمة التي أحدثتها ليست تصورا مكتملا للعالم ولكنها لا تزال محتاجة إلى إعادة الإنشاء، فماركس عنده ليس فيلسوفا فحسب بل هو أيضا رجل ثوري يستعيز عن التأمل المجرد بالبراكسيس "بما معناها أنه: "لم يبقى من المادية القديمة سوى الواقعية الفلسفية".

على هذا النحو يتمتع المثقف باستقلالية ذاتية ناتجة عن انخراطه في تجربة فكرية - ثقافية من أجل الوعي بالذات Auto conscience وممارسته للنقد الذاتي بشكل مستمر Autocritique، فالمثقف "يكون مستقلا بالمقارنة مع الطبقة الأساسية بما أنه لا يساهم بنفس القدر في تطوير الكتلة التاريخية بالمقارنة مع غيره، إذ تكون وظيفته القيام بالتوجيه الإيديولوجي لنظام اجتماعي ومجانسة الطبقة التي يمثلها"⁽⁴⁰⁾.

من البين أن العلاقة بين المثقفين والبيئة الثقافية ليست علاقة مباشرة كما أن القيام بعملية قلب للكتلة التاريخية تقتضي انتصار الكتلة الثقافية الناشئة على الكتلة الثقافية المحافظة التي تخدم النظام التسلطي القديم. غير أن الحديث عن استقلالية المثقفين هو علامة ضعف بالنسبة للمثقفين العضويين لأنه من الضروري أن يكونوا مندمجين وتربطهم صلة عضوية مع مجتمعهم. "فالمثقفون الريفيون هم في معظمهم تقليديون... بيد أن المثقفين التقليديين يكونون أيضا شرائح اجتماعية متجانسة ومنظمة في طبقات تعمل على توجيه المجتمع المدني للكتلة التاريخية القديمة"⁽⁴¹⁾.

Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, éditions PUF, Paris 1977, p105. (40)

Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, p107.

(41)

إن الصراع يدور بين المثقفين التقليديين الذين يدافعون عن نظام الهيمنة السائد hégémonie والمثقفين العضويين الذين يعبرون عن رغبة الكتلة التاريخية الجديد في البروز والتشكل. ان المثقفين يمكن أن يصنفوا على أساس كيفي وخاصة الذين يعبرون عن الطبقة المهيمنة وعن الطبقة الناشئة وليس على أساس التمييز التقليدي بين العمل العضلي والعمل الذهني. في هذا السياق يقول: "في الواقع ليس المثقف الريفي اذن المثقف العضوي للقوة الريفية بل بالأحرى هو مثقف الطبقة المهيمنة.. " (42) .. من أجل ذلك يميز غرامشي بين المبدع créateur والمنسق orgnisateur والمربي éducateur ويرى أن المثقف العضوي هو القادر على إيداع تصورات جديدة عن العالم في العلم والفلسفة والفن والقانون. " ان هذا التمييز بين المبدع والمنسق ليس تمييزا تحليليا محضا بل هو غني بالنتائج الإستراتيجية " (43).

يرى غرامشي أن المثقفين يمكن أن يتحولوا إلى فئة منسقة للقهر الذي تفرضه الطبقة المهيمنة على الطبقات الأخرى، ويرى أيضا أن الطبقة العاملة يمكن أن تفرز مثقفين عضويين تتمثل مهمتهم في الحد من هذه الهيمنة (تسلط / سيطرة / هيمنة hégémonie) وذلك بالبحث عن طرق ديمقراطية لمراقبة ومحاسبة أجهزة الدولة. عندئذ إذا أعتبر المثقفون الجدد أنفسهم من سلالة الأنثيلجنسيا السابقة فإنهم لن يضيفوا شيئا لكونهم غير مرتبطين بالمجموعة الاجتماعية التي تعبر عن الوضعية التاريخية الجديدة. " ان المثقفين هم أيضا القائمون بوظيفة التسلط التي تمارسها الطبقة المهيمنة في المجتمع المدني وهم الذين يشتغلون في مختلف التنظيمات الثقافية.. " (44).

يماهي غرامشي بين شخصية المثقف العضوي ونمط الفيلسوف الديمقراطي ويرفض القول بالحمية التاريخية والنزعة الدغمائية في التقسيم بين المثاليين والواقعيين في الفلسفة ويبحث عن سؤال الوجود في الماركسية لينحت مفهوم التاريخية ويرى أن هذه الفلسفة تظل في حاجة إلى بلورة

Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, p121.

(42)

Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, p117.

(43)

J. Marc. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, p.22.

(44)

وإصلاح ومراجعة ويطرح الإشكال حول وظيفة هذه الفلسفة التاريخية كما يلي:

هل تعمل النخبة الفلسفية على تنمية ثقافة متخصصة متوجهة إلى شريحة ضيقة من أهل الفكر أم أنها تنطلق من الحس المشترك لتعد لفكر أرفع يعبر عن مشاكل الجمهور؟

من الواضح أن الفلسفة الحيّة لم تكن في يوم من الأيام الميتافيزيقا أو النظريات الفكرية المغلقة بل هي التاريخ الذي يعبر عن نفسه تعبيرا ثوريا، وهي أيضا النظريات التي تحمل طابع التاريخ وتتضمن عناصر عقلية ذات طابع فردي.

نستخلص من هذا النص أن الحرية السياسية هي شرط إمكان حاسم لظهور الفيلسوف الديمقراطي وأن هذا الفيلسوف مطالب بالدفاع على هذا الشرط ان توفر وخوض معركة الحريات في مجتمعه من أجل استنباته وتشبيده وذلك بتجاوز النزعة الأنانية والمصلحة الشخصية وتكريس حياته من أجل الشأن العام وتتجاوز حالة الانفعال والسلبية في علاقة بالمجموعة. إن الفيلسوف الديمقراطي هو مجرد تلميذ يتدرب والمحيط الثقافي الذي يعيش فيه هو المعلم الذي يلهمه المادة التي ينبغي عليه إعادة تشكيلها أي مجال العمل الذي يستخرج منه هذا الفيلسوف المسائل والعمل على معالجتها ومحاولة حلها.

في الواقع هناك علاقة تواشح بين الفلسفة والديمقراطية تتمثل في كون الديمقراطية هي الأرضية التي يتعرّع فيها التفكير الفلسفي وينمو وهي القيمة الكونية الكبرى التي يناضل جميع الفلاسفة من أجل زرع نبتتها في واقعهم الحضاري. لا يزعم الفيلسوف أنه يمتلك الحقيقة لأنها هي نفسها ليست تأملا موجودا بشكل مسبق بل إبداع إنساني يعول فيه على قيمة العقل البشري من خلال علاقة جدلية بواقعه المادي. ويختلف شخصيتنا عن الفيلسوف المحترف الاختصاصي الذي يعتني بالمعرفة كعامل فني أو مهندس في دنيا العمل. في نهاية المطاف انه لا يدعي التمتع بالتفكير الذاتي الحر بصورة مجردة ولا يرى نفسه متميزا عن الشعب بالمعرفة ومنقطعا عن الطبقة

بالدرجة بل هو لا يكون مفكرا حقيقيا إلا إذا أقام روابط عضوية بينه وبين بيئته الثقافية والاجتماعية، انه باختصار مثقف رسالي تغييرى. فماهو الدور الذي ينبغي أن يلعبه هذا الفيلسوف الديمقراطي في لحظته التاريخية؟

2 - نشاط الفيلسوف التّقدي والإبداعي :

"إن الشخصية التاريخية لفيلسوف فردي ناتجة أيضا عن علاقته الفاعلة بالمحيط الثقافي الذي يريد أن يغيره ولكن هذا المحيط يغير بدوره في الفيلسوف ومادام يرغبه على نقد ذاته نقدا مستمرا فهو يلعب بالقياس إليه دور المعلم . . ." (45).

هل نقد غرامشي بالفعل بشكل مبكر النص الماركسي والتجربة السياسية الاشتراكية؟ وبأي معنى نفهم تحدّثه عن المادية المبتذلة وعن الماركسية بوصفها صورة كاريكاتورية ودغمائية واعتراضه على الجدلية الميكانيكية؟ وإلى أي مدى يمكن أن نعتبره قد أعاد التفكير في أدوار كل من لينين وستالين في الفكر اليساري مبكرا وفتح الباب لميلاد مدارس نقدية في الثقافة الغربية على غرار مدرسة فرانكفورت وغيرها؟

غرامشي فيلسوف ناقد حدد خطته بلزومية الانتقال من نقد الفلسفة العفوية التي تتكون من اللغة والفطرة السليمة والديانة الشعبية بغية تأسيس فلسفية نقدية تسمح للانسان بأن يعرف نفسه على نحو تاريخي، والنقد عنده خطة متكاملة تخرج من نسق المعرفة لتشمل قيم الوجود وتفتح الميدان الاجتماعي برمته، صحيح أنها تبدأ بالذات أولا ولكنها ما تلبث أن تتوجه نحو الآخر ثانيا، فهو قد نقد النص الماركسي ودعا إلى تجديده ومراجعتة وإصلاحه حتى يواكب الأطر التي يعبر عنها ويعكس الواقع الخصوصي الذي يريد أن ينطبق عليه وخاصة الواقع الاجتماعي الايطالي الذي يضم مؤسسة الفاتيكان الدينية ويشهد تفاوت في التنمية بين جنوب فقير وشمال غني. في هذا الاطار يقول: " لا أحد يستطيع أن يكون فيلسوفا أي صاحب تصور

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, p.134.

(45)

للعالم متماسك بصورة نقدية، الا اذا وعى تاريخيته ووعى مرحلة التطور التي يمثلها هذا الواقع التاريخي، هذا إلى جانب وعيه للتناقض بين هذا التصور والتصورات الأخرى أو بينه وبين بعض عناصرها" (46).

كما لا ينبغي أن ننسى أن غرامشي نقد الحضارة الغربية وكشف عن هيمنة *hégémonie* الثقافة الامبريالية على بقية الثقافات والشعوب العالمية في إطار خطة استغلالية استعمارية تقوم على فكرة التوسع والسيطرة على المجال الحيوي في إطار تقسيم عالمي للعمل غير عادل وبهدف الوصول إلى الموارد الأولية واحتكار الأسواق وجلب اليد العاملة الرخيصة.

يقول حول عمل المثقف العضوي النقدي الاجتماعي: " ان المثقف العضوي للطبقة العاملة لا يمكن أن يرضى أن يكون على نفس خط المثقف القديم بل ينبغي أن ينفيه ويمثل بالنسبة اليه نقطة قطيعة" (47).

عندئذ نستنتج أن النقد عنده انصب حول نقد التبعية ونقد التمركز على الذات ونقد ادعاء التفوق وتوجه نحو المناداة بالعدالة والمساواة والحرية لكل البشر على أسس واحدة ومتماهية إذ يقول في هذا السياق: " حتى وان أقررنا أن الثقافات الأخرى لها قيمة ودلالة في مسار التوحيد التفاضلي للحضارة العالمية فإنها تمتلك قيمة كونية من حيث أصبحت عناصر تكوينية للثقافة الأوروبية وهي الثقافة الوحيدة الكونية تاريخيا وعينيا ومن حيث أنها أدت إلى تطور الفكر الأوربي ووقع استيعابها من طرفه" (48).

من جهة ثانية يطبق غرامشي تقنية التفكير *Technique de la pensée* كتجربة نقدية للفكر الوضعي ويعرف هذه التقنية بأنها رصد حركة الفكر أو دفع الفكر نحو الحركة ويحذر من خطأ تصور عمل الفكر مثل تصور اشتغال الآلة لأن صورة الآلة ينتج عنه التعامل مع الفكر كوسيلة لإنتاج المعرفة بينما الفكر هو أرقى من ذلك بكثير لأنه يعبر عن ميزة الانسان ولأنه يرمز إلى

(46) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 193

(47) Maria-AntonietteMacciocchi, *Pour Gramsci*, p216

(48) Gramsci dans le texte Editions Sociales paris 1975, p286.

مملكة الغايات والكرامة الانسانية. اذ يقول هنا: "ينبغي أن نلاحظ بالفعل أهمية تقنية الفكر في بلورة برامج تعليمية بحيث لا يجوز المقارنة بالنسبة للمرء بين تقنية الفكر والجدليات القديمة. فهذه الأخيرة لا تخلق معايير من أجل الحكم على الجمال بل تصلح فقط لخلق امثالية ثقافية conformisme culturelle" (49).

ان تقنية الفكر لا تخلق بكل تأكيد فلسفات كبرى ولكنها تعطي للمرء المعايير التي يحتاجها للحكم على الأشياء ولتقويم سلوك الأشخاص تقويما موضوعيا بعيد عن التحيز والذاتيات الفارغة كما أنها تصلح الأخطاء التي يقع فيها الفكر نتيجة تأثره بالحس المشترك". إن النقد عند غرامشي هو catharsis أي تطهر من الامثالية الثقافية وتهذب من داء التطابق والهوية الفارغة وتنظيف purgation و purification من الأناوحدية والمركزية الذاتية. وكل كتب غرامشي ورسائله هي مناجم تنقيب وورشات عمل نقدية لأن "دفاتر السجن هي من هذه الناحية ميدان عمل فلسفي ضخم قام فيه غرامشي بعمل جذري هادما كل ما وجب هدمه بمناظرات جادة وهادئة مستخرجا أو بانيا أساسات الصرح الجديد... إن هذا النهج الجذري في النقد الذي تولدت منه منهجية عضوية لنهج يثير الإعجاب" (50).

إن النقد بما هو Catharsis يعبر عنه غرامشي على النحو التالي: "يمكن أن نستعمل حد كاتارسيس للإشارة إلى مجرد المرور من لحظة اقتصادية (أو أنانية انفعالية) إلى لحظة اتيقية سياسية، بمعنى البلورة العليا للبنية التحتية في البنية الفوقية لوعي الناس. وهذا يعني المرور من الموضوعي إلى الذاتي ومن الضرورة إلى الحرية. والبنية التحتية للقوة الخارجية التي تحطم الانسان تتحول إلى وسيلة للحرية وإلى آلة من أجل خلق شكل اتيقى سياسي جديد وتكوينية لمحاولات جديدة." (51).

تظهر الفاعلية النقدية في رفض غرامشي للغة اسبيرانتو والأكليشييات

Gramsci dans le texte Editions Sociales paris 1975 p225. (49)

Jacques Texier, Gramsci et la philosophie du marxisme, p.192 (50)

Jacques Texier, Gramsci et la philosophie du marxisme, p194-195. (51)

إذ يقول في هذا السياق: "بالأحرى لا ينبغي أن نعتقد أن صورة الفكر المضاد للاسبيرانتو قد تعني الريبية أو اللاأدرية أو الانتقائية بل انه من اليقيني أن كل صورة للفكر ينبغي أن تعتبر كصورة مضبوطة وصادقة وتواجه كل الصور الأخرى ولكن بطريقة نقدية. ان المسألة هي اذن مسألة جرعة من النقدية والتاريخية متضمنة في كل صورة للفكر"⁽⁵²⁾.

ينقد غرامشي الفلسفة الوضعية والمقاربة السيكولوجية السوسولوجية التي تحكم أخلاقيا ونفسيا على حدث تاريخي معين وعلى صورة الفكر بينما هي في الواقع صورة نقدية تاريخية تخضع للضرورة متخلفة عن كل وهم تأملي ومرتبطة بالممارسة لأن فلسفة البراكسيس هي القدرة على التسليح بالمنهجية التاريخية التي تسمح أكثر من غيرها بالالتحام والانخراط في الواقع والحقيقة.

إن النقد على المستوى الثقافي عند غرامشي ينصف الخصم الفكري ويحاول أن يفهمه قبل أن يحكم عليه وينفتح أيضا على الغيرية ويلتقي بالآخر وهذه الفعالية نراها حاضرة كمصطلح في المجال الفني والعلمي والأدبي فقد بحث هذا المفكر طويلا عن ايجاد خصائص واضحة للنقد الأدبي الموجهة ضد الروايات الشعبية والبوليسية والعلمية - الجغرافية من أجل إبداع تصور لحضارة جديدة غير امبريالية. يقول في هذا السياق حول وعي الفيلسوف الناقد بالتاريخية التي تخصه: "لا يمكن أن نفصل بين فلسفة تاريخ الفلسفة والثقافة. لأنه بالمعنى الأكثر مباشرة والأكثر محايدة للواقع لا يمكن للمرء أن يصبح فيلسوفا أي يمتلك تصورا نقديا متساوقا للعالم دون أن يمتلك وعيا بتاريخيته وبمرحلة التطور التي تمثلها هذه التاريخية"⁽⁵³⁾.

إن صورة الفيلسوف عند غرامشي هي الديمقراطية الناقد والمبدع لأن الفلسفة عنده هي نقد وإبداع أو لنقل نقد إبداعي و إبداع نقدي. ومملكة النقد

Gramsci dans le texte, Editions Sociales paris 1975, p.228.

(52)

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, p149.

(53)

عنده موجهة ضد التصور الدغمائي للماركسية والماركسية المبتذلة التي تشجع على نوع من التعصب والنصية التي لا تختلف كثيرا عن النصية الماضوية وهي أيضا مسددة ضد الميكانيكية الطبيعية والاحتمية التاريخية من خلال الاعتراف بالإرادة الذكيّة والجدليّة التاريخية ومن خلال الإقرار بأن التوقع ليس حركة معرفة بل ضرب من الميتافيزيقا لأنه يوجد فرق بين عالم الطبيعة وعالم التاريخ ولأن الفلسفة النقدية تكتفي باستشراف مجموعة من الأفاق العقلانيّة". إن نقطة الانطلاق البلورة النقدية هو الوعي بما نكون عليه في الواقع بمعنى اعرف نفسك بنفسك من جهة كونك نتاج مسار تاريخي والذي هو إلى حد الآن بصدد الحدوث. وهذا المسار قد ترك فيك عدد لامتناهي من الآثار... " (54).

من البين اذن أن غرامشي يمارس نوع من النقد المنهجي ضد الحس المشترك ليس من أجل تصفيته وتحطيمه بل من أجل الارتقاء به نحو مستوى المعرفة الموضوعيّة لأنه يعتبره الإطار الأنسب للالتزام السياسي الذي ينبغي أن ينخرط فيه الفيلسوف الناقد.

اللافت للنظر أن النقد عند غرامشي يبلغ أوجه عندما يقر أن الماركسية وقعت في مجموعة من الأخطاء أهمها النظرة الاقتصادية Economiste مع الأهمية الثانية أي رد كل العوامل والأحداث والتغيرات إلى البعد الاقتصادي وكذلك مع النظرة الأيديولوجية التي تؤمن بحتمية الثورة كقانون تاريخي لا يختلف في جوهره عن القانون الطبيعي الذي يحكم حركة الأشياء.

يضيف غرامشي ليتجاوز هذه النظرة الضيقة خاصة الإبداع إلى خاصية النقد في المجال الفلسفي وبالتالي يعتبر الفلسفة فعالية نقدية إبداعية بامتياز إذ يقول حول هذا الموضوع: "ما الفلسفة؟ هل أنها مجرد نشاط قبولي أو في جملتها تنظيمي أم أنها نشاط إبداعي بشكل مطلق؟" (55).

يرفض غرامشي أن تكون الفلسفة مجرد نشاط امثالي قبولي réceptive

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, p.61.

(54)

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, p121.

(55)

أو ترتيبه لأن ذلك يتضمن اليقين بعالم أزلي لا يتبدل مطلقاً له وجود عام موضوعي ويرتبط بنشاط فكري محدود وضيّق. وينقد كل فكر يقع في الأنا وحيدة solipsisme والمثالية والتصورات الميكانيكية لأن هذه التصورات تحول الفكر إلى مجرد نشاط قبولي ترتيبه. لكن إذا كانت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أخذت الإبداعية بمعنى مثالي تأملي فان غرامشي يفهم لفظ إبداعه بالمعنى النسبي أي أن الفكر عنده يضطلع بمهمة تغيير كيفية الإحساس عند العدد الأكبر من الناس ويهتم بوجودهم العيني ليعكس وضعيتهم المادية.

ان الفلسفة تكون إبداعية عندما تعلم الناس أنه لا توجد حقيقة واقعية قائمة لذاتها وفي ذاتها وإنما توجد حقيقة واقعية على صلة تاريخية بهم يرتكزون عليها في مشروعهم التغييرى. ويظهر النقد والإبداعية الفلسفية عند غرامشي لما يميز بين اللحظة السياسية واللحظة العسكرية واللحظة الثقافية، إذ يرى أن اللحظة السياسية هي المرور من البنية التحتية إلى البنية الفوقية عبر تحول الدولة إلى جهاز هيمنة *hégémonie* يخدم مصالح الطبقة المسيطرة. أما اللحظة العسكرية وهي تجل لعلاقات القوى على المسرح التاريخي. في حين أن اللحظة الثقافية هي الصراع بين المثقفين التقليديين والمثقفين العضويين غالباً ما تنتهي بتكون كتلة ثقافية تعبر عن تطلعات الطبقة الناشئة.

3 - الإبداع في نقد غرامشي للدين :

هل تتمثل مهمة الفيلسوف الديمقراطي في مقاومة النزعة الإيمانية (الاعتقاد) والضياع الديني (الإلحاد) في الآن نفسه؟ ماذا يقصد غرامشي بكلمة الروح عندما قال: " لا يمكن الكلام على الروح في مجتمع منقسم إلى فئات دون استنتاج ضروري"؟ وهو يرى أن المقصود بذلك هنا هو روح الكتل الاجتماعية "أما بعد تحقيق وحدة المجتمع فيمكن الكلام على الروح (في اطمئنان)"⁽⁵⁶⁾.

(56) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 200.

هذا الكلام هام وبثير العديد من النقاط خاصة حول قضية المادة بماهي مبدأ فلسفة غرامشي فيها نحن نراه هنا يصل إلى مبدا آخر هو الروح في ظل مجتمع لا تطقي. فإلى أي مدى يستقيم هذا الكلام؟

يطرح غرامشي سؤال مهم آخر هو: هل يجب على إنسان الشعب أن يبدل معتقداته إذا كان لا يعرف كيف يدافع عن موقفه في النقاش؟ والجواب عنده هو أن تعمل فلسفته على رفع المستوى الفكري للجمهور واصلاح فلسفة الطبقات الشعبية وتكوين حس سليم يتصف بالقدرة على الاقتناع والتأثير.

لذلك هو يحاول هنا أن يصلح الكاثولوكية وخاصة اصلاح تصورهما للانسان الذي تضع في فرديته سبب الشر. فكيف تمكن من النظر إلى الدين نظرة ايجابية في ظل اخضاعه إلى النقد ومناداته بعلمته وفي ظل دعوته إلى توظيفه اجتماعيا طالما أنه يمتلك قيمة سياسية وليس قيمة فلسفية؟

ان النص الذي سأقوم باستنطاقه والذي لم يترجم إلى العربية إلى حد علمي هو الذي ذكره جان تاكسيه في صفحة 108 من كتابه والمعنون ب"الحس المشترك والأديان" والذي ذكر فيه غرامشي أن العناصر الأساسية التي يتكون منها الحس المشترك هي الأديان أكثر من النسق الفلسفي للمفكرين ودعا إلى التمييز النقدي بينها ورأى كل دين بما في ذلك الكاثوليكية يمكن أن يتشعب إلى عدد غير محدود من الأديان المتميزة والمتعارضة أحيانا، اذ هناك كاثوليكية الفلاحين وكاثوليكية البرجوازية الصغيرة وعمال المدن وهناك كاثوليكية النساء وكاثوليكية المفكرين وهي خليط من اتجاهات ونزعات متعددة وتفتقد إلى الوحدة. غير أن أنواع الكاثوليكية التي تهيمن على الحس المشترك ليست الصور الأكثر انتشارا وبلورة بل ان الذي يلعب دور المحدد للحس المشترك هي الصور السابقة والموروثة والهترطات والنزعات التجديدية والثورات العلمية المرتبطة بديانات الماضي.

ان الذي يهيمن على الحس المشترك هي العناصر الواقعية المادية التي هي انتاج مباشر للاحساس وهو أمر لا يتعارض مع العنصر الديني بل

بالعكس هي عناصر اعتقادية وخارج مجال النقد Acritique .

لابد من رصد مجموعة من الملاحظات التي يبيدها غرامشي تجاه مسألة الدين وفهم الأسباب والمغزى التي جعلته يعطي للظاهرة الدينية معنى ايجابيا :

* أولا تشبيهه لعلاقة ماركس ولينين بعلاقة اليسوع وبولس، فاذا كان عمل ماركس قد انصب في اتجاه انتاج تصورات جديدة للعالم تغذي الثقافة في حقبة تاريخية معينة فان دور لينين تمحور حول الانتقال من الطوباوية إلى العلم ثم إلى العمل بأن تحققت فلسفة ماركس كنظرية مطبقة مدعوة إلى أن تكون دولة، وبالمثل اذا كان المسيح هو الواضع لتصور العالم فان القديس بولس هو المنظم والمحقق والناشر لهذا التصور.

* لا سبيل إلى حياة دون فلسفة ولكن لكي تصل الفلسفة إلى كل الناس لابد ان تتحول إلى فطرة سليمة وحس مشترك لان الفلسفة عند الجمهور لا يمكن ان تكون الا ايمانا، هنا يدعو غرامشي إلى ضرورة الانطلاق من الفلكلور واحترام مكونات الثقافة الوطنية وبما أن الجمهور له مجموعة من المعتقدات الصلبة فانه يجب نقدها من أجل بناء حس عام جديد يتم تأصيله في وجدان الجمهور بقوة المعتقدات التقليدية وعن طريق صلابة الآراء الدينية وقدرتها على التأثير والاقناع والتجميع⁽⁵⁷⁾.

Le sens commun et les religions: «les éléments principaux du sens commun (57) sont fournis par les religions et par conséquent le rapport entre sens commun et religion est bien plus étroit qu'entre sens commun et système philosophique des intellectuels. Mais pour la religion aussi il faut distinguer critiquelement. toute religion, même la religion catholique (disons même surtout la religion catholique, si on pense à ses efforts pour sauvegarder son unité superficielle, pour ne pas se fragmenter en église nationales et en stratifications sociales) est en réalité une pluralité de religions distinctes et souvent contradictoires: il ya un catholicisme des paysans, un catholicisme des petits-bourgeois et des ouvriers de la ville, un catholicisme des femmes et un catholicisme des intellectuels lui aussi bigarre et dépourvu d'unité. Mais sur le sens commun, n'influent pas seulement les formes les plus grossies et les moins élaborées de ces différents catholicismes, actuellement existants: on eu également leur influence et son composante de l'actuel sens commun les religions précédentes et les formes précédentes de l'actuel catholicisme, les mouvements hérétiques populaires, les superstitions scientifiques qui se rattachent aux religions passées etc. Dans le sens commun prédominent les éléments

وبالتالي لا يجب أن نتعامل مع المعتقدات من وجهة نظر صحتها أو خلوها من الحقيقة الواقعية باعتبارها نوع من الميتافيزيقا بل يلزم أن ننتبه إلى وظيفتها الاجتماعية ونجاعتها السياسية في الضبط والتأطير.

* يؤكد غرامشي على أن دخول الفلسفة الجديدة في معركة مع اللوحة العقائدية القائمة يؤدي حتما إلى الخسارة واضعاف لما هو جديد ويقترح أحداث حركة تقدمية ذات ايقاع بطيء وممنهج داخل المعتقدات الدينية التقليدية تهدف إلى التعامل مع معطيات المقدس والايمان وفق مقتضيات العلم والفلسفة. يقول غرامشي حول هذا الموضوع: "لقد قامت قوة الديانات وخصوصا الديانة الكاثوليكية في الماضي والحاضر، على شعورها القوي بضرورة الوحدة في العقيدة عند الجمهور الديني كله وعلى نضالها في سبيل الحيلولة دون انقطاع الطبقات المتفوقة فكريا عن الطبقات الدنيا" (58).

إذا كانت الثورات الثقافية الواعدة هي التي تقطع مع الاهتمامات الفكرية الضيقة للنخب وتتجه نحو الجمهور وتقيم روابط عضوية مع الناس فانه من المنطقي أن تعول على صلابة المعتقدات الشعبية وديانة الجماهير حتى تتمكن من التغلغل والانتشار. اذ صحيح أن الدين من حيث الحقيقة الابستمولوجية هو فلسفة طفولة البشرية ولكنه من حيث مقامه الوجودي لا يتناقض بالضرورة مع وظيفة ثورية ممكنة. وصحيح أن الموقف العقلاني يقتضي القيام بعلمنة جذرية للمقدس وخلع للأسطورة عنه ولكن ذلك لا يمنع من استخدامه من أجل تمتين اللحمة الاجتماعية والتماسك النفسي للإنسان. ألم يقل ماركس في هذا الاتجاه: "موقف الدولة من الدين، الدولة الحرة خاصة، إنما هو موقف الناس الذين يشكلون الدولة من الدين وحسب" (59).

réalistes matérialistes, c'est-à-dire le produit immédiat de la sensation brute, ce qui d'ailleurs n'est pas en contradiction avec l'élément religieux, bien au contraire, mais ces éléments sont superstitieux, acritiques...» Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, p108.

(58) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 155.

(59) كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة د نائلة الصالحي منشورات الجمل

كولونيا ألمانيا الطبعة الأولى 2003، ص 17-19.

يترتب عن ذلك أن نقد المجتمع والاقتصاد والثقافة لن يتحقق ويصل إلى مبتغاه إلا بعد القيام بنقد للدين وتحيينه عن التوظيف الرجعي والرأسمالي واكتشاف أبعاده العقلانية وطاقته الثورية. فماهو دور الفلسفة في تفجير هذه الثورة الثقافية؟ وألا يتطلب الأمر وثبة جدلية من النظر إلى العمل وصعود من النقد إلى البراكسيس؟ أليس الإبداع الحقيقي هو الفعل المغير لوجه التاريخ؟

4 - فلسفة البراكسيس:

"كلما كان التصور المجدد أكثر حيوية وجذرية وأكثر مناقضة لأنماط الفكر القديمة كلما كانت الصلة بين النظر والعمل أكثر وثوقاً" (60).

كيف يرتبط الوعي والبراكسيس ارتباطاً عضوياً من أجل توليد الصيرورة التاريخية؟ وهل فلسفة البراكسيس هي التي تربط بينهما فقط؟ وماهي علاقة النظر بالعمل؟ ما المقصود بفلسفة البراكسيس؟ لماذا تعرف الماركسية على أنها فلسفة البراكسيس؟ هل منطلق الماركسية المادة أم البراكسيس؟، هل الماركسية فلسفة أم نقد للمجتمع؟

ان فلسفة البراكسيس هي وحدها فلسفة النقد والإبداع وهي وحدها التي خطت بالفكر الانساني خطوات إلى الأمام عندما تجنبت كل نزوع نحو الأناوحدية الضيقة وحاولت القيام بقراءة عقلانية نقدية للواقع الموضوعي ومؤرخة للفكر كما تنظر اليه في الواقع بوصفه تصور للعالم وحس مشترك لدى عدد كبير من الناس ينتشر فيهم بشكل يتحول من خلاله إلى قاعدة سلوك نشيطة يحفز همهم ويدفعهم نحو الأمام. يؤكد غرامشي على ضرورة الانتقال الفعلي من التأميل النظري والبحث المعرفي إلى الفعل الميداني والممارسة العملية من أجل القيام بهذه الوثبة الجدلية، ويوحد بين الفلسفة وتاريخها وبين الفيلسوف والسياسة لأن مهمة الفيلسوف لا تقتصر على الانتقال المنطقي من فلسفة متخاذلة إلى فلسفة ثورية بل تتعدى ذلك نحو

Gramsci dans le texte, Editions Sociales paris 1975, p.251.

(60)

النزول من سماء التأمل إلى دنيا العمل ومن البناء النظري للفلسفة إلى العمل السياسي التابع لها. في هذا السياق يقول: "هكذا يصبح تحديد اللحظة التطهيرية هو نقطة الانطلاق لكل فلسفة البراكسيس"⁽⁶¹⁾.

إن النقطة التي تتحقق فيها الفلسفة وتحيى ليست موجودة في أدمغة الأفراد الذين يعتقدون فيها ولا في الأنساق المعرفية التي يشيدونها بل عندما تتحول هذه الفرضيات والقضايا إلى حقائق واقعية وتجارب معيشة وتنزع إلى تغيير العالم وتتحول إلى دوافع محركة للمبادرات العملية في التاريخ العالمي. "إن فلسفة البراكسيس كانت لحظة من الثقافة المعاصرة... وخضعت واقعيًا لمراجعة مزدوجة أي أنها كانت موضوعًا لجمع فلسفي مزدوج"⁽⁶²⁾.

المقصود أن التيارات التي غذت فلسفة البراكسيس ليست العلم فقط بل الاقتصاد والسياسة والتاريخ ويمكن أن نضيف إليها معادية المادية التقليدية والتيار الآخر قادم من الكانطية النقدية. "المقصود بالبراكسيس... أربعة أشياء: أولها النشاط القصدي وتقديم الفاعلية على الانفعال وثانيها الاتجاه العملي وأولويته بالقياس إلى النظرية والاستدلال النظري وثالثها الموضوعية والخارجية وما تتميزان به من التعين بخلاف الذاتية والباطنية ورابعها العمل وخصائصه بخلاف اللعب وخفته والضحك ومجانيته. وهكذا تتحد فلسفة البراكسيس بفلسفة العمل وبالموضوعية والفاعلية والحس العملي"⁽⁶³⁾.

إن فلسفة البراكسيس الجديدة تتحول من الثقافة الشعبية إلى شكل أعلى من الثقافة لأنها ترمز إلى "تيار كل حركة إصلاح فكري وأخلاقي يجادل في معارضة الثقافة الشعبية والثقافة العليا. إنه يمثل تأليفًا. إنه إصلاح بروتستانتية أكثر من كونه ثورة فرنسية: إنه فلسفة إضافة إلى كونها سياسة وسياسة إضافة إلى كونها فلسفة"⁽⁶⁴⁾.

Jacques Texier, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, p195. (61)

Gramsci dans le texte, Editions Sociales paris 1975, p251. (62)

(63) جاك تكسييه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 244.

Gramsci dans le texte, Editions Sociales, paris 1975, p.260. (64)

يتحدث عن ضياع الانسان واعترايه نتيحة التقنية رغم أنه لم يطلع على "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" لماركس ويهتم بمصنف روزا لكسمبرج عن "أشكال التقدم والتوقف في تطور فلسفة البراكسيس" الذي ذكرت فيه أن فلسفة البراكسيس تطورت بشكل مختلف لتلبية حاجيات النشاط العلمي.

فلسفة البراكسيس تقتضي في مرحلتها الشعبية وجود كتلة من المثقفين الأحرار المنسقين، وهذا الأمر يتطلب مسارا طويلا من الأفعال والردود بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين والمدافعين عن مصالح طبقاتهم المهيمنة والكادحة نحو التحرر. ان الفلسفة الميتة هي التي تكتفي بتصور ما هو كائن ومعرفة ما هو موجود، أما الفلسفة الحية فهي فلسفة جديدة تبدع ما هو غير موجود وتطابق "العالم الجديد المقبل على الولادة". ان الفلسفة هي التاريخية المطلقة لأنها من جهة ماهي معرفة وكتابة التاريخ شيء واحد طالما أنها فلسفة الانسان والإنسان هو الذي يصنع التاريخ.

إن الانسان هو الذي يصنع تاريخه أي لا يستطيع أن يجعل غير تاريخه معقولا له فهو لا يعرف حق المعرفة سوى ما يصنعه بنفسه، إذا كان الانسان هو تاريخه الخاص فان فلسفة الانسان هي تفهم توليد الذات بالذات عبر هذا التاريخ لأنها لا تبحث عن الكل المجرد بل تتعقل الصيرورة التاريخية في نشاطات الانسان الاقتصادية الاجتماعية السياسية، الأخلاقية والجمالية والفكرية.

أن الفلسفة نظرية في التاريخ وهي نظرية في الانسان، في وجدانه وعمله، في ضياعه وتحرره، في علاقته بالطبيعة والآخرين وبذاته، في مصيره الذي يربط حريته بالضرورة. أن مصير الفلسفة مرتبط بتحولها إلى نشاط إبداعي يعلمنا كيف نحيا وفي استقلاليتها بالمقارنة مع كل سلطة وكل منع وتقييد. "يضع غرامشي التناقض نفسه داخل التاريخ وليس بين نوعين من الأخلاق - هما أخلاق الدولة وأخلاق الانسان بمفرده - فاذا كانت الدولة هي غاية المجتمع فان النوعين من الأخلاق يظلان متناقضان بشكل أبدي ولو حصل العكس فان التناقض يمكن اختزاله ولكن من وجهة نظر أخلاقية ومن طرف الارادة الأخلاقية وهذا يعني أن الامسك بالسلطة من طرف

الدولة الغاية منه تحقيق مجتمع يلغي التعارض بين النوعين من الأخلاق»⁽⁶⁵⁾.

أن الفلسفة تكون في حالة الاستقلال وليست الاستقالة عندما ترتبط بالممارسة وتتعارض مع كل ما هو سائد. أن استقلالها ليس نظريا ومجرد تعالي عن الواقع بل هو التزام واتخاذ موقف، أن الفلسفة عند غرامشي هي عمل الناس الحي في التاريخ وإبداعهم نظام قيم جديد ومشروع إنساني مستقبلي يتداخل فيه السياسي بالاتيقي أي أن الفلسفة تهتم بوضع قواعد للسلوك موافقة للإمكانات الفردية وتسمح بأنسنة الحياة الموجودة في ظروف معينة. الفلسفة الماركسية حسب غرامشي ليست موجودة في تأملات ماركس بل متضمنة في براكسيس الانسان المعاصر لأن كل علاقات النظر بالعمل تنطوي على فلسفة بأكملها، وكل القواعد التي تنظم السلوك البشري والاتجاهات الرئيسية للنشاط الانساني تتضمن تصورا للعالم. هناك اختلاط ذري عند غرامشي بين السياسي والنظري وبين الدغمائي والريبي وبين المثالي والمادي أن فلسفته تقوم على هذا التعقد وهذا التشابك وهي فلسفة أصيلة جذرية ومستقلة مرتبة بشروط مادية وظروف تاريخية والاستحقاقات العملية.

تفهم فلسفة البراكسيس على أنها دعوة إلى المقاومة وعدم الاستسلام للوهم والتبعية وهذا الدعوة هي ذات اتجاهين دعوة المضطهد إلى مقاومة أشكال الاستغلال التي يتعرض لها من طرف مضطهده ودعوته الأمة المضطهدة لمباشرة نضال الاستقلال بقوله: "الأمة المظلومة ترد في البداية على القوة العسكرية المسيطرة بقوة سياسية عسكرية أي أنها تقابلها بنوع من العمل السياسي الذي يثير ردود فعل ذات طابع عسكري بمعنى أنها تتمكن من تفكيك الفعالية الحربية تفكيكا عميقا عند الأمة المسيطرة. وأنها ترغبم القوة العسكرية المسيطرة على التخلخل والتشتت في مساحات كبيرة"⁽⁶⁶⁾.

تفيد وحدة الفلسفة والسياسة ووحدة العمل والنظر أن الفلسفة توجد

(65) Jean fallot, *pouvoir et morale*, éditions Anthropos, Paris 1967, p.420.

(66) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 229.

ضمنيا في عمل البشر وفي طريقة حياتهم اليومية لأنها في نهاية المطاف مجرد جواب نظري عن مسائل تلقاها الانسان في صيرورته التاريخية، أي "ان العضلات التي يجب على الفيلسوف حلها لا تنحدر بصورة مجردة من الفكر الفلسفي السابق بل تتولد من التطور التاريخي الراهن، ليست الفلسفة إذا تامة التكوين بل توجد ضمن عمل البشر الذي بدوره بل يتراكم عبر تاريخ لا ينتهي من المحاولات. هذا يعني أن مفهوم البراكسيس عند غرامشي يعني الكلي وهو أكثر كلية من مفهوم الدولة والتاريخ والمجتمع لأنه يسمح باتحاد الذات بالآخرين وبأجزاء لتأسس الكلي الشخصي القادر عن التعبير عن مختلف أبعاد النشاط الانساني بما في ذلك المعرفة الفن والاتيقا. من هذا المنطلق: "لا يمكن أن نتصور فلسفة البراكسيس الا في شكل صراع ومواجهة مستمرة. لكن ينبغي أن نأخذ كنقطة انطلاق الحس المشترك والفلسفة العفوية لدى القوى والذي يتعلق الأمر بجعلها متجانسة إيديولوجيا" (67).

عندئذ يسمح البراكسيس من تحقق الفلسفة أو مجاوزتها عبر التوحيد الجدلي بين النظر والعمل، وبين المعرفة والسياسة، البراكسيس فانه يعني ميلاد الكوجيتو التاريخي أي إنتاج الإنسان لذاته بالعمل والتحرر من أسر الضرورة والمجتمع أن تمكن الممارسة الإنسان من استبعاد كل التأويلات الدغمائية العقائدية وكل التشويهاة النظرية وتصحح له جميع الآراء المحتملة وتفكك ادعاءاته بالتمركز على الذات والاغتراب في الوجود.

صفوة القول: "أن فلسفة البراكسيس تتجاوز مثوية الفكر الديكارتي لأنها تتصور الوجود على انه صيرورة أي تحقيق لوحدة الانسان والعالم ولأنها تجعل الذات المفكرة او المادة او الامتداد تجريدين لهذا الواقع الاصلي... ان فلسفة البراكسيس تتخطى التشوية الجانبي للفكر النازع إلى العلمية والتقنية لأنها تفهم العمل أو وحدة الانسان والعالم من جهة ماهي حقيقة خاضعة للصيرورة. ونشير إلى أن البراكسيس اذا خلت من الحقيقة

Maria-Antoniette Macciocchi, *Pour Gramsci*, Ed du Seuil, 1974, p.217-218. (67)

والانفتاح سقطت إلى مستوى التقنية وتحريك الآلات... فالبراكسيس لا تعنسي تقدم الشعور العملي على النظر ولا العمل على الانفعال بل تعني تحقيق وحدة الانسان والعالم... انها بنية الصيرورة الشاملة لعلاقة الانسان بالعالم: انما البراكسيس ابداع عالم اجتماعي انساني ينكشف فيه الواقع على حقيقته وفيه تتحقق الحقيقة بالفعل⁽⁶⁸⁾.

لكن وحدة الانسان والعالم لا تتحقق في الواقع الا من خلال بناء كتلة تاريخية، فماهي الشروط المادية التي يوفرها انسان البراكسيس من أجل بناء كتلة تاريخية جديدة؟ ثم ألا نسقط مجددا في الدور المنطقي الذي نريد الخروج منه: كتلة تاريخية من أجل البراكسيس وبراكسيس من أجل الكتلة التاريخية؟

خاتمة:

فلسفة غرامشي هي فلسفة الفعل والالتزام من أجل الوصول إلى مجتمع لاطبقي وأهم قيمة جاءت لتجسدها هي قيمة الانسان وذلك بأن حاولت أن توفر للانسان وسائل يسيطر بها على مصيره الخاص ويصنع حياته وفق الامكانيات الهائلة التي تتضمنها طبيعته وهذا لا يتحقق الا بتظافر جهود الفاعلين نحو بناء كتلة تاريخية جديدة، يقول في هذا السياق: "الانسان هو جملة العلاقات الفاعلة والواعية بينه وبين العالم والآخرين"⁽⁶⁹⁾. فلسفة الانسان تسعى إلى بناء كتلة تاريخية جديدة بالانتقال من كتلة تاريخية قديمة تهمرت وأصبحت ترمز إلى الجمود والتقليد إلى كتلة تاريخية تنشط وتشكل وترمز إلى الإبداع وتجمع بين اللغة والقومية والدين والايديولوجيا، ولكن تحقيق هذا المشروع هو حسب تأويلنا التقريبي للنصوص المقتضبة والغزيرة التي تركها غرامشي يطل رهين توفر عدة عوامل وتحولات أهمها:

1 - تعرض الكتلة التاريخية إلى أزمة هيكلية ومعضلة عضوية وبقاء هذه

(68) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 250.

(69) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 185.

الأزمة على حالها لمدة طويلة واتساع الهوة بين البنية الفوقية والبنية التحتية في الكتلة التاريخية القديمة وانحطاط العلاقة بينهما من علاقة عضوية إلى علاقة شكلية.

2 - مقاومة المجتمع المدني ومحافظته على حركيته واستقلالته وتوظيفه لجميع مكوناته ورموزه بما في ذلك الثقافة والدين واللغة والفلسفة العفوية والآداب في مواجهة المجتمع السياسي وتسلب المؤسسات الرسمية.

3 - قدرة المثقفين العضويين على سحب البساط من تحت أقدام المثقفين التقليديين وتمكنهم من إنتاج ثقافة جديدة تعبر عن طموحات الطبقات الناشئة وممارسة الفيلسوف الديمقراطي لوظيفة النقد والإبداع وانعقاد علاقة تشابكية بين المثقفين والمجتمع الذي يتمون اليه.

4 - تلاشي الإيديولوجيات الزائفة القائمة على وهم تحالف الطبقات وانبثاق دافع حيوي جديد مرتكز على ما ينتجه المثقفين من استراتيجيات وإحلال سلطة الثقافة مكان سلطة السياسة والاعتراف بقيمة المثقف مكان تسلط الإيديولوجي لأن المثقف العضوي هو وحده القادر على الجمع بين الإحساس والمعرفة والفهم بينما المثقف المنسق المعبر عن الإيديولوجيا السائدة يكتفي بالمعرفة دون إحساس أو فهم.

5 - الانتقال من اللحظة الاقتصادية القائمة على التنافس بين أصحاب رؤوس الأموال إلى اللحظة السياسية القائمة على الصراع بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، ثم بعد ذلك الانتقال من اللحظة العسكرية التي تعتمد على سلاح الحرب إلى اللحظة الثقافية التي تعتمد على الرأسمال الرمزي من أجل تحييد علاقات القوة التي تربط بين المتصارعين

6 - جوهر براكسيس ومادته هو تنظيم قوة العمل وليس النظر إلى العمال كوسائل تستخدم لا تمتلك أي حقوق فردية ثم العمل على تحويل الإيديولوجيا من حقل مليء بالألغام ومسرح من المغالطات ونسيج من الأوهام إلى نظرية علمية لتحليل الواقع وبدليل استراتيجي يقدم رؤية جديدة للكون تضيف معنى أرحب للوجود.

7 - الأمير الحديث عند غرامشي ليس السياسي الواقعي الذي يؤمن بالحتمية التاريخية وليس الرومانسي الحالم الذي يعتقد في الثورة الدائمة بل هي الحزب العمالي الذي يقتنص الفرصة التاريخية ويؤمن بتأثير العوامل التاريخية في مجرى التاريخ.

إن تحقيق هذا المشروع يتوقف حسب غرامشي على ايجاد إتيقا معاصرة بالنسبة للشريعة جمعاء تعبر عن روح الثقافة الجديدة التي يحاول الفيلسوف الديمقراطي خلقها وتقوم هذه الاتيقا على مبدئين:

- كل إنسان يجب أن يكون متصالحا مع ذاته.

- كل إنسان يجب أن يفعل وفق الثقافة التي يفرضها عليه محيطه.

إذا كانت أخلاق كانط تفترض وجود ثقافة واحدة ودين واحد وامتنال عالمي لنفس القانون فان ايتيقا غرامشي تقر بأنه لا يمكن ايجاد وضعيات متشابهة لجميع الناس يحترمون القانون فيها بنفس الكيفية بل كل فرد يفعل بالانطلاق من وضعياته الخاصة باستثمار فرديته ولا يمكن بالتالي أن نزعم أن قانون أخلاقي واحد يصلح لتوجيه أفعال الناس لأن الانسان في النهاية هو الذي يصنع وضعيات وجوده عبر فعله وقدرته على النقد والإبداع، فهل هناك اختلاف بين الاتيقا الثاوية في فلسفة البراكسيس النقدية والأخلاق بالمعنى الماركسي التي تفرض على الناس مجموعة من الالتزامات والواجبات منعكسة من الظروف المادية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعيشونها؟

المقابلة الثالثة

دلالات المتخيل الاجتماعي عند كاستورياديس

استهلال:

"لا يكون أي شيء داخل أي مجتمع ما لم يكن في آن معا حضورا غير مدرك لما لم يعد كائنا وحدوثا موشكا غير مدرك كذلك لما ليس بعد" (70).

حلم الإنسان بعالم يسوده العدل والمساواة وتتركز فيه قيم الخير والحرية وتعطى فيه الحقوق لأصحابها وتنقش عنه سحب الظلم وتزول منه بعض من أشكال الحيف والاستغلال هو حلم مشروع وتجربة يتوق إليها كل كائن بشري ومثال تطمح إليه كل طبقة ناشئة، ولكنه قد يتحول إلى نوع من الخيال العلمي ويصطدم بواقع مرير وبوضع تاريخي صعب يكشف أن كل مشروع ثوري هو يوتوبيا وكل جهد تغييرى ينتهي إلى التعثر والتراجع أمام ضربات القدر ومكر التاريخ وصلابة القيم التقليدية التي تتحكم في المجتمع. ولعل خير مثال هو انهيار إيديولوجيات الجنات الموعودة وفشل تجارب التحرر من ربة الهيمنة والاستغلال العولمي.

ولكن لسائل أن يسأل: لماذا هذا التعثر في الارتقاء بالمجتمعات نحو الأحسن وفي تحريك أشكال الوعي التاريخي لدى الأفراد نحو التحفز؟ ومن أين يستمد الواقع التاريخي والاجتماعي قدرته على مقاومة كل ثورة وتجديد وتغيير؟ وهل ما تزال قائمة إمكانية التغيير الراديكالي للمجتمعات؟ وما السبيل إلى مثل ذلك؟ وإلى أي مدى تساعد اليوتوبيا الحالمة في تحقيق هذا الهدف؟ لكن ما طبيعة الحالة ما قبل الاجتماعية التي يكون عليها الناس؟ من أين ينبثق البعد الاجتماعي التاريخي؟ وكيف تؤسس المجتمعات نفسها؟ وماهي هوية مجتمع من المجتمعات؟ وكيف يحافظ على وحدته وتماسكه؟ وبأي معنى يوصف التاريخ بكونه خلق من لاشيء؟ وما الفرق بين المجتمع

(70) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ترجمة ماهر الشريف، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق سوريا، 2003، ص 308-309.

المؤسس والمجتمع المؤسس؟ وكيف تكون عملية تأسيس المجتمع هي من فعل هذا المجتمع نفسه؟ وأي دور يلعبه المتخيل الراديكالي في هذا التأسيس؟ وهل هو مقولة تحليلية نفسية أم مقولة تاريخية اجتماعية؟ وهل يمثل العنصر التاريخي الاجتماعي نقطة وصول أم نقطة انطلاق؟

هذه بعض من أسئلة طرحها كورنيليوس كاستورياديس⁽⁷¹⁾ المفكر اليوناني والناقد البارز للرأسمالية والماركسية على السواء والطامح إلى تجاوزهما بعد الاستفادة مما تركاه من تأثير في اللغة والأفكار والواقع. وقد حتمت عليه الظروف الهجرة إلى فرنسا مع بولانتزانس وبابايونو وإصدار مجلة: "إما اشتراكية أو بربرية" واختيار النضال ضد البيروقراطية الحزبية وضد الحرب والقمع والتموقع ضمن المجموعات التروتسكية والانتليجنسيا اليسارية وذلك من أجل امتحان الطبيعة الثورية للطبقة العاملة ومدى قدرة النظرية الماركسية على تقديم رؤية تحليلية موضوعية عن المشهد التاريخي المعاصر ولكن مشاركته في ثورة الطلاب عام 1968 وما آلت إليه من نتائج وخيمة جعلته يبتعد نسبيا عن عالم البراكسيس إلى عالم التنظير الفكري ويعتم بالتدريس الجامعي والتحليل النفسي. ولعل مفهوم "المتخيل الاجتماعي" وقدرته على الخلق والإبداع هو أهم ابتكار أنجزه كاستورياديس تأثرا بصداقته لادغار موران وفيدال ناكيه، وربما أهم رهان وضعه هو الاستقلالية بالنسبة إلى الفرد في علاقة بالمجموعة والتفرد للمجموعة في علاقة بالمجموعات الأخرى وهو ما دفعه إلى الانطلاق من راديكالية متجددة تنقلب على الإيديولوجيا التروتسكية نفسها وعلى النزعة الماركسية الاقتصادية التي تحصر التقدم في تطور القوى المنتجة وانتهت تجربتها في البناء الاشتراكي إلى تكون طبقة بيروقراطية تستغل العمال بدل تحريره و تقمع المجتمع بدل تنميته.

(71) ولد كورنيس كاستورياديس سنة 1922، تابع في أثينا دراسات في الحقوق والاقتصاد والفلسفة قبل أن يستقر نهائيا في فرنسا سنة 1945. كان مناضلا تروتسكيا ثم منشقا. أسس سنة 1949 بالاشتراك مع كلود لوفور مجلة إشتراكية أم بربرية التي أشرف عليها حتى حلها سنة 1969. تتوزع أعماله على ميادين متنوعة كالتحليل النفسي والاقتصاد والسياسة والتاريخ والفلسفة، إشكالياتها: تشييط مصطلح " المتخيل الاجتماعي لتغذية فلسفة للتاريخ والثورة.

فكيف سيعمل كاستورياديس على إعادة ترتيب العلاقة التي كانت قائمة بين العقلي والتخلي والنظر والفعل بحيث يسمح لنشوء تصور جديد للبراكسيس مغاير للسابق؟

1 - مفهوم جديد للبراكسيس:

"إن السياسة الحقيقية والتربية الحقيقية والطب الحقيقي، جميعها إن كانت قد وجدت أصلاً، تنتمي إلى البراكسيس"⁽⁷²⁾.

الأطروحة التي يدافع عنها كاستورياديس تتمثل في الربط الدائم بين النظر والعمل والبين الفكر والفعل والبحث الدائم بواسطة الفلسفة عن الحرية في مجال الفكر وعن استقلالية الذات على الصعيد الفردي ودفاع السياسة النشطة والمتبصرة على هذه الاستقلالية على الصعيد الاجتماعي بالعمل على بناء مجتمع يتكون من مجموعة من الأفراد الأحرار الذين يسرون أنفسهم بأنفسهم بطريقة ديمقراطية نابعة من متخيلهم الراديكالي وجامعة بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة.

يرفض كاستورياديس انقسام المجتمع إلى عدة طبقات متصارعة ويرى أن الصراع يحدث بين فئة تسائر السائد وترضى بالمألوف وتقبل حياة التبعية والخضوع وفئة ساخطة ومتطلعة تؤمن بـ"الثورة كلحظة وعي مجتمع لذاته ونجاح في تأسيس ذاته بذاته" لاسيما وأن مسرح التاريخ هو نهر متدفق من أشكال الخلق وأن المجتمع يؤسس ذاته بذاته وأن الحياة هي ديناميكية العنصر الاجتماعي - التاريخي.

لا يتوقف المجتمع على توفر معقولة ومنطق معينين فقط ولا يحتاج إلى العلوم والنظريات والتصورات فحسب بل هو رمزية ومتخيلات ويحتاج إلى دلالات وقيم تسمح بالحلم وتخيل لمجتمع أفضل.

على هذا النحو يكون الإنسان كائناً متخيلاً واليوتوبيا هي طاقة تغييرية

(72) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلاً، ص 108.

هائلة والمجتمع يولد بالاعتماد على دلالات تخيلية والتاريخ هو إبداع لامحدود. ثمة مفارقة بخصوص الفرد يكشف عنها كاستورياديس وتمثل في كونه يطمئن إلى الجماعة التي ينتمي إليها ويفضل التوقع في الحشد ويحركه في ذلك مبدأ الهوية من جهة ولكنه من جهة ثانية قادر على تحقيق الاستقلالية والتمرد عن طريق المتخيل الراديكالي وذلك بالتصعيد والمساءلة والسير في اتجاه إعادة بناء الهوية بشكل انفتاحي يستفيد من لقاءه بالآخر.

فإذا كانت المعقولة الرأسمالية هي معقولة جافة واستهلاكية وحسابية سببت أزمة معنى وأشاعت قيم مادية وساهمت في إنتاج مخيلة عقيمة وتمائلية ذررت الأفراد وأضرت بالبيئة وشوهت الديمقراطية فإن تجاوزها يشترط إنتاج معقولة جديدة أكثر انفتاح وقادرة على إبداع مؤسسات سياسية جديدة يمسك فيها المثقفون صناعة القرار وزمام المبادرة. إن التغيير يبدأ حسب كاستورياديس من خلال إبداع تخيلي جديد ينتج بمقتضاه مجتمع ما دلالات ومقاصد ومشاريع مغايرة للأنماط والرؤى القديمة تعيد تنظيم العمل والسياسة والاقتصاد بشكل يسمح بتفجير الطاقات الإبداعية للأفراد وهو ما يساعد على ميلاد ديمقراطية تشاركية تعمل على تثقيف الرأي العام وتمزج بين التربية كسياسة للأفراد والسياسة كتربية للجماعات.

يجدد كاستورياديس في مفهوم البراكسيس ويرفض أن تكون هناك نظرية شاملة للإنسان والتاريخ وأن يكون البراكسيس مجرد تطبيق لمعرفة مكتملة وممثلة بشكل تام ومسبق بل هو مشروع يراعي السياق الذي يطرح ضمنه ونشاط يستند إلى معرفة مجزأة دوما ومؤقتة ويدعو إلى التأسيس الموازي للنظرية والتطبيق العملي ويشجع على التفكير في الفعل بناء على المتخيل.

"ما نحن ندعوه براكسيس ذلك الفعل الذي يتم التطلع ضمنه إلى الآخر أو إلى الآخرين على أنهم كائنات مستقلة بذاتها"⁽⁷³⁾. إن تطوير استقلالية الآخرين هو الأمر المميز الذي ينبغي فعله لاسيما وأن ذلك متوقف عليهم وأن البراكسيس ليس نهاية بل بداية ولا يمكن اختزاله إلى ترسيمة

(73) كورنيلوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلياً، ص 108.

غايات وحساب للوسائل و بل هو نشاط واضح وواع يأخذ بعين الاعتبار الشبكة المعقدة للعلاقات وينتصر عليها.

اللافت للنظر أن كاستورياديس تنبأ بوقوع أزمة اقتصادية كبرى كالتي حدثت في 1929 بسبب وضع سيبرنيطيقية الاقتصاد الشامل في خدمة الإدارة الجماعية للبشر يعقبها تحول جذري في البنية الاجتماعية وفي مواقف الناس من بعضهم البعض وفي تصوراتهم للكون وتنتهي أسطورة ضمان الرفاه للجميع، بقوله: "هناك إذن في داخل المجتمع الحديث معضلة اقتصادية كبيرة تستبطن أزمة محتملة"⁽⁷⁴⁾.

لكن أهم مصدر للثورة ليس رفض مبدأ الواقع والإيمان بمبدأ الحلم والواجب وذلك بتملك الوهم بوجود عالم خال من النزاع يكون فيه الجميع في تصالح مع الجميع ويكون فيه كل واحد متصالحا مع ذاته، بل على خلاف ذلك "يجد المشروع الثوري جذوره ونقاط ارتكازه في الواقع التاريخي الفعل، داخل أزمة المجتمع القائم وداخل معارضته من قبل الأغلبية العظمى للبشر الذين يعيشون فيه"⁽⁷⁵⁾.

إن الأزمة لا تطرح فقط في مستوى اقتصادي بل في مستوى قواعد السلوك وقيم الحياة وتخيل المجتمع وعالم الدلالات كونها أزمة معنى والحل هو الاستقلال الذاتي بوصفه نمط وجود الإنسان، إذ يقول في هذا السياق: "إن هذا التطلع إلى الاستقلال الذاتي مثله مثل الوعي هو مصير الإنسان وهو لكونه حاضرا منذ البدء يشكل التاريخ أكثر مما يشكله التاريخ"⁽⁷⁶⁾. إن الاستقلال الذاتي لا يعني نفي البعد الاجتماعي بل تأكيده ولا يفيد التصادم مع الآخر بل يشترط التواصل معه وليس قطيعة بل عودة متبصرة للذات التي يخرقها العالم والآخر من كل جوانبها.

من هذا المنطلق ينظر كاستورياديس إلى السياسة الثورية بمعنى جديد

(74) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص120.

(75) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص134.

(76) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص141.

وهي البراكسيس الذي ينظم المجتمع ويعيد توجيهه نحو ضمان الاستقلالية للبشر والسماح لهم بأن يفجروا إمكانياتهم، وتتخذ السياسة شكل برنامج عمل يتمثل التحول المنشود ويتفادى الوقوع في الاطلاقيات والاغتراب. كما ينجز بحثا أركيولوجيا يغوص من خلاله في جذور المشروع الثوري ويكشف عن كل مجتمع مؤسس يتضمن شقوقا وتصدعات وأزمات ونزاعات تسمح بولادة مجتمع جديد من رحمته وأن هذه التشققات يعبر عنها المتخيل الراديكالي وتتجسد الطموحات الأجيال الناشئة في حلم يوتوبي جميل معارض لما هو سائد.

على هذا النحو: "إن فكرة وجود نظرية نقية هي هنا وهم متهافت... إن كل تفكير في المجتمع وفي التاريخ ينتمي إلى المجتمع وإلى التاريخ... التاريخ هو أساسا إبداعا poièsis وليس شعرا محاكيا، بل خلق وتكون أنطولوجي عبر ومن خلال فعل وتمثل قول البشر وينتصب هذا الفعل وهذا القول تاريخيا أيضا بدءا من لحظة ما بوصفه فعلا مفكرا أو فكرا يتكون" (77).

يدعو كاستورياديس إلى قتل الأب باعتباره فعل لازم من أجل التطوير ونقد الشخصية و يرى أن "التقسيم الأرسطي إلى نظرية وممارسة عملية وإبداع هو تقسيم مشتق وثنائي". كما أنه يشير إلى ارتباط تأسيس مجتمع معين بإبداع عالم من الدلالات وأن التفكير في تغيير المجتمع يمر لامحالة بتغيير عالم الدلالة الخاص به المرتبط بالتخيل الاجتماعي. لكن ماهي علاقة المتخيل بالرمزي؟

2 - الرمزي والتخيل:

التخيل هو الابتكار وذلك بالانفصال عن الواقعي سواء بالزعم والكذب أو بالقص والحكي الروائي عنه والعلاقة بين المتخيل والرمزي هي علاقة غامضة وملتبسة وتتراوح بين السيطرة والتقاطع، إذ "ينبغي للمتخيل أن

(77) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص8.

يستخدم الرمزي من أجل التعبير عن وجوده، كما أن الرمزية تفترض القدرة التخيلية. غير أن الجديد عند كاستورياديس هو "التحدث عن متخيل نهائي أو راديكالي بوصفه جذرا مشتركا للمتخيل الفعلي وللرمزي"⁽⁷⁸⁾.

من البين إذن أن كل المؤسسات تجد منبعها في المتخيل الاجتماعي وأن كل ثقافة تتضمن متخيلا مركزيا يحتوى على الرموز الأولية ويساهم في تنظيم المجتمع الذي تنتمي إليه، يقول حول هذا الموضوع: "وقد توجب على هذا المتخيل أن يتقاطع مع الرمزي وإلا لما كان في مقدور المجتمع أن يستمر في الوجود"⁽⁷⁹⁾.

من جهة أخرى يقوم كل مجتمع ويستمر باستمرار جملة من الدلالات المتخيلة وإذا تأكلت هذه الدلالات وفقدت بريقها فأن هذا المجتمع يبدأ في الانحسار والتلاشي. وترتبط هذه الدلالات المتخيلة بالشبكة الرمزية التي لا تفهم المؤسسات الاجتماعية إلا من خلالها. تساعدنا هذه الدلالات المتخيلة على فهم طبيعة المجتمع والأسباب التي تجعله يختار هذا السلوك دون الآخر وتمكننا من إدراك شكل ردود أفعاله والعلامات التي يبصر من خلالها ذاته وعلاقتها بالأجوار.

"القول بأن هذه الدلالات المتخيلة الاجتماعية بأنها مؤسسة أو القول أن تأسيس المجتمع بوجه عام هو تأسيس عالم الدلالات المتخيلة الاجتماعية، يعني أيضا أن هذه الدلالات مستحضرة أو مصورة داخل ومن خلال فعلية الأفراد والأفعال والموضوعات التي تضيفي عليها هذه الدلالات معنى. إن تأسيس المجتمع يكون ما يكونه ومثلما يكونه بوصفه "يجسد ماديا" صهارة من دلالات متخيلة اجتماعية، يمكن لأفراد وموضوعات أن يكونوا، بالرجوع إليها فقط، مدركين بل وحتى موجودين، وهذه الصهارة لا يمكن كذلك أن يقال عنها بأنها كائنة بمعزل عن الأفراد والموضوعات التي تكونها"⁽⁸⁰⁾.

(78) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 181.

(79) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 186.

(80) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 499.

"من المستحيل فهم ما كانه وما يكونه التاريخ الانساني خارج مقولة المتخيل. فما من مقولة أخرى تتيح التفكير في هذين السؤالين: من الذي يطرح الغائية التي من دونها تظل وظيفة المؤسسات والسيرورات الاجتماعية غير متعينة؟ من الذي يعين ضمن لاتناهي البنى الرمزية المحتملة منظومة رمزية ويبني العلاقات القانونية السائدة ويوجه ضمن اتجاه من اتجاهات لا تحصى ممكنة كافة المجازات والكنيات القابلة للإدراك بصورة مجردة؟" (81).

هنا يثمن كاستورياديس الرمزي على الصعيد الفردي والاجتماعي لأن لا أحد يستطيع أن يمتلك أي شيء خارج ذلك الرمزي. والرمزي هنا لا يوجد فقط داخل اللغة بل إن المؤسسات الاجتماعية وما تحيل إليه من أفعال واقعية ومنتجات مادية تشكل شبكة رمزية ويرى أن الرمزية لا يمكن أن تكون محايدة ولا متلائمة كلياً بل هي مرتبطة بتشكيل المجتمع، لاسيما أن "المجتمع يكون في كل مرة نسقه الرمزي" (82) و"كل رمزية تنبني على أنقاض بناءات رمزية سابقة لها وتستخدم موادها" (83).

من البين إذن أن كل مؤسسة لها رمزية معينة مثل البرلمان أو النقابة أو الحزب وأن المجتمع حينما يمنح لنفسه رمزية معينة فهو يمنح معقولة منفتحة أي مجموعة قواعد لمؤسساته وغايات لنشاطات أفرادها. وهكذا فإن "الرمزية المؤسسية تعين محتوى الحياة الاجتماعية" والغريب أن كل مجتمع يشكل رمزيته بطريقة خاصة به سواء من خلال الطبيعي أو التاريخي أو الديني أو اللغوي. "إن البراكسيس يخلق على الدوام معرفة جديدة ذلك لأنه يجعل العالم يتكلم بلغة هي في الآن نفسه فريدة وكونية" (84).

إن الرمزي لا يمثل سلطة مطلقة ومن السهل التحكم فيه إلا إذا تحول إلى رمزية مؤسسية تحيل إلى أمر متعال عنها وتدافع على المجتمع المؤسس وتمانع ضد تشكل رمزية جديدة لمجتمع مختلف.

(81) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلياً، ص 223-224.

(82) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلياً، ص 173.

(83) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلياً، ص 173.

(84) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلياً، ص 109.

"إن المؤسسة هي شبكة رمزية مقرة اجتماعيا يتشارك فيها بناسب وعلاقة متغيرين مركب وظيفي ومركب متخيل. أما الاغتراب فهو استقلال لحظة متخيلة بذاتها وسيطرتها على المؤسسة والذي يتسبب في استقلال المؤسسة بذاتها وسيطرتها بالنسبة إلى المجتمع" (85).

إن الأوهام الذاتية التي يسقط فيه الفرد أو المجتمع وتقوده إلى التركيز حول نفسه والانحباس تكون متولدة عن المتخيل الراديكالي بما هو نواة دلالية للمعقولية السائدة وإن الدلالات المتخيلة مرتبطة أشد الارتباط بحاجات المجتمع وصورته عن العالم. إن دور الدلالات المتخيلة هو تقديم تحديد نسبي لهوية المجتمع الذي تعبر عنه وتقديم إجابة على هذه الأسئلة: "من نكون كمجموع؟ من نكون نحن بعضنا بالنسبة إلى البعض الآخر؟ أين وضمن أي شيء نكون نحن؟ ما الذي نريد، ما الذي نرغب به، ما الذي ينقصنا؟" (86).

"كل تفكير في المجتمع وفي التاريخ ينتمي في حد ذاته إلى المجتمع وإلى التاريخ. وكل تفكير، أيا كان وأيا كان موضوعه، ليس سوى كيفية وشكل لفعل اجتماعي وتاريخي... وما أدعوه بالتوضيح هو العمل الذي يحاول البشر من خلاله التفكير بما يفعلونه ومعرفة ما يفكرون به. وذلك أيضا هو خلق اجتماعي- تاريخي" (87).

ليس المتخيل عند كورنيليوس كاستورياديس قائم على علاقة بالتصورات الشائعة التي يعرضها علم التحليل النفسي والتي تربطه بالمأوي والانعكاس والمتوهم وتعتبره انطلاقا من صورة عن شيء ما في المرأة، وإنما هو صورة في نظرة الآخر، وخلق دائم وغير محدد من لاشيء يعتمد على عناصر اجتماعية وتاريخية ونفسية تكون في شكل هيئات وصور وأخيلة.

"ما دعوته منذ العام 1964 بالمتخيل الاجتماعي... وما أدعوه بنحو

(85) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 187.

(86) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 206.

(87) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 8.

أكثر عمومية، بالمتخيل ليس له علاقة بالتمثيلات الشائعة عادة تحت هذا العنوان. وبنحو خاص، ليس له علاقة ب"المتخيل" الذي تعرضه بعض تيارات التحليل النفسي، أي ب"المرآوي" الذي ليس هو بالطبع سوى صورة لشيء ما، صورة معكوسة، أو بعبارة أخرى انعكاس، أو بكلام آخر أيضا نتاج غير مباشر للأنطولوجيا الأفلاطونية، حتى وإن كان أولئك الذين يتحدثون عنه يجهلون مصدره. لا يكون المتخيل انطلاقا من الصورة في المرأة ولا في نظرة الآخر، بل بالأحرى إن "المرأة" ذاتها وإمكانيتها، والآخر كمرأة، هما من آثار المتخيل، الذي هو خلق من لاشيء"⁽⁸⁸⁾.

يدعو كاستورياديس إلى تأسيس المجتمع تخيليا بالاعتماد على المخزون الرمزي وما تتضمنه المؤسسات من دلالات اجتماعية تخيلية وذلك بأن يخدم المتخيل الاجتماعي المؤسسة وتخدم المؤسسة هذا المتخيل لاسيما وأنه: "قد توجب على هذا المتخيل أن يتقاطع مع الرمزي وإلا لما كان في مقدور المجتمع أن يتجمع، كما توجب عليه أن يتقاطع مع الاقتصاد الوظيفي وإلا لما كان في مقدور المجتمع أن يستمر في الوجود"⁽⁸⁹⁾. لذلك يعلق المترجم في مقدمته العربية للكتاب على الأهمية الرمزية للمتخيل الاجتماعي بقوله: "هذا الإبداع التخيلي الجديد ما يزال بعيدا جدا عما ينشغل الناس حاليا وما يفكرون ويرغبون فيه -وهنا بالذات تكمن المأساة كما قدر- فقد بقي كاستورياديس مصرا على أنه ما من طريق أمام الكائن الذي يستحق فعلا اسم إنسان وكل الذين التزموا مشروع الحرية الشاملة سوى أن يسمروا في التعبير عن أنفسهم وأن ينتقدوا علنا هذا السباق المحموم نحو التلف وان يعملوا جاهدين على إيقاظ وعي مواطنيهم كي يخرجوا من سباتهم المعاصر ويشرعوا في السير صوب الحرية شريطة أن يدركوا أن البشر هم الذين سيخوضون النضال في البحث عن حلول لمشكلاتهم وهم الذين سيبتكرون مجتمعهم الجديد"⁽⁹⁰⁾.

(88) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص7.

(89) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص186.

(90) ماهر الشريف، المقدمة، كتاب كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، صXII.

غير أن الإشكال الذي يطرح في هذا الصدد يتعلق بعلاقة الهوية بالزمان ودور المتخيل الاجتماعي في تثبيت الهوية لدى الأفراد، ويمكن صياغته على هذا النحو: هل تظل الهوية متأثرة في مستوى دلالتها بالزمن المؤسس؟ وهل يمكن أن يلعب المتخيل الراديكالي دورا حاسما في إثبات الهوية؟

3 - الزمن الهوياتي والزمن المتخيل :

"ينبغي للزمن أن يكون وسيطا خالصا متجانسا محايدا... حتى يمكن للدلالة المتخيلة الرئيسية لهذا المجتمع أي العقلنة الزائفة أن تظهر ممتلكة حدا أدنى من التماسك بحسب معاييرها الخاصة"⁽⁹¹⁾.

يتطلب تأسيس المجتمع التمييز بين زمنين هما الزمن الهوياتي والزمن المتخيل. الأول هو زمن تأسيس وتعليم وتقويم وقياس والثاني هو زمن محدود ويمر بعدة مراحل ويكون معلقا بين بداية ونهاية، وآتينا في ذلك أن "الزمن المؤسس بوصفه هوياتيا هو الزمن بوصفه زمن تعليم أو زمن-علامة وزمن علامات. أما الزمن المؤسس بوصفه متخيلا (متخيلا اجتماعيا طبعا) فهو زمن الدلالة، أو الزمن المعبر عن دلالة"⁽⁹²⁾.

يكشف كاستورياديس عن علاقة التلازم والإحالة والتضمن القائمة بين الزمن الهوياتي والزمن المتخيل لاسيما وأن "الزمن المؤسس كزمن للدلالة... يحافظ على علاقة تضمين دائري دوما موجودة دوما ما بين البعد التجميعي - الهوياتي وبعد الدلالة". ويقصد أن الزمن المتخيل لا يكون شيئا خارج الزمن الهوياتي وبالمثل يفقد الزمن الهوياتي روحه إذا لم يشير إلى زمن متخيل. إن التخيل يسمح للناس بأن يعيشوا مراحل زمنية بوصفها بداية نشاط إنتاجي معين ويمنحهم فرصة معايشة لحظة انبثاق العالم. أما الزمن الهوياتي فهو يعيد صهر الناس مع الدلالات المتخيلة المؤسسة للمجتمع

(91) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص 298

(92) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص 296.

الذي ينتمون إليه. فهل يعني حضور البعد الزمني التزام المتخيل الاجتماعي بالبعد التاريخي؟

"إن التاريخ هو تكوين أنطولوجي ليس بوصفه إنتاجاً لأنصبه مختلفة للماهية مجتمع ولكن بوصفه إبداعاً داخل ومن خلال كل مجتمع لنموذج آخر من الكون- المجتمع.. " (93).

يرفض كاستورياديس أن يتأسس الزمن أو العالم بشكل هوياتي خالص ويدعو إلى الاعتماد على التخيل لاسيما وأن التنظيم التجميعي للعالم يتوقف على تشغيل الدلالات المتخيلة الاجتماعية. إن زمن التأسيس هو زمن التمثل الاجتماعي أين يكون الفعل الاجتماعي ممكناً عبر الإسناد الطبيعي.

هنا يرفض الكاتب عقدة التمرکز على الذات عند الغرب ورغبته في فرض تصور واحد للتاريخ بالقوة على بقية ثقافات العالم عندما يقول: "إن المشروع الغربي لتكوين تاريخ كلي من أجل فهم وتفسير شامل للمجتمعات السابقة وغيرها يحتوي بالضرورة في جذوره على بذرة الفشل" (94).

لكن من أين لنا بقوة الفهم العظيم التي تحدث عنها هيغل حتى نتفهم زمانية وجود الآخرين وخصوصيات فعلهم؟ وبماذا يتميز زمن الفعل عن زمن التمثل؟ وكيف يمكن لمن يكون حقاً أن يتعلق بالزمن حقاً؟

زمن الفعل مخالف لزمن التمثل الاجتماعي ويتميز بالتفرد ويتغذى من معايشة اللحظة الحرجة والحدث والعارض والطارئ والمفاجئ واللامتوقع والاعجازي والغريب والخلاب والمدهش ويعمل على صيانة الغيرية وتحمل الملغز.

إن التأسيس المتولد داخل الزمن وعبره يطرح معيار الهوية الثابتة ويطرح نفسه خارج الزمن ويرفض الغيرية ويسترسل في التخليد الذاتي للمؤسس ويرفض أن يكون التغير سبيلاً إلى التأسيس ويسقط في المنطق

(93) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخليلاً، ص 521.

(94) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخليلاً، ص 228.

الهوياتي وبتعد عن إبداعية المتخيل الاجتماعي. المنطق الهوياتي هو منطق تجمياعي يشكل بعدا جوهريا وعصيا على التصفية ويرسم حلقة دائرية بالضرورة. "إن كل منطق هوياتي ليس سوى استخدام للعمليات الهوياتية المؤسسة داخل ومن خلال اللغة بوصفها رامزة"⁽⁹⁵⁾. لكن هل يقودنا ذلك إلى القول بأن "التاريخية هي صفة جوهريّة من صفات المجتمع وأن المجتمعية هي مفترض جوهري للتاريخ"؟

4 - البعد الاجتماعي - التاريخي :

"إن المجتمع إذن وعلى الدوام عبارة عن تأسيس ذاتي للاجتماعي التاريخي ولكن هذا التأسيس الذاتي بوجه عام لا يعرف ذاته بصفته هذه.."⁽⁹⁶⁾.

إن السؤال المثار هنا هو: "لماذا يؤسس المجتمع ذاته فيما هو يؤسس عالما من الدلالات؟ لماذا يكون انبثاق الاجتماعي- التاريخي انبثاقا للدلالة بوصفها مؤسسة؟"⁽⁹⁷⁾.

الجواب الذي يقترحه كاستورياديس يتضمن حلقة دائرية هي أن المجتمع لا يكون إلا بوصفه مؤسسا نفسه وتأسيس الفعل الاجتماعي لا يمكن تصويره من دون دلالة، فما العمل للخروج من هذه الدائرة؟

يميز كاستورياديس بين المجتمع المنقاد الذي يغترب عن ذاته ويخفي حقيقته نتيجة قوة خارجية والمجتمع المستقل الذي يشكل نفسه بنفسه ويعطي لنفسه قوانينه ومعاييره ورؤيته للكون وتعريفه للكائن البشري.

"إن الحياة الأكثر حضورا لمجتمع تدور دائما ضمن الإحالة الظاهرة والضمنية إلى الماضي، مثلما ضمن انتظار وإعداد ما يكون مؤكدا اجتماعيا ولكن أيضا ضمن يقين اللايقين وأمام افتراض الغيرية اللامنظورة

(95) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص340.

(96) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص522.

(97) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص505.

واللامتوقعة" (98). كما أن الحل هو إلغاء البعد الهوياتي التجميعي والاعتماد على البعد الدلالي التخيلي أي تجاوز الآلات والأدوات لقربها مما هو وظيفي تصنيعي والاقتراب من الغايات والدلالات المتخيلة للمجتمع لما تحدثه من اعتراف وصهارة في الفعل الاجتماعي وما تمثله من معقولة فعلية ونشيطه اجتماعيا. على هذا النحو: "إن تأسيس المجتمع هو تأسيس لعالم من الدلالات - الذي هو بالتأكيد خلق بصفته هذه، وخلق نوعي في كل مرة" (99). لكن ما علاقة المجتمع بالتاريخ؟

من نافل القول التأكيد على أن كاستورياديس لا ينفي وجود النزاعات والمحددات الاجتماعية ودورها في التحولات التاريخية ولكنه يعترف بقيمة الحرية كقاعدة للفعل الانساني وينتاقض مع الحتمية الماركسية والتفسير الليبرالي الذي يعتقد في هروب الأحداث التاريخية إلى الأمام دائما نحو المزيد من الديمقراطية والحرية والاعتراف ويتأمل المجتمع كإختراع انساني غير محدد قبليا .

إن المجتمع هو نتاج تاريخي لا يظهر إلا بعد عملية متراكمة من التحولات والتفاعلات وان التاريخ هو إطار زمني غير منفصل عن النشاط الاجتماعي وعن قيم المجتمع وعادته وتصوراته للكون وبالتالي هناك تعايش واقعي بين الظواهر الاجتماعية والظواهر التاريخية تضبط المخيلة الجذرية إيقاعه وفصوله.

"تمثل المخيلة الجذرية في: ليس تخيل ما ليس كائنا بل تخيل/تصور شيء عبر شيء آخر، إمكانية أن نرى داخل ما هو كائن ما لا يكون فيه، عرض أو استحضار شيء من خلال شيء آخر" (100).

ما نلاحظه هو وجود دلالات متخيلة اجتماعية مركزية تحيل إلى المؤسسات ومتعلقة بالقانون والدولة والاقتصاد والأسرة والتربية وهناك

(98) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص309.

(99) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص334.

(100) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيلا، ص357.

دلالات متخيلة اجتماعية ثانوية تحيل إلى مؤسسات بالمعنى الثاني تساعد على التمثل الاجتماعي وتوجه الفعل نحو مرجع من الوقائع وتستهدف احترام جملة من القيم. إن هذه الدلالات الاجتماعية المتخيلة تؤسس نمط كون الأشياء والأفراد وتبحث عن التوافق وسط التنافر وإن كل شيء سواء تفكير أو كلام أو فعل لا يجد شرط إمكانه إلا في هذه الدلالات المتخيلة الاجتماعية.

"إن الدلالة المؤسسة شيء في مجتمع معطى هي ما يجعل بالنسبة إلى الأفراد الأشياء مدركة أو التمثلات الإدراكية ممكنة، وما يحدد في كل مرة من تكون الأشياء وماذا تكون"⁽¹⁰¹⁾. إن الدلالات المتخيلة الاجتماعية بعيدة كل البعد عن أن تفيد الشعور الجمعي أو اللاشعور الجمعي، وهي أيضا ليست التمثل الجمعي ولا كذلك التمثل الاجتماعي بل هي تتجلى وحاضرة حضورا فعليا وشخصيا في تمثلات الأفراد. "إن هذه الدلالات هي التي بناء عليها وانطلاقا منها يتشكل الأفراد بوصفهم أفرادا اجتماعيين، قادرين على الاشتراك في الفعل والتمثل... والتصرف والتفكير بطريقة متناغمة متماسكة ومتضافرة حتى ولو كانت تنازعية"⁽¹⁰²⁾. لكن كيف يتعايش الأفراد ويتكاملون في ظل التنازع والاشتباك؟

خاتمة:

"تعني الاستقلالية (وهي القدرة على التشريع للذات وتلبية كل حاجاتها من القوانين بوعي كامل) الفرد كما تعني المجتمع. بهذا سيسمى الفرد فاعلا لما يعرف كيف يربط علاقة بالآخر ويتعرف على ما هو من رغباته الخاصة"⁽¹⁰³⁾.

(101) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص.512-513.

(102) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص.513.

(103) جان فرنسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تأليف جماعي، مجلة العلوم الإنسانية ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 ص.251.

إن الدلالات الاجتماعية المتخيلة تشير إلى المعاني و النماذج المثالية والمقاصد الذاتية والمحايثة للكيان التاريخي الاجتماعي، وهي تلعب دورا بارزا في إعادة إنتاج وبناء هذا المجتمع في كل مرة ضمن إطار علائقي دائري بين تمثلات الذوات البشرية وما يوجد خارجها من عوامل وقوى ضاغطة.

يرفض كاستورياديس أن تكون الدلالات الاجتماعية المتخيلة مجرد نسخة لاواقعية لعالم واقعي ولا نظام تراتبي من المفاهيم أو منظومة من العلاقات المفروضة على الذوات ويرى أنها "وضع أول تدشيني... يستحضر ذاته... كتأسيس للعالم والمجتمع"⁽¹⁰⁴⁾. كما يرفض فيلسوفنا وضع أي تعريف نهائي لكل من الاجتماعي التاريخي أو المتخيل الاجتماعي ويرى أن الصعوبة ليس في إيجاد الألفاظ البديلة المترادفة بل في المعاني والمضامين والفهم والكون الذي تحيل إليه هذه التسميات. إن ما يقودنا إليه هذا المتخيل الاجتماعي هو: "تصور شكل كون على حدة لهذا العالم - لهذه العوالم- له من الدلالات في خصوصيته وأصالته دون أن نجعل منها جوهرًا حتى مجازيا ولا أن نحولها إلى ذوات نظام آخر"⁽¹⁰⁵⁾.

إن المتخيل الراديكالي يكون نهرا مفتوحا على الاجتماعي والتاريخي ويتميز بكونه كائن حي التدفق والقصدية وينبثق من الواقع الحاضر ويمثل تأصيلا مستمرا للغيرية واستحضارا للدلالات الاجتماعية ويستحضر المعنى ويكون دائما داخل علاقات من الانتظار والاستقبال والتغير الذاتي المستمر.

"إن مشروعنا حول إنارة الأشكال السابقة لوجود الإنسانية لا يكتسب معناه الكامل إلا ك لحظة ضمن مشروع إنارة وجودنا نحن الذي هو بدوره لا ينفصل عن فعلنا الراهن"⁽¹⁰⁶⁾. فهل يحق لنا أن نغير حاضرنا بأن نعيد خلق ماضينا؟ وألا نرتكب حينئذ حماقة أكل لحم بشري روحيا بعدما عجزنا عن إنتاجه فعليا؟

(104) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 516.

(105) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 517.

(106) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 229.

"لوصول إلى أوسع ديمقراطية مباشرة و أكثرها معنى سيتطلب أن تكون كل البنى الاقتصادية والسياسية للمجتمع مؤسسة على أساس مجموعات محلية التي هي الوحدات الاجتماعية البسيطة والحقيقية. هنا تتطلب أيضا أن يشكل هؤلاء المواطنين مجتمعا طبيعيا (بسيطا أو عضويا)"⁽¹⁰⁷⁾.

ينقد كاستورياديس الديمقراطية الغربية الحالية ونظامها التمثيلي الذي يفسح المجال للبيروقراطية لكي تمسك بمقاليد السلطة وتقلل من استقلاليتها السياسية وقدرته على التشكل الذاتي، ويرى أن السبب الذي يجهض المبادرات الثورية في تأسيس مجتمع منظم ذاتيا هي قيام الراسمالية بعقلنة الوقائع الاجتماعية وسيطرة البيروقراطية كمؤسسة جامدة على الإدارة وإنتاج الخبراء التقنيين لمعايير ودلالات تخترق المخيال الاجتماعي وتجعل المجتمع تابعا ومبرمجا بواسطة ارادة التحكم العقلانية.

في نهاية المطاف يطرح كاستورياديس سؤالاً واسع الأبعاد وخطير العواقب قد لا يجد له عقل مفكر واحد أي سبيل إلى الاهتمام به هو الأتي: "هل يمكننا الذهاب إلى ما هو أبعد من مجرد الإقرار بحدود هذا المنطق الهوياتي والأنطولوجيا المتشاركة معه في الجوهر وتجاوز الأنطولوجيا البسيطة السالبة وفتح سبيل (أو عدة سبل) للتفكير بما هو كائن دون الاكتفاء بالقول كيف لا ينبغي التفكير به؟"⁽¹⁰⁸⁾ وهل القول بوجود معقولية في التخيل وتخيلي في العقلانية هو السبيل الذي يساعدنا على الرد على هذه الاستعصاءات؟

(107) كورنيليوس كاستورياديس، فيلسوف التسيير الذاتي، الرابط : www.marxists.org/archive/cas

(108) كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ص 477.

المقابلة الرابعة فلسفة الالتزام وأدب العمل عند سارتر

استهلال :

"ليست المسألة في أن نختار العصر الذي نعيش فيه بل في أن نختار كيف نكون في العصر"⁽¹⁰⁹⁾.

ما من شك أن التفلسف ليس مطلباً استثنائياً أو موقفاً ظرفياً يمارسه البعض من الصفوة في عزلة عن المجتمع وبعيدا عن الأضواء و عن عالم الحياة وإنما هو مطلب ملازم للوضع الانساني وعلى صلة حميمة بالوجود الاجتماعي وما تشقه من تناقضات ونزاعات وهو كذلك تجربة تفكير حاذقة يتوجه إليها الجميع ويبرهن عليها كل من يبحث عن تأصيل علاقته بنفسه وبالأغيار وبالمحيط الذي يحيا فيه.

كما أن الفيلسوف ليس ذلك الكائن الملائكي الذي ينعم بالصفاء والسمو ويحيا على هامش المجتمع والتاريخ ويعشق الثبات والأبدية والمطلق ويكتفي بالإقامة داخل تجربته التأملية ونسقه النظري المجرد مترفعا عن الأعمال المضنية ومتعففا عن كل ضروب التغير والنسبية وإنما هو ذلك المثقف العضوي الذي يمارس مهمة النقد والخلخلة لأشكال الاغتراب وطبقات الميراث، وهو تلك الشخصية المفهومية التي تعارض المألوف وتلتفت إلى مشاكل عصرها وتسعى إلى معالجتها وتهتم ببيئتها الفكرية وتطمح إلى تغييرها.

أضف إلى ذلك أن الفلسفة كمعرفة حذرة وتساؤل جذري ترتبط بحيرة وجودية تنتاب الفكر وبقلق علمي يلازم الذات وإنها لتنبع من الاستعصاء الذي يجده المرء أمام وضعيات قصوى مثل الموت والحب والعنف وتقتضي التسليح بجرأة غير عادية على البديهيات وبعض الوقاحة تجاه القيم التقليدية والمخاطرة.

(109) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة محمد غنيمي هلال - مكتبة الأسرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة 2000، ص 207.

إن الغني عن البيان أيضا أن الفيلسوف لا يمكن وصفه بأنه ذلك الإنسان الذي يستطلع الوجود ككل ويتأمل جميع الأزمنة فقط طالما أن الغاية الأولى والنهائية من وجوده هو أن ينتصر على عمره الزمني لكي يتحول إلى موجود أبدي غير زمني يسرق النار من الآلهة ويترك آثار خالدة وبصمات في حياة الآخرين.

بيد أن هذه المنزلة الرفيعة لن تتحقق له ذلك سوى بالالتزام والنقد والحرية والانتصار على كل أشكال العنف والتعصب، وهذا الدور الرسالي لن يلعبه إلا عندما يفرض منطق الحق والسلم في الفضاء العمومي الذي ينتمي إليه ويصدر عنه موقف طليعي يشهد به على عصره رغم المشاكل والتحديات التي يواجهها.

أليس التفلسف بالمعنى الحقيقي للكلمة هو فن التفكير في المبادئ الكلية والأشياء الجوهرية وذلك بتطبيق منهج عقلاني ومنطقي والبحث عن مسالك ووضعيات لممارسة هذه الأشياء والالتزام بهذه المبادئ؟ وهل نقول مع الفلاسفة إن من شأن الفلسفة هو أن تهتم بقضايا عصرها وتتدخل في سياسة مصالح الناس مادام هدف الفيلسوف هو أن ينخرط في دفاتر الحياة اليومية وأن يترك أثره على وجه التاريخ ويملك زمام المبادرة؟ فما المقصود بالالتزام؟ وماهي مصادره وينايبعه؟ كيف يتحول هذا المنهج العملي إلى تجربة فلسفية بالمعنى الحقيقي للكلمة؟ وما الذي يدعو الفلاسفة إلى الانخراط في مثل هكذا تجربة؟ وماهي العوائق والمخاطر التي تعترض الشخصية الملتزمة في طريقها نحو العلم بالحق والعمل به؟ ألا يمكن أن نتحدث عن مسالك وشروط يجب أن يتقيد بها الفيلسوف لكي يعطي هذه المسلكية حق قدرها ويستوفي جميع مقوماتها؟ ثم ماهي الرهانات والمقاصد المرجوة من الالتزام الفلسفي؟ وهل الأمر يتعلق بمقاومة العبودية وسوء النية أم أنه يتوقف على التدريب على الصراحة والقناعة؟

ما السبيل إلى رفع اللبس عن التقاعس عن تجربة الالتزام من طرف العامة والخاصة على السواء؟ وكيف نقدر على التفكير في الالتزام بطريقة حاذقة حتى لا نسقط في الأخلاقوية moralisme و لكي نتفادى

النشاطية *activisme*؟ لكن ماهي الشروط التي يجب أن تتوفر في حياة المرء لكي يكون حكيما ويمثل منارة تضيء الدرب للآخرين؟ وكيف يمكن تطوير طرق في الحياة والتفكير والفعل تستجيب مع قيم الخير والحق والجمال؟ ألا يمتلك بعض الناس المؤثرين والناجحين فلسفة حياة أكثر تجسدا وتجدرا في التاريخ من تلك التي يتحدث عنها الفلاسفة بشكل نظري ويدفنها بين طيات الكتب؟ ثم كيف نستطيع أن نتفلسف دون أن نخوض تجربة التزام؟ أليست الفلسفة دون فعل مثل الطريق الذي يؤدي إلى متاهة *labyrinthe*؟ وهل تكون تجربة الالتزام ناتجة عن حظ سيء وتكليف خارجي أم عن تصميم داخلي وضرورة تاريخية؟

إن ماهو في ميزان الفكر وما يحتاج إلى تحقيق ميداني بالنسبة العرب والمسلمين هو تفادي أن تمارس فلسفة الالتزام وأدب العمل باسم مبادئ مقدسة ومطلقة ومن أجل قضايا نموذجية وعادلة فحسب وإنما يلزم أن تتم في الزمان والمكان وتجاه جميع الناس من جميع الملل والنحل وفي كل الأحوال وذلك في إطار من التسامح المتوازن واحترام حرية الآخرين والاعتراف بمشروعية قناعاتهم. لكن ألا يضعنا كل التزام في ورطة الإيديولوجيا واحراجات الأخلاق وغبار السياسة ومآزق المجتمع؟

1 - دواعي الالتزام:

"إن الإنسان وقد حكم عليه أن يكون حرا يحمل على عاتقه ثقل العالم بأسره فهو مسؤول على العالم وعلى نفسه بوصفه كيفية في الوجود"⁽¹¹⁰⁾.

إن الأمر الأساسي الذي يمكن أن نتعلمه من الفلسفة وثبته لنا الحياة اليومية بشكل ملموس هو ضرورة تعلم كيفية التعلم والسير في سبل إنتاج العلم وتوصيله وليس فقط الاكتفاء بحصول التعليم والتمتع بشمار العلم، والأمر الثاني هو أن يكون رجال التعليم والعلم ملتزمين بما يعلمونه

J.P. Sartre, *l'être et le néant*, éditions Gallimard, 1943. p.639.

(110)

ويعلمونه وبالتالي أن يصيروا أوفياء للحقيقة ومخلصين لأفكارهم و متمسكين بمبادئهم الكونية ومتحملين لمسؤولياتهم في كل حالة رغم المخاطر والتحديات. في الواقع إن "الفلسفة تموت عندما يتوهم أحدهم أنه قادر على معرفة ذاته منذ الوهلة الأولى والتفكير بطريقة صحيحة وأن المنهج الذي يعتمد عليه هو المنهج الفلسفي الأخير".

اللافت للنظر أن تجويد تعليم الفلسفة في النظم التربوية يقتضي استثمار تجربة الالتزام في الدرس الفلسفي نفسه عبر توظيف عدة متون فلسفية وشخصيات نموذجية والاشتغال على سير ذاتية في هذا الشأن وذلك بتوضيح مزاياها وإبراز رهاناتها وحاجة المجتمع إليها، ويستوجب أيضا تمكين المتعلمين من الآداب والمسالك الإتيقية التي توفر لهم مناخا ملائما للإقبال على الأفكار الفلسفية والانخراط في المناخ الأنطولوجي والاستيمولوجي الدقيقين دون إحساس بالغرابة أو الضجر.

غير أن السؤال الذي يطرح هاهنا هو: ماهي الدواعي والمبررات التي تدفع إلى تناول تجربة الالتزام من الناحية الفلسفية؟ وكيف تلعب الأثرولوجيا دافعا نحو الالتزام الفلسفي؟

الإنسان كائن علائقي قذف به إلى العالم ووجد ضمن ثلاثة مستويات هي علاقته بنفسه وبالأخر وبالكون ولذلك نراه يبحث عن البقاء بالمعنى البيولوجي ثم بالمعنى الاجتماعي وأيضا بالمعنى الرمزي ولذلك يبدي نوعا من الالتزام تجاه هذه الدوائر الثلاثة ويحاول على قدر طاقته تحمل المسؤولية ومن أجل ذلك نراه يطرح جملة من الأسئلة ولكنه شخص له كرامة ينتمي بها إلى دائرة البشرية وتميزه عن بقية الكائنات فإنه يبذل الجهد لإيجاد أجوبة وإضفاء المعنى على وجوده في العالم. من هذا المنطلق: "الإنسان هو شخص وبالنسبة اليّ الشخص هو كائن مسؤول وقادر على تقديم أجوبته"⁽¹¹¹⁾ على الرغم من حالة الهشاشة fragilité والعطوية vulnérabilité والجواز contingence والتناهي finitude التي تسم

Hubert Haussemer, *philosophie de l'engagement*, Melun - 26 aout 2006.

(111)

طبيعته وتقذف به نحو الموت والعدم. وألا يوجد من وراء ذلك مبرر فلسفي؟

لا يقتصر وضع حد جامع مانع للفلسفة على الجانب النظري والمعرفي لأن ذلك يجعل منها تقييم في عالم المجردات والأنساق بل يستوجب الانفتاح على الآخر والإقامة في العالم والاعتناء من تجارب التاريخ وعبره بالاهتمام بالممارسة وتدبير أمور الفعل البشري والنزول نحو عالم المعيش وأرض التطبيق. من هذا المنطلق حقيق علينا أن ننخلع عن الصورة النمطية عن الفيلسوف التي تجعله يسبح في عالم الملائكة يعيش في السحاب لا صلة له باليومي ونحاول الإبانة عن صورة مهملة ترسم الفيلسوف كشخص معنوي مثل بقية الناس ينتمي إلى الواقع والتاريخ ويحس بهموم مجتمعه ويعكس فكره تطلعات عصره. وكيف تستلزم المقتضيات المنهجية والتربوية التدريب على تجربة الالتزام والمغامرة الشخصية إلى الشجاعة؟

حاجة محب الحكمة في مرحلة من مراحل نمو شخصيته إلى الاقتداء بنماذج إنسانية تاريخية وإلى مثل عليا تجسدها تلك الشخصيات الملتزمة مثل سقراط وابن رشد واسبينوزا وسارتر عبر تجربتها الفكرية والسياسية والعلمية تؤشر له عن مجموعة من القيم التي تساعد على بناء مواقف ورؤى تخرجه من مجال التلقائية والعفوية نحو حالة من الرشد أو النضج الذي لا ينفك يتبلور.

علاوة على أن تحقيق مطلب التجديد في المناهج والأساليب الملائمة لأفق انتظار دارسي الفكر الفلسفي يمر لا محالة عبر التمرس على فن قراءة السير وتأويل التجارب الوجودية لبعض الشخصيات الفكرية والتدريب على استنتاج ملامح الفرادة والطرافة وتتبع كيفية تبلور الأفكار والقيم والمعارف لدى هؤلاء المفكرين والعلماء بالنظر في التوازي بين حياتهم الشخصية ومسارهم الفكري وما أفضى إليه من توقيعات وبصمات وآثار جعلت من تاريخ حياتهم منارة تهتدي بها الأجيال اللاحقة. واليست الاتيقا من حيث هي انتظار جود الوجود واستهداف الحياة الجيدة وتقدير الذات هي عناية بتجربة الالتزام؟

إن الارتقاء بالفلسفة إلى منزلة الرسالة الإنسانية الشاملة والتعامل معها

بوصفها المنظومة القيمية يتوقف على استثمار الحياة العادية للناس وتعمل على الارتقاء بها من مستوى الرتبة والمحافظة وإكسابها درجة من الوعي والمعقولية، كما تتضمن جدلية بين التفكير والعمل وتحدث مراوحة بين الشجاعة والحذر وبين الحرية والمسؤولية وبين مطلب الوفاء للحقيقة ومقتضى الاضطلاع بالحياة وبال يومي.

لكن ماذا نقصد بمفهوم الالتزام الفلسفي؟ وماهي مختلف دلالاته؟

2 - دلالات الالتزام:

"الالتزام ليس مجرد استدعاء للقيم انه بالتحديد مفهوم يجب أن يتجسد"⁽¹¹²⁾.

لا نستطيع أن نتفلسف بالوجه المطلوب دون أن نكون ملتزمين لذلك هناك فرق بين الالتزام engagement والإلزام obligation، فالإلزام هو الواجب والإكراه ويتضمن ثلاثة معان:

1 - في اللغة نجد أُلزم فلانا الشيء أي أوجبه عليه ويقال ألزمه المال والحجة وغير ذلك.

2 - الإلزام هو الرابطة الحقوقية التي بها يكون فعل الشيء، أو عدم فعله، واجبا على الشخص تجاه الآخر فهو إذن علاقة حقوقية بين شخصين يسمى أحدهما بموجبها دائما والآخر مدينا. فإذا نظرنا إلى هذه العلاقة من جهة الدائن كانت إلزاما لأن من حق الدائن أن يلزم المدين بوفاء المال المقترض، وإذا نظرنا من جهة المدين كانت التزاما لأن المدين يلتزم أي يوجب على نفسه وفاء الدين في أجله، فالدائن إذن ملزم أما المدين ملتزم والدين ملزوم. لكن أكثر الحقوقيين ينظرون إلى العلاقة من جهة المدين وحده لأنه المثلث بحمل الإلزام لا بل هو الملتزم بوفاء الدين عند الاستحقاق.

(112) أوليفي مونجان- رئيس تحرير مجلة فكر Esprit في مقال له عن بول ريكور- ترجم إلى العربية من قبل مجلة أوراق فلسفية، عدد8، ص85.

3 - الإلزام الخلقي: لا ينشأ عن عقد بل عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر وبين الحسن والقبيح وبين النافع والضار.

أما الالتزام فإنه يفيد معنيين:

1 - نقول عن فكر انه ملتزم إذا كان يأخذ بعين الاعتبار الإستتبعات الأخلاقية والاجتماعية التي يتضمنها من ناحية أو إذا كان يقر بوجوب وفائه بعهده وبضرورة محافظته على حق الأمانة في تأدية رسالته.

2 - يرتبط الالتزام في الفلسفة الوجودية بتعديل الحاضر لبناء المستقبل ولا يتحقق إلا بالحرية.

هكذا " يدرك الكاتب الملتزم أن الكلام عمل ويعلم أن الكشف نوع من التغيير وأنه لا يستطيع الكشف عن شيء إلا حين يقصد إلى تغييره" (113).

كما يمكن أن نميز بين الالتزام الانفعالي passif الذي فيه إكراه ودفع ومحافضة على الموجود والالتزام الفاعل actif الذي فيه مقاومة للسائد وإضافة للتقديم وتجسيد للمنشود على أرض الواقع.

الملتزم هو الذي يلاحظ التجربة المعيشة من الخارج، وينهمك في تجارب الحياة العملية وهو مثقف بالماهية والجوهر وليس على نحو عرضي مثل المثقفين التقليديين. لهذا يتسلح الملتزم بالوعي والعمل ويبني مشروعاً ويسعى إلى تغيير العالم وفي هذا يقول سارتر: "لم نعد بعد- مع أولئك الذين يريدون تملك العالم ولكن مع من يريدون تغييره. وإنما يكشف العالم عن أسرار وجوده بمشروع التغيير نفسه" (114).

إن الالتزام هو واجب يقوم به الإنسان عن حرية اختيار وفعل إرادي ويقصد منه كشف الحقيقة في العالم والانتصار إلى الوجود الانساني

(113) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 25.

(114) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 205.

المنفتح. كما أن حرية الاختيار هي أساس المطالبة بالالتزام. حول هذا الموضوع يقول سارتر: "إنما أسمى الكاتب ملتزما حينما يجتهد في أن يتحقق لديه وعي جلي وكامل بأنه مبحر بدرجة كافية أي عندما ينقل لنفسه ولغيره ذلك الالتزام من حيز الشعور الغريزي الفطري إلى حيز التفكير" (115).

من جهة ثانية أن المعاني الإنسانية المطلقة هي الأفق الذي يعقد على ضوئه الملتزمون مواقفهم في جو من الثقة المتبادلة وينشدون إيقاظ الوعي العالمي وإحياء قيم العدل والمساواة. زد على ذلك أن مستلزمات الالتزام هو ضرورة الاختيار رأي حصيف من بين الآراء المختلفة والمخاطرة باتباعه وتحمل تبعات ذلك.

هكذا يكمن معنى الالتزام في إرادة الحرية وإتمام الفعل وتحمل المسؤولية. لكن هل يقدر كل إنسان أن يحيط بدلالة الالتزام نظرا وعملا؟

3 - عوائق الالتزام ومخاطره:

"الصراع باق إذن وهو الأصل فيما استطيع أن اسميه تقلبات الكاتب وشقاء ضميره" (116).

إن أهم التحديات التي تقلل من المصادقية الفلسفية للإنسان الملتزم هي الانحدار من الالتزام الإتيقي وما يقتضيه من تحلي بروح الحوار والنقد والتسامح والتواضع والتعقل إلى الالتزام الإيديولوجي وما ينجر عنه من تعصب وانغلاق وعنف وإقصاء وتمركز على الذات وتحزب. من هذا المنطلق: "كان الكاتب يعد نفسه قائدا ورئيسا روحيا ويواجه التبعة فيما ينتج عن موقفه. وكانت صفوة القوم في الحكم يغدقون عليه نعمهم يوما ليسجنوه في اليوم التالي ولضيق أعصابهم لمر الزمان... وحياته المجيدة المعوقة بما اخترقها من قمم مشمسة ومن مهاو تصيب الرأس بالدوار هي حياة المخاطر" (117).

(115) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 80.

(116) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 85.

(117) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 105.

العمل هنا على نقد الاتجاهات غير الملتزمة وبيان مواطن تقصيرها. مثل الهروب من العصر وملازمة الصمت والتعالي عن الواقع الاجتماعي سواء اتخذ الشكلية أو الأسلوبية أو الذهاب إلى الحد الأقصى وهو خيانة الكاتب لقضية ثقافته وعلمه والتخلي عن قضيته التي تخصه. في هذا السياق يصرح سارتر: "أكثر الناس يمضون وقتهم في إخفاء التزامهم على أنفسهم. ولا يترتب عن هذا أنهم يحاولون دائما الهرب من الحقيقة إلى الباطل وإلى الجنان المصطنعة أو إلى الحياة الخيالية" (118).

هكذا يجب أن نتفادى الخلط بين الالتزام والإلزام وبين طلب الحرية والتنظير للفوضى وأن ننتبه إلى المخاطر الناتجة عن التمرد والعصيان والانقلاب من جهة وعن الخضوع والاعترا ب والتفويض من جهة أخرى ونحرص على تأصيل علاقة تجربة الالتزام بالعواطف القومية والمشاعر الدينية والبواعث الاجتماعية. من البين أن الخوض في تجربة الالتزام لا يعني الانخراط في معارك إيديولوجية ضيقة والانسحاق وراء التشنج الفكري وإنما تقتضي انجاز خطوات استراتيجية في الطريق نحو التعقل والتحاو ر والفعل التواصلي والتشاو ر بين الكائنات العاقلة والمواطنين الأحرار.

لا ينبغي أن يكون الالتزام مسكونا بهاجس الخوف من التنظير والريبة من الفعل ومصاب بعدمية القيم بل يجب مجابهة العبث ومقارعة الفراغ بالبحث عن المضمون وبالتركيز على الخلق والإبداع والدفاع عن القضايا الإنسانية العادلة وطلب الصفح والغفران ومحاربة المفا سد ودرء النزاعات المؤدية إلى المهالك.

على هذا النحو يطلب من الشخصية الملتزمة أن تتجنب الكذب وعدم الاكتراث وتتحلي بالمسؤولية والصدق وتردم الفجوة بين الفكر والقول والفعل وكما يقول سارتر في ما الأدب؟: "الكتابة طريق من طرق إرادة الحرية فمتى شرعت فيها - إن طوعا وان كرها فأنت ملتزم" (119).

(118) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 80.

(119) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 69.

بين إذن أن الغرض من الالتزام ليس تنصيب الكاتب نفسه حارسا على القيم المثالية بل الاشتراك في الصراع السياسي والاجتماعي بغرض حماية الحرية في شؤون الحياة اليومية. إن الجواب عن سؤال: بم نلتزم؟ هو حل لغز سؤال ثان هو: لمن نكتب؟

علاوة على ذلك يلزم أن تتفادى هذه الشخصية الارتهان إلى النزعة الأنانية الذاتية الموقعة في التحيز واللانزاهة وعلى خلاف ذلك هي مطالبة بأن تلعب دورا سلبيا في ثقافتها ومجتمعها وأن تؤثر المصلحة الشخصية المادية على المصالح المشتركة المعنوية.

إن الكاتب غير الملتزم هو سجين سوء النية يتحدث "ما شاء عن العزلة وبدل أن يواجه التبعة في أمر الجمهور الذي اختاره لنفسه عن موارد ويزعم أن المرء إنما يكتب لنفسه أو لله فيجعل من الكتابة مهنة ميتافيزيقية أو صلاة أو حاسبة للضمير أو أي شيء آخر سوى أنها عملية اتصال بالناس" (120).

على هذا النحو ينبغي على الملتزم أن يطرح خلفه مظاهر الضعف ووجوه الشقاء والإسفاف وأن يتحلى بروح المغامرة والشجاعة ويوفر الشروط اللازمة لبلورة التزام حقيقي وأن يحصن نفسه من الالتزام الاستعراضي والمعرفة الترفيحية.

أليس من التناقض أن يلتزم الناس بقضايا غير عادلة وتبدو مفيدة للبعض وضارة للبعض الآخر؟ وماهي معايير الالتزام إذا ما تجاوزت الأحداث القيم التي نعلم على تطبيقها من أعلى؟

4 - شروط الالتزام ومسالكه:

"في اللحظة التي أشعر فيها بأن حرיתי مرتبطة بحرية الآخرين من الناس رباطا لا ينفصم لا يمكن أن يتطلب مني أن أستخدمها في تصويب استعباد بعضهم لبعض" (121).

(120) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 118.

(121) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 68.

من شروط الالتزام أن يكون له غاية اجتماعية أو قيمة خلقية وأن يكون مبنياً على مبدأ يقبله المرء بإرادته العاقلة وينجزه بملكاته الفاعلة. زد على ذلك أن السعي نحو الارتقاء إلى مستوى الالتزام الوجودي يتطلب منا هضمة الموقف الطبيعي الامتثالي والموقف المثالي الكسول والموقف الانتظاري التبريري ويسعى أن يكون الوجه الآخر لهذا الوجود الزائف.

يمكن الانطلاق من أن التفكير لمجرد التفكير يصبح عقيماً وأن المعرفة لمجرد المعرفة هو أمر غير مجدي إن لم يشارك الإنسان المفكر العارف في صناعة القرار بشأن إقامته في العالم ويتحمل مسؤولية الوجود في الكون ومستقبل الحياة على الأرض. كما يجب الإيمان بأن هدف الفلسفة هو الكشف عن كينونة الإنسان من خلال وجوده في العالم ومن خلال البحث عن علاقته بالمجتمع أو بالآخرين ولذلك ينبغي أن يرتبط الفكر بالأرض والفيلسوف بالشعب والفلسفة بالأمة وأن تكون رسالة خالدة ومرآة عاكسة لمتطلبات المرحلة التي تمر بها.

إن المبدأ الإتيقي الأول لتجربة الالتزام هو الحرية والتي تتراوح بين بذل الجهد من أجل التحرير والتوجه الذاتي نحو التحرر وفي هذا السياق يقول سارتر: " لا أستطيع أن أكون حراً إن لم يصبح الجميع أحراراً، فكيف أكون حراً إذا كانت هناك شعوب تعاني من نير الاستعمار والامبريالية؟ "

من نافل القول التعامل مع المحنة التي يتعرض لها المرء على أنها وضعية قصوى يعيش فيها المرء تجربة الالتزام وفاء للحقيقة وتمسكا بالمبدأ وصونا للحق من كل أشكال سوء النية والتزييف. عندئذ يمكن الاعتبار من الأزمة أو المحنة على أنها حدث وجودي يدعو إلى اليقظة ووضعيات قصوى تفترض القيام بمنعرج أنطولوجي من أجل العود على بدء وافتتاح منظور جديد للعالم. في هذا الصدد يتحدث سارتر عن الالتزام الإيديولوجي الذي يجمع بين الفعل السياسي والنضال النقابي بقوله: " العمال يعرفون جيداً أن للنقابة بمساعدة الحزب أو دون مساعدته هدفاً أساسياً هو تغيير العالم " (122).

J.P. Sartre, *situations*, VI, Ed. Gallimard. 1964, p.131.

(122)

على هذا النحو يمنح التزام المرء شخصية وتفرداً واستقلالية تتأكد باتخاذ موقف نقدي تجاه قضايا مجتمعه ومشاركة فعالة في صنع مستقبل مشرق وبالتالي انه يمنح لحياته مجموعته معنى ويرسم لها جملة المقاصد والأهداف ويفتح لها أفقا تستشرفه خاصة وأن الإنسان لا يكون إلا ما صنعت يدها. علاوة على أن الالتزام لا يقتصر على الفلسفة وإنما يشمل الأدب والفنون والاجتهاد الديني والسياسة والعلم والتقنية. . وفي هذا السياق يقول سارتر: "يكون الأدب في جوهره هو الذاتية لمجتمع في ثورة دائمة. وفي هذا المجتمع يتجاوز الأدب التناقض بين القول والعمل" (123).

لقد كان العمل وحده خلاص الإنسان في مواجهة العبث الوجودي.. فالعمل هو السبيل والملجأ الأخير لإعطاء معنى لحياة الإنسان. فالكائنات الآدمية لا تكون كذلك إلا عندما تختار التزامها الحر بشكل ذاتي. من هذا المنطلق فإن "العامل عندما يتمرد فإنه يرفض اللإنساني" (124).

لقد آن الأوان أن يتضمن العمل أكثر من القول ويفضي إلى أنواع من العيان وافتراضات ومشروعات ويسمح للمرء إلى تحقيق الوعي بالذات وبلورة مشروع. هكذا يكون العالم موضوع مشروع الشخصية الملتزمة يتجاوز حدود الذاتية ويخلق بفعل العمل انقلاباً في نظام الأشياء وحركة في عقول الأشخاص ويبدع قيماً جديدة تجهز على السائد والمعتاد.

اللافت للنظر أن الكاتب الملتزم ينظر إلى نفسه على أنه وسيط بين الفكرة والواقع وبين المبدأ والتطبيق. وكما يقول سارتر: "الكاتب لا يخترع تأويلات لشرح أنواع ما يعاني من ضيق إلا حين يكون موزع النفس ساخطاً ولا يتوافر ذلك إلا في المجتمعات غير المستقرة" (125). إن الكتابة هي جوهر الالتزام لأن الكاتب هو الذي يملك موضوعاً وحيداً هو الحرية، والكتابة عبارة عن دعوة موجهة من حرية الكاتب إلى حرية القارئ، وهي في النهاية مسؤولية.

(123) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 144.

J.P. Sartre, *situations*, VI, p.149.

(124)

(125) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص. 94.

إذا كان الالتزام السلبي مقترنا بسوء النية والتملق والانتفاع من الأزمات والبحث اقتناص الفرض من أجل صيد الغنائم والإثراء السريع على حساب حرمان الطبقات الفقيرة من حقوقها فإن الالتزام الايجابي يتطلب التضحية والنضال من أجل الخير العام ومعايشة وضعية قصوى مثل الثورة والموت والمرض والحرب.

أما المبادئ التوجيهية التي تركز عليها تجربة الالتزام عند الفيلسوف فهي الكشف والتغيير والعمل والكلام والحلم والقصدية وإبداء الرأي والنقد واتخاذ موقف عند الضرورة وقول لا ضد كل أشكال وصاية والتمييز والإقصاء والكتابة الساخرة والتحلي بالقيم الاجتماعية والإنسانية والتطلع والمسؤولية.

إن جوهر الالتزام هو الاقتناع بعدم جدوى إضفاء صفة الإطلاقية على القيم والأهداف التي يسعى المرء إلى إنجازها في حياته وتجسيمها في الواقع والاعتراف بضرورة إشراك الآخرين في دعم وإسناد هذه القيم ويجب أن نتعلم الالتزام بقضايا غير نموذجية ونسبية إذا لم تتوفر على قيمة القيم في وضعية الأزمة.

من هذا المنطلق "يجب أن ألتزم ضد كل ما هو غير محتمل وغير معقول، فوق ذلك فإن الالتزام يتم في الزمان ويتعلق الأمر باعترافي بما أنا مدين به وبإعادة إيجاد تراتبية القيم الذي يمر عبر هذه القدرة على الاستدانة والتي تمثل أحد الأشكال التي يتخذها الاعتراف بالآخر"⁽¹²⁶⁾. غني عن البيان أن أدب العمل هو أن يختار المرء أسلوب حياته بنفسه لأن: "الحياة عندها هي أن يختار المرء مهنته ويمارسها عن ضمير بل عن شغف وأن يحتفظ في العمل بشيء من الاستقلالية وأن يراقب مراقبة فعالة ممثليه السياسيين وأن يعبر في حرية عن شؤون الدولة وأن ينشئ أولاده تنشئة كريمة"⁽¹²⁷⁾. هكذا يناقض أدب العمل أدب الاستهلاك والتبديد ويفيد

(126) أوليفييرومونجان- رئيس تحرير مجلة فكر Esprit في مقال له عن بول ريكور- ترجم إلى العربية من قبل مجلة أوراق فلسفية، عدد 8، ص 88.
(127) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 94.

التوجه نحو الإنتاج والخلق والعطاء والإنصات للناس وبناء مذهب ثوري و"يساعد المظلوم أن يصير على وعي نفسه وبذا تم التوافق بين جوهر الأدب ومطالب الموقف التاريخي"⁽¹²⁸⁾. لكن ماهي الثمار التي يمكن أن تجنيها الشخصية الفكرية من الانخراط في هذه التجربة الصعبة؟ وماهو المغزى العميق للالتزام؟

5 - مقاصد الالتزام ورهاناته :

"الحب هو كفاح والالتزام ليس موهبة وإنما هو أمر حيوي يكاد يكون لا غنى عنه. والرهان من كل التزام هو البقاء الرمزي"⁽¹²⁹⁾.

من المعلوم أن الفلسفة تعرف على أنه نظر وعمل وأيضاً معرفة وممارسة ولذلك يعتبر الالتزام هو العماد العملي للفلسفة ويتمثل هذا العماد في التزاما لفلسفة بالواقع وذلك بالنظر إلى أن الفكر هو جزء من المجتمع وأن الثقافة تسير بشكل مواز مع السياسة تعبر عنأحوال المجتمع وتبحث له عن حلول حقيقية لمشاكله العويصة. ومن هذا المنطلق "لا يمكن إذن فصل الفلسفة عن السياسة بل يمكن البرهان أن اختيار تصور للعالم ونقده هما أيضاً حدث سياسي"⁽¹³⁰⁾. فإذا كان هدف الفلسفة هو قهر صدفية العالم أو نفى العنصر الطارئ فيه فإن هدف ومعنى الالتزام يتحدد باستقلالية الإنسان في الحكم إذ "ما أن يفهم أضعف الناس أنه بإمكانه أن يحافظ على قدرته على الحكم فإن كل سلطة خارجية تتهاوى أمامه"⁽¹³¹⁾.

اللافت للنظر أن الغرض من تجربة الالتزام هو تحمل المسؤولية والانخراط في الإصلاح الأخلاقي وأن القيام بذلك يشترط اتصاف المرء بالأخلاق في أقواله وتصرفاته وتجسيد الالتزام الأخلاقي على أحسن ما

(128) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 212.

(129) Hubert Haussemer, *philosophie de l'engagement*, Melun - 26 aout 2006.

(130) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص، 167

(131) Alain, *Propos sur des philosophes*, éditions, PUF, 1961.

يكون لأن من لم يكن حكيما على نفسه ليس له الحق أن ينصب نفسه حكيما على الآخرين.

إن مطلب الثورة والتحرير لا ينفصل عن فلسفة الالتزام وأدب العمل المصاغ على هذا النحو: "في حركة المقاومين وفي اللحظة التي فيها نكشف في فن الكتابة الحرة بمظهرها من سلبية وتجاوز خالق يبحث هو عن تحرير نفسه، وفي الوقت ذاته عن تحرير كل الناس من الاضطهاد تحريرا أدبيا. ولأنه مضطهد فإن الأدب بوصفه سلبية يستطيع أن يعكس له موضوع غضبه في الصور الأدبية ولأنه منتج وناشر فهو أصلح موضوع لأدب العمل. ويربطنا به واجب الجدل والبناء وينادي بحق صنع التاريخ في اللحظة التي نكتشف فيها إحساسنا التاريخي"⁽¹³²⁾. إن الثمار التي يمكن أن يكتطفها الملتزم من هذه التجربة فهي تجاوز الأخطار وإجلاء الغموض وتحطيم اليقينيات الجاهزة وكل أشكال التردد وتحقيق الشهرة وإحراز النجاح في الحياة وإثبات الوجود وتحمل تبعية الأفعال بكل اقتدار والتمتع بحالة من الحرية.

إن المسؤولية مبدأ كوني يتأسس عليه الوجود المشترك ويعمل على تجسير الهوية بين الأنا والآخر وتحقيق إنسانية الإنسان. أضف إلى ذلك أن الإنسان مسؤول عن نفسه و عن الآخرين في نفس الوقت؛ فمسؤوليته ذاتية و جماعية في آن واحد. ويعني الفعل الإرادي المسؤول هنا ابتعاد الإنسان عن فعل الشر وتخليف الضحايا، والتسلح بالصفح وعدم الإضرار بالآخرين. لهذا تستوجب المسؤولية القول بحرية الإنسان وقدرته على الانتصار ضد الحتميات الطبيعية والاجتماعية والسياسية، بشرط أن تحتم الحرية لمبادئ الإنسانية والواجبات الأخلاقية التي تكفل مصالح العباد على السواء.

بين إذن أن المقاومة بماهي انتصار للحياة على إرادة التخريب والعدم هي تجسيد لفعل الالتزام وضرورة تحمل المرء مسؤوليته تجاه مستقبل وجوده في الكون وتجاه مصير أمته، كما أنها لا تعني العصيان بل الرغبة في إثبات

(132) جان بول سارتر، ما الأدب؟، ص 216.

الوجود وانتصار لمبدأ الأمل. إضافة إلى الالتزام الأخلاقي الذي يجعل الوسائل المتبعة من جنس الغايات المستهدفة هناك الالتزام السياسي والنقابي وهما يبران استعمال الوسيلة الأنجع لتحقيق الهدف الأسمى بأقل التكاليف وفي أسرع الأوقات، ولكن هناك أيضا الالتزام الوجودي وهو أن يؤدي المرء في حياته رسالة واضحة المعالم وأن يشارك الآخرين في مشروع وجود اجتماعي متوازن ويتجاوز منطق الربح والخسارة وينقد البرغماتية .

حول هذا الأمر نجد ما يلي: " حرية الكتابة تستلزم حرية الوطن. فالمرء لا يكتب للعبيد... فما يتهدد أحدهما يتهدد الآخر كذلك ولن يكفي الدفاع عنهما كليهما بالقلم، حين يأتي اليوم الذي يكره القلم فيه على التوقف وعلى الكاتب حينذاك أن يحمل السلاح. وإذن أي جانب سلكت وأيا ما تكن الأفكار التي تدعو إليها فسيزوج بك الدب في الحرب" (133).

غاية المراد أن الهدف من الالتزام هو السعي إلى الإصلاح ما استطاع إليه الإنسان سبيلا وتصور نموذج للفعل الحسن يكون قدوة للآخرين. إن الغرض من معايشة المرء لتجربة الوفاء للحقيقة تأملا وعملا هو إصلاح هذا العالم بتصويره كما هو ولكن كما لو كان منبعاً للحرية والكرامة الإنسانيين .

كما يقول ساتر: " ليس صحيح أن المرء يكتب لنفسه وإلا كان ذلك أروع فشل... ولو كان المرء يعيش وحده لاستطاع أن يكتب ما شاء فلن يخرج كتابه إلى الوجود عملا موضوعيا... ولكن عملية الكتابة تتضمن القراءة لازما منطقيا لها... فتعاون المؤلف والقارئ في مجهودهما هو الذي يخرج إلى الوجود هذا الأثر الفكري... فلا وجود لفن إلا بواسطة الآخرين ومن أجلهم" (134). فهل يساعد الالتزام على التمسك بمبادئ من قبيل الحرية والتسامح والعدالة أم أنه عائق أمام التوصل وسبب مباشر للوقوع في مصيدة التعصب العقائدي والانغلاق الإيديولوجي؟

(133) جان بول ساتر، ما الأدب؟، ص 69.

(134) جان بول ساتر، ما الأدب؟، ص 51.

خاتمة :

"إن تعقد العلاقة بين الفرد والنوع والمجتمع والثقافة والأفكار هو شرط الحرية فكلما ازدادت تعقيدات الثالوث الانساني ازدادت نسبة الاستقلالية الفردية وإمكانات الحرية" (135).

صفوة القول أن البراكسيس هو مبدأ الفلسفة وهو متوقف على الموقف الثوري من العالم ويرتبط البراكسيس الفردي بالبراكسيس الجماعي ولكنه يظل مستقلاً عنه. إن الهدف من الالتزام هو السعي إلى الإصلاح الانساني وتصور نموذج للفعل الحسن يكون قدوة بالنسبة إلى الآخرين وإن الغاية هي إصلاح هذا العالم لا بتصويره كما هو، ولكن كما لو كان منبعاً للحرية الإنسانية. إن الإنسان هو مجال للإبداع في كل يوم وأدب العمل ينبغي أن يظهر أن الإنسان قيمة وأن الأسئلة التي يطرحها دائما هي أسئلة أخلاقية.

إن أحسن الوسائل الممكنة للإعلاء من قيمة الفلسفة والإشادة بدورها في الحياة الإنسانية هو العمل على جعلها في علاقة وطيدة بالإنسان والنظر إليها كمصدر للقيم والمعايير التي تنظم السلوك وتوجه الفكر.

إذ اقترنت الفلسفة منذ الإغريق بالبحث عن الفضيلة من أجل تحصيل السعادة وارتبطت المعرفة بالالتزام والتضحية واستلزم البحث عن الحقيقة المغامرة والوفاء وتلازم المطلب المعرفي بالملكة الأخلاقية وبالشجاعة والوعي الثاقب والإرادة الحازمة. لكن تجربة الالتزام تتوقف على الزهد في المتع الدنيوية والصبر على المحن ونوائب الدهر والسمو على الأهداف الجزئية والتنزه عن المصالح الشخصية الضيقة والتنحي عن البحث عن الجاه والشهرة والسلطة والمنفعة واللذة والتخلي بالصبر والمثابرة وإيثار المصالح العامة والأهداف المشتركة وتقتضي تحمل المسؤولية تجاه النفس والآخر والعالم والإيمان بالاختلاف والحوار ورفض العنف ونبذ التعصب ومصارعة

(135) أدغارموران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، صدر عن كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص325.

تمركز السلطة والإفراط في استعمال القوة وتحرير القوى الإبداعية في الكائن البشري وتحريضه على مقاومة السائد والحلم بعالم أكثر انفتاح واستقامة.

ميزة الموقف الفلسفي في العموم هو رفض المنفعة المادية كقيمة عليا والتحرر من النظرة الاستعمالية للأشياء والاستعمالية للأشخاص والشروع الجدي في التساؤل عن شيئية الأشياء ووجود الموجودات. عندئذ تبدأ الفلسفة من الدهشة أمام غموض أبعاد الكون اللامتناهية وتمر من اليقين الحسي إلى عدم الطمأنينة عبر تغذية روح الشك في المتخيلات الظنية والمدرجات الغامضة ولكنها تصل إلى درجة الوعي بالذات عندما تصير فعالية نقدية للفكر الرتيب وتعرف الذات على عالمية الفكرة التي تكونها عن ذاتها والتزامها بمنظومة القيم التي تشرعها مع الآخرين بعد مناقشة عقلانية حول المشترك العمومي.

هكذا يتحول التفكير الفلسفي من معرفة ماهو موجود إلى استنطاق ما وراء الظواهر ثم بعد ذلك يرتقي إلى قدرة على الفعل من خلال الكلمات ويقفز إلى تجربة التسامي التي يصعد فيها من الواقع إلى الحق ومن الفكرة إلى المبدأ ومن النظرية إلى الممارسة ومن المعرفة إلى القوة. إن المسيرة الفلسفية تتوقف عندما تفرغ حمولتها في محيط العلم وتسلم نفسها لمعاول المخابر التجريبية والحساب الرياضي وان الفلسفة تموت عندما يتوهم أحدهم أنه قادر على معرفة ذاته منذ الوهلة الأولى والتفكير بطريقة صحيحة وأن المنهج الذي يعتمده هو المنهج الفلسفي الأخير. بيد أن الأمر الذي يبقيها على قيد الحياة دوما هو الالتزام بمحاربة الأوهام وخدمة قضايا الإنسانية ومعالجة المشاكل المستعصية.

تستوفي تجربة الالتزام حقيقتها عندما يتم توحيد المعرفة والممارسة وحينما يحصل تماسك تام بين النظر والعمل وذلك " إما أن ننشئ على أساس عمل معين نظرية إذا طابقت العناصر المقدمة للعمل واتحدت به... وإما أن ننظم بناء على موقف نظري معين عناصر العمل الضرورية

لتحقيقه. فتوحيد النظر والعمل فعل نقدي يبرهن به على أن العمل عقلي ضروري أو أن النظر واقعي ومعقول" (136).

غاية المراد أن الشخصية الملتزمة تظل شخصية حاملة ممنية النفس في تحقيق حياة سعيدة في عالم أفضل وبالتالي فهي لا تفقد رغبتها الدائمة في ممارسة عمل صالح ذي أثر عالمي في نطاق مجتمع عادل، لكن كيف تعبر جوهر فلسفة الالتزام وأدب العمل عن اقتران الإيمان بالمواءمة بين القول والفعل؟

(136) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 166.

المقابلة الخامسة العقلانية النقدية التواصلية عند هابرماس

استهلال:

"لا أرى كيف سيكون بوسعنا، دون فلسفة، أن نشكل ونضمن هوية ما على أرضية هشة مثل أرضية العقل"⁽¹³⁷⁾.

لكي تستعد الفلسفة لمواجهة تحديات عصرها تحتاج اليوم إلى الاهتمام بالتفكير في تجربتين أساسيتين مرتبطتين بالوضع الإنساني ألا وهما تجربة الوجود في العالم تأويلاً لموزة وفهما لأحداثه وتجربة العلاقة بالآخر اعترافاً بغيريته واحتراماً لخصوصيته، وتلتزم بالتطرق لمبحث التواصل من أجل الكشف عن هذا التوتر القائم على الصعيد الاجتماعي والوجودي بين تجربة فهم العالم الفنونولوجية وتجربة الإحساس بالآخر الإتيقية. إن هاتين التجربتين تطرحان نفسيهما كمبحث جوهري للتفكير المعاصر له راهنية مخصوصة وتعزز الحياة السياسية والتكنولوجية هذه المكانة الجوهرية للتواصل عندما تظهر لنا أن السؤال عن مكانة الآخر في فعلنا يكاد يمحي من الفكر وأن لغتنا تعاني من افقار رهيب يجعلها تبدو عاجزة عن التعبير عن ذكرياتنا الماضية وانتظاراتنا المستقبلية واهتماماتنا الحاضرة.

غير أن الاقرار بأن التواصل اليوم يمثل ضرورة ملحة ي مفارقة لاسيما أننا نعيش حالة من اللاتواصل والنزعات المستمرة والحروب المتناسلة بين الدول وي طرح العديد من الاشكاليات لا أظن أن الفكر المعاصر قادر على معالجتها ما لم يدقق ويحقق في مثل هذه الأسئلة: كيف يمكن ضبط مفهوم التواصل؟ هل أن التواصل من البديهيات أم من الضروريات؟ إن كان من البديهيات فهل هو من الأمور الطبيعية المباشرة أم من الأمور الصناعية غير المباشرة؟

(137) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2002، ص 229.

ان كان من الضروريات فماهي معانيه ودلالاته وماهي أبعاده ومجالاته؟ وماهي شروطه وآدابه؟ وهل تعد الوسائط الرمزية واحدة من هذه الشروط؟ وإلى أي مدى تتوقف العملية التواصلية على وساطة الأنظمة الرمزية؟ هل هناك طرق مباشرة للتواصل بين الانسي ونفسه والآخر والعالم؟؟ أليس اللاتواصل هو الشكل اليومي للتواصل؟ ألا تتبنى الفلسفة المعاصرة في نسختها الابستيمولوجية استراتيجيا القطاع والانكسارات واللاتواصل؟ ما السبيل إلى نقد الوسائطية والعمل على بناء عقلانية تواصلية نقدية؟

ان ما نراهن عليه عندما نعالج مثل هذا المشكل الفلسفي هو تفادي الاغتراب الاجتماعي والتمركز الثقافي والعمل على الوصول إلى درجة من اليقظة والحضور والالتقاء بالعالم وبالأغيار.

1 - التواصل في حد ذاته :

"التواصل يقابله المصطلح الأجنبي continuité وهو يعني فيما يعني الاستمرارية ويتضمن مفهوما آخر يتلامس معه وهو مفهوم الاتصال communication... والشيء ذاته بالنسبة لمصطلح اللاتواصل discontinuité والذي يعني الانتقطاع والانفصال معا. . « (138) .

التواصل هو مفهوم مزعج وفضفاض نعثر عليه في كل مكان وتؤمنه العديد من الوسائل والتقنيات وهذا ما يجعله مفهوما بالغ الأهمية والجازبية مختلطا بمفهوم الاتصال، فهل تعني هذه التداولية للمفهوم أننا نحتاجه ضرورة اليوم؟

على الرغم من أن مجموعة كبيرة من الفلاسفة انتقدوا مفهوم التواصل بشدة ورفضوه أحيانا فانه يطفو مجددا على السطح ويفرض نفسه على الجميع كعملة ينبغي تداولها. إن التواصل أمر جيد وقيمة كونية تفتقت عنه

(138) عمر مهيبيل، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2005، ص15.

الأذهان ودنت منه القلوب ومالت إليه الأجساد وهو قد غزى ميدان السياسة بعد أن ترعرع في مجال الاقتصاد، كما أضافته الثقافة إلى مهامها الأخرى وتحول الكون إلى وكالة عالمية للتواصل.

بيد أن تكاثر الإقبال على التواصل وسهولة الاستعمال وسائل الاتصال أخفى دلالة هذه القيمة وحجب معانيها، فما المقصود بكلمة التواصل؟

إذا ما أردنا تحديد لفظ التواصل فينبغي أن ننظم الحقل الدلالي الشاسع الذي يغطيه ونتبع مساراته المتعرجة في ثلاثة لغات هي العربية والفرنسية والانجليزية.

إذا انطلقنا أولاً من لغة الضاد فإننا نجد كلمة "وصل" تشير إلى العلاقة بين اثنين أو بين نقطتين أو بين حالتين إنسانيتين (الوصل والهجر في لغة العاشقين) ويدل على خلق الروابط الإنسانية بين الناس. من جهة أخرى نعثر على كلمة "بلغ" والتي تتضمن شحنة دلالية قوية ونفيد البلاغ والتبليغ والدعوة والتبشير والدعاية والإرجاع. لقد جاء في لسان العرب ما يلي: "وصل: وصلت الشيء وصلا وصلته، والوصل ضد الهجران، الوصل هو خلاف الفصل، وصل الشيء بالشيء يصله وصلا وصلته. ، وقد جاء في القرآن: "ولقد وصلنا لهم القول" أي وصلنا ذكر الأنبياء والأقاصيص لكي يعتبروا. واتصل الشيء بالشيء أي لم ينقطع، ووصله إليه أوصله: أنهاه إليه وأبلغه إياه... ونجد كذلك بلغ الشيء بلوغاً وبلاغاً وصل وانتهى وأبلغه هو إبلاغاً وبلغ تبليغاً ويبلغ بالشيء أي وصل إلى مراده وبلغ مبلغ فلان ومبلغته والبلاغ ما بلغك. نقول له في هذا له بلاغ وبلغة وتبلغ أي كفاية وبلغت الرسالة أي تمت ووصلت. وقد جاء في القرآن: "هذا بلاغ للناس ولينذروا به" والبلوغ هو وقت الكتاب على الإنسان والتكليف وإذ بلغ أجلهن أي قاربته وبلغ النبت أي انتهى. إن الفعل تواصل والاسم تواصل قد ظهرا أول مرة في اللغة الفرنسية في النصف الثاني من القرن 14 وكانا يعنيان "المشاركة في" وكانا قريبان من الفعل اللاتيني *communicare* الذي يفيد "الجمع بين الأشياء" و"وضع الأشياء ضمن علاقة"، غير أن القرن 16 قام بالتقريب بين كلمتي *communiquer* و *communication* من كلمة *communier*

و communion والتي تعني الملكية الجماعية وهذا المعنى ثبته قاموس littré بمعنى "الاققسام مع اثنين أو أكثر" ويقال تقاسم خيرا ما أي اشتركا في إثبات صحته. وقد ترتب عن ذلك إفادة كلمة communiquer معنى النقل أي انتقل من الجزئي إلى الكلي ومن الكلي إلى الجزئي وتصبح وسائل النقل قنوات اتصال.

أما اللغة الانجليزية فنعثر فيها منذ القرن 15 على الجذر communis الذي يدل على فعل التقاسم و"وضع جنبا إلى جنب" وفي القرن 17 ستصبح كلمة communication تدل على الوسيلة التي تمكننا من الجمع بين الأشياء ضمن الإطار الواحد. في هذا السياق ستنتشر وسائل الاتصال الحديثة بداية من وسائل النقل في القرن 18 وتزداد الطرق والقنوات البحرية والمسالك الحديدية والموانئ الجوية وسترتبط تسمية التواصل منذ 1950 بالصحافة والسينما والإذاعة والتلفزيون. عندئذ " ان التواصل يتراوح بين تعريف واسع وتعريف دقيق. في الحالة الأولى يتضمن مختلف أشكال التبادل الاجتماعي: في نفس الوقت فعل الاتصال ونتيجة هذا الفعل، ويختلط مع الماهية ذاتها للحياة في المجتمع. التواصل في معناه الدقيق هو عنصر من بين عناصر أخرى للحقيقة الاجتماعية ويعني هذه التبادلات الاجتماعية التي زرعت قناة التقنيات الأكثر تنوعا منذ الصحافة المطبوعة إلى حد الحاسوب والقمر الصناعي، بعد المرور بالراديو وحلفائه المتنوعين"⁽¹³⁹⁾. لكن إذا رجعنا الآن إلى معجم روبرت الكبير فإننا نعثر على تعريف جديد ينضاف إلى التعريفات الأربعة السابقة :

- 1 - الفعل الذي من خلاله نبلغ أحد شيئا ما.
- 2 - الشيء الذي نبلغه.
- 3 - الفعل الذي من خلاله نتواصل مع شخص ما.
- 4 - الانتقال من مكان إلى آخر.

Les Notions philosophiques, Dictionnaire 1, éditions PUF, Paris, 1990, p.363.(139)

5 - معنى جديد يرتبط بالانتظام والتواصل ويعني كل علاقة ديناميكية ضمن حركية ما.

"تعود القيمة المعاصرة للتواصل إلى ظاهرتين متصلتين بالبداة. من جهة تطور كمي وكيفي غير مسبوق، والذي غير في العمق بنية العلاقات الاجتماعية. من جهة أخرى بلورة نظرية رياضية حيث البساطة سمحت بتكوين نموذج من التمثيل كاف بصفة عامة من أجل أن يتمكن المرء من تطبيقه على مجموع معتبر من الظواهر والتي تتعلق بتوحيد العلوم الانسانية، أو التفكير في ميكانيزمات الوراثة" (140).

هذه معاني التواصل ودلالاته وأبعاده، فما هي شروطه ومناهجه وآدابه؟

2 - شروط التواصل وآدابه :

"لو انطلقنا مثلا من مفهوم عام للتواصل ينظر إليه على أنه نقل عادي للأخبار بواسطة ميكانيزمات معينة فان هذا المعنى لا يعبر تعبيرا حقيقيا عن مفهوم التواصل كما نود تحليله من حيث انه فعل بل مجموعة من الأفعال(المعرفية- الاجتماعية) تستند إلى خطاطات أفعال بواسطة سنن أو رموز يتم التفاهم من خلالها شفاهيا أو كتابة كما يرى زيكفريد،ج، سكميث" (141).

ما يلفت النظر أن التواصل انتقل الآن من العلاقات البشرية إلى العلاقات الاجتماعية العامة ومن مجال المشاعر والأفكار إلى دنيا الدعاية والإشهار ومن قطاع الخدمات والتجارة إلى التقنية والصناعة وبالتالي صار لباس الناس ومقامهم وهكذا لم يعد توأصلا بديها طبيعيا ولا حاجة طبيعة بل أصبح ضرورة اجتماعية وإلزاما ثقافيا ينخرط فيه كل كائن ويزاوله كل مجتمع وتفتح به كل ثقافة نوافذها وأبوابها على الوافد والمغاير من أجل أن تتحقق الإنية على مرآة الغيرية.

(140) Les Notions philosophiques, Dictionnaire 1, éditions PUF, p. p.363-364.

(141) عمر مهيب، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 17

يقول جان كلود مارتان: "إن وجودنا على الأرض وحده كاف لأن يفرض علينا الانخراط ضمن عجلة التواصل كيفما كانت طبيعته اختيارية أم مفروضة". ويقصد بذلك أن التواصل يعتمد على أساليب ضمنية ومعطاة سلفا مثل الحركة الطبيعية والسلوك الجسدي واللغة الشفوية واللغة المكتوبة والمشهد المصور والفكرة الناظمة. وتؤمن الأنظمة الرمزية العملية التواصلية من الحركة الطبيعية كالإشارة والإيماءة مروراً بالخطاب الشفوي والرسالة المكتوبة وصولاً إلى الصورة المرسومة والرقمية والمشهد المرئي.

يقول جان كلود مارتان: "في البدء كانت الإيماءة فقبل أن يستعمل الإنسان اللغة استطاع أن يوصل تجاربه عن طريقها". إن أشكال التواصل تتوزع بين الحكاية والأسطورة والسحر والدين واللغة والعلم والتقنية والفن والفلسفة والثقافة ويؤمنها الخيال والحواس والذاكرة والوجدان والإدراك والعقل ويلعب فيها اللاوعي دوراً فاعلاً وكذلك المدنس والبدئي والأعياد الشعبية والطقوس المشتركة.

لكن هل تخضع العملية التواصلية إلى جملة من القواعد والشروط؟

تتطلب العملية التواصلية إقامة روابط وعلاقات ومد جسور وبناء اللقاءات وتقتضي من أجل هذا توفر قواعد ومنظومات بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد لاسيما وأن العلاقة التواصلية متعددة العناصر ومتكثرة المداخل والمخارج ومتنوعة الأسباب والنتائج والدواعي والتأثيرات. إن أشهر الوسائط وأكثرها تداولاً هو الكلام الذي يتضمن رسالة مشفرة ينبغي تبليغها من باث إلى متقبل عبر قناة وتتطلب التوافق في القواعد والسنن لفهم مضمون هذه الرسالة لأنه "كلما تطابقت سنن تواصلنا مع سنن المخاطب كلما كللت الإرسالية بنجاح". لقد اكتشف الإنسان اللغة فكانت الكلمات وكان الكلام والقول والخطاب والرسالة بحيث لا معنى للكلمات لا ما يلصقها الناس من دلالات ونوايا وأهداف وما تحيل إلى مرجع وإحدائية وواقع وحدث ألم يقل بيير شوفالييه: "عندما نتكلم تكون نبرتنا انعكاساً لنوايانا".

لكن ماهي أنواع التواصلات؟ وأيها أفضل في تحقيق إنسانية الإنسان؟

وماهي الخلفية الأنطولوجية التي يستند اليها الفكر التواصلي؟

3 - أنطولوجيا التواصل :

"إننا لا نسكن لأننا قمنا ببناء ما، لكننا نبني وبنينا لكي نسكن بمعنى آخر إننا نحن الإسكان، وإننا هكذا على ما نحن عليه، فقيم يتمثل فعل الإسكان إذن؟، لكي نجيب على هذا السؤال علينا أن ننصت من جديد إلى خطاب اللغة" (142).

يعبر هايدغر عن المعنى الأنطولوجي لكلمة تواصل بقوله: "ينبغي فهم ظاهرة التواصل في معنى واسع وأنطولوجي فالقول الذي يسمح مثلا بنشر "بلاغ" أو بإعلان صحيفة إخبارية ليس إلا حالة خاصة من حالات التواصل في معناه العام... فهو يحسن المشاركة في الشعور العام بالوضعية وفي فهم الوجود-مع-الآخرين. فليس من مهمة التواصل نقل انطباعات وآراء وأماني سرسرة ذات أخرى. ان التواجد في جوهره يكون منذ البدء دوما وسلفا جليا في الشعور العام بالوضعية وفي الفهم المشترك والوجود مع الآخر في الخطاب يكون متقاسما صراحة غير أنه موجود سلفا والحال أنه لم يدرك بعد ولم يرفع إلى مستوى الامتلاك ما دام لم يعرض بعد للتقاسم" (143).

إذا كان التواصل هو السعي الدؤوب إلى تشييد صلات بيداوتية وإقامة علاقات بين الأشخاص فلان أجهزة الاتصال تلعب دورا مخالفا لهذه العملية وتسبب الانفصال والاعتراب وهذا غير بديهي وغير طبيعي وهو على غاية من الإشكال والتعقيد ويجعلنا نعود إلى شاعرية الكلام الحي ودف اللغة الصامتة وحلم الحكاية.

إذا كان التواصل يعني التقاسم والاشترك في المعلومات التي نبثها وننقلها وننظمها ونلقاها ونفك رموزها فان الكائنات البشرية تتفاعل وتترابط

M. Heidegger, *Essais et conférences*, Tad par André Préau, Editions (142) Gallimard, Paris, 1958, p.175.

M. Heidegger, *Etre et Temps*, trad par f. Vesin, éditions Gallimard, Paris, (143) 1986, p.162.

بشكل معقد وشائك ويمكن أن نذكر منها العديد من الأنماط:

النوع الأول هو التواصل الخارجي وهو إيجاد تأثير مؤقت وتأثر عرضي في المستقبل ويظهر خاصة في لحظة الاستهلاك والانبهار والانخداع والاستقطاب والتشجيع والتحميد وهو تواصل أداتي يعامل فيه الأنا الآخر كوسيلة ولا كغاية في حد ذاته وكبضاعة ومادة ورقم وليس كذات لها كرامة وكشخص له حرية.

النوع الثاني هو التواصل الداخلي بوصفه التواصل الأصيل وهو مرتبط بالاستمالة التفاعلية بين الطرفين ومحكوم بأداب وسيرورات تفاعلية تجعل الجميع يتقاسمون الفضاء العمومي بشكل متساو وأفقي ويتأقلمون مع كل الظروف والوضعيات الخاصة ويتفوقون على الاحتكام إلى لعبة ينظمون قواعدها حسب مصالحهم. انه اقتران فعل التفكير بفعل الإسكان وارتباط فعل الإسكان بفعل البناء وانفتاح هذا الأخير على فحوى الكلام وتعلم الإنصات إلى الشعري في الخطاب.

"ان أنطولوجيا التواصل عند هايدغر في اعتقادنا تمارس الفهم ومن ثمة التأويل بالتوازي مع بحثها عن حقائق الأشياء ذاتها... هذا الدازاين هو المادة الأولية لفلسفة الكينونة وانطلاقا من مجموع الصفات التي لا تنجلي حقيقة الكائن إلا من خلالها وأهمها تواصله مع الآخر المشارك له في الكينونة وتواصله (مع) العالم الذي يوجد فيه بأشياءه المختلفة، وهو ما نسميه التواصل الخارجي، بالإضافة إلى التواصل الداخلي الذي يكون بينه وبين همه وقلقه وموته..." (144).

هذا التواصل الأصيل مبني على التأويل والتفسير والتوضيح والفهم والتعاطف والتعايش ويقتضى العودة إلى فضيلة الحذر وممارسة الحيطة والكيس والحصافة والتعقل وخاصة عندما يكون المطلوب هو تحقيق درجة عالية من التواصل والكف عن التمرکز عن الذات والثثرة والكلام وتعلم الإنصات والصمت وكما يقول فيغارو في حلاق اشبيليا: "إن الإنصات هو

(144) عمر مهيب، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 21

أحسن طريقة للاستماع الجيد" والمقصود أن الإصغاء التفهيمي هو الضمانة الحقيقية لتواصل جيد بين الباحث والمتقبل ويترك مساحة زمنية بين لحظة النداء ووقت الاستجابة، أليس التواصل الأصيل هو في نهاية المطاف تلبية يومية لصوت وجودي؟ فهل نكون قادرين من خلال التواصل مع أنفسنا والعالم والغير على قضاء الدين الذي فرقنا عن مصدرنا؟

4 - من أجل عقلانية تواصلية نقدية :

"تتمثل مهمة الفلسفة الأكثر نبلا، في نظري، في إقامة تعارض بين قوة التفكير النقدي الراديكالي وكل شكل للموضوعانية أي في مقاومة كل استقلالية ايديولوجية وهمية وبالتالي تفيد منها النظريات والمؤسسات إزاء السياقات العملية التي تنبثق منها وتطبق فيها"⁽¹⁴⁵⁾.

عُرفَ عن يورغن هابرماس المولود بديسولدورف عام 1929 أنه تتلمذ على يد أدرنو ودرس بهایدلبرغ إلى سنة 1964 وبعد ذلك التحق بفرانكفورت إلى حد 1971 ثم أشرف على معهد ماكس بلانك للبحوث حول شروط الحياة في العالم العلمي والتقني بالقرب من مونيخ وانتهى به الأمر 1979 إلى الإشراف على تأليف جماعي عنوانه "الوضعية الفكرية لعصرنا" والذي قدم له ونضده باحثا عن الوضعية الروحية للزمن الذي نحيا فيه والذي وسمه بتعرض العالم المعيش إلى عملية استعمار بطيئة ومبرمجة.

كما تميزت مؤلفاته العديدة مثل "التقنية والعلم بوصفهما إيديولوجيا" و"جداريات فلسفية وسياسية" و"النظرية والتطبيق" و"المعرفة والمصلحة" و"الفضاء العمومي" و"العقل والمشروعية *légitimité*" و"مشكلات الشرعنة *légitimation* في الرأسمالية المتقدمة" بغموض العبارة وكثافة الفكرة وغزارة المعنى وتعقد الروابط وتشابك المسارات بحيث يصعب ترجمتها ويتأخر فهمها والتعليق عليها.

(145) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2002، ص 229.

ما نلاحظه أن هابرماس حاول في بداية حياته الأكاديمية "إعادة بناء
المادية التاريخية" وأعجب بربطها بين الأفق النظري والاهتمامات العملية
وتقديمها لنظرية مجتمعية لها نسق داخلي ومعنى خارجي ولكنه رفض أن
يكون ماركسيا أرثوذكسيا وكتب "بعد ماركس" نبه فيه إلى ضرورة التعامل
مع ماركس باعتباره منبع الهام لا غير لأنه يساعد على اعتبار صور العقلانية
الاقتصادية والإدارية قد اكتسحت المجالات التي كانت مخصصة تقليديا
للعفوية الأخلاقية أو الجمالية وعلى نقد الايديولوجيا.

سعى هابرماس إلى الانفتاح على العلوم الإنسانية وخاصة علم
الاجتماع وعلم النفس وتعارض مع الميتافيزيقا التقليدية والوضعية التجريبية
وحملها مسؤولية إذابة المعاني التأليفية والتواصلية التي تربط بين عدة
اختصاصات مثل الثقافة والايديولوجيا والنمط المجتمعي والنموذج ورجع
في السياق نفسه إلى ميد وفيبر ودوركايم، وكانت إرادته في تنظيف
الماركسية من الدوغمائية كبيرة لكنه لم يكن يميل إلى الحل الديمقراطي
الاشتراكي الذي يعتبره غير قادر هيكليا على إيجاد مخرج من المآزق التي
يضعنا فيها المجتمع البرجوازي. لقد طور هابرماس بعض مباحث مدرسة
فرانكفورت مثل العلم والأزمة والتحليل النفسي وعلم الاجتماع ومنزلة
الموسيقى والأدب المعاصرين وتناول موضوع النظرية النقدية للمعرفة والعلم
ووظيفتهما في الرأسمالية المتقدمة وكذلك نظرية ثقافة الجموع ونظرية الفن
وأعجب أيما إعجاب بمنهج التشخيص الذي استخدمه كل من هوركايمر
وأدرنو وهوناث.

في الواقع لم يعد التطرق إلى فلسفة يورغن هابرماس شيئا نادرا في
الثقافة العربية بعد العدد العائل من الكتب والمقالات التفسيرية والنقدية
للمحاور العديدة التي إشتغل عليها هذا الفيلسوف الألماني المعاصر وريث
مدرسة فرانكفورت الاجتماعية النقدية. ولعل أهم المبررات التي جعلت
المتفلسفين العرب يبحثون عن التبيئة العربية لتحليلاته ومقولاته هي الطابع
الارشادي والمنحى الاجرائي الذي يتميز به فلسفته وسعيه المستمر إلى ربط
النظرية بالممارسة والمعرفة بالمصلحة، وترجمة فكره لمواقف سياسية طبعت

مسيرة مثقف انخرط منذ البداية ولا يزال في الحياة العمومية وفي الواقع وبذل الجهد من أجل تأسيسها نظريا. زد على ذلك أهمية النظرية النقدية التي مارسها هابرماس وأعاد بناء مفهوم العقل والحقيقة وانتقل من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي ومن الحقيقة التليدية إلى الحقيقة النقدية وسعيه الدؤوب للتخلص من للآثار السلبية للفلسفات الوضعية والعلموية والذاتية، تلك النظريات التي قامت بتبرير فكراني للعقلانية الخاصة بالرأسمالية، وقادت إلى أزمة الحداثة.

علاوة على أهمية مفهوم الفعل التواصلي في الفضاء العمومي الذي يشكل مفتاح الممارسة الديمقراطية التشاورية ويبعث الأمل بالنسبة إلى الفاعلين السياسيين لتجاوز مخاطر الايديولوجيا والتسلح بالمعرفة العلمية والمعقولة العملية التي تحقق النجاعة والفاعلية. ربما اعتبار الآخر فاعل هو ما يميز الفعل التواصلي عن الاستعمال الأداتي للأشخاص والتعامل معهم كأدوات لتحقيق مآرب شخصية.

اللافت للنظر أن فلسفة التواصل النقدية عند هابرماس تفهم الوعي الأخلاقي الحديث متحررا من أي مضمون قد يقصي مضامين أخرى، وتحرر من إفسار الماورائيات والرؤى الميتافيزيقية، كما أنها تتجنب قضايا الإيمان الديني أو المعتقدات الروحية الخاصة على أهميتها. فالأخلاقيات عنده ليست أوامر تصدر ولا نواه ومحركات، بل هي جملة معايير تنظيم ممارسة التواصل في المجتمع وتبلور قواعد تعمل على الوصل بين أعضاءه. وخلافا لتأكيد فلسفة كانط الأخلاقية على أن شعور الإنسان بواجبه صادر من أخلاقية وأن الأخلاق فطرية وأن الأخلاق عامة ومطلقة وكلية وعمومية، فإن هابرماس يرى بأن معيارية القوانين لا تستند إلى أي وازع أخلاقي، وإنما يجب أن تكون ناتجة عن عقلنة للإرادة الإنسانية في عالم يلفها بالتعقيد والاحتمالية وسيطرة الأنساق، و فقط بفضل العقلنة اللغوية في تعبيرنا وسيادة العقل النقدي يمكن أن نطمح إلى الكونية على أساس تداولي وقابل للتعميم.

نقد هابرماس في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" مفهوم العقل الأداتي

الذي كشف عن وجوده في حضارة المصنع هوركايمر وحمله مسؤولية تحويل الظواهر الإنسانية إلى مواضيع مادية وأشياء تحكمها جبرية صارمة وتقطع الأوصال وتمنع قيام كل شكل من أشكال التواصل والتعاقد ولذلك ميز بين المجال الخاص والمجال العام وسعى إلى تحقيق المصالحة بين النظر والعمل واستشكل العلاقة القائمة بين المعرفة والمصلحة والغايات والوسائل وعمل على إعادة تعريف العقل على قواعد ومعايير براغماتية جديدة هي الألعاب اللغوية والمناقشة الحجاجية في الفضاء العمومي بين كائنات عاقلة.

يدعم هابرماس رأيه بهذه البينة: "من أجل أن نقيم تجارب في مجال الموضوعات التواصلية بأشخاص، أفعال، مؤسسات، موروثات، وما شاكل ذلك علينا أن نفهم تنفيذ التعبيرات ولكن في الوقت الذي نؤكد فيه مثل هذه التجربة من مستوى المشاركة بين الذوات التي كانت قد وضعت فيها إلى مستوى المضامين الاخبارية"⁽¹⁴⁶⁾. اللافت للنظر أن السياق الذي يندرج فيه هابرماس هو تعريف مدرسة فرانكفورت للعقل على أنه مأساوي ومتعدد: "وحدة العقل لم تظل مدركة إلا في تعدد أصواته، ليس ثمة عقل في ذاته ولا كلي منفصل عن الجزئي وإنما أكوان من المعنى فقط ومن أشكال الحياة التي ينبغي أن نحترمها في منطقتها الخاص وفي عقلانيتها الخاصة دون الادعاء بالإشراف عليها بشكل قبلي"⁽¹⁴⁷⁾.

لقد ربط هابرماس بين نقد الحقيقة ومساءلة المشروعية وجمع بين العقلانية مابعد الميتافيزيقية ومابعد الذاتية ونظرية المجتمع وأبدى عدة اعتراضات على الطريقة التاريخية والنسقية وعلى الإدراك غير الواقعي لمشكلة المعرفة وعلى الإدراك الوضعي للموضوعية وللحقيقة بقوله: "ينبغي أن يدعم تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة الزعم بأن نقد المعرفة الراديكالي لا يمكن أن يكون إلا كنظرية مجتمع"⁽¹⁴⁸⁾.

(146) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا 2001، ص. 373-374.

Yves Cusset, Stéphane Haber, *le vocabulaire de l'école de Francfort*, Ellipses (147) Edition Marketing S.A. 2002, Paris, p61.

(148) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 7.

إن اتيقا التواصل عند هابرماس لا تقوم على الهيمنة وعلى الإفراط في استعمال القوة ولا تستمد مشروعيتها من رؤية تمثيلية خاصة بالأفراد والجماعات، كيفما كان سحر بيانها ولا على التمويه والخطابة بالنسبة للاستعمالات اللغوية، بل تقوم على المحاججة الهادئة والإقناع الواعي وذلك بالإستناد إلى برهنة واضحة و حجج معقولة، وهذا لا يتم الا بتمزيق الأقنعة وتطبيق منطق امتلاك الحقيقة الواحدة والاقتناع بضرورة الدخول في حوار عقلائي والتشجع على وضع القناعات الذاتية محل امتحان الغير.

هناك علاقة تربط بين اتيقا التواصل وهي فلسفة اجتماعية - بفلسفة اللغة ونظرية الأفعال اللغوية التي يختبر بها الأفراد صلاحية أقوالهم ومصداقية آرائهم أثناء تواصلهم الفعلي لبلوغ توافق بناء على مصداقية وحقيقة ما يقولون ويدعون. فعوض اللجوء إلى مقارنة ميتافيزيقية لإيجاد معيارية الحقيقة، يؤكد هابرماس الامتثال لشروط التواصل اللغوي النموذجي لإثبات صلاحية الأحكام المعروضة. فاللغة في نظره حوار بين عقول المتحدثين، تهدف إلى إقامة جسر التفاهم وبلوغ التوافق بصدد القضايا المثارة بينهم من دون اللجوء إلى العنف. واللغة هي خزان المعارف والتجارب الإنسانية وجملة من القواعد التي تؤسس للاتصال والتواصل بين الناس وليس مجرد أصوات تبعث في الفضاء الخارجي ومنظومة من الرموز والعلامات تنتمي إلى نسق مغلق تحكمها قوانين دقيقة وتحيل إلى نفسها. بل إن كل فعل لغوي إنساني يندرج ضمن ألعاب لغوية تتبارى فيها قضايا السياسة والأخلاق بمنطقها واستعمالها الخاص، وهي في الوقت نفسه أنماط حياة كما يقول فيتجنشتاين ومسكن الوجود وفضاء تحقق الذاتية الانسانية.

من جهة أخرى يجمع هابرماس بين النقد الكانطي الذي يدل على البحث في شروط الامكان والصلاحية وقدرة العقل على المعرفة والنظرية النقدية الموروثة عن مدرسة فرانكفوررت التي تشتغل على كشف مواطن الاغتراب والتشويه التي يتعرض لها كل من الوعي والحقيقة عند الاستعمالات الاجتماعية.

" ان النقد هو شكل من الفكر العقلائي يتمثل في امتحان منتوج آخر

من الفكر بغية الحكم عليه وتحديد قيمته الحقيقية : الصواب أو الخطأ، العدالة أو اللاعدالة، الجميل أو القبيح، بوزن المؤيد والمعارض" (149).

يكشف هابرماس عن الطابع الإشكالي للعلاقة بين الاتصال والتواصل ويرفض الخلط الشائع بين الإنسان ككائن اتصالي والإنسان ككائن تواصلية ويفرد الإنسان بخاصية الوعي والإرادة والتعقل التي تحاول آليات الاتصال في مجال الإعلام والدعاية القضاء عليها ويؤكد في كتابه: "نظرية الفعل التواصلية" أن الفلسفة الغربية بأسرها قامت على مبدأ التواصل بين العقل والعالم والاستمرارية بين مختلف المعارف والرؤى وليس الانفصال والقطيعة ويفهم الحداثة كإيمان بالطبيعة والإنسان والعقل على أنها محصلة تحقيق نظرية العقلانية التواصلية على أنقاض العقلانية الأداتية وينظر إلى التواصل على أنه " تغلغل عبر الذاكرة وعبر التاريخ بما يفيد في بلوغ الآفاق الأبعد" للثقافة والمجتمع.

"ان النظرية النقدية تسكن في عنصر المذهب العقلاني: وهي لا تعتمد لا على اللاعقلانية ولا على الوضعية ولا على التاريخانية ولا على الأنطولوجيا. انها خلقت بالضبط من أجل أن تقوم برفض النسق ومن أجل أن تحيي السؤال عن براكسيس عقلاني عن طريق تنشيط السلبية" (150).

إن التواصل عند هابرماس "ليس إلا الإستراتيجية الخفية للمدارس الفلسفية في سعيها الدؤوب لبلوغ العقلانية، لأنها جهد النظرية التواصلية لتحقيق ذاتها وما ذاتها هذه سوى المشروع الثقافي للحضارة الغربية الذي بدأ في التبلور منذ صدمة الحداثة الأولى، وما المذاهب الفلسفية المختلفة انتاجاتها وإبداعاتها في مستوى النظرية حيناً والممارسة أحياناً أخرى سوى تلك المحاولات المنتظمة لتحقيق الشكل الأمثل للتواصل بينها". (151).

يتبنى هابرماس خيار المناهج المتعددة ويدعو إلى قيام تحالف بين العلماء

Les Notions philosophiques, Dictionnaire 1, éditions PUF, Paris 1990, p.57. (149)

Les Notions philosophiques, Dictionnaire 1, éditions PUF, Paris 1990, (150)
p.521.

(151) عمر مهيب، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 25-26.

والمختصين وبين رجال السياسة والاقتصاد من أجل الاتفاق على بناء الحقيقة المجتمعية وترشيد الفضاء العمومي وتضافر الحياة النظرية والحياة العملية عبر توافق سياسي ضمن مؤسسات ديمقراطية، إذ نجده يصرح في هذا السياق: "إن التواصل بين أولئك الذين يمنحون المهمات العلمية وهم مخولون سياسيا وبين العلماء المؤهلين اختصاصيا في معاهد البحوث الكبرى هو الذي يميز المنطقة الحدية لترجمة الأسئلة العملية إلى مسائل مطروحة علميا وكذلك للترجمة الراجعة لمعلومات علمية في إجابات عن أسئلة عملية" (152).

يفعل هابرماس النقد في بنائه لنظريته التواصلية ويبحث عن شروط قانونية وسياسية واجتماعية للتواصل بين الأفراد والجماعات ويحرص على ربط جسور التواصل بين العالم الموضوعي والعالم الذاتي والعالم الاجتماعي وذلك بإيجاد ميكانيزمات تعاون بين المعرفة والمصلحة السياسية وتفصل بين التقنية والايديولوجيا، ونراه يقول حول هذا الموضوع: "في الوقت الذي تم فيه التواصل بين خبراء معاهد البحوث الكبرى وبين السياسيين الذين يمنحون المهمات على صعيد مشروعات مفردة في إطار مجال مشكلات متعينة موضوعيا وفي الوقت الذي يبقى فيه النقاش بين العلماء الاستشاريين وبين الدولة مرتبطا بحالة الأوضاع المعطاة وبالقدرة المتاحة- يكون النقاش بين العلماء والسياسيين عند هذه المهمة الثالثة من برمجة التطور الاجتماعي الكلي محررا من تصادمات مشكلات محددة.. " (153).

من المعلوم أن الفاعلية النقدية عند هابرماس هي سلاح موجه ضد الحقيقة التقليدية وضد النزعة الوضعية والماركسية الدوغمائية وهي استعادة للمنزع التواصلية الذي كان موجودا بين الفكر والوجود وبين النظر والعمل وبين الوسائل والغايات وبين المعرفة والمصلحة، في هذا السياق يقول:

(152) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات دار الجمل، كولونيا، ألمانيا 2003، ص 122.
(153) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ص 126.

"يهاجم التفكير النقدي في وقت واحد اطلاقية فلسفة الأصل والنظرية المحضة والفهم العلموي الذي يمكن أن تمتلكه العلوم بذاتها وكذلك الوعي التكنوقراطي لنظام سياسي منفصل عن تأصيلاته العملية. هذا التفكير النقدي يمثل الدائرة التي تعد فيها وحدة العقل النظري والعملي. فهو العنصر الوحيد الذي يمكن أن تتشكل داخله اليوم هوية المجتمع وأفراده - بشرط ألا تتراجع إلى المرحلة السالفة للهويات الخصوصية Particularistes . . . « (154) .

حادثة هابرماس المستكملة تتمثل في اعترافه بإختلاف وتنوع المقاربات المعرفية البشرية وصعوبة اختزال العقل إلى منطق كلي أو فعالية علمية ويبرر ذلك بان الأسس التي تقوم عليها المعرفة لا ترجع إلى طبيعة ثابتة ولا إلى تقليد وانما إلى حركة الناس أنفسهم إلى فهم بعضهم البعض.

يبحث هابرماس عن التكامل بين الأخلاق العقلانية والحق الوضعي وبين سيادة الشعب وحقوق الانسان ولكنه يحاول تأسيس الحقوق الأساسية اجرائيا وي طرح مبدأ الديمقراطية على طاولة النقاش العمومي والسياسة التفاوضية⁽¹⁵⁵⁾ ويعتقد أن دولة المواطنة والحقوق مازالت تصارع على الصعيد الكوني من أجل الاعتراف وترسيخ الديمقراطية⁽¹⁵⁶⁾.

على هذا النحو يكون التواصل الإتيقي عند هابرماس هو الحل لاستكمال مشروع الحداثة في زمن ما بعد الدولة الأمة⁽¹⁵⁷⁾ ولإنقاذ مستقبل الحياة على الأرض بشرط السماح بالمشاركة الواعية للنوع البشري في مثل هذا الحل وذلك بإعادة تملك للعلوم قصد تمكينها من الاستفادة من بعضها البعض في عملية تفهم ذاتي واسعة وإعادة تكوين للثقافة الإنسانية على نحو

(154) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص 229.

J. Habermas, *Droit et Démocratie, entre Faits et normes*, traduit par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, edition Gallimard, 1997. p.135.

J. Habermas, *L'integration républicaine, essais de theorie politique*, traduit par Rainer Rochlitz, edition Fayard, 1998. p.205.

J. Habermas, *Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique*, traduit par Rainer Rochlitz, edtion Fayard, 2000.

نقدي تواصلية، في هذا الإطار يصرح: "إن النوع البشري يستطيع أن يعيد إنتاج ذاته في نمط حياته الثقافي الاجتماعي بامتياز فقط عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المعترف بها للتفهم الكلي ضد ما هو فعلي... إن التناقض بين جماعة تواصل واقعية وبين جماعة مضافة عليها المثالية ليس مترسخا في المحاجة وإنما في براكسيس الحياة للمنظومات الاجتماعية...".⁽¹⁵⁸⁾ لكن كيف تتجلى التجربة التواصلية في العلاقة بين الإيمان والمعرفة؟

5 - الروابط الناقصة بين الإيمان والمعرفة :

"ثمة جدل خاص بين فهم الحداثة المتنورة لذاتها من خلال الفلسفة وفهم الذات اللاهوتية في ديانات العالم الكبرى، اللذان يظهران في هذه الحداثة كأنهما العنصر الأكثر مقاومة"⁽¹⁵⁹⁾.

لقد جاءت العقلانية التواصلية مع هابرماس لتحل محل العقلانية الأدائية ولتتجاوز الأفق التقنوي الاستهلاكي إلى الأفق الحوارية التفاعلية من أجل تأسيس نمط مجتمعي جديد يستكمل مشروع الحداثة غير المكتمل ويسترشد من خلال ديمقراطية تشاركية عمادها التوافق واتيقا النقاش. حول هذا الموضوع يقول: "مع اشتراع مبدأ الكونية universalisation نكون قد قطعنا خطوة أولى في اتجاه تأسيس اتيقا النقاش تعقليا"⁽¹⁶⁰⁾. ويقصد أن الأخلاق التابعة للنظرية الفلسفية الخاصة بالعلاقات بين البشر في المجتمع المعاصر لا يجب أن تكون مبنية على أوامر ونواهي يصعب التقيد بها في الواقع بل ينبغي أن تكون وليدة حوار عقلاني بين الجماعة وإجماع نقدي على جملة من الخطوط العريضة توائم أشكال الحياة المعيشة.

(158) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2001، ص 395.

(159) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشريفة، بيروت، 2007، ص 10.

J. Habermas, *Morale et Communication*, champs- Flammarion, Paris, 1999, (160)

p97.

ماهو معلوم أن هابرماس ليس له انتماء سياسي معين وحتى قربه من الحزب الاشتراكي الديمقراطي لم يمنعه من التعبير عن مواقف سياسية عند ظهوره في وسائل الإعلام كانت في معظمها مغايرة إن لم نقل متنافية مع سياسة الحزب. وربما كان هابرماس أقرب إلى مقولة الإصلاح الجذري أبعد عن النهج الثوري، إذ يصرح ها هنا: "يتمثل الإصلاح الجذري في المطالبة بإصلاحات تكون غير مطابقة مع ميكانزمات التنمية مع إتاحة الفرصة الكاملة للرأسمالية بأن تجدد نفسها... لا أحد يمكسك بالحقيقة ولا ينبغي أن يستلهم الفعل السياسي من الصور الفلسفية المتبلورة بشكل مسبق بل ينبغي أن يصبح مجرب لعب عن طريق الروايز والترددات".

يرفض هابرماس الانقلابات والسلطات العسكرية لأنها لا تؤدي إلى أي شيء ويرى أن كل تغيير جذري يؤدي إلى تحول في الذاتيات باختفاء زعامة قديمة وظهور زعامة جديدة ولذلك ينبغي أن تكون الثورة ديمقراطية وان نحذر من القائلين بأن الإصلاح الاشتراكي الديمقراطي هو الحل الوحيد ونؤمن بأن الكثافة السياسية من النوعي الشعبي يمكن أن تمارس نوعا من الثقل والضغط على الحكومات من أجل إحداث تعديلات جوهرية على حياة المواطنين ولنا في الجمعيات الحقوقية والنقابات والحركات النسوية وحماة البيئة خير مثال. عن هذا الأمر نراه يصرح: "أنا أفهم من جهة ثانية تحت مقولة الفعل التواصلية تفاعلا متوسطا رمزيا. هذا التفاعل يكون حسب معايير صالحة إلزاميا تحدد توقعات سلوكيات متبادلة يجب أن تفهم ويعترف بها من قبل ذاتين فاعلتين على أقل تقدير. والمعايير الاجتماعية تزداد قوة من خلال التوافقات" (161).

يعترف هابرماس بأن الديمقراطية في العالم مازالت في وضعية صعبة وتتحرك بأقدام من طين ويفسر ذلك بأن الثقافة السياسية مازالت هشة ووردود الأفعال تمنع من قيام تقاليد ديمقراطية راسخة ويكفي بروز بعض التحفظات حتى يقع التشكيك في جدوى الحقوق الشعبية والحريات العمومية التي تعد

(161) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا 2003. ص 56-57.

بها الدولة الديمقراطية، ربما المطلوب هو اللجوء إلى سلطة المثقفين من أجل الاستفادة من إسهاماتهم في نقد الوصاية التي يمارسها كهنة الإيديولوجيا اليمينية أو اليسارية على التعليم في المؤسسات الجامعية وأقسام البرمجة والتخطيط وعلى الإعلام والاتصال والوظيفة العمومية ومن تطلعهم إلى قيم مابعد مادية.

ما يثير الاستغراب أن الكل يتخوف من الديمقراطية، فالحقوقيين يعتبرونها تهدد دولة القانون والاقتصاديون يناضلون ضد دولة العناية وينادون بالمزيد من الحريات وإقامة دولة الرفاه والخضر ينتابهم حيننا نحو الأشكال التقليدية من الحياة حيث يتحالف الناس مع الطبيعة والموروث الثقافي.

هل يمكن أن نستنتج من هذا الاعتماد الكلي على العقلنة أن هابرماس آمن في كتاباته الأولى بالعلمنة الجذرية ونادي بالفصل بين أمور الايمان ومقتضيات المعرفة؟ وأليس من المفارقة القول بأن التقنية تجمع بين التقدم العلمي والاعتراب الإيديولوجي؟

يناقش هابرماس أطروحة هيربرت مركوز التي تنظر إلى التكنولوجيا على أنها قوة محررة حولت الأشياء إلى أدوات وتنقلب من عامل تحرير إلى وسيلة للاعتراب عندما تنظر إلى الإنسان كشيء. في هذا السياق نجده يقول: "ان الشكل العقلاني للعلم والتقنية أي العقلانية المتجسدة في أنساق الفعل العقلاني الهدف، يتوسع مداه ليصبح شكل حياة ليصبح كلية تاريخية لعالم حياة" (162).

إن اغتراب الإنسان وموضعه وتعثر مشروع التحديث ناتج عن السيطرة الملساء للتقنية والعلم بوصفهما ايديولوجيا وان الحل هو تحرير الفعل الانساني بإطلاق قوى الإنتاج وتفعيل آليات التواصل الحر حول أهداف براكسيس الحياة، وهو يرى أن "العقلنة تتحقق على مستوى الاطار المؤسساتاتي فقط في وسيلة التفاعل المتوسط لغويا ذاته وتحديدًا من خلال إزالة حواجز التواصل. والنقاش العام اللامحدود والخالي من السيطرة حول

(162) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ص 54.

ما هو مناسب وقابل للتمني لأسس ومعايير موجهة للفعل" (163).

يطرح هابرماس مشكل تأثير التكنولوجيا على الحياة الإنسانية على النحو التالي: "كيف يمكن أن تنعكس الآن العلاقة بنموها الطبيعي بين التقدم التقني وبين عالم الحياة الاجتماعي؟ وكيف يمكن أن توضع تحت رقابة نقاش عقلائي؟" كيف يجب على العقل الحديث الذي تحرر من الماورائيات أن يفهم نفسه نسبة إلى الدين؟ هل من الاستحالة بمكان إعادة اللحمة إلى التمزق الحاصل بين معرفة العالم وتأويل الوحي؟ لماذا لم يكن بوسع العقل التنويري سوى الاحتفاظ بصور دينية عن القيم الأخلاقية بوصفها مبادئ جماعية ملزمة مثل إلزامية سنن الله في الكون؟ لماذا يصرخ العقل العملي نحو السماء دوماً ويستنجد الغيب من أجل أن يأمل في الفوز بالسعادة في الماوراء؟ هل بإمكان نظرة جديدة عن أصل العقل ونسبه أن تساعد الفكر مابعد الميتافيزيقي أن ينسحب من هذا الإحراج الإيتيقي؟

إن الأمر لا يقتضي التوفيق الذي يفضي إلى الخلط والتلفيق ولا يتطلب حلا وسطا بين مجالين متنافرين ويستحيل الجمع بينهما وإنما تأسيس كلام مشترك بينها وتحدث مباشر لطرف إلى طرف آخر مع تفادي التمرکز اللاهوتي على النص والغيب والتمرکز العلماني على العقل والحياة.

صحيح أن العلم في إطار النقد الذاتي ومراجعته للبداهيات والأسس قد مكن العقل الفلسفي من القطع مع كل أشكال التوفيق بين المعرفة والإيمان التي كانت سائدة في العصر الوسيط وألزمه التخلص من الفرضيات المسبقة الغيبية واتخاذ مسافات نقدية من ايدولوجيات الجنات الموعودة واستبدال الوعد بالخلاص بالعناية بالصحة. لكن من عيوب العقلانية العلمية والفلسفية في نسختها الوضعية أنها تعاملت مع ظواهر الدين والوحي والإيمان مثلما يشرح الطبيب أجساما غريبة وجثثا ميتة.

الغريب أن هذه الظواهر لم تمت برغم الاستبعاد بل ظلت حية وحاضرة بشكل رمزي خفي في المخيال الجمعي وتمارس نوعا من الضغط

(163) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ص 89.

على الذاكرة والوجدان وتؤثر في التفكير والسلوك والقول وهذا ما أدى بهابرماس إلى الشهادة على ذلك بقوله: "إن المنظور الذي التقى بموجبه الفكر مابعد الحدائي مع الدين قد تطور منذ أن أخذ العقل الدنيوي الأصل المشترك للفلسفة والدين... على محمل الجد" (164).

إن ما كان موجودا بين الفلسفة والدين هو تقاسم المهام بشأن تدبير مسألة المصير بحيث عبرت عنها السرديات الإيمانية بلغة إدارة خيارات الخلاص وصنفتها الأنساق الفلسفية ضمن دائرة التنعم بالغبطة عن طريق التأمل والعلم الجدل والمعرفة الفرحة. بيد أن العقل اليوم لا يستطيع أن يتعرف على ذاته إلا إذا أوضح موقفه من الوعي الديني المعاصر وأخذ بعين الاعتبار الأصل التأملي المشترك بين المعرفة والإيمان واعترف بوجود محتوى عقلاني في كل دين وعدم فقدان الرمزية الدينية لخصوبتها الدلالية.

يعارض هابرماس الموقف الهيغلي من الدين والذي يدعو إلى الاحتفاظ به كصورة وبشكل تمثلي في الذاكرة، ويقر على خلاف ذلك بوجود قناعات دينية فعلية لدى الأفراد والجماعات لا يمكن اقتلاعه بتعميم المعرفة ورفع الأمية وممارسة التنوير، ويشير أيضا إلى وجود جانب إيماني معتم في كل عقل بشري لا ينبغي قبوله ولا نكرانه وإنما ينصح بالتحرك ضد الانهزامية الكامنة فيه دون أن يقوم بتصفية الرواسب الغيبية حتى لا تعكر صفو التوجه الدنيوي ودون أن تكون الطموحات الأخروية قوة محفزة ضد تقديس الأرض والتشبث بالعمل الدنيوي.

يكشف هابرماس عن وجود نقائص في الروابط التي يمكن أن تجمع بين الدين والدولة ويبدو أنه بصدد مراجعة المفهوم الذي كان قد صاغه في فترة الشباب عن العلمانية والذي ينادي فيه بالفصل بين المجال الخاص الديني والمجال العام السياسي. من هذا المنطلق نراه هنا يوج خطاب إلى الدولة من أجل أن تتكفل بحماية حرية المعتقد وتضمن حق الاجتهاد وإقامة الشعائر الدينية في كنف التسامح.

(164) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 11.

حول هذا الموضوع نجده يقول: "يمكن للدولة الحديثة المحايدة في صورتها للعالم أن تكتفي بالتفاهم البسيط بين الجماعات الدينية مع حرية الدين والعلم بكفالة القانون"⁽¹⁶⁵⁾. ويقول أيضا: "على الدولة أن تدعو مواطنيها الدينيين وحين يمارسون دور المواطنين إلى عدم اعتبار المزاعم ذات الطبيعة الدينية مزاعم غير عقلانية"⁽¹⁶⁶⁾. ويوجه خطاب ثان إلى الدين يدعو فيه إلى الاهتمام بشؤونه الداخلية ورعاية المنتسبين إليه والاحتكام إلى جملة من المعايير والقيم التي تدفعهم إلى الاندماج والتكافل وإلى الاعتراف بالعالم الخارجي من أجل يتفهم علوية القانون وألوية الدولة في رعاية شؤون الناس وأن يتوقف عن فرض حقائق مقدسة على الآخرين. إذ يقول حول هذا الموضوع: "على الدين وفيما يرتبط بمضمونه وبدل أن يخضع رغما عنه لضغوط تفرض من الخارج أن يدرك التوقع القائم على معايير وان يعترف ولأسباب خاصة بحيادية الدولة فيما خص رؤيتها للعالم وبحريات متساوية لكل الجماعات الدينية وباستقلالية العلوم الممأسسة"⁽¹⁶⁷⁾.

والحق إن العقل السياسي المفكر في واقع الدولة الليبرالية والدين يواجه عدة تحديات ويرصد تفجر عدة صراعات ناتجة عن عودة الديني والتجدد الروحي والانبعاث الإيماني غير المنتظر ومرتبطة أيضا بالدور المقلق وغير المنضبط الذي تقوم به الجماعات الدينية الحاضرة بقوة على المسرح الاجتماعي في الحراك السياسي المحلي والعالمي. يقول حول هذا الموضوع: "مع هذه الحيوية الجديدة يرتفع عدد النزاعات بين مختلف المجموعات الدينية وبين الطوائف. حتى لو كان للعديد من هذه النزاعات أصولا أخرى فإن مضامينها الدينية تولع الجمارات. منذ 11 أيلول 2001 نجد الاستخدام الأدائي للإسلام حاضرا في كل النقاشات"⁽¹⁶⁸⁾.

غير أن هذه النزاعات تطورت وتعددت بحيث لم تعد مقتصرة بين

(165) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 16.

(166) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 18.

(167) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 16-17.

(168) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 15.

الديانات والمذاهب بل تعدت ذلك إلى تنافر بين الدنيويين والعلمانيين وبين الايمانين واللادينين وهي كلها صراعات نفوذ أو مواجهات بين آراء ظنية وقناعات قابلة للنقاش ويمكن مراجعتها في إطار اتيقا الحوار العقلاني التواصلي.

إن السبب الثاوي وراء كل ذلك هو منغرس في ميراث العلاقة بين الفلسفة والدين ونصح التأملات الدينية عند الفلاسفة بالانتظارية والتكنم على الأسرار وآيته في ذلك: " أن المساحة التي تفصل بين الفلسفة والدين هي بالفعل أرض قابلة للتفجير. فالفلسفة التي تنتج على نفسها تكذيباتها الخاصة هي فلسفة تقع بسهولة في إغراء الادعاء لنفسها، ببساطة وسهولة، سلطة ووضعية مقدس خال من أي جوهر، صار مغفلا" (169).

إن الحل الذي يقترحه هابرماس للعلاقة يبدو ثوريا إلى أبعد حدا ويتمثل كما يلي:

"على الجانب الديني أن يعترف بسلطة العقل الطبيعي أي بالنتائج القابلة للخطأ في العلوم الممأسسة ومبادئ المساواتية العالمية في ما يخص القانون والأخلاق. في مقابل ذلك لا يجب على العقل المدني أن يجعل من نفسه حاكما فيما يخص حقائق الإيمان حتى لو لم يستطع أن يترجم في خطاباته الخاصة المقبولة من حيث المبدأ من الجميع إلا ما يقبله باعتباره عقليا" (170).

هنا يجب أن يسير المواطنون الدنيويون والمواطنون الدينيون خطوات كل فريق منهم في اتجاه الآخر من التفاهم وتجاوز حالة صم الأذان والانقسام والانعزال لكن التوافق لا ينبغي أن يكون قائما عن طريق القوة والإكراه بل نتيجة اقتناع واع وتفاوض عقلاي وإجماع تعاقدي. لذلك ينصب جهد هابرماس على عدم التحفظ تجاه الدين وكشف السر وفك السحر وتجاوز الأسطورة ونزع الهالة والانتقال من المقدس إلى الدنيوي والاقتراب

(169) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 170.

(170) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 10.

أكثر فأكثر من الديني ولكن ليس بطريقة مارتن هايدغر الانتظارية والتذكيرية،
يصرح هاهنا: "يتحول التأمل الديني عند هايدغر إلى تذكير ولكن أن تحول
الدينونة الأخيرة في تاريخ الكائن إلى حدث غامض فذلك لا يحمل أية فكرة
جديدة" (171).

فمتى ينتهي صراع الإرث على المشروعية في إرشاد الإنسان بين
الفلسفة والدين؟ وما العمل لتفكيك بنية الأصولية المتخفية في الفكر
الفلسفي والمقاربة العلمية وفي الإيمان الديني والكشف الصوفي على
السواء؟ وهل أن العلاقة في المجتمع الليبرالي ما بعد الحديث هي بين
أكثرية علمانية وأقليات دينية أم بين جماعات دينية تمتلك قوة ضغط لا بأس
بها وسلطات قانونية تتعرض إلى تشكيك مستمر في شرعيتها؟

إن التوجه ما بعد الحديث نحو الأصولية سببه سيرورة الدم التي
تعرضت لها الأشكال تقليدية وإصابة التحديث القسري للجذور الروحية
والنواة الخلاقة للثقافات وتعديل الشروط الحياة في اتجاه واحد مادي
استهلاكي ومقابلة العلمانية بمشاعر الاستهجان نتيجة عدم اكتمال سيورتها
جدليا وتعطل التغيير في العقلية واختلال في الزمن بين الثقافة والمجتمع،
وفي السياق نفسه يصرح هابرماس: "الأصولية بمعزل عن لغتها الدينية هي
ظاهرة حديثة حصرا... والأرثوذكسيات المتحجرة مازالت موجودة في
الغرب كما في الشرقين الأدنى والأوسط، بين المسيحيين واليهود كما بين
المسلمين" (172).

مجمل القول أن التنوير ينبغي أن يدور في رؤوس المؤمنين دون أن
يجرحهم في قناعاتهم الدينية ويخترق النسيج الأخلاقي الذي يهدؤون به من
روع العالم ويحققون به التآزر بين المواطنين والهويات، وأن الإيمان الحر
يجب أن يتدفق في قلوب العلمانيين دون أن يمس من اهتماماتهم الدنيوية وأن
يساهم في دفع خيارتهم العقلانية نحو كسب الحد الأقصى من الربح والمنفعة.

(171) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 170.

(172) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 156-157.

لكن ألا تظل هذه الفرضيات مجرد مقترحات غير قابلة للتنفيذ؟ كيف نفسر عودة المشاعر الدينية القديمة والانطواء التعصبي عليها؟ ومن الذي أثار حفيظة قوى الإيمان بحيث تقوت النزعة الشكية ضد العلم والعقلانية؟ كيف انفجر التوتر بين المجتمع العلماني والدين؟ وهل من الممكن وضع حد لنزعات العداوة ضد الإيمان وموجة التخوف من الظلامية وصيحات الفزع التي أطلقتها بعض الدوائر التحديثية؟ هل المطلوب هو علمنة في مجتمع مابعد علماني أم تدين فردي موائم للحس المشترك المستنير بالعلم؟ أليس سبب هذه النزعات هو وضع الإنسان كندا لله يحل محله عوض أن يكون على صورته أو خليقة له؟

ألا ينبغي أن نتصور الله على أنه اله الخلق والفداء ويظل اله الناس الأحرار ما لم يكن عائقا أمام التعيين الذاتي للإنسان؟ لكن في حال التكنلجة الوراثية للنوع البشري "ألا يدمر الإنسان الأول، الذي يحدد في كينونته الطبيعية إنسانا آخر تبعا لإرادته الطيبة، بعمله هذا، الحريات المتساوية الموجودة بين المتساوين بالولادة بهدف ضمان الفرق فيما بينهم؟" (173).

خاتمة :

"التواصل هو العملية التي توجد بواسطتها العلاقات الإنسانية وتتطور..." (174).

في نهاية المطاف تركز العقلانية التواصلية عند هابرماس على أن اللغة وما توفره من حوارات عقلانية بين متحدثين في الشأن العام وحول قضايا الكوكب ومصير الإنسانية ويكون الغرض من ذلك عادة هو إقامة جسر التفاهم وبلوغ الإجماع بصدد القضايا الهامة وتخطي النزاع والتوتر ومظاهر العنف والتصادم. هكذا يقدم هابرماس اللغة بوصفها جملة قواعد تؤسس

(173) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ص 173.

(174) شارلز كولي Charles Cooley، عالم اجتماع أمريكي، 1864-1929 بحث في نظرية التفاعل الرمزي وحلل عملية التنظيم الاجتماعي.

للاتصال بين الناس ويجعل من النظرية النقدية صفة جوهرية نظرية جدلية للمجتمع المدني وليست حركة نظرية تتجاوزية تخص العقل المحض أو قرة نوعية تعبر عن تناقضات الاقتصاد السياسي، ولذلك يرفض ثنائية الذات - الموضوع الميتافيزيقية وينقد التوجه الوضعي الذي يزعم تفسير الشأن الإنساني وفق النموذج المطبق في العلوم الصحيحة والطبيعية.

ان العقلانية التواصلية هي رؤية موسوعية تركيبية تجمع بين الفلسفة النقدية والانسانيات وخاصة، علم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس والأنثروبولوجيا واللسانيات التداولية وفلسفة القانون. ويجعل هابرماس من هذا المزيج العجيب الذي يسميه الفعل التواصلية حلا نظريا للمآزق التي سقطت فيها فلسفة الوعي الليبرالية أو الماركسية، ويرى أن الحداثة عرفت انتكاسات وتعثرات ولكنها مشروع قيد التحقيق ويمكن استكمالها وأن حركة الانسانية والتقدم العلمي والتقني يبرزان حاجة الانسان إلى العقلانية التنويرية التي تنبذ العنف و ترفض الاحتكام إلى القوة وتعلي من سلطة الكلمة وتصل بها إلى درجة الحوار والنقد.

يكمّن دور فلسفة التواصل النقدي - بوصفها الاندماج الحي بين التفكير الفلسفي وعلم الاجتماع - في نقد الديمقراطية التمثيلية، ومحاولة تحرير مجال الاتصال الإنساني من الذاتية والنزعة العلموية ومن قبضة العقل الأداتي والتشيؤ والاغتراب والسلعية بالعودة إلى مشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد. ولا يشمل مشروع إتيقا التواصل هنا في الإقرار بحقيقة مطلقة ولا تسويغ شيء قد تم اختياره، بل يتمثل في السعي وراء الوصول إلى قرار أو اختيار أو تقويم من لدن المتحاورين مناصفة. لذلك يستغني هابرماس وبشكل نهائي عن قدرة الذات ووعيتها في افتراض حقيقة مطلقة وغير مشروطة تاريخيا، ويعتبرها عاجزة عن تأكيد حقيقة ما. ويستبدلها بفلسفة الفعل التواصلية التي تخضع الحقيقة للتحليلية اللغوية والمنفعة الاجتماعية وليس للشروط الخارجية وتطابقها مع قواعد الفكر والواقع وينادي باللجوء إلى حقائق متوافق بشأنها، يلعب الحوار دورا مركزيا في بلورتها .

هذه كانت محاولة نقدية حول بعض النظريات المعاصرة حول التواصل

قصد تتبع مصادر انبثاقه وأشكال حضوره في الحقول المعرفية المجاورة وبغية الكشف عن العلاقات القائمة والممكنة بين اللغة والفكر الفلسفي والواقع المعاش والسياق الاجتماعي. ان البعد الواقعي للتواصل لا يتطلب التأسيس النظري بل يرتبط بانطباعية اللقاء ويظهر في تجارب التعاطف الوجداني والمعاشة النفسية والتخيل.

ان الرغبة في التواصل هي فعل يتأسس أولاً وقبل كل شيء على الفهم والإحساس بالآخر في إطار تصوري موضوعي للعلاقات البشرية لا يكتفي بالتركيز على البعد الاقتصادي الاجتماعي بل يتعدى ذلك نحو الكشف عما في هذه العلاقات من معنى وجود ونمط حياة بالمعنى العميق والكوني للكلمة.

ان التواصل وان كان ينطلق من إستراتيجية تحقيق الإنية والتأثير في الغيرية إلا أنه يهدف في العمق إلى تكوين فضاء عمومي يكون بمثابة مسطح تبني فوqe العلاقات القائمة على الاختلاف والحوار وسيادة روح الديمقراطية والتسامح.

من هذا المنطلق تدعو الفلسفة المعاصرة خاصة مع هابرماس وآبل وراولز وتايلور إلى تشييد نموذج آخر للتواصل يعوض التعاقد Contrat الاجتماعي الكلاسيكي بين الفرد والمجتمع بتوافق Consensus تبلوره المناقشة العامة عبر المداولة الحرة بين جميع أفراد المجتمع بهدف تجسيد المواطنة الديمقراطية التي تسمح بخلق علاقة تشاورية تشكل أرقى مستوى من الديمقراطية التمثيلية وإعادة الاعتبار إلى الذات الفاعلة في الفضاء العمومي والمشاركة بايجابية في الشأن العام.

بيد أن "التواصل في مجتمع برجوازي معلوم يتعثر بسبب المؤسسات المحافظة والعلاقات النزاعية بين الطبقات وبالتالي ينبغي أن يكون العمل الاجتماعي ثورياً".⁽¹⁷⁵⁾ لكن إذا كان الواقع المعاش لا يحتمل انجاز الحلم الثوري كما تنظر فلسفة ماركس ألا ينبغي أن نبدأ في تطوير جذري

R. Sherer, *Philosophies de la communication*, Editions Sedes, Paris 1971. (175)

لحقل التواصل بين البشر ونوفر معطيات يمكن تبليغها للآخرين رغم
الحواجز والتحفظات البيروقراطية؟

خاتمة

السياسي والثقافي هما توأمان يسيران جنبا إلى جنب ولا يمكن تصور أحدهما بمعزل عن الآخر، فالسياسة الصالحة هي التي تنتج ثقافة مبدعة والثقافة المتفتحة هي التي تساهم في إسناد وترشيد سياسة ديمقراطية. ولكن إذا اكتسحت السلطوية والاستبداد المجال السياسي فإن المتضرر الأكبر هو المستوى الثقافي للمجتمع حيث تنتشر الامتثالية والمسايرة وتغيب المعارضة وإنتاج المختلف وإذا غزت الأدوات والأناية الضيقة والاقتصادوية فأن طبقة من التكنوقراط تتشكل لتهيمن على الحياة السياسة وتحتكر لنفسها سلطة اتخاذ القرار ومجالات تنفيذه وان البيروقراطية تتغلغل في جميع المؤسسات لتدخل مصالح الشعب إلى ثلاجة الإدارة. والآن يعاد تشكيل السياسة على الصعيد الكوكبي أخذا بعين الاعتبار الموروثات الثقافية بحيث تندمج الدول التي لها ثقافات متشابهة في كيان واحد على غرار توحيد أوروبا وتتصادم الدول التي لها ثقافات مختلفة وغريبة عن بعضها البعض على غرار الشرق والغرب. وهكذا أعادت العولمة تقسيم المعمورة بعد زوال الحرب الباردة ونهاية الاستقطاب الثنائي إلى شرق اشتراكي وغرب رأسمالي، وأعادت كذلك رسم الحدود السياسية لكي تتوافق مع التنوع الثقافي وتحترم الخصوصيات الحضارية.

من المعلوم أن حضارة اقرأ كانت ولا تزال واحة تترعرع فيها الثقافة المبهرة وينشأ فوق مسطحها الفكر الأصيل وتتفاعل على أرضها الخصوصيات وترجم إليها ومنها العديد من المعارف والعلوم، بل إنها الأرض التي أنجبت العديد من النظريات والبدائل وكذلك الكثير من الرموز والقادة في مجالات عديدة وتخصصات دقيقة. لكن هذه المكانة اللائقة التي تتبوأها أمتنا وهذه الدرجة الرفيعة التي وصلت إليها ثقافتنا تعاني في الآونة الأخيرة من العديد من النقائص وتكافح ضد جملة من العاهات التي أبعدت عنها رونق الإبداع وجمالية الذوق وتدفق الإنتاج. يبدو استشكال واقع الثقافة

واستشراف آفاقها في المستقبل أمرا ضروريا ويبدو كذلك أن الوقت قد حان لدق جرس الخطر حول وجهة الفكر لدينا لشدة الفجوة الرقمية التي تفصلنا عن الغرب وتعثر لحاقنا بالركب بالدرجة المأمولة. وعندما نتحدث عن المسألة الثقافية وضرورة التثقيف فإن ذلك لا يعني المسألة الفنية ولا المسألة الفكرية فقط بل هي كل هذا وبعض ذاك في الآن نفسه وحديثنا عن دولة دون أخرى لا يعني الوقوع في القطرية وفصلها عن محيطها العالمي بل هو نشد من وراء ذلك التواصل مع الثقافة الوطنية ومد الجسور التي تربطها بتاريخها تذكرا واستعادة لتراثها وفتحاً لنوافذ التخاصب مع الثقافات المجاورة لها، ولكن الحديث عن الثقافة في ثوب المسألة لا يدل على الوقوع في حرج أو معضلة أو كشف عن أزمة بقدر ما يعني توجيه الأسئلة إلى المهتمين بالشأن الثقافي عن الواقع والآفاق من أجل البحث عن سبل الترقى وتفعيل الخزائن الرمزية نحو خير الناس وازدهار المجتمع. فما وجه البدهة ووجه الإشكال في مشهدنا الثقافي؟ وماهي السباب هذا الركود وحالة العطالة التي نحن عليها؟ ألا ينبغي أن نفعّل مقولة الثقافة الوطنية والمثقف الملتزم بقضايا مجتمعه والمنخرط في مشاكل عصره؟ ألا ينبغي للسياسة نفسها أن تركز على منظومة ثقافية متكاملة ومتوازنة تساعد على تربية النشء تربية حضارية غير متصلة من ماضيها وغير لامبالية بحاضرها وغير عازفة عن صناعة مستقبلها؟

إن ما نراهن عليه هو تفادي تصنيع الثقافة والكف عن التبشير بالثقافة الاستهلاكية الاستعراضية والعمل بجد على الربط بين الثقافة والحرية وتشجيع التثقيف الملتزم المرتبط بالقيم الأصيلة والوعي النقدي.

لكن كيف يمر المجتمع من مفهوم الثقافة والحضارة والفلسفة وإلى تجربة التثقيف والتنوير والعقلانية؟

إذا بحثنا في المعنى الايتيمولوجي لكلمة ثقافة نجد في لسان العرب ما يلي: "ثقف الرمح" أي قومه وسواه وهنا تتخذ معنى التقويم والتهذيب وإصلاح الاعوجاج، ونجد كذلك رجل ثقف أي حاذق وفاهم وبالتالي فهي تحيل إلى الحذق والفطنة والذكاء، وتدل الثقافة في اللغة العربية على

الفلاحة والتربية والتهديب. ولكن إذا انتقلنا إلى اللغات الأعجمية وفكرنا مليا في مفهوم الثقافة يحالفنا الحظ ونجد ثلاثة ألفاظ تترجم كلمة الثقافة : الأولى بالفرنسية Culture وهي قريبة من Kultur بالانجليزية وهي مناقضة للطبيعة nature وليس علي دلالتها خلاف لأنها "تعين في المقام الأول الطريقة الإنسانية لتطوير مواهب المرء الطبيعية ومداركه" (176). بعبارة أخرى إنها تشير إلى تثقيف المدارك المرء وتطوير مواهبه الطبيعية وذلك بتعليمه وتأهيله للوجود في العالم من أجل أن يكون جديرا بوظيفة السكن والتعمير.

"إن التثقيف هو بحد ذاته فعل من أفعال الحرية يقوم به شخص فاعل. وهكذا فمن الواجبات الملقاة على عاتق المرء (يذكر كانط) واجب ألا تترك مواهب المرء عرضة للصدأ" (177). لكن مفهوم الثقافة هو أكبر من مجرد الأشكال التي تخلقها الطبيعة للإشارة إلى مظاهر خارجية، عندئذ تأتي هنا الكلمة الألمانية Bildung التي تدل على التغير العميق الناتج عن تجريب الزمن المعاصر لنا وذلك عن طريق الكفاح من أجل فهم ذاتي تاريخي معقول.

لعل الغنم الذي نحصل عليه من هذا الطريق هو "ارتقاء الإنسانية من خلال الثقافة". وفي الإطار نفسه يفرق فون همبولدت بين Kultur و Bildung بقوله: "عندما نقول في لغتنا Bildung فإننا نعني شيئا ساميا وعقليا إلى بعيد، أي تنظيم العقل الذي يجري بانسجام داخل الحساسة والشخصية انطلاقا من المعرفة والشعور بالمسعى الثقافي والأخلاقي الكلي" (178). اللافت للنظر أنه يعاد هنا تعريف الإنسان على نحو مختلف ليصبح " طبقا له حاملا في روحه صورة الله التي تشكله ويجب عليه أن يزرعها في نفسه." وبلغه فيورباخ ينبغي أن يكون إنسانا كاملا.

(176) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى 2007، ص 58.

(177) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 58.

(178) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 59.

المعنى الثالث لكلمة الثقافة هو اللفظ اللاتيني *Formatio* والذي تحول إلى *Formation* في الفرنسية حيث ارتبطت الثقافة بالبناء التقني والإنتاج الصناعي وقد وقع تأويل عملية التشكيل على نحو ديناميكي وطبيعي. وهنا تشبه الثقافة الطبيعة وتخلو من أن تكون لها غايات خارج ذاتها وتسقط في الأدوات.

عندئذ "لا يمكن للثقافة أن تكون غاية في ذاتها ولا يمكن أن تكون مطلوبة لذاتها" (179). هنا تتحول الثقافة إلى مجرد أدوات وليست الأهداف وتتحرك ضمن نظام الوسائل وليس نظام الغايات. إن "الممارسة والتثقيف هما مجرد وسائل لغاية ما" (180).

عندئذ هناك ثلاثة معانٍ للثقافة: المعنى الأول تقني حيث تكون ملازمة للإنسان وتمثل في كل عناصر الحياة البشرية التي ينقلها المجتمع. المعنى الثاني أكاديمي فردي وهو الأكثر انتشاراً ويكمن في التخصص في المعرفة والتدقيق التجريبي. والمعنى الثالث هو أداتي وسهل وعمومي حيث يركز على الممتلكات والخيرات الروحية للجماعة ويقترّب من الروح والعبقرية الخاصة بشعب من الشعوب.

من البين أن أية ثقافة خاصة بمجموعة معينة تمتلك جملة من المقومات أهمها: التعدد والتنوع، ثم الانفتاح والاستفادة من الآخر، بعد ذلك العراقة والتراكم والتجذر في ماهو أصلي وأصيل، لكن أهم من كل ذلك هو الرباط الجامع وتأسيس المشترك والتقريب بين وجهات النظر المتباينة، وأيضاً تحقيق التواصل ومد الجسور بين الأجيال وبين المرجعيات والشعوب والمجتمعات والارتفاع والتجاوز والتسامي عن الخلافات والأمور الجانبية والاهتمام بماهو جوهري وأولي وحيوي بالنسبة إلى الإنسان. فما شأن ثقافتنا من منظار هذه المقومات؟ وماهو واقع الثقافة الآن وهنا؟

مشكلة الثقافة أن البعض يتعامل معها وكأنها استنفذت أغراضها

(179) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 60.

(180) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 60.

ووقعت بين حبال السياسوية الذرائعية والتدين الزائف والاقتصاد الطفيلي وان النخبة أهملت المعاني الأخرى لمفهوم الثقافة Bildung و Kultur واختزلوا النشاط الثقافي في لفظ Formation أي التكوين الصناعي والإنتاج التقني وتعاملوا مع الفعالية الثقافية على أنها وسيلة لتحقيق غايات أخرى وبالتالي وقع السقوط في السلعة أو التسليع والارتهان إلى كوجيتو البضاعة ومبدأ المردود.

إن الثقافة عندنا محاصرة من طرف أنانية الاقتصاد وتوظيف السياسة ووثوقية الدين وميتافيزيقا التقنية وشعبوية الاجتماع وماضوية التاريخ ومحلية الجغرافيا. فما العمل للنهوض بالقطاع الثقافة؟ وكيف يتم ترشيد الثقافة الوطنية؟ ما معنى قول فون هردر: "إن ثقافة شعب معين هي دم وجوده"؟ هل يؤدي تضييع الشعب لثقافته إلى تيهه في العالم وخسارته لقيمه؟ ألا ينبغي أن ننتقل من إنسان الطبيعة إلى إنسان الثقافة ومن الوضع الأصلي حيث التوحش إلى الوضع المدني حيث التحضر؟

من الصعب أن نقدم تعريفا دقيقا لمفهوم الثقافة وكل ما يقال هو مجرد تقريب للفهم وتصور نسبي للمجال وهنا نجد الثقافة تدل على "أساليب السلوك المكتسبة عن طريق التعلم". ولكن علماء الأنثربولوجيا يذهبون إلى أن الثقافة هي "كل مخططات الحياة التي تكونت عبر التاريخ والتي تحولت إلى موجهاً للسلوك عند الناس". إن الثقافة أمر واقع ولا يمكن تجاهله أو تعمد طمسه ونسيانه لاسيما وأن الإنسان كائن بيوثقافي وكل فعل بشري هو فعل مكيف ثقافيا. على هذا النحو إن "ما يشكل ماهية الثقافة ليس الاغتراب بحد ذاته بل العودة إلى الذات... ولا يجب أن تفهم الثقافة على أنها فقط عملية ارتقاء العقل تاريخيا نحو الكلي، فهي في الوقت نفسه العنصر الذي يتحرك ضمنه الإنسان المتعلم" (181).

انتقال الجماعة البشرية من حال القطيع إلى وضع المجتمع ارتبط بانبثاق ظاهرة الثقافة وفعل التثقيف المنشغل بتربية العنصر الهمجي وتحويله

(181) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 63.

إلى عنصر مدني، وتبدو كل ثقافة مغلقة ومفتوحة في نفس الوقت ولذلك فهي تتكون من بعدين متلازمين هما البعد الميثولوجي والرمزي والبعد المعرفي والتقني. وتمنح الثقافة للمجتمع الذاكرة والتاريخ والقيم والرؤى وسنن التطور والتدريج وتعطي للفرد الحرية والذوق والمبادرة والشخصية والكرامة وتعقد الثقة بينه وبين محيطه الاجتماعي.

هكذا تكون "الثقافة في مبدئها هي المصدر المنتج والمجدد لتعقيد المجتمعات البشرية" (182) و "يمكننا القول أيضا أن المجتمع البشري يتوالد ذاتيا وينظم نفسه ذاتيا ويستمر ذاتيا ويتجدد ذاتيا من خلال أصول ثقافته ومعارفها وأساطيرها ومعاييرها وممنوعاتها التي تعمل على دمج الأفراد اجتماعيا" (183).

ما ينبغي التوقف عنده هو التمييز بين الثقافة والحضارة، الثقافة هي إرادة الحضارة عبر استعادة الوعي واستزادة التنمية والتحديث لتجاوز الحالة القائمة نحو ما هو غير معهود، بينما تتحدد الحضارة على أنها أفق الكون الانساني. إن الثقافة هي نمط عيش وأسلوب حياة ونظرة إلى الكون ينتجها شعب معين في محيطها الفكري وتكون نتيجة تفاعل مكوناته والظروف التي يمر بها والتحويلات التي تعصف به والرغبات التي يتطلع إليها. علاوة على ذلك إنها العلاقات التي تربط الناس بذواتهم وبالطبيعة و ببعضهم البعض، وهي هذا المجموع الذي يشمل المأثورات الشعبية والتقاليد الموروثة وتضم اللغة والدين والفنون والمعمار وطرق الطهي واللباس والمهن والصناعات والعلوم والمعارف وكل ما يمارسه الناس بطرق شتى. فإذا كانت تعيش الاحتباس المعرفي والعملي عندنا فما السبيل إلى جعلها تستعيد مكانتها المعهودة؟

لكن ماهي الشروط التي يجب أن تتوفر حتى نتحدث عن اندلاع ثورة ثقافية في المجتمع؟

(182) أدغارموران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبيحي، صدر عن كلكتة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 195.
(183) أدغارموران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ص 196-195.

"أن تعمل على تنشئة نخبة من أهل الفكر تنبثق مباشرة من الجمهور وتظل على اتصال به، حتى يصيروا له كجباثر المشد... وأن تغير بالحقيقة اللوحة العقائدية في عصر ما" (184).

إن الثقافة هي الحاجة إلى الكمال التي يشعر بها كل كائن، وهي كذلك التجسيد الفعلي لميل النوع البشري نحو التميز عن الحيوانية وذلك باتجاهه نحو ترويض الطبيعة وتحويلها من تهديد وعنف وقسوة تمارس على الإنسان إلى مستودع المنافع والخيرات ووسائل مسخرة وموظفة من أجل حمايته وضمان أمنه وذلك بهدف الاستفادة منها وتسخيرها لأغراضه وإشباع حاجياته المتعددة. لكن الثقافة هي أيضا نظام القيم الأساسي للمجتمع تهيكّل الشخصية الإنسانية وتجعل من كل نظام اجتماعي يتميز بشخصية أساسية خاصة وأنها دم الشعب وروحه وأن كل أنا هو ترسب ثقافي.

ترتبط الثقافة بالعلوم الإنسانية والفلسفة والتدين الطبيعي والأخلاق الاجتماعية والفن الملتزم وتسهم في تشكيل الناس لذواتهم على نحو أرقى مما هو معتاد. خصوصا وأن الجانب العقلاني والثقافي الإنسان يساعد على تجاوز الجزئي والعرضي والمبتذل والارتقاء نحو الكلي والجوهري. ويستدعي فعل التثقيف خوض الصراع مع الحاضر والمألوف والانخراط في تجربة تجديدية في كل نطاقات المعرفة والمجتمع. بهذا تكون الثقافة في تضحيتها بالجزئي وارتقائها نحو الكلي مهمة إنسانية نبيلة تكبح الرغبة وتقيّد الحرية من أجل بلورتها ولا تتحقق هذا الملكة الشريفة إلا بالوعي والعمل واكتساب المهارة والقدرة، "وبين أن جوهر العمل إنما هو تكوين الشيء أكثر من استهلاكه" (185).

إن الثقافة التجارية الاستهلاكية ليست ثقافة حقيقية لأن الثقافة التقدمية المنشودة هي ثقافة مناضلة تلتزم بالنقد وفضح كل أشكال تشويه والاغتراب التي يتعرض لها الإنسان. والغريب أن الاهتمام بالثقافة هو الأمر الذي

(184) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 153.

(185) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 61.

يشارك فيه كل من المجتمع السياسي والمجتمع المدني، من ذلك أن المجتمع السياسي مطالب بوضع سياسة ثقافية ونسق فكري رسمي لاسيما وأن كل سلطة تفترض معرفة ما تبررها، أما المجتمع المدني فهو مطالب بأن ينشئ هيئات مدنية وجمعيات غير حكومية تدافع على حرية التعبير وحرية التفكير وتعمل على النهوض بثقافة مستقبلية مناهضة لثقافة السلطة التبريرية والمحافظة. حري بنا أن نبين أن الثقافة ليست فقط مرتبطة بالتقنية والإنتاج والاستهلاك أي الثقافة التطبيقية بل وأيضا كل ما يتعلق بالتأمل والمعرفة والحرية أي الثقافة النظرية. على هذا النحو "إن اكتساب الثقافة يتضمن دائما تطورا للاهتمامات النظرية" (186). غير أن الثقافة ليست شيئا جاهزا ولا أقنوما محنطا رغم أن ماهو فطري منها يمكن أن تكون مسجلا في جيناتنا الوراثية ومخزنا في خلايانا بل هي شيء قيد النشوء والنمو، إذ يتغذى من انفتاح الذات على الآخر. لكن ألا تنطوي إذن "على مسافة تقييمها من ذاتها ولذلك فهي تتمثل في الارتفاع على ذاتها صوب الكلية" (187)؟

على الرغم من كوننا منخرطين في صيرورات تنطوي على علاقات بين الأفراد وعلى عوامل وراثية وعائلية واجتماعية وثقافية وروحانية وعلى الرغم من أننا خاضعون لمصادفات متنوعة فنحن أفراد مستقلون نسبيا وقادرون على مواصلة أهدافنا الفردية ويمكن أن نحظي بحريات" (188).

من الأمور الحاسمة التي ينبغي أن نفكر بها بجدية هي التمييز بين الدولة الأمة والشأن الثقافي وذلك بتخير هذا المجال وفك الوصاية والرقابة والهيمنة التي تمارسها السلطة السياسية والاقتصادية والدينية على حرية التفكير وعلى دور الثقافة وإعطاء الفرصة لنمو حراك ثقافي قوامه الجدل المنتج والحوار المتمدن وتشجيع الاختلاف والتنوع والتعدد.

الأمر الثاني هو إعادة الاعتبار إلى مؤسسات المجتمع المدني

(186) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 63.
(187) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 67.
(188) أدغارموران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، صدر عن كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 328.

والجمعيات غير الحكومية والتدريب على الاستقلالية والنقد والمساءلة وإعطائها الفرصة من أجل تنمية مشروع ثقافي مستقبلي.

الأمر الثالث هو تشريك المجموعة الوطنية في تسيير الشأن الثقافي وفتح المؤسسات الإعلامية الرسمية في وجه المبدعين من أجل التعريف بمنتجاتهم وتوسيع دائرة المشاركة في صنع الرأي العام.

الأمر الرابع هو التركيز على اللامركزية في تنشيط الحياة الثقافية واحترام فئة المثقفين العضويين وإسنادهم في تناقضهم مع فئة المثقفين التقليديين وفي رغبتهم في تخطي السائد وتصور ما ينبغي أن يكون وخلق ثقافة جديدة تنهل من العروبة السردية والإسلام المستنير والتراث الانساني والحدثة الكونية ومناهضة للعولمة المتوحشة.

الأمر الخامس هو الرفع في نسبة التمويل العمومي لقطاع الثقافة ومساهمة المؤسسات الخاصة في ذلك والعناية بالوضعية المادية للمبدعين من كتاب وشعراء وفنانين وتمكينهم من التغطية الاجتماعية وتحسين قدراتهم الشرائية ووضعيتهم المهنية والترغيب في المطالعة وتهذيب الذوق العام والتخفيض في أسعار المنتج الثقافي وتشجيع الناس على الإقبال عليه والتعريف به في الخارج.

الأمر السادس إعادة تعريف مفهوم الثقافة نفسه وتحريره من دلالة التكوين والتكنلجة وتقريبه من لفظي Kultur و Bildung لتعبرهما عن روح السمو والفتح العقلاني والتعالى التي تميز الطبيعة الإنسانية وإعدادها من أجل مقاومة موجة التصحر الوجودي ومد التدين الزائف والتقنوية الجافة والاقتصادوية الأدوات والإبقاء على مساهمتها في إرضاء حاجة الإنسان الطبيعية إلى التدين المدني وطموحه لتعمير الكون وتنمية مواهبه الطبيعية بشكل يطور به نفسه ويهذب به نوعه.

في النهاية إن الثقافة الكاملة هي المثال الكامل الذي تتحرك ضمنه العلوم الإنسانية وهي كذلك تملك الوعي لذوق حقيقي لا يمكن تعليمه للآخرين. إن الذوق بما هو طراز من الثقافة الجمالية والتاريخية هو في الوقت

نفسه نمط معرفة ونمط وجود يساعد الإنسان على أن يحتفظ بمسافة نقدية بينه وبين الواقع التافه والمبتذل. من هذا المنطلق "إن الشخص الذي يمتلك حسا جماليا يعرف كيف يميز بين الجميل والقيبح والسامي والمنحط ومن يملك حسا تاريخيا يعرف ماهو ممكن في عصر ما وماهو غير ممكن فيه، كما أنه يمتلك حسا بأخرية الماضي من جهة علاقته بالحاضر"⁽¹⁸⁹⁾. إن دور الثقافة الآن وهنا هو دور جوهرى خاصة في مستوى صياغة شخصية الفرد وطبعه وفي تحقيق النهضة المنشودة والتنوير الأصيل وفي جعل أفكار السياسة الحيوية والديمقراطية الجذرية وقائع متعينة في مؤسسات مستقلة تدير شؤونها بنفسها. هكذا يبدو من الضروري بالنسبة لكل حركة ثقافية تطمح نحو التجديد والثورة.

غاية المراد هو محاربة الخرافة والجهل والدفاع عن نور العقل ومقتضى العلم ومقصد التربية هي المهمة الحاسمة التي يجب أن يقوم بها الجيل الجديد وينبغي أن تنصب حولها عملية تنوير الجمهور وتحرير الحشود من نير العبودية ومساعدتهم على تخطي حالة القصور والوصاية التي هم عليها، لكن "هل يستوي الأعمى والبصير"؟

(189) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص66.



الباث الثالث

مقابسات الابداع

استهلال

ربما لاحت صورة الفيلسوف زمن العولمة مفارقة لما كانت عليه في الماضي القريب والبعيد على السواء، فهو لم يعد ذلك النسقي الذي يتدرج من منزلة إلى أخرى ولا ذلك المفكر الذي يتبع منهجا ويقود فكره بنظام، انه خارج مقولتي النسق والمنهج وقريب من تجربتي الحرية والترحال على طول مسطح المحايثة برا وبحرا وجوا، انه يعشق المبادأة ويتبع أسلوب الشذرة ويفضل الركض خلف السلحفاة تماما مثل أخيل الذي لا يلتحق أبدا، كما أنه لم يبق ذلك المربي الذي يملئ الدنيا ويقعدها وعظا ونصحا وإرشادا ولا رجل العلم الزاهد في استنباط القانون والمختص في إنقاذ الظواهر ولا ذلك الفنان عاشق الطبيعة والحريص على إظهار مسحة من الجمال في جميع آثاره ولا ذلك الناسك المتصوف الغارق في تأملاته والمبحر في موج اعترافاه بل أصبح هذا الطبيب السياسي المنقب عن العلل والمفتش عن الأمراض والشاعر الذي ينهمك في قص الوضعيات الحدية التي يعاني منها النوع الآدمي.

ربما يوجد هذا السارد المتفجع بالقرب من المدينة ويجعل من فكره شكلا من التجذر والالتزام بقضايا عصره، انه يفكر أكثر من كونه سيد تفكيره أو سيد التفكير بالنسبة للأجيال المتعاقبة وينزل إلى الشارع ويقابل الغرباء والمهمشين ويتفحص المارة ويشخص الأحوال ويلتفت إلى الأشياء المعروضة على قارعة الطريق ويهتم بالتجارب اليومية متلقطا المعنى وظافرا

بالدلالة ومحددا المقصد، انه الباحث دوما عن الحقيقة المتخلي عن أكوام الأجابة القديمة المفلسة، والمفتش عن الأسئلة الجديدة والباعث من الرماد للأسئلة الجديدة طالما أنها أسئلة الكينونة.

ليس المطلوب من المرء اليوم أن يرد على موجة التكفير ويواجه تحريض الفقهاء وأن يحل معضلة الأزمة المالية العالمية ولا أن يجد تفسيراً للغز الثقب السوداء ومثلث برمودا وأن يحدد بدقة بالغه أصل الحياة ومصير الإنسان والغاية من وجوده لكي يصبح فيلسوفا بحق، ان المطلوب منه لكي يبلغ درجة معقولة من التفكير الفلسفي هو أن يسرد حياته للآخرين بأي طريقة اختار ويبحث عن السبل التي يكون بها إنسانا والشروط التي يتخلص بها من اللانسانية من تمركز على الذات وجنون عظمة وبربرية الصناعة والبضاعة. والحق أن ديدن الفيلسوف هو في الوقوف عند العتبة بين المكان المعزول الذي يدفن فيه الفرد صمته والساحة العامة التي يجمع فيها الأغلبية على تكلم أحدهم باسم الرأي العام ويصدق للجميع بالحقيقة الجمهورية المشتركة، ان انشغاله هو بناء عمارة جديدة للفكر بأحجار قديمة للثقافة وتكوين نسق من المعارف توقظ الوعي وتقطع مع البداهة وتنتصر إلى السؤال وتهتم بالمنزع والمسلك أكثر من اهتمامها بالنسق والمنهج.

من هذا المنطلق ينتمي الفيلسوف إلى نمط جديد من البشر فكروا داخل الأفق الذي فتحته الذات للتوجه نحو العالم وعلى عتبة المشرع الذي اكتشف به الفكر وطنا جديدا للسؤال عن الكينونة غير المشرع الذي يحيل إلى الكائنات وغير الذي يمر عبر الأشياء الموضوعية تحت اليد، انه ينتمي إلى نمط من الكائنات الأدمية المترحلة والرواة السرديين الذين لم يملوا من ذكر قصص الناس العاديين في الحياة ومن ضرب الأمثال عن سيرة الحكام والذين يجعلون في النهاية من تدبير المدينة شغلهم الشاغل.

ينتمي الفيلسوف الحقيقي إلى فكر الوجود الذي قد غطى زمانية بأكملها ويتعرض ويلتقي مع العديد من التيارات والاتجاهات ويلقي شهرة عالمية ويطرح نفسه كمرجع في النقاشات الفكرية المعاصرة ورغم ذلك فان فلسفته تظل مستعصية على الفهم في وحدتها التي تخصها بحيث يشك البعض في

تأثيرها في الدراسات الإنسانية، لكن منهجه الفلسفي قد يبلغ الآفاق ويصل مداه حد التطبيق في اختصاصات مختلفة مثل الألسنية والتاريخ والعلوم القانونية ولم يقتصر على النصوص الدينية والآثار الفنية والأساطير، ورغم ذلك فانه من الصعب أن نستخرج شيئاً ما اسمه الفلسفة التي تخص هذا الفرد بعينه من مجرد مطالعتنا لكل ما تركه هذا الرحالة من مؤلفات وأطروحات ومقالات ومشاريع وبرامج خصوصاً وأنه في سيرته الذاتية لم يصرح بوجود وحدة نسقية لفكره واكتفى بالأسلوب السردى الذي يأخذ بعين الاعتبار التطورات التي تلحق بالسؤال مع الإبقاء عليه في انفتاحه وشرعته ومنهاجه.

إننا يمكن أن نتحدث عن وحدة في السؤال والمنهج أكثر منها وحدة في المواضيع خصوصاً وأن فكره يتميز بالطابع الباحث الحائر الذي يحبذ الإقامة عند المضيقات وبلورة الاحراجات وتفكيك الألبان واقتحام المناطق المهجورة وينأى عن التصريح الدغمائي بامتلاك الحقيقة وتأسيس أرضية أرخميدسية تقول الكلمة الختامية. على هذا النحو يبحر الفكر في هذا الطريق إلى الحدود القصوى وملامسة التخوم دون أن يتفادى الصعوبات التي تعترضه في الطريق متسلحاً بالقدرة على مهاجمتها وبالحدز والحيطة من كل المفاجآت والأمر الطارئة. لكن لا ينبغي أن نعتقد أن هذا الامتحان الصبور والمتأني وهذا الحوار المتمدن والعاطفي هو علامة اختزال وانتقاء لأن الفيلسوف يرفض منذ البدء كل الادعاءات الوثوقية المععمة من جهة وكل ريبية مزلة من جهة ثانية ولكنه لم يكن منقطعاً عن تقديم جده نظرية تسمح له بمواجهة كل الأسئلة الجذرية بعين تدييرية فاحصة.

لا يتعلق الأمر عند الفيلسوف بالخلوص إلى نتائج وتحصيل مكاسب نظرية وزاد معرفي بل فقط بتجذير دائم للتناقضات وتكثيف الالتباسات، والأسلوب الذي يميزه هو الانخراط في تجربة من التوجه نحو الفكر وتحويل الألبان إلى واحراجات وصعوبات طالما " أن اللغز صعوبة ابتدائية بينما الإحراج هو صعوبة نهائية ينتج عن انشغال الروح بنفسها".

بين اذن أن فيلسوف القرن الواحد والعشرون ليس له أعداء حتى في

ظل سيطرة الداعية والفقيه والمنجم والساحر بل له أصدقاء وأخلاء أوفياء معظمهم من النساء والأطفال والشيوخ والمجانين ولا يهتدي بمنهج ولا يسعى إلى بناء نسق معرفي ووجودي وقيمي متكامل يحل فيه كل معضلة ويجب عن كل استفسار بل هو شخص يكتفي بالكتابة الشذرة وبالمشهد اللمحة وبالعبارة الصرخة وبالواقعة الصدمة ويستبدل المنهج بالأسلوب والمذهب بالنزعة والمرجع بالإيقاع والتوقيع بالبصمة ويرى نفسه معنى بالتوقف عن الحكم من أجل الانقطاع عن التوتر وتحصيل الطمأنينة في قلب صحب العالم.

هكذا تتوزع الحركة الابداعية للتفلسف ما بعد الحديث في اطار انشائي صناعي إلى المقابسات التالية:

- المقاربة الاستيمولوجية المعاصرة نظرا لما تتميز به من تعقد وكثرة ونظرا لهيمنة النسبية والبحثية عليها لم تعد اليها الروح والمعنى والذاتية والقدرة على التنظيم إلا مع نظرية النمذجة.
- الفلسفة ليست بالضرورة ذكورية والأنثى بإمكانها أن تخوض تجربة التفلسف من باب الكبير وهذا الأمر قد دشنته حنة أرندت عبر وصفها لوضعية المجتمع المعاصر وتمييزها الذكي بين المجال الخاص والمجال العام وعقلنتها لأصول الشمولية وانتصارها للحياة النشطة على حياة التأمل.
- فلسفة الصورة عند غادامير قامت برحلة من النسخة إلى الأصل ومن الوهم إلى الحقيقة وأقرت بوجود تكافؤ أنطولوجي بين المرئي والمصور وأعادت الاعتبار إلى الكلاسيكي والتراث.
- مقاومة الفن الهابط والذوق المبتذل ليس بالانغماس في جمالية القبح وتصنيع الفنون وإنتاج استيطيكا الواقع وإنما ببلورة فلسفة في الفن تبيح للآثار الفنية أن تعكس تعدد المعاني وابداعية الذات وتطلعات الجمهور وتجعل من الرسالة الجمالية اعتراض على العار والبؤس والفضيحة.

لكن الأمر الجلل اليوم يبرز عند الحديث عن جدوى الدفاع عن معايير

العمل وقيم الأخلاق وقوانين السياسة وأحكام الفن وقواعد الاجتماع و ركائز الاقتصاد في ظل تزايد القواعد الخصوصية الصالحة فقط لوضعيات محدودة والمنفلتة من قواعد التقليديات الأخلاق الكونية مثل أخلاق المهنة والبيئة والحياة، فأى مستقبل للأخلاق في ظل سطوة السياسة السياسية والاقتصاد الأنانوي؟ و هل القيم والمعايير مشكلة معطلة أم تربية مهذبة؟ وكيف تنتشل البراكسيس المرء من العطالة والعزوف عن السياسة وتلقي به في قلب الأحداث الثورية الكبرى؟ أليس أعظم خطر على الأخلاق ليس في الأنانية الفردية الواعية بل في الأنانية الجماعية اللاواعية التي تشرعها الدساتير والمؤسسات الاجتماعية؟

هكذا نرى أنه قد انتهى اليوم قول الحقيقة بالطريقة التقليدية وأن ارادة الحقيقة تحت قيادة الذات في الطريق إلى الزوال وأن التدريب على الحكاية وفن القصص يأخذ مكانه ويركز ها هنا. ألم يكن فوكو مصيبا حينما تحدث عن "الاقتصاد السياسي للحقيقة" ولما صرح ذات يوم: "نعني بالحقيقة مجموعة من الطرائق المنظمة من أجل الانتاج والقانون والتوزيع والتداول واشتغال المنطوقات"؟

أليس الأوان قد حان لكي يحلق الفيلسوف في الأعالي وينطلق إلى المدى الذي يبدو جميلا دون أن يحمل معه أي نور يهتدي به ودون أن يأسر نفسه في نسق مرجعي أو أن يتسلح بمنهج منظم، أليس حفنة من الممكنات المفرحة خير له من عربة مليئة باليقينيات المحنطة؟ وألا يعبر بذلك أحسن تعبير عن تشبته بممارسة الحرية ونيته إنتاج المعنى بغير تكلف؟

المقابلة الأولى فلسفة الفعل عند حنة أرندت

استهلال :

"أقترح لفظ الحياة العملية لكي أشير إلى ثلاث أنشطة إنسانية جوهرية هي: العمل والحرفة والفعل. إنها جوهرية لأن كل واحدة منها يتطابق مع الأوضاع الأساسية التي تعطى الحياة إلى الإنسان على الأرض"⁽¹⁾.

حنة أرندت امرأة استثنائية ولدت سنة 1906 في هانوفر ولكنها تعتبر نفسها يهودية وليست ألمانية وتلقت تعليماً ليبراليا وتعلمت على يد أفضل الأساتذة والمفكرين في جاكومات ماربورغ وفرايبورغ وهایدلبورغ في الفلسفة واللاهوت والفيلولوجيا وخاصة هوسرل وهایدغر وياسبرس واضطرت للهرب إلى أمريكا بعد صعود النازية ولكنها مالت إلى التخصص في الفلسفة العملية والاشتغال بالفكر السياسي من زاوية فنومينولوجية واشتهرت بمقاربتها للشمولية وتشخيصها لأزمة الثقافة الغربية وافتتانها بالثورة الأمريكية.

على هذا النحو كان مفهوم العمل من بين العدة المفاهيمية التي قاربت بها الواقع الاجتماعي وفهمت من خلالها الطبيعة البشرية. وقد اعتبرت العمل هو النشاط الإنساني الأساسي وهو متضاد مع الدورة البيولوجية للحياة المدركة بوصفها Zoé وليس بوصفها Bios، خاصة وأن الكائن البشري من حيث هو يشتغل هو عضو ضمن النوع وليس فرداً حائزاً على سيرة ذاتية فحسب. إن الذي وقع في حضارة المصنع هو تهجير العمل إلى الطبيعة وجعل الاستهلاك ينتمي إلى الدورة التي يقوم بها هذا العمل. وباختصار إن العمل هو دوري ويمكن فهمه عندما نتحدث عن حيوان عامل Animal laborans وإنسان صانع Homo Faber في نفس الوقت. ولكن ماذا نعني

Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, éditions Calmann-Lévy, 1961 et (1) 1983, p.15.

بالعمل؟ وعلى ماذا ندل عندما نتحدث عن الحرفة؟ هل هي الصناعة أم المهنة؟ هل هي رديفة التأليف أم الأثر؟ ومن جهة ثالثة هل الفعل هو الإنتاج المشبع بالخلق والحرية والوعي؟ وماذا سيضيف الفعل إلى كل من العمل والحرفة؟

ان مدار نظرنا وغاية مرادنا في تقصي دلالات هذه المفاهيم هو الكف عن طلب الأمنيات بخصوص النوايا الصالحة والأحلام الوردية وتحديد ما يقدر عليه الكائن البشري المتناه وما يستطيع انجازه.

1 - مفهوم العمل :

"العمل هو النشاط الذي يطابق المسار البيولوجي للجسد الإنساني حيث يتعلق النمو التلقائي والأيض⁽²⁾ والفساد احتماليا بالمنتوجات الأصلية وحيث يغذي العمل هذا المسار الحيوي. إن الشرط الإنساني للعمل هو الحياة في حد ذاتها"⁽³⁾.

يبدو العمل في إطار حرصه على المحافظة على حياة النوع وأفراده محروما من العالم ومن ثمة فانه لم يشهد لا ولادة ولا موت بالمعنى الذي نعتقه والذي يفترض ثبات عالم يظهر فيه ويختفي. إذا كان العمل مثل الفعل ومعاكس للتأليف مسار فإن هذا المسار البيولوجي غير تواصلية لا يمكنه أن يتخلص من أية فردانية ولا يكشف عن الفاعل أي "المن". Qui وإذا كانت كل النشاطات لها علاقة مع الميلاد والموت فان الأمر هنا يتعلق بوضع النوع موضع مساءلة. لهذا السبب تقترب حنا أرندت كلاسيكيا من الخلق القريب للعمل وذلك بشعور الواحد بالآلام من أذية الآخر.

يمكن أن نلاحظ نقطتين هامتين: الأولى هي أن المفاهيم التي تشتغل عليها أرندت هي مفاهيم منظورية لأن الخلق القريب والطفولة تكشف أن

(2) Métabolisme تعني الإستقلاب أي التحول الغذائي وقوة التجدد والدثور والبناء والهدم في الكائن الحي.

Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, p.15.

(3)

الميلاد بالمعنى الخاص للكلمة هو الشرط والجذر الأنطولوجي للفعل لاسيما وأن العمل هو فعل نقر بميلادنا بوصفه ميلاد ثان، إذا كان الخلق القريب ينتمي إلى العمل فإن الميلاد هو المقولة الأساسية للسياسة. الفكرة الثانية هي أن المجال الخاص له وظيفة حماية وإخفاء عدد معين من النشاطات والمسارات الجسدية مثل الولادة والموت ومن هنا نحصل على الاستدلال المعقد complexité عند أرندت.

غير أننا لا نرى هنا أية تناقضات ولا توترات إلا إذا كانت هناك قطائع واستبعادات ونشاطات متميزة جذريا وحصريا، هنا ترى أرندت أن هناك قسط من العمل في كل النشاطات حتى الأكثر علوية وأن هناك حد أدنى من المحاولة نعثر عليها في النشاطات التي يفرضها الشغل أو الخلق القريب على الإنسان.

من جهة أخرى تقبل أرندت القسمة بين الضرورة والحرية في ما يتعلق بظاهرة العمل وترى أن التحرر في العالم القديم يمر لامحالة عبر العنف ما قبل سياسي الذي يفرضه الاشتباك بين الكائنات الإنسانية والعبيد الذين يبقون حبيسي الضرورة الحياتية. هنا يطرح سؤالين مرتبطان بالثورة، الأول هو الإعتاق السياسي للطبقة العاملة والثاني هو اعتناق العمل ذاته من كل استغلال واغتراب.

إن وعد العولمة بمجتمع الوفرة ودولة الرفاه واقتصاد الرخاء هو إكرام جزء من الإنسانية على حساب اضطهاد جزء آخر، لأنه "إذا كان هذا الإعتاق ممكنا فانه بفضل التقنية". لكن كل المشكل يكمن في البدء بمعرفة إذا ما كان هذا التحكم التقني ممكنا خارج التراتبية والهيمنة الداخل في دائرة العمل.

تقوم هنا أرندت بإحداث تمييزات مهمة في كتابها بين عدة مقولات قديمة أعطتها دلالة فلسفية أنثربولوجية سياسية معاصرة أولها كانت بين العمل والحرفة والفعل وبين الحياة التأملية والحياة النشطة في مرحلة ثانية وبين التاريخ المحكي (racontée (story) وعلم التوثيق التاريخي (history) في مرحلة ثالثة وبين المجال الخاص Espace privé والمجال الجمهوري Espace

publique في مرحلة رابعة وبين الفعل Action والصنع Fabrication وبين البراكسيس Praxis والانشاء Poïesis وبين الأبدية Éternité والخلود Immortalité بخصوص تصورهما للزمن الإنساني في مرحلة متأخرة .

على هذا النحو فإن تفتيت العمل والتخفيض من تضايف العنف ليسا بالضرورة لفائدة الحرية لأن المطلوب ليس إلغاء العمل بقدر ماهو التحكم الفعلي في حقل الإنتاج والاستهلاك واللذان يقع مضاعفتهما عبر مضاعفة التحرر الفعلي للشعب خارج إطار دائرة العمل.

2 - مفهوم الحرفة :

"الحرفة هي النشاط الذي يطابق لاطبيعية Non-naturalité الوجود الإنساني والتي هي غير منزلة في الفضاء حيث لا يعوض العود الأبدي الدوري للنوع الفناء. تمنح الحرفة عالما صناعيا من الأشياء مختلفة بشكل تام عن كل وسط طبيعي. إن كل واحدة من الحيوانات الفردية تقطن في داخل هذه الحدود، في حين أن هذا العالم في حد ذاته تم تخصيصه إلى خلودها وتعاليتها على الكل. إن الوضع الإنساني للحرفة هو الانتماء-إلى-العالم"⁽⁴⁾.

في مستوى ثان تنظر حنا أرندت إلى الحرفة work على أنه تشييد عالم غير طبيعي وبالتحديد موجه ضد الطبيعة يكون مواضيع يمكن أن تدوم وليس إنتاجات معدة للاستهلاك تنتهي قيمته بمجرد استعمالها.

"لما قد أصبح اليوم مألوفاً هو تعريف العمل على أنه نشاط خاضع إلى ضرورات الحياة ويعتني بالمحافظة على الحياة الفردية والنوعية. وأيضاً تعريف الحرفة على أنها صنع عالم من البراعات المشيدة بواسطة يد الإنسان. ونفس الشيء أيضاً مع تعريف الفعل على أنه الوضع غير القابل للاختزال لكل حياة سياسية مخصوصة"⁽⁵⁾. فماذا تقصد أرندت بهذا التمييز؟

(4) Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, p.15.

(5) Paul Ricœur, préface de «*condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt, (5) éditions Calmann-Lévy, 1961 et 1983, pp XIII - XIV.

كان العمل منذ بداية التاريخ إلى اليوم نشاطا خاضعا إلى الضرورة الحياتية أي أنه معني تجديد الحياة والمحافظة عليها بدون انقطاع بالنسبة للفرد والنوع البشري، لاسيما وأن الكائن البشري يعمل من أجل أن يثبت أنه حيا ومن أجل أن يستمر في الحياة. إن غياب الديمومة هو ما يميز مستوى الحيوان العامل Animal laborans أي الإنسان الذي ينشط لتحقيق رغباته وحاجياته فقط.

أما الحرفة فقد ترجم بـ work في اللسان الإنجليزي وEuvre في اللسان الفرنسي ويمكن ترجمته بالأثر والتأليف في لغة الضاد ولكن وقع الاختيار على الشغل لقربه من المعنى الذي تقصده الكاتبة

تمثل الحرفة مملكة ما هو دائم Durable وهو كل مصنوع أتقنته اليدين في حين أن خلو العمل من هذه الخاصية يطرح مفارقة خاصة إذا ما اعتبرنا تراكم الوسائل والآلات وتكون رأسمال ووفرة البضائع والخيرات في المجتمعات الصناعية المتقدمة. إن مشكل نفاذ مدخرات الطاقة والمنابع غير قابلة لتجدد لم يصبح حجة رئيسية بالنسبة إلى المجموعة الاقتصادية كلها.

كل هذه النجاحات وهذا النمو بالنسبة إلى أرندت ناتجة عن تحرير العمل الذي سبق انعتاق العامل سياسيا ويفتر أن تكون الحياة خاضعة للتجديد وإعادة البناء في كل مرة لاسيما وأن الموت يترصص بها.

ترى أرندت أن منتوجات العمل تشكل طبيعة زائلة لأنها معدة للاستهلاك لأن استهلاك شيء ما يعني استنفاذ قيمته الاستعمارية وإحالته إلى التقاعد الاجتماعي إذ تصرح في هذا السياق: "إن علامة كل عمل هي ألا يترك شيئا وراءه"⁽⁶⁾. تهاجم أرندت الحداثة لأنها جعلتنا "نغير الحرفة إلى عمل". إن منتوجات العمل هي موجهة نحو الاستهلاك في حين أن المنتوجات التي يقع خلقها عن طريق الحرفة تكون موجهة نحو الاستعمال والفرق بين الاستهلاك والاستعمال هو بالتحديد فارق زمني وهو يرسم الهوية التي تفصل بين ما يمر وما يدوم وبين ما يتغير وما يستمر.

Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, p.99.

(6)

إن الخاصية الأساسية للحرفة من وجهة نظر زمنية هي قدرتها على الديمومة بوصفها الماهية الصناعية للإنسان تنتج منافع نستعملها ولا نستهلكها. إن مجموع المنتجات التي تخلقهم الحرفة الإنسانية يشكل عالماً وهو أمر آخر مغاير للطبيعة، وهكذا يعرف العالم على أنه مجموع الأشياء الدائمة التي تقاوم صيرورة الزمن. إن منتجات العمل لا يمكن أن نجعلها أكثر ديمومة بمجرد الإهمال بينما منتجات الحرفة تزداد قيمتهم بالإهمال وحتى إن قل استعمالها ولكن عندما نعاملها على أنها منتجات العمل فإننا نحولها إلى خيارات مستهلكة ونرجعها إلى تفاهة الحياة. من هذا المنطلق يكون التحطيم أمراً خارجاً عن الاستعمال ولكنه متجذراً في الاستهلاك. إن وظيفة الصناعة الإنسانية هي أن تمنح الموتى إقامة أكثر ديمومة وأكثر استقراراً من إقامتهم العادية تماشياً مع مفهوم هايدغر عن فعل السكن. إن الولادة هي بلوغ عالم دائم بدل الانخراط في تكرار للطبيعة والوفاء هي الانسحاب من عالم دائم والذهاب إلى عالم الاستهلاك والاعتراب والضياع. إن الإنسان يولد ويموت في عالم متأنس وان روح الزمن بين الولادة والوفاء يستحق أن يسمى بيوس Bios وليس زوي Zoé. إن الحياة هي إذن مفعمة بالأحداث والتي يمكن أن تحكى في خاتمة المطاف وأن تشكل سيرة ذاتية.

إن الانتقال من الحرفة إلى العمل تم تحصيله بواسطة التذكر بما هو بنية للحرفة عينها. إن الحرف هي وثائق وأثار تذكارية عن الماضي. إنها تشهد على الفرق بين الزمن كديمومة والزمن كمرور ومضي وانقضاء وذهاب. إن المرور يطبع العمل وان الديمومة تطبع الحرفة.

ماذا نقصد بالفعل action الآن وهنا؟

3 - مفهوم الفعل :

"إن الفعل لكونه النشاط الوحيد الذي يضع الناس في علاقة دون توسط الأشياء ولا المادة يطابق الوضع الإنساني للتعدد بسبب أن الناس وليس الإنسان هم الذين يعيشون على الأرض ويسكنون العالم. إذا كانت كل

سمات الوضع الانساني لها علاقة بشكل معين مع السياسة فإن هذا التعدد بالخصوص هو شرط كل حياة سياسية . . " (7).

إن المعيار الأساسي للفعل هو التجلي الواضح للفاعل في الكلام وفي الممارسة. إن الفعل هو مرتبط بالكلام ويكشف عن الإنسان وكأنه يحاول ويضرب في الأرض وينقح في الأفق من أجل أن يبدأ شيئاً جديداً في العالم كما يعبر عن ذلك الفعل الإغريقي Arkhein. هنا تركز أرندت على "المن Qui" في الفعل أي الذات المسؤولة دون أن تقع في الفردانية أو الذاتية لكنها تعيد الاعتبار إلى الأرسطية في جانبها السياسي. إن الفعل في العالم هو العملة الصعبة عند الحيوان السياسي والمتكلم. أما تجلي الفاعل فانه يفترض ظهور الإنسان أمام الغير بأن يراه وتفاعل معه. إن مصطلح فضاء الظهور الذي يفترضه تجلي الفاعل الانساني يستوجب تشكل المجال الجمهوري المتميز عن المجال الخاص. هذا التمييز يساعد كثيراً في معرفة الفوارق الموجودة بين العمل والحرفة والفعل وفي تفصي شبكة العلاقات البشرية التي تحوز في حضانها كل حياة إنسانية على تاريخها الخاص.

كل هذه المصطلحات (المجال الجمهوري، فضاء الظهور، شبكة العلاقات البشرية، انكشاف المن) يمكن أن تتداخل لتكون اللبنة التي يتشكل من خلالها وضع الحياة السياسية.

إن التمييز بين الحرفة والعمل لا يصبح جلياً إلا بعد إحداثنا لتمييز بين السجل الاقتصادي السياسي والسجل السياسي للفعل. على خلاف ماركس تبين أرندت أن الاقتصاد يظل متعلقاً بالمجال الخاص أي بتدبير المنزل Oikia أما المجال السياسي فهو يهتم بتدبير المشترك الأصيل أي الشأن الجمهوري.

لكنها تتدارك بأن تقول إن علم الاقتصاد يظل هو العناية بالبيت المشترك. إن هذا التمييز للحياة الاقتصادية أو الاجتماعية على حساب الحياة السياسية يعود إلى الرغبة في دمج تصرفات اجتماعية ضمن مقولة

Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, p.16.

(7)

الفعل وبالتالي الطموح نحو إزالة التعارض بين مجال خاص ومجال جمهوري بحيث تبحث الحياة عن ملاذ لها في الحميمة.

خلاصة القول أن المن Qui الذي يكشف عنه الفعل هو المواطن من حيث هو عامل وفي نفس الوقت صانع للمنتجات عن طريق يد الإنسانية. لكن خيبة المسعى تظهر عندما تصبح السياسة محتكرة من المهندسين الاجتماعيين ويبتلع العامل المستهلك الإنسان حامل الفعل والإنسان المواطن. في هذا السياق: "يريد انكشاف الفعل أن نسميه انتصار النور الساطع والذي لا يمكن أن يكون إلا ضمن الفضاء الجمهوري"، هذا التصور الجديد للوضع البشري لا يصل إلى اكتماله إلا بالربط بين الفعل والتاريخ والذي يمثل المنعرج الكبير الذي أحدثته هنا أرندت في الأثرولوجيا الفلسفية المعاصرة.

تعيد هنا أرندت تعريف الشأن الإنساني باستخدامها مصطلح الفعل والكلام والتاريخ والحياة بقولها: "هذه الهوية غير متغيرة للشخص والتي تتجلى بشكل واضح من خلال الكلام والفعل لا تصبح متغيرة إلا داخل تاريخ حياة الفاعل ولكنها لا يمكن معرفتها كما هي وإدراكها كوحدة متماسكة إلا عندما تصل إلى نهايتها. بعبارات أخرى إن الماهية الإنسانية وليس الطبيعة الإنسانية بصفة عامة (والتي لا توجد) وليس مجموع كيفيات وأخطاء الفرد بل ماهية من كان واحد بعينه لا تشرع في الوجود إلا عندما تذهب الحياة ولا تترك وراءها سوى تاريخاً"⁽⁸⁾. لكن ما قيمة هذه المقاربة الثلاثية في المجال الاقتصادي والاجتماعي؟

خاتمة:

"يجد الفرد المنتمي إلى الجماهير العريضة في الايديولوجيا الشمولية الوضوح الذي يفقد اليه الواقع الذي يواجهه"⁽⁹⁾.

Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, éditions Calmann-Lévy, 1961 et (8) 1983, p.217-218.

(9) جان فرنسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تأليف جماعي، مجلة العلوم الإنسانية =

تنصح أرندت بأن ينحصر الرغبة في الملكية في المجال الخاص وأن يؤسس المشترك في المجال العام وبأن يتم الانتقال من إطار العائلة إلى إطار المدينة وتهدم الهوة التي تفصل بين التأمل والفعل وتقر بأن الحياة هي الخير الأسمى وتعلن هزيمة الإنسان الصانع وانتصار الحيوان العامل وترى أن الفعل مسار من الصفح والوعد لا يقبلان التراجع بعد أن قامت بالجمع بين فعلين كلاسيكيين هما : Agir و Faire .

"إن الفعل من حيث هو متميز عن الصنع ليس البتة ممكنا في بالانعزال، فأن يكون المرء منعزلا معناه أن يكون محروما من ملكة السعي. إن الفعل والكلام يريدان أن يكونا محاطان بحضور الغير بينما يحتاج الصنع حضور الطبيعة من أجل أن يعثر على مواده والعالم الذي يموقع فيه منتوجاته" (10).

لكن معالجتها لمشكلة الاغتراب والبطالة والوضع اللانساني الذي يعاني منها العمل في حضارة المصنع يظل دون حل عند حنا أرندت وحتى ما تقترحه من إضافة الحكيم إلى التاريخ الشخصي وإعجابه بقولة إسحاق ديسان: "كل الأحزان يمكن تحملها لو حكيناها" هو مجرد معالجة جراحية خارجية لعلة مستفحلة في الجسد الانساني، فهل يمكن أن نعتبر الشئ الذي قدمته لمفهوم التعدد هو النقطة الأرخميدسية التي رفعت بمقتضاها تصور معاصر للطبيعة البشرية مختلفة عن الحداثة؟ ألم تقل أرندت: "إن التعدد الانساني وضع أساسي للفعل والكلام يمتلك طابع مزدوج من المساواة والتميز. لو كان البشر غير متساوين فإنهم لا يستطيعون أن يتفاهموا مع بعضهم البعض ولا يفهمون الذي سبقوهم ولا يعدون المستقبل ويتوقعون حاجيات الذين سيأتون بعدهم. لو كان الناس غير متميزين... فإنهم لا يحتاجون لا إلى الكلام ولا إلى الفعل من أجل أن يصلوا إلى الفهم" (11).؟

ألا توجد مفارقة بين المساواة والتميز وبين التعدد البشري والقول بطبيعة

= ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 ص245.

Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, p.211-212. (10)

Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, p.197. (11)

إنسانية واحدة وبين هشاشة الوضع الإنساني والتفاؤل بإمكانية الفعل في التاريخ؟ بأي معنى "ينبغي قراءة" وضع الإنسان المعاصر "على أنه كتاب في المقاومة وإعادة البناء (الفضاء السياسي)"؟⁽¹²⁾.

Paul Ricœur, préface de «*condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt, (12) éditions Calmann-Lévy, 1961 et 1983, pp X.

المقابلة الثانية

النمذجة العلمية أو حضور الفنونولوجيا في الإبتيمولوجيا

استهلال:

"النمذجة العلمية Scientific modelling هي عملية إنشاء وتوليد نماذج مجردة أو اصطلاحية"⁽¹³⁾.

إذا نظرنا إلى الشأن الإنساني من زاوية أنثروبولوجية فلسفية محضمة نصطدم بتناقضات جمّة وصعوبات شتى أبرزها التناقض بين الكلي والجزئي حيث لا تتحقق الإنية إلا بالغاء الغيرية وحيث تتحول الأنظمة الرمزية من وسائط اتصالية إلى عوائق تواصلية وحيث يتعارض مطلب الارتقاء إلى الكونية مع كل اعتراف بالخصوصية في ظل واقع يشهد تشظي الهويات وهيمنة ثقافة استهلاكية واحدة تنتصر لعولمة اختراقية كليانية. أما إذا غيرنا موقفنا النظري واعتمدنا مقارنة علمية عرفانية Cognitive في تدبر أمر الإنساني فإننا نفتح عهدا جديا في عالم المعرفة وندشن رؤية مختلفة للكون خاصة إذا ما كانت مقاربتنا الإبتيمولوجية مطعمة بالفنونولوجيا وعلى غير عادة الوضعيين والثوقيين من العلمويين لاسيما وأنها مقارنة تنتهج أسلوب التنوع والتعدد وتحمل ما في النتائج من طابع تقريبي وما في التصورات من بعد افتراضي وما في الأحكام من عزم بنائي وما في القرارات من توجه تخيلي.

إنها مقارنة النمذجة Modélisation تبحث عن المعنى أكثر من بحثها عن الحقيقة وتعتمد أسلوب التأويل أكثر من اعتمادها على أسلوب التفسير وتولي العناية القصوى بمنطق الاستكشاف والاختراع أكثر من اعتنائها بمنطق الحجة والبرهان وتنظر إلى رسالة العلم من جهة المتعدد والتنوع ولامتناهي

(13) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، الرابط:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D9%85%D8%B0%D8%AC%D8%A9_%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%A9

التعقيد ولامتناهي الصغر ولامتناهي الكبر أكثر من نظرها من جهة الوحدة والتطابق والجوهر والماهية.

ما يلفت الانتباه في هذا السياق هو بروز اتجاه جديد داخل التمشي الاستيمولوجي المعاصر اصطلح عليه بفنومينولوجيا العلم يطمح إلى تجاوز هذه التناقضات والرد على جملة من التحديات التي تواجهها المعرفة العلمية اليوم ويسعى إلى تقريب معظم الاختراعات والاكتشافات المعقدة والمجردة من أفهام الأوساط الاجتماعية عبر وسائط بيداغوجية ناجعة.

لكن ماهي مبررات استناد العقلانية العلمية المعاصرة على النمذجة؟

- الدوافع النفعية المتعلقة بحضارة المشهد وبالتصنيع وتفجر الثورة الرقمية والدخول إلى العصر التكنولوجي للعقل.

- أزمة الأسس التي عرفها العلم في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وانهايار الصرح القديم أمام قصوره النظري والتجريبي وحاجة العقلانية العلمية إلى أن تجدد شبابها.

- التطور الكبير الذي شهدته المعرفة ونشأة علوم جديدة كعلوم الذكاء الاصطناعي والسيرنيطيقا والميديولوجيا والإعلامية والعلوم الإدراكية والعرفانية والعصبية.

- الوعي بطبيعة الظواهر الطبيعية على أنها لامتناهية التعقيد بحيث يصعب إيجاد مرجعية واحدة وقانون كلي يمكن أن يوحد الكثرة والتعدد التي تتميز به العقلانية العلمية اليوم.

لعل نظرية النمذجة تأتي لسد هذه الثغرات ولتكون واحدة من بين الوسائط والمقاربات الفنومينولوجية الاستيمولوجية التي نهضت في النصف الثاني من القرن العشرين لتعبر عن الحاجة إلى العلوم الصناعية الإنشائية Poétique كعنصر توافقي بين العلوم النظرية التأملية الصورية والعلوم التطبيقية العملية العينية ولتبيين بشكل واضح دخول المعرفة العلمية أفق العصر التكنولوجي للعقل وحدوث تقدم هائل وفيض معرفي كبير نتيجة هذه الثورة الرقمية.

زد على ذلك، إذا كان العلم يشهد بروز مثل هذا الكم الهائل من التخصصات وتشكل قطاعات دقيقة وتكاثر في المناهج وتعدد في المقاربات وإذا كانت المعرفة العلمية قد باتت متداخلة أكثر من أي وقت مضى مع أنماط الخطاب الأخرى الأدبية والسردية والخيالية والمجازية والفنية ويجد معظم المؤرخين عسرا في فرزها وتمييزها لوضع رسوما وحدودا وتعريفات حولها فإن نظرية النمذجة كتمشي منهجي مشترك بين مختلف الحقول وكتضافر لاختصاصات عدة ربما تكون بشارة الأمل من أجل الرد على هذه التحديات وتنتج منطقا جديدا في الكشف يدعم النسق السريع في النمو والتقدم ويساعد العقل العلمي على الترشيد والتحكم والاستيعاب للمعارف التي ينتجها.

آبتنا في ذلك ما كان قد كتبه تنودجي: "تنعت النماذج بكونها فنومينولوجية... وهي بهذا المعنى تقوم بدور انتقالي وأعتبرها بمثابة الوسائط الاستكشافية.."⁽¹⁴⁾. وما خطه ريكور حين صرح: " لا أعتقد بأنه يوجد بين الهرمينوطيقا والإبيستمولوجيا اختلاف بين منهجين أو مشروعين من المعقولية، إنهما، في الواقع، أفقان يتقاطعان باستمرار ويتداخلان على الدوام، وذلك لأن مفهوم الهرمينوطيقا يشتمل على ثلاثة أشياء: مناهج دقيقة تشتمل على قواعد صارمة وهي حالة الفيلولوجيا وتفسير النصوص الكلاسيكية الكبرى والاجتهادات القضائية؛ ثم التفكير في طبيعة الفهم ذاته وطرق اشتغاله؛ وفي الأخير، محور شديد الطموح، وهو عبارة عن نوع من الفلسفة التي تقدم نفسها كطريق آخر للمعقولية وتزعم لنفسها القدرة على فهم الإجراءات العلمية أكثر من قدرة هذه الأخيرة على ذلك." ⁽¹⁵⁾.

لكن اذا ربطنا بين الحاضر الابستمولوجي للعلم وفنومينولوجيا النمذجة فانه هناك عدة احراجات تطرح وجملة من المفارقات ستظهر يمكن

(14) C. Cohen Tannoudji, *la notion de modèle en physique théorique*, p31.

(15) حوار مع بول ريكور أجراه فرانسوا أزوفي ومارك دولوني، من التحليل النفسي إلى مسألة الذات، نقله إلى العربية: عبد الرحيم الزحوتي، منشور في موقع مجلة فكر ونقد عدد 21، الرابط: http://www.aljabriabed.net/fikrwanakd/n21_10zahuti.htm

أن نذكر منها ما يلي: ماهي المرتكزات التي تبرر قولنا بأن النمذجة هي قول فنومولوجي في الاستيمولوجيا؟ ثم ما المقصود بالنمذجة؟ وما الفرق بينها والنموذج؟ ثم كيف ينشأ النموذج؟ وما هو أصل معناه؟ وماهي وظائفه وصلاحيات استعماله؟ وماهي علاقاته بالواقع وبالنظرية؟ ماذا نمذج؟ وكيف نمذج؟ ولماذا نمذج؟ وهل يتعلق الأمر بعدة نماذج أم بنموذج واحد؟ وكيف السبيل للوصول إلى نموذج النموذج؟

لكن كيف حدث الانتقال من نمذجة تحليلية Analytique ميكانيكية إلى نمذجة نسقية منظومية بنائية Systémique؟ وهل النمذجة مجرد تنظيم نسقي للمعارف السابقة أم أنها تجديد ثوري لمختلف فروع المعرفة العلمية؟ هل هي نظرية علمية قائمة الذات بشكل مستقل عن النظريات الأخرى أم أنها مقدمة للدخول إلى كل تخصص علمي؟ هل هي مجرد إجراء منهجي موضوعي ومحاييد أم أنها تبرز الدور الفاعل للذات؟

ثم ماهي قيمة النمذجة؟ وماهي مستوياتها وأبعادها؟ وكيف تفرعت إلى ماهو تركيبية Syntaxique ودلالي Semantique وتداولي Pragmatique؟ وماهي العلاقة بين هذه الأبعاد الثلاثة؟ هل يشتغل كل بعد لوحده أم أنه مترابط مع البعدين الآخرين؟ هل تنشأ النمذجة الحقيقية أم تحاول الظفر بالمعنى؟ هل تتوخى أسلوب التفسير والتوضيح أم تبحث عن الفهم والتأويل؟ ثم ماهي علاقة النمذجة بالبنية والمنظومة والنسق؟ كيف يساهم فعل النمذجة في تقدم المعرفة العلمية؟ وكيف تحل معضلة الكثرة والوحدة؟ وهل تلزنا بتغيير رؤيتنا للطبيعة والكون أم أنها تقوم بإعادة هيكلة بنية المعرفة العلمية ذاتها؟ ثم يا ترى ماهي حدود النمذجة من الناحية الفلسفية والاستيمولوجية ومن جهة العقل والواقع والحقيقة؟ أليست النمذجة إسقاط لمبادئ أنطولوجية ثابتة وثاوية على أرضية العقلانية العلمية المفتوحة والمتحركة؟ ألا تجعل النمذجة العلم أسير المناهج الفنومولوجية والتأويلية الفلسفية؟ ألا تنصب السياسة والاقتصاد والايديولوجيا أوصياء على الممارسة الاختراعية الاستكشافية للعلم؟

من هذا المنطلق تواجه دعوانا بأن النمذجة هي فنومولوجيا الاستيمولوجيا العلمية عدة عقبات أهمها:

- ظهور توتر يخرق المعرفة العلمية من الداخل في زمن النمذجة: فهي من ناحية تسعى إلى تمثيل الظواهر الطبيعية بلغة خبرية وعن طريق معطيات التجربة الملموسة بغية الوصول إلى معرفة نظرية خالصة ولكنها من ناحية مقابلة تعمد إلى تصميم هذه النظرية بالاعتماد على أنظمة رمزية وآليات التجريد الإنشائي بغية الوصول إلى نجاعة في التحكم وصلاحيه في التأويل.
- النمذجة هي وصف لوقائع عبر النقل والقراءة عبر إستراتيجية الإهمال والانتقاء والتخصيص والاستبعاد والتكبير والتصغير من جانب ولكنها من جانب آخر إعادة وصف وإعادة إنتاج واختراع على نحو جديد عبر إتباع إستراتيجية التوقع والاستشراف.
- يلتزم النموذج Modèle من جهة بأن ينشد مرجعا خارجيا وينطلق من الواقع المعطى ولكنه ما يلبث أن يسعى وفق مواضعه تتصف بالتعدد والنسبية إلى بناء واقع افتراضي جديد من جهة مقابلة.
- يمكن أن يكون النموذج كتابة مجردة وتصميما عيانيا يعاد من خلال إنتاج خصائص شيء معين ولكن هذا العمل الإنشائي هو مراقب بواسطة التفكير المنطقي والرياضي في الشيء المحسوس التجريبي الذي لا تقدم دراسته المباشرة سوى علاقات تقريبية.
- إن أحسن المعاول النظرية الممكنة لتخطي هذه العقبات هو إتباع المسالك المنهجية التالية:
- تحديد دلالة النموذج وعلاقته بفعل النمذجة أولا.
- بعد ذلك في مرحلة ثانية التطرق إلى مستويات وأبعاد النمذجة.
- ثم الاهتمام على المستوى الثالث بالقيمة والوظائف والصلاحيات التي تؤديها النمذجة.
- وفي الأخير رسم حدود للنمذجة والتأكيد على الطابع التاريخي للمعرفة العلمية.
- إن هدفنا من وراء مقارنة ابستمولوجيا النمذجة من زاوية

الفنومينولوجيا هو تجاوز التشتت وحالة الانقسام والتشظي البادية على كل القطاعات المعرفية والعمل على أكسمة وتنظيم مختلف التخصصات في إطار تصور توحيدي مشترك يبقى على فرادتها واستقلاليتها ويحترم ما فيها من خصوصية ويحرص على إدراك وحدتها الديناميكية من أجل السيطرة عليها والتحكم في آلياتها ودفعها إلى المزيد من التقدم.

1 - من النموذج إلى فعل النمذجة: دلالات وتحديات:

"لقد ولى زمان إنتاج معرفة علمية ذات طوابق قاعدتها صلبة"⁽¹⁶⁾.

اعتقد العلماء الكلاسيكيون أن الإدراك عملية تسجيل لكل المعطيات الحسية التي ترد على العقل من عالم التجربة وأن العقل نفسه قادر على تحقيق هذه العملية على أحسن وجه وترتيب عناصرها وتنظيم أولياتها واستنتاج القوانين المهيكلة لمادتها، زد على ذلك أنهم تصوروا الواقع الطبيعي على أنه شبكة من العلاقات الثابتة التي تحكمها مبادئ كلية ويمكن ردها إلى عناصر أولية وتفسيرها بالاعتماد على معادلات رياضية وأطر منطقية، بيد أن التحولات العلمية الكبرى التي حدثت في الآونة الأخيرة بينت بالكاشف خطأ هذه الأقاويل وزيف مثل هذه الاعتقادات خاصة لما أظهرت أن العقل أداة محدودة وأن قدرته على الإبداع والفعالية مرتبطة بتوفر مجموعة من الشروط وهو نفسه خاضع لتاريخية المعارف التي ينتجها بحيث يعاد هيكله بنيته بعد كل معلومة جديدة تنبثق منه، كما أن الواقع الطبيعي توضح أنه لامتناهي التعقيد ولامتناهي الكبر ولامتناهي الصغر ومليء بالألغاز والأسرار، أضف إلى ذلك أن عملية الإدراك تصبح عملية انتقال وبلورة وصياغة وهو ما يعني استحالة الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة وكذلك التشكيك في إمكانية اكتشاف القوانين الثابتة وراء الظواهر. ولكي يرد العلم على هذه التحديات بات من اللازم عليه أن يغير آليات عمله ويجدد شبابه ويطور أساليب اشتغاله والتي نذكر من بينها إنتاج للنماذج قصد استخدامها

(16) أدغار موران،

لتحقيق المواءمة والتكيف بين العقل العلمي والنظام الواقعي الطبيعي وقصد تمكين الإنسان من تجاوز الرصد التوثيقي المباشر والتعالي على وجوده المادي والحيلولة دون تأثير جهازه العصبي بالمعطى المباشر، لكن كيف تعرف النمذجة؟ و ما الحاجة إلى النمذجة في عصر التقنية؟

إن النمذجة مشتقة من الجذر اللغوي اليوناني Modulus (مودي لوس) والذي يفيد التصميم المصغر والمبسط والسهل الاستعمال، أما المعنى الاصطلاحي فهي تمشي منهجي ينتهج إزاء معطيات الواقع أساليب الإحاطة بكلية الموضوع المدروس والاهتمام بكل عناصره ويعتمد إستراتيجية الإهمال وإسقاط بعض الجزئيات والاختزال والانتقاء والتخصيص على نوعية من معطيات الواقع دون غيره (مثل تصميم الخرائط هو نوع من أنواع إنشاء النماذج...).

"النمذجة هي فعل بلورة وبناء قصدي بواسطة تجميع رموز ونماذج مصطنعة قابلة بأن تجعل ظاهرة تبدو معقدة مفهومة، وتوسع من استدلال الفاعل المشرع للمتدخل إراديا في حضان الظاهرة، وهو استدلال يرنو بالتحديد إلى توقع التبعات الممكنة من مشاريع الفعل هذه..."⁽¹⁷⁾.

النمذجة هي ببساطة تصور النموذج، وهذا الأخير هو لفظ استعمل في عدة مجالات يمكن أن نذكر منها ما يلي:

- تسمح النمذجة في الرياضيات التطبيقية وعند ممارستها في الكيمياء والفيزياء أو في علوم الحياة والأرض بتحليل ظواهر واقعية وتوقع النتائج من خلال تطبيق نظرية واحدة أو مجموعة من النظريات بشكل تقريبي.
- النمذجة في الهندسة هي حالة خاصة من الفعل تدور حول إنتاج صور من الموضوع الواقعي وتصميمات مصغرة له.
- نتحدث عن نمذجة المعطيات في علوم الإعلامية لكي نشير إلى

مرحلة من إنشاء نسق من المعلومات يخزن مجموعة من البرمجيات تصلح لحل أية معضلة تطرح للبحث.

- أما في البيداغوجيا فإن نمذجة أي اختصاص علمي معين يعني تمثيل مبسط لمواد تعليمية تخص ذلك الاختصاص من أجل تسهيل عملية التقبل لدى المتعلمين.

إن النمذجة هي اختصاص له قواعده وآلياته وتتكيف مع المجال الذي تدرسه بحيث تجسم المبدأ الديكارتي في البداهة العقلية والوضوح المنهجي خير تجسيم لأنها تقوم بتبسيط العمل وذلك بإسقاط التفاصيل الصعبة وتحرص على الحصول على نتيجة خالصة من الشوائب مركزة على الخصائص الهامة فحسب.

ماهو جلي للعيان وما لا يحتاج إلى برهان أن النمذجة حملت اليوم إلى العلم الكثير من الأشياء الهامة منها المعارف والمناهج والتطبيقات والاختراعات نظرا لما تتميز به من مرونة في التعامل مع الظواهر ومن طابع إجرائي ومن قدرة على التنظيم والتوضيح في إطار من النجاعة التقنية والبراعة الاختزالية، لاسيما وأنها لا تكتفي بوصف الوقائع وصفا موضوعيا ولا بمجرد قراءة للأحداث خالية من كل انطباعات شخصية ومحايده من كل ذاتية بل تعيد وصف هذه الظواهر وتذهب إلى حد بناء واقع افتراضي جديد بالاعتماد على قدرة تخيلية عجيبة يتسلح بها العقل العلمي.

تحليل النمذجة إلى ثلاث محاور كبرى منها :

- ماهو صوري أكسيومي مجرد ينتمي إلى البنية والمنظومة والنسق والنظرية ويدور في الرياضيات والمنطق،
- ماهو محسوس وعياني وينتمي إلى عالم التجربة والواقع ويكون بمثابة تصميمات ورسوم مجسمة.
- ماهو ناجع ووظيفي وينتمي إلى دائرة الصناعي والوظيفي من الآلات والتقنيات الصالحة للاستعمال.

"لفظ النمذجة وقع تعريفه على النحو التالي: بناء فكري لنموذج رياضي أي لشبكة من معادلة موجهة نحو وصف الواقع...".

كما تقدم النمذجة تفسير لتاريخ العلوم لا يقوم على الانفصال التام والقطيعة الجذرية والثورة الحاسمة بين ماضي العلم وحاضره كما نظر إلى ذلك غاستون باشلار ولا على التواصل الكلي والاستمرارية الفعلية كما تصور ذلك بيار دوهام بل على نظرة معقدة تجعل النقلة النوعية رهينة حصول تراكم كمي كبير بما أن الفرق بين نموذج قديم ونموذج جديد هو في نجاعة التمثيل للظواهر كما بين ذلك هيزنبرغ في الجزء والكل: محاورات في مضممار الفيزياء الذرية بقوله: "إنني أعترف أن هناك درجة اختلاف معينة ولكنني لا أرى اختلافا جوهريا... إنني في الواقع لا أستطيع التسليم بأن نيوتن قد قدم شيئا أساسيا أفضل من بطليموس لقد أعطى فقط تمثيلا رياضيا آخر للكواكب وقد أثبت على مر القرون أن هذا التمثيل هو الأكثر نجاحا...".⁽¹⁸⁾ عندئذ يكون التقدم في العلم من التمثيل غير الناجح للوقائع إلى التمثيل الناجح.

النمذجة هي التمثلي المنهجي الذي يفضي إلى إنتاج النماذج بعبارة أخرى إنها ليست سوى منهج إجرائي له غايات عملية ينطلق من مسلمة تقر بعدم إمكان إنتاج معرفة كاملة بل يكتفي فقط بإيجاد تمثيلات عن الواقع لا يمكن أن نقول عنها أنها صادقة أو كاذبة بل هي فقط تمثيلات ناجعة للفعل المستقبلي نظرا لما تحققه من توقعات ايجابية. في هذا السياق يقول ليماوانيه: "النمذجة (التصميم) طريقة ممتازة لا تقتصر على إبراز منجزات الطبيعة لكنها تنتج عددا لا محدودا ومتنوعا من الأعمال تتجاوز الطبيعة...".⁽¹⁹⁾

"بلا ريب أن النمذجة هي أهم وأول وسيلة من الوسائل التي نوفرها من أجل دراسة تصرف الأنساق الكبرى المتعقدة complexes...".

(18) فيرنر هيزنبرغ، الجزء والكل: محاورات في مضممار الفيزياء الذرية، ترجمة محمد أسعد عبد الرؤوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 51-52.
(19) J. L. Le Moigne, *le constructivisme*, éditions L'Harmattan, 2002, T3, p.15.

هذا يدل على أن العلوم المستحدثة في المنتصف الثاني من القرن العشرين مثل السيبرنيطيقا والتنظيم والاتصال والقرار والإعلامية تفترض توجهها استيمولوجيا مغايرا ينأى بنفسه عن التفسيرات الوضعية التي قبرت نفسها داخل نمذجة تحليلية ميكانيكية بينما العلوم الناشئة لا تتحد بموضوعها الذي يمكن ملاحظته وضعيا ولكن بمشاريعها ولا تنظر إلى المعرفة باعتبارها انكشاف مواضع طبيعية معينة بل باعتبارها مواضع مخترعة حيث يتم تكوين الظواهر اصطناعيا وبطريقة حرة عن طريق ملكة التخيل لدى الباحث. على هذا النحو يترتب عن إدخال النمذجة إلى العلم اكتساب المعرفة العلمية أهمية أين أصبحت تقاس النظريات الجديدة والمبتكرة بالمنفعة التي تحققها للإنسان أي بالنتائج العلمية لأن نظرية نافعة هي نظرية تمكننا من إنتاج تقنية تفيدنا في الحياة العملية.

في هذا السياق يقول باسكال: "العلماء يميزون بوضوح بين فعل النمذجة الذي ينتمي بوجه من الوجوه إلى التخيل وبين فعل التنظير الذي يصاحبه إيمان جدي بحقيقة القضايا التي تكون الخطاب النظري..".⁽²⁰⁾

من هذا المنطلق تتجاوز العقلانية المعاصرة النمذجة التحليلية التي تتوخى أسلوبا ميكانيكيا وتؤمن بالقوانين الثابتة لتشريع لنمذجة منظومية نسقية لا تنظر إلى صلاحية القضايا بالانطلاق من مبادئ وضعية بل تعتمد على البنائية كبديل علمي محترم وكأفق ممكن لتجاوز صعوبات العلوم الوضعية في تفسير المعقد العلمي المعاصر الذي يشبه الأرخبيل حيث تمثل علوم الهندسة جزيرته الرئيسية.

يتحدث بيار دوهام على سبيل المثال عن ضرورة النمذجة التحليلية بتحذيره من الوقوع في الخلط في استعمال النماذج الميكانيكية المماثلة المجردة والنماذج الميكانيكية المصورة بقوله: "حينما استنجد بالنماذج الميكانيكية فإنه يقع الاقتصار على عرض نتائج سبق أن توصل إليها ولم تكن بصدد الابتكار"⁽²¹⁾.

Ludwig Pascal, *la philosophie des sciences au 20 siècle*, pp 200-201. (20)

Pierre Duhem, *la théorie physique, son objet et sa structure*, p143. (21)

النمذجة هي إذن مبدأ تقنيا تمكن الباحث من بناء نموذج لظاهرة أو سلوك عبر إحصاء المتغيرات أو العوامل المفسرة لكل واحدة منها، إنها محاولة لفهم الأنساق المعقدة عن طريق خلق نموذج يظهر في شكل بنية صورية تعيد بناء الواقع العيني بناء افتراضيا. خلاصة الموضوع أن النمذجة هي فعل إنتاج النماذج وهي عملية تبسيط للمعقد يجعله أيسر للوصف والتأويل.

هذه هي بعض التوصيفات الأولية للنمذجة، فماذا عن النموذج
Modèle؟

إن اللفظ نموذج مؤلف بين معنيين متناظرين ومتعارضين مع مفهوم التشابه وهما المحاكاة والتمثيل.

والحق أن النموذج يستعمل:

- كمفهوم لتمثل شيء آخر يجب بناءه أو هو موجود سلفا (النموذج الاختزالي أو التصميم، النموذج العلمي).
- كموضوع واقعي يحتاج إلى أن نعطيه تمثيلا وأن نبحث عن محاكاته (مثل نموذج الرسم أو النموذج الذي يصنعه الأستاذ للتلميذ للتعبير عن بنية الدرس).

ما نلاحظه أن المعنى الأول هو معنى أصلي وأن المعنى الثاني يقع اشتقاقه من تطبيق المعماريين والمهندسين وبعد ذلك العلماء ويتمثل في بناء أنماط مثالية أو متصورة والتي تصلح لكي تكون نموذجا لبناء واقعي: ان النموذج يصبح اذن تجميعا لمفاهيم تمثل شيئا واقعا موجود سلفا(موضوع، ظاهرة) بشكل مبسط حتى يسهل فهمه ويمكن توقع تصرفه في المستقبل.

لقد اكتسب مفهوم النموذج حمولة منهجية واسعة الدلالة تنطبق على كل الأساليب والحقول والانتاجات التي لها علاقة بالمعرفة، كما مثل النقطة الحاسمة في الأبحاث الجوهرية للفلسفة المعاصرة وخاصة القسم الاستيمولوجي النقدي من فلسفة الطبيعة الذي يعتمد مقارنة رياضية تهتم بالظواهر الفيزيائية والمورفولوجية والبنوية. لكن يصعب علينا أن نفسر ما

يعنيه النموذج العلمي لأننا نجد أنفسنا في مواجهة وضعية تقدم شيئا مباحثا بالنسبة إلى كل متقبل للمعرفة العلمية وتتخلص من كل مماثلة وعادة وتكرار وكل تبرير أو كسل عقلي وتتمتع بالديناميكية والإبداعية والتكيف والتجدد.

من هذا المنطلق النموذج هو تعقل رائع للظواهر وقد " ظل النموذج على الدوام الصورة التقريبية أو الدقيقة مبسطة ومختزلا لواقع فيزيائي أو بيولوجي أو اجتماعي... ويصلح النموذج في الحالة الأولى (الهندسة اللاقليدية) للتحكم نظريا في واقع معطى وفي الثانية (الهندسة الاقليدية) يصلح لمليء بنية نظرية بمحتوى أكثر عيانا. . " (22).

النموذج هو الذي يتيح تمثيل شيئا ما في نظرية أو نظرية في شيء ما أو نظرية ما في نظرية أخرى أو بتعبير رونييه توم تماثل بين ظاهرة X وموضوع مهيكل M يسمح بالإجابة عن مشكل مطروح حول الظاهرة X عندئذ يكون النموذج التمثيل الذهني لشيء ما ولكيفية اشتغاله لأنه عندما نضع شيئا ما في نموذج نستطيع أن نقلد اصطناعيا تصرف هذا الشيء وبالتالي نتوقع حركته في المستقبل ونستعد لردود أفعاله .

هذا ما نجده في الحد الذي وضعه دوران: " يشمل معنى النموذج في دلالاته الأكثر اتساعا كل تمثيل لنسق واقعي مهما كان شكله " ، وكذلك عند فاليزار في قوله: " يعرف النموذج بماهو كل تمثيل لنسق واقعي سواء كان ذهنيا أو ماديا يتم التعبير عنه بلغة أدبية أو في شكل رسوم بيانية أو رموز رياضية. "

إن النموذج لا يستوفي حقه في مستوى التحديد ما لم نأخذ بعين الاعتبار إمكان أن يكون بنية مفهومية من القيم والعلاقات والخصائص خاصة وانه يحيل دوما إلى مرجع أو شيء أو وظيفة، لاسيما وأنه " وسيط نفوض له وظيفة المعرفة " كما تقول سوزان باشلار. هكذا يشير النموذج إلى القالب وهو رسم مجرد أو مجسم يهدف إلى تسهيل فهم شيء معين وبالتالي يكون

Hans Freudenthal, Colloque, *Danger d'une prédominance abusive du syntaxe* (22) sur la sémantique dans les sciences actuelles, Paris 1978.

الهدف من النموذج إظهار ملمح الشيء للعيان وكيف يشتغل. والحق أن مفهوم النموذج كما هو الشأن عند فاليزار لا يفصل عن مفهوم النسق بشرط أن ننظر إلى النسق كتصور لا كواقع خاصة وأن "كل نسق واقعي لا يحدد إلا بالعودة إلى نماذج تصورية وعلى خلاف ذلك يمكن اعتبار كل نموذج هو نسق خصوصي مهما كانت طبيعته فيزيائية أو مجردة".

علاوة على ذلك يمكن أن يحيل النموذج إلى معنى محاكاة معطى متعين وإلى معنى المجاز الذي يعد تعبيراً عن محتوى واقعي، ويشكل نقطة اقتران النشاط العلمي بالنشاط التقني طالما أن دلالة معنى النموذج لها أصل تكنولوجي ويفيد الرسم الهندسي أو الموضوع المختزل في مثال مصغر أو في شكل تبسيطي والذي ينتج الموضوع ويعبر عنه وطالما أن أيضا "التقنية هي مصدر لا يقل ثراء عن العلم في مستوى اعتبار النماذج أمثلة... إنها نماذج نبنيها وتتناولها رقمياً لنحسب نتائج"⁽²³⁾.

"يتمثل النشاط التقني في تحويل معلومات متحققة في شكل تمثلات ذهنية (في صيغة مخططات أو رسوم لإجراءات أو قواعد إجرائية) إلى معلومة متحققة في تنظيم موضوعي وبعبارة أخرى في إسقاط معلومة مجردة وحررة (مؤسسة بدقة على تمثيل) على سند عيني يقبل بفعل هذا الإسقاط ذاته تنظيماً إضافياً..."⁽²⁴⁾.

يمكن تحديد النموذج بالسلب فهو ليس مجرد نسخة من الأصل ولا الأصل في حد ذاته، وهو ليس المثل الأعلى للعلم ولا الصورة المحسوسة المطابقة للواقع العيني، ولا هو المثل الأفلاطوني ولا البراديجم بالمعنى الذي نجده عند توماس كوهن لأنه ليس مجرد فكرة قابلة للتحقيق بل تحقيق عياني للفكرة ويشتغل داخل باراديجم معين ويمكن أن يساعد على استقرار علم المعيار أو حدوث أزمة في البراديجم القديم والتحول نحو تشكيل باراديجم جديد.

Hans Freudenthal, *la sémantique du terme modèle*, p159-160.

(23)

Jean Laderiere, *les enjeux de la rationalité*, p63.

(24)

تبرهن نوال مولود على هذا التصور بقولها: " النموذج هو التصميم والشيء المصغر والسهل الاستعمال والذي يعاد من خلاله إنتاج خصائص شيء ذي أبعاد كبرى سواء تعلق الأمر بمعمار أو بأداة ميكانيكية وفقا لشكل مبسط ومصغر. . " (25).

يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

- النموذج يمثل الواقع وكما يقال: "إن الخريطة ليست الأرضية"
«la carte n'est pas le territoire» .

- النموذج ليس نسخة مشابهة تماما للأصل بل يرنو إلى تشابه كاف
suffisant من أجل تسهيل الاستعمال المطلوب (النحات والطبيب لا
يستعملان النموذج نفسه الذي يمثل الجسم الإنساني).

- نوعية النموذج ترتبط بالتقنيات المستعملة في عملية إنتاجه، كما أن
تصرفه يتواءم بشكل أو بآخر مع تصرف الواقع الذي يسعى إلى تمثيله
في ضرب من الصلاحية النسبية.

تتميز النماذج بتعدد أنواعها وتنوع استعمالاتها وتكاثر أدوارها وتشعب
منازلها وربما لا يوجد سوى العلم والتكنولوجيا هما اللذان يساعدان على
تقدير حجمها وضبط إيقاعها، فما رأي فلسفة العلم ممثلة في الإبيستيمولوجيا
مطعمة بالفنومولوجيا في ذلك؟ وألا يمكن أن تنير لنا الطريق في هذا
الاتجاه؟

2 - صلاحيات النمذجة: الوظائف والأبعاد:

"منذ أن يقوم المنمذجون بتغيير الشفرات لوصفها أو لفك الشفرة التي
يقرؤونها بها تصبح العديد من الظواهر مفهومة. . " (26).

ترتب عن ما سبق أن مفهوم النموذج تم تعميمه على معظم الميادين
ووقع تركيزه في مختلف المجالات العلمية وأن "نظرية النماذج هي دراسة

Noel Mouloud, *Encyclopædia Universalis*, Modèle, p.529-530. (25)

J- L- Le Moigne, *le constructivisme*, éditions L'Harmattan, 2002, T3, p.196. (26)

علاقات بين لغة صورية وبين تأويلها بواسطة انجازات محسوسة⁽²⁷⁾ كما حددها عالم المنطق البولوني ألفرد تارسكي مؤسس علم المعنى المنطقي ونظرية الأنساق الصورية وليست فقط رسوم مجردة تهدف إلى فهم وضعية محسوسة وتناولها، لكن الأسئلة التي تطرح هنا هو: لما يصلح النموذج؟ وماهي أبعاده؟ وهل يمكن معرفة منزلته في العلم؟

يمكن تصنيف النماذج بالاعتماد على عدد من المعطيات:

- هناك نماذج واعية تحليلية ونماذج لاواعية
- هناك نماذج يقينية مستقرة وأخرى احتمالية قيد التجريب.
- هناك نماذج تفكيكية تقوم على التجريد وأخرى تركيبية تقوم على البناء.
- ثمة نماذج مغلقة تحتوي على عناصر معروفة ومضبوطة وأخرى مفتوحة لا تتأثر بالزيادة والنقصان وتعتبر ذلك تكامل عضوي يكونها.
- ثمة نماذج مختزلة بسيطة يحتوى على عنصر واحد وهناك نماذج معقدة تتكون من عدة عناصر متشابكة ومتفاعلة ومفتوحة على عناصر أخرى.
- يمكن تصنيف النماذج على أساس الارتباط بالزمان والمكان بحيث هناك نموذج تعاقبي يركز على مفهوم التتالي بين السابق واللاحق وهناك نموذج تزامني بنوي يشتغل بالتعالي على التاريخ مثل النماذج اللغوية والرياضية.
- يمكن تصنيف النماذج على أساس الهدف الذي ترمي إليه وبالتالي نجد نمودجا موضوعيا ماديا يدخل المنمدج إلى الواقع من أجل إدراكه وتفسيره ونجد نمودجا ذاتيا نفسيا يدخل إلى العقل ويدرس علاقته بالواقع ويتقصى سبل المعرفة الأخرى عند الإنسان.
- ثمة نماذج متلقية تكتفي بتسجيل المعلومات الواردة من الطبيعة

Houria Sinaceur, *Corps et Modèles Mathésis*, Editions Vrin, 1991, p.1.

(27)

ونماذج اجتهادية تضيف عدة أبعاد جديدة للواقع وثمة نماذج تراكمية تقوم على التجميع والتحصيل والاستنتاج ونماذج توليدية تبتدع وتنشئ أشياء جديدة تزيدها إلى رصيد المعرفة.

اللافت للنظر على أن النمذجة هنا هي إعادة بناء وإعادة إنتاج وأن العلاقة بين النموذج الذي وقع تصميمه والواقع الذي تمت نمذجته ليست علاقة تطابق ومماهاة بل هي علاقة محاكاة تقريبية.

في هذا السياق يمكن الرجوع إلى بول ريكور في الفصل الذي خصصه للنمذجة في المجاز الحي عندما عرف النموذج على أنه " وسيلة استكشافية يسعى إلى اختراق التأويل غير المطابق بواسطة التخيل وخط الطريق نحو تأويل جديد أكثر مطابقة"⁽²⁸⁾ لكونه وسيلة إعادة وصف ينتمي إلى منطق الاكتشاف لا إلى منطق الحجة وعندما قارن بين النموذج والمجاز واعتبر منزلة النموذج في اللغة العلمية كمنزلة المجاز في اللغة الشعرية من جهة العلاقة بالواقع وعندما ميز أيضا بين ثلاثة أبعاد للنمذجة:

- النماذج بالقياس أو حسب السلم بـ l'échelle وهي تمثل الدرجة الدنيا من الترتيب وتقتصر على عمليات التصميم والتكبير والتصغير والتصوير والنممة من خلال علاقة لامتناهية مع الشيء المراد إظهاره كما هو وكيف يشغل من خلال التركيز على مجموعة من الخصائص الملائمة مع النمط الأصلي.

- النماذج التناسبية أو حسب التشاكل paranalogie تأخذ بعين الاعتبار تغيير الوسط وتمثيل البنية وتحرص على تمثيل منظومة العلاقات التي تحاكي النمط الأصلي عن طريق مبدأ التقابل الرياضي وبالتالي يتشابه النموذج والنمط الأصلي ليس في المستوى المرئي ابل في البنية فقط.

- ليست النماذج النظرية théoriques ما يمكن إظهاره أو ما يجب صنعه بل هي ليست أشياء أصلا بل بني افتراضية يقع تصورهما عن طريق

Paul Ricœur, *la métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1974, p.302-310. (28)

ضرب من الخيال العلمي، إنها تدشن لغة جديدة يوصف من خلالها النمط الأصلي دون أن يصنع.

ينتهي ريكور في هذا النص الشهير إلى النتيجة التالية: "لا تعني العودة إلى الخيال العلمي التخلي عن العقل والذهول بواسطة الصور بل بالأساس الاقتدار الكلامي على البحث في علاقات جديدة حول النموذج الموصوف ". يحاول بول ريكور هنا توسيع نظرية المجاز لتشمل نظرية النموذج وما يهتم به هنا هو الفعل الارتدادي لنظرية النموذج على نظرية المجاز ويستنتج أن اختزال النموذج في مجرد حيلة نفسية يساوي اختزال المجاز في أسلوب تجميلي.

غني عن البيان أننا أمام عدة أنواع من النماذج لها عدة طبقات وتنزل ضمن عدة سياقات، فما هي وظائفها؟ وما مدى صلاحيتها؟

يستعمل النموذج في العلوم في أربعة سياقات مختلفة هي:

- التصميم أو التخطيط الذي يصلح لإنتاج أنماط. Prototypages.
- النموذج المفهومي الذي يصلح للتشخيص والفهم من خلال نظرة فكر تحليلية أو حسابية تمثل الظواهر والعلاقات بينها، أما الحد الأقصى فإن نظرية النماذج تستثمر الصلاحية المنطقية للنماذج.
- التقليدات simulations ذات طبيعة تكهنية وتشخيصية التي تم وضعها بواسطة الحاسوب وتتفرع إلى نماذج حسابية ورقمية وتحليلية وتصنيفية تخزينية Stochastiques.
- الجسم النموذجي Organisme modèle هو نوع حي يمكن أن نرفعه بسهولة ونفله بغية إجراء بعض التجارب العلمية والتي يصعب علينا وضعه ضمن نسق بالغ التعقيد مثل النوع البشري.

يفيد المعنى المطبق على السياسة وعلم الاجتماع والثقافة أن النموذج يبلور سيطرة شكلانية في مقصد النوع البشري والمجتمع الإنساني ويؤسس مجموعة من القواعد التي تكون نوع من الأخلاق المرنة ويظهرها. ويستعمل النموذج هنا مرجعية معينة وإحالة خاصة به ويعرف بشكل حر صورة ما وبنية اجتماعية تمثل الهيكلية التي تتركب منها الجماعة.

من جهة مقابلة يحتل النموذج الفني مكانة بارزة في مجتمع الفرجة فهو يطرح ويعرض من أجل الفن الموضوعة التي ينبغي إتباعها والرسائل الاشهارية المناسبة للمنتوجات المعدة للاستهلاك. إن الاشتغال على النموذج يتم في أنظمة أخرى مثل ألعاب التمثيل والرقص والتقليد حيث يكون من الصعب علينا أن نرسم حدودا فاصلة بين هذه القطاعات لاسيما وأن مجرد الظهور في فيلم أو مسرحية لا يمكن اعتباره نشاطا بالمعنى الحقيقي للنموذج مهما كانت طبيعة الدور الذي يؤديه الممثل. إن النموذج مطالب أن يعبر من خلال جسمه وتعبيراته عن انفعالاته المنقولة عبر الميديا والرسم والنحت والتصوير الفوتوغرافي.

يلعب النموذج وظيفة بيداغوجية تتمثل في قدرته على تبسيط ما هو معقد عبر توحيه إستراتيجية الإهمال من أجل الوصول إلى درجة معقول من فهم الظواهر، حول ذلك يصرح باسكال نوفال: " ليس النموذج علامة على علاقة مستحدثة بين عناصر كثيرة بل هو التعبير عن مثل تلك العملية المراقبة للإهمال. واستراتيجيا الإغفال تجد نفسها مرتبطة بالفهم... انه ينبغي التبسيط إلى أقصى حد لكي نستطيع القول إن هذا حدث دائما. إذن فالتبسيط هو نمذجة... " (29).

إن إستراتيجية الإهمال التي يتبعها المنمذج تساعد على الإدراك والمعرفة والفهم لأن "النموذج لا يصلح للنظر مثل... وللنظر في وضعية من خلال وضعية أخرى بل يصلح لإغفال عدد كبير من ملامح الوضعية لتوجيه النظر لواحدة منها أو لعدد صغير من بينها فقط. إن أردنا أن نرى شيئا ما بوضوح في هذه المظاهر المعقدة للواقع فينبغي أن نهمل أشياء كثيرة أخرى والنموذج هو التعبير عن مثل تلك العملية المراقبة للإهمال: لا تنظروا إلى ذاك بل انظروا إلى هذا فقط وستكون الأشياء واضحة أكثر... " (30).

Pascal Nouvel, *Enquête sur le concept de modèle-* Article: Modèles et (29) métaphores, p.193-196.

Pascal Nouvel, *Enquête sur le concept de modèle-* Article: Modèles et (30) métaphores, p.196.

علاوة على ذلك يساهم النموذج في تقدم المعرفة العلمية فهو يسهل عملية الملاحظة المجهزة والصياغة الافتراضية التي تكاد تقترب من الخيال العلمي ويوفر الأرضية من أجل امتحان هذه الفرضيات لاسيما وأن النموذج "يتيح مجابهة التوقعات النظرية بالمعطيات التجريبية"⁽³¹⁾، في هذا السياق تقول نوال ميلود: "في أحسن الظروف يصلح النموذج في العلوم المتطورة لتثبيت القوانين على موضوع مهيكّل بشكل جيد وذلك قصد تمكين عمليتي التصور والتجريب.." ⁽³²⁾.

لما كان النموذج في رتبته النظرية مرتبطا بالخيال العلمي ومغرما ببناء عالم افتراضي فإن أهم ما يمكن أن يؤديه هو التوقع والاستشراف والتخطيط والبرمجة للمستقبل خاصة إذا كان ينتمي إلى منطق الاختراع أكثر من انتمائه إلى منطق التبرير. في هذا السياق يقول لودفيغ باسكال: "النماذج بناء خيالي يكون هدفها الوحيد تنظيم معطيات بقصد التوصل إلى بعض التوقعات"⁽³³⁾.

إذا كان هايدغر يقر بأن "العلم لا يفكر" وأن التقنية هي آخر تمظهر تطبيقي للميتافيزيقا فإن استفراد النمذجة بالنشاط العلمي المخبري في السنوات الأخيرة يأتي ليحل هذا الإشكال ويبين أن رسالة العلم تدرج هي بدورها ضمن أفق بحثي تفكيري وأن التكنولوجيا هي تعبير عن براعة عقلية ومرونة ذهنية فائقة عبر عن ذلك بول فاليري بتأكيده: "إننا لا نفكر إلا في النماذج" وكارناب بقوله: "إن النماذج البصرية يمكن أن تفيد إلى حد كبير. إن العقل يعمل بالحدس وغالبا ما يكون مفيدا أن يفكر رجل العلم بمساعدة الصور البصرية"⁽³⁴⁾.

زد على ذلك يمكن للنماذج من جهة كونها أنساق رمزية أن تساعد

C. Cohen Tannoudji, *la notion de modèle en physique théorique*, in Enquête sur (31) le concept de modele, p31.

Noel Mouloud, *Encyclopidia Universalis*, Modèle, pp530 (32)

Ludwig Pascal, *la philosophie des sciences en 20 siècle*, p.201 (33)

(34) ر. كارناب، مدخل إلى فلسفة العلوم-الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفاي،

الدماغ البشري على التأقلم مع وسط معقد معين وتحويلها إلى تمثيلات داخلية ومسارات بسيطة وبنى تطويرية وبرامج رقمية قابلة للتنفيذ تستطيع فيما بعد أن تتحكم فيها وتؤثر عليها ومراقبتها وتوجيهها بواسطة الحاسوب المسجلة في ذاكرته، يقول هربرت سيمون: "يمكن لهذه الرموز أن تنمذج هذا الوسط بشيء من الإحكام والدقة وبالتالي من البرهنة عليه"⁽³⁵⁾. كما أضاف أيضا: "إن الحواسيب قد نقلت نظم العلامات من الجنة الأفلاطونية للمثل إلى عالم خبري للسيروورات الواقعية"⁽³⁶⁾.

ابستيمولوجيا النمذجة هي فينومينولوجيا العلم لأنها لا تقتصر على التفسير والوصف والاستقراء والاستنباط والتحليل والتركيب وسائر المناهج الوضعية بل تسارع أيضا إلى إتباع مسالك التأويل والفهم من أجل الظفر بمعنى الواقع خاصة وأن "النموذج صورة للعالم" كما بين فتغنشتاين و"النمذجة تمثل للعالم" كما نجد ذلك عند برونو جاروسون الذي صرح: "إننا لا نرى العالم وإنما نتمثله... وتمثل العالم يعطي للفرد دلالة الواقع"⁽³⁷⁾، وكأنه يلمح هنا إلى الدور المركزي الذي تتبوأه الذات في إضفاء معنى على الواقع الذي تتصوره وصياغة نظرية تتأوله وتفهمه وذلك بتعقل الواقعة وتبسيط تعقدها وتيسير تفسيرها وقد عبر عن ذلك فيلسوف النمذجة جون لويس لومان به بتصريحه المثير للجدل والذي أحدث انشقاقا شبه معلن بين ثقافتين هما النمذجة التحليلية التي تنظر إلى المعرفة كموضوع معطي ويكتشف والنمذجة النسقية التي تنظر إلى المعرفة كمشروع يبني ويخترع: "النمذجة للفهم هكذا يمكننا الحرص على فهم تجارب علاقتنا بالعالم من خلال تمثيلها بأنساق رمزية اصطناعية"⁽³⁸⁾.

ليس هناك تطابق بين النموذج والواقع بل هناك تقريب وتمثيل مبسط

H. Simon, *sciences des systèmes, sciences de l'artificiel*, p.22. (35)

H. Simon, *sciences des systèmes, sciences de l'artificiel*, p.23. (36)

Bruno Jarrosson, *Invitation à la philosophie des sciences*, éditions du Seuil, (37) Paris, p.187.

J- L- Le Moigne, *le constructivisme*, éditions L'Harmattan, 2002, T3, p.11. (38)

كما أن "النمذجة ليست الصورة الرياضية للطبيعة بل مسبار مفهومي نسبه في الواقع" لأن أي اكتشاف جديد وأية صياغة لنظرية ثورية تسعى إلى إنتاج تأويل مختلف للطبيعة يتخذ في البداية فكرة تخطر بذهن رجل علم منعزل في مخبره أو جماعة علمية تعودت على مراكمة المعارف. في هذا الصدد يقول لومانبيه: "إن مشروع العلم بماهو معرفة الحكمة هو هذه القدرة العجيبة على إنتاج المعنى"⁽³⁹⁾.

إن تشكل النموذج لا يتم إلا بالأخذ بعين الاعتبار وجود ثلاث أبعاد:

- يشتمل البعد التركيبي على خاصية البناء النظري لنموذج معين ويركز على الشكل ويتعلق بالبناء الأكسيومي من خلال التركيز على الهيكلية البنيوية ومنظومة الأوليات والصياغة الصورية وذلك باختزال معرفة علمية معينة إلى عدد بسيط من الحدود والقضايا. كما يتركب النموذج من جهته التركيبية من ثلاث عناصر هي الثوابت والمتغيرات والثابتات ويتصف بثلاث خصائص هي الكلية والديناميكية والانتظام.
- يشتمل البعد الدلالي على مضامين ومحتوى القواعد التي تركز عليها النمذجة ويتعلق بإنتاج النظرية القادرة على تفسير الواقع وتأويل معطياته واكتشاف القانون الملائم للظواهر واستخراج المعنى حتى في ظل إنشاء واقع افتراضي. ويحرص على إيجاد علاقة ملائمة بين الرموز والتصاميم مع المعطيات التجريبية والوقائع الحسية ويقوم بالمعالجات التالية: الاستنباط والاستقراء والتوقع والوصف والتفكير ويخضع هذه العمليات إلى جملة من المعايير هي البساطة والمرونة والخصوبة وقابلية الدحض والشمولية.
- البعد التداولي ويتعلق بالعلاقة بين النظري والتجريبي وي طرح الجانب الأداتي والنجاعة والمنفعة كأهداف يسعى إلى تحقيقها النموذج، ويتحرك البعد التداولي ضمن مسار إدماجي للمعرفة في إطار

J- L- Le Moigne, *le constructivisme*, éditions L'Harmattan, 2002, T3, p.313. (39)

الممارسة وذلك لوجود علاقة عضوية بين جهة الحقيقة وجهة الفعل لاسيما وأنا أمام فعل حقيقي وحقيقة فاعلة وكما يقال: "إن الحقيقة ذاتها لا تعدو أن تكون سوى الفعل عينه".

ما من شك أن نشأة النمذجة كنظرية من بين النظريات الاستيمولوجية التي تهتم بالمعارف العلمية هي تنويج لهذا الفيض المعرفي الكبير الذي حصل في نهاية القرن العشرين ولكنها أيضا لم تبق مكتوفة الأيدي بل ساهمت هي أيضا في تنظيم المعارف القائمة ودفع عجلة التقدم العلمي نحو الأمام بما وفرته من بناءات خيالية وما تصورته من واقع افتراضي وما تنبأت به من حدوسات وتخمينات أثبت العلماء في ما بعد نجاعتها عن طريق التحقق الميداني والتثبت التجريبي. حول هذا الموضوع يقول ريني توم: "إن النماذج الأكثر غرابة والأقل جودة من ناحية البناء تعطي أفضل النتائج" (40).

غير أن فريق آخر من مؤرخي العلم يرى عكس ذلك ويعتبر أن غزو النمذجة لأروقة العلوم وظواهر الطبيعة مصيبة حلت بمبدأ الموضوعية لما فيه من انتصار للذاتية وانتقاص من قيمة الحقيقة التي وقع تعويضها بالمعنى ورهنت المعرفة العلمية من جديد إلى بنوك الاقتصاد والسياسة والفلسفة، وبالتالي تعالت الأصوات من أجل وضع شروط لصلاحية النماذج ودعت إلى القيام بعملية نقد جذرية للنمذجة كإجراء منهجي شمولي وكلياني يجعل "كل شيء مقبول" (41) ومحتمل على حد عبارة بول فايرباندي صاحب دعوة "ضد المنهج" و"وداعا للعقل" ومؤسس الفوضوية في الحيز الاستيمولوجي المعروف بالصرامة والدقة.

3 - النمذجة بين الإيديولوجيا والاقتصاد: شبهات ومخاوف:

"النمذجة ليست طريقة علمية بل هي طريقة تستعمل العلم، مما يعني

René Thom, *Paraboles et Catastrophes*. p.523.

(40)

P. Feyrabend, *Contre la méthode*, Editions du Seuil, Paris, 1979, p26.

(41)

أنها ليست من شأن العلماء بل هي من شأن الخبراء الشركات العابرة للقارات" (42). - نيكولا بولو

تمتلك النمذجة قيمة مضافة تتمثل في الوظائف المتنوعة التي تؤديها في علاقة بتقدم المعرفة العلمية اليوم، فهي تسمح بالتفاعل بين الاختصاصات والتواصل بين أعضاء الجماعة العلمية الواحدة والجماعات والأجيال وتؤسس لديمقراطية المعرفة عندما تعمل على بث المعلومة بشكل كوني وعلى تبسيطها لتتلاءم مع مختلف الذهنيات وعندما تخاطب الناس على قدر عقولهم وتراعي ظروفهم النفسية والاجتماعية وقبلياتهم المعرفية والسياقات الاجتماعية التي تتحرك فيها.

هذه المنزلة الاقتصادية الموجدة للنجاعة والمردودية والفاعلية يبرزها روني توم عندما أكد أن الاستنجد بالنماذج يأتي للتغلب على التكلفة الباهضة للتجريب بقوله: "إن كل نمذجة تمثل رهانا. فثمة مراهنه وثمة ربح: تتمثل المراهنه في التبرير الماقبلي والربح في التبرير المابعددي. بيد أن الأمور في العلم المعاصر تحدث في الاتجاه المعاكس: فالتبرير المابعددي يكون عمليا مهملا مقارنة بالتبرير الماقبلي.. " (43).

تسمح النمذجة بإنتاج أنساق مختلفة من نسق واحد ويرد ظواهر معقدة ومتشعبة إلى قاعدة واحدة وذلك بضرب من الملاءمة بين الصياغة الصورية والتثبت التجريبي وباللزوم الضروري لجمله من النتائج من عدة مقدمات وبفتح عالم المعرفة على قارات مجهولة وأفاق رحبة.

كما تعارض النمذجة عدة مواقف فلسفية دوغمائية وهي " تأبى وثوقية التركيب والحلم بنقطة انطلاق مطلقة تضمن للاستنتاج وثوقا نهائيا، وهي تعمم الآن الشكل الفرضي الاستنتاجي على العلم بأكمله" (44).

Nicolas Bouleau, *la modélisation et les sciences de l'ingénieur*, in enquête sur (42) le concept de modèle. p.120.

René Thom, *Paraboles et Catastrophes*. p.605. (43)

(44) روبر بارلانشي، الأكسيومية أو منظومة الأوليات، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي للنشر، 2004، ص 101.

بيد أن استحضر ابستمولوجيا النمذجة للفنومينولوجيا بقدر ماهو ناجع على مستوى الوظيفة والفعالية بقدر ماهو قاصر على مستوى القيمة والصلاحية، إذ هناك من استعمل الجانب الصناعي من النمذجة ودرجة قربها من علوم الهندسة كحجة مضادة للمعرفة العلمية وكمطية للتشكيك في صلابة المناهج الموضوعية وهناك من استند على كثرة تعويل النمذجة على أسلوب الاختزال حتى يتهم هذه المقاربة الفنومينولوجية المستحدثة بأنها اختصاص يستعمل العلوم أكثر مما يساهم في إنتاجها. لكن هل للنمذجة الإمكانيات الكافية لتجنب المعضلة الإتيقية التي سقط فيها الضمير الإنساني؟

عندئذ تحوم الشبهات حول النمذجة من طابعها الاختزالي للواقع وللقدرة الإدراكية للعقل وللحقيقة وتأتي المخاوف من ارتباطها بالتاريخ والسياق الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي الذي تنزل فيه. لقد أفقدت النمذجة المعرفة العلمية الحيادية التي كانت تتميز بها واللاتحيز والنزاهة والمساوي المبذولة من أجل التمكن من الفصل بين الذات والموضوع لاسيما أن النماذج يقع برمجتها داخل وحدات بحث ومخابر ومؤسسات تدين بالولاء إلى جهات دون غيرها ونظرا لأن القرارات التي تتخذ في هذه الجماعات تخدم مصالح اقتصادية لبعض الشركات وأغراض أيديولوجية ضيقة حتى وان ادعت الكونية وتوافقت مع مطمح البشرية في وجود أفضل. يقول ألان باديو: "يتحول الإخضاع التقني لشروط الإنتاج بالنسبة للنماذج الاقتصادية إلى ضرورة لازمنية لنمط اقتصادي...".⁽⁴⁵⁾

فإذا كانت النمذجة قد أعادت الغائية والذاتية إلى دائرة اهتمام العلماء فإن ذلك كان على حساب الموضوعية والحتمية، وإذا كان النموذج طرح سؤال المعنى وجعل الحكم المعرفي يرتد إلى مرتبة الحكم الجمالي فإنه بذلك قد أجهز على الحياد التقليدي للعلم وعلى الضرورية والكلية وصار يدافع عن قرارات اعتباطية وأفقد الثقة في الحلم ببناء علم عقلي برهاني الذي راود البشرية لقرون.

إن النمذجة تورط العلم في ماهو إيديولوجي وتجعل رجال العلم

Alain Badiou, *le concept de modèle*, Editions Maspero, 1970, p.22.

(45)

يتخلون عن مسؤولياتهم الأخلاقية والإنسانية ويظهرون غير أبرياء في مبتكراتهم ومصنوعاتهم، كما أن الاختراعات العلمية يتم برمجتها مسبقا لخدمة أغراض فئة معينة وتوجيهها من طرف مؤسسة معينة وليست منزهة أو محايدة بل موضع تجارة واستثمار. واضح إذن أننا " بلغنا اليوم عصر العلم الضخم والتقنية العلمية التي كونت سلطات جبارة لكن علينا أن نلاحظ بأن العلماء مجردون تماما من هذه السلطات رغم أنها تصدر من مخبرهم ذاتها بعد أن تمركزت من جديد بين أيدي المؤسسات وقوى الحكومات. . " (46).

من البين أن التحالف الجديد بين العلم والسياسة والتقنية قد جعل من المجال العلمي مجالاً للاحتكار والقرصنة وان التناغم بين السياسي ورجل العلم قد أدى إلى تورط رجال العلم في القرارات الكارثية التي يصدرها السياسيون وهو ما يؤدي إلى التنصل من المسؤولية لتبرير مثل هذه الشناعات عبر عنها أدغار موران باللامسؤولية المعممة. ألم يقل جان فرنسوا ليوتار: "إن مسألة المعرفة في عصر الإعلامية هي مسألة حكومة" (47) ويبرهن على ذلك ببيان علاقة الترابط بين المعرفة والسلطة ووضعيتها المتنازع المتواصل بين القوى حول الاستئثار بالتكنولوجيات الجديدة التي وفرتها النمذجة، في هذا الإطار: "لا يكون حق تقرير ماهو حقيقي مستقلا عن حق تقرير ماهو عادل" (48).

لا بد أن نضع النمذجة موضع تساؤل لأنها اختزلت المعرفة في القوة وجعلت مهمة رجل العلم تقتصر على تنسيق التوقعات عوض البحث عن الحقيقة وأرادت أن تنصب المهندس المنمذج واعظا تكنولوجيا للبشرية وخلعت الفيلسوف من عرشه المكمل بالحرية والتفكير والنقد ولأن الاعتقاد في صلاحيتها المطلقة قد يؤدي إلى اعتبارها بديلا عن العلم أو إلى السخرية من المنزع الموضوعي الوريث العقلانية الكلاسيكية. إن وقوع النمذجة في التاريخية قد جعل أحكامها متغيرة وخاضعة للظرفية وجعل النماذج نفسها

J.F. Lyotard, *Condions postmodernes*, Editions Cérès, Tunis, 1994, p24 (46)

Edgar Morin, *Science avec conscience*, Editions du Seuil 1990, p.117. (47)

Edgar Morin, *Science avec conscience*, Editions du Seuil 1990, p.116. (48)

مؤقتة وآنية ويقع التخلي عنها بعد استعمالها لقصر عمرها الافتراضي.

المشكلة في النمذجة هي العلاقة بين النماذج واستحالة إفراز النموذج الأفضل أو ما يسمى بنموذج النموذج لأن ذلك يؤدي بنا إلى التسلسل إلى ما لانهاية له ولأن كل النماذج غير متساوية ولا تنتمي إلى مرجعية مشتركة يمكننا الحكم عليها من خلالها، في هذا السياق يرى نيكولا بولو: "من البديهي ألا تتساوى كل النماذج وأن تستنجد مقارنتها بالعديد من السجلات.. " (49). ويفسر ذلك بوجود نزعات بين التأويلات التي تنتجها النماذج بقوله: "يوجد تقابلان نموذجيان ومثاليان هما التناقض بين النماذج الوصفية أو التفسيرية والنماذج الكمية أو النوعية" (50).

إن الخطر في تحويل العلم إلى أنطولوجيا باسم تطعيم ابستمولوجيا النمذجة بالفنومولوجيا والتعامل معه كوصفة سحرية تقدم حقيقة الواقع كما هو وطريقة التحكم الفوري في الطبيعة كما يريد الإنسان، إن هذا المسعى يكشف عن الوجه البشع لرجال العلم ويخفي وجههم الإنساني الحقيقي حيث يمارسون مهنتهم في بطوعية ويحسون بمسؤولية تجاه النوع البشري ويحترمون مجموعة من الآداب وينسبون ما يصلون إليه من اكتشافات ويكشفون عن الروح النضالية التي تحركهم لكونهم مجرد جنود في خدمة الحضيرة الإنسانية، ألم يقل كانغيلام: "إن الفلسفة ليست معبدا وإنما هي حظيرة".

ما يستغرب منه نيكولا بولو هو زعم روني توم أن الرسوم الكيفية الخالصة تمتلك أهمية في فهم الظواهر أكثر من التحليل الرقمي الذي بلغ تطورا شديدا في اللحظة الراهنة، فكيف نستطيع أن نعرف ماهو كمي بماهو كيفي وأن نتوقع بحالة الكون المستقبلية عن طريق اعتماد أسلوب الخيال العلمي ومنطق الاستكشاف والبناء دون المرور بمنطق الحجة والبرهان؟

Nicolas Bouleau, *la modélisation et les sciences de l'ingénieur*, in enquête sur le (49) concept de modèle. p.113.

Nicolas Bouleau, *la modélisation et les sciences de l'ingénieur*, in enquête sur (50) le concept de modèle. p.114.

خاتمة :

"إن ما يقوله لنا العلم عن الواقع لا يستطيع أن يقدمه لنا أي نمط من المعرفة ويأتي هذا الامتياز للمعرفة العلمية من أنها تمكننا بالفعل من تمثلات افتراضية للظواهر" (51).

إن النمذجة تمثل إجرائي له غايات عملية وهي منهج يهدف بالأساس إلى انجاز تصاميم وانتاجات واقعية وتمكننا من انتقال من المعرفة كموضوع إلى المعرفة كمشروع وتعويض معيار الصدق والكذب بمعيار النجاح والفشل. علاوة على أن النموذج لا تكون له قيمة براغماتية إلا بالانطلاق من نجاعته الصناعية والتكنولوجية وقدرته إلى الإنتاج والمرودية وليس من ناحية نجاعته التفسيرية وقدرته على وصف الكون وإنقاذ الظواهر بربط المجهول بالمعلوم.

اللافت للنظر أن النمذجة النسقية قد حلت محل النمذجة التحليلية الميكانيكية وبالتالي وقع استبدال الموضوع بالمسار أو المشروع وتعويض العنصر بالوحدة الفاعلة والمجموع بالنسق والتحليل بالتصور والفصل بالوصل والمراقبة بالذكاء والبنية بالتنظيم والتطبيق بالإسقاط والتفسير السببي بالفهم الغائي.

من البديهي ألا تقتصر النمذجة على إنتاج نموذج واحد لأنها تسلم منذ البداية بشرعية الكثرة وضرورة التنوع وحق الاختلاف ولأنها تعتقد أن النموذج الواحد غير قادر على فهم تعقد الظواهر وأسرار الطبيعة واللامتناهيات الثلاث، وبالتالي وجدت العديد من النماذج منذ البواكير الأولى لميلاد العقل العلمي وكان هناك نموذج إحيائي كوسمولوجي ونموذج ميكانيكي ونموذج كيميائي ونموذج طاقي ونموذج كهربائي ونموذج تكنولوجي وأخيرا نموذج رقمي نراه يستبد اليوم في مجتمع الفرجة وحضارة الصورة.

G.G. Granger, *le virtuel, le possible et le probable*, Editions Odile Jacob, (51) p.231-232.

ليست النمذجة سوى الفكر المنظم والموجه نحو تحقيق غاية عملية ومن هذا المنطلق إن كل إنسان ينمذج في حياته اليومية وفي كل لحظة يجمع كل الكائنات التي تحيط به بصورة ذهنية سواء تعلق الأمر بأشياء مادية أو بأشخاص وهذه الصورة الذهنية تمكنه من تركيب وتقليد سلوك موضوعي اصطناعي لتقييم نتائج قراراته واختيار أحسن قرار وان بدا له نموذجاً غير مناسب استبدله بآخر. في هذا السياق يقول كارل بوبر مؤكداً على الدور الذي لعبته النماذج في تقدم معظم النظريات العلمية: "ان تشييد نموذج يمكن أن يحل تماماً محل الشروط الأولية..".⁽⁵²⁾

على هذا النحو ليست النمذجة عملية سكونية مغلقة فيها إكراه واضطرار وتعسف على الواقع وعنق هرمينوتيقي على ظواهر الطبيعة بل على خلاف ذلك هي عملية ديناميكية لامتناهية التعقيد منفتحة على العديد من الخيارات والإمكانات وتتحرك في مجالات لامتناهية من التنظير والتصميم يتمتع فيها الإنسان بحرية الاختيار وتجعله يعيش الصيرورة بشكل فعلي. يقول غرانجي: "هكذا يكون واقع العالم مكوناً من عوالم محكمة الارتباط لوقائع افتراضية"⁽⁵³⁾.

إن ماهو في ميزان الفكر أن النمذجة ليست مجرد قطاع خاص من قطاعات العلم ظهر منذ أقدم العصور بقدر ماهي قد أصبحت في اللحظة الراهنة منطلق العلم ذاته ساعد على ربط قنوات الاتصال وتبادل المعلومات بين كل التخصصات، وبالقياس إلى ذلك ينبغي أن نبتعد عن الآراء التي تعتبر النمذجة مجرد هندسة كاريكاتورية لصناعة الدمى واللعب وتعقيد نظري وصورة فارغة وتزويق بالكلمات والرسوم والأنظمة الرمزية و التعامل معها على أنها عملية ذات فائدة يرتبط بها مستقبل العقل ومصير وجود الإنسان. ما يجدر التوقف عنده هو أن راهنية النمذجة هي بالأساس بيداغوجية تعليمية

(52) كارل بوبر، أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمني طريف الخولي، عالم المعرفة أبريل- ماي 2003، الفصل الثامن
G.G. Granger, *le virtuel, le possible et le probable*, Editions Odile Jacob., (53)
p.236.

وأشد الأسئلة هولاً في هذا السياق هو: إلى أي مدى يمكن أن نستثمر النمذجة في إعادة كتابة تاريخ الفلسفة على نحو مختلف واختراع تعليمية فلسفية موائمة لتدريس معاني وإشكاليات وتصورات تنتمي إلى روح الفلسفة المعاصرة؟

لكن لو اتفقنا على أن النمذجة هي فنومينولوجيا العلم ألا يعني ذلك أنها قد ضحت بالابستيمولوجيا من أجل بناء قول فلسفي غير وضعي؟ ماذا فعلت يا ترى لمشكلة الكثرة والوحدة؟ وهل إعادة صياغة مشكلة الكلبي بحيث تجعلها تغطي دائرة الأنثربولوجيا (الإنساني) والابستيمولوجيا (العرفاني) والأكسيولوجيا (القيمي)؟ هل أوجدت النمذجة حلولاً ناجحة لمشاكل الإنسانية الراهنة؟ وإلى أي مدى تمكنت من الرد على التحديات التي كانت من بين الظروف التي ساعدت على نشأتها؟ ماذا قدمت بخصوص أزمة العلم في الحقبة المعاصرة؟ ألم تؤدي إلى نتائج عكسية حيث هرب رجال السياسة والكهنة الاقتصاد بالمحصول الذي بذلت من أجله النمذجة جهوداً مضاعفاً وزمناً طويلاً من أجل حصده؟ ألم ينتفع بها حملة حقائب الإيديولوجيا من أجل المزيد من الرقابة والهيمنة؟ ألم تربك المشهد الإتيقي القائم وتسبب حيرة أكسيولوجية وفراغ رمزي؟

"إن عالمنا لمهدد بأزمة هي من الاتساع بحيث تفلت عن أولئك الذين يبداهم السلطة لاتخاذ قرارات كبرى من أجل الخير ومن أجل الشر... وإذا قدر للإنسانية أن تظل على قيد الحياة فيجب أن تبتكر طريقة جديدة في التفكير...".⁽⁵⁴⁾ عندئذ ما السبيل إلى الخروج من هذا النفق المظلم الذي قاد فيه العلم البشرية إلى المنحدر الخطر وقادت فيه البشرية العلم إلى الكوارثية والاعتباطية والفوضوية؟ ألا ينبغي أن ننادي بنمذجة بديلة أكثر اتزاناً ووفاء لرسالة العلم وأقل انجذاباً للقيم الزائفة التي تروج لها العولمة؟

Albert Einstein, *l'expression*, 27 novembre 1954.

(54)

المقابلة الثالثة

التكافؤ الأنطولوجي بين الصورة والأصل أو في هرمينوطيقا الفن عند غادامير

استهلال

"إن الصورة حدث وجود، أي أن الوجود يظهر فيها ذا معنى ومرثيا" (55).

لاشك أن العصر الذي نحيا فيه هو عصر الصورة، فالثورة الرقمية جعلتنا نسكن شبكة من الرموز وليس كوكبا وتكاثر وسائل الاتصال قربت بين المسافات وعجلت بظهور الإنسان المرآوي وجعلت الكون بأسره يتحول إلى شاشة عملاقة تحدد نمط العلاقة بين الأفراد وطبيعة الرؤى والمنظومات الرمزية التي تتوسط بينهم والعالم، وبدأ البعض يتحدث عن نهاية الكتابة وسطوة المرئي وبشر البعض الآخر بالتحول الذي حصل للصور من مجرد وسائل إلى خميرة للإبداع ومادة للتفكير.

بيد أن التفكير في الصورة لا يعني فقط تتبع مسارها التاريخي ورصد لحظات ضعفها وفترات مجدها ولا يتوقف أيضا على علاج إشكالية ترددها بين الحياة والموت كما فعل ريجيس ديبيرييه أو الدعوة إلى عقد القران بينها وبين التطورات التقنية ومجتمع الفرجة مثلما صنع غي بور (ليرتبط عصرها السحري بظهور اللوغوسفير وعصرها الجمالي بالغرافوسفير وعصرها الاقتصادي بنشأة الفيديو سفير كما نجد ذلك عند جان بودريار وغي بور) بل يتعدى ذلك نحو تقصي تأثيراتها على الوعي والعقل والإحساس وانعكاساتها على الفن والدين والإنسان وشكل حضوره في العالم والبحث في علاقاتها بأصول الأشياء التي تصورها والنسخ التي تنتجها والألعاب التي تنخرط فيها

(55) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007 طرابلس، ليبيا، ص 224.

ومساءلة أنماط وجودها المترحلة بين الوسيلة والغاية وبين الشكل والمضمون وبين التزييني والمناسباتي والاهتمام بعلاقة الصورة بالعرض والتمثيل والمحاكاة والخبرة الحية.

ما نلاحظه هو وقوع الأوساط الفكرية في الخلط والتحريف عند ترجمة المفردات الفرنسية التالية: image وfigure وforme بكلمة واحدة هي الصورة رغم أن الكلمة الأولى متأتية من الكلمة اللاتينية imago والكلمة الثانية قد تعني الشكل والثالثة تفيد الإطار الذي توضع فيه، فما هي الترجمة التأصيلية للكلمة الألمانية Bild؟ وهل هي مجرد صورة متخيلة أم أنها ممثلة للحقيقة المادية؟

من هذا المنطلق قام الفيلسوف الهرمينوتيفي الألماني مثير الجدل هانس جورج غادامير (1900-2002) بالاستشكال الأنطولوجي لمصطلح الصورة أول مرة في كتابه "الحقيقة والمنهج" حيث بين التناسج الأنطولوجي بين الصورة وأصلها وقام ببناء هرمينوتيقا فلسفية تعيد تعريف مفهوم الفن بشكل مغاير عن التعريفات السائدة وتقوم بنقد الوعي الجمالي وتعتمد على اللعب كمبدأ تفسيري وتجسد ذلك في طرحه للأسئلة التالية:

أي نمط وجود يمكن أن تحتله الصورة؟ ماهو الأمر المشترك بين مختلف أشكال الصور؟ هل يمكن تطبيق نمط الوجود الجمالي الذي يجعل من اللعب مفتاحا للتفسير الأنطولوجي على الصورة؟ ما علاقة الصورة بالأصل الذي تصوره؟ هل هي مجرد نسخة أم أنها عرض مضاعف للأصل؟

لكن إذا كان العرض هو نمط وجود العمل الفني كيف تساعدنا الصورة على التحقق من معنى العرض؟ ما الفرق بين الصورة المتخيلة والصورة المرآوية؟

هل الصورة غاية أم وسيلة؟ هل تمثل الصورة الشخصية نسخة ذاتية أم أنها في إعادة الإنتاج تدليل على ما يستنسخ؟ كيف تمتلك الصورة وجودها الخاص المستقل عن الأصل؟ هل الصورة مجرد عرض لأصل أم أنها تتخطى ذلك؟ إلى أي حد يصح قول غادامير بأن الصورة تتمتع بمكانة أنطولوجية ايجابية؟

كيف يفسر فيلسوف الهرمينوتيقا واقع تدحرج قيمة الفن في الفترة المعاصرة؟ ولماذا التجأ إلى نقد الوعي الجمالي؟ وماذا يقصد بفنومينولوجيا الصورة؟ ما علاقة الصورة بالتزييني والمناسباتي؟ وكيف يؤدي الاعتماد على مفهوم اللعب إلى فهم البعد الأنطولوجي؟

من ناحية أخرى إذا كان هايدغر قد بين أن أصل الأثر الفني يكشف عن حقيقة الوجود أي شيءية الأشياء وكانت الصورة أحد الآثار الفنية فهل يجوز لنا أن نتساءل عن صورية الصورة؟

ان رهان غادامير ليس التخلي عن الفن أو البحث عن بديل عن الصورة بل إبراز الوظيفة الأنطولوجية للصورة وإعادة تعريف الظاهرة الجمالية تعريفاً أنطولوجياً وذلك بإحراز أفق يربط بين الفن والعالم ويصالح بين الإنسان والتاريخ ويماهي بين الجمال والحقيقة.

1 - حالة الفن في عصر الصورة :

"بعزلنا الفن عن ارتباطاته بالحياة وعن الشرائط التي نقاربه بها فإنما نحن نؤطره مثل صورة ونعلقه على الجدار"⁽⁵⁶⁾.

الفن يزيد من قدرة الإنسان على أن يصور الأشياء الموجودة في العالم وعلى أن يتخيلها في وضعيات أفضل ويصنع منها عوالم أرحب وقد جعل الناس من الفن يعبر عن الجمال وينتج الحقيقة في الآن نفسه ويظهر ذلك في الطاقة الهائلة التي تكتنزها الآثار الفنية على إنتاج المعنى وإضاءة المناطق المظلمة وفتح الفضاءات المغلقة.

انحطاط الفن في الحقبة المعاصرة هو حقيقة ساطعة وأمر ظاهر وبادي للعيان حسب غادامير من عدة نواحي أهمها غزو العقلية التجارية للفن وانحدار الخلق الفني إلى مجرد إنتاج صناعي، علاوة على احتلال الوعي الجمالي المكانة التي كان يحتلها الذوق الفني واتصاف هذا الوعي بالتجريد وادعاء الشمولية على الرغم من أنيته ومسايرته للبنى التقليدية.

(56) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 213.

من جهة أخرى يذكر غادامير استعادة جماليات العبقورية نظرية الإلهام والتوسط والحدس والتقمص وعزل الأعمال الفنية عن الحياة والتعامل معها كمجردات ورموز مغلقة على ذاتها ولا تشير إلا إلى بعضها البض وحتى لغتها السرية فلا يفهمها سوى مبدعوها. وتأكيداً لهذا النقد لعلم الجمال الكانطي نجده في كتاب آخر عن هايدغر يرى أن : " ما نخبره في الجميل - وفي الطبيعة وفي الفن كذلك - هو الانتعاش الكلي والتفاعل الحر لجميع قوانا الروحية. فحكم الذوق ليس معرفة ولكنه ليس حكماً اعتبارياً. وهو ينطوي على ادعاء الشمولية التي يمكن أن تؤسس استقلالية العالم الجمالي. ويجب أن نقر بأن هذا التسويغ لاستقلالية الفن كان المنجز العظيم لعصر التنوير من خلال الإصرار على قداثة القوانين والاستقامة الخلقية. فكانت هذه على نحو خاص هي الحالة تماماً في إحدى نقاط تاريخ ألمانيا عندما كانت الحقبة الكلاسيكية للأدب الألماني من خلال تمركزها في فايمر تسعى إلى تأسيس نفسها دولة جمالية، فوجدت تلك الجهود في فلسفة كانط تسويغها المفهومي. ومع ذلك كان تأسيس علم الجمال على ذاتية القوى الذهنية بداية عملية التذويت الخطرة" (57).

عيب هذا الاتجاه أنه فهم العمل الفني على أنه تموضع للروح وتصور الفن على أنه تجلي الروح على مستوى الحدس الحسي للعالم لأن الفن من منظوره وبالمعنى الحرفي للكلمة هو حدس العالم.

عيب الكانطية المحدثة التي قضت على علم الجمال المثالي أنها رفضت الاعتماد على المفاهيم عند التعامل مع الأثر الفني واعتقدت في وجود منهج موصل إلى الحكم الجمالي ولكن هذا خطأ حسب غادامير لذلك نجده يقول: " هذه الحركة الفلسفية المهيمنة كانت قد أحييت الأساس الكانطي للمعرفة العلمية من دون استعادة الأفق الميتافيزيقي الذي يقع عند أساس وصف كانط للحكم الجمالي وأعني بذلك نظام الوجود الغائي.

(57) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، فصل حقيقة العمل الفني، ترجمة حسن كاظم وعلي حاكم صالح، الطبعة الأولى دار الكتاب الجديد المتحدة 2007 بيروت لبنان، ص 222-223.

وبالنتيجة تعباً التصور الكانطي المحدث للمشكلة الجمالية بأحكام مسبقة فريدة، وعرض موضوعة مقال هايدغر يعكس بوضوح هذه الحالة⁽⁵⁸⁾.

لا ينظر الوعي الجمالي إلى الفن إلا من جهة الشكل الجمالي أو الصورة الفنية غافلاً عن أن الجميل الفني هو مفهوم حديث نسبياً وطارئ على التجربة الفنية وهو لم يكن أبداً منعزلاً عن سائر أشكال حياتنا الإنسانية ولذلك يدعو غادامير إلى إعادة بناء الوعي الجمالي بتبصيره بماهية الفن وتمكينه من تحصيل الحقيقة في الأعمال الفنية.

ربما عيب الحدائة الفنية هو إهمالها قضية الرمز في الفن وبخاصة في فن التصوير إذ أن "الطابع المميز لفن عصرنا أنه يفتقر إلى الرمزي ولا يستعدي الموضوعات الأسطورية الرمزية في الدراما القديمة والشعر الملحمي من أجل تصوير العالم الديني وفهم القدر الإنساني".

"فالحقيقة الواضحة للعيان هي أنه قد حدث في عصرنا تحول بلا انقطاع في مسار الفن التقليدي العظيم المتوارث عبر العصور الماضية"، كما وقع اختزال الفن في العرض وجعل كل عمل فني في صورة واختزلت الصورة في الإطار الذي يحتويها وعلقت على الجدار من التفرج عليها، يقول غادامير حول هذا الموضوع: "إنما نحن نؤطره مثل صورة ونعلقه على جدار"⁽⁵⁹⁾.

النظرة الاختزالية تظهر في الحاجة إلى المكان والتأطير والوضع جنباً إلى جنب وقد تسبب فيها الوقوع ضحية الاستخدام العام للصورة: "نحن نفهم من هذه الكلمة الصورة الحديثة المؤطرة التي لا تحدد بمكان معين وإنما تعرض نفسها بنفسها على نحو كامل بفضل الإطار الذي يؤطرها. وهذا يمنح اللوحات إمكانية أن توضع جنباً إلى جنب كما في قاعات العرض الحديثة"⁽⁶⁰⁾.

(58) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، فصل حقيقة العمل الفني، ص 224.

(59) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 213.

(60) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 213.

بقي أن نشير إلى سيطرة الفهم الكلاسيكي للجمال على تعريف الفن بما هو رؤية للعالم والاعتقاد الساذج في إمكانية مقارنة الظاهرة الفنية مقارنة موضوعية وتطبيق المناهج العلمية عليها، إذ يقول غادامير حول هذا الموضوع: "الجميل هو الشيء لو أضيف له شيء أو اخذ منه شيء فسوف يدمره" (61).

نستخلص من هذه الإشارات أن السبب الرئيسي لانحدار قيمة الفن هو سيادة الصورة واعتقاد الوعي الجمالي كل شيء خاضع لتقنيات التصوير الشائع مادام لع قابلية العرض ويمكن أن يتحول إلى صورة والصورة مرتبهة بالإطار والخلفية وتعلق على جدار وتكون فيها بنى موحدة ومغلقة.

من هذا المنطلق يشعر الإنسان المعاصر إزاء ظواهر الفن بالاغتراب والضياع فقد حجبته اغتراب الوعي الجمالي الذي نسي ماهية الفن وخبرته الأصلية بالحقيقة ولذلك يسعى غادامير نحو ربط الفن بالعالم المشترك وذلك بالحفر في الجذور وتحقيق المصالحة بين فن الماضي وفن الحاضر طالما أن الآثار الفنية التي خلفها السابقون هي ينابيع ينبثق منها الجمال والحقيقة والمعنى.

يبذل غادامير جهده من أجل تجاوز هذه الحالة غير المقبولة التي انتهت إليها الفن ولذلك يعيد تعريفه كما يلي: "طبيعة الفن لا تتمثل في تحويل شيء كان قد تشكل من قبل أو تتمثل في نسخ شيء كان موجودا من قبل. إنما الفن هو شروع من خلاله يبرز شيء ما بوصفه شيئا حقيقيا" (62). والمقصود من ذلك أن المهمة الفريدة التي ينبغي أن ينهض بها الفن في حياتنا المعاصرة هي قدرته على تشخيص أسباب التوتر وعدم الألفة بين الإنسان والعالم والعمل على مساعدة الإنسانية على إعادة الحياة إلى تجربة القرب والألفة إزاء العالم من خلال اللغة.

المشكلة أن ربط الصورة بالعرض أدى إلى تضخم عرض الصور

(61) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 214.

(62) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، فصل حقيقة العمل الفني، ص 237

والكف عن القول بخيالية الصور بل الإقرار بواقعيته وماديتها والذي أدى بدوره إلى غياب أمكنة فارغة تصلح لعرض الصور الجديدة.

الم يقل غادامير: "منذ لم يعد لدينا أي مكان للصور عرفنا آنذاك فقط أن الصور ليست متخيلة بل تحتاج إلى مكان"⁽⁶³⁾؟ كيف سيصل غادامير إلى تعريف جديد للفن يتمثل في زيادته من قدرة الكائن على أن يكون مصورا طالما أن الصورة هي المجال الوحيد الذي يتيح له فرصة أن يعرض نفسه بالشكل الذي هو عليه فعلا؟

2 - الصورة بين العرض والتمثيل :

"يبدو لي أن نمط وجود الصورة لا يمكن أن يوصف أفضل من مفهوم يخص القانون الكنسي وهو التمثيل representation"⁽⁶⁴⁾.

لقد تفتن غادامير إلى أن كلمة zoon تعني ببساطة صورة وأن النسخة تفقد وجودها المستقل وتقتصر على أن تكون شبيهة بالأصل لا غير ويرى أن الصورة المرآوية هي النسخة النموذجية. في هذا السياق يقول: "ان النسخة النموذجية ستكون صورة تعكسها المرآة لأن وجودها سيتلاشى فعلا فهي موجودة فقط من أجل الشخص الذي ينظر في المرآة وهي ليست شيئا آخر غير مظهرها وحسب"⁽⁶⁵⁾.

لكن غادامير يعترف بالقيمة الأنطولوجية للصورة المرآوية ويرفض أن تكون نسخة أو رسم توضيحي لأن فيها سيظهر الشخص في الصورة ومهمتها تعيين هوية هذا الشخص. وآيته في ذلك أن: "المرآة تجعل مما تعكسه مرثيا من قبل الشخص مادام هو ينظر في المرآة ويرى صورته أو صورة أي شيء آخر تعكسه المرآة"⁽⁶⁶⁾.

(63) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 215.

(64) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 215.

(65) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 216.

(66) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 217.

الصورة ليست نسخة لأن الصورة لها قوام وجودي بينما النسخة تلمس نفسها وأقصى ما تريده هي أن تكون متشابهة مع الأصل أما الصورة فهي تجعل الشخص يوجد والشيء يظهر وان إعادة إنتاجها تكتسب وجودا مستقلا يفوق الأصل أحيانا. تستخدم النسخة كوسيلة من أجل التدليل على الأصل وتفحص مقارنة وتمييزا بينها وبين ما تستنسخه. ان الصورة "ليس مقدرًا عليها أن تلمس ذاتها لأنها ليست وسيلة من أجل غاية... وهذا يعني أن المرء لا يصرف انتباهه عن الصورة إلى ماهو ممثل فيها بل ان العرض يظل مرتبطا على نحو أساسي بما ممثل وينتمي إليه حقيقة" (67).

ان القراءة الهرمينوطيقية من طرف غادامير للصور بينت أن اللاتمايز بين هوية الصورة والمصور في اللحظة السحرية هو الطابع الأساسي الذي يطبع تاريخ الصورة لأنها غير قادرة أنطولوجيا على الانفصال عما هو ممثل وأن "نموذج الصورة المرآوية لا يغطي التصور الجمالي عن الصورة" (68) لأنها مجرد مظهر وانعكاس مرآوي وغير موجودة واقعا وتعتمد كوسيلة لإظهار ماهو منعكس فيها. في حين أن الصورة تؤكد وجودها الخاص وتمكن ماهو مصور من الوجود.

ان الصورة الفوتوغرافية الشخصية الجيدة ليست مجرد نسخة الشخص المصور بل هي منتج استعمال فني لتقنيات آلية يقول شيئا عن الأصل، وإذا كان للصورة وجود عرضي فان هذا العرض له ارتباط جوهري بالأصل وعن هذا الأمر يقول غادامير: "فالقول ان التمثيل صورة وليس الأصل نفسه لا يحمل أي معنى سلبي فهو ليس وجودا ناقصا وإنما هو واقع مستقل بذاته" (69).

ينتهي هذا الفيلسوف إلى تأكيد الاختلاف بين علاقة الصورة بأصلها وعلاقتها بنسختها رافضا العلاقة أحادية الجانب طالما أن الصورة عندما

(67) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 217.

(68) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 218.

(69) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 219.

يعاد عرضها فهذا ليس تكرارا أو مجرد حدث عرضي بل يدخل في صميم وجودها وهو حدث أنطولوجي ويحتل نفس المنزلة مع ما هو مصور. ليس العرض مجرد مناسبة لكي تظهر الصورة للعموم بل هو طريقة ينمو بها وجود الصورة لأن كل صورة يمكن أن تعرض نفسها بطرق مختلفة، يقول غادامير عن هذا الموضوع: "مضمون الصورة ذاتها يعرف أنطولوجيا بأنه فيض للأصل"⁽⁷⁰⁾. وحجته يستمدّها من الأفلاطونية المحدثة ومن اللاهوت المسيحي لأنه بالنسبة للأول نعثر على الفكرة التي ترى أن فيض التعدد والكثرة عن الإله رمز الوحدة ليس علامة نقص بل نمو في الوجود وبالتالي فالشيء الذي يفيض منه الفائض لن يصير بذلك أقل بل علامة على كماله وثنائه لكونه معين لا ينضب، أما بالنسبة للثاني أي اللاهوت المسيحي فإننا نجد فكرة قيمة المظهر المرئي لحظة تجسد الإله في شخص المسيح ولذلك تطورت الفنون عندما تغلب هذا اللاهوت على تحريم التصوير وانتهينا إلى القول بأن "العلاقة الأنطولوجية بين الأصل والنسخة هي الأساس للواقعية الأنطولوجية للصورة"⁽⁷¹⁾.

ان نمط وجد الصورة حسب غادامير هو التمثيل وهذا الأخير لم يعد يعني الاستنساخ والعوض بل الاستبدال والحضور، هنا يقوم فيلسوفنا بتعديل أساسي للعلاقة الأنطولوجية بين الأصل والنسخة ويقلب التصور الأفلاطوني رأسا على عقب تشبهاً ببنيتشه وبالتالي لم يعد الأصل هو المرجع الذي نقيس به القيمة الأنطولوجية للنسخة بل أصبحت النسخة التي هي الصورة تؤثر على الأصل لأن "الأصل لا يصير أصلا إلا من خلال الصورة فقط"⁽⁷²⁾.

يستشهد غادامير بالصورة التمثيلية في المجال السياسي ويقر بأن رجل الدولة يجب أن يمثل الدولة على أحسن وجه وأن يلبي جميع الانتظارات التي تفتحها صورته، وما نلاحظه هنا ليس الشخص الذي أصبح حاكما قد اكتسب صورة جديدة بل ان الصورة هي التي اكتسبت وجودا واقعيًا وفي

(70) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 219.

(71) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 220.

(72) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 221.

مثال السيد المسيح أصبح الله حالا في الإنسان وليس الإنسان متحدا مع الله.

يتعمق غادامير في إثارة المشكل عندما يميز بين التمثيل عن طريق الصورة والعرض من خلال الصورة ويرى أن المرء عندما يعرض نفسه فانه لم يعد ينتمي إلى نفسه ويتمصص الصورة التي يريدها المتفرجون أي "يتعين عليه في النهاية أن يستعرض نفسه بحسب ما تفرضه الصورة" وليس كما هو في حد ذاته. هنا يكشف غادامير عن مفارقة تتمثل في أن "الأصل يكتسب صورة متخيلة ما فقط من خلال كونه مصورا ومع ذلك فان الصورة المتخيلة ليست غير مظهر للأصل"⁽⁷³⁾.

الغريب أن غادامير يكشف في الصورة الدينية عن وجود قوة أنطولوجية تامة لأن الإله في المسيحية يمكن تصويره بواسطة الكلمة والوحي وعن طريق الصورة المتخيلة والمرسومة ولكن هذه "الصورة ليست نسخة عن الكائن المصور إنما هي تشاركية أنطولوجية معه"⁽⁷⁴⁾.

بعد ذلك يعيد غادامير قراءة تاريخ الفن على ضوء التأكد من التكافؤ الأنطولوجي بين الصورة والأصل ويبين أن الفن التشكيلي يحل مشكلة نشوء الأنماط وتغيرها ويبدع الصور بشكل مزدوج ويخدم الدين والشعر عندما يخلق صورا متميزة من حيث الشكل eidos والوظيفة timé ولذلك يثني غادامير على الشعري لأنه يساعد الفن التشكيلي على خلق الأنماط ويتجاوز الوعي الديني الموحد ويقدم من خلال الكونية المعقولة ما يظل مفتوحا على التخيل.

5 - الصورة بين الأصل والنسخة :

"وهكذا فان مفهوم الصورة يتخطى مفهوم العرض كما استخدمناه حتى الآن، لأن للصورة علاقة أساسية بأصلها"⁽⁷⁵⁾.

(73) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 222.

(74) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 222.

(75) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 215.

يرى غادامير أن هذا الاستخدام لمفهوم الصورة لا يتمتع بصدق تاريخية لأن الصورة لها تاريخ متغير ولأن سيادة الصورة بشكل نهائي لم يتحقق في التناغم الذي تحدث عنه ألبرتي حيث وجدت صور منتصبة بذاتها بل ان هذه هي فترة معينة من تاريخ الفن.

تتمثل خطة غادامير في تغييره للمدخل الذي ينطلق منه لمعالجة قضية تعريف الصورة فهو يرفض أن ينطلق من مفهوم الصورة السائد في القرون الحديثة وخاصة مفهوم الصورة الذي عودتنا عليه قاعات العرض الحديثة وينفصل عن الوعي الجمالي الذي يركز على جماليات الخبرة ويعامل الظاهرة الفنية على أنها مادة للمقاربة الموضوعية أين لا تختلف عن الظاهرة الطبيعية التي تتطلب التفسير والتحقيق.

يدعو غادامير إلى التحرر من المفاهيم الساذجة عن الرسم والنحت ويقوم بنقد الجماليات التقليدية ويحمل كل من التأمل الفلسفي والبحث الجمالي والدولة الصناعية الإدارية الحديثة مسؤولية أزمة الصورة للاستغلال المفرط للفضاءات العامة الإغراق في التجريد والشكلانية والانفصال عن العالم.

يحاول غادامير هنا أن ينزل الصورة ضمن إطار الفن التزييني المناسباتي ويبحث عن علاقة التحليل التصوري بالأنطولوجيا مثيرا مشكلة الأصل بتساؤله عن الفرق بين الصورة ونسختها وعن علاقة الصورة بعالمها.

لا يقتصر مؤلف "الحقيقة والمنهج" على فنون النحت والرسم بل يهتم بتاريخ الفن والعمارة والدراما والمسرح والموسيقى والشعر والبلاغة ويميز بين الفنون الزمانية والفنون الأدائية والفنون التي تركز على العرض والفنون التي تهتم بالصورة والفنون الأخرى التي يشتبك فيها العرض بالصورة والفنون التي تسمح للصورة بأن تتخطى العرض مثل إعادة إنتاج عمل أدبي على خشبة المسرح كلما كان العرض مضاعفا وتم إعادته فان المحاكاة لا تعني نسخة بقدر ما يدل على أن إعادة إنتاج إبداعية تكون مظهرها لما يعرض ووجود حقيقي للعمل على الرغم من أنها عرض مضاعف ومحاكاة للعمل الأول.

في هذا السياق نجده يقول: " فالعالم من دون أن يحاكي في العمل لا يكون موجودا كوجوده في العمل. فهو ليس موجودا كوجوده في العمل ومن دون أن يعاد إنتاج العالم لن يكون العمل موجودا. لذلك يبلغ حضور ما يعرض في العرض اكتماله" (76).

يستنتج غادامير من هذا المثال ثلاثة أفكار: الأولى هي التناسج الوجودي بين الأصل والمعاد إنتاجه أثناء المحاكاة وبالتالي فإن المعاد إنتاجه يكون هو فوق مرتبة النسخة، والثانية هي الأولوية المنهجية التي تتمتع بها الفنون الأدائية على البقية، والثالثة هي أن هذه الحقيقة تنطبق أيضا على الفنون التشكيلية. لكن غادامير ينتبه إلى أن الصورة في الفن التشكيلي تقاوم إعادة الإنتاج والشيء المستنسخ له وجود مستقل ويمكن أن يمتلك درجة أنطولوجية أعلى من الصورة التي حاول محاكاتها وبالتالي يصعب حسب غادامير القول ان إعادة إنتاج في الفن التشكيلي هو وجود حقيقي واكمال للعمل.

ان العرض عن طريق الصورة لا يعني استنساخ الأصل بل تمثيله وإعادة إنتاجه و" الطريقة التي يرتبط بها تمثيل ما بالأصل " مختلفة " عن الطريقة التي ترتبط بها نسخة ما بالأصل".

يجري غادامير للتثبت من وجهة هذه الإقرارات تحليلا على النتاج الحي ويهتم بالشخص الإنساني ذاته والصورة الشخصية ويثمن الصورة الدينية بالخصوص ويرى أنها لم تكن مجرد نسخة بل تشارك مشاركة أنطولوجية مع الأصل، إذ يقول حول هذا الموضوع: "إننا نعرف أن الصورة الدينية هي التي تكشف فقط عن القوة الأنطولوجية التامة للصورة. فالثابت أن الإله يصبح قابلا للتصوير من خلال الكلمة والصورة المتخيلة. لهذا تتمتع الصورة الدينية بأهمية نموذجية. فنحن نستطيع من دون شك أن نرى فيها أن الصورة ليست نسخة عن الكائن المصور بل إنما هي تشاركية أنطولوجية معه" (77).

(76) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 215-216.

(77) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 222.

لكن إلى ماذا تستند الصورة الدينية؟ هل تعتمد على العرض والأداء مثل بقية الصور أم على التمثيل والتعبير والمشاركة مثل النماذج الأفلاطونية؟

4 - الصورة بين التزييني والمناسباتي :

"تموقع الصورة في منتصف المسافة بين العلامة والرمز. فهي لا تمثل إشارة خالصة إلى شيء ما ولا احتلالا خالصا محل شيء ما"⁽⁷⁸⁾.

كان التطور الذي حصل للصورة عبر التاريخ هو المرور من المرئي إلى اللامرئي، وقد كانت البداية بالمجال الجمالي الصرف في العصر الكلاسيكي للفن، ثم انتقلت إلى ثقافة المشهد والعرض في الفترة الحديثة وهو عصر صناعة الصورة وتعليبها تقنيا، لتمر فيما بعد إلى الصورة الرقمية في عصر العولمة والفضاء المفتوح، ولتستقر أخيرا في ثقافة ما بعد الصورة في فنون ما بعد الحداثة.

من هذا المنطلق وقع الارتقاء بالصورة الأيقونة، لتصل إلى اللوحة المنظورة ثم تم تجريدها لتصبح الصورة الرقمية، التي تمثل الفعل المستمر الحضور في حركتها الزمانية، وهكذا خرجت الصورة من التحنيطي والآني إلى الحياة، وارتفعت إلى درجة منافسة المقدس، وكأنما الصورة لا تتأسس إلا على هذا الغياب، من المشهد إلى الصورة إلى الرقم. لقد مثلت الصور الرقمية تأكيدا على هذه القدرة الفائقة على الانطلاق من المرئي وتحفيز الذهن واستدعاء اللامرئي. إن تحولات الصورة وصولا إلى الصورة الرقمية قد جاءت لتمير اللامرئي بوساطة المرئي، عبر وسائل تقنية بالغة الدقة والتعقيد قصد الخروج من الباث والوصول إلى لاوعي المشاهد والسيطرة علي المتقبل.

بما أن الوعي الجمالي يظل قاصرا عن إدراك حقيقة العمل الفني فان الصور لم تعد لها مكانة هامشية تخص التزيين والعرض المناسباتي بل ان بعض الظواهر الهامشية مثل الصورة الشخصية التي تعد من أجل مناسبة معينة

(78) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 234.

أصبحت تطرح تساؤلات جمالية عالية وتحتل مكانة بارزة في فهم الإنسان للوجود. كما أن التزييني والمناسباتي احتلا مكانة هامة في مستوى تأويل الأعمال الفنية ولم يعودا أشياء ثانوية وخارج إطار الحساب الجمالي.

"على الرغم من أن العلاقة بالأصل تكمن في العمل نفسه يصح مع ذلك تسمية الصورة الشخصية مناسباتية. لأن الصورة الشخصية لا تقول من هو الشخص المصور بل هي تقول فقط انه فرد محدد وليس مثالا. ونحن يمكننا أن نتعرف هوية هذا الفرد حينما يكون الشخص المصور معروفا لنا فقط وحينما يكون هناك عنوان أو معلومات أخرى للتأكد من تعرفنا.."⁽⁷⁹⁾.

يستدل غادامير على أنطولوجية المناسباتي بتأكيديه على أن الأعمال الفنية تتشكل بالمناسبة التي تقصدها فهو القائل: "ان الصورة الشخصية ترتبط بالرجل الذي تمثله ارتباطا لا يتدخل في التمثيل فقط بل هو مقصود للتمثيل نفسه، وهو في الحقيقة ما يجعل التمثيل صورة شخصية"⁽⁸⁰⁾.

لا يمكن إعطاء قيمة للمناسباتية إذا ما اعتمدنا على علم جمال العبقريّة أو علم جمال الخبرة لأنها تنطوي على أكثر مما هي عليه من دون هذه المناسبة، فمثلا الصورة الشخصية لها علاقة بالأصل من جهة كونها صورة عنه ولكنها ليست كالأصل رغم كونها تمثل فردية الشخص المصور.

في هذا السياق يقول غادامير: "على الرغم من أن العلاقة بالأصل تكمن في العمل نفسه يصح مع ذلك تسمية الصورة الشخصية مناسباتية. لأن الصورة الشخصية لا تقول من هو الشخص المصور بل هي تقول فقط انه فرد محدد(وليس مثالا)"⁽⁸¹⁾.

يبحث غادامير عن البعد الرمزي للصورة ودوره التزييني في مقال "الصورة والإيماءة" ويرى أن "المعنى الرمزي يكون حاضرا في فن التصوير

(79) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 226-227.

(80) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 225.

(81) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،

ص.ص، 226-227

المعاصر حينما تفهم الصورة من خلال لغة الإيماء التي تحمل معناها في باطنها" وهذا الطابع الإيمائي في اللوحة هو بمثابة العنصر المتواصل في قلب التغير الذي حدث في أسلوب التعبير الرمزي في فن التصوير.

في هذا الإطار يرصد غادامير وجود فنون تزيينية مثل فن العمارة وفن الزخرفة والفن التشكيلي والتمثيل والرقص والشعر والموسيقى ويرى أنها تخلق الفضاء الحر و"تقوى سياق الحياة تمثيلا بماهو متوافق تزيينيا" ويصرح حول هذا السياق التزييني: "تكمُن طبيعة التزيين في أداء هذا الوسيط ذي الجانبين أي جذب انتباه المشاهد للتزيين وإرضاء ذوقه ومن ثم إعادة توجيهه بعيدا عنه ونحو مجمل سياق الحياة الذي يرافقه"⁽⁸²⁾.

من ناحية ثانية نحت غادامير وببراعة مفهوم "الصورة الصامتة" إذ أكد على أن فن التصوير المعاصر أصبح يخاطبنا لا من خلال لغة المحاكاة والتمثيل والتجسيم والفصاحة والبيان بل من خلال لغة صامتة كلها رموز وألغاز تعبر عن الطبيعة الساكنة بواسطة تعقيد العلاقة بين الشكل والمضمون.

ان تسمين التزييني والمناسباتي هو القيام الهرمينوتيقا بحركة تحطيم الأيقونات والبحث في مشروعية الآراء السائدة عن الفن وحاجة التجارب الفنية إلى التبرير والتأصيل تأثرا بحركة التفكيك عند دريدا والتحطيم الهايدغري للتراث الميتافيزيقي. ومن المعلوم أن غادامير أجرى العديد من المناظرات مع فلاسفة ما بعد الحداثة وخاصة هابرماس ورورتي ودريدا وأثر في الفلسفة المعاصرة أيما تأثير وقد قال عنه دريدا عند وفاته: "لا أصدق موت غادامير قط. لم أنجح أبدا في تصديق ذلك. لقد كنت قد تعودت منذ زمن على فكرة أن غادامير لا يموت. انه لم يكن إنسانا حتى يموت، شيء ما بداخلي مازال يعتقد بذلك...كنت أنظر إليه عن طيب خاطر وهو يعيش ويتكلم، يضحك، يمشي، بل وأيضا وهو يعرج ويأكل ويشرب، أكثر مني، كنت أغبطه بسبب قوة التفاؤل لديه بالحياة، كانت تبدو كقوة لا تقهر، وكنت مقتنعا بأن غادامير يستحق ألا يموت أبدا، لأننا نحتاج إلى مثل هذا الشاهد

(82) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 241.

المطلق الذي شارك في كل القضايا الفلسفية للقرن سواء مباشرة أو كمراقب...".

هذه هي صورة غادامير كما رسمها أو صورها دريدا بريشته المختلفة وخياله التفكيكي فهل كانت مجرد صورة تزيينية ومناسباتية بالمقارنة مع الصورة الحقيقية للفيلسوف؟ لكن كيف تملك الصورة طبيعة شروعية أي خاصة تدشينية افتتاحية لعالم جديد؟ وهل هذا الشروع هو شروع شعري أم متعلق بالمواد والعناصر التي تكون الصورة كالألوان والأضواء والمساحات؟ وإلى أي مدى نستطيع الكلام عن شعرية الصورة بصفة عامة وليس فقط الصورة الشعرية؟ وألا يؤدي ذلك إلى التطرق إلى علاقتها باللغة وبمفهوم اللعب الذي يجعله غادامير مفتاح فهم العالم؟

5 - اللعب مفتاح هرمينوطيقا الصورة:

"اللعب يحقق غرضه فقط إذا ما فقد اللاعب نفسه في اللعب" (83).

يحاول غادامير تأويل الآثار الفنية من خلال ثلاثة مفاهيم أنطولوجية رئيسية هي اللعب والرمز والاحتفال إذ يقول في هذا السياق: "لكي نقول أين هو علم الجمال الفلسفي فقد أظهرنا منذ البداية الأدوات المفاهيمية التي تسمح لنا بالسيطرة على الموضوع الذي عرضناه ثم بيننا الدور المركزي الذي ننادي بأن تلعبه المفاهيم الثلاثة المعلنة في العنوان الفرعي: العودة إلى اللعب، تحليل مفهوم الرمز وفي الأخير الاحتفال بوصفه تجسيد لمشاركة ينخرط فيها الكل مع الكل" (84).

مفهوم اللعب يجمده نمط وجو اللعب ذاته وليس تأمل اللاعب لذاته لأن هذا الأخير لا يعرف ما يجب أن يعرفه عن اللعب بل ان المعنى العادي للعب هو المعنى الحقيقي والأصلي لأن "نمط وجود اللعب ليس من قبيل

(83) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص172.
Hans- George Gadamer, *l'actualité du beau*, traduction par Elfie Poulain, (84)
éditions Alinéa 1992, p.30.

أنه من أجل أن تلعب اللعبة يجب أن تكون هناك ذات تتصرف على نحو لعب " (85).

"اللعبة هي التي تلعب بقطع النظر عما إذا كانت هناك ذات تلعبها أم لم تكن. فاللعب هو حدوث الحركة بحد ذاته" (86).

ان رفض الموقف الذاتي من طرف غادامير وقيامه بنقد الوعي الجمالي قاده إلى اعتماد مفهوم اللعب كحدث يناسب الفن واستنتاج من ذلك أن الصورة حدث وجود وليست مجرد موضوع لوعي جمالي ودعا إلى إدراكها عن طريق عرضها طالما أن أسلوب العرض هو بنيتها الأنطولوجية.

عندئذ يمكن دون خجل أن نعت عملية نسخ الصورة على أنها عملية أصيلة لأن فكرة الأصالة ترجع إلى " حقيقة أن الفن بطبيعته عرض" (87). ويعرج غادامير على هيغل مثبتا تخلصه من كانط عندما أعلن باللموس نهاية التبجيل الذي حظي به التصور الذي أعطاها الوعي الجمالي الأصل على حساب النسخة والذات على حساب الأثر الفني. "من الواضح أنه من غير الصحيح القول ان الحيوانات تلعب أيضا ولا من الصحيح القول بتعبير مجازي ان الماء والضوء يلعبان كذلك. إنما على عكس ذلك إذ بوسعنا القول بالأحرى ان الإنسان يلعب. ولعبه عملية طبيعية أيضا ولعبه يعني أيضا - بقدر ما يكون الإنسان جزءا من الطبيعة بالضبط - عرض ذاتي محض" (88).

نستخلص من ذلك أن نمط وجود اللعب عند الإنسان قريب من نمط الحركة الطبيعية أي الوجود الطبيعي المتحرك. "لكي تكون هناك لعبة لا بد من شيء آخر يلاعبه اللاعب دائما... لذلك تختار القطة في لعبها كرة الصوف لأنها تستجيب إلى اللعب" (89).

(85) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 174.

(86) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 174.

(87) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 224.

(88) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 176.

(89) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 177.

ينتهي غادامير إلى النتيجة التالية: "ماهية اللعب بأسره تكمن في كونه يلعب"⁽⁹⁰⁾ ويربط بين اللعب والتمثيل " ويرى أن: "كل عرض هو من حيث الإمكان تمثيل من أجل شخص ما". "إن اللعب هنا لا يعود مجرد عرض ذاتي لحركة منظمة ولا مجرد تمثيل يستغرق فيه لعب الطفل كليا إنما هو تمثيل من أجل شخص"⁽⁹¹⁾. من هذا المنطلق يرى غادامير الأطفال يلعبون لأنفسهم حتى وان كانوا يمثلون والألعاب لا تمثل من أجل شخصا ما.

اللعب حسب غادامير عملية تحدث في "المابين" أي أن اللعب ليس عرض من أجل متلق ما وهو لا يحقق وجوده في موقف اللاعب بل ان اللعب هو الذي يهيمن على اللاعب واللاعب ينخرط في اللعب بوصفه واقعا يفوته. لقد تحول اللعب إلى فن عندما تشكل في بنية وحاز على وسط كلي والمقصود بذلك أن اللعب يقبل التكرار ومن خاصية التكرار هذه يستمد ديمومته. ان "اللعب يكتسب معنى محددًا فقط من خلال الأشخاص الذين يمثلونه وليس حتى من خلال منشئ العمل ومبدعه الحقيقي الفنان".

ما يمكن الانتباه إليه أن الصورة عمل فني بامتياز يجبر على فعل شيء ما عندما نشاهده وليست مجرد وساطة تسمح للأعمال الفنية بالظهور أو مادة تستهلك لحظة عرضها، الصورة شيء ولكنه شيء يحيل في انتمائه إلى لعبة وجود إلى شيء آخر وربما إلى عالم بأسره، زد على ذلك قد تمنحنا الصورة فهما نموذجيا لما تصوره لنا لا تمنحه الفكرة أو العبارة الشفوية أو النص المكتوب وقد تمثل عملا رمزيا يتضمن العديد من الأبعاد والمعاني المظمورة والدلالات التي ينبغي الكشف عنها أو إنتاجها.

تتكون الصورة من مادة وشكل ولكن المادة هي أثيرية مرآوية والشكل هو المسرح الذي تجد الأحداث على ركحه فرصة للحدوث وعبارة أخرى حقيقة الصورة كأثر فني هو شيء الصورة أو صورتها ولكن قوامها هو الشيء الذي يحمل أبعاد وخواص أخرى والذي يعطي للدراكات الحسية

(90) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 178.

(91) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 180.

وحدتها ويمثل المادة التي ينطبع عليها الشكل. ان الصورة ليست منتوجا صناعيا يستعلم لأغراض معينة ويحقق جملة من المصالح ويجلب المنافع وليست كذلك فضاء تتصارع عليه وفيه القوى والأفكار والمجموعات بل هي حدث في الوجود ولعبة مع العالم يشارك فيها الإنسان بلحمه وعظمه بل ان الصورة نفسها تلعب وتؤثت لعبة الإنسان مع نفسه وغيره وعالمه.

غاية المراد أن الصورة تخضع للعبة التجلي والتخفي، الانبثاق والاستتار، ويتراوح وجودها بين النور والظلمة وبين الحضور والغياب وبين الكشف والتحجب ودرجة الانغماس في هذه اللعبة هي التي تجدد قيمة الصورة وأهميتها في علاقة ب حياة الإنسان ومصيره.

الصورة ليست حاضرة أمامنا ومعروضة قبالتنا بل هي كانت حاضرة قبل مجيئنا وستظل حاضرة بعدنا لأنها الحضور نفسه أي الضوء المظهر لكل الأشياء التي تريد أن تظهر فيها ولكنها يمكن أن تكون غائبة عنا رغم أنها معروضة أمامنا وأعيننا مفتوحة فيها. ان الصورة ليست موضوعا بل تنتصب في ذاتها وطبيعتها ليست أداة أداتية بل لعبة وجود وتمثيل فني للحقيقة.

ان الماهية الحقيقية للصورة تبرز كماهي وإذا كانت الصورة كيان فإنها العمل الفني الذي يقدر على توليد هذا الكيان أو لنقل هي الشيء الذي يتمثل وجوده في أنه كان ولا يزال يكشف عالما. الصورة تحفظ وتذكر وتدون وتوثق وهي تصون الأحداث والأشياء من فقدان الكلي وتتشلهم من النسيان، كما

تحمل الصورة إلى المرء مشاعر الانفتاح والانبعاث والاندفاع بفضل وجودها الخاص واتجاهها نحو الإجلاء والتجلي والتجسيد والتعبير والتمثيل والتصوير الذي هو فعلها الأبرز.

تعبر الصورة أحسن ما يكون عن الحقيقة كلاتحجب Aletheia وعن وضوح الوجود وإفصاحه عن سره وتنهي إلى الأبد أسطورة تخفي الفيزيس التي تحدث عنها هراقليطس، يبرهن غادامير على هذه الفكرة بقوله: "الطبيعة التي تجب أن تحجب نفسها (كما يقول هيرقليطس) لا تتميز فقط

من جهة كونها قابلة للمعرفة بل من جهة وجودها. فهي ليست فقط انبثاقا في الضوء إنما هي بالقدر نفسه تستر في الظلمة وهي ليست فقط تفتحا في ضوء الشمس إنما هي بالقدر نفسه ترسخ جذورها في أعماق الأرض" (92).

لكن ألا ينطبق هذا الوصف على الصورة؟ وألا يشير عصر الصورة نفسه إلى خلاف ذلك أي تعري الطبيعة وانكشاف حقيقتها وارتباط مادتها بظهورها؟

خاتمة :

"يؤدي الفن، بوصفه قدرة عامة على تشكيل الصور أو تمثيلات التجربة، دورا خاصا في مفهوم الثقافة" (93).

مدار الأمر أن الصورة ليست إطارا مناسباً للحديث عن السكون التام والتناسق المحكم فهي التوتر بين الذات والموضوع والصراع بين العالم والأرض والتراوح بين الانغلاق والتفتح وبين الانتصاب والتلاشي وبين الإقبال والانسحاب، إنها تشارك مشاركة أنطولوجية صريحة في ما تمثله وتولد المعنى وحدوث الحقيقة واستذكار الوجود ووضوحه وانكشافه لاسيما وأن شيئا ينوجد مع كل عرض أول لصورة جديدة ومع كل عرض جديد لصورة معروضة سلفا.

صحيح أن الصورة قد تفهم من خلال ثلاثة مفاهيم أنطولوجية رئيسية هي اللعب والرمز والاحتفال وصحيح أيضا أنها قد تحول العالم عند تمثيله إلى شكل ثابت ولكن العلاقات التبادلية بين الأصل والصورة ليست مجرد تكرار محاكاتي أو استبدال جمالي للحقيقي بل يبلغ الواقع الأصلي في الصورة عرضه الذاتي الأكمل ويؤدي عمل الفن توسطاً كلياً يضمن التزاوج المشاركة الأنطولوجية بين الأصل والصورة على النحو الذي تذهب إليه الأفلاطونية المحدثه.

(92) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 233.

(93) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 20.

ان ما نجده في المقاربة الهرمينوتيقية عند غادامير هو التطرق إلى العقلانية اللاغرضية اللعبية وعدم التمايز الجمالي وتفطن إلى الزمانية الحقيقية هي زمانية الجمالي وتأكيد قيمة التراجيدي والشعري في سكن الإنسان للعالم. تلعب الثقافة دورا بارزا في ذلك وتعرف بأنها "الطريق الإنسانية الملائمة لتطوير المواهب والقدرات الطبيعية" وتتعلق بالأبعاد الجمالية التي تتبع كنموذج للحياة وهي كذلك غير بعيدة عن التربية التي يعرفها بأنها "عملية تشكيل للذات طبقا لصورة نموذجية للإنسان".

ومثلما يكشف الفن عن الحقيقة فانه يبحث عن الجمال والجميل عند غادامير يتجلى بذاته ويصعقنا كشيء مشروع ضمن ما تحفظه لنا اللغة من الماضي و" عندما يكون شيء ما جميلا فان ظهوره يصعقنا بجلائه الذاتي المباشر كشيء مشروع فهو يظهر ويشرق كظاهرة وحتى ان كان مجرد مظهر فانه يحمل المصدقية الخاصة التي يتمتع بها المرئي الذي ندعوه الجميل"⁽⁹⁴⁾.

من المعلوم أن موقف غادامير طريف في هذا المجال ومخالف لرواد الحداثة ودعاة التنوير ويتمثل في إقراره بالتناهي الإنساني التاريخي وأن الذات لا يمكن أن تتشكل من دون خصومة وإنكار للماضي ودون إتباع وسائل منهجية وتقنية لاسيما وأن التلاقي بين التاريخ والتراث وأسئلة الحاضر هو تلاقى ضروري من أجل إجراء الحوار بين الماضي والحاضر والسماح بانصهار أفق الحاضر بأفق التاريخ والتراث قصد وصول إلى فهم للعالم وتفاهم بين الذوات على ضرورة التواصل والتشارك في الحياة.

من جهة أخرى يعيد غادامير الاعتبار لثلاثة أبعاد تهكمت عليها الحداثة بشدة واعتبرتها مجرد عوائق وأخطاء وهي الأحكام المسبقة والتراث والسلطة وقد برر ذلك بالتمييز بين الأحكام المسبقة السلبية والأحكام المسبقة الايجابية التي تساعد على الفهم ثم نظر إلى الذي يأتي من الماضي على أنه نداء يتطلب التلبية ومهمة تفترض الانجاز وتحمل مسؤولية الإصغاء والإرسال

(94) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 25.

إلى الآخر، كما أن السلطة ليست دائما وأبدا سيئة السمعة بل يمكن أن تكون مصدر الحقيقة.

لكن ألا ينبغي أن ننتبه إلى أن الصورة في رغبتها تعرية الحقيقة تخذشها و تسرقها وفي عزمها على تجلية الوجود تحجبه؟ أليس اللعب بالصور أخطر لعبة ينخرط فيها الكائن وقد تلقي به في المجهول؟ فماذا يحدث للصور عندما لا تريد أن تحدث أو تساهم في حدثان الوجود؟ ألا تنهي الألفة التي كانت قائمة بين الإنسان والعالم؟ لكن أليس "الشيء الوحيد الذي يعد مألوفاً في عصرنا هو عدم الألفة نفسها"؟

المقابلة الرابعة فلسفة الفن بين ذاتية الإبداع وجمالية الأثر

استهلال :

" الفن هو الحفظ الإبداعي للحقيقة في العمل الفني " (95).

اعلم أن شغف الإنسان في الحياة بالجمال يساوي من حيث الدرجة تعطشه لمعانقة المطلق وتوقه اللامتناهي لمعرفة أسرار الأشياء وللوصول إلى الحقيقة، فالجمال ديدنه وكنهه وما به يتقوم، فهو ليس فقط نبزاسا لذاته وهاديا لغيره وإنما إكسيرا للخلود وهبة من الدافع الحيوي. لكن اعلم كذلك أن الجمع بين الجمال والحقيقة هو ضرب من القول العجب والخلف المنطقي طالما أن الجمال هو حياة العاطفة والوجدان نصل إليه عبر الإحساس والتخيل والذاكرة والإلهام وتجاوز مفاهيم المتعة والذوق واللذة والتام والكامل وتناقضه مفاهيم القبح والمبتذل والهابط والمحرف والناقص أما الحقيقة فهي نتاج التجربة العلمية والعقل نصل إليها عبر منهج يستند إلى جملة من المبادئ والشروط المنطقية وتناقضها مفاهيم الخطأ والوهم والكذب والغلط والباطل وتجاوزها مفاهيم اليقين والبدهة والتصديق والصواب والتطابق بين العقل ونفسه في مستوى ماهو صوري ومع الواقع في مستوى ماهو مادي وتنبع من الفهم والعاقلية والذهن والإدراك. علاوة أن الحقيقة هي مطلوب الخاصة من أهل الفطر الفائقة وأصحاب البرهان ينفر منها الجمهور ويفضل عليها الرأي والظن والاعتقاد، في حين أن الجمال هو مقصد كل إنسان وفي متناول كل العامة مثلما هو في متناول الفلاسفة. فكيف السبيل إذن إلى تجاوز هذه الامية المرهقة أو الاحتمالين المربكين: إما حقيقة وإما جمال؟ وماذا لو ننطلق من العمل الفني ذاته؟

غير أن التفكير الفلسفي الحاذق هو الذي يهتم بالخبرة الجمالية لذاتها

M. Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, trad W. Brokveir, éditions (95)
Gallimard.Paris,1950.

تصديقا للمبدأ الشهير: "العودة إلى الأشياء ذاتها قبل الأحكام المسبقة"، وهو الذي يكشف عن كون الفن يعد نشاطا إنسانيا عميقا يعبر به الفنان عن قدرته وتوقه المستمر نحو تجاوز الواقع المباشر يتيح لحقيقة الوجود أن تكشف عن نفسها من خلال جملة من الآثار والمنجزات ولنا في تراث الإنسانية من بنايات ومنحوتات ولوحات وجداريات خير شاهد وأحسن مثال. فلنمرر النظر إذن إلى أحد الآثار الفنية ولنحدق في إحدى لوحات بيكاسو مثل الموناليزا ولنسترق السمع للسّمفونية التاسعة لبيتهوفن ولنتساءل كيف لتلك الألوان والخطوط والمناظر والأصوات والأنغام والايقاعات والأحجار والأعواد أن تتجاوز تعددها وكثرتها وتنصهر في شيء واحد وتتحول إلى عمل فني بالمعنى الأصيل للكلمة؟ وإذا بحثنا وتأملنا فيه ماذا سنجد؟ هل سنعثر على الحقيقة مدفونة هناك مثلما يدفن الذهب في الرمل أم أننا سنحس بالجمال وذلك بأن نمتع العيون ونطرب الأذان ونغرف من نهر الحياة الخالد ما يسكن الجوارح ويطيب الخواطر؟ أليست هذه لحظة معانقة الأثر بوصفه حدث الحقيقة التي تمتلكنا ولا نمتلكها؟ ألم يقل فرويد أب التحليل النفسي أنها تعبر عن الماضي الطفولي للفنان وأن طيات الثوب الذي ترتديه تلك المرأة التي رسمها ليونارد دي فنشي تخفي مجموعة العقد والمكبوتات الجنسية الخاصة به؟ ألا تعكس الآثار الفنية عند ماركس وجهة نظر طبقية داخل المجتمع الذي ينخره التناقض؟ ألم يعتبر نيتشه موسيقى فاغانر حضور بارد للروحانيات المسيحية؟ فأين الحقيقة من كل هذا الركام الهائل من التفسيرات؟ فهل ثمة مبررات لقيام خطاب فلسفي حول القيمة الجمالية؟ وهل هي مطلقة سرمدية أم نسبية دنيوية؟ وما علاقة الفن بالحياة؟ وماهي أغراض الفنان؟ وأين توجد القوى التي تقف وراء إنتاج الأثر الفني؟ هل هي الإحساس والخيال أم الحدس والشعور؟ وما علاقة الفنان بالتجربة الجمالية؟ وهل يعكس الفن المرحلة التاريخية التي يعاصرها أم يسهم في تغييرها والتأثير في حالتها المستقبلية؟ ما السبيل إلى قيام فن إنساني كوني؟ وكيف نميز في الإبداع الفني بين ماهو ذاتي وماهو موضوعي؟ وهل تتحدد التجربة الفنية من جهة المبدع أم من جهة المتلقي؟ وأي أسلوب ينبغي أن يعتمد حتى يستطيع أن يقوم بتصنيف فني للفنون؟ وماهو الفن الذي ينبغي

أن نضعه في أعلى السلم والفن الآخر الذي يكون في المرتبة السفلى؟ وبماذا يتميز الجميل الفني عن كل من الجميل الطبيعي والنشاط العلمي والإنتاج الصناعي؟ ما الذي يجعل العمل الفني عملاً فنياً بحق؟ وهل كل جميل هو بديهياً حقيقياً وخيراً؟ وألا يمكن للشعر والوهم أن يترافقا مع جمالية معينة؟ وهل أن الفن رؤية نفعية للإنسان تحقق التسلية وتملاً أوقات الفراغ أم أنه نشاط إبداعي لذاته وهو في حد ذاته غائية دون غاية؟

غير أن الإشكال الأساسي الذي يجدر بنا معالجته هو: هل نبنى حكماً في شأن الأثر الفني من خلال ما يعكسه من جمال أم بموجب ما يكشفه من حقيقة؟ فما الذي يتيح الجمع بين الجمال والحقيقة في الأثر الفني؟

إن معالجة هكذا إخراج تقتضي مفصلة خطة البحث إلى لحظة أولى يكون فيها الانطلاق من تحديد مفهوم الفن من جهة علاقته بالطبيعة والصناعة والعلم والفلسفة والدين والأخلاق، وبعد ذلك الانتقال للتطرق إلى مسألة الإبداع الجمالي والتساؤل عن دور ذاتية الفنان في التجربة الفنية، مع التوقف عند نقد الوعي الجمالي باعتباره واقعاً لا محالة في الاغتراب والتشريع لحق جمالية القبح في المواطنة الاستيطانية، ثم لنصل في الأخير إلى حدث الحقيقة كلاتحجب في الأثر وتراوح هذا الأخير بين الرمز واللعب والاحتفال.

بيد أن ما يراهن عليه الإحساس وما هو في متناول الحكم هو تفادي الفن الهابط والذوق المقلب والجمال الصناعي والشروع في نفي الاغتراب والإقرار أن الحاجة إلى الفن الأصيل هي حاجة وجودية متأكدة وأن الحياة تكاد تكون غير محتملة من دون الاستمتاع بالآثار الفنية.

1 - مقومات التجربة الفنية :

" لا ينبغي أن نطلق اسم الفن إلا على ما نتج عن حرية أي بصفة اختيارية تجعل العقل أساساً لأعماله" (96).

Kant E. *critique de la faculté de juger*. Traduit par Alexis Philonenko, (96) librairie philosophique Jean Vrin, 1993.

لئن ارتبطت الفلسفة بالعقل وتكلم العقل لغة المفاهيم وصورت لنا المفاهيم أحداث الواقع ولئن انغمست العلوم في التجربة وتكلمت التجربة بلغة الرياضيات والأرقام والمعادلات ونقلت لنا هذه المعادلات العلاقات بين الأشياء وصاغت قوانين الظواهر فإن الفنون ترتبط بالأحاسيس الدافئة والمتوترة والخيال الخلاب والمنتج وبالذاكرة العميقة والجماعية وستكلم لغة الأهواء وستعبر لنا هذه المشاعر عما يدور داخل الذات من جموح نحو المطلق وثورة على السائد وإرادة لتجاوز الحدود نحو اللانهائي.

ربما كان مصطلح الفن غامضا بعض الشيء وآيتنا في ذلك أنه يطلق على التقنية وعلى الفنون الجميلة على الرغم من الاختلاف الكبير بين عمل الحرفي الموجه من قبل أهداف نفعية أدواتية وعمل الفنان الممارس لذاته والهادف إلى قيمة نوعية متعلقة بالجمال أساسا. لذلك يشير الفن في معناه العام إلى الإنتاج الانساني الذي يجمع بين الحرية والعقل والإبداع. على هذا النحو يشير لالاند في معجمه إلى أن: "الفن أو الفنون تعني كل إنتاج للجميل بواسطة الآثار التي يبدعها كائن واع." وبالتالي يتميز الفن على الطبيعة تميز الفعل عن الحركة والحرية عن الضرورة من حيث أنه كما يقول فرنسيس بايكن "الشيء الذي يضيفه الإنسان إلى الطبيعة".

كما يتميز الفن عن العلم تميز المعرفة النظرية عن المعرفة العملية إذ لا يعرف الإنسان بالضرورة كل ما يقدر على فعله ولا يصنع بالضرورة ما يقدر على معرفته، وقد برهن كانط عن ذلك بقوله: "الفن هو العمل الوحيد الذي لا نملك مهارة صنعه حتى وان كنا نعرفه على الوجه الأكمل." زد على ذلك أن الفن متميز عن المهنة لأن الفنان هو الصانع الذي يمتلك فكرة عما سيبدعه ولكنه يتحرر من كل غرض مادي.

كثيرا ما يقع الناس في الخلط "بين الفني والاستيطيقي والجميل فيستخدمون الواحد منها محل الآخر... غير أن هذا الاستخدام يدعو إلى الأسف، لأنه يخلط بين ثلاثة أنواع يختلف كل منها تعن الآخر... فللفظ "الفن" يشير إلى إنتاج موضوعات أو خلقها عن طريق نوع من الجهد البشري. وهكذا نتحدث عن "الفنان الخلاق" وعن نتاج نشاطه وهو "العمل

الفني". والجمال يشير إلى جاذبية الأشياء أو قيمتها. أما الاستيطيقا... فهو يحتفظ في الكثير من الأحيان بمعنى اللفظ اليوناني الذي اشتق منه Aisthesis إذ انه يشير إلى إدراك موضوعات طريفة والتطلع إليها"⁽⁹⁷⁾.

بيد أننا لو عدنا إلى اللسان اللاتيني فإننا نجد اللفظ اللاتيني Ars وقد اشتق منه مفهوم Beaux arts الذي يرتبط بالنشاط المهني والتقني. ونستنتج من هذا التحديد الإيمولوجي أن الفن هو مهارة في الصنع وتقنية للعب وقدرة على الإنتاج والمعرفة الصانعة Savoir faire. لكن ما سر اشتهاار تعريف الفن على أنه محاكاة للطبيعة؟ وما قيمة مثل هذا التحديد؟

يركز التصور السفسطائي منذ الإغريق على أن جذور الفن متأصلة في أعماق الذات بما أن الإنسان هو مقياس كل شيء وبالتالي يكون الفن مواضعة واصطلاح وجهد منصب على تقليد المناظر والحركات والأصوات الطبيعية والجميل الفني هو مرآة عاكسة للجميل الطبيعي ولكي يصبح الإنسان فنانا عليه أن يتجول في الطبيعة ليستنسخ مواطن الجمال ويستلهم أسرار الإبداع. غير أن أفلاطون نقد هذا التصور بقوله: "الفن محاكاة للمحاكاة أو محاكاة مضاعفة" لأنه يتراجع عن الحق ثلاثة مرات الأول عن الجمال في ذاته (المثال) والثاني عن الجمال الطبيعي (المثيل) والثالث عن الجمال الفني (الممثول)، ويستدل على ذلك بقوله: "إن هذه الأعمال تنتمي إلى المرتبة الثالثة بالنسبة إلى الحقيقة وأنه من الممكن الإتيان بها بسهولة حتى لو لم يكن المرء يعرف الحقيقة، إذ أنهم لا يخلقون إلا أوهاما لا أشياء حقيقية"⁽⁹⁸⁾. وينتهي إلى الإقرار بأن الفن القائم على المحاكاة هو بعيد كل البعد عن مثال الحق بما هو جمال في ذاته وخير أسمى.

لهذا السبب يكشف أفلاطون عن وجود عروة وثقى تجمع الجمال والحق والخير ويعمد إلى تفسير الفن بوصفه تعبيراً عن الحقيقة ويتعالى به

(97) حسن علي، فلسفة الفن، رؤية جديدة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، طبعة أولى 2005. ص 25.

(98) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، طبعة أولى

1968، ص 554

عن مجرد المحاكاة للمظاهر الخادعة ويرى أن مصدر الإلهام لدى الفنان هو المثال المعقول للجمال، وآيته في ذلك ما خاطب به هوميروس في محاورته أيون: "إن براعتك في الكلام عن هوميروس لا تعزى إلى الفن... ولكنها تأتيك من قوة إلهية تحركك"⁽⁹⁹⁾. ويقصد أن علم الإنسان مأخوذ بالسمع بينما علم الآلهة مأخوذ بالعيان ولذلك ينبغي أن تعلم آلهة الشعر الشاعر ويجب أن يعتصم هذا الأخير بالحب لكونه محرك الفيلسوف نحو الحق ودافع للفنان نحو الجمال.

غير أن نظرية المحاكاة قد مثلت عائقا ابستيمولوجيا أمام تطور الفنون ونشأة علوم الجمال لذلك حاولت مدرسة الفنون الجميلة في عصر النهضة استبدال نظرية المحاكاة التامة البسيطة بنظرية المحاكاة المنقوصة والتي تعتمد إلى القيام بتحريفات وإضافات على ما هو طبيعي تبرز من خلالها قدرة الفنان على إنتاج الجمال بمعزل عن التصوير المطابق للواقع، وقد عبر أرسطو من قبل عن هذه الرغبة في تخطي عتبة الطبيعة فنيا بقوله: "إن الإنسان الذي زودته الطبيعة باليد أقوى الأسلحة يستطيع أن ينتج من الفنون ما يكمل به الطبيعة ويقومها" واليد هي الأداة التي تخلق غيرها من الأدوات وبها يصنع الإنسان ما شاء من فنون"⁽¹⁰⁰⁾. لكن أنظر كيف طوع هيغل هذا المفهوم الأرسطي ليتماشى مع فكرته الشاملة بقوله: "يكمن الهدف الأساسي للفن في المحاكاة وبعبارة أخرى في الاستنساخ البارع للأشياء كما هي موجودة في الطبيعة"⁽¹⁰¹⁾.

إن فنون المحاكاة عند أرسطو تستخدم الإيقاع واللغة والوزن وتلجئ إلى الحبكة والعبارة وهي متحررة من أغراض الفائدة والاستعمال وتحدث في النفوس عملية تطهير وتتفرع إلى الملحمة والملهاة والمأساة والشعر

(99) أفلاطون، محاورته أيون، أو عن الإلياذة، ترجمة محمد صقر خفاجة و سهير القلماوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1956، ص 37.

(100) أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1998، ص 67.

(101) هيغل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 34.

والموسيقى والغناء. عندئذ يحدد أرسطو مهمة الفنان في رواية ما يمكن أن يقع من الأحداث وليس في روايتها كما وقعت فعلا مثلما يفعل المؤرخ، ولذلك يطلب منه ما يلي: "ينبغي أن نفضل المستحيل المحتمل على الممكن الذي لا يقبل التصديق".

هذا الدرس انتبه إليه ليونارد دي فينشي حينما ساهم في بناء مدرسة جمالية تحررية تحاول أن تنعتق من المدرسة القديمة الميتافيزيقية ومن اللاهوت المسيحي بقوله: "الرسام سيد خلقه والعين تخطئ أقل مما يخطئ الفكر"⁽¹⁰²⁾. فكيف أدى تعاضم دور الذات في نشأة الاستطيقا؟ ألا ينبغي أن ننقل من فن يحاكي الطبيعة إلى طبيعة تحاكي الفن إذا ما رمنا الانخراط في الثورة الكوبرنيكية في دنيا الجماليات؟

2 - الذاتية والخلق الفني :

"إن الفنون لا تتولى محاكاة المواضيع التي تمثل أمام أنظارنا وإنما ترتقي إلى الأسباب العقلية التي تنبثق منها طبيعة الأشياء. وأخيرا، فإنها تخلق كثيرا من الأشياء بنفسها وهي تضيف إلى الشيء ما ينقص كماله لأنها تملك في ذاتها الجمال"⁽¹⁰³⁾.

يعبر بول كلي عن صعوبة إيجاد حد جامع مانع للفن لأن هذه التجربة التي يعيشها الفنان ويختلط فيها الانفعال بالخيال والإشراق بالإحساس تظل لغزا غامضا لا يمكن فك رموزه ومعرفة آليات إنتاجه. والغموض مرده تحول الفن إلى مواد معدة للاستعراض والاستهلاك ولكن الطريق إلى تذوقه والحكم عليه والاستمتاع به عسير ووعر نظرا لأن طريق العقل والمفهوم ليس المدخل المناسب لذلك نظرا لأن عالم الفن هو عالم العاطفة والشعور والوجدان والإبداع وفيض الخاطر. إن الفن ليس فقط تركيب بين أصوات وألحان ورسوم وأشكال وكتل بل هو امتزاج بين هاته الأشياء وأمر آخر

Léonard de vinci, *Carnets «Perceptes du peintre»*, trad, Servicen, Gallimard, (102) 1942.

Plotin, *Les Ennéades*, traduction d'M.-N. Bouillet. (édition Hachette, 1857). (103)

ينضاف إليها ويصبغ عليها سحرا ما غير معروف عبر عنه بول كلي بقوله: "الفن يرمز إلى الخلق مثلما ترمز الأرض إلى الحياة" ويصرح أيضا: "الفن لا يسمح بإعادة إنتاج المرئي بل يجعله مرئيا" (104).

كما يرى أن جوهر الفن يقوم على الإبداع والحرية ويتجه نحو التعبير عن اللامرئي بواسطة ماهو مرئي وعماهو مألوف ومعتاد بأشياء غير مألوفة وطرق غير معتادة بقوله: "الفن يخترق الأشياء إلى ما وراء الواقع وما وراء الخيال" (105). إن تذوق الآثار الفنية يفضي إلى نوع من التربية الجمالية التي تساعد كل إنسان على إطلاق العنان للذاتية لكي تمارس العمل الإبداعي وتنخرط في تجربة كاريكاتورية أقرب إلى الهزل منه إلى الجدل تلعب بالموجودات وتعبت بالمصنوعات لا تكتفي بالتكرار والمعاودة بل تولد التنوع والمختلف وتحرر الخيال من أنماط وتهذب اللغة وترتقي بالإحساس وترتحل نحو المجهول واللانهايي.

لكن ما الفرق بين خبرة الخلق الفني على مستوى الإبداع و خبرة الإدراك الجمالي على مستوى التذوق وخبرة النقد الفني على مستوى التقبل؟ وهل يقتضي ذلك الحصول على درجة معينة من الوعي؟ وماذا نعني بالوعي الجمالي؟ ثم "ما الذي يجعل البصر يدرك الحسن في الجسام والسمع يستجيب إلى الحسن في الأصوات وكيف يتم الحسن في كل ما له علاقة مباشرة بالنفس؟ وهل للحسن في كل تلك الأمور أصل واحد لا أصل سواء أم الحسن شيء أن يكون في الجسد وشيء آخر أن يكون في غير الجسد؟" (106).

ارتبط ميلاد علم الجمال بميلاد الذاتية وارتبط اسم الاستيطيقا باستقلالية الفن وتحرره النسبي من الميتافيزيقا والدين والأخلاق وكان الفيلسوف الألماني كانط خير معبر عن هذه النزعة الجديدة في التذوق

Paul Klee, *théorie de l'art moderne*, éditions Gallimard, Paris 1998. (104)

Paul Klee, *théorie de l'art moderne*, éditions Gallimard, Paris 1998. (105)

(106) أفلوطين، التاسوعيات، التاسوع الأول، الفصل 6 في الحسن والجمال، ترجمة د

سعيد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى 1997. ص 87.

الجمالي، إذ يعود إليه الفضل في إحداث تمييز بين الفن والطبيعة والعلم والتقنية بقوله: "الفن مهارة إنسانية متميزة عن العلم تميز ملكة التذوق عن الملكة النظرية والعملية"⁽¹⁰⁷⁾. كما تصور كانط العمل الفني على أنه بعيد كل البعد عن النشاط الغريزي المسجون داخل الخيال التكراري ورأى أنه منبعث عن ذوق جمالي يمارس عن حرية ووعي ولذاته وأن "الجمال هو ما يروق للجميع دون فكرة"⁽¹⁰⁸⁾. زد على ذلك أن كانط أكد على فكرة الفن للفن والتي تعني الانغماس في التلقائية والعفوية وغياب التوظيف الأداة بالنسبة للآثار الفنية وكونها غائية دون غاية وبالتالي لم يعد الفن يعرف بوصفه محاكاة للطبيعة ولا تمثل الشيء الجميل بل التمثل الجميل للشيء".

اللافت للنظر أن الحداثة الفنية التي تم تدشينها مع الذاتية تميزت بالانتقال من تعريف الجمال على أنه معطي ميتافيزيقي جميل في ذاته ومرتبط بالكمال والتساوق والانسجام مع نظام الكون إلى تعريفه بالنظر إلى الانطباع والتأثر والتوقيع والتمثل والاستقلالية والتلقائية والقابلية وبالتالي تنسيبه ووضعه في التاريخ.

إن التجربة الفنية هي تجربة إبداعية والإبداع يتمثل في الانفصال عن السائد وامتلاك قدرة على الاستكشاف والتنبؤ وتسليط الضوء على الحياة البشرية الخفية والتعبير عن الباطن بواسطة لعبة الصور لاسيما و"أن هذا النوع من القوة الافتراضية للصور ستبحث في عمق الفكر عن الإمكانيات التي لم يقع استخدامها إلى اليوم"⁽¹⁰⁹⁾. إن ديدن الفنان هو إعادة خلق العالم وانتقال إلى عالم مافوق الحقيقة وهروب إلى مملكة الحرية وانفلات إلى دنيا الحلم وان غرضه هو التعبير عن فرديته وتميزه وعبقريته من خلال حبكة حية من الأحداث والمشاعر وكلما كان أثره الفني الذي أبدعه أصيلا اقترب من قيمة الحقيقة وعبر بجلاء عن مطلب المعنى. وكما قال ديبينس

Kant E. *critique de la faculté de juger*. traduit par Alexis Philonenko, (107) librairie philosophique Jean Vrin, 1993.

Kant E. *critique de la faculté de juger*. traduit par Alexis Philonenko, (108) librairie philosophique Jean Vrin, 1993.

Antonin. Artaud, *œuvres complètes*, Tome3. Gallimard, Paris, 1978. (109)

هويسمان: " لا يمكن أن نكون مبدعين إلا في الحقل الذي نستطيع فيه أن نعمل دونما التعرض لخطر السخرية" (110).

إن الفرق بين الجميل والجليل هو فرق في الدرجة وليس في النوع بما أن الجليل مثير وعظيم ويؤدي إلى الدهشة والقسوة والفرع والرعب والرقي والعظمة والروعة بينما الجميل ساحر وممتع وحسن ورائق للجميع دون مفهوم. وبالتالي يكون الجليل الحسن الخلاب والجميل بامتياز.

لقد بين كانط " أن الذين يملكون إحساسا بالجليل يحملهم صمت ليل صيفي نحو مشاعر راقية عن الصداقة وعن الأبدية وتفاهة العالم" (111). كما أن التذوق الجمالي ليس مجرد متعة حسية وإنما غبطة روحية تدعو إلى النظر بانتباه واللعب مع الوجود وممارسة التفكير بحيث يشعر المرء أنه أدرك الديمومة وشارف على الاكتمال ويكاد يتحد بالمطلق. إن ماهية الفن هي الحرية وإن حرية الفنان هي أساس إبداعه وإلهامه وإن ضريبة الحرية هي المغامرة في المجهول والمخاطرة بالحياة من أجل التضحية في معبد الجمال الفتان. وكما قال كانط: " لا بد من ذوق حتى نحكم في شأن شيء جميل لكن لا بد من عبقرية لإبداع شيء جميل" (112)، وآيته في ذلك أن الذوق ملكة حكم وليس ملكة إبداع وهو حكم تأملي بحث يحقق الرضا النزيه الحر دون أية مصلحة حسية أو عقلية. لكن لماذا يظل الجمال لا قيمة له إلا بالنسبة إلى الإنسان؟ وكيف يستعمل الفن في غير محله ويساهم في إفساد الذوق وتنميط الوعي؟

3 - الوعي الجمالي ونقد المجتمع :

"إن الفن لا يستحث وعي طبقة محددة فحسب وإنما وعي الكائنات

Denis Huisman, *L'esthétique*, Que sais je?, N635. (110)

Kant E. *critique de la faculté de juger*. traduit par Alexis Philonenko, (111) librairie philosophique Jean Vrin, 1993.

Kant E. *critique de la faculté de juger*. traduit par Alexis Philonenko, (112) librairie philosophique Jean Vrin, 1993.

البشرية من حيث أنها تنتمي إلى النوع وتطور ملكاتها المتحفزة للحياة» (113).

لو افترضنا أن أحد الفنانين الكلاسيكيين السابقين عاد إلى الدنيا وطلبنا منه أن يسלט الضوء عن الفنون التي يتداولها أناس هذا الزمان لكشف لنا عن الوضعية الاحراجية التي أصبح عليها الفن في عصرنا ولفسرنا ذلك بأن الفن الحقيقي ترك مكانه للرداءة وأن الفنان الموهوب أصبح يعيش وضعية الاغتراب وأن الفن اليوم فقد قيمته بسبب تحول الآثار الفنية إلى بضائع تباع وتشترى وفقا لقيمة استعمالية بعيدة كل البعد عن قيمتها الاستيطيقية الأصيلة.

لكن لو فعلنا العكس وبعثنا فنان مغرم بتقليعات دور الموضة وجنون ما بعد الحداثة إلى جوامع وكنائس القرون الوسطى ليفتش لنا عن خميرة الإبداع وعلّة الحس المرهف والذوق الرفيع لاستوقفته الرموز وتاه بين ثنايا العجائب وانخرط من حيث لا يدري في لعبة الوجود وسحرته فتنة اللغة وجمال الطبيعة وفضل الصمت على الوصف والمكوث هناك على الحضور الآن وهنا.

لا يمكن الاكتفاء بالقول بأن كل فنان هو ابن عصره وأن ما ينتجه من آثار تمثل مرآة عاكسة وذاكرة حافظة للأحداث التي جرت في زمانه، كما لا ينبغي أن نخزل الفن في القول بأنه مجرد انعكاس للعلاقات الاجتماعية السائدة وإنما ينبغي التركيز على البعد التغييري الذي يقوم به والرسالة التحررية الوجودية التي يؤديها. وهذا الأمر قد بينته مدرسة فرنكفورت عندما كشفت عن درجة الاستقلالية التي يتمتع بها الفنان عن كل الضغوطات الاجتماعية والاكراهات السياسية وأبرزت البعد الثوري الذي تختزنه الآثار الفنية في عمقها وبرهنت على ذلك بالقدرة التجاوزية لما هو مبتذل ومنحط وتافه التي يمتلكها الفنان وبالتحريض الذي يمارسه الفن تجاه الناس من أجل تحقيق التحرر والانعقاد من كل أشكال الاستغلال والاغتراب. لقد عبر هربرت ماركوز عن هذه الوظيفة النقدية العلاجية بقوله: " لا يستطيع الفن أن

Herbert Marcuse, *la dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1979.

(113)

يغير العالم ولكنه يستطيع أن يسهم في تغيير وعي الرجال والنساء وغرائزهم التي تمكنهم من تغيير العالم" (114).

يسعى الفن إلى إبعاد ما يحجب الحقيقة والواقع ويحاول إفساح المجال للذات الفردية من أجل التجريب والانخراط في الإنشائية بعد تحريرها من ضغط الحاجة وأسر الحتمية الطبقية، كما يساعد الإنسان على فضح المظاهر السلبية للواقع وذلك بأن يوفر له أشكال راقية من النضال ضد الظلم والإقصاء ويساعده على استثمار الطاقة الكامنة في المخيلة والجسد في الاحتجاج والتمرد والتطهير من دنس رتابة الحياة اليومية القاتل ويسمح له بالحلم والأمل والتمتع بالجمال في مملكة التخيل والافتراض والممكن، وقد حمل هربرت ماركوز الفنان مسؤوليته تجاه مستقبل الحياة الإنسانية في المجتمع ذي البعد الواحد بقوله: "يمكن بواسطة الفن أن يخلق ذلك الواقع الآخر في داخل الواقع نفسه هو عالم الأمل" (115).

إن البعد الجمالي النقدي الذي تريد مدرسة فرانكفورت إبرازه يتوجه بالأساس نحو إعادة بناء الوعي البشري بشكل يتعارض مع التمنيط والقبولية والأداتية التي تغرق فيها العولمة كل الكائنات.

إن رسالة الفن بعد ظهور المدرسة النقدية والاتجاه الإنشائي قد تغيرت من التعبير عن الحقيقة إلى تحقيق التماسك الاجتماعي والتواصل بين الثقافات وبين المبدعين والجمهور و إن مهمة الآثار الفنية صارت متمثلة في نقل المعارف والخبرات من مجتمع إلى آخر وفي تحقيق استمرارية الاتصال في حياة الحضارة والتفاعل مع ذاكرة الجماعة البشرية. وإن الفنان صار بإمكانه أن ينقذ الحقيقة من التدنيس والنسيان ويقدر على أن يوقظ في الناس الشعور بالجمال وأن يجعلهم ينتبهون إلى أنفسهم وأن يبدعوا تخطيطات لمستقبلهم وألا يكتفوا بفهم الأشياء الفعلية في الحاضر.

إن الغرض من الفن ليس الاستمتاع والتسلية ولا إشباع الرغبة في

Herbert Marcuse, *la dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1979. (114)

Herbert Marcuse, *la dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1979. (115)

المعرفة بل تغيير فهم الناس للواقع من أجل مساعدتهم على تخطيه واستبداله بواقع جديد أكثر انفتاحا وتنوعا. إن الإنسان من خلال الفن يمكن له أن يعلن حب الحياة ما استطاع إلى ذلك سبيلا ويقبل على الوجود دون تحفظ وينظر إلى المستقبل بتفاؤل وكما قال نيتشه: "أيا تكن الحياة فهي جميلة"، وهكذا سيكون الفن أقرب إلى عالم الحقيقة بقدر قربه من موطن الجمال. لكن الإشكال الذي يطرح في العصر ما بعد الحديث هو علاقة الفن بالدين في زمن تصاعدت فيه العدمية فهل يبني تقدم الفن على انحسار الأديان وأفول الآلهة كما عبر عن ذلك هايدغر؟ وهل يؤدي تزايد العنف بين الأفراد والشر في التاريخ إلى اختفاء الجمال والتشريع لجمالية القبح؟

ما أرادت أن تبينه مدرسة فرنكفورت هو أن موضوع الفن ليس بالضرورة الجمال بل أشياء أخرى مثل النقد والتحرر والحياة والحقيقة واستبدال النظرية التقليدية بالنظرية الثورية والعقل الأداتي بالعقل التواصلي. غير أن المفارقة تكمن في كون الفن لا يتماثل مع الجمال إلا بالمرور بمفهوم القبح وفي التأكيد على أن تاريخ الفن لم يخلو منذ القدم من تمثيلات لمواضيع قبيحة. في هذا السياق ألم يعرف أدرنو القبح بأنه ليس سلبا للجمال بل آخر مؤسس له وربطه باللاتوافق والتوتر الذي يحدثه الفنان في نظام الأشياء وأكد على أن "قوة الحرية الذاتية في الأثر الفني" تظهر عندما يدخل الفنان الاضطراب على الانسجام والتوازن السائدين في الكون، وصرح في ذلك ما يلي: "إن قلة الذوق هي الجمال بما هو شيء قبيح" (116)؟

لكن هل يجوز أن نجزم بأن الفن الحقيقي لن يظهر إلا عن طريق نقد السلعة ونفي الاستلاب الذي يقع فيه الإنسان نتيجة التقنية؟ وهل يمكن انقاد الفن عن طريق إنشاء أنطولوجيا للأثر الفني؟

ADORNO, Theodor W., *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez & E. (116)
Kaufholz, Paris, Klincksieck, 1989, v.o. Francfort, Suhrkamp, 1970.

4 - الأثر الفني وحقيقة الوجود:

"حيثما يوجد في العمل الفني انفتاح على الموجود من حيث وجوده وكيفيته هناك انكشاف للحقيقة في الأثر" (117).

يخضع الأثر الفني إلى عدة تفسيرات وتأويلات مثل المقاربة المادية التاريخية ومنهجية التحليل النفسي ودرج التجربة الهرمينوطيقية ولعل هايدغر كان أول من حاول تاصيل قراءة الأثر الفني من زاوية فنومولوجية خاصة مع لوحة الحذاء لفان غوغ واشعر هودرلين ولما أعلن أن "الفن يكون من حيث الماهية أصلا" وأن "كل فن هو بالأساس شعرا أي وحدة حميمية مع اللسان والكلام" (118). وأكد أنه عندما يتم إرسال الأثر الفني إلى المتلقي قصيدة مثلا فإن عالما بأسره يفتح له ويستدعي الإنسان الآخر بالقدوم.

بيد أنه إذا كانت التقنية هي أحدث تجليات ميتافيزيقا الذاتية التي دشنها ديكرت من خلال كوجيتوه العجيب وإذا كانت العقلانية الغربية قد ساهمت في نسيان الوجود فإن الفن بإمكانه أن ينقذ الإنسان من الأوهام التي سجنته فيها التقنية وبإمكانه أيضا أن يساعده على تذكر حقيقة الوجود. ولكن لكي نسمح للأثر الفني أن يكون أثرا بالفعل ينبغي أن يكون هناك حراس للوجود يجيبون على ما يحدث للحقيقة. لهذا السبب يميز هايدغر بين الإنتاج الصناعي والإبداع الفني ويرى أن الإبداع يظهر عندما تنكشف الحقيقة في الأثر الفني وتفصح عن وجودها بوصفه صراعا بين الالهة والفنانين وبين السماء والأرض. حول هذا الموضوع يقول: "إن أصل الأثر الفني هو أصل الدازاين التاريخاني للشعب" (119)، وإن الاهتمام بالآثار

M. Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, trad W. Brokveir, éditions (117) Gallimard.Paris,1950.

M. Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, trad W. Brokveir, éditions (118) Gallimard.Paris,1950.

M. Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, trad W. Brokveir, éditions (119) Gallimard.Paris, 1950.

الفنية لا يصل سوى لوجودها الموضوعي وليس لوجودها الأصيل، كما يؤكد على أن التجربة المعيشة يمكن أن تكون العنصر الذي في حضنه تغرب الآثار الفنية وتموت خاصة حينما يتعلق الأمر بالاستهلاك والتقبل الأداتي النفعي.

هكذا كان الأثر الفني مجرد رمز يسمح بشيء ما أن يشير إلى شيء آخر وكان اكتساح التقنية للعالم سبب تصحر الفن وابتعاده عن رسالته الوجودية. وهكذا يثبت هايدغر الوجود المستقل للأثر الفني عن المبدع وعن المتلقي ويؤكد استقلالية بنيته الأنطولوجية وأسبقيتها عن كل خبرة إنسانية ويرى أن الحقيقة تؤسس ذاتها في الأثر وأن الفنان يكشف عنها في شكل والمتلقي يحفظها.

على هذا النحو يتكون العمل الفني من عناصر ثلاثة هي المادة والموضوع والتعبير وتوضع كل هذه الأبعاد بشكل أو بآخر في بناء خاص بها ووفق ترتيب زمني وإطار مكاني معينين. وإذا كانت المادة أداة طيعة في يد المبدع يتصرف فيها كما يشاء سواء كانت الحركة أو الصوت أو اللفظ أو الحجارة أو الإيقاع وإذا كان الموضوع هو الرمز أو العلاقة التي تشير إلى قضية معينة أو إشكالية راهنة يحاول المبدع إثارتها وطرحها في تجربته الفنية فإن عنصر التعبير هو المجال الذي يكشف فيه الفنان عن ابتكاره واجتهاده حيث تتضح مدى قدرته على تجاوز الواقع وإعادة ترتيب الأشياء بحيث يرضي أفق انتظار الجمهور ويؤمن الاتصال بالمتلقي ويبعث فيه الحياة ويضفي عليه المعنى.

في السياق نفسه الفنومينولوجي الهرمينوطيقي يرفض جورج هانس غادامير أن يكون الأثر الفني مجرد شكل محض متاح لحكم الذوق ويقوم بنقد الوعي الجمالي نظرا لوقوعه في الاغتراب ويعرف الأثر الفني بالاعتماد على ثلاثية اللعب والرمز والاحتفال ويعلن أن الأثر الفني يكشف لنا عن شيء جوهري ويساعدنا على اكتشاف حقيقة الوجود المحجوب. ولكي يفهم وجود الأثر الفني يستعمل مفاهيم إغريقية هي القوة والفعل والحركة والسكون. ويشخص وضعية الفن في عصر العولمة بقوله: "حينما يعرض

العمل الفني في السوق يصبح شيئاً ولا يكون له عندئذ عالم ولا وطن⁽¹²⁰⁾.

يقوم غادامير بإحياء السؤال العتيق حول الحقيقة الفنية وذلك بالكشف عن التباس مفهوم الثقافة الفنية في العصر التقني وبنقد التجريد المتأصل في الوعي الجمالي ويبحث عن دروب هرمينوطيقية لتشييد أنطولوجيا للأثر الفني وفي ذلك نجده يقول عن زمانية الجمالي: "إن العمل الفني لعب أي أن وجوده الفعلي لا ينفصل عن عرضه وفي هذا العرض تنبثق وحدة وهوية بنية ما"⁽¹²¹⁾. إن اللعب هو الخيط الرابط في كل أنطولوجيا ممكنة للأثر الفني وإن هذا الأخير لا يحتل منزلة الموضوع المتناسك وإنما يطلب في كل مرة أن يكون حاضراً بشكل جديد.

اللافت للنظر أن غادامير يربط بين دوائر ثلاثة هي الفن والحقيقة واللعب ويحاول تجاوز الاغتراب الذي أوقع فيه الوعي الجمالي الناس والرداءة التي غزت المشهد ولوثت الصورة وفي مقابل ذلك يؤكد على عنصر المشاركة والحضور في العمل الفني من قبل المتلقي كالقارئ والمتفرج والمشاهد والمتقبل. ويبرهن على ذلك بأن مشاركة اللاعب في اللعب واستغراقه فيه يجعله يفقد نفسه لصالح الجدية في اللعب وبالتالي إن الذات الحقيقية للاعب لا تعنيه فقط بل هي اللعب نفسه وبالتالي تتحول الذاتية من اللاعب إلى اللعبة. أما الموضوعية فتظهر في الأداء والإتيقان الذي يبديهما اللاعب أثناء انغماسه في اللعبة وما يبدو عليه من روح المنافسة واللاغرضية والروح الرياضية والغيرة الفنية. وقد صرح في ذلك: "لقد كنت في حاجة إلى ضم ألعاب اللغة بشكل أكثر مماثلة مع ألعاب الفن التي جعلتها نموذجاً للهرمينوطيقا".

H.G. Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique* (120) *philosophique* (1960), Trad.intégrale révisée et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Ed. du Seuil, Paris 1996.

H.G. Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique* (121) *philosophique* (1960).

علاوة على ذلك يثني غادامير على الوظيفة الرمزية التي تؤديها الآثار الفنية ويجعل من الرمز مفتاحاً لإنتاج الدلالات والمعان ولكنه يتوقف أكثر عند تعاصرية الفن واستمرارية الماضي في الحاضر في زمانية الاحتفال وما يسمح به من تنشيط الذاكرة وسفر بالمخيال ومن فهم للأعمال الفنية عند المناسبات والعروض. إن المشاركة في الاحتفال لا تعني نسيان الذات والوجود خارج النفس والاعتراب في العرض وإنما تمكن المرء من مقاومة السأم والارتفاع عن الانشغال بالحياة اليومية وتجاوز واقع التكرار وتذكر حقيقة الوجود المفعمة بالفرح ولو لمدة زمنية هي زمن العرض.

هكذا لا يرى غادامير حرجاً في الإشادة بالفن الكلاسيكي لأن ذلك لا يعني الوقوع في التقليد والتراثية بل يدل على أالصالة وإمكانية عبور الزمان والمكان والالتحام بالعالمية. ولذلك نجده يقول: "إن كل احتفال تعبدي هو نوع من الإبداع"⁽¹²²⁾. فهل يعني ذلك أن غادامير أرجع الفن إلى حاضنة الدين؟ ألم تعمل الحداثة الاستيطيقية مع كانط على إبعاده عن المعبد وتقريبه من المخبر العلمي وتجربة العزلة الهادئة الفلسفية؟

خاتمة:

"إن الفن لم يكن ضرورياً في الماضي وحسب بل سيبقى كذلك في المستقبل أيضاً وعلى الدوام"⁽¹²³⁾.

لما كانت الفلسفة في صميمها تدبراً مفهوماً ووصفاً دقيقاً لمختلف أبعاد التجربة الإنسانية ولما كانت الظاهرة الجمالية هي أحدها وكان الكائن الآدمي مغرماً بالفن من حيث الفطرة ومتعطشاً للجمال بغريزته فليس بدعا أن نرى الفلاسفة يولون عناية قصوى بهذا المطلب ونشاهد الناس في حياتهم اليومية يصرون على الفوز به والاستمتاع بمحاسنه. غير أن دراسة الفن قد

H.G.Gadamer, *l'actualité du Beau*, trad. Donald Ipperciel, Paris, Fides, (122) 1998.

(123) أرنست فيشر، ضرورة الفن، ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة بيروت، طبعة أولى 1965، ص 7.

اتخذت عدة أشكال ونحات نحو عدة اتجاهات إذ أراد البعض منها أن تكون مجرد دراسة تجريبية للأذواق، بينما قام البعض الآخر بدراسة نفسية للإبداع الفني والتذوق الجمالي، في حين ربط غيرهم الفن بالنشاط الحضاري وبالأطر الاجتماعية والتقاليد الثقافية، فاتجه البحث نحو علاقة الفنان بالجمهور والصلة بين الباث والمتقبل.

إن كان الفن يمثل رؤية للواقع تتجلى من خلال ذاتية الفنان وتعكس الأعمال والآثار الثقافية التي تنتمي إليها فإنه من الضروري أن يقوم هذا الجوهر النفيس بعدة أدوار ويلعب عدة وظائف ترتبط بالطاقة الإبداعية لدى الفنان وبالاحتياجات الاستيطيقية لدى المجتمع وبالتجليات الوجودية للحقيقة. وقد عبر هيغل عن هذه الوظيفة بقوله: "إن هدف الفن يتمثل في أن يظهر للعيان ما يتولد عن الروح"⁽¹²⁴⁾، ويقصد بذلك أن العمل الفني يتوسط الحسي المحض والفكري المحض، وكما قال فلوبيير: "إن مكانة المبدع بالنسبة إلى أثره هي مثل مكانة الإله بالنسبة إلى خلقه".

لكن أن نعتبر الفن رؤية للعالم ووسيط رمزي بين الإنسان وغيره وأداة للتعبير عن مكنونات الذات وحركات الفكر نحو العودة إلى ذاته فذلك أمر بديهي ولا يمكن المجادلة بشأنه ولكن أن يتحول الأثر الفني إلى سلاح نقدي يعمل على إحراج الثقافة السائدة ويقوم بفضح الحضارة الصناعية ويعري أساليبها في الخداع والتمويه ومحاصرة إمكانات الحياة فذلك ما يثير الاستغراب ويدعو إلى الدهشة والتدبر، إذ كيف يا ترى تنهض الفنون بوظيفة إظهار ما يريد أن يختفي وتخفي ما يريد أن يظهر؟ وإلى أي مدى يجوز لنا أن نفسر الآثار الفنية بطريقة علمية؟ ألا يؤدي ذلك إلى فقدانها لهالتها السحرية واختفاء قيمتها الجمالية؟ ألم يقل سارتر: "إن الفن هو ذات الإنسان الطموحة إلى استعادة حريتها"؟ وما صحة ما قاله فرويد عن الفن بأنه "إشباع خيالي لرغبات لاشعورية ومحاولة لتفادي الصراع المكشوف مع قوى الكبت" وعن الفنان بأنه "إنسان منطو يكاد يصبح عصايبا"؟ وما قيمة

(124) هيغل، مدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت،

1978، ص45.

الاعتبار الماركسي للفن بأنه جزء من البنية الفوقية التي تعكس ثقافة الطبقة الاجتماعية المهيمنة وتصريحه بأن "الواقع الاجتماعي هو مصدر الأفكار المحركة للعمل الفني"؟ هل يعني ذلك أن الفن مجرد إيديولوجيا تصدر الأوهام أم أنه تعبير عن حقيقة الصراع القائم بين الطبقات الاجتماعية؟ ثم ألم يقل هيربرت ماركوز هو الآخر: "أن ذاتية الأفراد تنزع من خلال الفن إلى الذوبان في الواقع الطبقي" (125)؟ وألم يوكل إلى الفنان مهمة الكشف عن قمع الحضارة للغرائز وحيلولتها دون إشباع الرغبات الإنسانية؟

بيد أن الإشكال الحاسم الذي يحرص كل تفكير فلسفي في الظاهرة الفنية هو ذلك الذي يثيره مايكل دوفرون بعد قام بالوصف الفنونمينولوجي للخبرة الجمالية واعتمد أسلوب التحليل وقارن الاتجاه الجمالي بالاتجاهات غير الجمالية ويتمثل في مقارنة الاتجاه الجمالي بالموضوع الحقيقي وبالموضوع المحبوب ويمكن صياغته على هذا النحو: هل أن الاتجاه الجمالي هو الاتجاه نحو المحبوب أم الاتجاه نحو الحقيقي؟

في هذا السياق يقول مايكل دوفرين: "إنني أنا الذي أمتلك الحقيقي بينما الجميل هو الذي يمتلكني" (126) ويقصد أن الاتجاه نحو الجميل يشبه اتجاه الإنسان نحو الحقيقي. ولكن التأمل الفلسفي لا يبحث بطريقة شرعية عندما يهتم بحقيقة الجمال ولذلك ينبغي التركيز على المحبوب لأن الحقيقة تكون ذاتية في العمل الفني والخصائص التي تشير إلى توجهنا نحو الحقيقي هي الانبهار الذي يعيشه المرء وهو في حالة حب التي هي أحسن تعبير عن الخبرة الجمالية التي يمكن أن يعيشها الإنسان. فكيف يا ترى يكون الاتجاه نحو المحبوب هو خير ضامن للتأليف بين الاتجاه نحو الحقيقي والجمال في الآن نفسه فيكون ماهو حقيقي جميل وماهو جميل حقيقي؟ وأليس من الأجدى أن يؤلف الفنان بين قيمتي الجميل والحقيقي من أجل أن يتجه نحو الحرية؟ ألم يقل بول ريكور في هذا الصدد: "إذا تحرر الفنانون من..."

Herbert Marcuse, *la dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1979. (125)

Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, Paris, (126)

1953.

فلا بد أن يجعلوا أنفسهم أحرارا من أجل.. «⁽¹²⁷⁾؟.

بيد أن التحدي الكبير بالنسبة للعرب والمسلمين هو تجاوز التناقض بين الدين والفن والإيمان بإمكانية استثمار الاحتفال بالمقدس من أجل تفعيل آلية الخلق الجمالي والمشاركة في إنتاج الآثار الفنية، فهل يجوز لنا القول بوجود فن عربي إسلامي؟ وماهي خصوصية الرؤية الجمالية في الإسلام؟

(127) بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، ص 289.

المقابلة الخامسة فلسفة الصورة بين المنع والإباحة

استهلال :

"ليس ثمة من صورة بريئة، لكن بالطبع لا وجود لصورة آئمة، لأن من يفرض على نفسه شيئاً من خلالها هم نحن" (128).

لم تنل الصورة منذ القديم الحظوة التي تليق بها سواء من طرف الدين أو من طرف الفلسفة وذلك لواقع الإقصاء والتهميش الذي تعرضت له واعتبارها محل الخساسة وجسد الدناسة ومادة شيطانية ما انفكت تتسبب في غواية الإنسان وتضليله، زد على ذلك ترتبط بالمادة وتنبع من الحواس والتخيل والتذكر واقترانها بمحاكاة الطبيعة وجعلها اللامرئي الغائب شاهداً مرئياً ووجودها بالقرب من دوائر الانطباع والانذار والوهم والزيغ والتحريف والخداع.

غير أن مظاهر التجديد الذي شهدته الأديان واستئناف باب الاجتهاد وبروز فقه الواقع أفرزت الانتقال من منطق المنع والتقييد إلى منطق الإباحة والتحرير ورفع عنها الضيم وتم استغلال هذا الفضاء المرئي والوسيط الرمزي من أجل توسيع الدعوة الدينية ونشر العقائد في العالم والعناية بالمقدسات والبرهنة على وجود الله وتخليص الرؤى اللاهوتية من الشوائب والأساطير وتقريبها من الأفهام وتبسيط أصولها وعرض أركانها للمتعلمين.

علاوة على ذلك أنهت الفلسفة المعاصرة وضع النسيان وحالة الحصار التي كانت تعاني منهما الصورة وأعدت لها الاعتبار على الصعيد المعرفي والوجودي ومن جهة القيمة والمعنى وأصبحت تمثلاً أداة اتصال بين الإنسان ونفسه والعالم والآخر ومركز الثقل في الحياة اليومية بحيث سمت العصر الذي تعيش فيه وصار يسمى عصر الصورة. فما المقصود بالصورة؟

(128) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق للنشر. الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 88.

وماهي أنواعها والعناصر التي تتكون منها؟ وكيف تتم صناعة الصور؟ وماهي المواد والمسافات والفضائيات والأرضيات التي تستعملها؟ وكم من وظيفة تقوم بها في حياتنا المعاصرة؟ وأي مكان للعرض وأي تعليم تستلزم؟ وما معنى مجتمع المشاهد؟ وكيف يتراوح وجود الصورة بين الإيديولوجيا واليوتوبيا؟ وأي معنى تطلقه الصورة؟ وهل تقول الحقيقة أم الكذب؟ ولماذا تعتبر الصورة ركنا أساسيا في الدعاية والإشهار؟ وهل تقرب بين الناس أم تعزل بينهم؟ وإلى أي مدى يمكن أن نثق في الصور؟ وماهي النظرية الفلسفية القديمة حول الصورة؟ ولماذا تأخرت دراسة الصورة على دراسة اللغة بهذا القدر؟ وأي استعمال للصور في نظرية المعرفة؟ وبماذا يتميز الاستعمال التقني المعاصر للصور بعد الثورة الرقمية وتطور وسائل الاتصال؟ وما المقصود بالوسائطية؟ وأي سلطة للصورة؟ وماهي الأطراف التي توجد بينها؟ ومن يراقبها وماهي وجهتها؟ وهل تقدر الصورة على تغيير الواقع الذي تعكسه أو تسلط الضوء عليه؟

ما نصبو إليه من خلال هذا الانشغال هو أن يكون العمل الفني بمستوى حقيقة وقيمة وجمال الأشياء التي يصورها وليس الإقناع بإثارة الأحاسيس وتحريك المشاعر ولا التفسير بالمنطق العلمي والبرهنة على صدق الظواهر المرئية التي ندركها من خلال أدوات التصوير ذاتها.

1 - مفهوم الصورة:

"الإنسان هو الثديي الوحيد الذي يرى بشكل مضاعف. فشبكية العين ترسل إليه بصورة يحللها المخ ويمنحها دلالة" (129).

لقد تغير نمط حضور الإنسان في العالم زمن الحداثة وصارت الذات هي السيدة والعالم مجرد تمثل لها وامتلكت الذات القدرة على التجريد والعقلنة وحولت الوجود بأسره إلى فكرة عقلية ومقولة منطقية ولكن الجديد في عصر العولمة أن العالم كل صار قطرا واحدا وأن الكوكب تحول إلى

(129) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 88.

صورة بسيطة وتم اختزال التنوع والاختلاف والثراء الهائل في اطار واحد معد للرؤية وبطاقة رمزية صالحة للتوقيع. لقد ساعدت الثورة الرقمية على التقريب بين المسافات وسرعة الاتصال بين أجزاء المعمورة وصار الناس يسمعون أخبار بعضهم البعض ويتبادلون صور عن حياتهم اليومية وأنشطتهم الاجتماعية في لمح البصر.

لقد غدت الصورة في عالمنا المعاصر شيئا سياسيا لا يمكن الاستغناء عنه وأصبحت أحد أهم وسائل الاتصال والربط بين المنتجين والمتقبلين ومفهوما ماديا بامتياز يستخدم بكثافة في التجارب الفنية والمؤسسات الاقتصادية والوسائط الرقمية والعمليات التقنية والفضاءات الاجتماعية ويوظف في الإشهار السياسي والدعاية الفكرية والترويج التجاري للمنتوجات.

ثمة دلالات عديدة تشير إلى ظاهرة الصورة ولكن يوجد تعريف متفق عليه يقول أن الصورة تكشف عن خاصيتين لا ينفي كل منهما الآخر. الخاصية الأولى هي تلك التي تقوم بتمثيل شيء آخر غير ذاتها، والثانية هي تلك التي تظهر حد أدنى من التشابه أو العلاقة التأشيرية مع الموضوع أو الفكرة المشار إليها. لكن الصورة هي أيضا رمزية وبمعنى أكثر اتساعا " يشكل أي مكان يتضمن علامات تشكيلية قابلة للتأويل صورة " وعلى خلاف ذلك يمكن أن تظهر الأيقونة خصائص تشكيلية دالة. إن الفوتوس هو تعبير عن الواقع وإعادة تشكيل له، وان التصوير هو تحويل الوجود إلى مظهر والأصل إلى نسخة وإضفاء معالم رمزية وتقنية على الواقع وذلك عن طريق توقيف الزمان وتحنيط الظواهر وعزلها واجتثاثها من منبتها.

هكذا نجد ثلاثة معان للصورة: المعنى اللغوي هو محاكاة وتمثيل وتمثال، والمعنى المجازي هي رمز وأيقونة وعلامة، والمعنى التقني هي خيال أي مشهد منعكس في مرآة. من هذا المنطلق ليست الصورة الواقع ذاته التي تقوم بتصويره وفق نسخة مطابقة للأصل بل هي الوجه الآخر للواقع وذلك عن طريق التعبير والكشف وتقوم بشرح الوقائع وتأويل الأحداث وتبرز معطيات فنية وأبعاد جمالية حول هذا الواقع الحقيقي الذي تحل محله

وتعرضه للمشاهدة والفرجة والرؤية من قبل الجمهور. كما تتردد الصورة بين الحقيقة والوهم وبين الصدق والخداع وتحاول جاهدة المطابقة مع الحياة ولكنها كثيرا ما تسقط في التحريف والانتقاء وتمارس إستراتيجية الإهمال وتقنية الإقصاء وتركيز الاهتمام على المفيد والأصلح.

إن الصورة هي دائما وجهة نظر جزئية حول العالم الواقعي ولا ترتقي البتة إلى بناء نظرة كلية على الرغم من التقدم الكبير الذي عرفته الوسائل التقنية والثورة الرقمية في الرصد والملاحظة. لقد أعاد الاهتمام بالصورة المجد إلى العين وافتكت هذه الأخيرة الريادة من الأذن والفهم واليدين ومهدت لنشأة المرآة والنظارة والعدسة والمقرب والمجهر وآلة التصوير. هكذا " تتمثل عملية التصوير في اعطاء السديم طابعا مرئيا ومنظما" (130).

إن حاسة النظر لدى الإنسان هي مختلفة ومميزة عن النظر لدى بقية الكائنات الحية وعن ملكة تسمية الأشياء وإضفاء المعنى على الظواهر ومنح القيمة من عدمها بالنسبة إلى الأشخاص. لكن كيف تم التعامل مع الصورة من وجهة نظر ثقافية؟ وهل بقيت الصور موضع تبكيت أم أصبحت محل ترحيب؟ وماهي النظرة الفلسفية النقدية لمجتمع المشاهد؟

2 - النظرة إلى الصورة:

إن الصورة ليست ضارة بطبعها وإنما هي تغذي بجهد قليل أو كثير... نزوعا محاكاتيا لاشعوريا لدي المتفرجين" (131).

والحق أن تاريخ البشر مر بثلاثة مراحل: الأولى هي مرحلة الخطاب الشفوي والكلام المباشر، والمرحلة الثانية هي مرحلة التدوين والنص المكتوب والوثيقة والأرشيف والمتحف، والمرحلة الثالثة هي مرحلة المشهد المرئي والصورة وبالتالي ان الصورة أفضل من الكلمة ومن النص وأكثر تعبير عن الحقيقة من الخطاب والمدونة، فاللغة يمكن أن تخون الفكر وتشوه

(130) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 87.

(131) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 87.

الواقع بينما الصورة شفافة وصادقة وتعكس الحقيقة الواقعية. كما تتراوح النظرة إلى الصورة عبر العصور ومن مختلف المرجعيات والأديان والتقاليد بين المنع والإباحة وبين الحجب والإظهار وبين الاستهجان والاستحسان وبين النفي والإثبات.

إن تاريخ الصورة في الأديان قد تأرجح بين الرفض والتحريم تفادياً للوقوع في التجسيم والتشبيه وتدنيس المقدسات من جهة وبين الثقة المتواصلة والاستعمال المستمر من أجل التعبير عن المطلق من خلال المحسوس والكشف الأيقوني عن جلاله الإلهي من جهة أخرى.

والحق أن التصوير مباح في الإسلام وأنه رديف التكريم واحترام الإنسان وقد جاء في التنزيل الحكيم: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم﴾⁽¹³²⁾، وجاء أيضاً: ﴿ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾⁽¹³³⁾، غير أن البعض يستعمل الصورة ويعمد إلى التصوير ولكنه يقع في المفارقة حينما ينظر نظرة مزدرية للصورة وينادي بتطبيق الحكم الشرعي على فن التصوير ومنعه.

إن تهميش الفلسفة للصورة منذ الإغريق يعود إلى القسمة الأفلاطونية بين المحسوس والمعقول وانتصاره للفكر على حساب الظن وللمثال على حساب التجربة واعتبار العالم المرئي هو عالم الأوهام والضلال وعالم الحقائق هو العالم المحجوب والتشكيك في كل ما تقدمه حاسة الإبصار من معارف والثقة في الأفكار التي ننظر إليها بعيون الروح. هكذا تعتبر الفلسفة المثالية الإدراك البصري والمواضيع المرئية وكل ما يراه المرء بعينه المجردتين هو مجرد بداهة مباشرة ويقين حسي ومظهر خارجي وتمثل عفوي يجب تخطيه وتجاوزه.

غير أن الفلسفة النقدية المعاصرة هي فلسفة الصورة خاصة عندما أعادت العقلانية المنفتحة الاعتبار إلى الخيال والذاكرة واللغة وجعلت من الصور سواء أكانت منقوشة أو مرسومة أو مكتوبة أو مرئية تعبر عن مقصد المعنى وقوة الأفكار وجمال المشهد وقيمة الفعل الإنساني.

(132) القرآن الكريم، سورة الأعراف، آية 11.

(133) القرآن الكريم، سورة التين، آية 4.

هكذا تظهر سلطة الصور بالمعنى المادي في إنتاج الآثار وتغيير سلوك الناس عن طريق التأثير في الرأي العام وصناعة القنوات لدى الجماهير وتتدخل في اختياراتهم وترويضهم من خلال الترغيب والترهيب الذي تمارسه الصور التي تسيل اللعاب وتحمس وتخفف عن النفس من جهة والصور التي تثير الغثيان والقشعريرة وتجرح وتقتل من جهة أخرى.

على سبيل المثال يلعب الإشهار التجاري دورا حيويا في الحياة اليومية وفي النشاط الاقتصادي اذ يركز على سلطة الصورة ويحدث تأثيرا سلبيا على المتفرجين ويقوم بتغيير السلوك، كما يوجه الرأي العام ويؤثر في نتائج الانتخابات السياسية ويمارس نوع من الغواية والفتنة على العيون ويكون حافظا على العنف وانحراف المراهقين وتكوين العصابات على سبيل المثال ولذلك يجب نقده والتحكم فيه وتوجيهه نحو التقدم الاقتصادي وجلب المنفعة.

لقد أصبحت الصور تلعب دور فلسفة الواقع وتحولت إلى مؤثر في سلوك الأفراد، تنوم العقول وتبرمج الذكاء وتعيد تشكيل المشهد وفق برنامج اقتصادي معلوم وبذلك ساهمت في انحطاط الحياة المتماسكة. ان تلفزة الواقع على سبيل المثال التي تقوم بإرسال صور مباشرة عن حياة الناس قصد التعريف بها ونقل الحقائق كماهي لا تمثل مرآة عاكسة لنشاط هؤلاء الناس ولا تنقل مجرد صور بريئة وبرامج محايدة بل تتدخل في نظرتهم إلى الكون وتفقدتهم قيمتهم وتفسد عليهم ودهم وترحابهم بالضيف وبراءتهم الأصلية وتتجسس عليهم وتعتدي على خصوصياتهم وتفكك هوياتهم وتعرضهم إلى تجربة خلع للكرامة بالمعنى الحقيقي للكلمة. لكن هل يتعارض تصنيع الصور من وجهة نظر تقنية مع حقها الطبيعي في الوجود؟

3 - الحق في التصوير :

"في البدء كانت الصورة"⁽¹³⁴⁾.

(134) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 100.

غني عن البيان أن مجتمع المشاهد هو مجتمع الفرجة والاستعراض حيث تحول كل شيء في الحياة الانسانية إلى صور متنوعة وأصبحت أنشطة المجتمع مرئية من الجميع ومعرضة للعموم للفرجة بحكم تزايد وسائل الضبط والرقابة من طرف الدولة وتكاثر الفضائيات والأقمار الصناعية والبرامج الاعلامية وابتلاع الشاشة الطبيعية وميلاد الانسان المرآوي.

يتميز مجتمع المشاهد بتأكيده المظهر والنظر إلى الحياة الاجتماعية كمجرد سطح خارجي ويعطي أهمية للبصر والرؤية على حساب اللمس والإصغاء أين تختفي العلاقة المباشرة بين الانسان والعالم وتظهر علاقة جديدة مركبة تعتمد على وسائط رمزية مثل وسائل الإتصال، وقد ساعد هذا الوضع على التطور السريع للعقلانية التقنية التي أثرت على نمط الحياة وعمقت الهوية بين الانسان وذاته وزادت من درجة العنف الذي يمارسه المرء تجاه غيره.

"لكي نؤكد ترابط المادي والروحي في الصورة، علينا باللجوء إلى علم متعدد المباحث هو الوسائطية. فهي برفعها لعائق النزعة الإنسانية، التي لا تقبل بأن تكون الذات وموضوعاتها امتدادا لبعضها البعض، تمكننا من نظرة منسجمة لمتغيرات الفاعلية الأيقونية"⁽¹³⁵⁾.

من هذا المنطلق يجب أن يهتم المرء اليوم في مجتمع المشاهد بفعالية الصور أكثر من اهتمامه بفعالية الكلمات وذلك لقدرتها للنفاذ إلى رحم الواقع والإلمام بالتفاصيل والتقاط الجزئيات ويجدر به أيضا أن يؤمن بأن الرؤية تمنح الناس امكانية الانتقال إلى الفعل ببراعة وسحر عجيبين وتساعدهم على الهبوط من العالم الافتراضي الرقمي إلى العالم الحقيقي والمتعين.

ان الميكانيزم الذي يشتغل وفقه تأثير الصور في هو النماذج المتخيلة للتماهي وعلى سبيل المثال يؤثر العنف المعروض في السينما على سلوك المراهقين ويدفعهم بطريقة لاواعية إلى الانحراف والجريمة، كما أن الصور

(135) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 83.

الإشهارية المبتوثة في الفضائيات تتدخل في اختيار الجمهور لطريقته في اللباس والغذاء ونوعية المسكن الذي يقطنه والسيارة التي يستعملها. لكن ماهي العلاقة بين الرؤية والتصوير؟ وهل كل صورة ضوئية هي من انتاج العين؟

في الواقع إن " الصورة الضوئية تنتج عن اشتغال ذهني توفر له شبكة العين ما يحتاجه من تموين فيما تتكلف الأعصاب باستراتيجياته " (136)، وهي تختلف عن الصورة الحسية والذهنية. كما تمتلك الصورة فعالية رمزية تفوق فعالية العين الانسانية وذلك لأن البصر ليس هو شبكة العين ولأن العين هي مجرد لاقط للأشعة وتحدد الاتجاه وتشرف على الارسال العصبي والبيولوجي للصور إلى المخ ويقوم هذا الأخير بتحليلها ومعالجة الاشارات ومنحها دلالات.

غاية المراد أن تطور تقنيات التصوير قد أدى إلى تطوير نظرة الانسان إلى نفسه وإلى العالم، " فكل تقنية جديدة تخلق ذاتا جديدة عبر تحديد مواضعها. فالصورة الفوتوغرافية لقد غيرت من ادراكنا للفضاء والسينما قد غيرت ادراكنا للزمن (عبر المونتاج ولصق الأزمنة في الصور البلورية العزيزة على جيل دولوز) " (137). لكن اذا كانت الصورة هي مجرد وسيط رمزي يكتفي بالإشارة إلى الشيء المراد عرضه للفرجة فإن ما يحصل هو القذف بالوساطة إلى مقصورة القيادة وجعل الوسائطية مجرد تراكمات للسبابة المشهرة تجاه ما يستحق المشاهدة. " فالوسائطي إذن هو ذلك الأبله الذي حين يشار له إلى القمر يحدق في الاصبع المشير " (138). فكيف تمحو تقنية الشاشة كل شاعرية انسانية وتضع مكانها ردود أفعال مبرمجة؟

(136) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 88.

(137) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 101.

(138) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 112.

خاتمة :

"لقد كانت الصور وسيلتنا الأولى في ارسال المعلومات" (139).

صفوة القول أن الصور مهمة اليوم في تسريع القوى البشرية وتحريكها نحو الفعل في الواقع وتغيير الطبيعة ورغم نرجسية الصور وقذفها بالإنسان نحو الخلف وتمارس نوع من التنويم والغواية خاصة وان المرء يتلقاها وهو ممدد إلا أنها تعتبر وسيطا رمزيا وتؤثت التواصل بين الذوات والمجتمعات طالما ان الناس بإمكانهم أن يستقبلوا الصور ويشاهدوها جماعة أمام التلفزة أو في المتاحف أو في دور السينما والمسرح أو في المخيال والذاكرة الجماعيتين.

إن الصورة هي خاصية الإنسان وأولى أفعاله وأول ساكن للمكان وصاحبة المحل والصور المدهشة تسكن الوجدان الإنساني وتسري في دمه، ولذلك تحولت الصور إلى معجزة بشرية وقوتها بدائية لأن الفعل التصويري أقدم من الحرف المخطوط والعقل الكتابي قد انحدر من العقل الأيقوني والصورة متعددة الأبعاد لا ترتبط فقط بتقدم العلوم والتقنيات بل ترجع إلى الكتابة الصوتية التي سمحت في الماضي بأنسنة الطبيعة عبر الرسم والتخطيط والتصوير.

ان الصورة تفرض ثقلها على الجميع وتعمل في الجسد وتفتن بالغرائز وتعمي الأبصار وتسطع وتلمع وتستأثر باهتمام الكل وتخترق الخيال وتتحكم في اللاشعور عن طريق اللذة. كما تمتلك الصورة السبق في كل شيء وتضفي القداسة على الدنيوي وتتمتع بقوة دينوزوسية تريد الحياة وتمنح المرء القدرة على الحلم والنشوة وتجعله فريسة الإستيهام بإشباع الرغبة.

تخرج الصورة للنور ما كان مطمورا ومهجورا وتعيد الحياة إلى المواضيع المحنطة وتبعث الحرارة في الآثار الجامدة وتشتغل مع الأحاسيس والذكريات والمتخيلات في ترابط وتداخل.

(139) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 92.

ان معاداة التصوير هو فعل متناقض مع قيمة الحرية ويحول دون تذكر الماضي واستحضار الذكرى الطيبة للأفراد والجماعات والاستفادة من نقاطه المضيئة وتفويت الفرصة على صناعة صور تحتفظ ببعض الحياة. غير أن ذلك لا ينفى وجود التأثير السيء للصور التي تنتمي إلى زمن العاطفة والموت وتثير في المرء مشاعر استعادة غريبة للمكبوتات والعقد الدفينة وتنحدر به إلى منطق ردود الأفعال وتطلق فيه وحشيته المهملة وهمجيته الأولى. لقد اتخذت الوسائطية القرار الحاسم تجاه ميتافيزيقا الصورة إذ: "لا وجود لعين خارجية (بصر) وعين داخلية (بصيرة)...، ولا لتاريخين للبصر، احدهما لشبكية العين وأخرى للسنن، وإنما تاريخ واحد يصهر اجترار وساوسنا وبناء تصوراتنا. فالذهني أصبح ينصاع أكثر فأكثر للاتجاه المادي، والرؤى الداخلية تنسخ أجهزتنا البصرية"⁽¹⁴⁰⁾.

هكذا توجد الصور المحسوسة غير بعيد عن الأنشطة الروحية العليا وتستمد قوتها التنبؤية من الديناميات النفسية العميقة ومن ميولات المرء نحو اللعب والضحك والحلم والحدس وتحول الإبداع المتخيل إلى خلق فني وابتكار صناعي وإنشاء ثقافي واختراع علمي. لكن هل تساعدنا الوسائطية على ضبط حالة وجود الصورة وفعاليتها؟ وكيف نخرج من مأزق وضع الطابع المادي للصور في عالم وبناء مشهد ميتافيزيقي في عالم آخر؟⁽¹⁴¹⁾.

(140) ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ص 102.

(141) نشر في صحيفة القدس العربي بتاريخ 9 أبريل 2012، الرابط:

<http://www.alquds.co.uk/index.asp?fname=today%5C09qpt896.htm&arc=data%5C2012%5C04%5C04-09%5C09qpt896.htm>

خاتمة عامة

"كل حركة ثقافية تريد أن تستبدل الرأي والتصورات القديمة المتعلقة بالعالم عامة... يجب أن تدأب في رفع المستوى الفكري للطبقات الشعبية أكثر فأكثر وذلك كي تعطي شخصية للعنصر الشعبي الذي لا شكل له"⁽¹⁾.

إذا كانت الفلسفة منذ الإغريق تعني دراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة تفسيراً عقلياً وتهتم بعلم الموجود بما هو موجود وتمثل العلم بالأسباب الأولى والعلل القصوى وتنقسم إلى نظر وعمل وإلى منطق وفيزياء وأخلاق فإن حكماء العرب تفلسفوا في هذا التعريف وغيره قليلاً بأن انتصروا إلى الجانب العملي على حساب الجانب النظري وجعلوا الثاني في خدمة الأول وفي هذا المقام ذكر الكندي بأن الفلسفة تشبه بالإله على قدر طاقة الإنسان وميز الفارابي بعد ذلك بين الفلسفة البتراء والفلسفة بإطلاق ورأى ابن سينا أنها وقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه وقسمها إلى قسمين اثنين: قسم نظري يضم الرياضيات والإلهيات والطبيعة وقسم عملي ويضم تدبير المدينة وتدبير المنزل والأخلاق وتمت إضافة العمران البشري والتاريخ والاقتصاد مع ابن خلدون. لكن إذا قمنا بمقارنة حول هذا المفهوم بين الفلاسفة والعلماء والعامة فإننا نجد أن المعرفة العامية هي تجارب عفوية مشتتة وأن المعرفة العلمية هي موحدة بشكل جزئي في حين أن الفلسفة هي معرفة تامة التوحيد تركز على الدراسة

(1) جاك تكسيه، غرامشي دراسة ومختارات، ص 153

العقلية المنهجية وتحاول التكيف مع الطبيعة واستخراج نواميس الكون وقد شبهها ديكرت بالشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها العلوم الأخرى وهي الطب والميكانيكا والأخلاق واختصت بالبحث في أصل المعرفة وقيمتها وفي مبادئ اليقين وأسباب حدوث الأشياء ومعايير الفعل وغايات العمل.

من هذا المنطلق يمكن أن نميز الفلسفة الأولى التي تبحث في الأسباب القصوى والعلل الأولى والمبادئ النهائية والموجودات المفارقة والربوبية والإلهيات مثل الله والنفس والحقائق الأبدية والموجودات السرمدية والكائنات الأزلية وتشتغل على الخالد والمطلق والثابت وكل المبادئ الصورية التي نجدها عند مجموع العلوم وبين الفلسفة الثانية التي تدرس الطبيعة والتغير والزمانية والتاريخ والمجتمع والتجربة والواقع. كما يمكن التفريق بين الفلسفة الدائمة التي تبحث في عمل البشرية جمعاء والقواسم المشتركة والمطالب المتفقة التي نعثر عليها عند كل الاتجاهات والمذاهب المختلفة وبين الفلسفة العامة التي تهتم بالمرتكزات العامة التي تستند إليها العلوم مثل طبيعة المعرفة والعالم والإنسان والشعور والمادة والحياة والتقدم. لكن الربط بين الفلسفة والعلم ودمج فلسفة العلوم في نظرية المناهج وميلاد الإبستيمولوجيا التي تهتم بالأسس المنطقية للعلوم وترصد القواعد الكلية للغة العلمية قد أدى إلى تعويض التصورات الفلسفية بعبارات علمية مصاغة بطريقة رمزية وجعل البون يتسع ويتعقد بين الجمهور وفلسفة العلوم ومهد الطريق نحو تشكل الفلسفة الشعبية التي نذرت نفسها من أجل تقريب المسافات بين القول الفلسفي المعقد والفهم العامي البسيط وحاولت الإنعتاق من القوالب الجامدة واللغة الصعبة وانجاز دراسات سهلة العبارة وتناسب مع وعي الجمهور وانتظاره. ولعل أهم التحديات التي عهدها الفلسفة الشعبية إلى نفسها هو وصف التجربة الدينية والاشتغال على معتقدات الجمهور من جهة العقلنة والتصدي إلى الجهل والارتقاء بالوعي ومخاطبة الناس على قدر عقولهم ومحاربة الخرافة والدجل الفكري والغباء المبرمج. لكن ما المقصود بالجهل؟ وما هو الجهل المقدس؟ وكيف تعمل الفلسفة على مقاومته؟

الجهل هو عدم المعرفة ويوجد في صورة مقابلة للخطأ لكون الجهل يخلو من الإثبات بينما الخطأ إثبات منحرف. أما الجهل المقدس فهو الاعتقاد بأن المرء لا يحتاج إلى معرفة لكي يحقق الخلاص والنظر إلى تحصيل المعرفة على أنه يحرف الإيمان الحقيقي والقول بأن كلام الله يمكن أن يمر مباشرة إلى النوع الإنسي من الخلق دون وساطة المعرفة والعقل والانطلاق من أن العثور على الحقيقة في النص الديني لا يتطلب الإبحار والتعمق وإنما البقاء عند الظاهر وتبني المعنى الحرفي دون تأو تحصيل أو مرور إلى الباطن، والانتباه إلى أن كمال التقوى والاحتذاء التام بالنموذج القطب هو أفضل من المعرفة اللاهوتية المستفيضة. أما النتيجة التي تبرز في نهاية المطاف فهو حاجة المؤمن إلى مرشد ينير له طريق الهداية وعدم قدرته بنفسه على التمييز بين الطريق المستقيم والزلل في السراب. هكذا يكمن الجهل المقدس في نقل الرسالة دون نقل المعرفة وفي التلفظ بالكلام دون السكن في لغة الثقافة.

ما نلاحظه هو الزيادة في الممارسة الدينية والإقبال الشديد على دور العبادة وتزايد عدد المشاركين في الطقوس الجماعية وحضور لافت للفتاوى الدينية في وسائل الإعلام واحتلال الدعاة الجدد الساحة الاجتماعية واستمالتهم لعدد كبير من المستمعين وإمكانية الرؤية المتنامية للديني ولكن يقابل ذلك فتور في الاجتهاد الديني وانحسار في العلوم الدينية والنقاشات اللاهوتية التي يظهر فيها إعمال العقل وحب الحكمة وفن المناظرة وعلم الكلام. ويا المفارقة أن الذين يعودون إلى الدين أو المتحولون والمولدون الجدد الذين تعودوا سابقا على اعتماد التعليم الديني والعلماني للواقع الديني يفعلون ذلك على جهل تام بالمعرفة الدينية، ولذلك نراهم يتبنون النظرة الأصولية للدين بحذافيره وينزعون الدين عن سياقه الثقافي والاجتماعي. لذلك " إن تقهقر المعرفة الدينية لأمر مدهش في الأوساط الأصولية"⁽²⁾، والغريب أن بعض الشكوكيين يبدون تفهما وتسامحا تجاه الاعتقاد الديني ودراية بشؤون تصريف المقدس ويكرسون حياتهم من أجل

(2) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 192.

احترام الفئات الدينية للأغيار أكثر منهم. كما أن تمجيد الجهل المقدس يظهر في اعتبار الاشتغال بالعقل وممارسة التأويل نوع من إضاعة الوقت والتطبيق التام للنص والعناية بالتجربة الوجدانية بالنسبة للفرد أو الجماعة والضياع في الغرور الديني وإعطاء أولوية لأمر الآخرة والغيب على حساب أمور الدنيا والشهادة. والقول بأن حفظ الوحي عن ظهر قلب لا يحتاج إلى تعلم قواعد اللغة التي كتب بها لأنه يخترق القلوب وينفذ إلى النفوس ولأن القداسة لا تحتاج إلى معرفة لكي ترسخها في العقول .

هناك أيضا جهل بالمقدس في حد ذاته من قبل المنتسبين إليه اسميا وعن طريق الوراثة ولذلك ازدادت الحركات الدينية التي تعمل على هداية من فقدوا المعرفة الدينية إلى الطريق المستقيم محاولة إعادة ربط الانتماء الأصلي بالممارسة الحقيقية للمتدين على وجه التعيين. "إن المجتمعات التي تبتغي أن تكون دينية في المقام الأول تقرر تقليص الهوامش والانحرافات فهي إذن محكومة بعدم استقرار دائم، لأن مطلب الطهارة يضع كل إنسان في موقف مشكوك فيه ولا يحتمل"⁽³⁾. على هذا النحو نلاحظ نزاع بين اتجاهين متناقضين في اللحظة الراهنة: النزعة الأولى تحيي عودة الديني وتعتبرها ظاهرة صحية واحتجاجا على الحداثة المعطوبة ومحاولة للعصرنة بالمرور من طريق الأصالة، والنزعة الثانية ترى في مواصلة العلمنة قدر محتوم ومسار ينبغي أن يتم إكماله من أجل التخلص من الميراث.

غير أن النتيجة الحاصلة من العلمنة هي فصل الدين عن الثقافة التي أنتجته وإظهاره كديني محض واعتبار الدين نفسه مستقلا عن السياسي وقادرا على إعادة بناء ذاته وامتلاك شروط توسعه من خلال استثماره لفضائه الخاص ورمزيته وقوى إنتاج خطابه وحقوقه في تصريف شؤون المقدس. بيد أن الجهل المقدس هو الاعتقاد في الديني المحض الذي ينبني خارج الثقافات. هذا الجهل يحرك الأصوليات الحديثة المتنافسة في سوق الأديان يفاقم اختلافاتها ويوحد أنماط ممارستها. كما أن ظاهرة الانتعاش الديني

(3) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 180.

التي تعم الكوكب وتشمل جميع الأديان ليست تعبيراً عن هويات ثقافية تقليدية وإنما هي نتيجة العولمة ولأزمة الثقافات. كما " أن الديني السياسي محصور بكل بساطة في أمرين ملزمين: إن عدم الإيمان فضيحة لكن الإيمان لا يكون إلا فردياً ولا يعمل هذا الديني السياسي إلا على المبدأ القائل بأن الجميع يجب أن يكونوا مؤمنين، لكنه لا يستطيع أن يضمن هذا الإيمان وعليه إذن يفرض التقييد بالمظهر"⁽⁴⁾. لكن إذا كان الإنسان مطبوع على الزلزل ويتميز بالتناهي والهشاشة ولا يستطيع تفادي الوقوع في الخطأ فإن العامة يتمسكون به نتيجة العادة والتقليد والجهل وان نظرتهم إلى الدين سطحية وتخلط الاعتقاد بالخرافة والخوارق وكثيراً ما يقعون فريسة الخداع والاستغلال من قبل تجار الدين. ولعل آفة التدين ثلاثة أشياء: جاهل به ومغال فيه وشخص امتزج حبه بقلبه ولكن ضاقت سعة عقله حتى يصرفه تصريف الأنبياء. فكيف نفسر عودة الديني؟ وهل هي إحياء القديم أم تحول في الظهور؟ والديني يورث أم يولد على نحو مختلف؟

ان ما نلاحظه هو عولمة الديني وإعادة صياغته بحيث يحقق الرغبة في أوسع إمكانية رؤية في الفضاء العام وزوال الصفة الإقليمية والانتقال خارج نظام الهيمنة السياسية وفقدان الهوية الثقافية وانحسار البدهة الاجتماعية للدين وليس إعادة إنتاج التقاليد الدينية القديمة واستنساخ الموروث وإعادة نشره كما هو. لكن "الأصولية هي شكل الديني الأفضل تكيف مع العولمة، لأنه يضطلع بإزالة هويته الثقافية الخاصة ويتخذ من ذلك أداة لطموحه نحو العالمية"⁽⁵⁾.

إن الحداثة الدينية هي استقلالية فضاء المقدس وتناغمه مع المايحدث وإعادة الاتصال به من جديد من قبل عامة الناس والنخب المثقفة وتفضيله على المعرفة والعلم والثقافة والسياسة. كما أن الأديان اتجهت إلى اصطيات معالم ثقافية جديدة وقيم اجتماعية مستحدثة من الفئات الشابة والأقليات وصارت توظف الحفلات الفنية والجلسات الأدبية من أجل اجتذاب الأتباع.

(4) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 21.

(5) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 27.

إن العلمنة ليست نزاعاً وانفصالاً عنيفاً عن الديني ولا طلاقاً معه وإنما هي خلق عوامل داخل الحقل الديني تحوله إلى ثقافة وتدفعه إلى خلق القيم الدنيوية الخاصة بالمجتمع. لقد أصبحت المعمورة سوقاً دينية حقيقية يحكمها المبدأ الرأسمالي وليس الثقافة وصارت خيارات التحول من دائرة مذهبية إلى أخرى متاحة ومتنوعة وصارت الحرية الدينية موجودة في كل مكان وفي تناول جميع الناس وزالت الروابط التقليدية بين الدين والثقافة. لكن الأديان هي القادرة على صنع ثقافة دنيوية وخلق أدوات تعمل لفائدة الإنسان بصفة عامة، غير أن انزلاق الديني إلى الثقافي وانبثاق الديني في الفضاء السياسي هو نوع من التدجين والأداتية ويحدث نوع من التوتر والصراع بين المشروعات وحول امتلاك السلطة. عندئذ تبدو المشكلة بين الديني والعلماني قد تنجم عندما يكون الدين بلا ثقافة وتكون الثقافة بلا دين ويحدث انقطاع في الحركة الجدلية بينهما وضمور في أفق المعاني ويصبح معيار التطبيق غير واضح ومؤجل وتنسى الثقافة جذورها الدينية وتظهر عراقيل أمام تحول الدين إلى معرفة ثقافية. من هذا المنطلق إن "انسحاب الديني من الثقافة هذا يعمل في الاتجاهين: يفقد الديني مرساه الثقافي وتنسى الثقافة مصادرها الدينية وكل معرفة دنيوية بالديني"⁽⁶⁾.

الكارثة تحل بالمجتمع إذا خلقت الثقافة تحت هيمنة العلمنة وضعيفة معادية للدين ومشككة في الإيمان وحصرت المعرفة الدنيوية بالدين في تعليم أركان العقيدة وأهملت الكلام عن الإيمان وإذا خلق الدين بحكم الكهنوت والتعصب وسياسة الأقلية في العناية بشؤون العقيدة وضعيفة منافية للثقافة وإذا وصفتها بالثقافة الوثنية والخارجة عن الضوابط والتقاليد واعتبرت الإنسان غير المتدين أو غير الملتزم بالدين على مستوى المظهر والسلوك بالمارق أو المرتد.

غير أن الطرفين قد نسيا أن "هذا الحيز الانتقالي بين عدم الإيمان وجماعة الإيمان يؤلف من حيث التعريف أيضاً حيز الثقافة الدينية"⁽⁷⁾. وأن

(6) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 192.

(7) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 197.

الريبة من كل نظام متعال أخروي أو دنيوي والتطرق إلى قضايا المرأة والزواج والإنجاب والدفاع عن الحرية والمساحة المعطاة إلى الفرد لا يعني حديث وثني جديد في الثقافة بقدر ما يمثل نقطة الالتقاء بين الثقافي والديني.

"هذا الجدل دليل على قطيعة أخرى جوهرية هي: هي القطيعة بين الدين والعلم، لا من حيث أن الأديان أصبحت ظلامية على نحو مفاجئ، ولكن بمنتهى البساطة لأن الدين لم يعد يعتبر إثباتات العلم موضوعية ومحيدة. إن القطيعة تذهب إلى أبعد مدى من الثقافة: إنها تستند إلى العلاقة بين العلم والإيمان"⁽⁸⁾. هكذا لم تعد الثقافة تعني رؤية أخرى للعالم مغايرة للرؤية الدينية بل إعادة صياغة الدين ضمن مقولات كلية منفصلة عن كل سياق ثقافي ومتعالية على التاريخ وصار الدفاع عن الدين هو الدفاع عن الهوية والتنازل عن القيم يعني التنازل عنه. هكذا يجد المتدين نفسه أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الانسحاب وإثبات الانفصال عن المجتمع والقطيعة مع الثقافة والاحتفاء بالجماعة وإما إعادة الفتح والتدرج في الهداية ونشر الدين في المجتمع عن طريق اللين والانتقال من الانتماء الاسمي البسيط إلى الإيمان الفعال.

"لا يتعلق الأمر بمعارضة ثقافة جيدة بثقافة رديئة ولكن المقصود هو بكل بساطة معارضة الإيمان بالثقافة: لكي نعيش في الحب علينا أن نرفض بصورة ما أن نعيش خائفين في ثقافة تضعنا على الدوام أمام مخاطر مدعاة بلا انقطاع"⁽⁹⁾. ربما أزمة الإيمان ناتجة عن عولمة الديني وفصله عن الثقافي وربما أيضا تعود إلى حصر الديني في زاوية الأقلية والانزواء به في ركن الهوياتي وافقاره من خاصية التعددية والاختلاف التي هي مصدر نموه وتوسعه.

زد على ذلك صار الحديث عن الدين بضاعة رائجة اليوم وصرنا

(8) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 213.

(9) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 218.

نتحدث عن سوق الديني وعن المتدين باعتباره مستهلك للبضاعة الدينية المعروضة من طرف الفضائيات بكثافة، والغريب إن هذه السوق الدينية تستفيد من جو الحريات العامة وتغلب عليها الفوضى والارتجال حيث سطع نجم رجال الدين كمنتجين للفتاوي دون تكوين علمي مرموق في المعرفة الدينية وبرز المتدينون بوصفهم مستهلكون أوفياء لهذه البضاعة دون تمحيص. "إن إنشاء سوق متجانس للديني يفترض فقدان الهوية الثقافية للديني أي الفصل بين المعلمين. والحال أن السوق والحركة يفرضان ذلك الفصل. لأن المستهلك يمكنه أن يختار ويفترض السوق تخفيف الضغط الاجتماعي وحتى فقدان البدهة الاجتماعية للدين وهو يجعل الإنسان حراً في اختياره ويتصرف بحيث تعجز السلطات الدينية عن فرض خياراتها ما لم تجازف بخسارة موالها. إن "عودة الديني" المعاصرة ليست عودة في شيء بل نتيجة للعلومة"⁽¹⁰⁾.

إن عولمة الأديان تعني إخضاعها إلى منطق التداول والتعامل معها على أنها معدة للتصدير بعد إزالة الصفة الإقليمية عن المحلي واستهواء الذاتيات ونزعة الصفة العرقية عن الديني. تظهر عولمة الديني في توحيد نمط التدين الذي يشجع عليه التبادل والسوق وإيجاد نوع من التشاكل بين المعلم الديني والمعلم الثقافي واستخدام مظاهر الاندماج والتناغم بين المعالم من أجل المحافظة على الأصالة وتحقيق التفاعل والتعديل المتبادل وخلق توافق بين المعايير.

ما يوفره السوق من خلال التبادل هو توحيد الديني وذلك من خلال "تقارب في أشكال التدين أي في تعريف الإيمان، وفي علاقة المؤمن بدينه، المعبر عنها بمفردات البحث الروحي"⁽¹¹⁾.

فصل المقال أن المعيار الديني لا ينبغي أن يساهم في تجفيف منابع الثقافة ويسهم في اختفائها من الفضاء العام بل على خلاف ذلك يجب على

(10) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 251-252.

(11) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 287.

الديني الواضح أن يقدم المعيار الثقافي. وان التفكير في عالم ما بعد ديني لا يعني إيجاد عالم خال من الأديان أو إفراغه من كل معلم ديني وإنما الإيمان بأن العلمنة حتمية ايجابية تجعل المؤمن الجديد يتعقد في أهمية الحياة الدنيا ويتخذ من المعلم الديني الذي يحتمى به فرصة للاندماج في المجتمع والتواصل مع الغير. من هذا المنطلق "يغدو مفهوم الدين نموذجا معياريا بلا مضمون محدد. وهذا نتيجة إطلاق اسم الدين على أي نظام مهما كان دون التدقيق في مضمونه الذي يجعل منه دينا"⁽¹²⁾. علاوة على ذلك ظهر توافق مؤسساتي بين الأديان ووقع تبني استراتيجيات المشاكلة من خلال مقياس مقبولة متفاوض عليها بعد سيرورة حوارية وحركة تفاعل واتفاق على معايير تساكن واندماج واضحة في فضاء مشترك وتعددي يتم فيه تبادل الاعتراف وتشريع حق التغير. غني عن البيان أن المطلوب من هذه العودة للديني ومن هذه المشكلة بين الدين والثقافة هو التجذر في الوطني وذلك بجعل "مجانسة الديني هذه تسمح بإدارة سياسية فضلى للديني. وتتيح خصوصا استخدام الدين كأداة مجانسة لصالح مشروع وطني"⁽¹³⁾. في المقابل ان المزايا التي ينبغي أن تمنحها الدولة إلى الديني هي ضمان الممارسة الحرة وبراءة المشروعية الاعتقادية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للأقليات والاعتراف بها والكف عن الاشتغال بضبط شروط المعتقد القويم والإقرار بنسبية الرؤية الدينية للعالم وقابليتها للتجدد. كما أن تزايد النظريات الكلامية والتأويلية داخل كل دين ينبغي أن تساير التوحيد العام للديني والمشاكله مع الثقافة والايمان باللاتمايزية في الاجتهادات والاتفاق حول المقاصد والغايات.

على هذا النحو "لا يكف الديني عن التركب مجددا وان كان غلب الظن أنه فقد صلته الأصلية مع الثقافة. إن أزمة الديني هي أيضا أزمة الثقافة. غير أن هذه قصة أخرى. سيكون للجهل المقدس متسع من الوقت ليتسع ويزدهر"⁽¹⁴⁾. لكن ما السبيل إلى تفكيك الجهل المقدس وتجديد الدين؟

(12) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 287.

(13) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 297.

(14) أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ص 327.

ولماذا لا تعمل الفلسفة الشعبية على إعادة الثقافة إلى الدين وتحقيق مصالحة بين الفكر والجمهور وانسجام بين العقل واللغة؟ وكيف تحل التوافقية التي ترى تجسد الديني في ثقافة هو شرط حضوره في العالم مكان الأصولية التي تضطلع بالقطيعة مع الثقافة وتدعو إلى انفصال المعالم الدينية عن المعالم الثقافية؟ وكيف تتشابه أشكال التدين وتتعارض الهويات الدينية؟ وهل من المشروع أن توظف الحرية الدينية من أجل التضييق على حرية التفكير؟ وماهي شروط التنوير الأصيل؟ وكيف يتحقق الثقيف التهذيبي؟

المراجع والمصادر

اللسان العربي :

- أبو حيان التوحدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 2003.
- أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، صدر عن كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009.
- أرنست فيشر، ضرورة الفن، ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة بيروت، طبعة أولى 1965 .
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة، طبعة أولى 1968،
- أفلاطون، محاوراة أيون، أو عن الإلياذة، ترجمة محمد صقر خفاجة و سهير القلماوي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1956.
- أفلوطين، التاسوعيات، التاسوع الأول، الفصل 6 في الحسن والجمال، ترجمة د سعيد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى 1997 .
- أوليفيه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقبي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 .
- أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1998.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، 1998
- إيزيا برلين، حدود الحرية، ترجمة جمانا طالب، دار الساقبي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
- بول ريكور، العادل، الجزء الثاني، ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، بيت الحكمة، قرطاج، 2003.
- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، الطبعة الأولى، 2005،
- بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، ترجمة وجيه اسعد، أطلس للنشر، دمشق، 2003،
- بول ريكور، الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي، الجزء الثاني، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2006.

- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
- بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006
- جاك تكسيه، غرامشي، دراسة ومختارات، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول سلسلة أصول الفكر الاشتراكي منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1973.
- جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1983.
- جان بول سارتر، ما الأدب؟، ترجمة محمد غنيمي هلال - مكتبة الأسرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة) سنة 2000 م.
- جان فرنسوا دورتي، فلسفات عصرنا، تأليف جماعي، مجلة العلوم الإنسانية ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- جان فرنسوا ليوتار، الوضع مابعد الحديث، ترجمة أحمد حسان، دارشرفيات، القاهرة، الطبعة الأولى 1994.
- جان فرنسوا ليوتار، الظاهرية، ترجمة خليل الجرج، سلسلة ماذا أعرف 43، المنشورات العربية .
- جيل دولوز- فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، ترجمة مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت، 1997.
- دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987.
- حسن علي، فلسفة الفن، رؤية جديدة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، طبعة أولى 2005.
- ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق للنشر. الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000.
- روبار بلانشي، الأكسومية أو منظومة الأوليات، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي للنشر، 2004،
- رودولف كارناب، مدخل إلى فلسفة العلوم - الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفاذي، الناشر دار الثقافة الجديدة القاهرة، 2003
- عبد العزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بوتني، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 2004.
- عمر مهيبيل، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى 2005.
- عمانوتيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت، 1988.

- فرانسواز داستور، هايدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة سامي أدهم، طبعة أولى عن مجد 1993.
- فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقية - محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. طبعة 2000
- فيرنر هيزنبرغ، الجزء والكل : محاورات في مضمار الفيزياء الذرية، ترجمة محمد أسعد عبد الرؤوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986،
- كارل بوبر، أسطورة الاطار، في الدفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة أبريل- ماي 2003
- كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة د نائلة الصالحي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2003،
- كورنيلوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ترجمة ماهر الشريف، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق سوريا، 2003.
- مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تنقيح حسن تميم، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، طبعة ثانية، 1989.
- مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم، فلسفة الحداثة السياسية، نقد الإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، الطبعة الأولى 2002 .
- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989-1990.
- موريس ميرلوبونتي، ظواهرية الإدراك، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998.
- مونيك كانتو- سبيرير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008.
- هيجل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى 2007
- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، 2007.
- يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2002،
- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا 2001،
- يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا -ألمانيا 2003.

يورغن هايرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، 2007.

المعاجم:

عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، الملحق 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء الثاني، القاهرة، 1980،

عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر 1991
عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000 .

المجلات:

مجلة فكر ونقد المغربية، عدد 11.

مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 102-102.

مجلة أوراق فلسفية المصرية، عدد 8.

مجلة أوراق فلسفية المصرية، عدد 17.

اللسان الفرنسي:

Adorno, Theodor W., *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez & E. Kaufholz, Paris, Klincksieck, 1989, v.o. Francfort, Suhrkamp, 1970.

Alain, *Propos sur des philosophes*, éditions, PUF, 1961.

Alain Badiou, le concept de modèle, Editions Maspero, 1970

Albert Einstein, l'express 27 novembre 1954.

Allan Montefiore, Valeur et évaluation, Valeurs(philosophie), in encyclopaedia universalis, France S.A.1992, Partie23

Antonin. Artaud, *œuvres complètes*, Tome3. Gallimard, Paris, 1978.

Aristote, *Métaphysique*, livre A1, traduction Tricot. Edition Vrin.

Bruno Jarrosson, *Invitation à la philosophie des sciences*, éditions Points, Paris,1992.

Cassirer, Ernst Essai sur l'homme, trad. de l'anglais par Norbert Massa, Paris, Editions de Minuit collection le sens commun.1975.

Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Fayard éditions du temps, 2004.

C. Cohen Tannoudji, la notion de modèle en physique théorique, in *Enquête sur le concept de modèle*, éditions PUF, 2002

Daniel Christoff, Scheler (Max), in encyclopaedia universalis, France S.A.1992, Partie 20.

Denis Huisman, *L'esthétique*, Que sais je?, N 635.

Edgar Morin, Science avec conscience, Editions du Seuil 1990

Edouard delruelle, *Métamorphoses du sujet, l'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, édition De Boeck& larcier, s.a, Bruxelles, Belgique, 2004.

- Francis Jacques, Valeur, norme et règle, Valeurs (philosophie), in encyclopaedia universalis, France S.A. 1992, Partie 23
- Gramsci dans le texte, Editions Sociales, Paris, 1975.
- Gille Deleuze, *l'image-temps*, éditions, de minuit, 1985
- Gille Deleuze, *Foucault ?*, Editions de Minuits 1986
- G.G. Granger, *le virtuel, le possible et le probable*, Editions Odile Jacob. 1995.
- Kant E. *critique de la faculté de juger*. traduit par Alexis Philonenko, librairie philosophique Jean Vrin, 1993.
- Habermas Y, *le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- Habermas, *Morale et Communication*, champs- Flammarion, Paris, 1999.
- Habermas. J, *théorie de l'agir communicationnel*, trad, J, -L, Schlegel et J, -M, Ferry, éditions Fayard, 1987.
- Habermas. J., *Droit et Démocratie, entre Faits et normes*, traduit par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, édition Gallimard, 1997.
- Habermas. J, *L'intégration républicaine, essais de théorie politique*, traduit par Rainer Rochlitz, édition Fayard, 1998.
- Habermas. J, *Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique*, traduit par Rainer Rochlitz, édition Fayard, 2000.
- Hans-goerge Gadamer, *l'art de comprendre* 1, Trad par M.Simon, Editions, Aubier Montagne, Paris 1982.
- Hans- George Gadamer, *l'actualité du beau*, traduction par Elfie Poulain, éditions Alinéa 1992.
- H.G. Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960)*, Trad.intégrale révisée et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Ed. du Seuil, Paris 1996.
- H.G.Gadamer, *l'actualité du Beau*, trad. Donald Ipperciel, Paris, Fides, 1998
- H. G. Gadamer, *les chemins de Heidegger*, traduction par J. Grondin, Editions J. Vrin. Paris. 2002.
- Hans Freudenthal, *Colloque, Danger d'une prédominance abusive de la syntaxe sur la sémantique dans les sciences actuelles*, Paris 1978.
- Henri Lefebvre, *problèmes actuels du marxisme*, Ed PUF, 1958
- Houria Sinaceur, *Corps et Modèles Mathésis*, Editions Vrin, 1991.
- H. Simon, *sciences des systèmes, sciences de l'artificiel*, Editions Dunod, 1991.
- Hannah Arendt, *condition de l'homme moderne*, Traduit de l'anglais par Georges Fradier, éditions Calmann-Lévy, 1961 et 1983.
- Hans-goerge Gadamer, *l'art de comprendre* 1, Trad par M.Simon, Editions, Aubier Montagne, Paris 1982.
- H.G. Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960)*, Trad.intégrale révisée et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Ed. du Seuil, Paris 1996.
- H.G.Gadamer, *l'actualité du Beau*, trad. Donald Ipperciel, Paris, Fides, 1998
- H. G. Gadamer, *les chemins de Heidegger*, traduction par J. Grondin, Editions J. Vrin. Paris. 2002.
- Herbert Marcuse, *la dimension esthétique*, Paris, Seuil, 1979.
- Hubert Haussemer, *philosophie de l'engagement*, Melun - 26 août 2006.
- Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, Editions, Puf, Paris 1977.
- Jean Greisch, *la parole heureuse, Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne éditeur, Paris, 1987.
- Jean Greisch, *l'âge herméneutique de la raison*, éditions du Cerf, Paris, 1985.

- Jean Greisch, *Cogito herméneutique*. Editions Vrin, Paris, 2000.
- Jean Grondin, *L'Herméneutique*, éditions PUF, Paris, 2006.
- Jean Laderiere, *les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.
- J.P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, éditions Gallimard, 1964.
- J.P. Sartre, *l'être et le néant*, éditions Gallimard, 1943
- J.P. Sartre, *situations*, VI, Ed. Gallimard. N.R.F.1964.
- Jean - Paul Sartre, *situations I*, Gallimard, 1947.
- J- L- Le Moigne, le constructivisme, éditions L'Harmattan, 2002.
- J.F. Lyotard, *Conditions postmodernes*, Editions CERES, Tunis, 1994.
- Jérôme Lèbre, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*, Ellipses Edition Marketing S.A.2002. Paris
- Jacques Texier; Gramsci et la philosophie du marxisme, Ed Seghers,Paris,1966.
- J.f. Lyotard,dérive à partir de Marx et Freud, collection 10-18,UGE,1973.
- Jean Laderiere, les enjeux de la rationalité, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.
- J.P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, éditions Gallimard, 1964.
- J.P. Sartre, *l'être et le néant*, éditions Gallimard, 1943.
- J.P. Sartre, *situations*, VI, Ed. Gallimard. N.R.F.1964.
- Jean - Paul Sartre, *situations I*, Gallimard, 1947.
- J. Marc. Piotte, La pensée politique de Gramsci, Ed anthropos Paris,1970.
- Jean fallot, pouvoir et morale, éditions anthropos, Paris,1967.
- J.F. Lyotard, *Conditions postmodernes*, Editions CERES, Tunis, 1994.
- Jérôme Lèbre, *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine*, Ellipses Edition Marketing S.A. Paris.2002.
- Léonard de Vinci, *Carnets «Perceptes du peintre»*, trad, Servicen, Gallimard, 1942.
- Les Notions philosophiques, Dictionnaire 1, éditions PUF, Paris.
- L.Lavelle,*Traité des valeurs*, éditions PUF, Paris, 1951.
- Louis- Marie Moreaux, Jean Lefranc, *nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, éditions Armand Colin, Paris, 2005.
- Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, édition Maspero, 1968.
- Louis- Marie Moreaux, Jean Lefranc, *nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, éditions Armand Colin, Paris, 2005.
- Ludwig Pascal, Anouk Baberousse, Max Kistler, *la philosophie des sciences en 20 siècle*, Editions Flammarion,2000, chap 4.
- Maria-Antoniette Macciocchi, Pour Gramsci, Ed du Seuil, 1974.
- Max Scheler, le formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs, Trad.M. de Gandillac, éditions Gallimard, Paris, 1955
- Max Scheler, nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle, trad par M. Lefebvre, Payot, Paris,1950
- Max Scheler, la situation de l'homme dans le monde, Trad par M. Dupuy, Editions Montaigne, 1951
- Max Scheler, le Saint, le Génie, Le Héros, Trad par E. army,Emmanuel Vitte, Editeur, Lyon, Paris, 1958
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, éditions Gallimard, collection «Tel», 1989.
- M. Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, trad W. Brokveir, éditions Gallimard. Paris,1950.
- M. Heidegger, Etre et Temps, traduis par François Vesin, éditions Gallimard, Paris, 1986.

- M. Heidegger, *problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par J. F. courtine, éditions Gallimard, Paris, 1985.
- M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, éditions Gallimard, Paris, 1976.
- Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, PUF, Paris, 1953.
- M. Merleau-Ponty, *le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Bulletin de la société française de philosophie, Armand Colin (oct- dec.1947).
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, collection «Tel», 1989.
- M. Heidegger, *Etre et Temps*, trad par f.Vesin, éditions Gallimard, Paris, 1986.
- M. Heidegger, *Essais et conférences*, Tad par André Préau, Editions Gallimard, Paris, 1958.
- M. Heidegger, *Etre et Temps*, trad par f.Vesin, éditions, Gallimard, Paris, 1986.
- M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique, question I*, Gallimard, 1968.
- M. Heidegger, *concepts fondamentaux de la phénoménologie*, traduction, par J.f. Courtine, Gallimard, Paris, 1985.
- Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Editions Jérôme Millon, 2002.
- M. Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, trad W. Brokveir, éditions Gallimard. Paris, 1950.
- M. Heidegger, *problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par J. F. courtine, éditions Gallimard, Paris, 1985.
- M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, éditions Gallimard, Paris, 1976.
- Michel Haar, Heidegger et l'essence de l'homme, éditions Jérôme Million, Grenoble, 1990.
- Nicolas Bouleau, *la modélisation et les sciences de l'ingénieur*, in enquête sur le concept de modèle, Editions PUF, 2002.
- Noel Mouloud, *Encyclopidie Universalis*, Modèle, 2006, I.
- Paul Klee, *théorie de l'art moderne*, éditions Gallimard, Paris 1998.
- Paul Ricœur, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, éditions du seuil, Paris 1986.
- Paul Ricœur, *la métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1974.
- Paul Ricœur, *la métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1974
- Pascal Nouvel, *Enquête sur le concept de modèle- Article: Modèles et métaphores*, Paris, Editions PUF, 2002.
- P. Feyrabend, *Contre la méthode*, Editions du Seuil, Paris, 1979.
- Pierre Duhem, *la théorie physique, son objet et sa structure*, Editions Vrin, 1981.
- Plotin, *Les Ennéades*, traduction de M.-N. Bouillet. (édition Hachette, 1857).
- Renaud Barbaras, *le désir et la distance, introduction a une phénoménologie de la perception*, édition Vrin, Paris, 1999.
- R. Sherer, *Philosophies de la communication*, Editions Sedes, Paris 1971
- René Thom, *Paraboles et Catastrophes*. Editions Champs Flammarion, 1999.
- Yves Cusset, Stéphane Haber, *le vocabulaire de l'école de Francfort*, Ellipses Edition Marketing S.A. 2002, Paris.