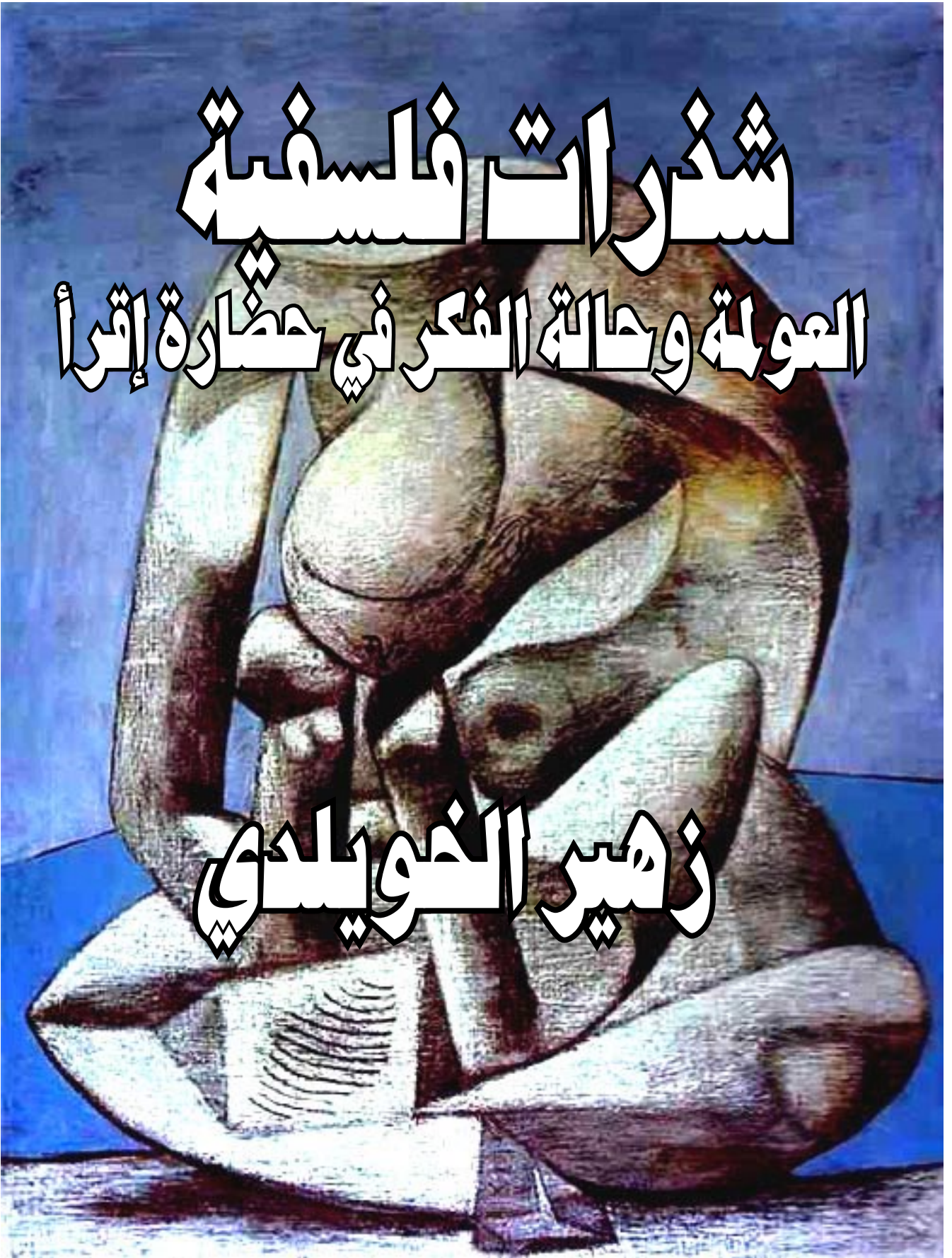


شذرات فلسفة العولة وحالة الفكر في حضارة إقرأ

زهير الخويلدي



شذرات فلسفية

العولمة وحالة الفكر في حضارة الإسلام

زهير الخويدي

Gemstones of philosophy: the globalization and the state of thinking of Islamic civilisation

By: Zohair alKhuweldi

First e- edition

Publishers: E-KUTUB LTD

www.e-kutub.com,

9 Tedder Terrace, Hastings, East Sussex,

TN35 4JP,

UK.

ISBN: 978-1-78058-003-6

Registered By: Nielson Book Service, UK.

All rights reserved by e-kutub.com

الطبعة الألكترونية الأولى

الناشر: "إي-كتب"

جميع الحقوق محفوظة.

مرخصة فقط للإستخدام الألكتروني، لا تجوز طباعة أي جزء من هذا الكتاب على ورق.

كما لا يجوز الاقتباس من دون الإشارة الى المصدر.

هذه الطبعة محمية ضد النسخ وإعادة التحميل والتداول غير المرخص به.

أي محاولة للنسخ تعرض صاحبها الى المسؤولية القانونية.

افتتاح: صدمة الفكر في حضارة اقرأ زمن العولمة:

- 1- كتابة البدايات أو في ما وراء الكتابة.
 - 2- لعبة الكتابة والقراءة: محاولة من أجل الخروج من الميتافيزيقا.
 - 3 - من أجل تغيير موقف الحشد من الفن أو في ترشيد ثقافة المهرجانات.
 - 4- الترجمة والغيرية: حسن الضيافة اللغوية.
 - 5- في تهافت الخصومة بين ابن رشد والغزالي حول قانون التأويل.
 - 6 - الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا، معنى المعنى في الفكر: هل هو لعب تفسيري أم حرية تأويلية؟
 - 7- التفلسف: أ هو فن طرح المشكل أم قدرة على ابتكار حل له؟
 - 8 - الحق العالمي في التفلسف.
 - 9- الحياة في سوء النية: وصف حالة الوعي لحظة العولمة من خلال فينومينولوجيا سارتر.
- اختتام: مفارقات العولمة: حفريات من خلال علم الاجتماع الثقافي والاقتصاد السياسي النقدي والبيو- ايتيقا.

لزومية العود على بدء

الشذرة الأولى

"عندما أتيت الى العالم وجدته جالسا على افتراضات قديمة واثقا أنه عرف كل شيء وميز بين خير الحياة وشرها. ورأيت الناس يعتقدون أن كل بحث عن الفضيلة قد انقضى زمانه، وبالرغم من هذه العقيدة كان كل منهم يأتي على ذكر الخير وهو متجه الى سريره طلبا للنوم الهنيء. فوقفت أنبه السفليين وأنا أعلن أن ليس من أحد عرف حقيقة الخير والشر لأن المبدع وحده يعرفها، وهو من يخلق أهدافا للناس ويولي الأرض معناها ومقدراتها فليس سواه من يوجد لكل شيء خيره وشره. وأمرت الناس بأن يهدموا كل قديم وأن يقفوا أمام كل عقيدة هرمة ضاحكين مستهزئين بمعلميهم وقديسيهم وشعرائهم ومخلصي عالمهم. أمرتهم بأن يهزأوا بصرامة حكماهم وحذرتهم من المفزعات السوداء المنصوبة على شجرة الحياة".

الإهداء

من عقل تاه بين بوابات العبور،
من قلب قتل اليأس وتغلب على الهزيمة،
الى العاملين من أجل الانسان، المناهضين للعولمة،
من أجل حياة أفضل وعالم يتسع للجميع.

"ألا يا ثرى نجد تباركت من نجد
سقتك سحاب المزن جودا على جود
وحياك من أحياك خمسين حجة
بعود على بدء وبدء على عود
قطعت اليها كل قفر ومهمه
على الناقة الكوماء والجمل العود
الى أن تراءى البرق من جانب الحمى
وقد زادني مسراه وجدا على وجدي".

محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق.

استهلال:

صدمة الفكر في حضارة أقرأ من العولمة

"لقد اضطر الفكر العلمي الى فصل هذا التلاحم بين حكم القيمة والتحليل، لأنه كان قد بدأ يتبين أكثر فأكثر أن القيم الفلسفية لا تسمح بتنظيم المجتمع ولا بتحويل الطبيعة. فلقد كانت هذه القيم عديمة النجع وكانت تفتقر الى الواقعية".

يا لصدمة الفيلسوف زمن العولمة! ويا لوضعيته الصعبة! فهو على ظاهر وصوله الى المعرفة المطلقة وتشبيده للنسق الذي أكمل خدمات الواقع وصار لغته مازال بعد أخف من الملائكة متقفا هائما وإنسانا جهولا "علمنا شيئا وغيب عنا عدة أشياء"، لا يعرف "كيف يقول؟ ولا ماذا يقول؟" ألا ترى كيف أنه يؤثر الهدم على البناء والتفكيك على التأسيس والافتقاد على الامتلاء ويحاول جاهدا الكشف عن العدم ونقد النظريات دون أن يقتفي آثار المعنى ودون أن يأخذ بعين الاعتبار المشاكل الواقعية الملحة ثم ألا ترى كيف أنه يلقي بنفسه إلى الأمام وفي المجهول عن طريق العودة إلى الأصول والوقوف عند الأسس ويزعم تحقيق الصعود والنهوض من خلال القيام بخطوات إلى الوراء والتواري عن الأنظار كما يفعل الجهلة من الخلق؟ هل هناك شيء أسوأ من أن يتحقق الإكمال النظري للفلسفة عن طريق تحويل الجدال الفكري بين العلماء إلى صراع فعلي بين البشر وحروب بين الدول وصدام بين الحضارات؟ بأي معنى تنجز الفلسفة نفسها ذاتيا وتسمى عناقا للعالم لما تتجاوزه فعليا وتتعالى عليه ولم يعد بينها وبينه أي علاقة سوى التأمل النظري؟ لكن لو كان ما يدعيه هذا الفيلسوف صحيحا فيا ترى كيف بالتأمل الذي ينغمس فيه الفيلسوف عروجا إلى الحق يفضي به إلى مستنقع الأوهام؟ ألا يجدر به هنا "أن يتخلى عن وضع يكون في حاجة إلى الأوهام عوض أن يحاول التخلص من الأوهام المتعلقة بوضعه"؟ ألم يكن يريد إقامة حقيقة العالم بإزالة عالم

ما وراء الحقيقة؟ فلماذا هو يهتم الآن بالأفكار كما لو كانت كيانات مستقلة لا تخضع إلا لقوانينها الخاصة ويدعي أنها قادرة على الفعل في الأشياء والتأثير على الأشخاص ويضع العدم إله مطلقا ليغتاب به الوجود الحقيقي ويدجن براءة الصيرورة؟ وهل بعد هذا نستغرب أن هذا الفيلسوف في مازق ومن أن وجود الفلسفة في حد ذاتها في وضع متناقض؟ إذ كيف نفهم هذا اللبس: كلما استحدث الفيلسوف شيئا سابغا عليه أوصاف الكمال والأبدية ما لبث أن تأذى منه بوجه من الوجوه وحجب ظهور هذا الشيء أبعاد أخرى وكلما أرادت الفلسفة أن تفضح الأوهام وتقضي على التشويهاً التي يتعرض لها الإنسان في وجوده والقيمة التي يمنحها لنفسه وللأشياء التي تحيط به كلما وجدت نفسها هي أيضا كنوع من التشويه الذي يحول الأوهام إلى حقائق والإستعارات الميتة إلى قيم ومبادئ؟

ما أشد غربة هذا الفيلسوف وما أعظم غفلته يمضي إلى تدبر أمر الوجود متفقهها في الأدوار التي تنهض بها اللغة محولا الوقائع إلى تأويلات دون أن يبالي بالمنعرج الذي حدث للغة وللتغير الذي طرأ على نظام الخطاب – فاللغة لم تعد إطار تحقق الذاتية ومسكن الوجود ولا الكلام الذي نعبر به عن صوت الوجود الأخرس بل أصبحت حافلة بالسلطة والرغبة تقول صمتا أكثر مما تقول كلاما وكأنها جعلت لتخفي فيها ما نريد قوله. فكيف يمكن تدبر الأمر وتفادي الوقوع في الفخ الهيجلي الذي جعل من كل تفكير مضاد له تفكيرا معه ومن أجله؟ هل يعني هذا صعوبة الإفلات من قبضة النسق الهيجلي أم أن أفق التفكير الفلسفي هو أفق مصدود نظرا لأننا نتحرك داخل دائرة مغلقة ودور منطقي وإزاء طريق لا يؤدي إلى أي مكان؟ ألا يمكن للمرء أن يخوض التفلسف خارج التربة التي هيئها هيجل إن "كان التفلسف هو تساؤل خارق للعادة خارج النظام عما هو خارج النظام" كما يقول هيدجر وطالما أن جهل الفيلسوف اليوم يعود إلى انهماجه بالبحث عن سبيل للخروج من هذه الكماشة دون أن يتفطن إلى أن الحل ليس في الفرار من النسق الهيجلي والهروب من اللغوس Logos الاغريقي أو الحكمة العربية أو الراسيو Ratio اللاتيني بل اختراقه واقتحامه ومعاودة الدخول إليه عبر انتزاع حق المواطنة والضيافة معا وعبر أسلوب مذل للحياة لا يتخرج من وقاحته وجهله الحكيم.

إن ما ينبغي الإنتباه إليه هو أن الفكر الغربي بعد أن أعلن أفول الآلهة وموت الإنسان ونهاية التاريخ عبر كأحسن ما يكون عن تمركزه اللوغوسي حول نفسه وتماهي إرادة المعرفة مع إرادة القوة وارتباط السيطرة على الطبيعة بتسيّد العالم والسيطرة على الإنسان. بيد أن هذا المصير الذي قدر له أن يكونه شق في جسده جرحا لا يندمل أبداً وقسم روحه إلى شطرين قد لا يقبلان الإلتئام مجدداً "أحدهما يفكر والآخر ينظر إليه وهو يفكر": الذات والموضوع، الروح والجسد، العقل والتجربة، المثالية المفرطة والواقعية المفرطة. وإن حاول المرء اليوم استئناف تجربة التفلسف تحريراً للحقيقة من برائن التطابق والتمثل وانقاداً للقيمة من رقابة مبدأ المردود والنجاعة وانتشالاً للمعنى من اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول وبين الكلمات والأشياء ليس له من بد إلا الإنخراط في الفكر الجدي المختلف الطامح إلى تجاوز الميتافيزيقا سواء كان هذا الفكر ملتحماً بالنظرية التأويلية التي عوضت مطلب الحقيقة بمطلب المعنى وانفتحت على وجود الإنسان كما هو في العالم وكما هو مع الآخر انقاداً له من التيه والاعتراب أو كان مشدوداً إلى النظرية النقدية التي توخت استراتيجية تحطيم الأوثان واختراق الأنساق وتفكيك الأسس والمراكز بالإنتفاخ على التخوم والهوامش. لكن إن كان العقل التأويلي قد تقمص رداء الهيرمينوطيقا التي ظلت وفيه لإستراتيجية اللغوس التأسيسية فإن العقل النقدي قد بلغ ذروته القصوى مع الإختلاف الذي وجد في الغراماتولوجيا والتفكيك بيانه الإختتامي.

تجدر الملاحظة أن هذه النهاية للفكر الغربي لم تكن سعيدة ولم تكن تتويجا للدرجات التي انتهى إليها الوعي البشري بل إيذانا بنتشتت جهود هذا الفكر ودخوله في مضيق تجلت في هذه الحيرة المقضنة وهذا التراوح بين التأسيس والنقد وبين التأويل والتفكيك وبين المعنى واللامعنى، فما مطلوب الفلسفة اليوم حتى توقظه من سباته: الحقيقة أم المعنى؟ الفهم عن طريق الذوق أم الموضوعية العلمية عن طريق قواعد في المنهج؟ وما هي خطتها للظفر بهذا المطلوب؟ هل هو التأويل أم التفكيك؟ اللغوس أم البوليموس؟ التأسيس أم النقد؟ القراءة أم الكتابة؟ التاريخ أم البنية؟

إن هذه الرجة لم تحدث قط نتيجة ما آل إليه الفكر الغربي بل يدوي صوتها كلما نحاول التقريب بين الممارستين: الهيرمينوطيقا والغراماتولوجيا لا لإلتباس العلاقة بينهما بل للغربة والتباعد الذين يفصلان الواحد منهما عن الآخر فقد أعلنت البنيوية والحركات الجذرية التفكيكية نهاية حياة التأويلية غير أن هذه الأخيرة ما انفكت تقاوم مذكرة "حفاري قبرها" بأنهم لا يستطيعون الإستغناء عنها وأنهم يستقون منها استراتيجياتهم دون أن يعلموا وعلى غير دراية منهم، فهل التأويلية وهي نظام في الفهم مسلح بالأدلة والحجج تبدو ضرورية لنمو العلوم الإنسانية وللتملك الواعي للذات أم أن التحفظات حيال بعض أشكالها كانت محقة وأنه لا بد من قبرها الى الأبد؟

إن كان فن التأويل يقول ما يجب أن يقال بغير أن يسعى لجعلنا نقاسمه الرأي أيعقل أن نعتبره أمرا غير معقولا ونسعى الى استبداله بضرب من المعرفة المتميزة البعيدة كل البعد عن المعنى العام والسياق الكلي والبنية المشتركة؟ لماذا تعلن التفكيكية في اطار حذرهما الممنهج من الأفكار العامة ومن المعرفة الحقة أنها ليست من المعنى العام المشترك في شيء وأن التأويلية هي نظريات مشبوهة وأقويل مغشوشة لأنها تصبو الى فهم بلا امتياز وترنو الى الحصول على موافقة عقلانية صريحة من القراء على ما قاله الكتاب؟ هل يمكن الحديث عن النقد والتفكيك والتعدد والحرية التأويلية واللعب التفسيري داخل الهرمنوطيقا وفن التأويل؟ والى أي مدى يكون مشروع تأويلية نقدية تسأول النصوص عن مدى قابليتها للتعرية والتفسير وتستنتقها في مواطن ضعفها ونقاط قوتها مشروعا ممكنا وقابلا للتحقق؟ فهل يحشر جهد فلاسفة الاختلاف وحرصهم علي هدم المعنى ومحاصرة الحقيقة وتذرية القيمة والحديث بلغة النهايات ضمن الرؤية الاسكاتولوجية التهويلية والقطيعة الكارثية دون تجنب السقوط في الغنوصية الجديدة والعدمية اللاأدرية؟ ما مدى مشروعية القول بأن الغراماتولوجيا قد ظلت وفية لمشروع الهرمينوطيقا القاضي بضرورة انتشال وتلقط المعاني من وراء فتات هذه الشظايا المتنافرة وبين حطام الخطابات المفككة والمتخلخلة؟

ان ما يستحق الاهتمام اليوم في كل الممارسات الفكرية المتنافرة والمقاربات التعقلية المتباينة والمعقوليات الجهوية الجديدة وما يمثل قطب الرحي أو مركز

الثقل هو التوقف عن هذا "السبات الأنثروبولوجي" على عبارة ميشيل فوكو والتوجه على التو نحو الظفر بمسألة المعنى والتحصن بمطلب القيم خصوصا وأن الهرمينوطيقا التي نحت منحى أنطولوجي فلسفي وجعلت العلوم الانسانية سندا لها عبر طريق طويل تشرع امكانية ذلك. وكذلك الغراماتولوجيا التي ارتكزت على تشابك الروابط بين المعرفة والسلطة والرغبة واللاشعور والكتابة والقراءة قد تلتقي معها على نفس مسطح المحايثة وتتشترك معها في كون قضية المعنى والقيمة مازالت المطلب الأول والأخير للتفلسف حتي في ظل تلاشي المعنى ووصول القيم الى الحافة وحضور اللامعنى والفارغ من كل معنى والمضاد للمعنى. فإذا كان الأمر كذلك ماذا يمكن أن نفعل اليوم وغدا في ساحة الفكر الذي يخصنا التابع لحضارة اقرأ في زمن هذه العولمة الضاغطة؟

تنتاب الفكر في حضارة اقرأ حالة من الحيرة المقضنة والريبة الشمولية نتيجة العولمة الضاغطة وضياح البوصلة بالنسبة للعرب ولكن نقطة أرخميدس والأرض الصلبة التي ينبغي أن نقف على مسطح محايثتها بثبات ونبدأ منها انطلاقتنا الثانية نحو المدينة العالمية هي فلسفة المقاومة بماهي طريقة تعبر من خلالها الشيبية العربية المسلمة الأبية عن الوعي بذاتها كطبقة صاعدة تحاول أن تفهم الماضي وتنقد الحاضر وتصنع المستقبل. ولذلك ارتأينا أن نقسم هذا العمل الافتتاحي الى جملة من الحركات الفكرية كانت كلها تعبيراً بلغة المفهوم عن ما ينتاب الذات من خلجات وحسرات ناتجة لما تتعرض له الملة من نكبة كينونية سببتها العولمة والحرب والتي أدت الى صدمة الفكر في حضارة اقرأ.

1- تحقيق الاستثبات بالنسبة لحضارة اقرأ حاجة حيوية وأمر أكيد من أجل انقاذ العرب من الضياح في العالم وهذا المشروع ينبغي أن تضطلع به عدة جبهات منها الشعر لكونه معجزة العرب وديوان علومهم والذاكرة التي تحفظ تاريخهم من الاندثار وليس مجرد ثقل للكلام ثم لأنه دواء من الأسقام ومقام وجودهم بعد انعطافه نحو الشعرية.

2- نحن نعيش عصر الصورة واستبداد المشهد وقد ترتب من ذلك خسوف شمس المطالعة ونهاية الكتاب وبداية الكتابة بسبب التحولات الكبرى التي حملتها العولمة ولكي لا ننخدع بما يعرض نحن في حاجة الى التسلح بالفكر النقدي الذي يكشف

سلبيات الدعاية والاستهلاك وبيروز مثال التتميط والتسليع أين أصبحت الثقافة صناعة والفن بضاعة حتى ندعو من جديد الى الاصغاء والتكلم والقراءة كاستراتيجيات ممانعة للتصدي لما يحدث.

3- الدعوة للإصلاح سنة حميدة دأبت عليها الشعوب خصوصا عندما تكون نابعة من حاجات داخلية ويقوم بها أشخاص ليس لهم أجندات خارجية وعبد العزيز الثعالبي هو أول المصلحين يمثل خير قدوة وأحسن مثال ينبغي أن يحتذى به طالما أن كانت رحلته الاصلاحية من أسوار التعصب نحو دروب التحرر.

4- الزمن الأخير هو زمن التماثل والتطابق وغياب التميز والتنوع ولعل مفهوم الحشد هو خير دليل على ذلك فقد غزت الشعوبية الفكر واقتحم الابتذال الفن وأصبح الذوق يصنع على القياس وأصبح المبدع في تناغم مع انتظارات الجمهور فاقتضى الأمر تدخل الفكر الراشد من أجل تحرير الحياة حيث هي أسيرة.

5- مساهمة العرب في الحضارة العالمية علما وفلسفة وصناعة ظلت محل تشكيك ومجال للريبة نظرا لوضعهم المثير للشفقة في عصور الانحطاط والتشرذم ولما آل اليه حالهم في مابعد عصور الاستعمار لكن أن تأتي شهادة من عالم غربي مثل ديلتاي يثبت لهم الريادة ويعترف لهم بالفضل في مجال العلوم الطبيعية فإن ذلك الأمر يتطلب توضيحا وابانة وتحريك للإشكاليات المطروحة على سطوح جديدة.

6- تحتل اللغة العربية في حضارة اقرأ مركز الثقل وحجر الزاوية فهي بيت كل عربي ونافذة كل مسلم يريد أن يطلع على الوجود يلزم أن ينقلها من لغة هوية ورمز لملة منغلقة على ذاتها الى لغة تفكير وابداع ورمز لأومية جديدة عادلة.

7- عندما نذكر عصر العولمة فإننا نذكر عصر فقدت فيه الفلسفة دورها التاريخي وأطلت في مقابل ذلك ثقافة ما بعد فلسفية فقد بمقتضاها العرب البوصلة وخسروا زمام المبادرة وأضحوا في مفترق طرق بحيث لم يعد يدروا ما يفعلون: أيعودوا الى الوراء ويتمرسوا بالماضي أم يواكبوا العصر ويحثوا السير للحاق بركب الغرب؟

8- من المعلوم أن عصرنا هو عصر العولمة ومن البديهي أن تثير هذه الظاهرة الصاعدة مجموعة من الالتباسات والمفارقات بحيث انقسمت الى ما هو موضع

تحسين والى ما هو موضع تقبيح سواء في الثقافة أو في السياسة أو في الاقتصاد ولكن ما ينبغي التأكيد عليه هو ضرورة مناهضة العولمة الظالمة والبحث عن شروط امكان قيام عولمة بديلة.

9- ثمة خلط كبير بين المقاومة الشريفة والارهاب المقيت وبين القوة المشروعة للدفاع عن النفس والالتجاء الى العنف المدمر لفرض الرأي وتوسيع دائرة الهيمنة ولتفادي هذا الخلط لابد من ايجاد الحد الجامع المانع للإرهاب وتشخيص مبرراته وأسبابه وربطه بظاهرة العولمة الظالمة والنزعة الكليانية الجديدة للإمبراطوريات السائدة.

10- كيف بالفكر الذي اكتوى بنار الحرب منذ نعومة أظفاره ولم ينعم ولو للحظة بالسلم ألا يجعل من هذه الظاهرة رأس المطلوبات وأن يكون السعي نحو محاولة تفاديها رأس المأمورات غير أن تناول ظاهرة الحرب تناولا موضوعيا رصينا لن يتحقق الا اذا هدأت المعارك وانسحبت الجيوش من الجبهات وعادت آلات القتل المؤسس الى ثكناتها فتجب المصالحة والصفح ما قبلهما من تطاحن وتباغض.

11- اذا بحثنا عن الأصل الروحي لأمريكا فإننا سنعثر عن الشر الجذري كجواب وذلك لإرتباط الأمركة بالعولمة وارتباط العولمة بتصدير القهر والفقر والحرب واذا أراد البعض اقامة محور خير في العالم فإن ذلك يقتضي ايقاف الأمركة ومقاومة الفكر الليبرالي الجديد واحداث تحول في الشأن الإنساني برمته.

12- انهيار أم المدائن ووقوعها في قبضة الغزاة هو حدث فلسفي بامتياز يدعو الفكر الحاذق الى التساؤل والاستفهام قصد البحث عن الأسباب الحقيقية لمثل هذا الانهيار وتلمس مخرج لمثل هذا المزلق وربما يكون مفهوم السياسة الحيوية كأحد البدائل الممكنة ما بعد ليبرالية في البراديجم الاشتراكي هو خير علاج لمرض التفنت السريع وجاهزية التلاشي وقابلية الاختراق.

13- اذا شخصنا حال العرب في عصر العولمة من خلال فينومينولوجيا سارتر وعدته المفاهيمية انطبق عليها مفهوم سوء النية نظرا لما يتيح هذا المفهوم من مساحات فهم وطبقات تأويل متعددة تكفي لتحديد أمراض هذه الحضارة والسعي

الى مداواتها من خلال بعض الوصفات التأملية وذلك لإحراز النقلة النوعية المنتظرة.

14- الحديث عن الكتابة في البدايات هو اعتراف بمعايشة الفكر للحظة البداية وما يحمله هذا الاعتراف من توجه نحو الفكر وعزم على الانخراط في التفكير المحض مع محاولة التخلص من كل الأحكام المسبقة والفرضيات القبلية بتحطيم بعض الأوثان التي انتقشت في الذاكرة الفلسفية مثل الحداثة والتقدم وسلطة الخطاب وتبجيل الصمت والامتناع واللامعنى باعتبارها تجسيد لقيمة حرية التفكير وانعاقه من كل تبعية.

15- الميتافيزيقا عقبة تنتصب أمام كل فكر حر وتمنعه من التجديد والنمو وأي ارادة للنهوض وللانخراط في التجربة الكونية للتحضر تتطلب السعي للخروج من برائن هذه الميتافيزيقا المعششة في الكتابة والقراءة ولذلك انصب جهدنا هنا حول انشاء كتابة مقطعية غير نسقية وقراءة معلقة يلعب فيها الخيال دورا بارزا حتى نجد الى الفكر الخلاق سبيلا.

16- من ركائز حضارة إقرأ هو قدرتها على استيعاب الوافد والتشريع لحق الاختلاف واحترام المغاير وقد تجسد ذلك في حركة الترجمة الى اللغة العربية من الفارسية والاغريقية والسريانية والهندية ومن هذا المنطلق تبلورت العلاقة بين الهوية السردية والغيرية وتحقق مبدأ حسن الضيافة اللغوية.

17- التطرق الى التأويل لا يعني بالضرورة الارتقاء بين أحضان الحضارة الغربية وترديد ما قاله فلاسفتها حول التأويل بل ابراز للجميع أن حضارتنا هي أيضا حضارة تأويل وأن السجال لم ينفك يدور حول من يستحوذ على فهم أعمق لنص الوجود ولعل الخصومة بين الغزالي وابن رشد حول هذه المسألة هي واحدة من الفصول العديدة التي عبر من خلالها العقل العربي الاسلامي في عصور الازدهار عن حيويته وقدرته على التكلم بلغة الأقصي.

18- الدرس الكبير الذي يمكن أن نخرج به من تعرض وطن الكينونة الى عاصفة الصحراء وتفكك اقليم الدولة الكبرى الى شذرات في لمح البصر هو ضرورة بناء عقلانية نقدية معاصرة تفضح كل الأوهام التي أدت بالذات الى مثل هذا الترهل

والضعف وتنقد التمرکز اللوغوسي للغرب الذي شرع لمثل هذا التوسع الكلياني، وهذه النقدية الجديدة من الطبيعي أن تراوح بين التفكيك والتأويل وبين الغراماتولوجيا والهرمينوطيقا.

19- الاشتغال على التفلسف بالنسبة لنا نحن العرب والمسلمون اليوم الغرض منه اثبات أن علاقتنا بالفلسفة ليس من جهة البداهة والتقليد بتكرار ما قاله كبار الفلاسفة الغربيين والاقتصار على عرض نظرياتهم وكأننا مجرد وكلاء تجاريين أو مندوبين لشركات عابرة للقرات بل هي علاقة ابداع وخلق ودخول حقيقي الى الطريق المؤدي الى ممارسة فعل التفكير الفلسفي ذاته.

20- يبدو الدفاع عن الفلسفة بعد الانحسار الكبير الذي تعرض له الفكر النقدي الحر نتيجة تصحير التقنية للوجود وتساعد أسهم الأصوليات هو بكل تأكيد استجابة لواجب الاعتبار الذي حث عليه حكماء العرب وانفتاحا على الاتجاه الانسي الكوني الذي يحرص على تطبيق منظومة حقوق الانسان على أرض الواقع وليس مجرد التبجح بها كشعار وواجهة لممارسة الهيمنة.

ما هو في ميزان الفكر في هذا النص الافتتاحي وما نراهن عليه عبر هذه الحركات الفلسفية بعد ما لاحظنا حدوث تغير للعالم بصورة متصاعدة نتيجة العولمة بخلاف ما يريده له أصحاب المشاريع والنماذج وبمساهمة أناس لم ينخرطوا في مشاريع تنموية ليس تفسير العالم بعد فشل محاولات تغييره بل الحرص على ابراز أهمية التدخل النظري في سير الأحداث حتى يكون المرء في حضرة الوجود وهو يتفكك وحتى يكون قادرا على الإضطلاع بمشروع اضافة المعنى على العالم من أجل تغيير فهمنا له والاسهام في تجديده خاصة وأن التغيير عملية تشمل الذهنيات والأنفس مثلما تضم الأطر الاجتماعية والعلاقات بين البشر يشارك فيها كل فرد دون علمه وتتم على المستوى المجهري وتنتج تحولات كبرى وقفزات نوعية على صعيد الثقافة والسياسة والاقتصاد.

المرجع:

هربارت ماركوز الإنسان ذو البعد الواحد ترجمة جورج طرابيشي دار الآداب بيروت الطبعة الثالثة 1988

كتابة البدايات

أو في ما وراء الكتابة

"ليس من المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء كما يتصور أولئك الذين يردون الفلسفة الى الاستياء بل بالعكس يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء في مكتمل العمر مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين والغامر...".

كتابة حرية التفكير:

"الكتابة هي رحلة من المجهول إلى المجهول...".

تكتب الذات في لحظات التمزق والحيرة لتسجل ألمها وتحفظ أسئلتها من النسيان يستيقظ فيها الأنا المتعالي العميق مناديا بالصعود إلى الأعلى ومشيرا إلى ضرورة تجاوز حيثيات المحسوس وتفاصيل الواقع المميتة لكل روح متعطشة لمعانقة المطلق وتتوق نحو اللامتناهي؛ ينبعث في داخلها صوت العقل بأن تنتزه من أدران الحياة العادية وملابسات المواقف المرتجلة المتسرعة بأن لا تهتم بضغوطات العاطفة وميولات الوجدان.

تكتب الذات الممزقة في هذه اللحظة الحرجة لا لتبني برجا عاجيا يحميها من رياح العدم الباردة بل لتودع مرحلة وتستقبل أخرى فهذه التي كانت ليست الماهية التي تخصها إنها الماضي وكل ما قدمه لها الأنا العيني على أنه حقيقتها وكل ما ورثته عن الماضي المجيد وحمله اليها نهر التاريخ العظيم والآن هاهي تستقبل أفقا جديدا ينحته لها الأنا المتعالي، ولكن ما الفرق بين الأنا العيني والأنا المتعاليمما كان لهذا البياض الناصع أو الورقة الفضل الكبير لإحداث هذا الفصل بين الأنا العيني السطحي والأنا العميق المتعالي فلولا هذالفسحة التأملية ولولا هذا التوقف

الزماني والمكاني لما إستطاع هذا الأنا أن يخرج من عينيته ليتفرغ إلى التعالي والتجوهر ولما إستطاعت هذه الذات أن تنقسم إلى لحظتين:

1- لحظة ما قبل الكتابة وهي المدة التي كانت تروح فيها لسجن الواقع،

2- لحظة الكتابة ذاتها وهي البداية الفعلية لعملية التحرر من هذا السجن.

إن الكتابة شكلت أثناء مباشرتها برزخا بين الرضوخ والحرية، بين العدم والوجود وبين النسيان والإستذكار فهي بذلك أصبحت بمثابة لحظة مبادأة ليس على صعيد المعرفة فقط بل وأيضا على صعيد الوجود، إنها اللحظة التي تشعر فيها الذات بذاتها وما ذاتيتها إلا وجودها الحقيقي، إنها اللحظة التي يفتح فيها الأنا على نفسه وعلى العالم ويخرج من قممه بشكل فعلي ويلتقي بالآخرين.

قبل الكتابة لم يكن هناك أنا ولم تكن هناك ذات، ربما كان يوجد شيء ما، ربما كان يوجد جسم يملأه الفراغ أو روح يداهما الموت بين الفينة والأخرى ولكن وحدها الكتابة التي أخرجت هذا الأنا من غيبوبته وحدها التي أطلقت الذات من غياهب النسيان ومن عقلها ودفعتها الى النور والحركة.

قد تلهي هذه الكتابة كل ذات عن الحياة وقد تعطل الجسم عن إرضاء رغباته وحاجياته وقد تملأ حركات الوجدان بمسكنات موهومة وترضي الأحاسيس بالسحر والبيان ولكن إضافة إلى كل هذا الكتابة هي وحدها التي تستطيع أن تخلق، هي وحدها التي تستطيع أن تبعث من جديد من حيث لا يوجد بعث، إنها عملية إحياء مستمرة للذات، إنها تعبر بشفافية عن تدفق الصيرورة وسيلان الوجود، إنها الشلال... لكن إذا كانت الكتابة عملية بعث، ما الذي يموت؟ وما الذي يبعث من جديد أثناء كل كتابة؟

في الغالب لا توجد كتابة من أجل الكتابة فهي عملية تنطلق من مقدمات وأفكار مسبقة وأحكام جاهزة بالضرورة، إنها تخفي صمما ما قبلها أو خلفية فكرية جاءت لتبررها بيانيا، ولكن هذه الكتابة لا تملك وجهة نظر حتى حول نفسها ككتابة، إنها فسحة تفكر فيها الذات وهي تكتب أو تكتب وهي تفكر، لأن الذات أثناء لحظة الكتابة لا تستند إلى أي مرجعية بل تتوخى أسلوب الشذرة، أسلوب المبادأة والبحث المنفرد والمعزول والمفاجيء.

قد يبدو هذا الأسلوب في الكتابة للوهلة الأولى مشوها وغير منظم ولا يحتوي على تسلسل منطقي ولكن البناء يكون منظما تنظيما دقيقا ومتساقا عندما يكون مخلوقا خلقا وموضوعا وضعا دون أي تصميم مسبق، ودون أي اعتبار ما قبلي. هذه الطريقة تدل بشكل حاذق على حرية مؤسسة أثناء فعل الكتابة نفسه و تشير إلى كتابة حرية التفكير في أفضل معانيها والتي ترفض كل العقبات والعراقيل المفروضة أمامها وأمام الفكر. لكن إلى أي مدى تكون كتابة التفكير كتابة ناجعة؟

في هذه الفسحة أو أثناء هذا التأمل تركت الذات الكتابة تمارس التفكير من خلال الكتابة نفسها، تركتها تفرض موضوعها ومناهجها أثناء قيامها بعملها وتطرح إشكالياتها وأسئلتها بحرية تامة دون فرضيات مسبقة ودون قليات. الشيء القبلي الوحيد الذي افترضته الذات أثناء الكتابة هي الكتابة فهي الواجهة الأمامية للتفكير ما دام التفكير خلفية واجهة الوجود، وهي اللحظة التي تودع فيها الذات تعاليم الأنا العيني لتلتحم بلاتناهي الأنا المتعالي وتشاركه غبطته السرمدية. في هذا المنحى لا يداهم الذات الخطأ ولا يلامسها الزلل ما دام كل خطأ هو إنحراف عن المقدمات وما دامت الذات لا تملك من المقدمات إلا الكتابة ذاتها فهي عندما تباشر عملها لا تشترط تطابق النتائج التي تتوصل إليها مع نماذج الأرضية التي تستند إليها بل إنها لا تفعل غير إستبطان الماضي وهضمه من أجل إخراجها من محتواه ونقده وتجاوزه. فالذات أثناء لحظة الكتابة تتطهر من الماضي، ليس من الأنا العيني السطحي فحسب بل من كل تشعبات الماضي بما هو شبكة متداخلة من العلاقات التي تربط الأنا العيني مع الأنا الإجتماعي وهذا التطهر ليس عملية تصفية وتحطيم لتعرية الذات بل هو عملية فهم حقيقية لتاريخها وإمساك بحيثياته، إنه في الواقع عملية إستيعاب و تجاوز، هدم وبناء، نقد وتأسيس، تفكيك وقصص.

في هذا الإطار تكون الكتابة بمثابة لحظة توحيد مطلق وإمساك حقيقي بالتاريخ والتراث والقيم ليس من أجل أن تفعل بل لتكون مستودعا وذخيرة تنطلق منها الذات في عملية بناء الأنا المتعالي العميق الذي هو في نهاية المطاف أنا المستقبل، نموذج الإنسان المتفوق المنتصر على ذاته. بهذا المعنى تمثل لحظة الكتابة لحظة تحول الذات من كيان يفعل فيه الماضي والتاريخ إلى كيان يملك ماضيا وتاريخا وبالتالي إلى ذات تسيطر على ذاتها وتتجاوزها. تحدث الكتابة في عمق الذات

العارفة بذلك قطيعة عميقة المعاني والدلالات مع الماضي على المستوى الوجودي والمعرفي أيضا ولكنها تعني في نفس الوقت ولادة جديدة لأنا جديد وانجاس لنظرة جديدة وتأويل جديد لكل الموروث، رؤية جديدة ودع فيها الأنا ضروب من الوجود منسية وفضاءات من المعرفة مضللة ونسي أثناءها كل تاريخ الأخطاء و التلغيمات التي سببها الإستناد على التعاليم المقدسة والرضوخ لوطأة الأصنام والأوثان.

في الأثناء لم تعد الذات تتخرج من هفواتها وتبعثراتها ولحظات التمزق والحيرة والضياح التي تدهمها بين الحين والآخر بل من خلال لحظات التوحد تودع كل ضروب التلاشي والنقصان وتمارس حريتها أثناء الكتابة لأن كتابتها هي فعل تحرر ولأنها تتحت وجودها بكامل الحرية مادمت حريتها هي عين وجودها دون أن تعير إهتماما لأي معطى خارجي وأي قيمة ماورائية طالما أن معيارها هو ذاتها والقيمة هي التي تتحتها و تخرعها لوحدها. هاهو الأنا المتعالي، أنا المستقبل يتعالى ويتجوهر لا لشيء إلا لأنه يحب الرفعة والسمو ولأنه يعرف أنه لا يوجد في هذا الوجود من يفوقه رفعة وسموا لقد صدق الفيلسوف الألماني نيتشه عندما قال: "لا بد أن يقطن الذات السديم لكي يعطي النور إلى نجمة راقصة".

كتابة الإمتناع عن الكتابة:

"سحقا لمن سبقونا لقد فكروا في كل شيء... "

من أكثر فعاليات الفكر التي يستطيع بها أن يعبر عن فقدانه للحادثة هي امتناعه عن الكتابة واضرابه عن محاولة تقديم جواب للسؤال المحوري: كيف تتأسس الحادثة؟، قد يكون ترك الورقة بيضاء هو أحسن ما يقدمه العقل للبرهنة على عجزه عن الابداع وقد يكون الامتناع عن التفكير خير ما يقوم به الباحث للتعبير عن استحالة خلق أي شيء ولكن فعلي الترك والامتناع لن يحلا المشكلة ولن يؤسسا الحادثة المنشودة؟

ان الكتابة لن تملأ الفراغ وان التفكير لن يزيل الغياب والنسيان وان الامتناع وان كان تعبيراً عن وعي العقل بعجزه وبالهوة السحيقة التي تفصله عن الحداثة لن يقبل الا كشيء غير مقبول وغير مستساغ. صحيح أن الامتناع هو من أنضج فعاليات الفكر ومن أقربها الى الابداع الا أنه لا يمكن تصور انسان يعبر عن أحكامه وعن المعاني المعطاة للأشياء دون أن يكتب، فالإنسان - كما يقول اريك فايل في كتابه منطق الفلسفة- " هو حيوان موهوب بالعقل و اللغة العقلانية " لا يستطيع أن يسترجع انسانيته المستباحة دون أن يتشجع على توظيف عقله و دون أن يعزم على استعادة لغته، وهي ليست مجرد لغة تواصل واخبار وتشارك بل لغة العقل والوجود ومستودع الحقيقة وذخيرة المعنى.

في هذا الاطار من التردد والتذبذب يقع الفكر في كماشة لا مفر له منها: فمن ناحية أولى يمثل الامتناع عن الكتابة أروع الفعاليات للولوج الى الحداثة الحقيقية مادام لم يعد هناك أي شيء مهم يمكن خلقه ويستحق عناء التفكير، ومن ناحية ثانية لا بد من عملية الكتابة بالنسبة للإنسان حتى يحفظ أفكاره من التلاشي وحتى يعبر عن الماهية التي تخصه. اذن كيف الخروج من هذه الكماشة؟ وأي نوع من الحداثة هذه التي تتأسس على الابداع؟ وأي معنى لحداثة دون كتابة؟

في زمن انكشاف السر وتعري الواقع وبعد أن اكتشف العقل أوهامه وارتد على نفسه يحطم كل الألواح القديمة ويظهر تاريخه من الأصنام وبعد أن سقطت جميع الأقنعة وانهارت جميع المرجعيات

وتصدعت ايدولوجيات الجناة الموعودة أعلنت الفلسفة عن اتمام خدماتها للواقع بعد أن عانقته

وأصبحت لغته واستوفى التاريخ مساره بنهاية أسطورة "الإنسان يستطيع أن يصبح الها في الأرض" - كما أشار الى ذلك سبينوزا في كتاب الأخلاق وظهور صورة شاحبة "للإنسان الأخير" لا لون ولا ميزة له على صعيد المعمورة بأسرها كما نظر الى ذلك فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ.

لقد دشّن الفكر عصراً جديداً من التفكيك والخلخلة والحفر والتنقيب بعد الفحص والتشخيص والتحقيق والتدقيق، عصر أعاد فيه الانسان التفكير في الأسس

والمبادئ الأولى ووضع خلاله المصادرات والبديهيات بين قوسين وتقصى فيه العقل طفولته وبداياته وبحث عن كيفية تشكل المعاني والمفاهيم وزحف بلانهاية الى الوراء والى الداخل، عصر انهارت فيه جميع أزواج الميتافيزيقا المعتادة مثل المعقول والمحسوس والخير والشر والحقيقة والخطأ والجمال والقبح ولم تعد فيه الذات حاضرة أمام الموضوع ولم يعد الوجود تابعا للفكر.

لقد شهد هذا العصر نهاية أسطورة فكرة التقدم الموروثة عن المثالية الألمانية والفلسفة الوضعية منذ القرن 19، انه عصر فكري كل شيء حتى في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه سواء مباحث الجنس والجنون والسلطة واللغة والصورة ولكنه تناسى التفكير في الاستقالة والامتناع والاضراب كحقوق للعقل والفرد معا، فحتى الوهم الذي طالما جهزت الذات أسلحة واستراتيجيات لمقاومته ودحره اكتشفت في النهاية أنها تنتج بنفسها ويختلط بالحقيقة ان لم نقل أنه يقف ورائها سندا وأنه يقبع في مكان ما داخلها، في سراديبها اللاواعية وعقلها الباطن وفي ذاكرتها الجمعية وفي الخطاب الذي تستعمله والاشارة التي تومىء بها وفي السلطة التي تفرضها على نفسها وعلى الآخرين بل أكثر من ذلك اكتشفت أنها هي ذاتها وهم خالص. في هذه الفوضى المعاشة ومع هبوب رياح العدمية القيمة واستفحال حمى النسبية الفلسفية واللاأدرية المذهبية وتصاعد أسهم البراغماتية يبدو الامتناع عن الكتابة والاضراب عن التفكير خيارين استراتيجيين لكل ذات لا تريد أن تخادع ذاتها مرة أخرى وتنشب تجنب الوقوع في الزلل، ويبدو كذلك العزوف عن الكلام وتعليق الحكم أحسن وسيلتين متاحتين يذود بهما العقل عن حرمة المستباحة، بل أكثر من ذلك يمثل التأمل الهادىء للأحداث أحسن لحظة وعي صافية للذات بذاتها وبالعالم الذي يحيط بها والآخر البائس الذي ليس له وجه ينظر من خلاله اليه. ان التوقف المتبصر عن ابداء الرأي هو صيانة من أجل عدم الوقوع في الوهم من جديد وانه بوصلة مفقودة تضمن وصول سفينة الفكر الى شاطئ المعرفة وبر اليقين والأمان. فإذا كانت كل انتاجات الذات العارفة أوهاما وإذا كانت هي نفسها وهما خلصا فإن امساكها عن الكتابة وامتناعها عن الكلام لا يعنيان انتاج خطاب جديد حول فعلي الامساك والامتناع بل هما عملية انتاجية منصهرة للإبداع الخالص من كونهما امتناع عن الوقوع مجددا في انتاج الوهم وترويجه للآخرين. ان الامتناع عن الكتابة هو وفاء لمنطق الحداثة ولفعل الفكر

المعاصر في تعرفه على بداياته وتقصيه لأصوله من أجل الإعراف الشامل بالوقوع في الخطأ واستعداده لمراجعتها وتصحيح زلات المسيرة وذلك قصد اعداد العقل للعودة المباركة في قلب الظهيرة العظمى والتحضير للروح من أجل أن تتصالح مع العالم و تصالح بين الانسان وأخيه. ان الاضراب عن التفكير هو اطلاق للوعي من عقاله ليعانق عالم الحلم والخيال، عالم النسيان والظلام، عالم التخوم والهوامش، حتى يغترب و يجرب ليغتني ويتمرس، صحيح أنه سيشقى ويتألم من هذا البعد والاغتراب ولكنه سيترك كل هذا ويسترد ما خسره ويتجاوز وضعه المزري ليعود من جديد أغنواثرى وأسمى. فإذا كان الابداع ممتنعا والتفلسف مؤجلا واذا كانت الشروط الموضوعية للحدثة منعدمة واذا كان العقل فكر في كل شيء ما عدى التفكير في عقله فإنه من الممتنع أن نحاول ومن المستحيل أن نعيد الكرة فالعدم يحاصرنا والغثيان يداهمنا، فما العمل؟ وما هو المخرج؟

اجابة الانسان المعاصر تصاحب حيرته وترافق سؤاله المتواصل وتبشر بالامسك عن الكتابة وبالاضراب عن التفكير ووضع كل العالم بين قوسين كالحظات صافية لولوج عصر الحدثة، ولكن كيف نفسر هذا الخط المسطور وهذا القلم المجرور وهذه الورقة الملطخة بالسواد؟ ألا يمكن اعتبار هذه الكتابة خيانة لفعل الامسك والاضراب؟

يقول نيتشه حول ضرورة تعلم اجادة الكتابة: " يجب على كل انسان... أن يتعلم الآن كيف يكتب جيدا ودائما أفضل... واجادة الكتابة تعني اجادة التفكير، العثور على شيء يستحق اطلاع الناس عليه ومعرفة ابلاغه لهم تعني قابلية كتابتنا لأن نترجم الى لغة الدول المجاورة."

ان عقل يكتب هو عقل منزه عن كل الشبهات بعيد عن أن ينعت بالماضوية والتفوق والتعصب بل هو جديرة بصفة التجديد والتحديث وجدة هذه الكتابة ليس في جدة التفكير المصاحب فهي ليست كتابة للإبداع ولاحتى كتابة تنشد للإبداع بل هي فقط مجرد تعبير لغوي عن عجزالعقل عن الإبداع.

هذه الكتابة هي إعلان عن بداية وعي يعي مأزقه ويعي أن كل ما لديه من إمكانيات هو رسم حدود وعيه إنها كتابة الإمتناع عن الكتابة، إنها تسجيل لإمسك

العقل عن التفكير. وهي ليست فقط نهاية الكتابة المطمئنة إلى ذاتها نهاية كتابة الوهم، وبداية كتابة الحقيقة الحقيقية بل هي أيضا بداية الكتابة الساحرة والملحمية التي ترسم الجميل والجليل والهائل بين طياتها. " يولد الأسلوب الريفع حيث يتوق الجمال على الفطاعة" و"تصحيح الأسلوب يعني تصحيح التفكير". إنها الكتابة التي رغم كونها كتابة لا تعترف بجدوى وجودها إنها تلك التي تبدع بقدر ما لا تريد أن تبدع، والتي تخلق بقدر ما لا تريد أن تخلق. إنها تلك التي تعوض الكتابة الميتافيزيقية وتنحو أن تكون حدثا، إنها الملحمة والتراجيديا. إنها كتابة الإمتناع عن الكتابة. ولكن أي معنى لكتابة تبشر بالإمتناع عن الكتابة؟

كتابة صمت الكتابة :

"كل كتابة يسبقها صمت، وهو في حد ذاته كتابة... "

"الصمت والعظمة والشمس تحتوي هذه الاشياء الثلاثة كل ما يرغب فيه المفكر ويطلبه لنفسه: آماله وواجباته، طموحاته في الميدان الفكري والأخلاقي، بل حتى في أسلوب حياته اليومي".

ان الصمت في عصر لم يعترف بصمته بعد أو لم يجعل من الصمت طريقا لتحصيل الحكمة لا يعني قصور العقل ووقوعه تحت ضغط الوصاية ولا يعني عجزه عن بلوغ لحظة الابداع بل هو فعل مؤسس للحظة الخلق عينها وممارسة تنشد الاصغاء لنداء الأقصاي وقص حكاية البدايات الأولى.

قبل أن تستغرق الذات في الكتابة كانت في صمت ورغم أن الصمت في حد ذاته كتابة إلا أنه يمنع كل كتابة من الظهور وهذا المنع لا يمثل حالة إستحالة بقدر ما يعتبر نافذة تنظر منها الذات إلى شرعية الكتابة ومعبرا للوعي يحفر من خلا له في مسكوت الكلمات ولا منطوق معانيها.

يقول نيتشه "بلغت من فني مرتبة منعت بها صمتي أن يفضح بالصمت نفسه... ان من لا يفضحهم الصمت انما هم من نقت نفوسهم وشفقت قلوبهم". اذ "لا يثير

العاصفة إلا الكلمات التي لا صوت لها. ان من يدير العالم هي الأفكار التي تنتشر كأنها محمولة على أجنحة الحمام."

لا يستطيع الوعي أن يجيب عن علة امتناعه عن الكتابة وصمته إلا إذا كان فعلا ممتعا عن الكتابة من ناحية وعلى وعي بهذا الإمتناع من ناحية أخرى بحيث تكون لحظة الصمت هي لحظة نسج المعنى بربط الألفاظ والكلمات حسب البنى والقواعد النحوية الموجودة مسبقا في الذهن. عندما يتم له ذلك وعندما تستدرجه الذات نحو المعنى عبر الكلمة يبرز الخطاب الذي يمكن التلطف به بفعل القراءة فإذا كان الصمت "كتابة قبل الكتابة " أي جديد للوعي سينضاف بعد الكتابة؟ وهل يمكن أن تكون الكتابة مبادءة على صعيد المعرفة؟ هل يمكن أن توجد بدون صمت يسبقها أي تكون إبداعا محضا ينطلق من العدم؟ هل الصمت الذي يسبق الكتابة يمكن أن يكون عدما ولا شيئا؟

ان الكتابة في مستوى المعاني والأقانيم والجواهر هي مجرد تدوين للغة الصامتة. وللبحث عن حقيقة الجوهر والمعنى والأقنوم تلازم الذات الصمت النافذ إلى قلب الأشياء وتخرج ما كانت كونته بالقوة إلى الفعل إذ لا جديد يظهر بعد الكتابة بل تقتصر على ما كانت شكلته في لحظة الصمت، فالصمت فترة لا غنى عنها للتفكير في المعاني والجواهر. إن كتابة من هذا النوع لا تكون مبادءة أو إبداعا محضا ولا تنطلق من لا شيء، من العدم بل من الصمت، ليس الصمت الفارغ بل الصمت المؤسس لكتابة قبل الكتابة الفعلية. فهل سيكون الأمر مماثلا في مستوى البحث عن اللامعنى، عن اللغز، عن الملتبس، المحير والمدهش؟ كيف سيكون الأمر عندما يكون البحث متمحورا حول شيء آخر غير المعنى والجوهر والأقنوم؟ ماذا عن الصمت الذي يسبق كتابة اللامعنى هل هو كتابة أو صمت بلا معنى؟ هل كتابة اللامعنى هي مبادءة وإبداع محض؟ هل هي فعل لا يسبقه صمت؟

إذا كان الحل الأنجع هو في المنهج الأصوب وفي المقدمات الأدق فإن عملية البحث عن حقيقة اللامعنى هو ضد هذه بإطلاق لأن كل محاولة للوصول إلى حقيقة حول اللامعنى هي بالضرورة إبتعاد عن حقيقته طالما هو في حد ذاته لامعنى أي لا يمكن تعقله فاللامعنى ليس جوهرًا ولا أقنوما حتى يكون ما وقع

تشكيله في لحظة الصمت التي سبقت كتابته بل كل محاولة لإنتاج معنى حول اللامعنى هي محاولة عقيمة ووهم تقع فيه الذات. إذا كان الأمر كذلك حول اللامعنى فكيف يمكن تعقله وكتابته والتلفظ به؟

رغم أن هذه الأطروحة لا تستند إلى أي مرجع علمي ورغم أنها مجرد تأمل ببيكولوجي فإنها هزت الذات من وثوقها وقادتها إلى عملية حفر ومراجعة لآلياتها ومفاهيمها إن لم تكن إلى نقد نظرية توليد المعنى التقليدية. الذات لم يعد موضوعها حاضرا أمامها ولم تعد أهميتها هي كشف المستور ورفع الحجاب، والمعنى لم يعد جاهزا مشكلا في الكتابة الصامتة التي تسبق الكتابة، والحقيقة لم تعد فعل العقلنة والقبض على ما هو موجود بواسطة المفهوم أثناء الصمت الذي يسبق كل كتابة. بل الأساسي الآن هو تجاوز نظرية الحقيقة التقليدية وإنتاج معرفة قادرة على فهم اللامعقول، حقيقة الصمت الذي يسبق كتابته، حقيقة اللامعنى، الخطأ، المفاجيء، الهامشي، فتورة الفلسفة المعاصرة هي ثورة الهوامش، والتفكير الحاذق اليوم هو الذي يفر في المستحيل التفكير فيه وفي اللامفكر فيه والذي لم يفكر فيه بعد أي فاقد المعنى والمضاد للمعنى والموجود خارج اطار المعنى واللامعنى. فأى معنى سيعطي للامعنى اليوم؟

المراجع:

ف. نيتشه - الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي تعريب سهيل القش - مجد - الطبعة الثالثة 2005.

ف. نيتشه إنسان مفرط في إنسانيته كتاب العقول الحرة II ترجمة محمد الناجي إفريقيا الشرق بيروت/الدار البيضاء 2001

ف. نيتشه. هكذا تكلم زرادشت ترجمة فليكس فارس دار القلم بيروت.

لعبة الكتابة والقراءة

محاولة فكرية للخروج من الميتافيزيقا

"لكن لماذا تكتب؟"

أ- لست من أولئك الذين يفكرون واليراع في اليد، ولا من أولئك الذين يستسلمون لأفكارهم، أمام الدواة، جالسين والنظر مثبت على الورق. أغضب وأخجل من كل فعل الكتابة: أن أكتب، بالنسبة الي، ضرورة- أنفر من الحديث عنه حتى بالأمثال.

ب - فلماذا تكتب اذن؟

أ- أجل يا عزيزي، لكي أقدم لك اعترافا: الى حد الآن لم أجد بعد وسيلة أخرى للتخلص من أفكاري.

ب - ولماذا تريد أن تتخلص منها؟

أ- لماذا أريد ذلك؟ هل أقول أنني أريد ذلك؟ انه شيء ضروري بالنسبة إلي.

ب - كفى ذلك!"

استهلال:

يصعب على الفكر الذي يلاحق المفاهيم ويحاول القبض على الحقائق في تكتمها وفي مطابقتها لذاتها ويدعي السيطرة المطلقة على موضوعه أن يشك فيما هو مائل أمامه تمام المثل وفيما هو حاضر في ساحة مسحه حضورا تاما، يصعب عليه أن يضع بديهياته ومسلّماته ومبادئه بين معقفين ويتساءل عن تاريخ تشكل مفاهيمه وصلاحتها وظروف نشأتها، يصعب عليه كذلك أن يكون على وعي وعلم بطرق ظهوره وانكشافه للآخر. فهو في العادة يفصح عن نفسه وينبسط عن

طريق لعبة الكتابة والقراءة ولكنه ورغم التاريخ الطويل لممارسته لهذه الطقوس إلا أنه لم يفرّد لهما بحثاً خاصاً ولم يتساءل عنهما كأداتين أو وسيلتين للتعبير عن الحقيقة ولإنتاج المعنى إلا في فترة مؤخّرة من زمن انبثاقه.

لذلك بقيت الكتابة والقراءة الشرفيتين الحميمتين اللتين يطل من خلالهما الفكر على العالم، يلاحقانه أينما ذهب ويتبعانه أينما اتجه، فهما بمثابة الهواء الطبيعي الذي فتح الفكر عليه عينيه والذي يتنفسه ويرزح تحت ثقله دون أن يتساءل يوماً ما عن مصدره وطبيعته وحقيقة الدور الذي يلعبه. وبهذا فإن الكتابة والقراءة أهملتا منذ مدة طويلة وسقطتا في النسيان وبقيتا خارج دائرة الشك ولم تتحوّلا إلى موضوع خاص للتفكير ولم يفرّد لهما بحث خاص في مجال الفكر الحر المختلف.

إنه أن الأوان اليوم لكي يبحث الفكر في شرط إمكانه ويعي طرق عمله والكيفيات التي ينبسط بها ويظهر. أن الأوان لكي نخرج الكتابة والقراءة إلى النور لتصبحا الموضوع الأسمى للتفكير وأن نتجاوز الميتافيزيقا التي حجبتهما وغطت تاريخهما وندمر طبقات الفكر التي جعلت وظيفتهما الأصلية تتدهور وتتحرف عن حقيقتها ونتحوط بالمفهومين من كل جانب ونستنطق العلاقة الواقعة والقائمة والممكنة بينهما ونفهم مدى حضور الميتافيزيقا فيهما ونبذل الجهد لتجاوزها وتفكيكها.

إن المفكرين الحقيقيين هم وحدهم الذين يستيقظون قبل غيرهم ويحفرون تحت البديهيات والمسلمات ويشككون بها لكي يزحزحوا الأمور عن مواقعها، يعبرون مرحلة اللافهم من أجل الفهم ويحطمون كل التراث الميتافيزيقي التكراري ويزيلون التصورات القبلية والأحكام المسبقة التي أصبحت مبتذلة وفارغة من أجل أن يكتشفوا الوظيفة الأصلية للكتابة والقراءة التي غطتها طبقات الميتافيزيقيا وينظروا إليها بعيون جديدة بعيدة عن الانغماس في التراث والعادة والألفة ومليئة بالدهشة والروعة.

لكن بادئ ذي بدء ماذا نقصد بالميتافيزيقا؟ ما معنى فكر ميتافيزيقي؟ ما دور القراءة والكتابة في ترسيخ ميتافيزيقية هذا الفكر؟ وكيف هيمنت الميتافيزيقا على الكتابة والقراءة؟

ما هو الكاتب النموذجي؟ ما هو القارئ المثالي؟ إلى مدى يمكننا أن نتحدث عن كتابة وقراءة ميتافيزيقيتين؟ هل يمكن أن نسمي التحول الذي طرأ على الفكر اليوم خروجاً من الميتافيزيقا؟

ماذا نقصد بفكر غير ميتافيزيقي؟ هل يجوز لنا أن نتصور وجود كتابة وقراءة غير ميتافيزيقيتين؟ أي مستقبل للفلسفة في ظل نهاية الميتافيزيقا؟ هل ستزول بزوالها أم ستخضع لمنطق التحول وتتكلم لغة عصرها وتصبح فلسفة العالم الحاضر؟

إن ماهو في ميزان الفكر وما نرنو لتحقيقه هو المعراج من دنيا التطابق والهوية المكتمة على ذاتها والتشابه السرمدي بين المماثلات للتخليق في عالم المختلف والمغاير والمفارق العائم على الدوام في نهر الصيرورة المتدفق.

1- هيمنة الميتافيزيقا:

"الميتافيزيقا ماثور يقتلع الدازين من أصلته..."

"إننا سجناء جدران محملة بالأغاز، نتساءل أية آلهة استطاعت أن تقطن هذه المعابد الفارغة... إن التربة التي نشأت فيها الميتافيزيقا كانت هي الديماغوجية الأثينية والحقد السوقي لسقراط وإيمانه بخلود النفس..."

لم يستغلق أمر عن الذهن البشري قدر استغلاق أمر الميتافيزيقا، فـ"التقصي العلمي عن هذه الظاهرة يقف ها هنا حصيراً" والفلاسفة لا يجدون للخروج من هذا المأزق سبيلاً، فإن "ارتج الأمر على الفكر البشري فقد ارتج عليه يقينا في هذه المسألة الشائكة" وإن رأى الجميع مبحثاً عويصاً وغامضاً فهو بكل تأكيد الغوص في الأعماق والتخليق فوق القمم والنفوذ إلى الجواهر وتقصي المبادئ الأولى والقبض على العلل القصوى. فماذا نعني بفكر ميتافيزيقي؟

أ - فكر ميتافيزيقي:

"إن الميتافيزيقا وهي تضع الحاضر في صلب الأصل تحاول إقناعنا عن طريق جهد غامض بمصير ينزع إلى الإشراق والتجلي من الوهلة الأولى".

تعني كلمة "ميتافيزيقا" اتيولوجيا ما بعد الطبيعة، ما فوق التاريخ المحسوس أو ما وراء العالم الواقعي، أما هي في حد ذاتها كتوجه للفكر فهي بحث يتجاوز الماديات والمحسوسات قصد الكشف عن الأسرار الغيبية والوصول إلى الحقائق الجوهرية الماورائية إنها علم بالعلل الأولى يرغب في اكتشاف مبادئ ثابتة للمعرفة وقوانين صلبة للوجود ويبحث عن الأصل والمصير ويهتم بالتطابق والهوية والتواصل والاستمرارية. من هنا "فالميتافيزيقا علم يبحث في أسس المعرفة والأشياء ويريد الوصول إلى المبادئ الأولى والعلل القصوى... " فهي لغة تحول دون اضطلاع الفكر بمشروعه، إنها بمثابة الفلسفة الأولى تكون لازمة للبرهنة على مشروعية الأساس الذي تقوم عليه المعارف وضرورية لإيضاح وتفسير الحقائق التي تقدمها كل العلوم الأخرى ولكنها هي في حد ذاتها غير محتاجة للبرهنة وغير قابلة للإيضاح طالما أنها تستمد مشروعيتها من ذاتها وسندها من الأسبقية والسيادة التي تتمتع بها وطالما أن أسسها ومبادئها هي بمثابة بديهيات وأوليات لا تناقش.

إذا كان سقراط الديماغوجي الكبير منافقا بأن أخفي حقه على عالم الصيرورة والحياة تحت غطاء الكلية والشمولية وعمد إلى الحقيقة الثابتة وقانون الماهيات والضرورة الخالدة منكرًا بذلك الجسد ومنوما الحواس والانفعالات ومثبًا لسيادة الفكر السرمدية فان أفلاطون لم يقطع مع الإستراتيجية الميتافيزيقية التي رسمها أستاذه المباشر بل رسخها ودعمها وذلك بان ثبت الصفات الخاصة بالكينونة وطابق بينها وبين المثال الأعلى والخير المطلق بطريقة لم يعد فيها عالما المادي المحسوس إلا مجرد نسخة مشوشة لعالم المثل العليا.

لكن الخدمة التي لا تعوض لعالم الماوراء هي تلك التي قدمتها الأديان إذ نتج عن التوحيد بين فكرة العلة الأولى الميتافيزيقية وفكرة الإله الخالق الدينية تطابق بين الميتافيزيقا والتيولوجيا وظهور ما اصطلح على تسميته الانطولوجيا التيولوجية théologie. -l'onto تحولت على إثره الميتافيزيقا من علم بالكينونة إلى علم

لاهوت شكل هيكليتها الصلبة ونواتها العقائدية المتينة ووجدت بمقتضاه الأسئلة الفلسفية الكبرى المعلقة حولا وتفسيرا في النص الديني. وبذلك قضت الأجوبة الدينية النهائية على انفتاح الأسئلة الفلسفية وتعدد معانيها واحتمالها بان وضعتها في قوالب كليانية جاهزة وعبرت عنها في خطاب مطلق ونهائي يترجم اكتمال التحقق من وجود الكائن الأول ووصول الذات المؤسسة إلى المعرفة المطلقة. وبهذا أجابت قصة الخلق المذكورة في النصوص المقدسة عن سؤال البدايات الميتافيزيقي وحلت فرضية العناية الإلهية وحكمة الخالق لغز حركة التاريخ وتكتم مسألة الكينونة وأزالت عقيدة البعث ويوم القيامة غموض مسألة مآل ومصير الإنسانية. وبهذا اغتال علم اللاهوت سؤال الميتافيزيكا الحميمي: لماذا الوجود موجود والعدم غير موجود؟

في الواقع إن الهاجس الميتافيزيقي ليس حاضرا في تاريخ الفلسفة فقط بل هو موجود في أعماق كل فكر إنساني انه بمثابة الرغبة الحارقة في تجاوز المحدودية الضيقة ومعانقة المطلق والاتحاد مع الواحد والوصول إلى الكلي، انه في الأساس رفض للموت القاطع والفناء النهائي وحب البقاء وذلك بالتشبث بالحياة والاستمرارية والخلود بخلق عالم الموراء والأخرة.

من هذا المنطلق فان الفكر الإنساني في عمقه ميتافيزيقي، في جوهره يفضل النظرة العميقة والتعالي ويرفض التبسيط والسطحية ليبحث عن أصل الأشياء، عن الدلالات المثالية وعن الأهداف السامية والغايات غير المحدودة للحياة. هذا الفكر يجهد نفسه للحصول على ماهيات الأشياء ومعرفة الهويات الأولى المنطوية على ذاتها والصور الثابتة والمستمرة، يعتقد إن الأصل الأسمى هو عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي قائم على تصور مفاده أن الأشياء في بدئها تتوفر على ما هو نفيس وجوهري جدا خرجت من يد الخالق متوهجة على درجة من الكمال والنقاء ولكن الجسد والعالم والزمن هي التي جعلتها تتدهور وتنحط وتسقط.

المفكر الحاذق بالنسبة إلى الميتافيزيكا هو الذي يؤمن بفساد الجسد وخلود النفس، الذي ينقب جيدا في الدواخل وينزل نحو القعر ويسبر الأعماق أو هو الذي يستهزئ بجميع مآسي الحياة ويرتفع نحو عالم المثل والمجردات، هو الذي يرفض

التلوث بأدران الحياة المادية، الذي يجهل التغيير والسيرورة والصراع والألم ويؤمن بثبات الحقيقة واطلاقية المعرفة وتعالى الوجود.

فهذه الجواهر الخالدة وهذه الهويات الأولى التي تمثل أصول الأشياء وعلل الوجود ومبادئ المعرفة بالنسبة للميتافيزيقي لا يمكن أن يكون مصدرها هذا العالم الفاسد ولا يمكن أن تتولد من هذه الحياة الدنيئة الفانية ولا من هذه الفوضى التي تغمر الأحداث، إن الأشياء العالية والقيمة تملك مصدرا آخر يخصها، إنها في حضن الكائن، في ما هو أبدي، في اله خفي أو الشيء في ذاته.

غير ان الميتافيزيقي عندما يخلق مفهوم الماوراء أو الوجود المثالي فانه لا يفسر العالم الواقعي وظواهره كما هي عليه بل يحجبها ويغطيها بواسطة خيالاته وأوهامه ومفاهيمه الباردة والشاحبة والرمادية – وبذلك يحقد على عالم السيرورة والحياة ويحتقر هذه الحقيقة الواقعية المحسوسة الوحيدة أي العالم الأرضي وينظر إليها كمحطة عبور وجسر مرور نحو الحياة الحقيقية الخالدة في مملكة الماوراء، ويعتبرها مجرد مظاهر سطحية زائلة تختفي وراءها الجواهر الثابتة والحقائق الأبدية و"يحاول عبثا التعلق بمواقف ضائعة ويفضل في نهاية الأمر حفنة من يقين على عربة مليئة بالإمكانات الجميلة... " وهو بهذا يفضل الموت والعدم عن عذاب الضمير وانزعاج الوعي والحقيقة المؤلمة، ينوم الحواس ويقمع الجسد ويتخلى عما هو أكيد وثابت لديه من اجل التمسك بأفكار قديمة مثل خلود النفس والإيمان باله قديم وإمكانية المعرفة المطلقة و"يبحث عن مبدأ بواسطته يستطيع أن يحتقر الإنسان وبالتالي فهو يخترع عالما آخر لكي يغتاب هذا العالم الواقعي ويلوثة، في الواقع انه لا يكتشف إلا العدم ثم ينصب هذا العدم إليها أو حقيقة مطلقة هدفها محاكمة هذا العالم الأرضي وإدائته... "

من هذا المنطلق صارت الميتافيزيكا نسيج اللغة والواقع تطابق بين النظام الرابط للمقولات المنطقية والنظام الرابط للأشياء، أصبحت تماهي بين موضوع المعرفة وموضوع الواقع وتوحد بين بنية المنطق وبنية الوجود، حولت طرافة الأفكار وجدتها إلى بديهيات ومسلمات لا تناقش ورمت بأصول المفاهيم والمقولات والمبادئ إلى غياهب النسيان، فهي لم تكن تدرك الألفة الجوهرية التي تربط بين الفكر واللغة ولا العلاقة الحميمة التي تجمع بين القراءة والكتابة.

لكن رغم تاريخ الميتافيزيقا الطويل ورغم طبقات الفكر التي تراكمت فوق بعضها ورغم إرادة الانسلاخ عنها والسخرية منها، رغم الانتقاد العنيف التي تعرضت له فإنها ظلت تؤسس إشكالياتها على نفس الأرضية، تستعيد ذات الأفق الرسمي والكلياني وتبحث عن الركائز الثابتة والقواعد الصلبة وتسعى جاهدة للعثور على المبرر والسند والأصل، تمارس في نفس السياسة الامبريالية للعقل، تلاحق صرح التجريد وتتناول الأحداث والوقائع المتغيرة والزاهرة بالمعاني لتجعل منها مواضيع للاختزال.

بما أن الميتافيزيقا مازالت تمارس عنفا ذاتيا على اللغة وتلبس الأشياء أقانيمًا مفاهيمية جاهزة وتنظم الكلمات في قوالب كليانية، وبما أنها بنية ذهنية قائمة على عادات في التفكير والكتابة والقراءة لا تتغير فإنها لم تتعرض إلى حد الآن إلى عملية تقويض فعلية رغم كل ما قيل.

ب – الكتابة الحافظة:

"الكتابة فن إخفاء..."

"ما عساها أن تكون الكتابة التي يمارسها "كتاب" إن لم تكن نظام إخضاع مضارع لما سبق قد يتخذ صورًا مختلفة بعض الشيء ولكن ملامحه الكبرى تظل هي هي..."

عندما تهيمن الميتافيزيقا على الفكر وتغيبه عن نفسه وتحجب عنه آلية إنتاجه للمعنى وكيفية انبساطه وظهوره فإنه يصبح خطابًا مطلقًا وقائمة متحجرة من المبادئ والتصورات، تتعين عنده الحقيقة كموضوع للتمثل والوعي كحضور والموجود كشيء يعطي للذات. وعندما تأسر الميتافيزيقا الفكر فإن الوجود يصبح تابعًا للتفكير، الذاكرة هي مجرد خزانة لتجميع المعلومات، الخيال والحواس عقبة أمام نشاط العقل، الذات تحتكر الحقيقة والمعنى ينظر إليه على أنه بنية عميقة مخبوءة في الكلمات أما الفكر نفسه فيتحول إلى مؤسس للغة ومقوم لها. عندها فقط تصبح الكتابة فن إخفاء للجواهر والحقائق في ألفاظ اللغة ومفرداتها وبالتالي تصير مجرد تعبير ووسيلة إفصاح عن مكنون ذاتي أي أداة لتوصيل المعاني

وتبليغها، مهشمة بذلك مادية الدليل وحقيقة اللغة معتبرة إياها مجرد مظهر للمدلول. من هذا المنطلق فإن الميتافيزيقا التي تتلبس حلية الهوية والتطابق لا ترى في الكتابة إلا مجرد لعبة دلالة قبلية وأسماء متعالية على التاريخ لا تستقبلها إلا لفك رموزها وحل ألغازها وتفسير غوامضها وبهذا فإنها تلغي مباغته الخطاب وطرافة ما يحمله من معاني وذلك بإخضاعه لشبكة من الاكراهات والاحراجات والضغوط ومنظومات النبذ والحصص والتقييد، تغتال واقع اللغة الحي وتختزل طراجة الصور والكلمات في قوالب جاهزة ومفاهيم معدة بشكل قبلي. بمعنى آخر فإن المهمة الحقيقية للكتابة ليست سوى دفن المأثور والتراث الميتافيزيقيين في الركام اللغوي وهي أهم خدمة يمكن أن تقدم لغاية الماورائيات ولملكة الأموات، إذ بدون كتابة بدون تدوين وبدون لغة مقتحمة ومستعمرة لا أمل للميتافيزيقا في الحياة والاستمرارية والخلود والتواصل.

في هذا الإطار تصبح الكتابة محفظة أمينة للميتافيزيقا تصونها من الاندثار والنسيان، وتظل المعاني والمفاهيم الميتافيزيقية بما هي محفوظة ومدفونة في النصوص ثابتة في مكانها لا تبرحه، غير منفتحة على المستقبل وغير مانحة للاختلاف والتعدد. إن المكتوب بما هو حفظ للميتافيزيقا من الضياع يرفض الطبيعة غير المتوقعة للغة والتأويل الذي لا حدود له، لا يقبل الإمكان والاحتمال ويتمسك بصرامة التأويل الأحادي وبالمعنى المركزي للاسم وبالهوية المطابقة لذاتها بالنسبة للشيء وذلك بناء على مبدأ التماسك المذهبي والصياغة النسقية.

من هذا المنطلق فإن الميتافيزيقا أثناء عملية الكتابة لا تطلب من الذات العارفة المؤسسة إلا أن تملك في البداية حدسا أوليا بالمعاني الكامنة في الأشياء ثم تحاول في مرحلة ثانية أن تخرق الصور الفارغة التي توجد في اللغة وتخرجها من عطلتها وصمتها وذلك بان تنعشها وتملئها بالمعاني التي تملكها وبهذا تصبح أبنية اللغة لوحات دلالية عاكسة للأحداث المتعاقبة ويغدو الفكر مرئيا بواسطة الكلمات ومطابقا للوجود.

على هذا النحو يحدث بين الذات العارفة المؤسسة والعالم تواطؤ من خلاله تستطيع أن تتحدث عنه وتسمى أشياءه وتحكم عليه وتتعرف عليه متحليا بصورة الحقيقة طالما أن أشياء العالم تهمس لنا بالمعاني والحقائق وما على الفكر إلا

الاستماع إليها بدقة قصد التعبير عنها وتدوينها وطالما أن الكلمات نفسها تتحدث لنا منذ بدايتها عن كائنات يبدو أنها مضمرة فيها. وبذلك نكون بالفعل قد فقدنا الصمت ولم نعد نجرؤ على أن نمنح شيئاً ما للعيون دون أن نطلب من الفم أن يسميه... وتكون الميتافيزيقا قد اختزلت الكتابة في وظيفة التسمية والتعبير وربط الأشياء بالكلمات مغتالة بذلك حقيقة الكلمات كانفتاح رحب وتكلم وواقع الأشياء كصيرورة وتغير. بهذا المعنى لم نعد نشاهد إلا لغات مقتحمة ومستعمرة من طرف دلالات دخيلة وأرواح ثقيلة ومفاهيم مركزية تستند إلى ارث تراكم على مر السنين دون أن يتعرض لعملية زحزحة فعلية ولم نعد نمارس الكتابة بحرية لنكتب بحرية التفكير ونعبر عن اللحظة الأولى لتوليد المعنى وشفافية الكلام.

في الواقع لقد غطت الميتافيزيقا الكتابة كما "تغطي الأشجار الغابة فلا نعود نراها" حيث لم تعد الكلمات المستعملة تعكس الأشياء الموجودة في الخارج ولم يعد الوجود الرحب يفصح عن انفتاحه سوى عبر قوالب الفكر الضيقة ومفاهيمه الجاهزة ولم نعد نفهم أنفسنا طالما أن وعي الذات لا يتم إلا باللغة وفي اللغة، وطالما أن فكرنا عاجز عن التوصل إلى وظيفة الكتابة في طزاجتها الأولى.

إن الكتابة كفن إخفاء ليست سوى من إنشاء ووضع الطبقات المسيطرة والمشرعين الأوائل و"أن الكلمات قد اخترعت عن طريق الفئات العليا...".

تشير هذه الكتابة الخاضعة للفكر الميتافيزيقي إلى مدلول أصلي وتستدعي عملية فهم مضبوطة وتأويلاً صارماً. وإن الفكر بممارسته لهذه الكتابة وباستعمالها لهذه الكلمات إنما يعيد إنتاج النصوص ويعبر عن الحقيقة بنفس الأسلوب ويخضع لنفس المعيار والمقياس وينشأ على نفس التربة.

فإذا كانت هذه الكتابة الموجودة منذ القدم تتكرر اليوم وتحضر فلأن الفكر يخضع لأساليب من الإكراه والضغط والنبذ تعبر عن المؤسسة القانونية القائمة كنظام التعليم وعن طقوس وتقاليد تنتج وتحدد وتوزع المعرفة ولأن الخطاب يوجد دوماً تحت هيمنة سياسية ميتافيزيقية كاملة توجه الكتابة وتخضعها لنفس القوانين والتحديدات ولأنه كذلك يبرز تحت رقابة نظام اقتصادي للقراءة والفهم والتأويل.

في هذا الإطار تتولى الميتافيزيقا مهمة إخضاع مزدوج: تخضع الذات العارفة إلى الكتابة للتعبير عن المعنى وتحفظ الحقيقة من النسيان ثم تخضع هذه الكتابة إلى الرقابة المذهبية والصياغة النسقية. ولن يرفع هذا الإخضاع المزدوج ولن تتحرر اللغة من الميتافيزيقا ولن تصل الذات العارفة إلى أن تعيش لحظة الانبثاق المنعشة إلا إذا قامت بعملية نقد للكتابة طالما أن المجال المكتوب هو المجال الحميمي للجدل مع الميتافيزيقا. إذ على الرغم من أن النص الميتافيزيقي هو دوما نص مكتوب إلا أنه ينطوي على الرغبة في أن يمحي ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله ويسعى إلى تعليمه. وهذا بالضبط هو ما يجعل منه نصا ميتافيزيقيا . لكن ما قيمة كتابة ليست لها حتى ميزة حملنا الى ما وراء كل الكتب؟

ج - القراءة الكاشفة:

"القراءة هي فن إظهار..."

"القراء الطيبون البلاء والخرقى، الذين يقعون أرضا كلما اصطدموا بشيء ما، وفي كل مرة يتألمون، يعذبون الكاتب أشد العذاب".

إن الميتافيزيقا موقف مسبق امتد إلى الخارج ليسجن العالم في أطر ضيقة ويحجب عنا الوجود الرحب، فهي قد قادت الكينونة واستوطنت اللغة بحيث صرنا اليوم نعيشها و نتنفسها في حياتنا اليومية في أسئلتنا في أجوبتنا، في سلوكنا وفي خطابنا. إننا صرنا عبيدا في أفكارنا وكتابتنا وقراءتنا للأنماط الميتافيزيقية التي تتصف بالكليانية والشمولية وموضعية يوم القيامة. ما تؤكد الميتافيزيقا وما تقوله هو أن المعاني والحقائق مدفونة في الكلمات، في النصوص وفي القصائد تنتظرنا منذ زمن طويل دون تغير وما على القارئ إلا اكتشافها ونفض الغبار عنها وتحطيم الطبقات الفكرية التي تراكمت حولها للقبض عليها في أصالتها والتعبير عنها وإيضاحها. إن أسلوب القارئ سيكون لا محالة مقتصر على مجرد ممارسة فن الإظهار والكشف عن الدلالات المخبوءة والهويات الأولى المتكتمة ومهمته ستكون البحث عن المصدر المؤسس والتأويل بإلقاء الضوء بتؤدة على الدلالة المخبوءة في الأصل".

"أسوأ قراء الحكم هم أصدقاء الكاتب وذلك بمجرد ما يحاولون الانطلاق من الحالة العامة الى الحالة الخاصة التي كانت مصدر الحكمة لأنهم بعدم تحفظهم الطفيلي يجعلون كل العناء الذي تكفله الكاتب يذهب أدراج الرياح بحيث أنهم لا يجنون من ذلك بعرضهم الأشياء بشكل أحسن أو أسوأ سوى تلبية لفضولهم التافه وهو ما يستحقونه عوض أن يجنوا منه حكما أو تعليما فلسفيين".

في هذه القراءة لن يدعي المرء الخلق والإبداع ولن يكتشف شيئا جديدا لم تكن له أي صورة في السابق وإنما يكتفي بمجرد التعرف على حقيقة موجودة منذ الأزل وموصوفة من قبل النصوص. هذا ما يجعل هذه القراءة فعلا سحريا بسيطا يلغي مادة الدليل وواقع اللغة الحي لتتمكن من روح النص وتصغي لصوته وتنفذ إلى أغواره. إنها قراءة محورها الذات والمباشرة والهوية والحضور والاستمرار وليس لها من غاية أخرى سوى تحقيق الرفاهية والتواصل بين القارئ والكاتب والتعبير عن نوع من التواطؤ بين الكينونة والكائنات وبين الفكر والوجود.

بهذا تشكل القراءة الكشف من حيث هي فن إظهار ما هو مستور ومدفون في جسد اللغة همزة وصل بين المؤلف والمتلقي وجسر عبور نحو المعنى المركزي للاسم، وليس لها من إستراتيجية أخرى غير تحطيم الحاجز الذي يختفي وراءه في الظل شيء ما لا يتغير لإزالة اللثام وإماطة الحجاب عن الأقسام المقموع وعن المعنى المتكتم والمحفوظ منذ مدة طويلة في الركام اللغوي.

إن القراءة الكشف لا تخرع ولا تنتبأ بل كل ما تفعله هو أنها تظهر بالأوضاع الجديدة التي يصبح عليها الفكر ما هو موجود منذ زمن طويل. إنها معاودة لما هو ثابت وابدئي أو بالأحرى مجرد محاكاة للمثل المفارقة والجواهر الخالدة. هذا يعني أنها عن طريق مبدأ الهوية والتطابق الذي يتلبس صورة الذات والتكرار تفترض معنى يعاد اكتشافه وحقيقة ينبغي رفع الحجاب عنها وأصلا ينبغي تكراره. إنها "حصيلة كل ما قيل من قول صادق في حق بعض الأشياء وجملة ما هو مقبول بشأن نفس المعطى انطلاقا من مبدأ التماسك والصياغة المذهبية".

في هذه القراءة تكون الذات العارفة مهتمة بتتبع الكليات المنغلقة على ذاتها والصور الثابتة المنطوية والغائرة نحو الخلف، تفترض إمكانية وجود أنفس لا تفنى ووعي لا يكف على الانطباق مع ذاته، تنطلق من مبادئ خارج الزمان

والمكان وتنظر إلى الأشياء وإلى نفسها بحكمة معصومة وسرمدية، وبذلك فإنها تضع مفاهيم الحضور والمباشرة والحدس والوعي من قبل الأسس والبديهيات والمصادر التي لا تناقش ولا تحتاج للبرهنة، طالما أن الأصل هو مستودع الحقيقة وموطنها وهو موجود في مكان يسبق كل معرفة وطالما أن مصير الكلمات واللغة ينزع إلى الظهور والإشراق في اللحظة التي يسيطر فيها الفكر على موضوعه.

"إنني أبغض كل قارئ كسول لأن من يقرأ لا يخدم القراءة بشيء، وإذا مر قرن آخر على طغمة القارئ فلا بد من أن تتصاعد روائح النتن من التفكير. إذا أعطي لكل إنسان الحق في أن يتعلم القراءة فلن تفسد الكتابة مع مرور الزمن فحسب بل إن التفكير نفسه سيفسد أيضا".

من هذا المنطلق يكون القارئ الميتافيزيقي غير مستقل في فعله وممارسته إذ هو في خدمة حقيقة معروفة مسبقا ومدفونة في ألفاظ اللغة وما عليه إلا أن يفكك الطبقات التي تغطيها وتحجبها وتخلصها من سجنها ويبعثها للنور والضياء، انه ينطلق من أفكار مسبقة وملابس جاهزة وبالتالي غير حر. إن القارئ هنا ملتزم أي صاحب رسالة وهي الوفاء للأنماط والمفاهيم الميتافيزيقية المحددة بصفة قبلية والخاضعة للأشكال السابقة لإنتاج الحقيقة والأوضاع والطقوس المعتادة لتوليد المعنى.

إن الميتافيزيقا نفسها مبنوثة في المجال المكتوب واللغة المدونة وما على الفكر إلا إثارتها وتنشيطها عبر قراءة مسطحة وموجهة تغوص في الأعماق بحثا عن الأصول وتتسلق القمم بحثا عن النقاوة والتجرد و الصفاء. بحيث إن الكاتب الميتافيزيقي يفرض نوعا من الرقابة على القارئ وذلك بان يحدد له مسبقا طرق استعماله للفكر وتوظيف مخزون اللغة و بان يثبت له المعنى المركزي للكلمات والحدود التي يقف عندها التأويل. وبهذا تصبح "الكلمات مجرد أراء نمطية مقبولة والمفاهيم أدراجا يتم تصنيف المعرفة داخلها أو مجرد ملابس جاهزة تلغي فردية المعرفة التي مورست حياتيا ولا تصلح إلا للإلباس العقلاني الجاف والمسكين. "

*القراءة النقدية هي أيضا قراءة ميتافيزيقية للنصوص أو هي تعبير عن حضور الميتافيزيقا في القراءة طالما أن النقد هو تصفية حسابات مع الآخر من أجل الهيمنة

وإثبات سلطة الذات العارفة. إن النقد ليس اعتراف الفكر بإرادة المعرفة المحتملة والمنفتحة بل هو صرامة من أجل أن تتحول هذه الإرادة في الحقيقة الممكنة إلى إرادة سلطوية وان تمارس السيطرة وتقرض الكليانية والتنميط.

في الواقع، القارئ الناقد ليس قارئاً معجباً منبهرًا ولا قارئاً ساخراً متهمًا يعبر عن فكر متوهج ووعي منزعج من ذاته وإنما هو محقق عدلي يعالج النصوص بعين ثاقبة ويحقق في التسلسل المنطقي لأفكار العدو بواسطة عدسة مكبرة من أجل تصنيفها والإلقاء بها في مزبلة التاريخ وعالم اللاحقية.

هذا القارئ هو قارئ صارم لا يستطيع أن يعيش تجربة الانبثاق الأولى للمعاني ولا يشاهد الصورة الشعرية الطازجة بعيون مليئة بالدهشة فهو لا يفعل سوى أن يحكم وأن يبدي رأيه في أذواق ونوازع لا يمتلكها، ومن يحكم على عمل فني أو أدبي بهذا الشكل لا يستطيع أن يساهم في خلقه أو في بعثه من جديد أو لنقل أنه له رغبة جامحة في أن لا يخلقه بل أن يصفيه ويقتله ويزيح عنه مسحته الجمالية والإبداعية.

على هذا النحو يكون النقد مجرد قتل للنصوص وسلخ لجلدها بطريقة موهلة في الميتافيزيقا. إذا قلنا أن القراءة هي المرور إلى المعنى المركزي للاسم وإنها النشاط الذهني الذي يكشف عما هو موجود مسبقاً منذ زمن طويل فإننا نقر بأنها مرور ومجازة من ظاهر النصوص إلى باطنها تملأ فراغ الفهم ولا تستجيب لأي قلق أو توتر داخلي يسببه غيابه، "فالنفوس البشرية مجبولة على إدراك المغيبات واستخراج الكنوز وحل الرموز وفتح المغاليق والبحث عن خفايا الأمور ودقائق الحكم..."

تحجب الوظيفة الأصلية للقراءة كإنشاء لدلالات جديدة عندما تتحول إرادة المعرفة من إرادة قلقة ومتوترة ومحتملة وغير متحققة في ذاتها إلى إرادة سلطوية تطمح إلى اكتشاف الخفي والمبهم وترتبط بين الكلمات والأشياء واللغة والوجود أي إلى سلطة المعرفة وقوة الحقيقة، تستبعد الظاهر لصالح الباطن وتطمس المحتمل لصالح اليقين، "فالفسفة ليست شيئاً آخر سوى غريزة الطغيان والتعسف، إنها إرادة القوة بشكلها الأكثر عقلائية. إنها إرادة خلق العالم والعودة إلى السبب الأول..."

عندما ترتقي القراءة بذاتها من مستوى المحتمل والممكن إلى مستوى اليقين المطلق ومن مستوى إرادة المعرفة إلى مستوى إرادة القوة تصبح ممارسة اختزالية عنيفة للغة والواقع وتتحول إلى قوة كونية تدعى امتلاك الحقيقة المطلقة ولا تسمح لقيام أي قراءات أخرى.

حينما تكف القراءة أن تكون مجرد مبادرة قلقة ومفتوحة أمام المعرفة واللغة وتتحول إلى إيديولوجيا وإلى ميتافيزيقا، تحول الذاتي إلى الموضوعي وتدعي الشمولية والعمومية والاستقلالية عن الزمان والمكان وتقوم بقفزة ميتافيزيقية من التاريخ إلى ما وراء العالم فإنها تلقي بنفسها في فضاء جامد ومغلق: انه فضاء السلطة والطغيان. " وقاحة القارئ المزدوجة في حق الكاتب هي ثناؤه على كتابه الثاني على حساب الكتاب الأول -أو العكس ومطالبته الكاتب في ذات الوقت أن يكون ممتنا له".

في الواقع أن القوة الخفية التي تجعل من القراءة سلطة ومن اللغة تابعة للفكر والوجود خاضعا للمنطق هي الذات العارفة التي تنطق باسم العالم وتتكلم حقيقة الوجود وتدعي اطلاقية اليقين وامتلاكها للغة. لكن عندما تمارس هذه الذات طغيانها وسلطانها تنتهي إلى إلغاء ذاتها وتطمس حقيقة اللغة وتمزق وحدة الكينونة وتلغي رؤى العالم المختلفة ولا تبقى إلا على رؤية واحدة صماء وتحفر هوة عميقة بين الوجود واللغة فضحا لمأزق القراءة الميتافيزيقية فما الذي يسمح لنا بفعله حتى نخرج من هذا المأزق؟

2- محاولة للخروج من الميتافيزيقا:

"علينا أن ننتظر مجيء نمط جديد من الفلاسفة نمط تكون أنواقه ونوازعه مخالفة لأنواق ونوازع الفلاسفة الآخرين، وبكل جدية أقول: إنني أرى إطلالة هؤلاء الفلاسفة..."

أ - فكر غير ميتافيزيقي:

"الفيلسوف: انسان يعيش ويبصر ويسمع ويتوجس ويأمل ويتخيل باستمرار أموراً خارقة، هو من تصييه أفكاره الخاصة كما لو كانت آتية من الخارج، من أعلى ومن أسفل، بوصفها نوعاً خاصاً به من الحوادث والصواعق، ومن قد يكون هو نفسه عاصفة تحبل ببروق جديدة، انسان خطير العاقبة، يصاحبه أبداً دوي ودمدمة وغور فاغر، أمور مرعبة. الفيلسوف: آه، كائن يفر من ذاته مراراً ويفزع من نفسه مراراً، لكنه أشد فضولاً من أن يمتنع عن العودة الى ذاته، "الى رشدته"، المرة تلو المرة "

الفكر المعاصر لا يمكنه أن يعيش داخل الميتافيزيقا وإنما على هامشها وبالاحتكاك مع اللافلسفة حيث تم فصل المعنى عن الوعي واللغة عن الفكر والوجود عن الذاتية وبدأ الحديث عن موت المؤلف ليحل محله النص وحيث أصبحت المعاني لا تصدر عن ذات متعالية أو مبدأ أول وإنما تتولد في اللغة وعبر منظومات القرابة ومختلف التفاعلات التي تحصل بين المنظومات الرمزية وذلك بفعل الثورة التي دشنت على مفهوم الذات العارفة المؤسسة وعلى مصطلحات المعنى والحقيقة والوعي. إضافة إلى الخلخلة التي تعرضت لها ثنائيات الميتافيزيقا المعتادة مثل ثنائية الفكر واللغة والمعنى واللفظ والخير والشر والتي على إثرها ظهر ما اصطلح على تسميته العدمية القيمية والنسبية وأصبحت من هذا المنظور الأسئلة المعلقة أهم من الأجوبة النهائية. وبهذا لم يعد العقل قائمة متحجرة من المقولات والمبادئ تم إعطاؤها من قبل وبصفة نهائية وتمارس نوع من الامبريالية على الحواس والخيال والذاكرة وإنما أصبح ينظر إليه كظاهرة مثل بقية الظواهر يتبدل ويتغير بتغير الثقافات والحضارات وتتحول بنيته بتحول المعارف التي ينتجها.

أما الحدوس الأولى فقد أصبحت عديمة الجدوى وفارغة من كل معنى شأنها شأن مفهوم البدهة الذي لم يعد يتمتع بنفس السيادة والهيبة التي كانت له في ميتافيزيقا الهوية والتطابق. الوعي نفسه صار عرض من الأعراض أي مكان مفعولات المعاني ليس من سماته الحضور كما كان يعتقد في فلسفة الكوجيتو بل انه يغيب ويكبت وربما كان المكبوت غير الحاضر أهم من الوعي الحاضر المعبر عنه.

لذلك أكد ألان باديو أن مهمة "الفلسفة ينبغي لها تحديد ما ليس هو كينونة من حيث هي كينونة... "

في هذا الإطار وقع القضاء على مفهوم الذات العارفة المؤسسة طالما أن المستويات التي تحددها تتجاوزها وطالما إنها مجرد نقطة منفردة أو بنية معقدة تسجل التفاعل بين المستوى الخيالي والرمزي والواقعي وتشكل معبر اللغة وحاملا لمفعولات اللاشعور أما مفهوم الحقيقة فهي لم تعد موضوعا للتمثل أي جوهرًا خالدا يرفع عنه الحجاب بل أصبحت لها تاريخ وفي علاقة ما بنقيضها طالما أن الفكر العلمي لا يتأسس إلا عبر تحطيم الفكر اللاعلمي طالما أن الأخطاء والثغرات والسهوات هامة في تاريخ الفكر أكثر من النجاحات والحقائق والمبادئ التوجيهية.

أما المفاهيم والمقولات فلم يعد ينظر إليها من خلال ميلها نحو الدقة أو سعيها نحو المعقولية والتجريد وإنما أصبح الفكر المعاصر يتابع مجالات تكونها وينقب عن صلاحيتها ونجاحتها وبذلك وقع إنزالها من عالم الماوراء إلى العالم الواقعي الأرضي ومن النقاء النظري إلى الأديم اليومي.

كما أعاد الفكر المعاصر النظر في إرادة المعرفة لينزع عنها كل إرادة قوة ورغبة وسلطة وينفي عنها كل ادعاء بالوصول إلى الوعي بالذات والمعرفة المطلقة واليقين الراسخ والاطمئنان النظري مفتتحا بذلك عهدا لم يعد بمقتضاه الوجود تابعا للفكر ولا التفكير مقوما للغة بل على خلاف ذلك ينظر إلى الحياة كلعبة طفل وإلى الحقيقة كحكاية ورواية حيث: "ها نحن اليوم نرى بعد قرن من الزمن أن الحقيقة لم تكن تكمن فيما كان الخطاب أوفيما كان يقدر على صنعه بل أضحت تكمن فيما كان يقول".

من هذا المنطلق انتقلت الحقيقة من فعل خاضع لطقوس إلى ممارسة فاعلة دون ضوابط، من طور التعبير إلى طور العبارة، لقد تغير معناها، صورتها، موضوعها وعلاقتها بمصادرهما. لقد أرجع اليوم للخطاب صبغة الحادث ووجد الدال من كل سيادة بحيث اتسعت سمك العلاقة التي تفصله عن المدلول وفقدت الكلمات مدلولها الأصلي ولم تعد إلا مجرد تأويلات، وها هي الكتابة لم تعد تعكس

نية الكاتب بل تنطوي على ما لم يفكر فيه و"تلقى الضوء على المسكوت عنه
"لتقول صمتا غير ما تقوله كلاما."

ب الكتابة المقطعية:

"أنا لا اعتقد بوجود كتابة فلسفية بحتة، أي بوجود نوع واحد للكتابة الفلسفية:
الصافية المستمرة كما هي دائما والتي هي بمنأى عن كل تغير أو عدوى... "

"يتطلب فن الكتابة، قبل كل شيء، طرق تعويض أشكال التعبير التي تتوفر عليها
الذات المتكلمة وحدها: الحركة، النبيرة، الجرس، والنظرة، كما أن أسلوب الكتابة
يختلف كثيرا عن أسلوب الكلام، وهو أصعب منه بكثير: إنه يريد، بوسائل أقل،
أن يسمع صوته مثله تماما. لقد كان ديموستين يلقي خطبه بطريقة تخالف التي
نقرأها بها: انه يعيد صياغتها قبل أن يدع الناس يقرأونها".

لقد أتى حين من الدهر لم تعد فيه الكتابة فن إخفاء للجواهر والحقائق الميتافيزيقية
في جسد اللغة و لم يعد بالإمكان تحقيق رفاهية واتصال بين المؤلف والمتلقي بل
صار متاحا إنتاج دلالات جديدة تعبر عن طزاجة الكلمات وعن لحظات الانبثاق
الأولى للمعاني وشفافية الخطاب وتؤسس الانفصال والانقطاع. إذ لا يوجد بين
الكاتب والقارئ اتفاق جوهري حول المعنى الأصلي المركزي للاسم أو صوت
ورجع صدى بل يمكن أن يوجد سوء فهم ولبس وتوتر. فهناك كتاب كثيرون نعتوا
بالغموض والصعوبة الميتافيزيقية وهناك نصوص وقع تأويلها على غير ما أراد
لها أصحابها، فاللغة تبقى حمالة أوجه، منذ بدايات ظهورها ما فتئت تتعرض
للتهجين والإدغام والاعتصاب والكلمات النبيلة يمكن أن تستعمل من أجل التعبير
عن الأشياء الحغيرة والأفكار المبتذلة والمعاني الدنيئة فورا إستراتيجية التسمية
تلاعب بالفكر وبالكلمات من طرف السلطة وخلف ثنائية الدال والمدلول تدجين
وتوظيف إيديولوجي وسياسي مشين.

إن التخلي عن الكتابة الخطية المسترسلة والموجهة من طرف ذات عارفة تعتقد
أنها تملك اليقين المطلق وتدشين كتابة قلقة مترددة تعبر عن حيرة وتحول في
إرادة المعرفة من اليقين والإطلاقية إلى الاحتمال والانفتاح هو الضامن الأساسي

لتجاوز التواصل والرفاهية التي توفرها الكتابة الميتافيزيقية والتواطؤ بين اللغة والوجود وتأسس الانفصال بين الكاتب والقارئ. إن تدشين أسلوب في الكتابة يعتمد على تواتر المقاطع التي لا يجمع بينها رابط وعلى التوقعات التي تصيب المجال المكتوب وعلى العطب المتكرر الذي يفصل بين أجزاء النص وعلى الفراغات القائمة في بنيته وعلى الامتناع عن الامتداد حسب خط أفقي ومستقيم هو محاولة ناجعة للإفلات من قبضة الكتابة الميتافيزيقية وهو عملية فعالة لإفراغ اللغة من كل الدلالات القبلية والحقائق الخالدة وجعلها تتخذ صورة غير لفظية. يقول روسر في هذا السياق: "لا يتبع فن الكتابة فن الكلام أصلاً بل هو يتبع حاجات من طبيعة".

انه تأسيس لكتابة مقطعية ترفض النسقية وأي مبدأ توحيدي وتوليقي وتعتق الصمت المولد للمعنى وتقول سكوتا أكثر مما تقوله كلاماً. انه تجاوز لكل فكر يدعي السيطرة والمسح والتغطية الشاملة ورفض لكل حضور ميتافيزيقي في الكتابة ولكل كتابة تنتاسى وتكبت مواطن الاختلاف ومواضع الصيرورة والتعدد والحياة والتنوع. إن الكتابة المقطعية تتلافى الروابط النسقية وتتحاشى العلاقات المنطقية وكل ضروب الاسترسال والتواصل لتؤسس نصاً مغايراً تمام المغايرة عن النصوص السابقة يكون في شكل شذرات أو لمحات تعبر عن ذهن متوهج وعن وعي منزعج من ذاته. إنها كتابة حبلية بمبدأ المفاجأة والطرافة والخروج عن كل الأنساق وعن كل الصياغات المذهبية والمعتقدات الفلسفية الشائعة وتضع حداً بذلك للتواصل العادي والانسجام والرفاهية التي توفرها الميتافيزيقي للمتلقي. إن الانفصال في هذه الكتابة يخلق فرصة الابتداء من جديد بطريقة متجددة ومختلفة لها حيويتها وأصالتها بالنسبة للكاتب والمتلقي على سواء.

"إنني استعرض جميع ما كتب، فلا تميل نفسي إلا إلى ما كتبه الإنسان بقطرات دمه. اكتب بدمك فتعلم حينئذ أن الدم روح وليس بالسهل أن يفهم الإنسان دماً غريباً".

إن الانقطاع الذي تؤسسه الكتابة المقطعية هو في نفس الوقت انكسار في صلب النص المكتوب وخلخلة في مساره المسترسل وانفصال بين المؤلف والقارئ، بين الكاتب والمتلقي، إذ لم يعد بينهما إيصال وتواصل للمعنى بل انفصال ودهشة

وحيرة. فالكتابة المقطعية لم تعد تلك الكتابة التي تحقق الاطمئنان والسكينة والرضا بل تلك التي تحدث رجة وصدمة في عمق الذات العارفة وتسبب الانزعاج والدهشة بالنسبة للقارئ المتلقي. رب عطالة قد تصيب صيرورة النص الخطية ورب بياض قد يفاجئ عملية التقبل ويعترض سبيلها، بيد أنهما قد يدفعان الفكر إلى خوض مغامرة الحذر واليقظة والانتباه والوعي الذي لا يكتمل بحيث لم تعد تبغي الكلمات أن تبلغ مضمون النسق الميتافيزيقي ولم تعد تريد أن تعبر عن رسالة مذهبية بقدر ما أضحت تهدف إلى إيقاظ الفكر من غفوته وجعله في حركة من التوتر والتردد على الدوام. فهذه الشذرات أو اللمحات الخارجة عن التقاليد أصبحت بمثابة منطلق للحلم الشعري يكون اللقاء بها بمثابة الفيض والإشراق وبذلك تمارس وظيفة تأثيرية على المتلقي تضمن تأسيس المختلف والتوقع وتمكنه من فتح المنغلق والقبض على المنفتح.

من هذا المنطلق تخلف الكتابة المقطعية فراغات وفجوات بيضاء وتعتنق الصمت المواد للمعنى والسكوت المنجب للكلام وتكون هذه الفجوات بمثابة المواضع التي يقيم فيها المختلف والمتعدد والمفاجئ والمدهش والعجيب الخلاب ملتفين في صمتهم. فهي توقف طوفان الكلام وتمزجه بقليل من الصمت بغية الإفصاح عن المعنى دون اللجوء إلى الكلام التافه والمبتذل وتعتنق الاقتصاد في الكلام دون الانزواء إلى الصمت العقيم. انه إن شئنا سكوت مثمر وتوقف يولد انفتاح رحب وانه كلام مقتصد اندس الصمت في قلبه وأصبح من مقوماته الأساسية. الكتابة المقطعية لا تؤسسها الذات العارفة المتسلطة التي تطمح أن تصبح ذات مطلقة وأن تصل إلى اليقين المطلق والمعرفة المطلقة، فهذه الذات العارفة حينما تتحول إلى قوة مطلقة فإنها تلغي العالم واللغة وتفرق بينهما، تمزق وحدة الكينونة وتحول دون اضطلاع الفكر بمهامه وتقتل الوظيفة الأصلية للكتابة التي لا تراها سوى عملية موجهة مستمرة على نحو خطي ومسطحة يكون فيها السطح تعبيراً عن العمق والظاهر مرآة شفاقة تعكس الباطن.

هذه الكتابة لا تؤسسها إلا إرادة متظننة وذات غير متسلطة تعشق الحرية وترى ان حرية الفرد لا تحقق إلا حرية الآخرين وتعترف أن الإنسان ضعف في قلب الوجود وليس مكن جميع المؤثرات الكونية، تحافظ على الانفتاح الوجودي الغني

وتطبعه بطابع التنوع والتجدد وتعبر عن الحيوية الداخلية المتدفقة للغة وعن الاندفاع القلق الذي يميز الفكر عن المعرفة. فهذه الكتابة المقطعية تبقى نزوعاً مستمراً نحو الحقيقة دون أن تصل إليها ومبادرة مفتوحة للمعرفة في علاقتها باللغة والوجود دون أن تتحقق ودون أن تصل إلى اليقين المطلق ف"العالم كتابة كونية كبرى، تكون فيه الكائنات مجرد رموز تنطق بالمعاني الظاهرة وتحيل في الوقت نفسه إلى الأسرار التي تختفي وراءها... " طالما" أن العالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور لا تزال الكتابة فيه دائمة أبداً لا تنتهي... "

ج - القراءة الصدمة:

"كل النصوص مختلفة وينبغي عدم إخضاعها لذات المعيار والمقياس، ينبغي عدم قراءتها بالعين نفسها، فكل نص يستدعي عينا أخرى إذ جاز التعبير... ويخلق متلقيه بقدر ما يخلق من قبلهم أو بقدر ما يضطر للتعديل من ذاته لكي يصبح متلائماً معهم... "

الكتابة المقطعية التي تبغي الإفصاح دون اللجوء إلى الكلام والتي تلمح وتمارس الإيحاء دون أن تتكلم جهارة وتصعد برأيها، كذلك تريد أن تلازم الكون دون الانزواء في الصمت العقيم، تؤسس فراغات وفجوات وانقطاعات بين النصوص وداخل مسارات النص الخطي والمسترسل. هذه الفراغات هي بمثابة المكان الذي يقيم فيه الممكن والمحتمل والمتعدد، تستدعي الفكر لا لكي يقوم بعملية توقف وجلس على الربوة وتعليق كل نشاط وفعل وإنما لكي يقوم بعملية مقارنة وتذكر وينشط ملكاته التي علاها الصداً من جراء التكرار والروتين ومن جراء هيمنة المفاهيم وغلبة اللغة والحضور الميتافيزيقي للموجودات بوصفها عين الوجود الذي ظل طي الكتمان.

هذه التوقفات هي بمثابة الترددات التي تحرر الفكر المختلف من التبعية والاعتراب، فهي بمثابة لحظات الوعي الصافية أو لحظات اللقاء مع النفس والحضور والإقامة فيها دون مساعدة من الأنساق والمذاهب ودون إعانة اللغة أو

العادة. إن المقصود هنا من هذه الفراغات والفجوات هو القارئ أي المتلقي لا المؤلف ولا الكتاب، فهي بمثابة استدعاء للآخر من أجل أن يشاركنا في كتابة النص وإتمام ما هو منقوص. إنها بمثابة التنحي عن النرجسية الفارغة والسيطرة المطلقة على الخطاب وتوجيه النداء للآخر من أجل أن يأتي ويقيم معنا في لحظة بدء الخليقة، اللحظة الأولى للانبثاق وتشكيل النصوص وبناء المعنى. وبهذا يصبح الآخر ليس قارئاً، ليس متقبلاً ولا خاضعاً وإنما مشاركاً أو أكثر من ذلك يصبح خالقاً، فاعلاً لولاه لما تشكلت النصوص ولما وجدت آثار ولا بصمات ولا أوجه نظر ولا صراع تأويلات فما معنى كتابة دون وجود قراء وخالقين لها.

القراءة المقصودة هنا ليست تلك القراءة الصبورة المتأنيبة والموجهة التي تعتمد على الحذر واليقظة والدقة والتركيز وتصويب النظر وانضباط البصر والتي من خلالها يحكم الفكر سيطرته على الظاهرة والموضوع المقروء ويكتفي بتتابع الأحداث التي وردت في النص مثلما يتابع خطوطاً مستقيمة، إنها ليست القراءة التي تمر من السطح إلى العمق ومن الظاهر إلى الباطن والتي لا هم ولا غاية لها سوى كشف المستور ورفع الحجاب عن الحقيقة المدفونة في اللغة والعودة إلى الأصل ومعرفة الهوية الأولى والصورة الثابتة، إنها ليست القراءة التي تعبر عن مبدأ التماسك المنطقي والصياغة المذهبية والتي توجهها مفاهيم مثل التجانس والتشابه والتناغم والتي تتحرك حركة جانبية للبحث عن الشبيه والمماثل والرديف أو حركة غائرة نحو القعر للبحث عن الأصل والمبدأ الأول المكون والمؤسس.

القراءة المقصودة والتي لا تحضر فيها الميتافيزيقا هي القراءة الصدمة التي تكون في شكل رد فعل فجائية من طرف الفكر، يهتز لما يبصر وينتفض، فهي قراءة تحركه من جذوره وتهزه من أعماقه لأن الحقائق التي تقدمها تعمي الأبصار وتحسم في تاريخ الميتافيزيقا المعتاد، تؤلم الذهن وتذهب الطمأنينة وتفقد الثقة بالعقل، تجعل الإنسان يراجع البيت الذي يقيم فيه ويستعيد وعيه المنزعج وقلقه وارتياحه الذي نومه التقنية وسرعة نمو الحضارة الصناعية وكل أشكال السيطرة والهيمنة سواء على الطبيعة أو حتى على الذات. يقول نيتشه: "إننا نبريء المؤلف من تحولات وتطورات وبرقشة الهوى الذي نجلبه معنا ونجعل كتابه يستفيد منه شريطة أن يتمتعنا هو بشيء ما".

إنها قراءة تأتي بفائض من الشك والريبة في القراءة، في اللغة وفي التفكير نفسه. إنها تأتي بفائض من الأفكار المزعجة والمؤلمة في الوقت نفسه يكون فيها "الفناء من جراء المعرفة المطلقة يمكن أن يكون جزءاً من أساس الوجود" وهذا لا يعني أن "إرادة المعرفة تجد دودها هي محدودية المعرفة وإنما إنها ستفقد كل حد وكل رغبة في الحقيقة إذا هي ضحت بالذات العارفة"، إنها قراءة يكون فيها الاتصال بين القارئ والكاتب في شكل انفصال وسخرية وتآلم، تبعث جذوة الحياة في الموضوع المقروء وتخرجه من وضع الموت الذي هو عليه إلى وضع آخر مغاير يصبح فيه. فهي قراءة تعتمد الانفتاح والعطاء والانبساط ورحابة التقبل توظف الحس والوجدان وتعتمد العقل والذاكرة والمخيل.

د - القراءة المتخيلة:

"المخيل هو أداة معرفة، من حيث انه يتضمن حرية الرفض الأكبر، أو، من حيث انه يحمي، من العقل، التطلعات نحو التكامل التام بين الإنسان والطبيعة، وهي التطلعات التي كبتها العقل.

وفي نطاق المخيال فان الصور اللامعقولة للحرية تغدو معقولة وان أغوار الارتواء الغريزي تنال جدارة جديدة... "

إن أهم خدمة تقدمها القراءة غير الميتافيزيقية لنظرية المعرفة هي تدميرها لامبريالية العقل وهيمنته وكتبته لمختلف الملكات المعرفية الأخرى سواء كانت الحواس أو الذاكرة أو الخيال وبعثها من جديد لإمكانيات جديدة ورحبة للعرفان وتوليد المعنى وتشكيل الحديث والإفصاح في البيان.

عملية القراءة والفهم التأولي مبادرة عامة غير محظورة أو محددة بشكل مسبق، إنها لا ترتبط فقط بصفاء المعرفة وجودة الروية ونقاء الفهم بل بالظروف النفسية والإيديولوجية والمعرفية للإنسان القارئ. هذه القراءة ليست مجرد عملية اتصال بسيطة وموجهة للنصوص الأصلية توظف المفاهيم المصنفة وتشغل ملكة العقل كملكة الملكات المعرفية بل هي علاقة مشحونة ومتوترة تقترض وجود فضاء ثان يفصل بين المؤلف والمتلقي يضاف إلى الفضاء الأول الذي هو فضاء اللغة: انه

فضاء الثقافة والسياسة واللاوعي والمخيل والذاكرة الجمعية وهو فضاء لا نهائي وغير محدود يتدخل في صلب القراءة أو في مضمون ما تنتجه وحقيقة ما تؤسسه.

إن الاتصال بين النص المكتوب والملكة التي يوظفها الإنسان للفهم والمعرفة يمر لا محالة عبر توظيف القارئ لماضيه الثقافي وذاكراته ومخياله ومعارفه الأدبية والعلمية والفلسفية لفهم ما جاء في النصوص من معاني وبهذا يصبح النص بالنسبة للقارئ مجرد شاشة بلاغية يستعرضها الركح التخيلي للربط بين عناصر اللغة وأحداث الواقع الماضية والحاضرة والآتية وينشئ حقائق مازالت لم تحدث بعد.

وبهذا يصبح المخيال الرحم المولد للمعاني والمنتج لصور لم تكن موجودة في النص الأصلي، والنص نفسه ينبعث عبر المخيال من جديد، يجيء ثانية ليقيم ليس في الميتافيزيقي أو في النسق والمذهب العقائدي وإنما في عالم المخيال، في الحياة، في عالم الصيرورة والوجود الرحب، يقيم إقامة مفتوحة ومتجددة وليس إقامة ثابتة وساكنة لا حراك ولا فعل فيها.

من هنا يشارك القارئ المتخيل في طبيعة تكوين النصوص، إذ يحولها من وجود ساكن إلى وجود متحرك ومنفتح، ويستمد هذه القوة الخارقة في الخلق من خياله الخصب وذاكرته الثرية وأحاسيسه اليقظة ومشاعره المتدفقة المتوترة. إن الخيال لا يزيد في وحدة حواسنا بان يخرجها من الهيمنة التي مارسها عليها العقل فقط ولا يقوى قدرة ملكاتنا الإدراكية في التنبؤ والاختراع فحسب، انه بسبب طزاجة الصور التي يقدمها للقارئ وبسبب استباقه ومبادئه على صعيد الرصد والاختراق والرفض يقدر على تحويل العادي المبتذل إلى واقعة مذهشة وعجائبيته وحدث غريب. إن الخيال لا يرغب في أن ينتهي برسم بياني يلخص المعرفة المكتسبة بل كل ما يفعله هو انه يزيد في خصوبة النصوص ويسارع في نسق الأحداث ويخرجها من مقولتي الزمان والمكان يضاعف من معانيها ويقترح منطقة الممكن الغريب والمدهش. إن الكاتب المتخيل لا يحدث فصلا بين الحقيقي وغير الحقيقي أو الواقع وغير الواقع ولا يؤسس مواجهة بين اللغة والعالم الموضوعي أو يحاول أن يخادع القراء ويوقع بهم ويظلمهم بل في هذه القراءة المتخيلة الجميع متفقون طالما أن الخيال لا يخلق شيئا لا يكون حقيقيا وطالما أن هذا الشيء الخيالي، هذا

المبتذل والتافه وغير الواقعي هو البوابة أو الحاجب الذي يدخل الإنسان إلى الوجود الرحب وإلى الحياة في سيرورتها ويمكنه من اختراق نظام الأحداث الروتيني وملامسة الحقيقة في شفافيتها وفي توترها وترددها وحركتها.

كل ما يريده الكاتب المتخيل هو أن يجد قراء يستحقون خياله، يعرفون أن ما يكتبه ليس حقيقة وليس واقع وإنما هو محاولة من الفكر للاستباق أو المبادأة واختراق أنظمة الميتافيزيقا العادية والمتكررة لتجاوز الروتين المضجر والسكونية الذهنية المملة ولإشباع رغبته الطموحة في التجوال في عالم الممكن والقفز على الواقع المقيت والخروج من موضوعية يوم القيامة وجدران الزمان والمكان نحو ما هو أفضل ومنشود، نحو عالم الحلم والدفء الأصلي.

القراءة التي تلوذ بالخيال هي غير بعيدة عن القراءة بصوت عال اذ يقول نيتشه في هذا السياق: "تتطلب القراءة بصوت مرتفع امتلاك فن القول: يتعلق الأمر باستعمال نبرات باهتة في كل مكان، وبتحديد كثافة الألوان الرمادية في تواز تام مع لون الخلفية ذات الألوان القوية والثابتة والتي فكرتها الرئيسية دائمة الحضور في العقل، وهو ما يعني احترام القاء نفس الفقرة. لا بد من اتقان الإلقاء". كما تتطلب الحذر في استعمال الاستشهادات وضرب الأمثال، اذ "يجهل الكتاب الشباب أن العبارة الجميلة والفكرة الجيدة لا يكون لهما تأثير جيد الا وسط مثيلاتها، وأن استشهادا ممتازا قد يلغي صفحات بأكملها، بل الكتاب كله، منبها القارئ بصوت عال: "انتبه، أنا الحجر الكريم وكل ما حولي رصاص، رصاص بخس وباهت".

إن الخيال ليس فقط الرؤية والعينين مغلقتين كما ترى التجريبية بل هو نبذة من الواقع، فلا توجد ادراكات دون تخيلات فقد تعودنا على إسقاط ذكرياتنا ورغباتنا وأحلامنا في المواضيع التي نحاول إدراكها. إن الواقع هو الخيال الذي وقع تجاوزه كما أن العلم لا يصل إلى الحقيقة إلا بعد تنقية متواصلة للخيالي. "فمعظم الأحلام لا تخضع لقوانين المنطق... كما تجهل مقولتي الزمان والمكان جهلا مطبقا... ويتصف الحلم بأنه يبعث في الذهن أحداثا وأشخاصا لم يسبق لها أن خطرت ببال... "

في الواقع ليست الكتابة المتخلية فن إخفاء للمصدر والهوية الأولى والحقيقة الجوهرية والأصل في اللغة بل هي كتابة من أجل رسم المختلف والمتعدد والتعبير عن المنفتح والمتدفق وليست القراءة المتخلية فن إظهار لما هو مدفون في الركاب اللغوي، لما هو متكتم ومغطى بواسطة أكاداس الغبار وطبقات الفكر الميتافيزيقي المتراسة فوق بعضها، ليست قراءة من أجل كشف ما هو محدد ومعروف منذ زمن طويل ولا هي قراءة تحرر ما كان مكبوتا في النصوص بفعل غياب الملامح التي بقيت قيد الاحتجاب فتدفع به إلى الحضور منتشلة إياه من النسيان. إن مهمتها لا تنحصر في التسمية وربط الأشياء بالكلمات، فالنصوص لا تتضمن أسرار والفكر ليس قائمة متحجرة من المبادئ والتصورات والحقيقة ليست منكشفة تماما أو شيئا ثابتا لا يتغير.

إن الكتابة المخيالية هي على العكس من ذلك تماما قدرة على جعل الجانب المعتم من الكينونة يفصح عن نفسه دون أن يحدث قطيعة مع جذره الأصلي، إنها فرصة لجعل النص يقبل إلى القارئ المتخيل في طزاجته الأولى غنيا وزاخرا بالمعاني. إنها لحظة انبعاث وتحرر بالنسبة للفكر واللغة بشكل يجعلهما يتعانقان ويتلبسان الواحد بالآخر ويتواعدان على اللقاء دون برمجة مسبقة وبدون تخطيط وتوجيه ميتافيزيقي. وليس المقصود بالخيال ملكة لتكرارية Reproductrice تحاول قدر الإمكان أن تستعيد الصور المأخوذة من التجربة الحسية بعد أن فقدت اتصالها مع عالم الأشياء بل نعني به ملكة إبداعية Créatrice تتمرد على مقولات المنطق وتتجاوز إطاري المكان والزمان وتبحر في ملكوت الحرية ودنيا الباطن التي هي دنيا الخلق والتجريد والافتراض والإبداع.

ت - تعليق القراءة:

"الصورة تصبح وجودا جديدا في لغتي، تعبر عني بتحويلي أنا إلى ما تعبر عنه هنا يخلق التعبير الوجود...".

"ان الطريقة التي لا يزال الإنسان يفكر بها في الحلم اليوم هي الطريقة نفسها التي فكرت بها الإنسانية في حالة اليقظة خلال آلاف وألاف السنين، لقد كان العقل يكتفي، حين يحتاج الى تفسير شيء ما، بأول باعث يعن له، ويعتبره حقيقة "

القارئ الذي يكتفي من النص بتتابع الأحداث الإنسانية التي وردت فيه يتابع خطوطا مستقيمة لا غير ويردد أفكارا جاهزة وأنماطا وعناصر معروفة ومكررة ومجترة، فهو لا يحتاج إلى توقف أو صدمة أو مخيال ليقطن في اللغة ويقبض على المعنى الأصلي. قراءة من هذا النوع هي دليل على حضور الميتافيزيقا، وهي ممارسة صبورة متأنية وموجهة ليس لها من هدف غير النفاذ إلى روح النص واصل الكلمات غير أن مهمة القارئ المنسلخ عن التراث الميتافيزيقي هي أبعد من هذا بكثير، فهو غير مطالب بالصعود إلى علو شاهق بحثا عن المعاني المتعالية المجردة ولا الهبوط إلى الأعماق القصوى وسبر الأغوار لاكتشاف السر ونفض الغبار عن الجوهر النفيس بل يجب عليه أن يجذب السماء إلى الأرض وينسحب داخل ذاته ليقترن اكتمال وعيه ونضج فكره بتحقق كينونة اللغة وكينونة العالم معا.

الكلمات نفسها تدعو القارئ إلى أن يعيش داخلها، يحررها من نومها تدعوه إلى أن يتكور داخل أعطيتها بحثا عن الدفاء الأصلي والطمأنينة المفقودة في العالم المهزوز والمبتذل، وبهذا تصبح الكلمات بمثابة الملاذ الأخير أو القلعة الآمنة بالنسبة للباحث عن الذات والتألق إلى الأمن خاصة إذا أثارت فيه ذكريات الطفولة وأحلام اليقظة الماضية أو إذا عبرت عن الأشياء الحميمة مثل البيت القديم وأماكن الألفة.

لكلمات تكون منطلقا للحلم الشعري وتثير أحلام يقظة لا تنتهي عندما تستنقز القارئ تستحته إن يوقظها من نومها الشتائي ويخرجها من عطالتها ويبعثها من جديد، ورغم أنها لا تثير اهتمام بعض القراء إلا أنها فرصة الاندماج مع ذكرياته الحميمة المترسبة في المخيال والذاكرة الجمعية تقدم له وسائل تجعله يعي ويقيم روابط مع نفسه ومع العالم مع ماضيه وحاضره مع دواخله ومع ما ليس هو تجعله يعيش أحلام يقظة بشكل محدد ومنفتح. هذه النصوص التافهة والمبتذلة عند البعض قد تسمح بإقامة نوع من التفاهم الروحي والتواصل بين كتاب وقراء

متباعدين في الثقافة والتربية والحضارة ولكن متقاربين في قيم الألفة والصدقة والصفاء. عندما يثير نص ما إعجاب قارئ ويلهب خياله فإنه يقوم بعملية تعليق للقراءة ويتوقف ويقول في نفسه "هذا بالضبط ما كنت أريد أن أقوله ولكن هذا الكاتب سبقني إليه".

إن تعليق القراءة هذا ليس ناتجا عن حصول فهم لحقيقة النص المخبوءة ولا حصول تواصل بين المؤلف والمتلقي بل انه رجع صدى و عشق. يقول بارت: "النص تميمة وهذه التميمة ترغب في ويخطب النص ودي عن طريق ترتيب كامل لشاشات غير مرئية وعن طريق مماحكات انتقائية تتصل بالمفردات وبالمراجع وبقابلية القراءة... " لقد بلغت القراءة هنا درجة العشق بين النص وقارئه و انه لنهج ممتع يلفت الانتباه ويثير الأشواق انه تفاعل مع النص و"تعبير عن متعة ولذة حصلت بعد أن وقع افتضاض بكاراة النص، ومضاجعته، حينئذ يكون قد تحقق فضاء للمتعة"، انه انفصال وانقطاع عن التواصل الآلي والاستجابات الآنية وردود الفعل التي تحرك بنية كل قراءة ميتافيزيقية، انه لحظة حرية ووعي صافية من أجل الفعل والنشاط ورفض كل أشكال الوصاية والبرمجة المسبقة من أجل تجديد الذات واللغة والعالم نفسه، لحظة تبشر بصدق خارق للعادة سوف ينبجس وبإبداع وخلق في صلب النص المقروء وفي عمق الذات القارئة والوجود المنشود.

هذا التعليق هو إرادة من الذات للخروج من جدران اللغة المحملة بالإلغاز الميتافيزيقية ومحاولة الاستماع للمسكوت عنه، للامفكر فيه وللمضمر في صلب النص. انه سخرية من استمرارية النص وتماسكه وتعبير عن هشاشته وإمكانية كشفنا لكل ما سكت عنه وإخفاء طالما انه لا يقول بالضبط ما يعنيه وطالما أن "هناك لغة تتخذ صورة غير لفظية وهناك أشياء أخرى في العالم تتكلم دون أن تكون لغة". إن فترة التوقف والتعليق هي رفض للدلالة المخبوءة في الأصل، تفنيت للهوية الأولى وقضاء على الذات العارفة المطلقة وتأسيس مبادرة للمعرفة لا حدود لها، فالقراءة المعلقة ليست استجابة لأمر ما ورائي ولا لباعث أو نداء داخلي إنما هي بداية لفعل لا ينتهي، لقرار كانت لنا حرية تامة في حسمه، هي نشاط ذهني لا يتوقف وميلاد مشروع إنساني تحرر وجودي مثلا أو بداية لحياة

على نحو آخر، إنها تحول أنطولوجي ونداء من أجل الانعتاق بواسطة الكلمات والنصوص المقروءة.

كما أن التعبير نفسه ليس فقط مجازا إلى المعنى الأصلي ولا عبورا إلى الحقيقة المختبئة وإنما وسيلة مخلصنة وناجعة لخلق الوجود ليس الوجود الثابت وإنما الوجود كصيرورة وحياة رحبة و تدفق.

اللغة ذاتها لم تعد مجرد تعبير أو أداة للمشاركة مع الآخر في الفضاء العمومي أو وسيلة لجعل الآخر يشاركنا عالمنا الحميمي إنها أنبل واشرف من لغة التواصل والمشاركة اليومية، إنها أكثر من ذلك بكثير، إنها المكان الذي يفصح فيه الوجود عن حقيقته، فهي حياة روح تتفتح وتتطور باستمرار وليست مجموعة من الأسماء والألفاظ والتراكيب والبنى النحوية المدفونة في القواميس والمضبوطة في المعاجم، إنها بأكملها في طور التحقق وموطن الوجود ومسكنه الأصلي كما يذكر هيدجر.

القراءة المعلقة تطلق اللغة من عقالها وتخرجها من وضع العطالة. إذ أثناء فعل القراءة نهمل عالمنا المعتاد، ننساه ونغيب عنه لنعيش الكلمات، ونحيا العالم الجديد المقروء، نشاهد عن قرب تجربة الانبثاق الأولي للكلمات وطزاجة المعاني، نعيش تجربة الخلق، تجربة البدء من لا شيء. أثناء القراءة نغيب عن وعينا ونبتعد عن أنفسنا ونغادر ذواتنا وبيوت إقامتنا، ننتبه بين الكلمات ونضع بين مقاطع النصوص لنعود من جديد، نعود لننجز ذواتنا ونحقق الكينونة المبهمة والوجود المحاط بالعدم والواقع الذي يدهمه القلق و يخترقه الانهمام.

القارئ لا يساهم في بناء المعنى فقط ولا في تشكل الصورة النهائية للحقيقة وإنما بعيدا عن عالم المعرفة والفكر هو جسد وانفعالات وأحاسيس فهو منفعلا ومنبهرًا وهو محبا وكارها وهو كذلك مبتهجا ومغتما، النصوص تساهم بشكل كبير أثناء ملامستها في تغيير ملامح وجهه، فهو لا يتعرف فقط على العالم المقروء وإنما يستمتع وينتشي، يتغير بما يكتشفه وبما يلامسه خياله وإحساسه. القارئ عاشق للكلمات التي تثير فيه الشجون وتعبر عن ذاته وعن أحاسيسه ووضعها، متيتم بالنصوص التي تكون بمثابة مرآة صادقة تعبر عن عصره وظروفه وخارجه وداخله كل قارئ قد يستمتع وينتشي بما يقرأ. عندما تحصل له لذة فان حبه للنص

يتحول إلى إعجاب والإعجاب إلى صداقة حميمة وهذه الصداقة تحفز في داخله مراودة هذا النص عن نفسه ومعايشته وذلك بإعادة قراءته مرة ثانية وثالثة فكل قارئ عاشق يعيد قراءة ما يحب، هو قارئ يعلم أن النص ملكه، شارك في وضعه وبنائه ولا يحق لأي كان أن يشاركه فيه. "متعة القراءة هذه تبدو في الحقيقة انعكاسا لمتعة الكتابة" فالقارئ أي كان نوعه سواء كان القارئ العارف أو القارئ العاشق هو شبح الكاتب فالنص يخلق متلقيه ويصنع قارئه والكاتب الحاذق هو الذي يترك فراغا بين الكلمات وفجوات تكون مهمة أي قارئ ملاحظها وتكملتها.

إن هذه الفجوات و هذه الإنقطاعات هي بالضبط الأماكن التي تجعل القراءة تتوقف وتعلق ليشارك القارئ في كتابة النص من جديد وهي كذلك موطن الحرية التي يتركه الكاتب للقارئ لكي يؤسس الاختلاف والتنوع سواء على مستوى الفهم التأويلي أو على مستوى تعدد الأذواق والأحكام الجمالية والقرارات الوجودية المصيرية. الكاتب المبدع هو الذي يترك للقارئ فرصة لأن يبدع معه أثره وأن يشاركه في إبداعه، إنها كتابة لأثر جديد على أنقاض الأثر الأول المقروء، وتعليق القراءة ليس انقطاع عن النص ونفور منه بل إحياء له وبعثه من جديد لكن على نحو آخر، انه كتابة ثانية لا يعيد فيها القارئ ما قيل بل يقول ما كتب على نحو آخر، يجعل هذه اللغة غير اللفظية تتكلم ويجعلنا نستمع لهذه الأشياء التي نتكلم ولا تملك لغة، هذه الكتابة المعادة هي بمثابة تصويب النظر نحو الهامش، نحو المتروك والمنبوذ من الكاتب، نحو الشيء غير المفكر فيه والذي وقع إهماله ونبذه نحو المسكوت عنه، هي قول لما لم تقله الكتابة الأولى الرسمية.

إن تعليق القراءة لا يعني الاعتراف بالعجز عن متابعة مسار الأحداث المعروفة في النص وصعوبة الفهم واستحالة إظهار الدلالات المخفية وهو لا يعني الاعتراف بانتصار الكاتب علينا لغموض عبارته وحبكة أسلوبه و عسر أفكاره. إنها تعني التفكير في مضمون المكتوب لإبداء الرأي والتحاور مع المؤلف وترك المجال مفتوحا للكلمات لكي تفكر لنا وكذلك للقيام بعملية تطهير للغة من كل سلبية مرافقة لكي تقبل على الفكر عن طواعية و تتخلص من كل إدغام أو تشويه تعرضت له أثناء الاستعمال. التوقف عن القراءة هو تجاوز للقراءة الأولى للنصوص التي يكون فيها الفكر في وضعية تشبه وضعية الطفل وهو يتسلى

بتصفح أوراق كتاب نحو قراءة ثانية تحرك أعماق اللاوعي وتخرجه من مقصوراته وتعود به إلى الماضي النفسي إلى قيم الألفة والأماكن الحميمة وذاكرات الطفولة مستدعية للخيال الخصب ولخزانة الذاكرة الحبلية بأحلام اليقظة.

أثناء فترات التوقف هاته يجد القارئ الفرصة للتذكر والتخيل والحلم والتنبؤ، يتجاوز الكتابة التخطيطية الأولى نحو كتابة ناسخة ثانية تعبر عن الفكر اليقظ المشحون بحبه للصيرورة واقتحام المجهول، توظف المخيال والذاكرة وتستهمل لغة محررة متسامية بذلك عن اللغة العادية المشحونة بالانفعالات والاستعمالات المبتذلة خاصة وأن لغة المجاز والشعر هي لغة الوجود. ان ما تفعله هذه الكتابة الثانية هو أنها تمنع الفكر من الاطمئنان والنوم ألسنتاني وتمكنه من النظر إلى الأشياء بعيون مليئة بالدهشة والى اللغة كطبيعة غير متوقعة وكظاهرة "أدخلت الحرية في جسدها" بحيث أن أي فكر لا يستطيع أن يمتلكها وبحيث تعبر عن حضور مصغر للوعي المتوهج، إن هذه الكتابة هي تدريب على الحرية، تعيش مشكلة تحديد المعنى لا تستطيع أي قراءة صارمة أن تأمل بحلها.

إذا كانت القراءة تمتع الذات العارفة وتجعلها تحس بلذة وغبطة وتحیی علاقة مباشرة بمن تحب وتهوى وتحقق مصالحتها مع نفسها ومع العالم فان التوقف عن ممارستها وتعليقها هو عملية تزيد في خصوبة الكلمات وتخلق معاني ودلالات جديدة تطهر اللغة وتمكن الفكر من التعبير عن التعدد والمختلف والمغاير. وبهذا يتسامى القارئ عن الانفعالات والإكراهات وعبء الرغبة وضغطها ويفتح على العالم مجددا نظرتة للآخر ورؤيته للكون لا ليبدع أسلوبا جديدا في القراءة والكتابة وإنما يكتب ويقرأ ويحب بالأسلوب الذي يبدع به. انه يحاول أن يعيد من جديد ترتيب العلاقة بين الكلمات والأشياء بحيث تشع ببهاء الحقيقة و تفيض بثورة في مستوى المعنى وتكشف لنا عن خزان من الدلالات والأفكار.

لكن بأي معنى يجوز لنا أن نسمي مثل هذه اللعبة اللغوية خروجاً عن الميتافيزيقا؟

خاتمة:

"لقد تحولت المعرفة عندنا إلى أهواء لا تخيفها أية تضحية، وهي لا تهاب إلا أمرا واحدا وهو أن تبرد وتموت هي نفسها... ربما أدى هوى المعرفة بالإنسانية إلى الهاوية... إذا لم يؤد ذلك الهوى إلى خراب الإنسانية فإنه سيخرب هو ذاته من شدة ضعفه. ماذا نؤثر؟ ذلك هو السؤال الأساس. أنريد أن تنتهي الإنسانية إلى النار والنور أم إلى الرمال؟"

نتج عن تعويض الذات العارفة للكتابة المسترسلة الموجهة بكتابة ثانية مقطعية غير نسقية وعن استبدال قراءة الكشف والإظهار الميتافيزيقية بالقراءة الصدمة المتخيلة والمعلقة بين الحين والآخر ادعاء فكريا بالتححرر من الطقوس والأنساق المذهبية واعتقادا بالخروج من هيمنة الواحد والصيافات الميتافيزيقية الكليانية والمعمنة وتصورا بالانفتاح على الوجود الرحب وتأسيسا للاختلاف والتعدي في اللغة والفكر على السواء. فتصور الفكر المعاصر بهذا قضى على أسطورة الأصل وأجاب على سؤال الميتافيزيقا الحميمي حول البدايات والهدف السامي من الحياة وفتت الذات وهدم يقينها المطلق وخلصت من الديماغوجيا التي تتلبس لعبة التطابق والهوية وكل أشكال موضوعية يوم القيامة لكنه تناسى انه وقع في كمامشة لا مفر له منها وأضحى داخل جدران تعلو كلما أراد الخروج منها وتترسخ وتتدعم كلما أراد فدمها وتقويضها بالتفكير ضد النظرية التقليدية للحقيقة كتطابق بين الذات والموضوع هو التفكير من اجلها ومن يتصور أن الحقيقة هي مجرد حكاية وان الحياة هي لعبة وان الالتقاء بين الكينونة والكائنات جاء عن طريق الصدفة وبدون برمجة مسبقة يبرهن انه عاجز عن التكلم خارج دائرة الحقيقة والتعبير دون استعمال الواحد والاستناد عليه إذ كيف ستهدم ميتافيزيقا الهوية والتطابق ويتأسس الاختلاف والتعدي والممكن والفكر نفسه يمارس ويعيد إنتاج نفس أسلوب القراءة والكتابة؟

كيف تكون هذه المحاولة خروجا من الميتافيزيقا وهي مكتوبة وفق النمط القديم ولا تفهم إلا إذا مارس القارئ قراءة الإظهار والكشف؟ تلك هي دراما الفكر المعاصر ينغلق في اللحظة التي خيل له انه انفتح ويعود لنفس التربة والمقياس والأسلوب في الوقت الذي فكر في اللامفكر فيه وتكلم عن المسكوت عنه وقال ما

لم يقل منذ مدة طويلة وتلك هي إرادة الحقيقة لا تستطيع أن تكون سوى إرادة قوة فهل قدر الإنسانية أن تظل ترزح تحت هيمنة الواحد تمارس نفس أسلوب الكتابة والقراءة والتفكير حتى لا تنتهي إلى الهاوية؟ وهل يمكن أن نعثر على تعريف للحقيقة مختلفا عن التطابق الحاصل بين الذات والموضوع ولا تحتاج فيه إلى لعبة الكتابة والقراءة؟ لكن ما معنى أن تكون الكتابة والقراءة مجرد لعبة؟ ثم أليست العلاقة بين الكتابة والقراءة هي التي يلزم الاعتناء بها أكثر من قبل أي فكر غير ميتافيزيقي؟

هل العلاقة بين الكتابة والقراءة هي علاقة الشيء بظله أم أنهما وجهان لعملة واحدة؟

أليست تبعية القراءة للوجود المكتوب هي التي سببت هيمنة الميتافيزيقا على الفكر؟

ألا يجوز للذي يبحث عن الإفلات من قبضة الميتافيزيقا أن يكتفي بالشفوي وبالوجود المقروء عله يكتنه حقيقة وجوده؟ ما أروع وصية الأنبياء والحكماء الذين لم يكتبوا فهم قد خطوا أفكارهم على رق الوجود واللوح المحفوظ ولذلك ظلت حكمهم خالدة لا تموت!

ألا يجوز لنا الآن فقط أن ننثي على سقراط هذا الذي لم يكتب و نسلم على أمية محمد الذي لم يكن بقارئ فتلك هي نبوته وذلك هو وحيه الذي لم يكتبه انسي لأن ذلك هو إعجازه وذلك هو سر خلود كلامه؟ ألم تكن نبوءة فوكو مجانية للصواب عندما قال: "لقد ولى العهد المجيد للفلسفة عهد سارتر وميرلوبونتي حيث كان يطلب من النص الفلسفي ومن النص النظري أن يجيبك ما الحياة وما الموت وما الجنس؟ وما إذا كان الله موجودا أم لا؟ وما الحرية وما ينبغي القيام به في الحياة السياسية وكيف ينبغي أن نتصرف إزاء الآخر ... الخ. يظهر أن هذا النوع من الفلسفة لم يعد يجري به العمل وأن الفلسفة إن لم تكن قد تبخرت فهي قد تشتت وتبعثرت وأن هناك عملا نظريا يتم بصيغة الجمع لا الفرد. فالنظرية والفاعلية الفلسفية أصبحتا تتمان في ميادين متنوعة تبدو كما لو كانت منفصلة عن بعضها. فهناك فعالية نظرية تتم في مجال الرياضيات وفاعلية نظرية تتجلى في ميدان اللسانيات أو ميدان الميثولوجيا أو ميدان تاريخ الأديان أو ميدان التاريخ نفسه الخ.

"ففي هذا العمل النظري المتعدد تتحقق فلسفة لم تجد بعد مفكرها الأوحد وخطابها الواحد... انه لو كانت هنالك اليوم فعالية فلسفية مستقلة متحررة فإنها عملية تشخيص للحاضر على غرار الفحص الطبي، إنها تسعى لأن تعين ماهو الحاضر وبماذا يختلف حاضرننا اختلافا مطلقا عما ليس هو أي عن ماضينا..."

إن الفلسفة بدل أن نتصورها كلياوية قادرة ضمن حركة المفهوم أن تدرك و تتدارك ذاتها لابد أن نجعل منها مهمة لا حد لها تشرف على عمق أفق بلا نهاية، إنها متأهبة دوما وغير تواقاة للاكتمال، فهي مهمة بلا حدود تستأنف كل يوم وتندب نفسها لصورة التكرار ومفارقته. رب وضع تكون الفلسفة اليوم فكرا يتعذر صبه في قوالب جاهزة فهي هذا الذي يطالعنا ويغيب عنا وكأنه سؤال يتردد باستمرار في صميم الحياة والتاريخ والزمان والذاكرة. إنها ليست أبدا لاحقة للمفهوم ولا استعادة للتكرار بل يجب أن تظل في وضع انسحاب وتقطع كل أصرة تشدها إلى العموميات لتجعل من نفسها في احتكاك مع اللافلسفة، يجب أن نتقرب أكثر مع ما يتجاوزها وممن لم يفق بعد من حيرته لا مما يكملها. تبدو لنا فلسفة الكتابة والقراءة قلقة متحركة على كل العتبات المقدسة والحافي والتخوم كاشفة لنا عن المعنى الذي تضره لنا هذه الخطوط والوضعيات القصوى والحدود.

لعلنا نكون على اتفاق في نهاية المطاف بما صرح به فوكو: " إذا كان حال الفلسفة تكمن في الاحتكاك المكرور والمعاد مع اللافلسفة فما هي بداية الفلسفة؟ هل الفلسفة حاضرة بتكتم فيما ليسته حيث تباشر صياغة ذاتها بصوت خافت ضمن همس الأشياء؟ والخطاب الفلسفي ألم يعد له مبرر للوجود أوان عليه أن يباشر بدايته انطلاقا من أساس متعسف ومطلق دفعة واحدة؟... وماهي هذه البداية التي تبدأ مع فرد متفرد ضمن مجتمع وضمن طبقة ووسط صراعات؟"

المراجع:

- ألان باديو: بيان من أجل الفلسفة العرب والفكر العالمي خريف 1990 عدد 12.
- ابن عربي: الفتوحات المكية 4 أجزاء دار صادر بيروت دون تاريخ.
- اريك فروم: اللغة المنسية ترجمة حسني قبسي المركز الثقافي العربي 1992 بيروت.
- جاك دريدا: الكتابة و الاختلاف ترجمة كاظم جهاد دار توبقال الدار البيضاء المغرب 1988.
- جاك دريدا: هل هناك لغة فلسفية؟ العرب والفكر العالمي عدد 6 ربيع 1989.
- جان سكاويل ذكره ميلان كونديرا - فن الرواية - العرب والفكر العالمي II ربيع 1988.
- جان غرانبيه نيتشه ضمن سلسلة ماذا اعرف؟ عدد 2042 باريس 1985.
- جان جاك روسو محاولة في أصل اللغات الدار التونسية للنشر 1985
- ديكار، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1974.
- رولان بارت لذة النص ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان دار توبقال للنشر 1988
- رولان بارت: لذة النص مجلة العرب والفكر العالمي العدد 10 ربيع 1990.
- غاستون باشلار: جماليات المكان كتاب الأقلام ترجمة غالب هلسا دار الجاحظ بغداد.
- م. فوكو: جنيالوجيا المعرفة دار توبقال الدار البيضاء 1988.
- رينيه شار: جزر الكلام من العرب و الفكر العالمي عدد 17\18 سنة 1992.
- فريدريك نيتشه هكذا تكلم زرادشت ترجمة فليكس فارس دار القلم بيروت لبنان
- ف. نيتشه العلم المرح ترجمة حسان بورقية/محمد الناجي أفريقيا الشرق بيروت 2000.
- ف. نيتشه ما وراء الخير والشر - مجلة العرب و الفكر العالمي عدد 2 ربيع 1988.
- ف. نيتشه: ما وراء الخير والشر ترجمة جيزيلا فالور حجار دار الفارابي بيروت 2003.
- ف. نيتشه إنسان مفرد في إنسانيته I ترجمة محمد الناجي أفريقيا الشرق بيروت 1998.
- ف. نيتشه إنسان مفرد في إنسانيته II ترجمة محمد الناجي أفريقيا الشرق 2001
- ف. نيتشه هذا هو الإنسان ترجمة فيالات غاليمار 1956.
- م. هيدغر: الوجود والزمان ترجمة فيزان غاليمار 1986.
- هاربات ماركيز: - ابروس والحضارة- العرب والفكر العالمي عدد 2 ربيع 1988.
- هنري برجسن: التطور الخالق ترجمة محمد قاسم دار الفكر العربي القاهرة 1960.

من أجل تغيير موقف الحشد من الفن

أو في ترشيد ثقافة المهرجانات

"ان الفن يحفظ وهو الشيء الوحيد في العالم الذي يحفظ، فهو يحفظ ويحفظ بذاته حكما بالرغم من أنه في الواقع لا يدوم أكثر من حامله ومواد".

استهلال:

لا يمكن اختزال الفن في محاكاة الطبيعة أو في تصور ما هو كائن، ولا يمكن أن تقتصر وظيفته على نقل المشاعر الدفينة لذاتية الفنان أو التعبير وفق اشكال حسية عن تمثلات الروح المطلق أو الحقيقة الالهية كما أن الآثار الفنية ليست وقائع مكتملة حال تشكيلها ومنوجات صالحة للاستهلاك عند انجازها بل قد تكون لحظة خلقها هي نقطة انطلاقها نحو حياة جديدة وفرصتها للانخراط في عالم آخر ليس عالم الفنان بل عالم المتلقي والمتقبل الذي يعيد تشكيلها على نحو آخر ويدفع بها الى حدودها القصوى على مستوى توليد المعنى وانتاج الدلالات "فالأثر الفني - كما يقول سارتر- لا يمتلك قيمة الا من حيث أنه قابلية للمشاهدة "أي أنه قد لا يتحقق و يصل الى اكتماله الا في الخارج حيث هناك اعتراف من طرف الجمهور والنظارة خاصة وأن العلاقة منعقدة بين الفن والمجتمع اذ أن "الواقع الاجتماعي هو مصدر الأفكار المحركة للعمل الفني" كما أن أصالة الفن تتمثل في كونه عالما أصغر يلخص جميع طوائف المجتمع الا أنه قادر على تجاوز الواقع البشري وتحطيم الموضوعية المتشعبة للعلاقات الاجتماعية السائدة وفتح أفق جديدة للتجربة الجمالية اعتبرها البعض نهاية الفن كإضافة بشرية للطبيعة أو كأداة لفهم ثقافة شعب معين وولوجه أفق الجمالية فرغم أنه "ولد- كما يقول هيجل - بين أحضان المعبد الا أنه مات يوم ولدت الاستيطيقا"، في هذا السياق يقول أدرنو:

"تنبأت الجمالية الفلسفية بنهاية الفن في أوج ازدهارها، فيما أن الفن له صلة رحم بالأصنام يتقلص الى حدود الصنمية بحكم تطوره المحترم" وقد تجلى موت الفن في توتر العلاقة بين الفنان والأثر الفني من جهة والجمهور والذوق الفني من جهة أخرى بحيث لم يعد مفهوم الجمال خطيرا الا أنه أضحي دون استعمال ولم يعد الذوق الجمالي الرفيع هو معيار الحكم على الآثار الفنية بل اجماع الحشود من الناس ونفورها فماذا نعني بالحشد؟

1- في مفهوم الحشد:

لقد نهض الحشد الى قاعة المهرجان أو فضائه وكان المشهد مؤثرا والمنظر رائعا: ملامسة ومعانقة واهتزاز ثم تنائي وانسحاب، كان ذلك كل ما كان، أبطال يتحركون على الركح في كل اتجاه يقودهم راع ووجوه ناظرة تشدها رقاب منتصبه بشكل عمودي تتوسطها عيون محمقة وتمعنة ثم همزة الوصل والفصل بين الضفتين تلك الأصوات والألحان والرسوم والكلمات والألوان والتي أرادها هؤلاء الأبطال أن تكون أثارا فنية وابداعات جمالية للامتاع والموانسة أو لمسامرة هؤلاء الباحثين والتفريغ عنهم ولكن هل الأمر هو كل ما حدث؟ ترى هل نجح الفكر في نقل ما تم وتمثيل ما حصل؟ وهل أدى كل طرف ما هو مخول له فكان المهرجان مهرجانا والفن فنا والأبطال أبطالاً وكان المشاهدون متفرجين مستمتعين تفرجوا وانفرجوا؟

كلا. لأن الفكر لم ير الا حشدا ولم يعاين الا فنا هابطا لا يستحق اسم الفن بأي شكل، ولأن الأبطال لم يكونوا صانعي القرار ولا في مستوى الحدث، يسوقهم المهرجان ولا يسوقونه، فأين نحن اذا من الفن والجمال والامتاع والابداع والحياة. لقد اقترن الذهاب الى المهرجان عادة بالأمل في التنفيس والهرب والتنزه وارتبط الاياب من المهرجان بالعودة الى البيت مع حمل باقات الفرحة والسرور.

لكن أي تصور لحياة هذا الذي لا يفرق بين قواعد اللعب وقواعد المتعة؟ أليس هذا هو تصور الانسان للكون وقد انضم الى الحشد؟ وأليس هذا هو موقف الحشد من الفن وقد توزع عند كل انسان؟ لكن أين هو الانسان، ألم يختف ليحل محله مفهوم الحشد؟ لذلك فاني لا أرى الا حشدا لا يحصى من الناس متشابهين ومتساوين يلفون حول أنفسهم بلا هوادة للحصول على ملذات صغيرة ومبتذلة يشبعون بها أهواء

النفس. وان كل واحد منهم يبدو في عزلته كالغريب عن مصير الآخرين جميعا، اذ يمثل أبنائه وأصدقائه الشخصيون بالنسبة اليه كل النوع الانساني، أما عن سائر مواطنيه فهو الى جوارهم ومع ذلك لا يراهم وهو يلامسهم دون أن يحس البتة بوجودهم، فهو لا يوجد الا في ذاته ولذاته فحسب.

على هذا النحو لا يتكزن الحشد من الناس الذين يحكمهم الرأي العام أو الحس المشترك بل من مجموعة من السلاسل البشرية المتشابهة كيميا وكيفيا والمنعزلة عن بعضها البعض والمنطوية على ذاتها تماما مثل الجزر، فكأن الحشد هنا يصبح أرخبيلاً أو رهطاً منشدا الى بعضه البعض مثل انشداد حبات الرمل غير أن الحشد هو أيضا مرحلة أو حالة آلت اليها وضعية البشر في عصر "الانسان الأخير" الذي يحمل نفس الملامح والطباع ويتقاسم نفس الأحلام والتصورات مع غيره ويتشابه في الآراء والنظرات للعالم مع الآخرين الذين هم في الواقع ليسوا آخرين بل نسخ مطابقة له.

حينما يكون الحشد كالفراش المبتوث يكون للبشر عائلات ولكن ليس لهم "وطن" لأنه ليس لديهم احساس بالانتماء الى هوية وغير قادرين على الانتصاب لذواتهم ولأنه لا تنوع ولا اختلاف ولا تباين وحينما يكون أمرهم على هذه الهيئة فان أقصى طاقاتهم الابداعية تتجلى في الاستهلاك مسايرة الأحداث واللامبالاة والتقليد والركون والانتظار والقعود والتعويل على الغير والاحتياج الى الآخر. ويختزلون حراكهم وفعلهم في عرض منتوجاتهم التي صنعتها آلاتهم والقيام بأشهار واسع لبضاعتهم التي ليست غير نسخ ماركات أشد الشركات ترويجا. انه من الطبيعي أن يضيق الحشد أفقهم على معيوشهم وأن يجعلوا من تملك اللحظة الفورية والحاجة المباشرة مطالبهم الملحاحة و كأنهم بذلك يريدون أن يسكنوا الحاضر المشدود الى الماضي والرازح تحته والذي يداهمه المستقبل ويجذبه اليه. ألا يجدر أن يقطنهم السديم خير من أن يتشبثوا بالأوهام؟

2- في فهم الحشد للفن:

لنأخذ فردا من هذا الحشد ونسأله لماذا تذهب الى المهرجان؟ وما هو مفهومك للفن؟ فانه سيجيبك على الفور بأنه يبحث عن اللذة والمتعة ولتسلية نفسه والنجوى واللعب والتفريج وللهرب قليلا من العادة وضغط الواقع ونسي أنه بذلك سيسقط

في أسوأ عادة ويكرس ضغط هذا الواقع عليه بأكثر شدة، فهل حقيقة الفن هي هذه؟ هل جعل لطلب اللذة واللعب والتنفيس على الهموم وسيلة للهروب من الذات؟

يعتقد هذا النفر من الحشد أن راعي المهرجان يتكفل وحده بضمان بهجته والسهر على راحته فهو موزع ومنظم المهرجان وهو المربي الذي يعد الحشد لبلوغ سن الرشد وذلك باعداده لشبكة من العروض المعقدة والمنتقاة بعناية فائقة ومتنوعة بحيث تشمل جميع الميادين وكل ما يريده، هو أن يستمتع الحشد لذلك فانه يعمل بطيب خاطر على اسعادهم وييسر لهم لذاتهم ويتحسب حاجاتهم ويضمنها ويراعي انتظاراتهم ويلببها ويتوافق مع أذواقهم. وكأن الفن يجيء ليسد الثغرات أو كأنه مجرد طريقة تعلم الحشد الهروب من ذواتهم ومن الواقع. لكن أليس الفن يهدف الى تقوية الواقع وزيادة شدته، ألا يعلمنا كيف ندرك العالم المرئي ونعبر على اللامرئي أليس الفن هو الذي يجعلنا نرى الأشياء العادية المألوفة كما لو أننا نراها لأول مرة.

ان ما يفعله الفن في المهرجان هو استثارة الانفعالات وتهيج العواطف وتحرير الجسد من الرقابة باشاعة الاضطراب في نظام الحياة الأخلاقي والأنطولوجي. لكن ألا يحمل الفن رسالة التزام، وألا يفكر في أمر الحقيقة والمعنى والقيمة مثله مثل أي معرفة أخرى ثم أليس هو منبع كل قيمة ومعيارا للمفاضلة في الوجود. يزيد في احساسنا بعمق الحياة وعظمة الانسان وخطورة الحرية والمصير البشري؟

قد يكون إحتفال الحشد بالفن أمرا مشجعا ومنعظفا غير متوقع في نمط تعاملهم مع الأحداث وقد يترجم ذلك ميلهم الجارف للإرتواء بمعانقة المطلق ولكن تقدير الحشد للفن ومواقفهم من الجمال مخيب للآمال فهم عادة ما يربطون بين الفن والمنفعة وبين الجمال واللذة وبين الإبداع واللعب والإلتزام والإقتحام. وهو ما وسع دائرة الإبتذال وشكل ذوقا إقتحاميا وجمالا مفبركا أصبحت بمقتضاه القطعة الفنية منتوجا صناعيا وبضاعة تجارية. وبالتالي فقد فقدت "الهالة" وقدرتها على الإبهار ولفت الإنتباه وفرض الإحترام.

والواقع أننا ندرك السبب الذي يجعل التسويق يستحوذ على المفهوم ويجعل رجل الدعاية يقدم نفسه كالمنتج الوحيد للأفكار الجديدة كشاعر ومفكر: ليس من المؤلم

هذا الإغتصاب الوقح وإنما هو أولاً وقبل كل شيء التصور الفلسفي الذي يجعل مثل هذا الإغتصاب ممكناً. ويقف وراء هذا التصور الفلسفي المشين ظرف اجتماعي وسياسي واقتصادي أدى إلى ظهور "ثقافة الحشد الفنية" والتي كرست أزمة الفن وتأثيراتها السلبية على الإنسان والحضارة. غير أن قولاً مثل هذا يؤدي إلى ربط الفن بالحضارة ويساوي بين القدرة على التذوق الجمالي الرفيع والتقدم الحضاري، فإذا كان هناك فن هابط وإبتذال فذلك أمانة على تحول البشر إلى مجرد حشد وفقدان الأثر الفني لهائته وتبخيس طابعه الذي لا يعطي إلا مرة واحدة. فماذا يمكن أن يكشف التفكير حول تأثير الفن على مصير الثقافة؟

3- في انحدار قيمة الفن:

"كيف يمكن للمدينة أن تكون بلا انسان أو قبله، والمرأة بدون المرأة العجوز التي تنعكس عليها حتى ولو لم تنظر الى نفسها فيها؟ "

إن الإنحطاط قد بدأ فعلاً في الفن فالمهرجان لا يفعل سوى ترسيخ الحشد نهائياً في الطفولة والراعي يريد أن يبقى الفاعل الوحيد وأن ينزع عنهم بلبله التفكير ومشقة الحياة إلى درجة يصبح معها متعذراً على العقول الأكثر أصالة والأنفس الأكثر شدة أن تشق الطريق لتتجاوز عامة الحشد، كما يتصدى المهرجان باستمرار لنزوع أي واحد منهم إلى الفعل ويدفعهم إلى التخلي عن ملكات وعيهم والإغتراب التام فيه والذوبان والإنصهار في اللحظة وفي الما يحدث، إنه لا يهدم فقط بل يمنع نشأة أي شيء طريف لديهم، يبلى الأذهان ويزداد الوضع سوءاً بل يتحول الحشد إلى قطيع وديع يستعذب الاستعباد الفني المنتظم والناعم والهادئ. لكن ما هي دواعي هذا الانحطاط في الفن؟ لماذا أشرف على الهاوية؟ لقد اختفى الفن في ما يكشفه وتوارى خلف الاحتفالات والمهرجانات التي أراد من خلالها أن يظهر وليست الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هي التي أوصلت الفن إلى ما هو عليه. رغم مساهمتها الكبيرة في ذلك. بل هناك أسباب أخرى جوهرية نذكر منها ما يلي:

1/ تقرب الفن من التقنية مثلاً رغم أن العمل الفني لا يصنع أبداً بواسطة التقنية أو من أجل التقنية ورغم وجود مشاكل تقنية في العمل الفني وتدخل العلوم لحلها إلا أنه يجب أن لا نخلط بين التركيب التقني والتركيب الجمالي. فالتركيب التقني يعمل

بالمواد والنظريات والأشياء بينما التركيب الجمالي يعمل بالأحاسيس والانفعالات والادراكات والأذواق وما أبعد هذا العالم الذاتي عن العالم الموضوعي، فالتقنية عندما نسأرها تفسد ذاكرتنا وتمنعنا من الحلم وسط النهار وأعيننا مفتوحة.

2/ ربما من عوامل انحطاط الفن استمراره في تغذية الالتباس مع المعيش وتحواله الى مصدر سوء تفاهم الانسان مع الواقع خاصة عندما أضحي وسيلة ايديولوجية للتضليل والخداع يخفي ارادة هيمنة الأقلية على الأغلبية وبهذا، فان الأثر الفني أضاع قيمته كموضوع ثقافي لصالح قيمته كواقع قابل للعرض. لقد تقلصت المقدرة النقدية للفن في اللحظة الراهنة وصار يستعمل لتلوين البربرية الاجتماعية باللون الزهدي اذ تمثل المصير التقني للأثر الفني في ضياع الوظيفة الطقسية السحرية وعوضتها وظيفه العرض. تجميل الحياة السياسية المدهشة والقبيحة ذلك هو الدور الجديد المنوط بالفن ولا بد للمبدع أن يجد الوسائل الكفيلة لذلك وذلك هو السبب عينه الذي ساهم في ضياع "هالة" الفن. فكيف يحافظ الفن على وظيفته كعمل نقدي دون الوقوع في التسييس ودون الوصول الى جماليات سياسية؟

3/ السبب الثالث الذي أدخل الرداءة الى الفن هو لاعتماده أسلوب المغالاة وتضخيم الأحداث والارتباط بقيمة النجاح والمنفعة واللحظة الراهنة بحيث صرنا لا نعرف من أين يبدأ الفن وأين ينتهي فقد أفرط في الاستسلام لاجتياح النزعة الطفولية والوحشية التي هيمنت عليها البراقماتية وانطلت عليه حيلة أن يكون صناعة ثقافية أة ثقافة صناعية وانحنى بالتالي الى أمراض الحضارة الراهنة ولثقافة الحشد ودخل بالتالي الى أمراض الحضارة الراهنة ولثقافة الحشد ودخل بالتالي في طريق خطرة اذ بقدر تظاهره بالهباب الحماس الغريزي للجحافل من الجماهير بقدر ما ينتج استقالة واسترخاء جماعيا في ظاهره استماع ولكن في باطنه استلاب وحط من قيمته الاستقلالية. كأن العنف العنف الميتافيزيقي الذي تم وأده في حديقة العقل احتراماً لسيادة التجربة واعترافاً بجاهزية الحواس للاستعمال قد أراد الثأر لنفسه متخفياً في الشكل الأكثر رهافة من الثقافة وهو الفن الذي يجعل من الفراغ قوة ويدرج العيب في الواقع والمنفر في اللحظة.

انه يقوم بفعل يصعب تحمله من طرف الفكر: انه يعطي للأشخاص الرديئين والمناظر السيئة أبعاد العمالقة ويقوم على خلق الآلهة من الأقزام. فهل هذه أسباب كافية لتدعونا الى التخلي عن الفن؟

لكن كيف تستقيم حياة الانسان دون تذوق الجمال؟ ومن سيقذنا من الحقيقة؟

الفن الهابط وثقافة الحشد يحتويان على خطرين: فهما يقودان الى الرأي الذي كنا نريد الخروج منه ويلقيان بنا في الفوضى التي كنا نزرع مواجهتها. واذا أردنا تحقيق تقدم في الفن فلا بد أن نتركه يحيا أو يلتقي بالحياة عند الأحياء ولا يكزن له ذلك الا بالتيرية والابداع. ولحظة الابداع" هي اللحظة التي يتحرر فيها الفن من تعال ظاهري أو من شكل نموذجي ويعلن الحاده البريء عن وثنيته".

4/ في ضرورة انقاذ الفن:

"الفنانون يشبهون الفلاسفة اذ يتمتعون غالبا بصحة ضعيفة ولكن ليس ذلك بسبب أمراضهم ولا بسبب عصابهم بل لأنهم رأوا في الحياة شيئا ما هائلا بالنسبة لأي كان هائلا بالنسبة لهم وقد وسمهم بعلامة الموت الخفية. ولكن هذا الشيء هو أيضا المنبع أو النفحة اللذان يجعلانهم يعيشون عبر أمراض المعاش (ما يسميه نيتشه الصحة). قد نعرف في يوم من الأيام أنه لم يكن هناك فن وانما طب فقط... "

والحق أن الفن تتجاذبه قوى من الخارج والزامات من داخله فهو في آن خاضع لارادة السيطرة ويعكس الواقع الجماعي بكل ما فيه من وحشية حضارية ولا عقلانية العقلانية ولكنه في المقابل هو متنفس ووعد بالسعادة ووسيلة هروب غامضة نحو متعة اللحظة وكأن الفن عملة واحدة لها وجهان: وجه مضيء يعبر فيه الفن عن مقدرة نقدية ويمثل قوة اجتياح ضد الهيمنة في الثقافة وضد قمع الغرائز من طرف المؤسسات ويعبر بالتالي عن طاقة محركة للصراع لتغيير العالم ولكن الفن له وجه مظلم: أو ظل يتمثل في المحافظة ومهادنة السائد وتبرير الوضع القائم واعادة انتاجه وابداعه خلق الذوق امتلاك الملكة التعبيرية وانتاج الممتع وتحليه بقيم التسامح والتنزه عن الغرض خصوصا باعتناقه عقيدة: الفن للفن. لكن ماذا يوجد وراء قوى التجاذب هذه ذات الوجهين؟ هل يمكن أن يشكل

الفن في نفس الوقت مسيرا مشخضا لأمراض الحضارة وطبيبا مبدعا للامكانيات من الحلول وسبل للصحة؟

"لقد كان دائما ويبقى قوة للاحتجاج الانساني ضد قمع المؤسسات التي تمثل الهيمنة الاستبدادية والدينية مع عكسه لفحواها الموضوعي."

فهل أن الحشد يجهلون حقيقة الفن؟ والى أي مدى لا يخاطب الفن الا الفنانين الذين لهم حس مرهف؟ لنتفق أن مفهوم الحشد بأصول الفن هو مفهوم خاطئ ولكن هل يقدر كل انسان على الارتفاع الى مرتبة اله حتى يفتنه جمال الفن ويكون سيذا على ما يخلقه؟

ان الواقع الثابت لا يفي بالحاجة وان الطبيعة لا تكفي نفسها بنفسها والانسان يجد نفسه في حاجة الى تجاوز ذاته لذلك يمكنه الفن من اختراق عالم الأشياء والنفاذ وراء الواقع والى ما وراء الخيال ولا أظن أن الانسان غير قادر على ذلك طالما أن الفن يمد به بكل الوسائل الضرورية للتخليق عاليا. " فالفن فعل منشط يزيد في القوة ويثير اللذة وينشط كل ذكريات النشأة الرقيقة ويتوفر في الحالة الجمالية ثراء فياض من وسائل التعبير وفي نفس اللحظة تقبل أوسع للمنبهات والعلامات"، فليس للفن من " هدف الا استبعاد كل ما يحجب عنا الحقيقة والواقع لكي نكون وجها لوجه مع الواقع ذاته، انه رؤية أكثر مباشرة للواقع بقدر ما نرتقي في المثالية نسترجع الاتصال بالواقع".

ذلك السبب الذي يفسر لماذا لازالت الآثار الفنية تحدث اللذة الجمالية في المستقبل رغم أن الظروف الاجتماعية والواقع التاريخي المرتبطة بهما قد تغيرت واضمحلت. فالنضج الاجتماعي ليس دائما وأبدا منبع اللذة الجمالية التي تحدثها الآثار الفنية والتي تشكلت في اطارها. ان الاثارة الفنية تستمد قيمتها الجمالية من مادتها ذاتها نظرا لأنها تجليات مختلفة لحقيقة وجودية واحدة. "فالآثر الفني هو حقيقة الوجود"، انه يعني أغنية الأكوان ويلج عالم ما قبل النسان وما بعده وكأن الفن هذه التعبيرية المنتشرة في الحياة والتي تعطي حياة غير عضوية للأشياء باستدعائها القوى الكونية غير المنظورة والمتوارية في العمق. كما يعلو الفن على المعيش والتاريخ ويتخلص من الاراء ولظنون والاعتقادات ليلج عالم الصيرورة ويقترح متغيرات جديدة للعالم. خاصيته المرور عبر المتناهي لاستعادة اللامتناهي

وإعطائه ثنائية إنه معبر بين الوجود والعدم وبرزخ بين الأيس والليس ولاينفك الفن يشتغل بالكون وكائناته وينشغل بالأحياء وإنسانها محولا الإحساس الداخلي إلى إحساس خارجي والضرورة الموضوعية إلى تحرر ذاتي ناقلا إياها من التوازن السكوني إلى الإختلال الإبداعي، إنه بعث للذاتية المتمردة وسبيل المقاومة الممكن والوحيد في هذا العالم الصفيق.

رغم كل هذا فإن "التركيب الجمالي هو التعريف الوحيد للفن" ويكفي بعض المواد: ألوان، كلمات، سطوح، وضعيات أشخاص وطاقة إبداعية حتى نخلق هذا التركيب الجمالي وننشئ الفن لكن كل هذا لا يتم إلا عندما تكون المركبات أكثر حرية واتقاها وشرط أن تنفتح لمولودات على بعضها البعض في حركة مد وجزر لا تنتهي.

غني عن البيان إن الفن ليس له إلا لغة واحدة وهي لغة الإحساسات والتي تستوجب مؤثرات إدراكية ومؤثرات إنفعالية أكانت بالكلمات أو بالألوان أو بالأصوات أو بالأحجار. والفنان هو مبرز هذه المؤثرات ومبدع الإحساسات إنه يطوع اللغة لفائدته. إنه محترز ولكنه عراف يقوم باختيار المواقع ورسم التخطيطات وانتقاء اللحظات وكأنه يتصيد فرصته السانحة للإبداع إنه يقوم بالإستلقاء على الأرض للحصول على "اللقطة الحاسمة" التي تعبر عن كل ما حدث وما يحدث وما سيحدث، إنها لقطة مدهامة وراهنة. ان الفنان يخلق لأنه يمتلك حسا عظيما في المعاينة والملاحظة وله كثير من التخيل يمكنه من استدعاء هذا الذي ما زال غائبا. ليس جمهورا لانتاجاته بل شعبا لإبداعاته. هذا المشروع الكبير يقتضي اختراقا للحشد وتحرير الحياة بما هي أسيرة إنقاذ الإنسانية من الإنسان وبرائته. فالفنان ينادي على الناس ويستدعي الشعب الذي يشاركه في إبداعه للمجيب. هكذا لمواجهة ثقافة الحشد أو الصناعة الثقافية.

من الأجدى إبداع آثار فنية تحتوي بدورها على قدر يصعب تخيله من المعاينة والمقاومة لأن الإبداع هو مقاومة الموت والعبودية والعار والحاضر وكل ما هو مرفوض كليا. استدعاء الشعب للمجيب تلك هي مهمة الفن طالما أنه غير قادر على خلقه أو على إجباره وطالما أن الشعب لا ينشغل بالفن إلا في تلك الحالة من التحدي والوضعية القصوى ولتلبية النداء. فأين هو الفنان العربي الذي يستشعر

مجيء العرب لمشاركته في المقاومة؟ وأين هم العرب حتى يلبوا النداء؟ إنهم ما يزالون حشدا وإن الفن عندهم ليس من مشمولاته النهوض بالإنسان. فكيف يمكن للمدينة أن تقوم دون الإنسان ودون قيام فن حقيقي؟ انتصاب الإنسان لوحده في ذلك المهرجان ذلك هو الحلم العربي في وضوح النهار.

"فالأمر دائما يتعلق بتحرير الحياة حيثما هي أسيرة أو محاولة ذلك في معركة غير مضمونة..."

خاتمة:

"ان هدف الفن بما لديه من وسائل مادية هو أن يعري المؤثر المدرك من ادراكات الموضوع و من حالات الذات المدركة و أن يعري المؤثر الانفعالي من المشاعر كمعبر من حالة الى أخرى... ان البحث عن الاحساس يشبه الكائن الذي يبدع طرائف مختلفة".

ننتهي إذن إلى أن الفن رؤية للعالم ومشروع الإنسان ليعبر عن أسمى حاجات ومتطلبات الفكر فهو يقوم بتعرية بربرية الحضارة المعاصرة وفضح أساليبها في الخداع والتمويه وهو أداة لتقويض التحجر، لا يحيا إلا حيث هناك حضارة وقيود وخارج دائرة الحقيقة يعلن خسوف العقل البراغماتي وفشل مشروع فلسفة الحقوق فهو كما يقول سارتر "ذات الإنسان الطموحة إلى استعادة حريتها".

ولا جدال في أنه انتقال من المرئي إلى اللامرئي وأنه مقدره على كشف مناطق الصمت في الحضارة والتعبير عن الصرخات التي ليس لها الوقود لكافي لسمعها الآخرون، إنه مقاومة للعولمة ولهذا العالم الضغط والممكن وتشبيد عالم الحرية السحري مكانه إذ لم يبقى في الدرب مسلك للخلاص ووسيلة للإصلاح إلا الفن. وحقيق بنا أن نبين وجود ثنائية تحكم تاريخ الفن منذ بدايته الأولى مازالت إلى حد الآن تتحكم في طرق اشتغاله وتمثل قوى إنتاجه هذه الثنائية هي: الظاهر/المتخفي أو الشاهد/الغائب. على هذا النحو ينقسم الفن إلى أربعة أنماط ارشادية أو براديجمات:

1- الفن إظهار لما يريد أن يظهر وشهود لما شهادته واجبة وحاصلة أصلا وهنا يتحول الفن إلى أداة تعبير وإظهار لكل ما لا يمكن إخفاؤه والتستر على وجوده ووقوعه: الجمال المنسحب والقبح المكتسح.

2- الفن إظهار لما يختفي أو لما يريد أن يختفي كأن يصبح الفن إظهارا خارجيا لعقد ومكبوتات متخفية في ذات الفنان العميقة وجهازه النفسي ويصبح الفنان تماما مثل العصابي على حافة المرض والفن إشباعا خياليا لرغبة مقموعة على صعيد الواقع.

3- الفن إخفاء لما يريد أن يختفي: الروح المطلق عند هيجل يريد الإختفاء من حيث هو فكرة عقلية ولا يظهر من نفسه إلا ما هو محسوس ومرئي و بالتالي يمثل الإغتراب في المرئي لحظة ضرورية في جدلية الفنان لبلوغ المطلق. كما أن الوجود عند هايدغر يميل إلى الإختفاء والتكتم على حقيقته والفلسفة تساعد في ذلك عندما تهتم بالموجودات وتهمل الوجود، وبالتالي فإن الفن الهابط يمكن أن يكون أحد آليات نسيان الوجود والفن الإنساني هو إعتراض على هذا النسيان.

4- الفن إخفاء لما يريد أن يظهر: هنا يتحول الفن إلى أداة يخفي بها الإنسان ما يريد التصريح به، إنه يصبح رسالة وقوة تأثير كبيرة تجدد الذوق وتوجه الإنسان وتهذبه، ووسيلة من وسائل التربية المفضلة للتحكم في انفلاتات الطبيعة الثائرة وتهويمات الثقافة وهو ما يسمى الفن الملتزم.

غير أن الخطر المحقق هو أن يسترجع الفن الملتزم نظرية المحاكاة القديمة والتي مثلت عائقا معرفيا في الماضي عرقلت تقدمه، وقد تجسد ذلك في ما سمي بالواقعية والتي تحولت إلى تصوير ساذج واستنساخ حرفي لحقيقة ما يحدث في الواقع وكأن الفن هو مجرد نقل صادق وترجمة أمينة للخارج وكأننا عوضنا الطبيعة بالواقع فقط. فالى أي مدى كانت المحاكاة قدر الفن أخرجها من الباب الرئيسي ولكنها ما فتئت أن عادت من النافذة؟

المراجع:

1- بول لوران آسون مدرسة فرنكفورت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت. 1990

2- جيل دولوز/ غتاري- ماهي الفلسفة مركز الانماء القومي بيروت + المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1997.

الترجمة والغيرية: حسن الضيافة اللغوية

Hospitalité langagière

تنقسم خطتنا في هذا المبحث الى مدارين:

1- مدار نظري:

نحاول فيه طرح الاشكاليات التي تثيرها حركة الترجمة ومعالجة الصعوبات التي تلاقيها مع التطرق زيادة على ذلك الى رهاناتها ومزاياها مركزين على مفاتيح التلاقي بين الهوية والغيرية عبر هذا الجسر من المثاقفة والتواصل الذي هو الترجمة.

2- مدار عملي:

نغادر فيه ميدان التنظير وسماء التجريد الى مستوى الممارسة وأرض التطبيق وذلك بالإقدام على فعل الترجمة نفسه من خلال الإشتغال على نص شهير كتب عن فكر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور عنوانه: الهوية السردية ومقارنة نص الانطلاق هذا مع نص الوصول المترجم والحرص على الالتزام بمبادئ الترجمة الأصيلة المنشودة.

الاشكالية المركزية:

كيف تكون الترجمة حركة ممكنة وصناعة متقنة تتيح للهوية فرصة الاطلاع على الغيرية من خلال تحقيق مبدأ حسن الضيافة اللغوية وما يتيح الآخر من فرص لعرض هويته عن طريق السرد؟

الأطروحة العامة:

الترجمة ليست مجرد أداة تقنية للتعرف على ثقافة المغاير بل هي بالتحديد صناعة أو براديجم واستراتيجية تتبعها الهوية للاطلاع على الغيرية تجسيدا لمبدأ حسن الضيافة اللغوية الذي ينبغي أن يقوم بين اللغات والثقافات والشعوب.

الرهانات:

ان ماهو في ميزان العمل ومحك النظر هو تفادي الترجمة الحرفية الخطية والتخلي عن الاعتقاد الزائف بوجود ترجمة صحيحة قد تؤدي الى تفتيت الهوية والذوبان في الآخر الوافد وان ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار هو التعامل معها على أنها صناعة مثاقفة وتعارف تطل على المختلف وتحرص على الاستفادة من الغريب والمغاير كما ينبغي أن نعمل على تفادي الترجمات الفاسدة والمغشوشة التي تشوه النصوص الأصلية وتنتج نصوصا رديئة وتخون أمانة النقل الأصيل من لغة الى أخرى، كما يجب الالتزام بتفعيل ترجمة أصيلة تعترف منذ البدء بحدودها وتناهيها قادرة على الاضطلاع بمهمة تبيئة خطاب الغيرية داخل تربة الابداع والثقافة والتقدم التي تتحصن بها الهوية.

عناصر البرهنة:

يمكن أن نقسم مدار النظر الى ستة مقامات:

1- مقام أول:

الاهتمام بمنافع وفوائد الترجمة من حيث وجوبها وضرورتها بالنسبة للفكر واللغة وكذلك على صعيد الثقافة و المجتمع والتركيز على مساهماتها في تجارب النهضة والتنمية والتقدم ودورها في تجارب التواصل والحوار بين الأديان والحضارات.

2- مقام ثان:

تشخيص مجمل الصعوبات التي تعوق قيام علم الترجمة وتحديد المضيقات التي تعترضه واثارة المفارقات التي يتضمنها وطرح أغلب الاشكاليات التي ترتبط به.

3- مقام ثالث:

بيان تاريخ الترجمة من حيث بداياتها و ظروف نشأتها وملابسات ظهورها والمراكز التي انطلقت منها والمترجمين المشهورين الذين ذاع صيتهم في الفترة القديمة عند الاحتكاك الحضاري الذي تم بين اليونان والعرب أو في اللحظة الحديثة عندما حصل التصادم بين الغرب والمسلمين.

4- مقام رابع:

التطرق الى آفات ومخاطر الترجمة خاصة في مستوى علاقتها بالميتافيزيقا والتقنية وتأثيراتها السلبية على الهوية ورفضها لكل أشكال التواصل مع الآخر.

5- مقام خامس:

الحرص على وضع حد جامع مانع للترجمة يدمج الغيرية في الهوية ويفتح الأنا على الآخر فنقوى حركة الابداع ويتسع التشريع لحق الاختلاف.

6- مقام سادس:

العمل على ضبط شروط وقواعد لترجمة متكاملة وذلك للتمييز بين ترجمة رديئة Traduction Mauvaise وترجمة جيدة Bonne Traduction .

I - مدار النظر:

1- في بيان الحاجة الى الترجمة:

"هدف الترجمة هو جعل الترجمة غير ضرورية... " غوته

ظهرت الترجمة منذ الصرخة الطبيعية الأولى للإنسان التي أراد بها التعبير عن مشاعره ورغباته وأفكاره وتطورت منذ تكلم الناس بألسن مختلفة وتحدثوا بلهجات متنوعة ولقد ظلت في موقع متقدم بحيث تكون اجماع بضرورتها معرفيا ووجوديا وذلك لما لعبته من دوربالغ الأهمية في نقل المعارف وتبادل للتجارب والمعلومات بين الثقافات والأمم، كما أنها شكلت ظاهرة مهمة في دورة الحضارة وتكوين العقل اذ تنمي اللغة وتحرك الفكر وتفتح ما هو منغلق وتغير ما هو ثابت بالرغم من تشعب المجالات والاختصاصات التي تندرج ضمنها.

اذا كان العصر الذي نحيا فيه هو عصر العولمة وما توليه من أهمية للبعد الكوني وللنمط الامبراطوري في الاقامة في العالم وفي لقاء الآخر فإنه من المستحيل أن يعيش أي مجتمع بمعزل عن باقي العالم وفي فضاءات مغلقة ولذلك فهو مجبر على الانخراط في تجارب الترجمة لتحقيق هذا الانفتاح وهذا الاغتناء للتواصل مع الأغيار. على هذا النحو تقوم الترجمة على حوار الذات مع ذاته طالما أن التفكير هو حوار باطني للنفس مع نفسها و تقوم أيضا على حوار الذات مع بقية الذوات التي من نفس الملة ومع عالم من الذوات المغايرة وتحقق في كل ذلك التواصل والتعايش والتعاطف كما أن لها دور ضروري في تقارب وتداخل الشعوب والأمم لأنها قراءات وتأويلات متعددة مختلفة وقع تدوينها في كتاب مفتوح موضوعه: الانسان وما حوله من مواضع وآثار.

لطالما كان وجود الآخر المختلف يمثل مشكلة في كل الحضارات والأديان والفلسفات فالإختلافات بين الناس والعقول تكوينية بنيوية، وهي اختلافات وضعت الآخر موضع الشك والريبة بالإضافة الى أنها طرحت حقه للوجود موضع مناقشة ومحل جدل ولطالما كان الحكماء والفلاسفة يفاخرون بأنهم اعترفوا بالآخر المختلف اعترافا كاملا بغض النظر عن جنسه ولونه ولغته ودينه وفكره ولم يقتصر الأمر على مجرد الاعتراف بل وصل الى حد اعلان شرعية الاختلاف والتعدد وقد كانت حركة الترجمة أحد الأبواب التي فتحت على مصراعيها وسمحت لهم بهذا التشريع.

من هذا المنطلق تعمل الترجمة على فتح الانية على الغيرية وتقحم الآخر في الذات وتوسع دائرة التخيل لدى الانسان وتحفظ ذاكرة الشعوب من الاندثار وتجعل المرء يسافر عبر الأزمنة والأمكنة دون أن ييارح زمنه الخاص أو مكانه الخاص. لقد قيل في هذا الشأن: " ان اللغة العالمية ليست اللغة التي يتكلم بها عدد كبير من الناس بل هي اللغة التي ترجمت اليها مؤلفات من مختلف لغات العالم".

ان الترجمة ليست فقط أداة نقل وتحويل واطلاع بل هي كذلك مجال ثقافة وابداع ومواكبة للتطور الحضاري السائد، انها استراتيجية من أجل التنمية والتقدم دأبت كل أمم العالم على اتباعها كلما شعرت بالركود والانحطاط وكلما تحسست الحاجة الى الاصلاح والنهوض.

- الترجمة عنصر أساسي في عملية التربية والتعليم والتكوين.
- الترجمة هي الأداة التي يمكن بها مواكبة الحركة الفكرية والثقافية في العالم.
- الترجمة هي وسيلة أساسية للتعريف بالعلوم والتقنيات والتكنولوجيا.
- الترجمة تردم الهوة التي تفصل بين الشعوب والحضارات وتمد جسور التواصل بين بلدان المركز المتحضر وبلدان الأطراف النامية.
- الترجمة هي عملية تحريض ثقافي تقدم الأرضية المناسبة للابداع والانطلاق الى عوالم جديدة.
- الترجمة وسيلة لاغناء اللغة واحترامها وتطويرها وعصرنتها وفتحها على اللغات الأخرى واللهجات المحلية.
- الترجمة تحرك الفكر وتقويه بمقدار ما تكثف من استعماله وتطور من الأجناس الأدبية والنصوص العلمية والآثار الفنية.
- الترجمة أداة للتواصل والمثاقفة تصلح كأرضية لحوار الحضارات وتزيد من العمق الأنطولوجي ومن درجة الفهم الفينومولوجي للوعي لدى العرب.
- الترجمة تلعب دور الحفاز والمنشط في مواطن القصور الوظيفي والبنوي للعقل تستعيد التراث بعيون معاصرة تجديدية.
- الترجمة تمثل خطة استراتيجية شاملة تأخذ بعين الاعتبار الذات وحوارها مع الأغيار وانفتاحها على العالم وعلى تراثها من أجل بناء الهوية القصصية الكونية.
- الترجمة تعبر عن وجود الانسان الفاعل وعن قلق التوبة وعن الموقف من الوجود فهي اختيار مسؤول وبحث علمي يدمج في المجموع الثقافي كل الأنسجة الحية للثقافة.
- الترجمة استراتيجية لتوليد الفوارق واقحام الآخر في الذات بفضل فتح اللغة على الخارج وفتح الثقافة على آفاق غير متوقعة.

- الترجمة هي ما يبعث الحياة في النصوص ويخرجها من حالة الإهمال والنسيان وينقلها من لغة الى أخرى ومن ثقافة الى أخرى.

2- في السؤال عن الترجمة:

"الترجمة كالمرأة اذا كانت جميلة فهي غير أمينة واذا كانت أمينة فهي غير جميلة..."

"ومتى وجدنا (الترجمان) قد تكلم بلسانين علمنا انه قد أدخل الضيم عليهما لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعرض عليها".

الترجمة رهان صعب ومهمة شاقة تكاد تكون ممتنعة ان لم نقل مستحيلة فهي مجال يكتنفه الغموض ومليء بالتناقضات والألغاز تتعرض للإهمال الشديد أو تلاقي صعوبات جمة وصعوبتها ناتجة عن المشاكل والتحديات التي تواجهها والتي تمس جوهر فلسفة اللغة وتقتحم أرضية الألسنية العامة وجملة المفارقات والاحراجات التي تهزها وتخرقها والى المضيقات التي تحاصر ها يمكن أن نذكر منها ما يلي:

- مشاكل الترجمة كثيرة بينما منافعها قليلة.

- الترجمة مستحيلة نظريا من جهة مطلب الصرامة والدقة ولكنها ممكنة وسهلة على مستوى التطبيق والممارسة فقد وقع انتاج العديد من الترجمات بغض النظر عن قيمتها الأكاديمية.

- المترجم ينبغي أن يخدم سيدين في الآن نفسه الكاتب الغريب في أثره والقارىء الذي يرغب في امتلاك ما سينتجه من أثر.

- يشتغل المترجم على لغتين تبديان كلاهما مقاومة، اللغة التي كتب بها الأثر تتضمن ما لا يمكن ترجمته واللغة التي سينقل اليها الأثر لا تتضمن على كلمات تناسب المعاني التي يراد تحويلها، لذلك قيل: " لكي نترجم لابد من معرفة لغتين وموضوع كلام".

- كل ترجمة هي خيانة، في هذا السياق يقول الجاحظ: "ان الترجمات لا يمكن مطلقاً أن تغني عن النص الأصلي لأن ذلك يفترض أن فهم المترجم هو درجة فهم الذي يترجم عنه..."

فمتى كان ابن البطريق وابن ناعمة وأبو قررة وابن فهر وابن وهيلي وابن المقفع مثل أرسطوطاليس ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟... ان الترجمان لا يؤدي أبداً ما قال الحكيم على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه ودقائق اختصاراته وخفيات حدوده ولا يقدر أن يوفيهما حقوقها ويؤدي الأمانة فيها ويقوم بما يلزم الوكيل وكيف يقدر على أدائها وتسليم معانيها واستعمال تصاريف ألفاظها وتأويلات مخرجها مثل مؤلف الكتاب وواضعها..."

- يتحرك المترجم بين عدة ثنائيات: القرابة/ الغرابة والكتابة/ القراءة والخيانة/ الوفاء، فهو مطالب بأن يجلب القارئ إلى الكاتب وبأن يجلب الكاتب إلى القارئ ولكنه أنى له أن يستطيع.

يقول والتر بنيامين: "ان الأمانة في الترجمة تعني قدرة المؤلف على أن يفصح عن حنينه إلى ما يتم لغته و يكمل نقصه..."

- تتراوح الترجمة بين أن تكون مجرد مبحث حر لا ضوابط له ولا قواعد وبين أن تكون علماً قائم الذات له موضوعه ومنهجه وقاموس مصطلحاته مثل بقية العلوم الأخرى وتتميز نتائجه بالدقة والموضوعية. وقد شخص ابن خلدون هذه الصعوبة في مقدمته عندما صرح: "ولما كان كتابنا مشتملاً على أخبار البربر وبعض العجم وكانت تعرض لنا في أسمائهم أو بعض كلماتهم حروف ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا اضطررنا إلى بيانه ولم نكتف برسم الحرف الذي يليه كما قلنا لأنه عندنا غير واف بالدلالة عليه فاصطلحت في كتابي هذا على أن أضع ذلك الحرف العجمي بما يدل على الحرفين اللذين يكتنفانه ليتوسط القارئ بالنطق بين مخرجي ذينك الحرفين فتحصل تأديته وانما اقتبست ذلك من رسم أهل المصحف حرف الاشمام كالصراط في قراءة خلف فإن النطق بصاده فيها معجم متوسط بين الصاد و الزاي فوضعوا الصاد ورسموا في داخلها شكل الزاي و دل ذلك عندهم على التوسط بين الحرفين..."

ان استشكل ما طرحه علينا الترجمة من أسئلة يقتضي معالجة متأنية للإشكاليات التالية:

ما هي الترجمة؟ من هو المترجم على الحقيقية؟ هل أن مهمته ثانوية بالمقارنة مع الكاتب والقارىء أم أنه يقوم بدور أساسي في احياء النصوص والتعريف بها؟ هل الترجمة أمر متعذر أم استتساخ للأصل؟ هل الترجمة عملية ممكنة؟ كيف نريدها؟ لم الترجمة؟ ماهي مقاصدها وأغراضها؟ ماذا نترجم؟ وما هو مضمونها ومجالاتها؟ كيف ينبغي أن نترجم؟ وماهي آلياتها وشروطها وطرقها؟ ماهي المشاكل التي تواجهها الترجمة وما هي نقاط ضعفها؟ كيف يمكن التغلب على هذه المشاكل وانجاز ترجمة متكاملة؟ هل هي ترجمة فورية آلية أم أنها صناعة متأنية؟ هل هي حرفية استيعادية أم فنية تحريرية؟ هل الترجمة تجربة حرة دون قيود أم هي حرفة لها أصول ومبادئ؟ ألا يمكن أن توجد ترجمة داخل اللغة الواحدة؟ هل هي نقل للألفاظ أم للمعاني؟ ما الفرق بين ترجمة داخلية وترجمة خارجية؟ ماهو تاريخ بداية الترجمة؟ وكيف تطورت وبماذا؟ ألا نسقط عند الترجمة في الفوضى ونستورد الايديولوجيات الجاهزة التي تمثل خطرا على الهوية؟ ماهي شوائب الترجمة والمخاوف منها؟ وكيف نتصدى لها لنجعل الترجمة صمام أمان ودرع واقى للهوية رغم التقائها بالغيرية؟ أين نقف نحن العرب اليوم من الترجمة؟ ماهو الدور الذي لعبته في الأمس المجيد لنا عندما ارتبط الصعود الحضاري بترجمة كم هائل من المؤلفات والمخطوطات والآثار الشرقية والغربية على السواء؟

3- في تاريخ الترجمة:

ان الترجمة سواء كانت شفوية أم مكتوبة هي دون شك قديمة قدم الكلام والكتابة فنحن نعلم أنه وجدت ترجمات حتى قبل اكتشاف الصينيين لتقنية الطباعة كما وجد مترجمون مؤولون في عصر الفراعنة والبابليين. وليس للترجمة بداية تاريخية محددة بدقة بل هي قد انطلقت منذ أول تواصل ثقافي تم بين شخصين غربيين عن بعضهما البعض ومنذ أول تفاعل حضاري حصل بين ثقافتين مختلفتين ومتباعدين ولذلك سنركز بحثنا على حقتين:

- مرحلة ازدهار العقل العربي الاسلامي إبان التجربة التأسيسية الأولى وما شهدته من ازدهار لحركة الترجمة من جميع اللغات الى اللغة العربية.

- مرحلة تشكيل العقل الغربي الحديث ابان عصر النهضة وتفجر الثورة العلمية وما انتهى اليه من تنوير وحدائة بفضل حركة الترجمة التي اعتمدت على اللغة العربية نحو العبرية واللاتنية.

أ- الترجمة الى العربية:

بدأت حركة الترجمة عند العرب قبل تأسيس الخليفة العباسي المأمون لبيت الحكمة عام 217 هجري الموافق لـ832 ميلادي تنفيذا لما كان يفترض أن رآه في منامه من حلم:

"كان المأمون قد رأى النبي في منامه وكان قد أمره بنقل فكر الاغريق وفلسفة أرسطو لا يتعارض مع الايمان الصحيح والدين الحنيف".

من المعلوم أن الترجمة بدأت تظهر في فترة سبقت ظهور الاسلام منذ أن أغلق الامبراطور جوستينيان مدرسة أثينا عام 529 وهاجر العلماء والدارسون من الطائفة النسطورية باتجاه الشرق وتمركزوا في مدن جنديسابور وأنطاكيا وأورفه والاسكندرية وازدهرت حركة الترجمة من الاغريقية الى السريانية وبهذا انتقلت الى أرض الشام ومصر علوم الكلدان وانجازاتهم في الحساب والفلك وفلسفة الاغريق وحكمتهم. كما تنبه الرسول الكريم والخلفاء من بعده الى أهمية الاستفادة من الأمم الأخرى والتعلم من تجاربهم والنهل من معارفهم ولذلك نجد من الأحاديث الشريفة: "اطلبوا العلم ولو كان في الصين" وكذلك: "الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها" ومن هذا المنطلق انطلقت حركة الترجمة والنقل والتحويل والاستفادة منذ البواكير الأولى للتجربة التأسيسية الكبرى للعقل العربي وللدولة، فعمر الفاروق أعطى أوامره لترجمة المؤلفات الفارسية في مجال تنظيم الدولة والقوانين والجباية وشؤون الادارة والمال، كما سارع عبد الملك ابن مروان المؤسس الفعلي للدولة العربية حسب تحاليل بعض المؤرخين لكونه حرر الاقتصاد من العملات الأجنبية وصك الدينار العربي الى تنظيم هذه الحركة وتشجيعها لتشمل جميع الأمم والثقافات من لاتين وهنود وأقباط وأحباش.

لكن الترجمة بلغت مجدها مع عصر هارون الرشيد والمتوكل والمأمون العصر الذهبي للحضارة العربية الاسلامية، ولذلك قسم أحمد أمين في ضحى الاسلام عصر الترجمة والنقل في العصر العباسي الى ثلاثة فترات:

1- من خلافة المنصور الى آخر عهد الرشيد اين وقع ترجمة كليلة ودمنة من الفارسية والسند هند من اللغة الهندية وترجمت بعض كتب أرسطو في المنطق وكتاب المجسطي في الفلك وقد استفاد المعتزلة من هذه الترجمات ايما استفادة وأهم المترجمين هم ابن المقفع وجيورجيوس جبرائيل بختيشوع ويوحنا ابن ماسويه.

2- فترة المأمون وترجم فيها معظم الكتب اليونانية وأعيد ترجمة المجسطي والحكم الذهبية لفيتاغوراس وجملة مصنفات أبقراط وجالينوس وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون وكتاب المقولات لأرسطو وأشهر المترجمين هم يوحنا البطريرق مولى المأمون والحجاج بن مطر الوراق الكوفي وقسطا بن لوقا البعلكي وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصي وحنين ابن اسحاق واسحاق ابن حنين وثابت ابن قرة الحراني وحبيش بن الاعسم.

3- فترة ما بعد المأمون ترجمت فيها الكتب المتبقية لأرسطو في المنطق والطبيعات ومن أشهر المترجمين متى ابن يونس وسنان ابن ثابت بن قره ويحيى ابن عدي وابن زرعه. عندئذ قيل: "ان الفلسفة العربية يمكن أن تقرأ كترجمة للفكر اليوناني، وان الفكر اليوناني لم يعد يحيا الا في الترجمات العربية... " وهو نفس ما ذهب اليه عبد الرحمان بدوي بقوله: "نشأت الفلسفة في الحضارة العربية نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية منذ الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة [الثامن الميلادي] وطوال القرنين التاليين [الثالث والرابع هجري = التاسع والعاشر الميلادي]" وقد قال في موضع آخر عن دور العرب في تكوين الفكر الأروبي: "كان للعرب فضل عظيم جدا في تكوين التراث اليوناني: الصحيح منه والمنحول وفي تحقيق النصوص الصحيحة الباقية لنا من هذا التراث باللغة اليونانية وفي استرداد شيء من هذا التراث... لقد كان العقل العربي منفتحا لكل ألوان الثقافات العالمية فعني بالتراث الايراني والتراث الهندي وتراث حضارات قديمة كبيرة الى جانب دوره العظيم هذا في تكوين الفكر اليوناني".

استأنف العرب حركة الترجمة في العصور الحديثة ابان ما سمي بعصر النهضة على يد كل من محمد على باشا في مصر والشام والذي ترجم أكثر من ألف كتاب في مختلف العلوم في مدرسة الألسن بمصر 1831 وأقام المشير أحمد باي مدرسة باردو الحربية 1840 وترجموا قرابة خمسين كتاب في العلوم الحربية كما أعادت الترجمة انتشارها بين الطوائف الدينية في لبنان واهتمت بترجمة الأعمال ذات المواضيع الدينية والأدب الرومنطقي من قبل البعثات التبشيرية الفرنسية والأمريكية خاصة لدى اليسوعيين ومفكري المهجر. وقد كتب طه حسين في مقدمة ترجمة أحمد حسن الزيات لرواية آلام فرتر لغوته ما يلي: "لعل حاجتنا الى النقل والترجمة لم تبلغ قط من الشدة ما بلغته اليوم فنحن في عصر انتقال من طور الى طور وأخص ما يميز عصور الانتقال الضماً الى العلم بكل شيء والرغبة في تعرف كل جديد... خليق بالناقل أن يلاحظ استعداد شعبه وحاجته وألا ينقل الا ما يوافق استعداده ويلائم مزاجه ويكون من النفع والفائدة بحيث يصلح من حاله ويقوم من عوجه ويعينه على التطور والانتقال وليس هذا بالهين ولا باليسير..."

ب الترجمة من العربية:

نشأت حركة الترجمة إبان عصر النهضة الأوروبية من اللغة العربية الى اللغات الأوروبية وخاصة اللاتينية والاسبانية وكذلك الى اللغة اليهودية وذلك للاطلاع على كنوز الحضارة العربية من علوم وفنون وفلسفات وصنائع وقد تأسست من أجل هذه المهمة عدة مراكز ترجمة وقع تشجيعها من قبل بعض الملوك مثل ملك قشتالة وليون ألفونسو وملوك صقلية روجر الثاني النورماندي الأصل وفريدريك الثاني وبرع بعض المترجمين مثل موسى ابن ميمون خاصة كتابه دلائل الحائرين ومايكل سكوت وروجي بيكون وقسطنطين الأفريقي وفيليب الطرابلسي وجرجير الريمائي وجيرارد الكريموني وليوناردو البيزاوي وتكون تيار اسمه الرشدية اللاتينية في مدرستي بادو وفلورنسا وذاعت آراء ابن رشد في أوروبا كلها وعدت رمز للإلحاد والتحرر الفكري والهراطقات المعادية للكنيسة واطلع القديس طوما الاكوييني على أفكار ابن سينا والغزالي.

يقول توماس جولدشتاين: "ان أهم ساحة التقاء بعد اسبانيا كانت صقلية، كانت الجزيرة تحت حكم العرب خلال القرنين العاشر والحادي عشر وكانت لا تزال

مشهد تأثيرات عربية عميقة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر خصوصا تحت حكم حاكمين ملهمين هما الملك النورماندي روجر الثاني و فريديريك الثاني الامبراطور الشهير والنابض بالحيوية كان كلاهما منفتح الذهن تجاه العالم العربي وتجاه وعد العلم. وجرى غرس الجغرافيا والفلك وعلم الحيوان والبصريات الاسلامية جميعها في بلاط باليرمو وكتب الادريسي مسلم شمال افريقيا كتابه الجغرافيا للملك روجر وأجرى فريديريك مراسلات حيوية بالعربية مع الدارسين المسلمين حول مختلف المشكلات العلمية... "

لقد ظلت الترجمة في علاقة تبعية مع البنى المختلفة للغات ومع الوقائع النفسية والمعطيات الاجتماعية والوضعيات الالثنية المتشعبة ولم تحصل على حق المواطنة الفلسفية كمشكل راهن قائم الذات لابد أن يتدخل الفكر العلمي والفلسفي لعله الا عندما نشر كتاب Urban "اللغة والحقيقة" سنة 1939 وعندما ظهر مقال الترجمة في Britanica طبعة 1950.

كما أن الدراسة العلمية لمشاكل الترجمة لم تصبح لها أهمية الا بعد الحرب العالمية الثانية وذلك بعد انتشار التيارات الوجودية في الأدب والفلسفة والمسرح ونتيجة الحاجة الى ترجمة الكتب المنزلة (الانجيل) الى أكثر من ألف وثمانية مائة لغة. في نفس الحقبة ظهرت الطريقة العلمية الأولى التي تحدد ما ينبغي القيام به أثناء الترجمة وما ينبغي تفاديه حتى نحصل على ترجمة جيدة فلقد وضع الباحثون قبالة الترجمة الحرفية المرفوضة تصور نسقي لترجمة متكاملة تركز على نقل مجموعة الدلالات وتحويل الوحدات الكلية للمعاني وترفض أن تنساق في ترجمة الكلمات بشكل خطي آلي. غير أن هذه الترجمة بقيت منقوصة واتضح معاناتها من العديد من الآفات.

4- في آفات الترجمة:

الترجمة ليست عملا تقنيا محضا مفصولا عن مجموع آليات وعناصر التطور التاريخي والثقافي للمجتمعات البشرية بل هي على العكس عملية تتداخل فيها مجموع هذه العناصر وذلك لتجديد انتاج فكري معين أو إعادة انتاجه في لغة جديدة بما هي مرتبطة بسياق تاريخي ونسق ثقافي له خصوصيته التي تطبعه. ثمة تخوف من أن تكون الترجمة من جهة حدها وممارستها ترجمة سيئة، فالمفردات

الصعبة وغير القابلة للترجمة Intraduisable الموجودة في النص تجعل من حركة الترجمة دراما ومن رهان الترجمة الجيدة مجرد حلم وخاصة كلمات مثل vorstellung -aufhebung -Ereignis -Dasein والتي يجب نقلها وتعريبها كما هي الى اللغة الجديدة دون البحث لها عن مرادفات.

ان ترجمة الاثار الشعرية هي الأكثر جاذبية واثارة للانتباه فقد قام بها كل من هاردر وغوته وشيلر ونوفاليس وفون هامبلدوت وشلايرماخر وفي أيامنا هذه بنيامين وروزنرايغ ورغم أن النصوص الشعرية هي التي تبدي ممانعة لاستحالة الفصل بين الدال والمدلول والتصويت والمعنى، فان ترجمة الأثار الفلسفية تكشف عن صعوبة من نوع آخر غير قابلة للمعالجة خاصة عندما يتعلق الأمر بمفاهيم وأفكار جديدة. تعاني حركة الترجمة من العديد من المخاطر والآفات وتحيط بها الشبهات والمخاوف وذلك لأهميتها ولحساسية المهمة التي تؤديها بالنسبة للفكر واللغة والثقافة ومن الصعوبات يمكن أن نذكر منها ما يلي:

- امكانية انتاج ترجمات رديئة مما ينجر عنه تشويه النصوص الأصلية والوقوع في سوء الفهم أو الفهم المعاكس بالنسبة للمتقبل.

- الوقوع في برائن بعض النزعات العنصرية الكليانية وتسهيل مرور بعض الايديولوجيات الفاسدة وتسريع نشرها بين شرائح المجتمع.

- انحراف حركة الترجمة دون ضوابط نحو الفوضى المنهجية والليبيرالية الفكرية المائعة والتشريع بجواز كل قراءة دون أي قدرة على التقييم والتحكيم.

- التخوف من التقليد والاستهلاك والزج بالثقافة في تبعية مطلقة ومحاكاة تامة لبعض الدوائر الثقافية والعلمية المهيمنة وتأجيل أي محاولة للتعويل على الذات.

- المعاناة من مرض الازدواجية اللغوية وما يترتب عن ذلك من ثنائية في التفكير والنظر الى العالم ومن ضياع ولاانتماء وانفصام في الشخصية.

تعاني الترجمة من جملة من المشاكل والصعوبات تتمثل في أن النظرية اللسانية الأكثر بساطة والأكثر ملاءمة لعملية الترجمة هي تعريف أرسطو لدلالة الألفاظ

على أنها علامات اعتباطية لتأثيرات النفس وبالتالي تكون معظم اللغات تدوينات مختلفة لنفس الوحدات والمثل والأفكار غير اللغوية الكونية.

نجد هذا التصور في ما يسمى النحو العام أو النحو النظري وقد أدى الى تثبيت فرضية فلسفية تجعل من اللغة نفسها مجرد ترجمة خارجية لفكر داخلي ينتجه الذات عندما تعمل على محاورة نفسها بنفسها.

- المشكل الأول متعارف عليه عند المترجمين ويتمثل في استحالة وجود سلسلتين من العلامات لهم نفس المعنى أثناء العلاقة التي تفترضها عملية التحويل.

- المشكل الثاني يتعلق بالمشكل الفلسفي الذي تطرحه الترجمة ويتمثل في كوننا غير قادرين على تقديم تعريف واضح ونهائي واجرائي للوحدات الثابتة التي يركز عليها النقل والتحويل.

(الفكرة- المعند الدلالة...) بما أن المعنى نفسه هو ما تتركه عملية الترجمة ثابتا
.Invariant

- استحالة الترجمة التتابعية يعود الى سبب ثقافي لساني يتمثل في استحالة مرور عناصر غير لغوية من ثقافة الى أخرى عبر توسط عناصر لغوية.

- اذا كان عدد الذين فكروا في عملية الترجمة تفكيراً نظرياً كبيراً فإن عدد الذين مارسوها على أرض الواقع هو قليل وأغلبهم غير معروف طالما أن دورهم ثانوي بالمقارنة مع أصحاب النصوص الأصلية والذين لهم الفضل في خلقها وكتابتها.

- الترجمة مازالت تنشط على أرضية تحركها تصورات عتيقة لفلسفة اللغة و بذلك بقيت عملية الترجمة محرومة من مظلة نظرية ثابتة ومستقرة ومازالت تتغذى من أمثلة تجريبية ومحاولات ميدانية غير مقنعة وحتى فلسفات اللغة الحالية فانها تجهل جهلاً مقدها شروط الترجمة الحقيقية وكل ما تقوله هو أنها مشروع غير ممكن ولا جدوى من المحاولة.

- ان الأماني المتعلقة بترجمة كاملة متطابقة هي تطلعات غير واقعية ليس فقط على مستوى النظرية بل على مستوى ما نغتمه منها عملياً، ان علم الترجمة هو عمل في العتبة يشتغل على جبهتين ويضغط في اتجاهين: يضغط على اللغة

الأولى (الانطلاق) حتي تسمح له بأن يخترق حصونها السيميائية ويتمكن من نقل فحواها ومعانيها ويضغط على اللغة الثانية (الوصول) حتى تفتح وتتسع لتقبل ما يفد عليها دون اعتراض أو مقاومة.

- ان علم الترجمة Traductologie يبحث دائما عن الترجمة الكاملة رغم اعترافه باستحالتها وذلك لتعذر خدمة سيدين في الآن نفسه فهو مطالب بأن يجعل الكاتب يستقبل القارئ استقبالا جديرا بالاحترام وأن يرد هذا الأخير على نفس المنوال وهذا ما سماه بول ريكور حسن الضيافة اللغوية والتي تتجاوز الثنائية الميتافيزيقية: الخيانة والوفاء.

- قلق الترجمة يتمثل في حالة عدم الرضا التي تنتاب المترجم ورغبته الدائمة في اعادة ما ترجمه وذلك لدخوله في صراع مع ثلاثة منافسين: النص الأول والنص كما تصوره من خلال ثقافته وفكره والنص النموذجي الذي ينبغي أن ينتج على أحسن تقويم ولذلك ينبغي الرجوع أثناء كل ترجمة الى القراءة النقدية لبعض المختصين لكي يتسنى له اعادة الترجمة بطريقة أكاديمية صناعية مختصة.

- المشكل الحقيقي الذي تطرحه الترجمة يظهر بشكل جلي عندما يتعلق الأمر بترجمة الأدب والشعر والدين فالقارئ هنا لن يسافر في المكان بل من خلال الزمان وفي الوجود عن طريق الحكى أو السرد والمطلوب هو ترجمة الوظائف الشعرية والهالة القدسية للنصوص أي الآثار النفسية التي تحدثها هذه النصوص على كل قارئ وليس المطلوب ترجمة كلمة بكلمة أخرى أو شكل لغوي بشكل آخر وبنية ببنية أخرى.

- ان رأس الأمر في الترجمة هو كيفية الانتقال بسلامة من لغة الانطلاق Langue de depart الى لغة الوصول Langue d'arrivée مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحقول السيميائية في اللغتين غير متطابقة و الدلالات ليست متساوية وتبديل الفقرات لايحافظ على نفس الارث الثقافي.

- ان هذا اللاتجانس بين اللغتين في مستوى تركيبية الجملة والعلامات والحقول السيميائية هو الذي يجعل من مشروع الترجمة عملا متعثرا على الدوام وقد تحدث كواين عن استحالة التراسل بين نصين لا يوجد بينهما تطابق وقد عبر على هذه

الاستحالة كما يلي: اذا أردنا أن ننتج ترجمة جيدة فينبغي أن نقارن نص الانطلاق ونص الوصول بنص ثالث هو النص المكتمل والنموذجي ولكن هذا النص غير موجود وبالتالي فالحديث عن ترجمة متطابقة بين النصين هو مجرد هراء.

- هذه المعضلة تعود الى معضلة أخرى تتمثل في امكانية أن نقول نفس الشيء بطريقتين مختلفتين فقد اعتقدت الميتافيزيقا منذ أقدم العصور أن الحقيقة واحدة وأن الاختلاف هو في طرق التعبير عنها بينما تناسينا أن أفلاطون منذ محاوره البارمنيدس قد رفض فكرة وجود الانسان الثالث الذي على أساسه يمكن أن نقارن بين الانسان كما هو في الواقع والانسان كمثل.

فما العمل لتفادي هذه النقائص وتجاوز هذه الآفات؟

5- في مفهوم الترجمة وشروط نجاحها:

"الترجمة هي بيان لغة ما بلغة أخرى"

جاء في لسان العرب أن ارتج الكلام أي التبس والرتاج هو الباب المغلق والمراتج هي الطرق الضيقة والرجم هو القول بالظن والحدس والقذف بالغيب وارتجم الكلام أي ركب بعضه بعضا ويقال كلام مرجم أي عن غير يقين ولسان مرجم اذا كان قولاً وفي التنزيل العزيز: " لأرجمنك " أي لأهجرنك ولأقولن عنك بالغيب ما تكرهك. والمراجم هو الكلم القبيحة والترجمان هو المفسر وقد ترجمه ورجم عنه وهو من المثل الذي لم يذكره سبويه.

قال ابن جني: أما ترجمان فقد حكيت فيه ترجمان بضم أوله ومثاله فعلان كعترفان ودحمان وكذلك التاء أيضا فيمن فتحها أصيلة وان لم يكن في الكلام مثل جعفر لأنه قد يجوز مع الألف والنون من الأمثلة ما لولاهما لم يجز كعنفوان... ألا ترى أنه ليس في الكلام فعلو ولا فعلي ولا فيعل؟

ويقال قد ترجم كلامه اذا فسرهُ بلسان آخر ومنه الترجمان والجمع التراجم مثل زعفران وزعافر وصحصاحان وصحاصح. قال: ولك أن تضم التاء لضمة الجيم فتقول ترجمان...

قال الراجز:

ومنهل وردته التقاطا

لم ألق اذ وردته قراطا

الا الحمام الورق والغطاطا

فهن يلغطن به الغاطا

كالترجمان لقي الأنباطا

الترجمة هي النسخ والنسخ هو ابطال الشيء واقامة آخر مقامه، تبديل الشيء وهو غيره... ثم نقل الشيء من مكان الى مكان آخر وهو هو... الترجمة بفتح التاء والجيم ملحق فعلة كما يستفاد من الصراح وكنز اللغات وفي الفارسية الترجمة هي بيان لغة ما بلغة أخرى واللسان المترجم به هو لسان آخر وفاعل ذلك يسمى المترجمان كما في المنتخب، وفي اصطلاح البلغاء هو عبارة عن نظم بيت عربي باللسان الفارسي أو بالعكس أي ترجمة بيت شعر من الفارسية الى العربية أو من العربية الى الفارسية ويقال للعلم المترجم من لغة أخرى: مترجم كذا في مجمع الصنائع.

"واللغز المعنى المترجم سيذكر في لفظ معمى."

نستنتج من ما ورد في لسان العرب الدلالات التالية:

- الترجمة لا تكون ممكنة الا اذا تكلم المترجم لغة أخرى زائدة عن لغته الأم.
- الترجمة التامة النهائية لا وجود لها لأنها ان وجدت فإنها ستقتل النص والقراءة.
- الترجمة لا تكون نسخة مطابقة للأصل للنص بل هي تناسب الفكر وقت ظهورها وقد لا تلائمها في وقت آخر.
- الترجمة ليس تجربة تكرار للأصل بل حركة توليد الفوارق واظهار المختلف والمباغت.
- الترجمة ليس ما يضمن حياة النص المترجم وتداوله فحسب بل ما يضمن أيضا حياة اللغة والفكر وتداولهما.

- الترجمة ليست أمانة تبعية ونقل وجمود بل علامة حركة ونشاط وحياة وابداع.
- الترجمة ليست أداة للإستعمار والهيمنة وتمير أشكال الصراع بل فضاء مناقشة وحوار وتخاصب وحسن ضيافة لغوية أين يقع الاحتفال بالغريب والأجنبي والمغاير أيما احتفال ويقع تكريمه وتبجيله ويعطى له حق الكلام والوجود والفعل دون أي اقصاء أو تمييز.

هناك معان للترجمة: معنى دقيق: الترجمة هي نقل رسالة كلامية من لغة الى أخرى.

معنى عام: الترجمة هي تأويل كل مجموع دال داخل نفس الجماعة اللغوية.

يمكن أن نميز أيضا بين: الترجمة الداخلية وهي الشرح والتفسير باستعمال القاموس وتمثل هذه الظاهرة جوهر تفكر اللغة في ذاتها وهي الظاهرة الأساسية التي تعتمد عليها أي لغة لتحقيق نموها وتطورها وتعتمد هذه الظاهرة على مبدأ شهير وهو: قول نفس الأمر بشكل مختلف.

النوع الثاني هو الترجمة الخارجية وهي التي تدور بين نص أول كتب بلغة أجنبية ونص ثان ينبغي أن يكتب بلغة مغايرة ولعل هذا النوع قد هيمن واحتكر مفهوم الترجمة رغم أهمية الترجمة الداخلية ولتجاوز ذلك يمكن أن نربط بين الحركتين عندما نعرف فعل الترجمة على أنه فعل فهم وليس مجرد نقل حرفي أو نسخ، فما يقوم به المترجم هو فهم وتأويل النصوص بلغتين متباعدتين وذلك بأن يقول نفس المعنى بشكل مختلف ومغاير.: *Dire la même chose autrement.*

تسمى ترجمة Traduction-Translation كل عملية تحويل تعمل على تمرير سلسلة من العلامات تنتمي الى نسق معين الى سلسلة من العلامات تنتمي الى نسق آخر مع المحافظة على نفس الدلالة الأولى بشكل يجعل من السلسلتين تعنيان نفس الأمر. هذا التعريف يقوم على فكرة أساسية مفادها أن جملتين مختلفتين من لغتين متباعدتين يترجمان بعضهما البعض اذا كانا يعنيان نفس الأمر أو لهما نفس المعنى ونفس الدلالة داخل نفس السياق أو المرجعية السيميائية.

المعنى الابستيمولوجي للترجمة يشترط وجود لغتين هما: ل1 ول2 وواسطة بينهما. ل1 لا تكون قابلة للترجمة الى ل2 الا اذا وجدت علاقة وحيدة هي: ع تسمح لهما بالاجتماع في تعبير واحد لكن هل هذه العلاقة الوحيدة بين لغتين مختلفتين ممكنة الوجود؟

توماس كوهن يجيب بالنفي طالما أن المبدأ الذي يحكم علاقات القرابة بين كل اللغات هو مبدأ اللامقايسة *Incommensurabilité* و ما يمكن انجازه من هذه العلاقة هو أمر تقريبي فقط. يستعمل كواين في كتابه: الكلمة والشيء (ظهر سنة 1960) مصطلح ترجمة جذرية *Traduction radicale* ويتحدث عن لاتحدد هذه العملية لوجود تنافس بين طرق الترجمة من جهة ولوجود غربة جوهرية بين اللغات أو لا انسجام أصلي من جهة أخرى ويشبه حركة الترجمة بحركة الطفل الصغير الذي يبذل ما بوسعه من جهد لتعلم لغة أجنبية عن لغته الأم.

هكذا فان المترجم لا يستطيع أن يفعل أي شيء لكي يترجم نص مكتوبة بلغة معينة الى لغة ثانية الا بمساعدة مؤول وهنا فالترجمة هي تأويل *Traduire c'est Intrepeter*

اذا ما أسقطنا من حسابنا مسلمة تماثل الأصوات *Homophonie* التي ترى أن نفس المعاني يتم التعبير عنها من طرف مؤلفين متباعدين عن طريق ألفاظ مختلفة. اذا خرجنا من الثنائية التقليدية للغة والفكر ومنتقل من الحديث عن الجوانب الابستيمولوجية للترجمة الى الجوانب الفينومينولوجية يتسنى لنا اعادة صياغة هذه النظرية صياغة كلية لتصبح الترجمة نتيجة لعبة الإنية مع الغيرية وحصيلة التحولات التي تحصل داخل منطقتي العلاقات بين الثقافات.

الترجمة عمل تقريبي *Entreprise d'approximation* كما يقول *Jean-Luc Nancy* خاضع لمنطق الاحتمال ويقبل التعديل والتصحيح وليس علم صحيح يصل الى نتائج وقوانين موضوعية نهائية، فالمترجم هو مجرد قارئ ما انفك يعيد قراءة نصوصه ويعيد ترجمتها والنصوص الكبرى هي موضع نظر وقرابات توجهه ومقصد المترجمين منذ أقدم العصور وكل ترجمة جديدة تضيف بعض الأشياء وتسلط الأضواء على بعض المناطق المخفية دون أن تحجب قيمة الترجمات القديمة.

ان الأمل بترجمة كاملة متطابقة هو حلم مرتبط بالطوح الكوني لمشروع التنوير الفلسفي الساعي الي بناء مكتبة كونية تكون تتويجا منهجيا لتراكم الكتب والمؤلفات في كتاب كوني يفترض استقلالية الأفكار عن كل اللغات ووجود لغة محضة عالمية كنا قد فقدناها تمثل حلقة الربط وأصل القرابة بين اللغات وتفترض امكانية ترجمة كل الكتب والمؤلفات الى كل اللغات، انه الحلم بترجمة كل شيء Omni-Traduction واستحالة وجود لغة غير قابلة للترجمة الى لغات أخرى.

ينبغي أن لانتخلي اليوم عن هذا الحلم و أن نؤمن بضرورة طلب الترجمة من أي ثقافة كانت مع الايمان بوجود اختلاف جذري بين القريب والغريب و بين اللغة الأم واللغات المغايرة. هذا اللاتجانس بين اللغات يدفع الانسان الى الكف عن التقوقع حول اللغة الأم والارتحال بحثا عن المعنى في كل اللغات الأخرى اذا أراد أن يطرد كل أشكال الغربة عن الذات وأن يتحرر من مناطق العزل اللغوية التي وضعه فيها الميراث والتاريخ. ان ارادة بلوغ الترجمة المطلقة هو الذي يجعلنا ننتصر على كل العقبات وهو الذي يغذي فينا سعادتنا بالترجمة لكن ما هي شروط امكان قيام ترجمة مطلقة؟

6- شروط وقوانين الترجمة:

"الترجمة هي تقليص الهوية التي تفصل بين التعادل Equivalence والتطابق Adéquation"

يظن البعض أن الترجمة هو عمل غارق في التمثلات العفوية والتجارب الاعتبائية والقرارات الارتجالية تهيمن عليه اعتبارات ايديولوجية ومعرفية وجمالية أثرت سلبا على نوعية النصوص المترجمة وعلى دقتها وكميتها ونوعيتها ولذلك حاول المترجمون أن يتجنبوا السقوط في مزلق الفوضى واللبيرالية المائعة بالنظر الى ممارستهم على أنها علم قائم الذات يتم وفق قواعد ومناهج محددة بدقة وبتقيدهم بمجموعة من الشروط يمكن أن نذكر منها ما يلي:

- ينبغي أن يكون المترجم متقنا للغة التي يترجم اليها وسياقها الثقافي ودرجة مواكبتها للعلوم والفنون.

- ينبغي أن يكون ملما متقنا لقوانين لسان لغته الأم وأن يكون مستوعبا لكل خزائن تراثها وعارفا بتاريخية تشكله والتعديلات التي أخضع لها.

- ينبغي أن يكون ملما باختصاص النص الذي يريد ترجمته اضافة الى معرفة لغته وفهم ما يتضمنه من أفكار دقيقة.

- غاية الترجمة ليس مجرد تحقيق التواصل بل اضافة الى ذلك تفيد اللغة الأم والفكر المرافق لها، يقول والتر بنيامين في هذا السياق: « Traduire est plus que comminuer »

جهد الترجمة لا ينشد تحقيق الفهم بل التأويل لأن الفهم يدي الى الاستغناء عن الترجمة لذلك نحن نترجم بعض النصوص لأننا وجدنا مشقة في فهمها.

صحيح أن المترجم هو مؤول بمعنى من معاني لكن جهد المترجم يختلف عن جهد المؤول، فهذا الأخير يهتم بالمعنى ولا يكثر باللفظ بينما جهد المترجم ينصب على الاثنين معا.

ان الاعتقاد بوجود لغة أساسية كونية تسهل امكانية الترجمة الفورية هو نوع من اليوطوبيا تؤدي الى الاعتقاد بامكانية ضم جميع الكلمات للغات المختلفة الى مجموعة من الأفكار والاقرار بأن المرء عندما يتكلم فهو يترجم أفكاره الى كلمات وعندما يترجم هذه الكلمات الى لغة أجنبية فهو يحافظ على نفس المعاني ويضمها الى كلمات جديدة فحسب فكأن الترجمة هي انتقال من كلمات الى كلمات أخرى مع المحافظة على الأفكار والمعاني لكن فرضية كونية الأفكار واستقلالها عن مختلف اللغات أصبحت محل شك مع ظهور الألسنية الريبية وفلسفة اللغة المعاصرة ذات التوجه التأويلي والتي بينت أن جميع اللغات تخضع في الواقع الى تقطيعات مفهومية مختلفة وبالتالي لا يمكن المحافظة على نفس المعاني والأفكار عند الانتقال من مجال سيميائي خاص بلغة معينة الى مجال آخر. ورغم ذلك قد تواصلت الترجمات وتكاثرت بحكم الحاجة اليها وازدياد الرغبة في التواصل وحب الاطلاع على ما يحدث في الحضارات والامم الأخرى من ابداعات وتطورات.

من هذا المنطلق تبدو الترجمة مسألة تقنية تقتضي بناء مجموعة من الاجراءات والآليات ينبغي اتباعها لتحقيق التطور واذا كانت المحاولات الأولى الباحثة عن ترجمة فورية قد أخفقت نتيجة اهمالها للفروقات الأساسية بين اللغات المتداولة من اختلاف في التقطيعات تباين للحقول السيميائية فإن هذا لايعني أن الترجمة الآلية ممتنعة بل يمكن أن تجرى على بعض النصوص القانونية والشهائد العلمية حيث تكون الحقول السيميائية متقاربة. ان الحدود النظرية للترجمات وقع رسمها من خلال تاريخية اللغات اليومية بالنظر الى كونها ثمرة تفاعل متواصل بين البشر الذين هم على قيد الحياة.

هكذا يكون البحث عن معايير للترجمة الجيدة هو امتحان واختبار لتاريخية الخطاب والعلاقات التي تربط بين التطبيقات ونظرية اللغة.

توجد ثلاث طرق للترجمة:

1- الترجمة الحرفية أي الأخذ بمظاهر النص وكل كلمة حسب معناها في المعجم اللغوي المستقر.

2- الترجمة التي تعتمد على نقل المعنى دون الالتفات الى الرموز التي ورد فيها هذا المعنى.

3- الترجمة الفضلى هي التي تقوم على تمثّل المعنى الحقيقي للنص ثم الاهتمام بكل نقطة واردة فيه ومحاولة سبك اللفظ والمعنى في قالب متماسك متين.

في هذا السياق يميز غوته بين ثلاث أنواع من الترجمات:

1- ترجمة مسطحة مبتذلة *plate prosaïque*

2- ترجمة محرّفة مقلّدة *parodistique*

3- ترجمة مطابقة تامة *Identificatrice*

وقد تميزت حركة الترجمة عند العرب بالاتساع وتعدد المصادر وتركزت على أربع مميزات:

- تضمين الكلمة العربية معنى جديدا عبر معناها السابق.

- اشتقاق ألفاظ جديدة من مصادر عربية أو معربة.

- ايجاد مقابلات عربية لألفاظ أجنبية بمعانيها.

- تعريب كلمات أجنبية واعتمادها بشكل رسمي.

وتتم الترجمة عن طريق الاقتباس من التراث أو التوفيق باعطاء الصبغة الوطنية للنصوص المترجمة بتغيير الأماكن و الأعلام من لغة المترجم منها الى اللهجات المحلية أو الاشتقاق بقلب تصاريف الكلمة وخلق كلمة جديدة من جذرها عن طريق اضافة عنصر جديد يعبر عن معنى المفهوم المراد نقله أو التعريب مع تفادي الوقوع في الكلام العجمي. لكن ماهو الفرق بين الترجمة والتعريب؟

التعريب هو نقل لفظة اجنبية بصورتها السمعية وكتابتها بحروف عربية.

ومن بين الأسباب الداعية الى التعريب يمكن أن نذكر ما يلي:

- الضرورة.

- اعجاب بأمة أخرى.

- الرغبة في التفاخر وحب الظهور.

- خفة اللفظ الأجنبي في النطق.

وقد سلك العرب في التعريب طريقتين هما:

1- التغيير في أصوات الكلمة وصورتها بما يوافق ألسنتهم وأبنية كلامهم.

2- ادخال كلمة أجنبية بصورتها في العربية دون تغيير.

وقد بذل بعض المفكرين العرب مجهودات جمة للتنظير للترجمة بوصفها فن قائم الذات وليس مجرد ميدان للتطبيق ونذكر بالخصوص ما قام به المصري طه عبد الرحمان في كتابه فقه الفلسفة وخاصة الجزء الأول: الفلسفة والترجمة، اذ يقول في هذا السياق: "على أن الحاجة تدعو الى اعادة الكلام في السبب الأول الذي أدى الى أن تعوج الفلسفة وتموت بين أيدينا. ألا وهو الترجمة! فلم يقترن شيء في الفكر الاسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها حتى لا فلسفة معترف بها بيننا

بغير ترجمة... ان طرق ترجمة النص الفلسفي - ترجمة غيره بالضرورة- هي على مراتب ثلاث:

أولها: الترجمة التحصيلية وهي تتمسك بحرفية اللفظ والغالب في المتعاطي لها أن يقصد التعلم من النص الأصلي والتتلمذ على صاحبه، هذا على فرض أن له القدرة على استيعاب ما يترجمه والا فلا يبعد أن يكون لجوءه الى هذا الطريق ناتجا عن فقد هذه القدرة بالذات، ومن مساوئ هذه الترجمة أنها تورث أخطاء في المعنى والتركيب غير قليلة تجعل النقل يطول فوق الحاجة ويستغلق على المتلقي استغلاقا فلا ينتفع به الا قليلا.

الثانية، الترجمة التوصيلية، وهي تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ والغلب في المتعاطي لها أن يكون قادرا على استيعاب النص الأصلي بما يكفيه وأن يقصد نقل ما استوعبه منه الى المتلقي على وجه هو ممارسة التعليم أقرب منه الى مجرد التبليغ ومن مساوئها أنها توقع صاحبها في تهويل بعض المضامين بما يجعل المتلقي يستشعر العجز من نفسه ازاءها فلا يقوى على الاعتراض عليها وبالأحرى على وضع ما يضاهاها.

والثالثة، الترجمة التأصيلية، وهي تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ والغالب في المتعاطي لها أن يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم اقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاته ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره".

وكمثال على وجهة هذا التنظير يقدم لنا مثال وهو قوله لفولتير:

mais la critique est facile ،L'art est difficile

الترجمة التحصيلية: الفن صعب، لكن النقد سهل.

الترجمة التوصيلية: الابداع صعب، لكن النقد سهل.

الترجمة التأصيلية: الاعتقاد عسير، والانتقاد يسير.

يمكن معالجة المسائل التالية: من هم المترجمون؟ ما هي دوافع الترجمة؟ هل الترجمة وثيقة تاريخية أم عمل حضاري؟ هل الترجمة نظرية في المطابقة؟ ما الفرق بين الترجمة القديمة والترجمة الحديثة؟ وكانت أطروحته على النحو التالي: " لم يكن المترجمون مترجمين وشراحا فحسب بل كانوا أيضا مؤلفين، فلا يوجد فصل بين الترجمة والشرح والتأليف بل هو عمل حضاري واحد متصل..."

المترجمون هم مؤلفون اذن وليسوا مجرد مستنسخون والترجمة ليست نظرية في المطابقة بل قراءة وتأويل ونقل حضاري من أجل فهم النصوص فهما حضاريا هدفها التعرف على انتاج الآخر والتعلم منه وهي كذلك موقف حضاري تخضع لمنطق الحذف والاضافة والتبديل لاختصار العبارة وتأكيد المعنى تقينا من الوقوع في الاغتراب الثقافي الناتج عن التداخل الترجمات الفاسدة يقول في هذا السياق: " لا تعني الترجمة كعمل حضاري أي خروج على النص بل تعني البحث عن نص كلامه كما يقول حنين ابن اسحاق في ترجمته لكتاب النفس لأرسطو "

ان الترجمة ليست عملا فرديا بل عملا جماعيا تساهم فيه العديد من الأجيال وينتج بعد العديد من التراكمات والأخطاء يدور بين المؤلف والناقل والطالب والناسخ اذ "لا يوجد ترجمة واحدة لنص واحد بل ترجمات عديدة لنص واحد" كما أن "الترجمة عمل حضاري مستمر لتحسين اللفظ وبلورة المعنى من أجل تسليمه الى الشرح والتلخيص..." من هنا "لا توجد ترجمة صحيحة وأخرى خاطئة بل هناك بل هناك ترجمات عدة طبقا لتعدد المترجمين القدماء طبقا لابداع كل مترجم في نقل الترجمة من بيئة ثقافية يونانية الى بيئة ثقافية عربية".

يقسم هذا المفكر الترجمات الى ثلاث:

- ترجمة حرفية.

- ترجمة معنوية.

- ترجمة تقوم على الجدل بين اللفظ والمعنى وهي الترجمة المطلوبة.

ولا يوجد فهم مألوف للنص أي فهم حرفي موضوعي له بل تأويل حضاري له اذ "ليس في الترجمة نقص لابد من اكماله بالعود الى النص اليوناني بل تركيز على المعنى طبقا لقواعد البلاغة العربية وبنية اللغة العربية..."

ما هو التعريف الذي يقترحه بول ريكور لتجربة الترجمة؟ وماهي طرافته ومزاياه؟

ان السعادة بالترجمة تصبح غنما وذات فائدة كبيرة عندما يردم المترجم الهوة التي تفصل بين اللغتين وذلك بالوصول الى درجة من التعادل بين النصين دون أن يسقط في وهم التطابق بينهما وذلك باعترافه منذ البدء بعدم وجود مطلق لغوي واستحالة لغة محضة وفكر مستقل عن اللغة.

ان متعة الترجمة راجعة الى رغبة المترجم بالتحلي والتمتع بحق الضيافة اللغوية فهو في الآن نفسه ضيف ومضيف يتمتع بمجموعة من الآداب تجعله يحسن اكرام ضيفه وهما بالنسبة اليه الكاتب الغريب والقاريء القريب الذي يشاركه لغته الأم وبالتالي ينبغي عليه ألا يجعل من الكاتب الأجنبي ضيفا ثقيلًا على القاريء المحلي بل محل حفاوة وترحيب بأن يحسن تبيئة أفكاره ومصالحتها مع ثقافته وينبغي أن يجعل القاريء يزور عالم الكاتب دون أن يلوثه ويشوّهه بسوء فهمه ويسقط عليه أحكامه المسبقة ولذلك رأى بول ريكور أن الترجمة هي حسن ضيافة لغوية *Hospitalité langagiere* ويرى أنها نوع من السرد والقص والحكي لنص ليس له مؤلف.

ان عمل المترجم هو تراسل بين غريبين وهو تعادل دون تطابق يوجد في وضعية هشة لأنه غير خاضع للتثبيت و البرهنة الا في شكل اعادة ترجمة وهي لا تكون بهدم البناء برمته واعادته باستعمال أحجاره القديمة *Retraduction* وكأنه قيام بتمرين مضاعف وذلك مقارنة ما لايمكن مقارنته *comparer l'incomparable* باعادة ترجمة ما كان قد ترجم وبالاشتغال على النص الأصلي ومقارنته بالنص المترجم.

اننا عندما نقص النص ونسرده فنحن في الحقيقة نعيد ترجمته بشكل مختلف وعندما نترجم فنحن في الواقع نقوم بتوسيع اللغة الأم واعادة رسم الحدود التي

كانت متوقفة عندها ونغني الفكر الملتصق بها بما "لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر".

هذا ما تحدث به ريكور عندما أقر:

« Comprendre c'est traduire ...il est possible toujours de dire la même chose autrement... »

صفوة القول أن الترجمة الجيدة هي حركة تذكر تقف عند العتبة فهي في الآن نفسه تبريرا للابتعاد عن النص الاصيل ورضا بهذا الابتعاد ولذلك كانت تمثل مشروعا لانقاذ النصوص من الضياع والنسيان والاهمال، كما أن المترجم يبعث رسالة من الكاتب الاصيل الى القارئ المفترض وتقتضي مهمته أن يكون وسيطا حقيقيا بين الطرفين وأن يكون أمينا في نقله لهذه الرسالة. فأن نترجم يعني أن نخدم سيدين في الآن نفسه: الكاتب والقارئ أي نخدم الغريب الذي ظل يسكن الأثر الذي كتبه ونخدم القريب الذي يشاركنا لغتنا والذي تنتابه رغبة التملك والاستحواذ على هذا الأثر الجديد الذي وقع انتاجه عن طريق الترجمة.

يوضح شلايرماخر هذا الجهد بقوله: "الترجمة هي الحرص على حمل الكاتب الى القارئ وحمل القارئ الى الكاتب" وهذا بالضبط هو ما عناه ريكور بجهد التذكر بوصفه مكوث عند العتبة بين عالم الكاتب وعالم القارئ دون القدرة على الدخول اليهما ومن هنا فإن الترجمة هي مخاض وولادة عسيرة تحدث بين قطبين وهي كذلك حركة مقاومة موجهة ضد تقديس اللغة الأم مخافة الوقوع بين برائش خطاب الهوية المنغلق على ذاته وضد الآخر الأجنبي الذي تحركه نظرة استعلائية ورغبة في احتكار المعرفة والتفرد بالسيطرة على الوجود من أجل التحلي بخلق حسن الضيافة اللغوية الذي يجعل من مشروع بناء هوية قصصية أمر ممكن بالتصالح مع الغيرية والاستفادة من تجارب روح العصر وثقافة الآخر.

كل ترجمة هي صيغة مؤقتة لقياس ما يسمح بلقاء اللغات الأجنبية الواحدة مع الأخرى كل على حدة وذلك هو الحل الجذري لهذه الخارجية التي تتميز بها اللغات والتي تبدو زمنية أكثر منها محضة ولحظية أكثر منها نهائية لكن هدف الترجمة هو في النهاية توضيح الصلة الحميمة التي تربط بين اللغات والتي سماها بنيامين

اللغة المحضة بوصفها اللغة الأم المفقودة والتي ينبغي استعادتها عن طريق الترجمات فهي لغة الحقيقة و الفكر المعانق للوجود الأصيل.

ان حركة الترجمة هي رد على خطاب الهوية الاقصائي و تشريع لحق الاختلاف واعتراف بالغيرية ومحاولة لبناء فضاء تواصلية بين الهويات القصصية المنفتحة تطلع من خلاله الأمم على أحسن ما أبدعته على صعيد الثقافة والعلم. اننا لا ننتظر من حركة الترجمة سوى اعادة اكتشاف ما يخصنا و اعادة فهمه على نحو جديد ومختلف وذلك باعادة قراءة الهوية من خلال مرآة الغيرية حتى يتسنى لنا اكتشاف دررها المطموسة وكنوزها المخفية.

لا تطرح الترجمة اذن مشاكل ابستمولوجية نظرية فحسب بل مشكلا ايتيقيا عمليا يتعلق بحسن الضيافة اللغوية الذي ينبغي أن يتحول الى حسن ضيافة وجودي يلغى فيه المعنى المطلق الذي يحتكره عقل مطلق متمركز حول نفسه وتفتح فيها مساحات للفعل والحرية بالنسبة للخصوصيات في اطار تعددية كونية بناءة تعتمد بالأساس على مسلمة الهوية القصصية فما المقصود حسب بول ريكور بالهوية القصصية؟

II- مدار العمل:

1- نص الانطلاق:

« L'identité narrative:

nous ? Toute réflexion individuelle -je ? qui sommes -Qui suis ou collective sur cette question semble vouée à produire une l'identité personnelle (le cher Moi) ou 'antinomie. D'un coté collective (par exemple la Nation) semble si profondément inscrite en nous qu'elle ne parait souffrir aucune discussion. dès lors qu'on tente de lui donner un contenu ? c'est 'Mais infidèle ou 'l'impasse ; toute définition parait réductrice exclusive: le cher Moi devient égoïsme ou mauvaise foi ;

voire 'l'appartenance nationale devient nationalisme chauvinisme.

soit néfaste quand on tente de 'l'identité est soit trahie 'Bref l'identifier. D'où une seconde attitude possible: le 'pourtant si évident et si intime 'scepticisme. Ce moi profond ce pas une illusion ? -est en réalité opaque et inconnu. N'est je y renoncer? -Mais comment pourrais

'bien fâcheux 'Cet affrontement entre un dogmatisme du moi a traversé 'bien difficile à tenir 'et un complet scepticisme .toute une histoire de la pensée

Héraclite y voyait la tâche même de la philosophie: « jeme avant le fameux » 'il -écrivait 'même » -suis cherché moi toi toi même » socratique et l'interpellation inquiète -Connais 'je -de saint Augustin dans ses « Confessions »: « Que suis mon Dieu ? » Cette interrogation trouve de nos jours une urgence plus grande et peut être plus décisive: dans nos même -l'exigence d'être soi 'en effet 'sociétés individualistes .est devenue plus impérative que jamais

il savoir quel est ce moi - Be yourself ! Sans doute ; encore faut que l'on doit être. La notion d'identité narrative que thématise Paul Ricoeur représente une solution élégante et réellement profonde à cette cruciale perplexité. On peut la résumer en formule: « Je suis ce que je me raconte ». q'apporte le récit à ce problème ?

il nous sort d'une conception 'en vérité. D'abord 'Beaucoup ci n'est ni totalement à -fixiste ou figée de l'identité: celle

ddécouvrir(comme une chose prédonnée) ni seulement à elle réside dans un mélange de ‘inventer(comme un artifice) de ‘de mémoire ‘de hasard et de choix ‘détermination rencontres et de projets. Le récit a cette vertu de remettre tous ces éléments en mouvent et en relation afin d’en faire une un récit ne se contente pas en réalité de ‘trame. Ensuite les ‘les argumente ‘raconter des faits. Il les interprète reconstruit. Il sélectionne et travaille les moments pour en .faire une histoire qui a un sens et une efficacité

des républicains ‘ou presque ‘C’est ainsi que le premier souci français fut de produire une mythologie nationale susceptible de réconcilier dans une même histoire les deux camps opposés de l’Ancien Régime et de la Révolution ; cela donnera le fameux « Nos ancêtres les Gaulois » et le Lavis. L’identité en me ‘produit de l’histoire et en est le produit. Bref même à la fois même et -je me découvre moi ‘racontant même comme un autre ». 1990). Et cela peut nous -autre(« Soit conduire à vivre notre vie comme un récit(« un vrai conte de .voire pour un récit(« faire de sa vie un roman ») ‘fées »)

ce concept d’identité narrative est une ‘Chacun en conviendra de ces bonnes idées de philosophes qui permettent de comprendre et de clarifier bien des expériences vécues. comme le dit le ‘mêmes -fatigués d’être nous ‘Quand nous entamons ce salvateur « ‘sociologue Alain Ehrenberg c’est souvent le récit de soi qui offre la ‘travail sur soi » en situation de transition ‘première bouffée d’oxygène ; quand nous nous interrogeons sur notre véritable ‘professionnelle

c'est encore le récit qui nous réinscrit dans un trajet 'vocation lorsque la disparition des etres chers 'cohérent d'existence. Et sinon une 'on à conserver -t -que cherche 'et âgés se profile trace de leur mémoire pour maintenir le lien familial ? Et -ne tente 'quand il s'agit de souder l'esprit d'entreprise 'même on pas de recueillir les témoignages des employés pour -t identifier les « valeurs fondatrices de la maison ? les récits de vie connaissent aujourd'hui un succès considérable. A une époque où l'identité n'est plus héritée d'une appartenance 'ni fournie d'emblée par un régime institutionnel 'l'lignagère chacun s'en ressent le dépositaire fragile et le responsable inquiet. Paul Ricoeur nous offre ici une catégorie tout à fait essentielle pour penser ce qui peut encore faire lien dans une de faire penser le 'là encore 'société d'individus. Une dialogue.

2- نص الوصول: "الهوية القصصية"

من أنا؟ من نحن؟ يبدو أن كل تفكير فردي أو جماعي في هذه المسألة محكوم عليه بأن ينتج نقيضة ما. من جهة تبدو الهوية الشخصية (الأنا العزيز) أو الجماعية (مثلا الأمة) متجذرة فينا بعمق بحيث لا يظهر أنها تحتل أي نقاش. لكن منذ أن حاولنا أن نعطيها مضمونا ما وقعنا في مضيق، ويظهر أن كل تعريف هو تعريف اختزالي غيروفي أو اقصائي: يصبح الأنا العزيز أنانيا أو سيء النية؛ ويصبح الانتماء الى أمة انتماء قوميا لابل شوفينيا. باختصار عندما نحاول تحقيق الهوية فاننا اما نخونها أو نفنيها. عندئذ هناك موقف ثان ممكن: هو الربيبية. رغم أن هذا الأنا العميق هو من البداهة ومن الحميمية فإنه معتم ومجهول. ألا يكون وهما ما؟ لكن كيف سأقدر على التخلص منه؟

ان هذه المواجهة بين دغمائية الأنا المزعجة جدا والريبية الكاملة التي يصعب جدا الامساك بها قد اجتازت كل تاريخ الفكر. هراقليطس كان قد رآها مهمة الفلسفة في حد ذاتها: "أنا استكشفت نفسي بنفسي" كان يكتب قبل القولة السقراطية الشهيرة "اعرف نفسك بنفسك" والاستجواب الحائر للقديس أوغسطين في "اعترافاته": "الهي من أكون؟". هذا الاستفهام وجد في أيامنا هذه عناية كبيرة ولعها أكثر حسما: اذ أن ضرورة أن يكون المرء ذاته في مجتمعاتنا الفردانية قد أصبحت أمرا قطعيا أكثر من أي وقت مضى. لا ريب في أن يكون المرء ذاته! أيضا هل ينبغي أن نعرف ماهو هذا الأنا الذي يجب أن أكونه. ان فكرة الهوية القصصية الذي وضعها بول ريكور تمثل حلا أنيقا وعميقا حقيقة لهذه الحيرة المقضة. يمكن أن نلخصها في صيغة واحدة: "أكون ما أقصه". ماذا يمثل القصص لهذا المشكل؟

كثيرا في الحقيقة. بادىء ذو بدء انه يخرجنا من تصور ثبوتي أو متصلب للهوية: هذه الهوية ليست البتة ما يمكن أن يكتشف (مثل شيء معطى سلفا) ولا فقط ما يمكن أن يخترع (مثل مصنوع)، انها تقيم في خليط من التحديد والصدفة والاختيار ومن الذاكرة واللقاءات والمشاريع.

يمتلك السرد هذه الفضيلة التي تعيد وضع كل هذه العناصر في حركة وفي علاقة بهدف أن تجعل منها نسيجا واحدا. بعد ذلك، لايرضى القصص في الحقيقة برواية الأحداث بل يؤولها ويحاججها ويعيد بنائها. فهو ينتقي اللحظات ويشغل عليها حتى يصنع منها تاريخا يمتلك معنى ونجاعة.

هكذا اذن قد كان الانشغال الأول أو تقريبا للجمهوريين الفرنسيين هو انتاج ميثولوجيا قومية تقبل المصالحة في ذات التاريخ بين المعسكريين المتعارضين للنظام القديم وللثورة؛ هذا سيعطينا القولة المشهورة "أجدادنا هم الغاليون" واللافييس. ان الهوية تنتج التاريخ وهي نتاج له. وباختصار، عندما أحكي أكتشف ذاتي في نفس الوقت بوصفها ذاتي وآخر ("الذات بوصفها آخر" 1990). وهذا يمكن أن يقودنا الى أن نعيش الحياة كقصص (حكاية خيالية حقا)، لابل كقصص (أن يجعل حياته رواية).

ان كل واحد سيدعى اليها، هذا المفهوم للهوية القصصية هو واحد من الأفكار الجيدة للفلاسفة والتي تمكنهم من فهم وتوضيح التجارب المعيشة بشكل جيد.

عندما نتعب من أن نكون ذواتنا كما يقول عالم الاجتماع ألان اهرنبارج نلجأ الى هذا المنقذ "الاشتغال على الذات"، ان قص الذات هو غالبا الذي يوفر النفخة الأولى للأكسجين؛ عندما نكون في وضعية تحويل محترف نحن الذين نتحرى موهبتنا الحقيقية فإن القص هو أيضا الذي يعيد تسجيلنا في مسار متناسق من الوجود. وحينما نريد استثمار اختفاء الموجودات الغالية والمسنة فعمما سنبحث لكي نحافظ عليهم أو على الأقل المحافظة على أثر من ذاكرتهم بهدف الابقاء على الرابط العائلي؟

وحتى عندما يتعلق الأمر بإيجاد لحمة في روح المؤسسة ألا نحاول أن نجمع شهادات العمال حتى نماهي بين القيم التأسيسية للبيت؟ إن قص الحياة يشهد اليوم نجاحا منقطع النظير. في هذه الحقبة التي لم تعد فيها الهوية ميراثا من مجموعة لغوية ولا معطاة بشكل فوري من طرف نظام مؤسساتي ومحترف يحس كل امرىء بأنه مؤتمن هش ومسؤول حائر. ويقدم لنا بول ريكور هنا مقولة أساسية كليا لكي نفكر أيضا في ما يمكن أن يخلق رابطة في مجتمع من الأفراد. هنا أيضا طريقة ما لكي نشغل على التفكير في الحوار.

المراجع:

A Berman l'épreuve de l'étranger Paris Gallimard 1984

A Berman la traduction et la lettre ou l'auberge du lointain Paris Ed Du Seuil 1999

E Delavenay la machine à traduire Paris PUF 1959

E Dolet la manière de bien traduire 1954

age de l'homme 1982 -Lausanne -E Etkund un acte en crise

G. Mounin les belles infidèles Paris 1955

G Mounin les problèmes théoriques de la traduction Paris Gallimard 1963

G Steiner Après Babel ED Albin Michel 1998

- G. Merlio ،J. Grondin ،Hans George Gadamer Vérité et Méthode Trad P. Fruchon
Editions du Seuil 1996
- J Herbert manuel de l'interprète Genève 1952
- J R Ladmiral Traduire: théorèmes pour la traduction Payot 1979
- Paul Ricœur Sur la traduction Ed Bayard Paris 2004
- de Gandillac Les lettres Nouvelles Paris Ed Denoël -Trad par M -W. Benjamin Œuvres I
1971
- Notions philosophiques dictionnaire dirigé par sylvain aurouk Tome2 Ed PUF
- Encyclopédie philosophique universelle Tome 18 Ed PUF
- ابن المنظور لسان العرب دار صادر بيروت المجلد الثالث 1997
- ابن خلدون المقدمة تحقيق سعيد محمود عقيل دار الجيل بيروت الطبعة الأولى 2005
- عبد الرحمان بدوي الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية دار المعارف للطباعة والنشر سوسة تونس
- غوته آلام فرتر مقدمة طه حسين طبعة بيروت 1980
- توماس جولدشتاين المقدمات التاريخية للعلم الحديث عالم المعرفة 296 سبتمبر 2003
- محمد على التهانوي كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم مراجعة رفيق العجم مكتبة لبنان ناشرون ش م ل الجزء الأول
1996.
- الجاحظ الحيوان ج1 دار المعارف سوسة تونس.
- طه عبد الرحمان فقه الفلسفة – القول الفلسفي المركز الثقافي العربي لدار البيضاء المغرب 1999
- حسن حنفي، من النقل الى الابداع، المجلد الأول، الجزء الثاني: النص، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 2000

في تهافت الخصومة بين الغزالي وابن رشد حول قانون التأويل

"فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر".

ابن رشد – فصل المقال.

"بين النظار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضا بأن يراه غالطا فيما يعتقد برهانا فإن ذلك ليس أمرا هينا سهل المدارك وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به فإنهم اذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن..."

الغزالي – فيصل التفرقة

استفتاح:

ظل التأويل منذ بدايات الفكر البشري مغامرة رهيبة غير محدودة لا تحكمها نقطة نهائية ولا تخضع لأية غاية فالأشياء منكفئة على ذاتها ولا يمكن قياسها بأسبابها والاحالات حرة وعفوية تؤدي الى انتاج مدلولات عبثية والأمور الصحيحة هي الأمور التي لا يمكن شرحها، ولانهائية التأويل هي التي تقوده الى تدمير المبادئ التي يقوم عليها والتشكيك في المصادر التي ينطلق منها، زد على ذلك أن الاشتغال على التأويل هو تأويل مضاعف ومحاولة لرسم حدوده وهويته وتشخيص لمتاهاته وتأكيد ضرورته وأهميته، لكن هناك من يرى أن التأويل ليس فعلا مطلقا بل محكوما بمرجعيات وقواعد وقوانين وضوابط ذاتية تعمل على رسم خارطة تتحكم فيها الفرضيات الخاصة بالقراءة، من هنا يجوز لنا أن نتحدث عن تاريخية التأويل وتأويل كل طبقات التاريخ التي تشترك فيها جميع الثقافات والأمم دون استثناء وبما أن حضارة العرب مثل غيرها هي حضارة تأويل وتاريخها هو

تاريخ صراع حول من يستحوذ على النصوص والروايات والتفاسير والتأويلات فإننا سنعزم على تدبر وتلمس بعض من نظريات التأويل في هذه الحضارة وبالخصوص ما أنتجته الفلسفة العربية في ذلك، بيد أن وضع نظرية التأويل في علومهم هو وضع مقلق ومخرج ومنزلتها هي منزلة غامضة و دقيقة لما تمسه من مناطق محرمة وأمور مقدسة ولما يترتب عنها من تشريعات وأحكام تمس حياة المرء الخاصة وتشمل مختلف العلاقات الاجتماعية، لهذا اهتم به جميع العلماء والمفسرين والفلاسفة من جميع المذاهب والفرق ومن جميع الملل والنحل.

ولما كان تاريخ الأفكار عندنا هو تاريخ مناظرات ومطارات وردود وردود مضادة فقد سجل لنا هذا التاريخ معركة كلامية فلسفية بين ابن رشد والغزالي اشتهر منها تكفير الغزالي للفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" لخوضهم في مسائل الدين والغيب وبوحهم بها للعامة مما كان من شأنه أن يفسد العقيدة وقابله رد ابن رشد الحازم ودفاعه المستميت على التفلسف بالنسبة للمؤمن في كتابه "تهافت التهافت" لأن ذلك واجب شرعا ولأن الفلسفة والدين هما أختان من الرضاعة متاحتان صديقتان بالطبع " فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له". لكن المناظرة الحقيقية التي دارت بين الرجلين والتي أهملها الجميع كانت تتعلق بالأساس حول قضية التأويل: قانونه وشروطه وقواعده وحدوده ومواضعه ومجالاته.

فما هو قانون التأويل عند الغزالي؟ أين يمكن أن نصنفه؟ هل ضمن التأويل الفقهي أم الكلامي؟

هل ضمن التأويل الفلسفي أم الصوفي؟ على ماذا يقوم؟ ما هي مسلماته الضمنية وفرضياته القبلية؟

كيف ميز الغزالي بين التأويل الزائف والتأويل الصحيح؟ لماذا ارتبطت مسألة التأويل بمسألة الكفر والايمان؟ هل يؤدي التخلي عن قانون التأويل الى تكفير كل مخالف في العقيدة؟

ما الفرق بين قانون التأويل عند الغزالي وقانون التأويل عند ابن رشد؟

ماذا أضاف ابن رشد للغزالي؟ في ماذا نقده ولماذا؟ وهل يمكن أن نعتبر ابن رشد قد وسع من دائرة التأويل أم ضيقها وأفقرها؟ هل من الضروري أن نتقيد بقانون عندما نتعامل مع تأويل النصوص؟

ما علاقة قانون التأويل بالقياس البرهاني؟ ألا يمكن أن نعتبر المنطق سياق دغمائي منع ابن رشد من تأسيس نظرية كونية في التأويل؟ لماذا اشترط حكيم قرطبة الدراية بقوانين اللغة العربية للوصول الى تأويل صحيح؟ ألم يتأثر في ذلك بالغزالي ويبتعد بعض الشيء عن أرسطو؟

هل هناك خصومة فكرية تقاطع بعدها الرجلان أم قرابة وتأثير وتأثر؟

ما نراهن عليه عندما نتصدى لمعالجة هذه الاشكاليات هو معرفة مخزون المدونة العربية من نظريات التأويل واستخراج مدى مساهمتها في المدونة الحديثة، اضافة الى التمكن من التمييز بين التأويلات المضللة والتأويلات المقبولة بتفكيك الحكم المسبق الذي يجعل من الغزالي أمير ظلام و ينظر الى ابن رشد دون تمحيص على أنه فانوس تنوير.

1- قانون التأويل عند الغزالي:

قال الله عز وجل: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخين في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الألباب" آخر الآية 7 من سورة آل عمران.

مثلت هذه الآيات القاعدة النظرية التي انطلق منها كل العلماء في الحضارة العربية لبناء نظريتهم في التأويل والأساس الأول الذي انتقل منه المفسرون لفهم النصوص المتشابهة والمليئة بالألغاز والمجازات والغزالي لم يشذ عن هذه القاعدة بل كان أكثر قرب من روح هذه الآيات عندما وضع قانونا للتأويل في رسائله وكتبه، فما هي المؤلفات التي تحدث فيها الغزالي عن التأويل؟ وما هو هذا القانون الذي وضعه؟

ترك لنا أبو حامد رسالة عنوانها: قانون التأويل طرح فيها أسئلة شائكة عن أمور غيبية لم يقع البت فيها بشكل نهائي بنصوص محكمة وقطعية تتعلق بوجود الشيطان وكيفية تأثيره في البشر واخباره عن الغيبيات وتتناول بالبحث أيضا استفسارات حول حقيقة البرزخ والملائكة والحوض والجنة والنار والشفاعة وقد اعترف الغزالي بغموض هذه الأسئلة وحساسيتها لأنها تمس جوهر العقيدة وتؤثر على سلامة ايمان الجمهور ووحدة صفتهم وأكد حاجة كل مؤول الى قانون للحكم في مثل هذه الأمور ولضمان عدم الوقوع في الوهم والغلط، وقد صرح في هذا الصدد: "أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن اذا تكررت المراجعة أذكر قانونا كليا ينتفع به في هذا النمط..."

يرى الغزالي في اطار مقاربتة لإشكالية العلاقة بين العقل والنقل ودورها في فهم النصوص أن القائلين بالتأويل لا يخرجون عن أحد الفرق الخمسة التالية:

- 1- القانعون بظاهر المنقول.
- 2- المغالون في المعقول.
- 3- المتوسطون بجعل المعقول أصلا و المنقول تابعا.
- 4- المتوسطون بجعل المنقول أصلا و المعقول تابعا.
- 5- المتوسطون الذين يجمعون بين المعقول و المنقول كأصلين مهمين.

ويرى أن الفرقة الأولى تعتمد الفهم الحرفي للنصوص وتقف بمداركها في مستوى الظاهر، تنظر الى كل ما جاء في النص على أنه محل ايمان وتسليم واعتقاد، تمتنع عن التأويل حتى أمام تناقضات واضحة للعيان وهي لهذا فرقة مقصرة طلبا للسلامة من خطر التأويل والبحث فنزلت بساحة الجهل واطمئننت بها. الفرقة الثانية حسب الغزالي لم تكثرث بالمنقول وغالت في التفسير العقلي حتى أدى بها الأمر الى الاستخفاف بما ورد في سماع الشرع واحتاجت لذكر الشيء على خلاف ما هو عليه ولذلك فهي مقصرة.

الفرقة الثالثة جددت الظواهر المخالفة للمعقول بل أنكرتها وكذبت راويها فاعتمدت على التأويل القريب والتواتر فطال بحثهم في المعقول وضعفت عنايتهم بالمنقول ولذلك فهي فرقة مقصرة.

الفرقة الرابعة لم تغوص في المعقول بل طالت ممارستها للمنقول بحيث لم يكثر عندها الحديث عن المحالات العقلية فلم تنتبه للحاجة الى التأويل.

الفرقة الخامسة في رأيه هي الفرقة الناجية صاحبة التأويل الصحيح للنص والتي احترمت قانون التأويل لأنها جمعت بين البحث عن المعقول والمنقول وجعلت كل من العقل والشرع أصلاً وأنكرت التعارض بينها لكونهما حقاً وقد ابتعدت عن الجمع والتلفيق واقتربت من التوفيق والتأليف.

وقد ترك الغزالي للذين لم يرضهم هذا القانون ويطمئن قلوبهم حول الأمور الغيبية وصايا ثلاث يدعوهم الى الأخذ بها حتى لا يتيهوا في ببداء الوهم:

1- الوصية الأولى: أن لا يطمع المرء في الاطلاع على جميع الأمور الغيبية.

2- الوصية الثانية: أن لا يكذب برهان العقل أصلاً فإن العقل لا يكذب اذ به عرفنا الشرع.

3- الوصية الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات لأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثير فمتى ينحصر ذلك فالتوقف في التأويل أسلم، فإن الحكم على الغيبيات بالظن والتخمين خطر لأن أكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتأويلات، والتخمين والظن جهل.

هذا النص هو على الغاية من الابتكار والجدة ومن لم يصدق فليسترق السمع في ما يقوله الغزالي في رسالته المذكورة:

"بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا الى مفرط بتجريد النظرالى المنقول، والى مفرط بتجريد النظر الى المعقول، والى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا الى من جعل المعقول أصلاً، والمنقول تابعاً، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، والى من جعل

المنقول أصلا والمعقول تابعا والى من جعل كل واحد أصلا ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما".

أما بخصوص الفرقة المحقة فإن الغزالي يحدد ملامحها كما يلي:

"هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، اذ بالعقل عرف صدق الشرع ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع الا بالعقل. وهؤلاء هم الفرقة الحقة، وقد نهجوا منها قويا إلا أنهم ارتقوا مرتقى صعبا وطلبوا مطلبا عظيما، وسلخوا سبيلا شاقا، وانتهجوا مسلكا ما أوعره. ولعمري ان ذلك سهل يسير في بعض الأمور ولكن شاق عسير في الأكثر. نعم، من طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة، ويبقى لا محالة عليه موضعان: موضع يضطر فيه الى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلا، فيكون ذلك مشكلا عليه من جنس الحروف المذكورة في أول السور اذا لم يصح فيها معنى بالنقل. ومن ظن أنه سلم عن هذين الأمرين فهو اما لقصوره في المعقول وتباعده عن معرفة المحالات النظرية فيرى ما لا يعرف استحالاته ممكنا، واما لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول..."

ما يلفت للإنتباه ويثير الدهشة والاستغراب أن الغزالي لا ينظر الى التأويل كنمط معرفة ومنهج للوصول الى الحقيقة بل كمقام للإنسان في العالم ونمط وجود وهذا في حد ذاته دليل على حدائته وقدراته التجديدية.

فقد جاء في رسالته: فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة أن درجات التأويل هي درجات وجود وأن من أراد تخطي ورطة التكفير ويفصل بين الكفر والايمان لابد أن يعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما. يعترف أبو حامد بصعوبة وضع حد للكفر لأن شرح ذلك طويل ومدركه غامض ولكنه يعطينا علامة صحيحة تكفينا عن تكفير المخالفين وتطويل اللسان في أهل الاسلام، اذ يقول في هذا السياق: "الكفر هو تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به، والايمان

تصديقه في جميع ما جاء به... التصديق انما يتطرق الى الخبر بل الى المخبر،
وحقيقة الاعتراف بوجوده ما أخبر الرسول صلعم عن وجوده الا أن للوجود خمس
مراتب ولأجل الغفلة عنهما نسبت كل فرقة مخالفا الى التكذيب فإن الوجود ذاتي
وحسي وخيالي وعقلي وشبهي فمن اعترف بوجوده ما أخبر الرسول عليه الصلاة
والسلام عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس مكذب على الاطلاق..."

1- الوجود الذاتي هو المعروف الذي يجري على الظاهر فلا يحتاج الى مثال ولا
يتأول وهو الوجود المطلق الحقيقي أي الوجود الثابت خارج الحس والعقل.

2- الوجود الحسي يكون موجودا في الحس و يختص به الحاس ولا يشاركه غيره
وأمثلته في التأويلات كثيرة مثل تشبيه الموت بالكبش الأملح وتشبيه اتساع عرض
الجنة بعرض الحائط.

3- الوجود الخيالي هو صورة المحسوسات اذا غابت عن الحس فتوجد بكمال
صورتها في الدماغ لا في الخارج والغرض من هذا النمط من الوجود هو التفهيم
بالمثال.

4- الوجود العقلي فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فينتلقى العقل مجرد
معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ومثالاتها كثيرة نذكر منها
يد الله وهي يد عقلية لها معنى هو حقيقتها هو قدرتها على البطش.

5- الوجود الشبهي "فهو أن لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته
لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل و لكن يكون الموجود
شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته... ومثاله الغضب
والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى".

يربط الغزالي بين قانون التأويل ودرجات الوجود الخمسة فمن لزم هذه الدرجات
فهو مصدق ولا ينبغي تكفيره بقوله في نفس الرسالة:

"ان كل من نزل قولاً من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو
من المصدقين وانما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ويزعم أن ما قاله لا معنى

له وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر المحض والزندقة."

يمكن أن نخلص الى النتائج التالية:

- لا يلزم الكفر بالتأويل ولا ينبغي تكفير المؤولين ما داموا يلزمون القانون المطلوب.

- ما من فريق من أهل الاسلام الا وهو مضطر الى التأويل.

- من الناس من يبادر الى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع.

- رجوع الناس في التأويل الى محض القريحة والطبع دون الوزن بميزان والاحتكام الى قانون.

- موقع الغلط في التأويل هو التباس قضايا الوهم بقضايا العقل والكلمات المشهورة المحمودة بالضروريات والأوليات.

- اتفقت الفرق على أن القانون هو هذه الدرجات الخمس من التأويل.

- أبعد التأويلات عن الحقيقة وأغربها أن تجعل الكلام مجازا أو استعارة هو الوجود العقلي والوجود الشبهي.

- ان لم يمس المؤول أصول العقائد فلا ينبغي تكفيره.

يقول الغزالي:

"فاسمع الآن قانون التأويل فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل وأن شيئا من ذلك من حيز التكذيب واتفقوا أيضا على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر والظاهر الأول هو الوجود الذاتي فإن إذا ثبت تضمن الجمع. فإن تعذر فالوجود الحسي فإنه إن ثبت تضمن ما بعده. فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي. وان تعذر فالوجود الشبهي المجازي ولا رخصة للعدول عن درجة الى ما دونها الا بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق الى البراهين".

بيد أن نظرية الغزالي في التأويل ظلت محل خلاف وموضع نظر وذلك لصعوبة تصنيفها إذ ارتاب البعض حول اعتبارها نظرية ظاهرية في التأويل بينما ذهب البعض الآخر إلى إدراجها ضمن التأويل الباطني. فكيف تلقى الفلاسفة التابعون هذا القانون في التأويل؟ وما هو موقف حكيم قرطبة أبو الوليد ابن رشد منه؟ وهل كانت علاقته بالامام الغزالي على جهة القطيعة و التخاصم أم على جهة الاتصال والتكميل والاستثمار؟

2- الفلسفة والتأويل عند ابن رشد:

ربما الفرضية الأكثر وضوحا في هذه المقاربة تتمثل في أن الخصومة المشهورة بين الغزالي وابن رشد حول الفلسفة و خوضها في القضايا الغيبية وخاصة في مسألة قدم العالم والعلم الالهي وحقيقة البعث لا علاقة لها بالواقع وليس لها محل للإعراب في مستوى اشكالية التأويل لأن حكيم قرطبة ذهب نفس المنحى الذي ذهبه أبو حامد في كتابه "فصل التفرقة" باعتدافه هو على ذلك:

"وأما الأشياء التي لخبائها لا تعلم الا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان اما من قبل فطرهم واما من قبل عاداتهم واما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهاها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلي الا لأهل البرهان. وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب التفرقة".

لكن كيف نفهم نقد ابن رشد للغزالي وحمله عليه وتهفيت اعتراضاته على الفلاسفة في كتابه "تهافت التهافت"؟

أليس هو القائل: "جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبأراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد فزعم أنه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للإجماع كما

زعم وبدعهم في مسائل وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن:

إن الذي أثبتته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية وأن الحق إنما أثبتته في المضمون به على غير أهله، ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذي صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وقد قال في غير ما موضع: إن علومهم الإلهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم.

أما في كتابه الذي سماه المنقذ من الضلال فأحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لزم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة".

ألا يفيد هذا النص أن ابن رشد قد اعتبر الغزالي من الذين أضروا بالحكمة وبالشريعة معا؟

في الواقع ان "قانون التأويل" عند حكيم قرطبة لا يختلف كثيرا عن "قانون التأويل" عند أبو حامد بل نجد اشادة وثناء من طرف الأول على فضل الثاني عليه وينبغي التقليل من هذا النص ذائع الصيت لأنه موجود في كتاب جدلي هو "الكشف عن مناهج الأدلة" ولأن هناك نصوص أخرى تنسخه وتثبت عكسه. فقد ذكر في "تهافت التهافت" ما يلي:

"والذين شكوا في في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك و أفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع و ابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالذات. هذا مما لا يشك أحد فيه. ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع و الحكماء بأجمعهم يقتلونهم. ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز. وما قاله هذا

الرجل في معاندتهم هو جيد. ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية. وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا بعينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد".

والآن ما هو قانون التأويل عند حكيم الفردوس المفقود؟ وما هي المبادئ التي أخذها عن الغزالي؟

يقاوم ابن رشد ما وقع في عقائد الملة بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلة ومن الاضطراب والابتداع في فهم الشريعة مما سهل ميلاد الفرقة والتطاحن فيما بينها، ويحدد مقصده كما يلي:

- التفرد بالبحث عن الحكمة.
- مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها.
- فهم مقاصد الشريعة بالاعتصام بقانون للتأويل.
- اتباع السنة وتقليد رسالة النبي لملته.
- الاطلاع على مكنونات العلم الالهي.
- معرفة مفهوم الوحي بالبقاء على ظاهر النصوص ورفض مغالاة الباطنية.
- تفادي زيغ الزائغين وتحريف المبطلين.
- اعتماد القياس البرهاني في النظر الى الموجودات.

لقد انكشف لإبن رشد أن من التأويلات التي خاضت فيها الفرق: الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية ما لم يأذن به الله ورسوله. هذه التأويلات المبتدعة هي أقاويل محدثة صرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها اذا تؤملت جميعها ظهر أنها تتفق تماما مع المبادئ المذهبية لهذه الفرق – الأصول الخمسة عند المعتزلة مثلا.

يقول ابن رشد: "إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وإن الظاهر منها فرض الجمهور وإن المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علي رضي الله عنه: حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله".

التأويل ضرورة لا مناص منها بالنسبة لإبن رشد ليس لفهم المتشابه من النص الديني وتجاوز التناقض بين المنقول والمعقول بل لأنه الوسيلة المثلى للمحافظة على شمولية الوحي وانفتاحه على جميع الناس مهما كانت فطرهم وملكاتهم المعرفية.

يعرف ابن رشد التأويل على النحو التالي:

"ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب فيها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول".

فهل يميز فيلسوف قرطبة في هذا النص بين الفلسفة الاغريقية والتأويل العربي تماماً مثل تمييزه بين القياس اليقيني والقياس الظني أم أن الأمر أبعد من ذلك؟

إذا تأملنا هذا النص بعيون هرمنوطيقية معاصرة تبين لنا أن مرجعية التأويل ثنائية:

1 - الحصول على صناعة البرهان بالوصول الى الحقائق اليقينية عن طريق القياس العلمي ومعرفة الأقاويل المضللة الأخرى مثل الأقاويل الجدلية والخطابية والشعرية والسفسطائية.

2- فهم قوانين اللغة العربية وامعان النظر في علم الصرف والنحو والبيان والاعراب والبلاغة والتمكن من جميع النواحي الفلولوجية التي من شأنها تسريع النظر في كيفية اصابة المعنى واسناد الأسماء للأشياء.

من هنا فإن التقيد باللسان العربي يفيد احترام الأسس التالية:

- ان السان العربي لا يحتوي على خاصية الترادف بل بالعكس اللفظة الواحدة يمكن أن يكون لها أكثر من معنى مثل فعل أمر.

- العلاقة بين الألفاظ والمعاني هي علاقة شائكة اذ نجد تارة الألفاظ هي خدم للمعاني والمعاني هي المالكة سياساتها اذا حصلوها تساهلوا في العبارة عنها وطورا المعاني تابعة للألفاظ وتتغير بتغير بنيتها.

- الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللسان العربي من حيث أفعال الأضداد في المعاني مثل فعل عبد وخفي وأفعال المعاني والأصوات مثل علق قلع وكتب بتك وضاف فاض، أي ضرورة معرفة فقه اللغة العربية.

- معرفة قانون التأويل العربي هو معرفة أصناف الكلام المجازي وعادة العرب في التجوز وطرق اسناد الأسماء الى الأشياء من تشبيهه وسبب وقرين وملحق.

من المعلوم أن ابن رشد ترجم كتب أرسطو المنطقية واطلع على الرابطة المنطقية بين الأشياء والألفاظ والمعاني اذ جاء في تلخيص كتاب العبارة ما يلي:

"ان الألفاظ التي ينطق بها هي دالة أولا على المعاني التي في النفس والحروف التي تكتب هي دالة أولا على هذه الألفاظ. وكما أن الحروف المكتوبة – أعنى الخط ليس هو واحدا بعينه لجميع الأمم كذلك الألفاظ التي يعبر بها عن المعاني ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم. ولذلك كانت دلالة هذين بتواطؤ لا بالطبع. وأما المعاني التي في النفس فهي واحدة بعينها للجميع كما أن الموجودات التي المعاني التي في النفس أمثلة لها ودالة عليها هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع".

هنا يطرح ابن رشد نظريته في الدلالة مأخوذة من أرسطو ويشير الى عالمية التأويل وكونية قانونه بما أن المعاني هي واحدة وموجودة بالطبع للجميع. ويجعل من التأويل العروة الوثقى والصلة الرابطة بين الحكمة الفلسفية وعقائد الملة وبين

البرهان والشريعة خرصا منه على وحدة العقل ونسقية المعرفة وانتظام الجماعة ولكنه يترك الباب مفتوحا لحق الاختلاف وتعددية المناهج المؤدية الى الفهم والافهام. وهذا الاختلاف واضح للعيان في مستوى مراتب الادراك ومناهج التصديق ومجالات التأويل.

يقسم ابن رشد الناس على عادة الفلاسفة الى ثلاثة طبقا للآية الكريمة:

"وادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هي أحسن."

1- الجمهور وهم طائفة لا علاقة لهم بالتأويل أصلا لا يمارسونه ولا يجب أن يصرح لهم به بل يتلقون الدين تلقينا ويعملون بالظاهر ولا يدركون المعقولات الا متخيلا أو ممثلا ومحسوسا.

يقول في هذا السياق: "الشيء الذي تتوقف عليه سعادتهم يقدمه لهم في صورة مثال من الشاهد حتى يتمكنوا من تصوره".

2- أهل الجدل وهم طائفة من المتكلمين الذين أولوا النصوص تبريرا لمواقفهم الايديولوجية ومصالحهم الضيقة وحاكوا أفكار الفلاسفة دون الوصول الى حقائقهم وابتدعوا في الشرع أمورا لا يتحملها. وقد نقد ابن رشد الجانب الكلامي من فكر الغزالي بقوله: "هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العالم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالأعمال الفاضلة..."

3- أهل البرهان وهم من أصحاب اليقين الفلاسفة الذين توصلوا الى فك رموز الكون وفهموا على قدر المستطاع أسرار الطبيعة ومقاصد الشارع وهم الذين عناهم الله في قرآنه بالراسخين في العلم والذين ارتقوا الى مرتبة الايمان عن طريق التأويل الصحيح للشريعة.

أما مناهج التصديق فهي ثلاثة: البرهانية (الحكمة) والجدلية (الموعظة الحسنة) والخطابية (جادلهم بالتى هي أحسن). هنا يقدم ابن رشد الشريعة على الفلسفة لأن الفلسفة لا تشجع الا على منهج البرهان في التصديق فيما تبكت الجدل والخطابة أما الدين فإنه يشجع مناهج التصديق الثلاث لحاجتنا اليها من أجل افهام العامة

والخاصة وخاصة الخاصة نظرا لأنه لكل مقام مقال ولضرورة مخاطبة الناس على قدر مستوى ادراكهم.

يميز ابن رشد بين درجات التأويل (مستوى الذهاب من اللفظ الى المعنى ومن الظاهر الى الباطن) وأصناف المدركين (قوة الادراك والاستعدادات الذهنية لدى الناس).

ويقسم الشريعة الى ثلاثة أصناف:

- نصوص محكمة قطعية لا يجوز تأويلها وينبغي البقاء في الظاهر.
- نصوص متشابهة يمكن (يجوز) تأويلها دون اخراجها عن سياقها اللغوي.
- نصوص متشابهة وعويصة يجب (ينبغي) تأويلها لحل التناقض بينها وبين المنطق والعقل والواقع.

يقول ابن رشد متحدثا عن قانون التأويل:

"إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف وذلك أنها تنقسم أولا الى صنفين، صنف غير منقسم، وينقسم الآخر منهما الى أربعة أصناف. فالصنف الأول الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه.

والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وانما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام:

أولها أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمّة وليس يمكن أن تتقبلها الا الفطر الفائقة ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل الا بمثل هذا البعد الذي وصفناه.

والثاني مقابل هذا وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا، أعني: كون ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال.

والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء و يعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

والرابع عكس هذا وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال و يعلم بعلم بعيد أنه مثال. فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك. وأما الصنف الأول من الثاني وهو البعيد في الأمرين جميعا فتأويله خاص بالراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين. وأما المقابل لهذا وهو القريب في الأمرين فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب.

وأما الصنف الثالث ففي تأويله نظر: لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه. وهذا مثل قوله عليه السلام: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء. ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: أما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون. وأما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك...

وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قرب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا نظر: أعني عند الصنف الذين يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأولى. ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به. إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة منظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض على الصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك".

لو قمنا بتفكيك هذا القانون وخلخلة أبنيته الضمنية لفإننا سنجد ما يلي:

- المدلولات الباطنية (المعاني) خمسة:

1- المعنى المصرح به من خلال ظاهر اللفظ هو المعنى الموجود بنفسه ولا يحتاج إلى تأويل أو لا يجوز تأويله.

2- المعنى المبحوث عنه هو غير المعنى المصرح به وإنما موجود في اللفظ على جهة التمثيل. والجدير بالملاحظة أن النص في هذا الصنف الثاني لا يفهم في ظاهره بل معناه مخفي ولا بد من إظهاره والبحث عنه بالانتقال من الحقيقة إلى المجاز ومن الظاهر إلى الباطن ومن اللفظ إلى المعنى.

ويستوجب قانون التأويل هنا معرفة أمرين:

- تصيد المثال (المتشابه/ الرمز/ المجاز/ الاستعارة) لتحديد صورة الخطاب.

- قنص معنى المثال على عادة اللسان العربي.

وينقسم هذا الصنف إلى أربعة:

1- معنى المثال شديد الغموض وعويص لبعد العلاقة بين صورة الخطاب ومضمونه، وهذا المعنى لا يصل إليه إلا الراسخون في العلم ولا يجوز اطلاع العامة عليه.

2- معنى المثال في المتناول يعلم بيسر وسهولة لقرب المسافة بينه وبين صورة الخطاب وهذا النوع من المعاني يعلمه الكل ومن المباح اطلاع العامة عليه.

3- معرفة صورة الخطاب على أنه مثال بسهولة ولكن معناه لا يتوصل إليه إلا بمشقة والمقصود بهذا النوع تحريك العقول وحفز الهمم حتى تقبل على التدبر والاعتبار والنظر والتفكير والتعقل وهو خاص بالقلة من أصحاب الفطر الفائقة.

4- معرفة صورة الخطاب على أنه مثال هو أمر على غاية من الصعوبة ولكن إدراك معناه سهل المنال إذا ظهر مثاله طهر معناه.

التأويل الصحيح عند فيلسوف قرطبة هو البرهان وهو "الأمانة التي حملها الإنسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات". ومن حرف الشريعة بتأويل فاسد لا يكون ظاهراً بنفسه أو أظهر منها للجميع فقد أوقع الناس في البدع والتباغض والتكفير والحروب ومزق الشرع وعطل أركانه.

لكن كيف ميز ابن رشد بين تأويلات صحيحة وتأويلات فاسدة؟

يتبنى ابن رشد التصور العام الذي يطرح العالم بكل مكوناته بوصفه دلالات وعلامات على حكمة الصانع وقدرة الخالق وعلمه ويردم الفجوة بين الحكمة والشريعة ويسند للفلسفة مهمة فك رموز هذا العالم بالبرهان، فالمعرفة الفلسفية هي تأمل آيات العالم بالبرهان وهي طريق الايمان اليقيني الذي لا يحصل عليه الا الراسخون في العلم.

وواضح أن أهل التأويل هم أهل الحكمة وأن التأويل هو البرهان الفلسفي ومهمته التعرف على مقصد الشرع، لذلك يقول حكيم الفردوس المفقود:

"وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق.

والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ماهي عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي".

ولا يعتبر ابن رشد التأويلات الجمهورية تأويلات فاسدة بل يراها مناسبة للملكات الإدراكية للعامة بينما الخاصة ينبغي عليهم أن يدركوا الحقائق بالبرهان، اذ يصرح في هذا السياق:

"وبالجملة فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين معا أعني في التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك..."

ويربط ابن رشد التأويل بفضيلة العدل في التطبيق لأن أي اخلال بشروط التأويل يؤدي الى الكفر والصد عن الشرع، اذ يقول: "وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي الى الكفر.

ولذلك نرى أن من كان الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي الى الكفر، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعي الى الكفر كافر..."

ويقسم ابن رشد الناس الى ثلاث:

- قوم تطرقوا الى ثلب الحكمة وهم الجاحدون من الفقهاء.
- قوم تطرقوا الى ثلب الشريعة وهم المارقون من الدهريين.
- قوم جمعوا بين الحكمة والشريعة وهو منهم وهم الفلاسفة المؤمنون على الحقيقة.
- ويرى وجود ثلاث احتمالات عندما يتأول البرهان الشرع:
 - احتمال أول هو أن يصل البرهان الى حقائق سكت عنها الشرع وهنا ليس ثمة مشكلة باعتبار أن البرهان يكمل الشرع في المجالات التي لم يتطرق اليها.
 - احتمال ثاني هو أن يصل البرهان الى نفس الحقائق التي كان الشرع قد دعا اليها وهنا ليس ثمة مشكلة باعتبار أنهما متطابقان متفقان.
 - احتمال ثالث هو أن يتناقض ما يتوصل اليه البرهان مع ما دل عليه الشرع في بادىء الرأي وهنا مشكل لا بد من مواجهته والحل هو ضرورة التأويل لإزالة التناقض بين ظاهر الشرع وحقائق البرهان وذلك تصديقا لمبدأ " عدم مخالفة الحق للحق " وعدم مخالفة قوانين اللغة العربية في افادة المعنى وبناء الدلالة.
- ويعترف ابن رشد باختلاف التأويلات وبامكانية وقوع المؤول المجتهد في الخطأ ويرى ضرورة التساهل معه لكونه بذل جهدا وحاول الابتعاد قدر الامكان عن الوقوع في الزلل، ويقول في هذه النقطة: "ويشبه أن يكون المخطيء في هذه المسألة من العلماء معذورا والمصيب مشكورا أو مأجورا..."
- غير أن المتن الرشدي حول هذه القضية بقي محل خلاف وتأويلاته حول قانون التأويل ظلت موضع جدل:
- اذ يرى البعض أن التأويل يجب أن يكون من المجاز الى الحقيقة وليس من الحقيقة الى المجاز باعتبار أن البرهان هو رحلة من المعلوم (اللفظ الظاهر) الى المجهول (المعنى الباطن).
- يرى البعض الآخر أن الواو التي توجد في آيات آل عمران بين الله والراسخين في العلم لا تعني واو عطف بل واو استئناف وبالتالي يصبح معنى الآيات أن

الحقائق لا يعلمها أحد غير الله وأن مهمة الراسخين في العلم هي التسليم والايمان بهذا العلم الالهي الكامل و ارادته المطلقة.

- هناك عدم تناغم بين ابن رشد الفقيه في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وابن رشد الفيلسوف في شروحه وتفسيره لكتب المعلم الأول أرسطو.

- التأويل عند ابن رشد لم يبرز الا عند جداله مع المتكلمين ومحاولاته للرد على أطروحاتهم فكان آرائه التأويلية لم تكن نتيجة ايمان عميق بحاجة النسق الفلسفي الى قانون في التأويل بل كانت اضطرارا ولمنفعة مؤقتة ان لم نقل تقية حتى يتفادى التصادم مع المقدس الديني ولا يشهر به الفقهاء.

- لم يتفطن ابن رشد الى أهمية كتاب العبارة ولم يحاول استخراج حد للتأويل من هذا الكتاب بل ظل يتعامل مع الأقاويل الشعرية والسفسطائية والجدلية على أنها دون القول العلمي ولا ينبغي أن يعتد بها في مستوى التمييز بين الجيد والردىء خصوصا أمام توفر شروط القياس البرهاني.

- ظل ابن رشد سجين التصور الأرسطي للكون وخصوصا فكرة الكوسموس المغلق وايمانه بالظاهرية في مستوى الاشتغال على النصوص ووضع قيود على المتفكرين في القضايا الغيبية تدرج في هذا السياق وليس لمجرد وعي ابن رشد بضرورة وضع حدود للعقل حتى لا يتيه في عالم من الأوهام.

فكيف نفهم مثل هذا التصريح في تهافت التهافت: "وما قاله هذا الرجل (أبو حامد الغزالي) في معاندتهم جيد. ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية."

اختتام:

غني عن البيان أن الحجة الدامغة على علاقة القرابة وجسور التواصل ونقاط الاستمرارية بين الغزالي وابن رشد حول قانون التأويل هو نص ابن رشد نفسه في الكشف عندما يقول: "والقانون وهو أقرب الي في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة وذلك بأن يعرف هذا الصنف من الناس أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي والحسي والخيالي

والعقلي والشبهي. فإذا وقعت المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هي أقنع عند هذا الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عني به هو الوجود الذاتي، أعني الذي هو خارج، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم امكان وجوده... فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شيها. فهذا النحو من التأويل اذا استعمل في هذا المواضع وعلى هذا الوجه ساغ في الشريعة. وأما اذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ..."

ومن الواضح اذن أن ابن رشد ينهض لإكمال المشروع الذي كان قد بدأه الغزالي في بناء قانون للتأويل فكأن نص الغزالي لم يجد وضوحه النظري ولم تحل نقاط غموضه الا مع نص ابن رشد وهذا بين وجلي في قول فيلسوف قرطبة:

"وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضوع يعرف منه الأمران جميعا بعلم بعيد أعني كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هناك شبهة توهم في بادىء الرأي أنه مثال وتلك الشبهة باطلة. فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين أعني الأشعرية والمعتزلة..."

يمكن أن نحدد نقاط التقارب الأخرى بين الرجلين:

- الاشادة بالفلسفة والعقل ودورهما في فهم الشرع والكون.
- الاشادة بالشريعة ومنافع المقاصد التي أنزلت من أجلها
- التوفيق بين الحكمة والشريعة وبين النقل والعقل.
- الحمل على علم الكلام و تبكيت أهل الجدل لما سببه من أزمة في الدين والعقل.
- الايمان بضرورة التأويل لنقل المعاني العقلية الى الناس و تفهيمهم اياها بالمثل.
- الاعتقاد أن الاجماع في الأمور النظرية غير ممكن على خلاف الأمور العملية.
- انحياز الى التعددية وحق الاختلاف في مراتب الفهم ودرجات التأويل.

- القول بظنية الاجماع في الفقه والدعوة الى الاحياء والتجديد واعادة تأصيل الأصول.

غير أن الاشكال الذي لا يندر بالوصول الى حل يتمثل في أن ابن رشد يعتبر من أهل الظاهر بينما أبو حامد الغزالي يعد من رواد أهل الباطن وبالتالي ان حديثنا عن وجود قرابة هو كالحديث عن الجمع بين المتناقضات.

ما هو إشكالي بالنسبة للرجلين أيضا أنهما ينتميان الى التأولية القديمة التي تؤمن بوجود معنى قديم ماثوث في الألفاظ أو الأشياء ويجب اكتشافه ولا تعطي بالتالي للذات المؤولة أي دور في انتاجه أو تجديده بيد أنهما يشتركان في النظر الى التأويل لا كمجرد منهج في المعرفة بل كمقام في الوجود وهذا ما بشرت به التأويلية الحديثة ويمثل في حد ذاته موطن الغرابة، الأمر الذي يدعونا الى البحث عند الفيلسوفين عن مفاهيم مبتكرة في التأويلية مثل الوضعية التأويلية والدائرة الهرمينوطيقية وعالمية التأويل خصوصا عند الغزالي وهو ما يخرجنا من دائرة الموازنة القديمة للتأويل.

فالى أي مدى تصح هذه الاستفسارات أم أنها مجرد تخمينات وفرضيات لا أساس لها من الصحة؟

مراجع:

- 1- مجموعة رسائل الإمام الغزالي - نسخة منقحة مصححة بإشراف مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت 2000.
- 2- ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - شروح الدكتور محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 2001
- 3- ابن رشد تهافت التهافت - منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2001
- 4- ابن رشد فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - تصدير الأستاذ محمد علي الحلواني سيراس للنشر- تونس 1994
- 5- ابن رشد تلخيص كتاب العبارة - حققه الدكتور محمود قاسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981

الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا

معنى المعنى في الفكر:

هل هو لعب تفسيري أم حرية تأويلية؟

"ذهب الشيخ الى استحسان المعنى والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني. وانما الشأن في اقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الاماء وفي صحة الطبع وجودة السبك..." (الجاحظ)

"تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر" عبد القاهر الجرجاني.

استهلال:

عندما وقع استهداف وطن الكينونة وتشقق مسطح المحايثة الذي جهزه العرب للتفلسف وعصفت رياح العدم بشجرة الحكمة الشرقية لم يجد الإنسان من مسلك آخر غير استنطاق الظروف والأحوال التي سببت هذا الاستهداف وأحدثت التشققات والتصدعات داخل الذات لإبراز قواها التدميرية والتقطن إلى لامشروعية أوطانها الانسلابية قصد تأسيس عقلانية جديدة وسط بحر من اللاعقلانية الطاغية وبغية تصحيح المسار وإعادة اعمار ما خربته التقنية عندما صحرت الوجود وعمقت الهوة بين الأنا والآخر، ولا يكون هذا التصحيح بالمشاركة في المعاناة والانشغال بأعباء العالم الشئني والأداتي الذي يحاصرنا من حولنا ويسد الأفق ويمنعنا من الحلم والتأنيث في الفراغ بل لابد من إعادة للفلسفة دورها الكاشف لمعنى كل ما ليس له معنى وإعطائها المزيد من القدرة التأويلية

والتفسيرية للأحداث والظروف والأحوال والوضعيات القصوى التي تغمر الحياة الإنسانية.

يبدو أن إعادة إكتشاف الكينونة من وراء كل ما علق بها من التمويه والتحريف والرياء الدبلوماسي والمصطلح والإجراء هو الغرض والمطمح في كل لحظة تفكير وتدبر كما أن إعادة بناء الذات تعقليا تحت ركام اللاعقلانية الشائعة والمسيطرة هو السؤال الوحيد المشروع والمقصد الأسنى للفكر طالما أن حاجة وجودنا الإنساني إلى الكشف والتأويل لا حدود لها وطالما أن تجريد معطيات هذا الوجود من كل ما يحيط به من التباسات وإلغاز هي مهمة أكيدة وحيوية.

ربما تعود حالة الإرباك والفوضى هذه إلى أن العالم الذي نعيش فيه لم يعد يمنح المعنى تلقائيا وبشكل فوري ومباشر بل يتكتم عليه ويراوغ، الأمر الذي يدعونا إلى بذل الجهد لانتزاعه والظفر به بالتأويل والتفسير والتوضيح والفهم وكل استراتيجيات الفكر واللغة والعقل والجسد والأحاسيس والخيال.

فنحن نحيا اليوم محنة في المعنى لا لعدم التوافق بين المعنى والوعي الذي أصبح زائفا ومخالفا لما يبدو عليه بل لأن هذا الوعي وكل النتاجات الإنسانية تحمل معنى دون أن تمنحه مباشرة وكل ما يعطى من ظاهرة الوجود قبل التأويل هو وقع سطحي من المعنى خاصة وأن البنى الأساسية للوجود مغرقة في الألغاز وتتميز بالطابع المكتوم والمضمر، إذ أن المباشر يخفى الأساسي والمعاني متعددة والدلالات متناثرة وصراع العمالقة حول معنى الوجود هو صراع محموم أفرز رؤى وتصورات متميزة ومتباينة عن العالم.

عندما نكون أمام أزمة سوء فهم تخص شخص الإنسان من قبل الذات أو من قبل الآخر وأزمة سوء فهم للآخر من قبل الذات أو من قبل نفسه فإن إنتاج نظرية في الفهم والتأويل تبدو أمرا مقضيا وضرورة ملحة لتجاوز هذا اللبس والجهل والغموض وإن البحث عن معنى الإنسان بشكل كوني والقيمة التي ينبغي أن يمنحها لنفسه ولغيره والمسؤولية التي يجب أن يضطلع بها في وجوده هو ما ليس منه بد لتعميق ظاهرة الفهم والنزوع إلى فهم الفهم.

فلماذا يحدث أننا لا نفهم أنفسنا ولا نفهم حتى الذين يشبهوننا والذين ينتمون إلي نفس هويتنا الثقافية والاجتماعية والحضارية؟ لماذا يحدث أننا لا نفهم الذين يشاركوننا هموم الوطن ورموز اللغة والمصير المشترك للتاريخ؟ هل سوء الفهم هذا مرده التباعد في المكان والزمان أم الايديولوجيا والاعتقادات المسبقة؟ لماذا كان اللقاء بين والإنسان عنيفا وكان اللقاء بين الحضارات داميا وصداميا؟ لماذا كان هناك جهل وحقد بين الحضارات وبين الأمم؟ ما سبب عدم الاعتراف المعمم بالهوية الإنسانية الكونية؟ هل يمكن تحقيق ثقاف توليدي بين هذه الحضارات وتخطى كل أشكال الصراع والهيمنة؟ إن كان لا وجود لفهم الذات خارج وساطة اللغة وكان فهم الآخر لا يتحقق خارج إطار الترجمة والعيش المشترك وتأصيل العلاقة بالوجود وبالآخر والتحول من الوجود بالنسبة إلى الذات إلى الوجود في العالم والوجود من أجل الآخر فإن هذه المطالب لا تحقق إلا بالعقل النقدي وبتفكيك كل أوهام التمركز وحصون الهيمنة سواء العقلية أو الصوتية أو الحضارية وبممارسة التأويل قصد الارتقاء إلى فكر الاختلاف الذي يعترف بحق الآخر والأغيار في الحياة والفعل ويقر بنسبية قوله وتواضع رأيه. غير أن السؤال الذي يطرح هنا يتمثل في الخطة التي سيعتمدها الفكر اليوم للنهوض بهذه التحديات هل يعتمد أسلوب النقد والتفكيك أم أسلوب التأويل والتأسيس؟ كيف يمنح التأويل حق الوجود لدى الفلاسفة؟ ولماذا لا بد أن نمارس التفكيك؟ ما الذي يجب أن نفعل لكي يكون فهم الآخر لنا وفهم الأنا للآخر ولنفسها ممكنا؟ هل نلتجئ إلى الهرمينوطيقا أم إلى الغراماتولوجيا؟

لا يرى أغلب المفكرين في التقريب بين الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا سوى مجرد أمر طريف من وجهة نظر المنطق بل إن بعضهم ذهب إلى القول بوجود وحدوث مفاجأة و غرابة عندما نضع ما يتعلق بالتأويل وما ينتسب إلى التفكيك جنبا إلى جنب ونربط بينهما في علاقة قد تمثل مشهدا خياليا أو خليطا هجينيا فكيف نجعل هذه العلاقة الممتنعة والغريبة أمرا متحققا وسؤاليا حيا؟

ألا ينبغي علينا أن نعترف أن اللقاء بينهما لم يحدث وغير قابل للحدوث في تاريخ الأفكار؟ ثم كيف نسمح لأنفسنا بالحديث عن تركيب فكري بين الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا وهما أمران لا يقبلان التركيب أو متنافران أصلا؟

إذا كان الأمر بهذه الطرافة والغرابة فمرد ذلك أننا لا ندرس العقل التأويلي كأحد مظهرات العقل النقدي وإنما تعودنا على إدراج الغراماتولوجيا ضمن فكر الاختلاف والذي يقطع مع منطق الهوية والتأسيس ولم ننتبه إلى أنها ممارسة تأويلية على نحو ما.

ولكي نناقش هذا الرأي ألا ينبغي علينا أن نسأل أولاً عن طبيعة الهرمينوطيقا وعن ظروف نشأتها والتحويلات التي طرأت عليها والمنهج الذي تعتمد عليه والمواضيع التي تتخرط فيها والمقاصد والغايات التي تسعى إليها ثم ألا يجب أن نعالج نفس التمشي الإشكالي مع الغراماتولوجيا وفكر الاختلاف والتفكيك. أينبغي إذن أن نستخلص من هذه المناقشة المفترضة أن القول بالعطف بينهما هو قول مردود وادعاء التجاور هو ادعاء خاطئ، أليس من الأجدى أن نتبنى الموقف المغاير ونفترض العلاقة بينهما على أنها علاقة صراع وتنافر؟

رب فرضية ثانية تبدو أقل غرابة من الأولى وأقل إثارة للدهشة لا لانسجامها مع الرأي السائد بل لأنها من تحصيل حاصل وأمر وجوده مستوفي غير أننا هاهنا في حاجة إلى أن نتقصى الشروط التي جعلت هذه العلاقة ممكنة ونتبين الأسباب التي حالت دون أن يتحول السجال بينهما إلى مبارزة ومناظرة وبشكل أكثر دقة مواجهة. إن أشد ما نخشاه وأهم ما ينبغي الاحتراس منه عندما نضع الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا وجه لوجه هو هذا التناظر *symétrie* الظاهر للعيان بينهما والاتفاق المبدئي المتواري نحو الأعماق. فربما نتمكن من تجديد ماهية الهرمينوطيقا بدقة وصرامة بمجرد أن نستنتق نصوص شلايرماخر وديلتاي وهيدجر وريكور ولكننا نفاجئ بالغراماتولوجيا كمجموعة من المواقف يصعب ردها إلى مركز ثقل واحد ويستحيل اختزالها في وجهة نظر جزئية. فعندما نمر من الهرمينوطيقا إلى الغراماتولوجيا فكأننا نذهب من *logos* إلى *polemos* ، من المفرد إلى المتعدد، ومن المركز إلى الهوامش من فكر يستشرف المعنى إلى فكر يعلن تلاشي المعنى *fatigue du sens* من الاعتراف بسيادة المؤلف إلى القول بموت المؤلف ومن التاريخ إلى البنية.

يترتب عن ذلك أن العلاقة ليست مجرد فصل *disjonction* بل قرابة باطنية وتعد جوهرية غير أن صعوبة منهجية جديدة تظهر أمامنا عندما نحاول أن نخلق

حوارا بين مؤلفين لم نعتهما إلى حد الآن حق الكلام هما هانس جورج غادامير الناطق الرسمي باسم الهرمينوطيقا وجاك دريدا الموقع الأول للغراماتولوجيا.

إن ما يهمنا من هذا الحوار هو ما يسميه هيدجر الوحدة النسقية لحركة الفكر Gebarde des denkens لكن هل يكفي غادامير للتعرف على الوحدة النسقية لحركة الفكر الهرمينوطيقي؟

وكيف ننسب وحدة نسقية لفكر دريدا الذي جعل التفكيك منهجا والاختلاف مذهباً؟ أليس مطلوبنا هنا هو استنطاق الوحدة النسقية التي تضم حركة الفكر التأويلي والفكر التفكيكي معا؟

انه حتى إن سلمنا بأن العلاقة بين الطرفين ليست مجرد انفصال وتباعد بل هي أيضا التناظر وجها لوجه فإن هذه المقابلة التناظرية تقترض كما بين ليفناس الحضور وامتلاك وجه على أحسن تقويم بيد أنه ليس من اليقيني أن تمتلك الغراماتولوجيا وجها واضح المعالم لأنها كما بين دريدا تكاد تكون "لعب خلاب ومتعدد بالأقنعة" عكس الهرمينوطيقا التي اقترن اسمها بفن التأويل الذي ليس مجرد علم مبني على أسس ونظريات بل منهج مبني على الترجمة والتفسير والفهم يحيل إلى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصورية واستعارية ورمزية.

على هذا النحو يبدو أن "الحقل الذي نريد توطين اشكاليتنا فوقه هو حقل مفخخ ومليء بالألغام" ويبدو أننا نحاول أن نوثث في الفراغ كأن وضعيتنا تشبه المسافر داخل عالمين والذي يتقاسم عناء تجربتين فكريتين ويتخذ لغتين متباعدتين كمسكن له فهل ينال الجلوس على العرش عندما يضع قدما هنا والأخرى هناك أم أن الأرض ستزلزل تحت قدميه ويفقد كل دليل إلى المعنى؟

إن كانت الهرمينوطيقا تنتمي إلى logos وتنتفتح على الأغيار عن الطريق السؤال وفن الحوار وتخضع لنظام المعرفة وتضع حدودا للمفهوم وتربط الحقيقة بالتطابق فإن الغراماتولوجيا هي استراتيجية أي موقف فاحش ومخل بالحياء يتحرك في التخوم والهوامش، يخترق المراكز والبديهييات ويسدد الضربات وهذا العمل الهامشي يبعثر المعاني ويحطم الهويات والحقائق المطلقة فهو احتفال

يتضمن على قدر كبير من القسوة والوحشية. من هذا المنطلق يبدو كأننا أمام”
لإنسجام بنيوي إن لم نقل اختناق أصلي” وحتى المواجهة بين الأمرين هي
مواجهة تعتمد أسئلة غير متكافئة لأن خطة البحث في الهرمينوطيقا هي انتزاع
المعنى وعندما نواجه الغراماتولوجيا بهذه الخطة فإننا لن نعثر على معنى يمكن
انتزاعه بل ليس ثمة معنى يمكن أن نزيح عنه الحجاب فهي عندما تلوذ بحقلها
وتتحصن بقلاعها تصبح مستعصية على القراءة وغير قابلة للتأويل.

فهل من سبيل إلى فك عري هذا الاختناق الأصلي؟ ضمن أي شروط يمكن
للتأويل والتفكيك أن يتفاهما ويتبادلا الاعتراف بحق الإقامة وشرعية الوجود؟

عندما تسعى الغراماتولوجيا من خلال حفل بري ينقم على ما جاهز ويتمرد على
كل ما يمنح عن طواعية معنى الوجود إلى تحطيم الميتافيزيقا فإن أركان التمرکز
اللوغوسي logocentrisme تتقوض وان الهرمينوطيقا تظهر كمشروع هش
بدرجة قصوى إن لم نقل إنها أضحت عاجزة على الوقوف على قدميها فهي قد
وضعت نفسها منذ بواكيرها الأولى على ذمة النوايا الطيبة واللغة البريئة وألقت
على عرض الحائط لغة المقاصد والغايات وإذا حاولنا النظر والحكم من طرف
المشروع الغراماتولوجي يكون المشروع الهرمينوطيقي نفسه محل شبهة وموضع
اتهام. لماذا يستحيل علينا القول بتجاورهما؟ هل يعزى ذلك إلى التناقض بين
التأويل كجهد تأسيسي للمعنى والتفكيك كجهد نقدي تحطيمي له؟ لكن قبل كل شيء
ماذا عن الهرمينوطيقا في حد ذاتها؟ وكيف مثل غدامير تتويجا فلسفيا للمشروع
الهرمينوطيقي؟ أو ماذا عن الغراماتولوجيا في حد ذاتها؟ وما هي الأسباب التي
جعلت دريدا يربط بينها وبين الاختلاف والتفكيك؟

I- في الهرمينوطيقا في حد ذاتها:

إن كلمة Herméneutique هي في عداد الكلمات المتعذر ترجمتها لأنها تختلف
عن كلمة interprétation التي تعني التأويل وتتضمن كلمة Herméneutiké
الإغريقية التي تكون من الجذر Tekhné الذي يحيل إلى الفن أي الاستعمال
التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصورية واستعارية ورمزية والجذر
Téléologie الذي يفيد الغائية وكأن الهدف الذي جندت من أجله هذه الوسائل هو
الكشف عن حقيقة شيء ما.

تجدد الإشارة إلى أننا نبتغي صيغة فن التأويل أو التأويلية لأنها أقرب إلى الكلمة من علم التأويل ولأن التأويل هو في حد ذاته منهج مبنى على الترجمة والتفسير والفهم أكثر منه علم مبنى على أسس ونظريات. وعليه تعني الهرمينوطيقا فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم والحقائق التي تختزنها والمعايير والغايات التي تحيل إليها.

وحتى عندما نعود إلى لسان العرب لابن المنصور (ج 3- ص 331) فإننا نجد لفظ التأويل مأخوذ في اللغة من الأول وهو الرجوع إذ يقال آل أولاً ومآلاً أي رجع وعنه ارتد ويقال أول الكلام تأويلاً وقدره وفسره وعلى هذا الأساس يطرح هذا المفهوم مسألتين: الأولى التساؤل عن نوعية الموضوع الذي يقع الرجوع إليه لإبراز ما يحتمله من المعاني والثانية البحث عن هوية المؤول: الفرد أم الجماعة الإنسانية ثم هل أن المؤول هو مبدع الأثر أم فاعل آخر مثل المؤرخ أو العالم أو الفيلسوف الناقد؟

وقد سئل ابن العباس عن التأويل فقال التأويل والمعنى والتفسير واحد فمن الواضح إذن أن تأويل يعني فناً فكرياً يؤدي إلى إعطاء المعنى والتأويل هو تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه. اللافت للنظر أن الدلالات العربية للكلمة تفيد أمرين:

- تأويل سيء محرف: ارتد عن المبدأ، وزاغ قلبه عن الحق.

- تأويل جيد حقيقي: رجع إلى الأول وعاد إلى الأصل.

على هذا النحو يقول جون ستاربنسكي في تصديره لكتاب شلايرماخر والذي عنوانه: "فن التأويل": "واعتبر فن التأويل كتقنية الرجوع إلى المعنى الأول والخالص".

كما يذهب شلايرماخر إلى القول بأن علم الهرمينوطيقا طريقة للاشتغال على النصوص لتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وذلك بالتماس البدايات الأولى والمصادر الأصلية لكل تأسيس معرفي.

وقد سمح ارتباط فن التأويل بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية لفلهايم دلتاي بتأسيس مبدأ حديث في فن التأويل إذ يرى ضرورة أن تفهم النصوص انطلاقاً من النصوص نفسها وليس اعتبار من المذهب الذي تنتمي إليه بحيث لا يوجه المذهب النص بل يستقل هذا الأخير بحقيقته عن كل توجه يسجنه ضمن إطاره الخالص وعليه فإن الفهم لا تستند على التفسير اللاهوتي للنصوص بل على التطبيق المنهجي لقواعد التأويل من لغة ونحو ومنطق وترجمة.

أ – من خطاب حول المنهج إلى خطاب حول الحقيقة:

يحلينا الحديث عن مبحث التأويلية إلى شلايرماخر وديلتاي وهيدجر وريكور ولكنه يحلينا أيضاً إلى هانز جورج غادامير ليس لأن اسمه ارتبط بهذا المبحث ارتباطاً حميماً بل لأن العودة إليه هي عودة إلى الأصول ولأن الاهتمام بالتأويل احتل مساحة معرفية واسعة ضمن مشروع الفلسفي وكتابه [الحقيقة والمنهج] يعتبر بمثابة القواعد الأساسية في التأويل الفلسفي أثار ثورة إبستمولوجية في قضايا التأويل المعاصر وعالج محاور كبرى مثل الفن واللغة والتاريخ وربما لم يكن يتوقع أنه سيصبح محل اهتمام ونقد فقد أثار استخدامه لكلمة التأويل جدلاً واسعاً وذلك من خلال ملامسته لمعارف متقاربة فنية وأدبية وكذلك تعمقه في البحث عن أسس الموضوعية في العلوم الإنسانية. إذ كان الأمر كذلك فإننا نجد Gadamer قد ذهب بحركية واقع الهرمينوطيقا التأويلية إلى أبعد حد عندما ميز بين ما يتعلق بالمنهج وماله علاقة بقضية الحقيقة مؤكداً أن المنهج مسألة ينبغي أن يعاد النظر في مشروعيتها ويصرح في هذا السياق: إن الحقيقة ربما في سياقات معينة تراوغ المنهج ذلك أن المنهج هو تلك الصيغة العلمية للتعرف التي لها مكاسب لا يمكن بحال من الأحوال النزاع في أمرها وشأنها. على الرغم من أن كل صيغة لها خسائرها... إن صيغة المنهج العلمي هي حركية الذات التي تسيطر على الموضوع" ويضيف من جهة ثانية في إطار رسمه لحركية الفهم وإجابته عن سؤال: ما هو المنبع الذي يصدر منه الفهم؟ "إن ظاهرة الفهم ومن ثم تأويل ما فهم تأويلاً صحيحاً لا يشكل مشكلاً متميزاً يتعلق بمنهجية العلوم الإنسانية فقط فالفهم وتأويل النصوص ليسا حكراً على العلم ولكنهما يتعلقان أساساً بالتجربة

الشاملة التي يكونها الإنسان عن العالم ومن ثم في فإن ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية".

هذا يعني أن مشكل التأويل ومن ثم مشكل الفهم بصفة عامة لا يكتفي باستقصاء علاقات الإنسان بالعالم والأشياء على أهمية هذه العلاقات وإنما يعمل على بلوغ الخصوصية والاستقلالية ويعمل على مقاومة ذلك التوجه الذي يعمل على إذابته داخل المنهج العلمي ومن هنا فإن الرهان الأساسي لا يتعلق بإيقاف الحوار والتفاعل بين التأويل والعلوم الإنسانية بل المحافظة عليه والدعوة إلى مقاومة ذلك الانحلال والذوبان في هذه العلوم وفي حقول معرفية أخرى على أساس أن لها القدرة في أن تجعل الذات تسير وفق منهج مضبوط يقربها من إدراك وسبر أغوار المعرفة.

لقد كان كتاب "الحقيقة والمنهج" دعوة ملحة إلى المقاومة من الداخل وذلك بتحديد معنى الحقيقة ومعنى المنهج في آن واحد لذلك يلجأ المنهج التأويلي في موازاة الشمولية التي يدعيها المنهج العلمي إلى بعث طريقة جديدة أساسها توزيع مساحة تواجد الحقيقة وجعلها أكثر مرونة وانسيابية وأكثر انفتاحا على المعارف الأخرى وينقد قادامير في هذا السياق دلتاي الذي ينتمي إلى تيار الحياة والذي بحث في كتابه مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية عن الاستقلالية المنهجية لعلوم الإنسان أو علوم الروح بحسب تعبيره وذلك بإجراء موازنة بينها وبين علوم الطبيعة وأكد على أنه لكي نفهم علوم الروح التي تتخذ من الإنسان موضوعا لها لا بد أن نغوص إلى داخلها ونتسرب إلى جوهر الحياة النفسية بالتعاطف عبر نوع من الرقة والحساسية المرهفة وهنا تأخذ التجربة النفسية كل مصداقيتها بل ويصير علم النفس العلم القاعدي الأول لأية معرفة متعلقة بالإنسان وبالعالم التاريخي والاجتماعي بصفة عامة.

لقد انخرط غادامير حول هذه النقطة في سجال هام مع هابرماس حول الأهمية المعرفية للعلوم الإنسانية وحول منهجيتها رافضا أية إسقاطات في مجالات معرفية متعددة كالعلوم الإنسانية والنقد الأدبي لأن العلم على الرغم من تغلغله داخل صيرورة الحياة الاجتماعية لا يمكنه أن يؤدي وظيفته الاجتماعية بكل نجاعة وفعالية إلا إذا أفصح عن حدوده وعن نسبية هامش الحرية المتوفرة لديه

ومن هنا يأخذ التأويل أهمية بارزة بالنسبة للعلوم لأنه يقوم بفتح آفاق جديدة أمامه تمكنه من مقاربة الحقيقة بطريقة مرنة في مجال معقد كمجال العلوم الإنسانية وهو كذلك قادر على مجاوزة إشكالية النسبية على اعتبار أنه لا يريد احتكار الحقيقة بقدر ما يحرص عليها ويعبر التأويل الفلسفي الذي يعطي أهمية خاصة لبناء المفاهيم الفلسفية ونحتها بوصفها منطلقاً أولياً لبناء المعارف التعبير الأكثر ملاءمة وصدق عن وضع الفلسفة في عصرنا من حيث أنها تخلصت من نسقيتها التقليدية وصارت أكثر انفتاحاً على الإنسان وأكثر التصاقاً بالواقع. وحتى عملية إبداع المفاهيم الفلسفية فلا ينبغي أن تتحول المسألة إلى لعبة في حد ذاتها منسلخة عن العالم والواقع والإنسان بقدر ما ينبغي أن تنحدر من الممارسات العلمية ومن الاحتكاك بالأشياء والتجارب المعيشة والمعارف الأخرى كالفن والتاريخ من هذا المنطلق بما هي قدامير بين المنهج التأويلي والفهم ويميز بين نوعين من الفهم:

1- الفهم الجوهرى وهو فهم محتوى الحقيقة التي تنكشف بقراءة النص.

2- الفهم القصدى وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف.

يمكننا هذا التمييز من الفصل بين فهم البديهيات والأوليات وفهم الدوافع والأسباب التي تتحكم في الفرد ومن التعبير عن المعنى وبالتالي فإن الفهم هو إدراك المعطيات النفسية والفردية والتاريخية التي ينطوي عليها التصريح بقضية معينة مقابل فهم ماهية هذا التصريح أو السلوك أو الفعل في حد ذاته. فما نفهمه ليس هو حقيقة أو دلالة التصريح وإنما الحثيات والملابسات ربما المعقدة والمتشعبة التي سمحت في ظرف خاص وضمن معطى للفرد أن يصرح عن أمر معين.

فالفهم القصدى هو وسيلة إستراتيجية يستعان بها في اللحظة التي يخفق فيها الفهم الجوهرى في إدراك حقيقة ما يؤطره التساؤل التالي: ماذا كان يقصده هذا الفرد بالذات؟ ينتقل غادامير عكس شلايرماخر من المنهج إلى الحقيقة لأن علاقة القارئ بالأثر الفنى أو الأدبى أو الفلسفى هو علاقته بالحقيقة كإنتفاخ وكشف أو إنكشاف بالمفهوم الذى يمنحه هيدجر لكلمة *Aletheia* الإغريقية والتي تعنى الحقيقة كإنتارة وكشف ففهم الأثر الفنى مثلاً لا ينفصل عن فهم حقيقته غير أن هذه الحقيقة لا تنفك عن نمط التجارب المعيشة والممارسة ولا يتعلق الأمر بحقيقة

متعالية عابرة للحظات التاريخية وإنما بحقيقة محايدة لمنطق التجارب والمقاصد والتصورات.

إن انخراط الحقيقة في التجربة عند غدامير هو اعتبار الفهم كسماع شاعري لما يمكن أن يقوله النص في سياق لحظتنا الراهنة فعلاقتنا به هي بذواتنا فهو لنا كالمرآة نرى عبره واقعنا وراهنيتنا يتعلق الأمر بانصهار آفاق المعنى الذي نستخلصه من فهمنا للنص وعلاقة هذا المعنى بوضعيتنا الراهنة. هذا الانصهار يحقق جدلية العلاقة التي تتأسس بين المعنى المنتج والسياق المستهلك.

وإن تعلق مفهوم التأويل بعملية الفهم وتعلقت عملية الفهم بفن الفهم فإن موضوع الفهم ومبحثه هو النصوص الأدبية والآثار الفنية والأحداث التاريخية لأنها المستويات التي يحدث داخلها الحوار حتى لا نقول الصراع بين الحقيقة والمنهج والذي يجد غدامير حلاله بالعودة إلى مفهوم إعادة البناء والتكامل الذي عثر عليه عند شلايرماخر ولكنه أعطاه دلالة جديدة وهي البحث عن الأصول والعمل على إعادة تأصيلها وذلك بإعادة تمثيل الإنتاج الأول للمؤلف وإيجاد نقطة استقطاب تسترجع ما كان غائبا وتعيد نبض الحياة إلى هذه الأصالة المفقودة.

إن بحث خطاب الحقيقة عند غدامير يحيلنا إلى طرق مسألة اللغة وهي تحليلنا بدورها إلى النص الذي يحيلنا بدوره على القارئ والقارئ هو مؤول بمعنى من المعاني يحيلنا إلى روح العصر وهذا هو الدور كما فهمه قدامير الذي يعترف بوجود علاقة حميمية بين لغة الجانب التأويلي مع لغة الجانب الفهمي لأن حركية التأويل تطرح في بعدها السياقي مفهوما آخر للغة غير مفهومها المتداول. لا سيما وأن الحديث عن حركية الوجود المطلق [العالم] يستدعي في التعامل معه لغة تستطيع أن تتماشى مع حركية الجانب التأويلي، إن عمل التأويل يبني أساسا على فهم حركية النص لا فهم الكاتب بحد ذاته ولا يعبا بالعلاقة بين المؤلف والملتقي بل بمشاركة الجميع في موضوع يقدمه النص للذات الإنسانية وهي في مرحلة التعرف على وجودها فكيف تم الانتقال بالتأويل من نمط في المعرفة إلى نمط في الوجود؟

ب – التأويل من نمط في المعرفة إلى نمط في الوجود:

إذا كان هوسرل ينظر إلى حركية الوجود باعتبارها منحة من سر حركية الوعي فإن هايدغر ينخرط ضمن أنطولوجيا أساسية تتماشى وبعد حركية الواقع المتجدد والمتغير تهتم بذلك الجانب الكشفي الخلاق الذي يعتمد أساسا على مبدأ الجانب التأويلي الذي ينتقل من الاهتمام بفكرة الوعي إلى الوجود ونواميسه الداخلية والخارجية على السواء. وقضية الفهم التأويلي عند هايدغر لا يمكن بحال من الأحوال أن يخرج من حركية الوجود لأن الفهم نفسه وجود الإنسان في هذا الوجود فالعلاقة بين الوجود البشري Dasein وحركية الوجود المطلق لا ينبغي أن تقوم على مبدأ المعرفة بل هي علاقة قائمة على حركية الجانب التأويلي ليس غير.

إن الوجود ليس عبدا لحركية الدازاين وما تمليه من سيطرة في اتخاذ الأحكام والقرارات وهي تتعامل مع الأنساق المتغيرة تبعا لتغير الوجود وإنما الوجود هو فوق ذلك كله ومن ثمة كان لزاما على الدازاين أن تتواضع وهي تتعامل مع هذا المطلق الذي يحوطها من كل ناحية خاصة وأن حركية الوجود تجعله في استعداد تام ومتواصل لإعطاء الدازاين كل ما له علاقة بمقامه الوجودي والمعرفي والفكري على السواء. ويرى هايدغر أن قضية الفهم التأويلي لا يمكن بحال من الأحوال أن ينبع من الجانب اللغوي وإنما الفهم يتم من خلال اللغة فحسب منشغلا بالوظيفة التأويلية الأولى للكلمة معيدا الاعتبار لفكرة التكلم ذاتها خاصة وأن أمر التكلم يأخذ بعدا حركيا آخر يسميه التجلي والبلاغ.

إن الدازاين Dasein هو الذي استطلع الرسالة الوجودية بأسرها ناطقا بها في أحسن المقامات عابرا الهوة بين خفاء حركة الوجود وظهوره بين اللاوجود والوجود نفسه واستنتج هايدغر من هذا أن الدازاين إذا تكلم فكأنما الوجود بأسره هو الذي تحدث بكل مستوياته بلسانه. إن التأويل عند هايدغر هو حوار مع حركية النص المتغيرة والمتجددة عساه أن يظهر الخافي ويوسع أفق الانفتاح ويبيح تفتح المغلق وان التفكير الحق ليس معالجة ما ظهر بل إظهار ما كان مختفيا لا يدركه إلا من اتصف بلغة حركية الإطلاق. ونتيجة لذلك حول هايدغر الحركية التأويلية إلى مكانها الوجودي والكوني جاعلا التأويل ضمن حركة الكلمة الوجودية ناطقا بسر الوجود وبسر العملية الكشفية التي لا يمكن أن تزول بحال من الأحوال.

وقد واصل غادامير هذه الخطة الهايدقارية التي جعلت حركية الوجود للفهم أداة لإعادة تقدير اللغة والعمل الفني والفلسفة وتأويل النصوص على اختلاف أشكالها الداخلية والخارجية مؤكداً أن الوجود الجدير بالفهم هو اللغة لأن الوجود لا ينفك عن كينونية اللغوية ولا يمكن إدراكه إلا في هذه المساحة الرمزية والدلالية بوصفها عالماً مفتوحاً وأفقاً ممتداً فهو يتبلور في نطاق اللغة بوصفها شبكة مجازية أو قيمة بلاغية أو صيغة خطابية والوجود الوحيد الجدير بالإدراك.

هكذا انتقلت الهرمينوطيقا المعاصرة من الطابع الأنطولوجي مع هيدجر إلى البعد اللغوي مع غادامير وإن كان الفضل يعود إلى هايدقر في قراءة بنية الفهم وتحليل الدازاين كما هو موجود في العالم والتي سار على منوالها قدامير في إعادة قراءة التراث الغربي كما يتبدى في حقله النظرية الثلاثة: الفن والتاريخ واللغة لكن قدامير يذهب إلى أبعد من الطرح الأنطولوجي عندما يجعل من اللغة معيار الأنظمة الفكرية في الثقافة الغربية لأن التجربة الإنسانية لا تتبلور إلا في اللغة بل هي لغة بامتياز لها الأساليب المتنوعة والطرق المختلفة في مقاربة عوالم ممكنة قابلة للتشكيل أو الابتكار.

إن تاريخ التأويلية وما أفرزته من وعي تأويلي وصيرورة تأويلية هي قبل كل شيء انتفاء التأسيس أو المبدأ أو الأصل وهذا ما يطبع الفكر التأويلي الذي غدا مع هايدقر وقادامير نمط في الوجود وليس نمط في المعرفة بعد الفصل الحاد الذي أقامة قدامير بين الابستيمولوجيا والهيرمنوطيقا وبين المنهج والحقيقة بحيث صارت كل تجربة في الحقيقة هي تجربة تأويلية إذ لم تعد هناك وقائع في الوجود بل فقط تأويلات. فإذا كانت الحقيقة عبارة عن تأويل فإن التأويل ليس فقط تاريخية الحقيقة وإنما أيضاً حقيقة تاريخية تجلت في صراع التأويلات وتنوع التفسيرات واختلاف الأذواق والآفاق. فكل وجود راهني هو وجود من أجل الحقيقة تحركه إرادة الفهم ويحقق فاعليته ضرورة الحوار.

إن نظرية غادامير تريد أن تكون هيرمينوطيقا عامة لا مجرد تفكير من الدرجة الثانية يتعلق بتفسير النصوص بل تسعى إلى إبراز العنصر المشترك بين كل أنماط الفهم، والقول بأن الفهم ليس سلوك ذاتي تجاه موضوع مفترض أنه معطى بل هو ينتمي إلى وجود ما وقابل للفهم. إن البنية التأويلية لوجودنا بوصفه وجوداً

في العالم لا يحتاج إلى تبرير والعقل التأويلي لا يحتاج هو كذلك إلى تشريع إلا في حالة مجابهته خطاب العلم ومفهوم التجربة الذي يدرجه هذا الخطاب.

من هذا المنظور يميز غادامير بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث ومناهجه المقررة من جانب علوم الروح المزعومة لأن الفهم ليس مكملًا لمناهج علوم الطبيعة بل معارضا لها كما أن البنية المشتركة التي توجد الظواهر التأويلية تتمثل في مقاومة الحقيقة والمعنى لكل محاولة اقتحام من طرف العلم ومجابهة مسألة تجربة الحقيقة كما تبدو خارج العلم بالقيام ضد علموية الفكر الحديث والتخلي عن القول بأن المنهج العلمي هو المنهج الوحيد القادر على ضمان تجربة الحقيقة.

وهكذا تبرز ملامح نزعة تأويلية كلية تعبر كل حقول المعرفة وتخص التجربة الإنسانية بأسرها مجاوزة لتعدد المناهج وتقنيات التأويل باتجاه كلية ووعي تأويلي يجد في البنية اللغوية للعالم ضمان لفعاليته. "إن طبيعة الأشياء ذاتها تجعل من حركة الفهم شاملة وكلية" لذلك تنزع الهيرمينوطيقا إلى الفهم ليس بإعداد تقنية للفهم وإنما بإبراز شروط إمكان الهيرمينوطيقا التي تسمح بحدوث الفهم بحيث نتحول من سؤال: ماذا يجب أن نفعّل لكي يكون الفهم ممكنا؟ إلى سؤال آخر: كيف يكون الفهم ممكنا؟ وإلى آخر ينضاف إليه هل إن ما يتم فهمه قابل لإقرار شرعي من وجهة نظر الفلسفة؟ وهكذا فإن الطرح الهيدقري المشهور حول كيف يفهم الشيء؟ يصل به قادمير إلى أساسه كيف يفهم الفهم؟ على ألا تكون أدوات التحليل في الإجابة نفسية أو اجتماعية أو انترولوجية بل انطولوجية لغوية لأن قادمير يؤول مفهوم الزمانية Temporalité عند هيدغر ويستخدمه في إيضاح علاقة الـ Dasein بالوجود التاريخي ويسعى إلى توسيع حدود نظرية المعرفة إلى مستوى الفهم ومشروعية ممارسته بما يحقق جوهر أهدافه وهو بلوغ الحقيقة التي ليست هي في النهاية إلا تأسيس للفهم بما هو فهم.

والحق أن غادامير ينزه اللغة عن أن تكون مجرد وعاء للفكر إذ تكون شكلا ينتظر محتواه من فعالية أخرى مختلفة، مصدرها العقل أو الواقع بل يرى أنها مسكنا للوجود وأصلا لكل التجربة الإنسانية. وهنا يذهب غادامير بعدا أعمق في فهمه لهذه العلاقة بالعالم عن طريق اللغة بقوله: "ليس فقط لكون أن العالم لن يكون

عالمًا إلا معبرًا عنه بلغة بل إن اللغة نفسها ليس لها ثمة وجود حقيقي إلا عندما يتمثل العالم ويظهر من خلالها". وينتهي غادامير إلى النتيجة التالية: إن الخاصية الإنسانية الأصلية للغة تعني كذلك في الوقت نفسه الخاصية الإنسانية أصلاً للوجود في العالم الإنساني، لذلك يجب أن نتابع العلاقة بين اللغة والعالم حتى نحيط بالأفق الذي يناسب البناء اللغوي للتجربة التأويلية".

إن اعتبار النصوص وكل المنظومات صيغ تأويل وحالات من علاقة الإنسان بالوجود من شأنه أن يعطي إلى فلسفة المعرفة انعطافًا جديدًا تصبح بمقتضاه الحقيقة هي هدف كل فعالية تفكيرية ومجرد تأويل أي تفسير هو على طريق الحقيقة. ولذلك يربط ريكور بين التأويل وإمكانية تعددية المعاني إذ بدون هذه الإمكانية لن يكون للتأويل أي قيمة عمل أما قدامير فإنه قد حسم هذا الأمر عندما اعتبر التأويل للنصوص لا يمكن أن يعيد بناء أحجارها كما رصفتها أحداثها الأصلية بل يرى أن كل تأويل هو محاولة إعادة الحوار بين المؤول والنص ولذلك فإذا نجح هذا الحوار فإنه يخرج من حدود علاقة فكر بنص إلى علاقة كينونية يدخل فيها الفكر في الحوار مع التراث ذاته ومع الأحكام المسبقة ومع لغته الأولى طالما أن اللغة هي وطن الكينونة وطالما أنه ليس هناك من علاقة بالكينونة إلا بالممارسة اللغوية، فهل يكون التأويل هو المفتاح السحري لحل أفعال التراث الماضوية الموصدة أمام الحاضر الحداثوي؟

ج - مفتاح التأويل أمام أفعال التراث:

لم يفصل غادامير الحقيقة عن المنهج لأن المنهج هو شرط ضروري لإدراك الحقيقي تمامًا مثلما أن إدراك المعنى أو المدلول يتم عبر وساطة اللفظ أو الدال. ولكنه لم يجعل الحقيقة تابعة جملة وتفصيلاً للمنهج للإفلات من قبضة الدوغمانية بل رأى أن الحقيقة تتجذر في تجربة الحياة وفي الوظيفة الفعلية للتاريخ واللغة والفن عندما تدرك قوى الحاضر هذا المعنى بإرادة الفهم وإتيكا التفاهيم بين مختلف القوى وجمالية الحوار بين الحاضر والماضي. وباطنية الانتظار التي يصنع بها هايدغر هموم الحاضر والحضور تجد صداها وانعكاساتها في خارجية الحوار Entente التي يربطها غادامير بإدراك المعنى (الفهم) واستدراك حقيقة التفاهم، وبذلك يعلن غادامير أن حقيقة الفهم تستدعي التناهي في فهم الحقيقة،

ولتعميق ظاهرة الفهم يجد نفسه مجبرا على البحث من خلال الفهم الذي يحدث للإنسان عن الأنماط الكبرى للفهم والعودة إلى التراث واللغة والفن والتاريخ باعتبارها مصادر جديدة للفهم تنشأ باستمرار. ولأن اللغة هي الوسيلة الوحيدة التي تسمح لوقائع الماضي بأن تواصل وجودها وتأثيرها وهي شرط إمكان متعالي للاعتقاد التأويلي الذي يحدث التوافق بين المؤول والشئ المؤول ويرى أنه لكي يكون الفهم ممكنا يجب أولا أن يوجد شيء يتحدث إلينا وهذا الشرط هو التراث الذي لا يستطيع حل أفضاله وفتحها إلا بمفتاح التأويل الذي هو المنهج الضروري لحل كنوز التراث المكنون (الحقيقة).

ويرى غادامير أن هذا المطلب لا يتحقق إلا عندما نقوم بتعليق لكل لأحكامنا المسبقة رغم أنه يفرق بين نوعين من التصورات المسبقة:

1- حكم مسبق سابق لأوانه *prématuré* ويمثل عائقا ابستيمولوجيا يعرقل النفاذ العلمي إلى حقيقة الأشياء الموضوعية.

2- الحكم المسبق كشرط إمكان الحكم لأنه يشكل فهما مسبقا *précompréhension* تتمثل وظيفته بالسماح للفكر بالتوجه نحو المعنى دون أن يفرض عليه تفكيرا معينا. أما الشرط الثاني للفهم فهو إعادة الاعتبار للتراث *tradition* وهذا لا يعني الوقوع في الماضوية والعودة إلى دوغمائية العقل بل الانتماء إلى عالم من الفهم هو أشد أهمية من تجربة سوء الفهم لأنه يعيش أوضاعا أخرى مثل الاتفاق والإصغاء (الإنصات) وتسمح له هذه الأوضاع بالاندماج العيني في المسألة العامة للفهم بالصراع ضد البعد والميزة الغيرية والمجهولة لما يحدث فهمه بعد. وعلى هذا النحو فإن بنية الفهم لا يمكن أن تغفل ما قبل الفهم أو الإطار النظري والعلمي الذي يتموقع فيه الافتراض المسبق.

وبينما كان الحكم الجاهز عنصرا مبهما يعيق البداهة والوضوح في عصر الأنوار يرتد في فكر قادمير عنصرا فعلا في الفهم التأويلي إذ أنه قبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر تتشكل هندسية قبلية تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص وضمن منظور معين تعبر عن السيلان أو التدفق *Flux* اللانهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى الموضوع، النص أو الأثر والافتراض المسبق يدل على انخراط الوعي في سياق تاريخي ولغوي خاص قبل فهم أو تأويل يتجه

من القارئ إلى المقروء يؤطره عامل اللغة والتاريخ ليس كعائق ابستمولوجي للفهم وإنما كتوجيه منهجي يبين السبيل الذي يسلكه الوعي في رصد موضوعاته.

في هذا السياق يصرح غدامير: "ليس فقط وحدة المعنى المحايث الذي تفترضه العملية الفعلية للفهم كل فهم لنص ما يفترض أن تكون هذه الوحدة موجهة من طرف الافتراضات المتعالية في علاقة أهداف النص بالحقيقة". ولذلك فإن منطق الحكم المسبق يعتبر أن قبل النص هناك نص آخر نص قبلي وقبل الفهم هناك فهم آخر فهم قبلي وقبل التأويل هناك تأويل آخر تأويل قبلي. هذه التأسيسات القبليّة تعتبر أن المواضيع التي يقصدها الوعي وأن النصوص التي يقرؤها المؤول ليست مواضيع أو نصوص مستقلة ومعطيات مطلقة وإنما هي آفاق منصهرة من تأويلات وقراءات آنية تشكلت في الحاضر هنا والآن وأخرى تأسست في الماضي. وعليه ينخرط التراث Tradition بكل إمكانياته وكموناته الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في آنية الحاضر. وهكذا تصبح كل قراءة لنص أو أثر فني أو أدبي أو فلسفي هي قراءة وتأويل للتراث مادام هذا النص أو هذا الأثر هو نسيج علاقات تأويلية مثبتة تشكلت في التاريخ. وعلى هذا النحو يتخذ النص أو الأثر بذلك صورة وعاء يحتوي على تأويلات وتصورات ومناهج سابقة ليتضمن أيضا افتراضاتنا الخاصة وتأويلاتنا وقراءاتنا الراهنة.

ان العودة إلى التراث لتأويله لا تعني أننا نجد حلولا جاهزة في نصوصه المشكلة للأسئلة التي تشغل في لحظتنا الراهنة وإنما توسيع حركة التراث بنقده وتثويره وتطويعه ليتماشى مع الحاضر وينفتح على المستقبل وبالتالي فإن الوعي التأويلي يعكس ظهور التراث وانصهار آفاق الماضي والحاضر في حقيقة الفهم وهو يضمن إنارة حاضرنا الراهن وحالته الواقعية بأنوار الماضي التي لم تفقد بريقها.

ويخلص غدامير إلى النتائج الأربعة التالية:

- 1- انفتاح النص على الوجود التاريخي والاجتماعي والمعرفي.
- 2- العلاقة بالنص تؤول إلى الالتقاء بالتراث.
- 3- ما قبل التأويل أو الفهم أو القراءة والتأويل والفهم والقراءة الراهنة هي آفاق منصهرة وعوالم متداخلة.

4- ما قبل النص والمتضمن في النص ينصهر مع النص في أفق سياق متبدل ومتغير.

إن ما يريده غادامير من التراث هو الوظيفة الفعلية للتاريخ التي تعبر عن حياة التراث أو التراث ككائن حي يحيا في وسط تاريخي ولغوي وجغرافي محدد ويتغذى من التأويلات وإرادات الفهم التي تخضعه للقراءة والتحليل. ويتأسس بموجب هذا التعايش بين التراث والحاضر نوع من إيتيقا الحوار ينفي عن الجانبين سلطة المعنى الذي يحمله التراث ودوغمائية إضفاء الدلالة التي تتحو نحوها قوى الحاضر، ولا يتطلب فهم التراث أورغانون منهجي وابستيمولوجي بقدر ما يقتضي تأويل مطبق وتشكيل وعي تأويلي قوامه الحس التاريخي لفحص أصوله واكتناه تركيبته وذلك بمراعاة الوظيفة الفعلية للتاريخ أي تطبيق الدلالات التي تكشف عنها حقائق التاريخ والتراث على اللحظة الراهنة.

فما هي الحقيقة في التاريخ والتراث؟ أهي حقيقة من الدرجة الأولى متعالية وثانية أم حقيقة منتجة تنكشف في جملة الممارسات والمقاصد؟

يجيب غادامير أن الحقيقة هي إنارة وكشف وإيضاح وهي محايدة لفاعلية الوظيفة التاريخية للتراث وواقعية التساؤلات اللغوية للحاضر تعبر عن نقطة تقاطع وانصهار آفاق التراث في فاعليته والواقع في حاضريته أي في إرادة الفهم بادراك المعنى واتيقا التفاهم لاستدراك الحقيقة لأن الوظيفة الفعلية للتاريخ تصنع الحقيقة عبر عناصر الحوار والتفاهم وتلقى مستويات المعرفة والتصورات عبر سماع شاعري ونقدي يجمع بين الانتماء لهذا التراث والمسافة الإبتيمولوجية الضرورية لكل نقد وإعادة تقييم. ثم إن فاعلية الوظيفة التاريخية تردم كل مسافة وهمية بين الماضي والحاضر وتستبعد كل منحى انفصامي يفصل معقولة الحاضر عن عقلانية وروحانية تراثه التي يحيا بها ويستنير منها.

لهذا المعنى تكشف حقيقة التراث في حفريات الذاكرة الإنسانية عبر فاعلية الوظيفة التاريخية والفنية واللغوية وأهمية اللغة أدت بغادامير إلى وضع تماثل جذري بينها والوجود والكشف عن البنية اللغوية للعالم في إطار انطولوجيا تأويلية والتي جعلت من الفهم لا يكون نمط من بين أنماط سلوك الذات وإنما نمط وجود

الدازين ذاته والذي يعين الحركة الأساسية للوجود من حيث احتضانه لمجموع تجارب العالم.

أما بخصوص التأويل فهو لا يمكن فعلا أن يضاف إلى الفهم بل إن الفهم هو دائما تأويل فإذا كان التأويل يمثل الشكل الجلي للفهم فإن اللغة هي الجهاز التصوري للتأويل والعنصر الهيكلي الداخلي للقيم وهكذا تغادر مسألة اللغة الموقع الهامشي لتصبح الوسط الكلي الذي يبسط فيه كل تجربة تخص المعنى وليصبح الإنسان كائن رامز. "إذ المرء أضحى كل شيء يقوله كما لو كان يكتبه لم يغد إلا قارنا يتكلم" هذا ما التقطته العين النقدية من نص روسو المجهول "محاولة في أصل اللغات" سعيا منها لبناء غراماتولوجيا جعلت من هذا الكتاب مشهورا ومن عصر روسو أحسن العصور فماذا نعنى بالغراماتولوجيا؟

II- في الغراماتولوجيا في حد ذاته:

حين نتكلم عن فلسفة ما فلا بد من وضع هذه الفلسفة في إطارها والقراماتولوجيا التي تتنكر في النهاية لكل فلسفة تعكس المأزق الذي وصل إليه الفكر الغربي حين أخذ بمهاجمة الفلسفة من الداخل متهما إياها بالعقم إلا أن الفكر الغربي قام على مبدأ وضع كل حقيقة توصل إليها موضع التساؤل ليشق الطريق أمام كل جديد فربما كانت هذه الأزمة السد الذي وصل إليه الفكر الغربي فجر مغامرة جديدة يمكن أن ننزلها ضمن التأثير الأساسي للبنىوية في الفلسفة فتأثير الألسنية وخاصة ما قاله دي سوسير في اللغة بكونها ليست سوى الاختلافات واضح هنا تماما في فكر دريدا ثم إن البنوية قد نادت بدورها بعالم فقد مركزه ونقطة ارتكازه أعنى بإيمانه بالسلطة المطلقة لمركزية العتل ولدور الكلمة وقولها بموت الإنسان وهذا ما فعله دريدا عندما حاول أن ينسف الفلسفة القائمة على الذات كما ورثها الغرب عن ديكارت بل إنه يذهب أبعد من ذلك عندما يحاول أن ينسف المحور الرئيسي الذي بنيت عليه كل ميتافيزيقا وهو مركزية العقل أي احتلال العقل والكلمة للنقطة الأساسية التي تجعل منها المرجع الأخير لكل فلسفة بل لكل حقيقة فلقد كانت كل الفلسفات تقوم على العقل أو الكلمة أو اللوغوس Logos كأساس أخير وضمن لحقيقتها.

ان هجوم دريدا يقوم على هذا المعقل الحصين ليؤكد أن ليس هنالك من مرجع أخير يكون الضامن للحقيقة الفلسفية فكل فلسفة كانت في الواقع فلسفة مركزية العقل Logocentrisme وكل هذه الفلسفات ما هي إلا نوع من مركزية أوروبا واعتبار الغرب المحور الرئيسي للفكر في حين أننا في الواقع حين ننظر إلى اللغة فإننا لا نلاحظ على الإطلاق وجود مركز يستقطب الحقائق الصغرى.

اللغة عبارة عن لعبة كبرى ليس فيها قائد هذه اللعبة هي أساسا لعبة التباين أي لعبة الاختلاف ونقطة انطلاق دريدا هي البحث عن منزلة جديدة للكلمة من أجل إسقاطها عن مركزها المتسلط كأصل ومركز للغة قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لابد من التفكير في وضع جديد لها لإخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق. وقد أورد عنوان مشروعه: الغراماتولوجيا في أحد كتبه الذي ظهر 1967 حيث أقام فيه حوار مع التراث الفلسفي مركزا اهتمامه على مركزية الخطاب فهو يلاحظ أن الميتافيزيقا منذ ثلاثة آلاف سنة لم تفتأ تعلي من شأن الخطاب مبرزة أنه ظاهرة صوتية بالأساس. وتترجم القراماتولوجيا بعلم الكتابة أو العلم الذي يدرس الألفاظ والحروف الأبجدية والإعراب والأصوات والقراءة والكتابة حسب قاموس D. Littré.

بيد أن المعنى الجديد الذي ستتصف به يختلف كثيرا عن هذه الترجمة إذ يحاول دريدا أن يبين أهمية علم الكتابة كعلم مستقل عن الأفكار الفلسفية المسبقة ويثير به عاصفة ضد كل التراث الفلسفي بل العقلي في الغرب والمشكلة الأساسية في الكتاب هي تحرير علم الكتابة من كل ما كان يتحكم فيه فيمنعه من بلوغ الاستقلالية والتفكير فيه بغير الطرق الميتافيزيقية.

لقد بحث دريدا في هذا الكتاب عن أصل الحقيقة فوجد أن تاريخ الفلسفة رغم كل الاختلافات من الإغريق إلى هيدجر نسب كل حقيقة إلى العقل أو اللوغوس وجعل العقل هو المركز الأساسي وهذه المركزية شكلت نوع من الامبريالية التي أخذت تطفو على البشرية فتحولت من مركزية عقلية إلى مركزية إثنية عنصرية هي مركزية الغرب ولقد كان علم الكتابة الضحية الأولى لهذه المركزية إذ بدل النظر إليه بما هو نظرت إليه على ضوء الأفكار المسبقة فانتهدت إلى أن الكتابة هي التي أعطت الفلسفة إحدى مشكلاتها الرئيسية وهي ازدواجية الإنسان أي تركيبه من

نفس وجسد والكتابة هي التي أمدت هذه المشكلة بكل استعاراتها "فالكتابة والحرف والتسجيل الحسي اعتبرها التقليد الغربي باستمرار الجسد، المادة الخارجية للروح وللنفس وللعمل وللكتابة". علم الكتابة هو أول ضحايا ميتافيزيقا مركزية العقل هذه المركزية التي تدلنا على أصل غير حقيقي للحقيقة. فما هي الحقيقة حين ننظر إلى الغراماتولوجيا وحدها؟

إن العنصر الصوتي والمفرد الملاء الذي يسمى هو الحس الذي لا يمكن أن يظهر على ما هي عليه دون وجود الاختلاف أو التباين والتعارض، في الواقع إن الظهور وعملية الاختلاف تفرضان توليفا أصليا لا تسبقه أية بساطة مطلقة وهذا هو الأثر الأصلي Trace Originel فبدون حفظ وبصمة في الوحدة الدنيا للتجربة الزمنية أي بدون أثر يحفظ الآخر كآخر في المثل لا يمكن لأي اختلاف أن يقوم بعمله ولا لأي معنى أن يظهر. إن الأثر الصرف هو التخالف والبينوننة. ثمة لدى دريدا محاولة جادة للخروج من كل التراث الفلسفي وهو لا يخفى ذلك بل يعمل للخروج من استعمار العقل وامبريالية مركزية اللوغوس بل أنه يستعمل لغة العرافين حين ينبئنا بقرب زوال ميتافيزيقا وبحلول عصر تفكيك مركزية العقل وزوال حضارة الكلمة.

يتوقف دريدا عند أفلاطون وأرسطو فهما يحددان الأصوات على أنها أصداء لحالات الروح ويستنتج من ذلك أن الكتابة فهمت على أنها الدال التابع للملفوظ الشفوي وعليه فإنه يمكن القول بأن الفلسفة أقصت الكتابة معتبرة إياها زائدا سقط خارج المعنى وهذا التحقير من شأن الكتابة نجده في ثنائيات الدال/المدلول والخارج/الباطن ولتجاوز كل هذه الانحرافات يقوم دريدا بتفكيك كل هذه الثنائيات معلنا ثورة الهوامش على ميتافيزيقا الحضور وعلى التمرکز اللوغوسي والصوتي ويدعو إلى التخلي عن القراءة الكلاسيكية وينادي بقراءة أخرى للنصوص تمكن من رصد فعل الاختلاف أي تتبع البؤر التي يفيض فيها المضمون عن مركزية الخطاب. فماذا يعني دريدا بالتفكيك بادئ ذي بدء؟ أ – التفكيك بما هو ثورة الهوامش على ميتافيزيقا الحضور: "إن ديني لهيدجر هو من الكبر بحيث يصعب أن نقوم هنا بجرده والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية [...] إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على

التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل. أي أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا وأن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة وتفصح عن تناقضها الداخلي. إن الميتافيزيقا ليست نصا واضحا ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا الخارج ليس هناك من جهة ثانية خارج نهائي أو مطلق. إن المسألة مسألة إنتقالات موضوعية ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى ومن معلم إلى آخر حتى يتصدع الكل وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك."

إذا كانت إحدى أهم إضافات الجيل اللاحق تتمثل في الكشف عن استمرار خطاب اللاهوت والميتافيزيقا حتى في الأعمال الفكرية المتأخرة التي تزعم الخروج عنها فإن دريدا يوضع تدخله عبر إستراتيجية شاملة للتفكيك تتفادى الوقوع في فخ المقابلات الثانية الميتافيزيقية وتقيم ببساطة داخل الأفق المغلق لهذه المقابلات عاملة على رجه من داخله.

عندما طلب من دريدا تعريف التفكيك فإنه عمد إلى تقديم تحديد سلبي للدلالات أو المعاني المرافقة لهذه المفردة الواجب تفاديها طارحا سؤال ما الذي لا يكون التفكيك؟ أو بالأحرى ما الذي لا يجب أن يكونه؟ ويرى دريدا أن التفكيك ليس نقدا ولا هدمًا ولا تحليلاً بل إن الخروج من الدوران داخل ثنائيات الميتافيزيقية لا يتأتى إلا إذا اعتبرنا ما يجري خارج الفلسفة وفكرنا به تفكيراً وما يجري هناك هو الصدام العنيف المتواصل بين الغرب وغيره ومن هنا تبدو عملية التفكيك تعدياً لمرحلة النقد الذي يتناسى شروط إمكانه وتجاوز مجرد وقفة في عملية التحليل، إن التفكيك في ميدان الفكر محاولة إستراتيجية أوضح شيء فيها هو جانب مغامرة تعكس مبتغاها بأن تعمل من غير قصد على إرجاع المفاهيم المفككة إلى أعماق فلسفية أثبتت انغماسها في العجز عن إيجاد مخرج من الدوامة المفهومية.

ومهما قيل عن علاقة التفكيك بكل من الجنيولوجيا والتقويض فإننا نستطيع أن نؤكد أن أفق التفكير لا يختلف هنا وهناك وأن دريدا لا يأخذ على المفكر انعدام التماسك المنطقي لأفكاره بل يعتبر أن تردد أفكاره وحيرته هما من قبيل الرجة التي تميز كل المحاولات التي بذلت للخروج من الميتافيزيقا والانتقال من عصر إلى آخر. وعندما نتحدث عن التفكيك فإن الأمر لا يتعلق بنقد خارجي للنصوص بل

إستراتيجية عمل داخل كل نص تنطلق من قوى مضمرة ومراكز ثقل هي التي تمنح للنص تجانسه ولكنها في الوقت نفسه تساعد على تفكيكه. وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يُقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته وما يساعدنا على ذلك أن في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه ويكون على إستراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها. ذلك أن النص لا يكون نصا إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى "قانون تركيبه وقاعدة لعبته" وهو يظل لا مدركا على الدوام ولا يعنى ذلك أنه يحفظ معناه ويحجبه فالقانون والقاعدة لا تحتريان وراء سر لن يفضح، كل ما في الأمر أنهما لا يمثلان في الحاضر.

يرفض دريدا أن يكون التفكيك هو الهدم Destruction بمعنى تصفية واختزال سلبي ويرى أنه Déconstruction أي أداء مكائني فعل تفكيك أو حل أجزاء كل وتفكيك مبنى أو آلة وفي النحو نجد التفكيك يعنى تغيير محل الكلمات التي تتألف منها جملة في لغة أجنبية بخرق البناء النحوي لهذه اللغة ولكن بالاقتراب من بناء اللغة الأم للقائم بتفكيك الجملة وله معنى قريب من البناء لأن تفكيك الأبيات وإحالتها في الشعر شبيهة بالنثر عن طريق إلغاء الوزن.

ونجد كذلك لفظ التفكك أو التخلع se deconstruire ويعنى فقدان الشيء بنيته ويرتبط التفكيك بالسياق لأنه حركة بنوية يضطلع بضرورة معينة تعرب عن انتباه معين إلى البنيات ولا إلى مجرد الأفكار والتركيبات والأنساق ولكن التفكيك هو في نفس الوقت حركة ضد بنوية تتعلق بحل وبفك وبنزع رواسب البنيات. ويرى دريدا أن التفكيك لا يمكن أن يختزل إلى أدوات منهجية وليس حتى فعلا أو عملية لما فيه من السلبية الانفعالية ولأنه لا يعود إلى ذات فاعلة محددة تطبقه على شيء أو نص ويقتصر على القول بأن التفكيك حاصل: "إنه حدث لا ينتظر تشاورا أو وعيا أو تنظيما إن التفكيك يحدث حيثما يحدث شيء ويقوم حيثما هناك شيء قائم إن الشيء في تفكك أو هذا يتفكك أو إن هذا بصدد التفكك". إننا اليوم، كما يقول دريدا في حقبة وجود في صدد التفكك، حقبة للوجود في تفكك وإن حاولنا تحديد التفكيك في بضع كلمات فإننا نقول: ما الذي لا يكون التفكيك؟ كل شيء أما التفكيك فلا شيء هو. ولا يتجاوز التفكيك الميتافيزيقا بمهاجمتها وإنما يسعى إلى

أن يبين أنها لم تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء و يقين وحضور أمام الذات. يتعلق الأمر بتوسيع شرح لازم الميتافيزيقا و شق هوة لم تنفك عن الوجود.

في هذا الإطار يستعيد دريدا النقد الهيدقاري للمفهوم الميتافيزيقي عن الزمان كحاضر وعن الوجود كحضور إلا أنه يبرز قصوره وحدوده مبينا أن التفكيك يجب أن يذهب إلى مفهوم الحضور ذاته مؤكدا أن المفاهيم الميتافيزيقية عن التاريخ والمعنى والوعي والذات والهوية ما كان لها أن تكون لولا أن نمط الحاضر هو الذي حدد المفهوم الميتافيزيقي عن الزمان والكائن. وتصعد الحضور يطال مفهوم الأصل ذاته ويقحم العود الأبدي داخل الكائن فيجعل من التفكيك إستراتيجية شاملة تهتم بالنقش على النصوص وتكون مسؤولة عن إعادة صياغتها إلى ما لا نهاية له.

ذلك أن الحد بين ما للميتافيزيقا وما ليس لها يمر عبر كل نص فلا يتعلق الأمر بالتمييز بين داخل وخارج والإقامة في خارج مطلق وإنما بإستراتيجية شاملة للتفكيك تتفادى الوقوع في فخ الثنائيات الميتافيزيقية وتقيم داخل الأفق المنغلق لهذه الثنائيات عاملة على خلخته: فإن تفكك الفلسفة معناه أن تقيم جنيا لوجيا مفاهيمها وفق أكثر الطرق أمانة وأقربها إلى الداخل ولكن في الوقت ذاته انطلاقا من خارج لا تستطيع هي أن تصفه أو تسميه.

ومع ذلك فإن هذا الخارج ليس خارجا مطلقا لأنه مقيم داخل الامتلاء الميتافيزيقي وهذا الامتلاء هو وهمي وينطوي على فراغات وتباعد فإن كان التفكيك يضع نفسه في الخارج فإن هذا الخارج مرتبط على الدوام بداخل متعدد متنوع يقول دريدا: "لا يمكن للخلخلة الجذرية أن تأتي إلا من خارج لأنها تكمن في العلاقة العنيفة بين الكل وخارجه... بناء على ذلك لن يكون الاختيار إلا بين إستراتيجيتين".

1- أن نحاول الخروج وفك البناء دون أن نغير من موقعنا وذلك بالفحص عما تنطوي عليه المفاهيم الأساسية لاشكاليتنا مستعملين ضد البناء الأدوات والأحجار التي تتوفر عليها داخل البيت أي داخل اللغة كذلك.

2- أن نغير من موقعنا منفصلين عنه بغتة مقيمين توا في الخارج مؤكدين الانفصال والاختلاف..."

إن كلمة التفكير بشأن كل كلمة أخرى لا تستمد قيمتها إلا من اندراجها في سلسلة... من البدائل الممكنة مثل السياق أو كلمات أخرى تسمح بأن تحددتها مثل الهامش والإطار والكتابة والاختلاف والزيادة. فكيف كانت تنظر الميتافيزيقا للكتابة؟ وماذا ينتج عن تفكير دريدا لهذه المفردة؟

ب - الكتابة: من وفرة الطبيعية إلى إضعاف الثقافة:

يمثل كتاب روسو "محاولة في أصل اللغات" النص الذي ألهم دريدا مشكل الكتابة والقراءة وما تمارسه عليها الميتافيزيقا من تدجين وامبريالية وبالنسبة لدريدا فإن الكتابة تمثل مصدرا فوري لجميع الفعاليات الثقافية الخطرة والتي يجب على الثقافة أن تعمل على كبحها لان لها جانب تخريبي يتمثل في الأفكار المغشوشة والمستبدلة والهامشية وينادى دريدا بإلغاء الكتابة المرعوبة لأنها تمحو حضور التماثل الذاتي المتناسب ضمن القول الملفوظ. وتعتبر مقالة روسو نقطة بداية لواحدة من أهم تأملات دريدا حين تفتن إلى ما كان روسو يعتقد من أن القول الملفوظ هو الشكل التأصيلي والأكثر معافاة والحالة الأكثر طبيعية للغة واعتبر الكتابة موضع عدم ثقة وشك لأنها اشتقاق والى حد ما إضعاف للتعبير.

تشكل هذه الأفكار أهمية خاصة في فلسفة روسو حول الطبيعة البشرية إذ يدين هذا الفيلسوف الانتقال من حالة الطبيعة إلى الالتزام السياسي والوجود المدني وبالتالي أصبحت اللغة مرجعا ودلالة لمدى فساد الطبيعة وانقسامه على ذاتها بسبب الثقافة المعقدة الزائفة وبذلك كشف دريدا عن تناقضات روسو عندما أثبت أن القول الملفوظ هو أصل اللغة وأن الكتابة ليست سوى نمو طفيلي بينما يؤكد دريدا عكس ذلك أي أولوية الكتابة والشخصية المضللة لجميع أساطير الأصول وبالنسبة إليه فإن تكاملية الكتابة هي جذر المسألة ولكن ليس بالمعنى الازدرائي الذي بينه روسو فالكتابة عند دريدا نموذج مكافئ للتكامل تدخل في قلب جميع الممارسات المدركة بالعقل حيث تصف طبيعتها وحالاتها.

يرى دريدا أن موقف روسو المدين للكتابة له تاريخ طويل في الفكر الغربي ويعود إلى أفلاطون وناتج عن تمركز لوغوسي وصوتي Logocentrisme و Phonocentrisme هذه الحركة كانت تجد غايتها في الإبقاء على الكتابة في حدود وظيفة ثانوية أو أدائية مجرد ترجمان لكلام مليء وحاضر بامتلاء [حاضر إزاء ذاته ومدلوله وإزاء الآخر، شرط موضوعه الحضور بعامة] وترى في الكتابة مجرد تقنية موضوعية في خدمة اللغة وناطق بلسان أو حامل porte parole مؤول لكلام يفلت هو نفسه من قبضة التأويل.

عندما تكون الكتابة تقنية في خدمة اللغة فإن ما نلاحظه أن مفهوم التقنية لا يوضح مفهوم الكتابة إذ عندما امتزجت التقنية بالميتافيزيقا المتمركزة لوغوسيا فرضت مغلطة قضت بثنائية الكتابة وطبيعتها الثنائية قياسا إلى الكلام ان عقلانية التمركز تقترب الآن مما يشكل تعبها وفقدانها النفس من هذا الموت لحضارة الكتابة والذي يتجلى عبر تكاثر مذهب للمكتبات وعلى الرغم من جميع المظاهر فإن موت الكلام الذي يزعم أنه مليئا وعن تحول جديد في تاريخ الكتابة وفي التاريخ ككتابة. إن موت الكلام يعني هنا قبل أن نتكلم على اختفاء الكلام ينبغي أن ن فكر بوضعية جديدة للكلام وبخضوعه إلى بنية لن يعود هو حاكمها الأول.

يمكن أن نشير هنا إلى أن ميتافيزيقا الثقافة الغربية عندما تميز الكلام على الكتابة وتعتبر الكتابة مجرد ملحق بسيط لكلام فذلك لأنها تعتقد في ارتباط الكلام بالصوت الذي هو تعبير مباشر للروح وبالنفس الذي يحيله مباشرة إلى الوعي أما الكتابة فإنها مرتبطة بالجسد ومجرد ملحق وبالنسبة لدريدا يرفض هذا التعريف ويرى وجود كتابة أولى أكثر جوهرية ويفسر هذا التشويش بمنح الامتياز في الفكر الغربي للصوت على الظاهرة اللغوية ويرى أن نظام سماع المرء نفسه يتكلم يجعل من الحقيقة كامنة في الكلام الباطني والمناجاة الداخلية أي الصوت المتوهج للروح والذي يستطيع المرء أن يسمع فيه كلامه عندما ينطق به لأن الكلام هنا هو صوت الروح والصوت هو على أقرب ما يمكن من المدلول سواء أكان المدلول معنى مفكرا به أو معيشا أو باعتباره شيئا من الأشياء.

يترتب عن أولوية الكلام على الكتابة أولوية المدلول على الدال لأن الدال المكتوب يكون في هذا المقام شيئا ثانويا وهو دائما تقنيا وتمثليا لا يتمتع بأي معنى من

مؤسس يقيم صفة الفرعية حتى في أصله ويفسر دريدا أولوية المدلول على الدال بانحدار العلامة من التمرکز اللوغوسي الذي هو في النهاية تمرکز صوتي ناتج عن التجاور المطلق بين الصوت والوجود وبين الصوت ومعنى الوجود وبين الصوت ومثالية المعنى ويربط بين التمرکز الصوتي ومعنى الوجود باعتباره حضور أي حضور الشيء أمام النظر وحضور الوعي في ذاته والحضور المتضافر للآخر وللأنا.

يسعى دريدا من خلال التفكيك إلى انتشار المعنى والحقيقة والحضور والوجود من حركة الدلالة وبناء عقلانية تقطع مع اللوغوس كعتل أعلى ومرجعية متعالية للخطاب وتوسع دائرة الكتابة وتدشن جميع التدميرات لكل الدلالات بما فيها دلالة الحقيقة مفرقا بين جدارة كتابة مفهومة بالمعنى المجازي ككتابة أزلية وكونية أي كتاب الحقيقة في الروح في مقابل الكتابة السيئة المحسوسة في كتاب الطبيعة محدثا عملية قلب لهذه الأفلاطونية اللوغوسية مؤكدا على أنموذجية اللحظة الروسية مع فارق طفيف وهو أن روسو يكرر الحركة الأفلاطونية برجوعه إلى أنموذج آخر للحضور: الحضور في الذات داخل الشعور أي داخل الكوجيتو الحسي الذي يحمل في الوقت نفسه القانون الإلهي مخطوطا فيه فباسم الكتاب المقدس المنثور في الطبيعة ومنقوش في ضمير الإنسان يعتبر روسو كل الكتابات الأخرى تمثيلية منحطة وثنائية ويدين الكتابة بالمعنى الصريح والحصري للكلمة لأنها تميت الكلام فهي حاملة للموت تستنزف الحياة كمثل حبر على ورق أو نص ميت. "فمن يحكم على العبقرية من خلال الكتب لهو من يريد رسم انسانا انطلاقا من جثته".

من جهة ثانية نرى روسو يمجّد الكتابة بمعناها المجازي: الكتابة الإلهية الطبيعية والحية لأنها تعادل في جدارتها أصل القيمة وصوت الوعي بما هو قانون إلهي والقلب والشعور موصولة مباشرة بالصوت والنفس وطبيعتها ليست قراماتولوجيا متعلقة بالكتابة بل بنويماتولوجيا "شعائرية أقرب ما يكون من الصوت المقدس الداخلي صوت الإعلان الإيماني الذي يسمعه المرء عندما يكلم ذاته. وهكذا يكون الكلام الحي والفوري تعبيرا عن كتابة طبيعية إلهية لأن الوحدة الأصلية بين الصوت والكتابة هي وحدة تقادمية.

هكذا يميز روسو بين كتابة حسنة طبيعية إلهية يرسمها الخط الإلهي في الروح وكتابة فاحشة سيئة ومصطنعة لأنها منفعية في الخارج وفي برانية الجسد وفي هذا السياق نجده يصرح في Profession de foi الوعي صوت الروح والأهواء هي صوت الجسد هكذا كانت الكتابة محتواة دائما ومضمومة داخل قانون طبيعي في كلية ومجلد وكتاب وفكرة الكتاب التي تحيل دائما إلى كلية طبيعية هي غريبة دائما على معنى الكتابة ولهذا السبب كلية ومجلد وكتاب وفكرة الكتاب التي تحيل دائما إلى كلية طبيعية هي غريبة دائما على معنى الكتابة. ولهذا السبب يعود دريدا إلى أفكار روسو عن الموسيقى وتفضيله النمط الصوتي واللحني والذي حدده بالموسيقى الايطالية مقابل الهرمونية أو الطباق الموسيقي الذي يصور الضعف والفساد في التقاليد الفرنسية ويرى أن أولوية الألحان في الموسيقى قد تم التركيز عليها بسبب التصاقها بالغناء حيث أنها تمثل المنحى الأكثر قربا للأصول العميقة للقول الملفوظ ذاته. وتدخل الهرمونية إلى الموسيقى بنفس خطوات إعادة توليد التكاملية التي ميزت الكتابة عن القول الملفوظ ومع تطور الموسيقى فإن الألحان غير مدركة بالحسن فقدت طاقتها السابقة وأن حساب تكامل الفواصل استبدل بسمة التغير في مقام الصوت.

يرى دريدا أن ما يصفه روسو هو في الحقيقة لا يتعلق بالموسيقى ضمن انحدار تاريخي بل إن الموسيقى تسمو فوق البكاء الصامت البدائي وبالتالي فإن نسيان الأصل يمكن أن يكون الخدعة التي تدبرها الهيرومية والكتابة لطمس الحماسة الأصلية للعلاقة الحميمة مع الطبيعة. ن النص هنا يشهد وبشكل غير واع على معاناة وآلام روسو والتي كان ينكرها فلو كان الغناء نوع من التحوير في الصوت البشري فكيف ينسب إليه مواصفات لحنية مطلقة؟

إن الأفكار غير قادرة على افتراض الأصل النقي غير الزائف للقول الملفوظ أو الغناء لأن الشر يحدث بشكل غير متوقع على الأصل الجيد كما لو أن الغناء والقول الملفوظ اللذين لهما نفس الدور ونفس آلام النشوء لم يكونا دائما قديرا بالانفصال عن نواتهما.

إن نوايا نص روسو منحرفة ومشوهة بالتكامل الخطير للكتابة حيث أنها تقترب من الفكرة الرئيسية للأصل ويدرك دريدا الذي وقع فيه روسو حينما أعطى أولوية

للقول المفلوظ [الطبيعة] على الكتابة [الغش] فتحول البحث عن أصل اللغة إلى افتراض مسبق يعزل المصادر عن أي حضور تأصيلي لذا فإن التكملة يجب أن تندرج وإن الاختلاف ينبغي أن يفعل فعله لكن ماذا نعني بالاختلاف؟

ج - اللغة ضد نفسها أو الاختلاف المؤجل:

"في البدء كان الاختلاف" هذا هو ما يفسر محاولة دريدا التصدي لكل المفاهيم المؤسسة للميتافيزيقا الغربية ولمفهوم الأصل origine وخاصة وهذا هو ما يفسر مقولة دريدا في التأخر أو الإرجاء الأصلي le retard originaire لأن الأصل يحيل إلى لاحقه دائما والهوية إلى آخرها الذي يؤسسها هي نفسها كهوية أي أن الأصلي لا يكون إلا باستثناء إلى النسخة التالية له التي يسود الزعم أنها تأتي لتنسخه وتكرره ضامنة له بذلك حيازة تسمية الأصلي أو الأصل فلا يكون الأول أولا إلا باستناد إلى الثاني الذي يدعم ذلك الأول في أوليته.

هذا يعني أنه ليس ثمة من أصل محض وأن الأصل يبدأ بالتلوث أو الابتعاد عن مقام الأصلية بمجرد أن يتشكل كأصل وهذا ما نعني بالاختلاف الذي يكون في حقيقته إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي ولعل الحركة التي قام بها دريدا في اللغة الفرنسية عندما عوض حرف E بحرف A نقلنا من différence إلى Différance لها ما يبررها لأننا عندما نقم الاختلاف Difference في الهوية فإنه لا يفيد خلخلة لمفهوم الحضور بل يحيل إلى التمايز ولا إلى الإرجاء ويرتبط بفعل différencier وليس بفعل différencier والذي يمنح اللاحقة اللغوية ance معنى الفعل وطاقته وهنا ثمة اختلاف الهوية مع ذاتها وإحالتها للآخر باستمرار. وما يمكن ملاحظته أن الاختلاف يحتمل معنيين:

1- الخلاف واللاتطابق الذي يفترض مسافة وبونا وابتعاد وتأجيل.

2- الإرجاء الذي يأخذ بعين الاعتبار الزمان والقوى في عملية تقصي حسابا اقتصاديا ولقا ودوراننا وتأخرا.

إن الاختلاف هنا هو مباينة أي حركة لتوليد الفوارق التي تجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا كل عنصر متعلقا بشيء آخر غيره محتفظا بأثر العنصر السابق فاتحا صدره لأثر علاقة بالعنصر الآتي.

فإذا أقحمنا الاختلاف بهذا المعنى داخل الهوية "تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو لكي يكون هو ذاته" ويدخل الزمان في تحديد الكائن لا لحصره وضمه وإنما لجعله معلقا في حركة إرجاء دائم بحيث ينخر نفسه ولكن لا كما هو الأمر في الجدل الهيجلي حيث نفهم الادخار داخل اقتصاد ضيق على أنه استيعاب من أجل التجاوز بل يدخرها بمعنى أنه يحفظها ويرجئها إلى حين".

هذا الأسلوب في الكتابة هو بالضرورة متضامن مع المشروع التفكيكي للميتافيزيقا باعتبارها فلسفة الحضور وفلسفة الذات ويعتبر العمل الذي أقدم عليه دريدا عملا يعقب الهيدقراطية فهو يذكرنا بأن هيدقر اعتبر أن الميتافيزيقا تمحو آثار الاختلاف إذ لا تعترف بالوجود إلا باعتباره حضورا ولكي تتمثل الميتافيزيقا بعمق وعلى الوجه الأكمل لا بد من العودة انطلاقا من سطح الحضور إلى عمق المختلف لترسم ونفتي آثاره فكريا وسوف ننعت هذا الفعل الذي ينتج الاختلافات *les différences* المتعددة بالاختلاف المرجأ *Différance* وهو فعل يتوسط السلب والإيجاب وافتكار هذا الفعل لا يعنى إعادة طرح السؤال الهيدقري حول الوجود لأن مثل هذا السؤال سيوقعنا في أحبولة المعنى وفي شرك معنى الوجود ثم لأن مثل هذا المعنى مشروط حسب دريدا بميتافيزيقا "الحضور". والنهج الاختلافي يمكننا من افتكار ذلك الجذر المعرفي الذي يسم مرحلتنا الفلسفية سواء كان هذا الجذر هو اللعب النيتشوي أو البنية العلائقية أو الأثر الفرويدي ثم نحن ندين لدريدا بقدرته في التطرق إلى الرابط المتين الذي يصل ميتافيزيقا الحضور بنظرية اللغة والعلامة إذ هما يشكلان معا نسقا متكاملًا. وهذه النظرية الأخيرة إذ تحقر من شأن الكتابة فمن أجل أن تعلي من شأن الصوت والتحليل التفكيكي المعتمد في ذلك على يسمى هذه الظاهرة حينًا مركزية الصوت وحينًا آخر مركزية الخطاب. لكنه تحليل لا يدعي أنه يجري خارج حقل الميتافيزيقا سعت دائما إلى التفكير فيما هو خارج عن إطارها لتضمه إلى حقلها ولتحتويه ولذلك فإن مساءلة النص الميتافيزيقي تبدأ من المضمون الذي فاض على حدوده ليطيح بصرح معناه. غير أن النص قد كان تاريخيا وأنطولوجيا واختلافيا أقدم من المعنى لذلك لا تحل إشكالية النص برده إلى المعنى لأن المعنى يعقب النص والكتابة هي الفعل الذي يظل يتصدى لكل عملية اختزال أو تلخيص لأنها تقطع مع أسطورة

الحضور الممتلئ بذاته والصوت الحي الصاحب الذي يظهر عند الفكر القاهر العنيف الذي يحط وينزل ويحقر من شأن الكتابة.

ويعلن دريدا في القراماتولوجيا ما يلي: "لولا الاختلاف لما أمكن لرغبة الحضور أن تفصح عن فحواها أو أن تترجم عن ذلك ولما أمكن لإيقاعها أن يوجد نبض الوجود" وهذا يعني أن الرغبة هي الرعشة التي أرهفها الظمأ وهي لا تعرف إلى إرواء عطشها سبيلا فهي بمثابة الخيط الرفيع الذي ينشد بين الحياة والموت وفي نفس الوقت هي فعل انتحاري وحدث تمجيدي يشرح كنه الوجود، تجد في الاختلاف الرحم الذي يقتلها ولكن التوتر الذي يعيد إليها حيويتها وتدفعها. وهكذا يكون فكر الاختلاف فكرا يفتكر الرغبة على أنها الحضور المنفتح على الاختلاف أو إن شننا هي الرغبة التي انشق كنهها منشطرا فسال وجدها متدققا.

غير أن فكر دريدا التفكيكي والاختلافي بقدر ما يحتفل باللغة يعمل على محوها ويبقى عصيا عن الإحاطة التي تزعم تلخيص محاورها وأطروحاتها لأنها ليست حكرا على مؤلف محدد الهوية أو لمالك يوقع فهي لعب تفسيري تحيل إلى حرية تأويلية فالى أي مدى يمكن تسمية الغراماتولوجيا بأنها تأويلية جذرية؟

الخاتمة:

إذا كان ثمة ممارسة فكرية يمكنها أن تجمع بين التفكيك والتأويل فهي بلا شك اللقاء بين الهرمينوطيقا والغراماتولوجيا ولا يتعلق الأمر بتوفيق أو تلفيق بل بتكامل وتبادل للمواقع. وما يبرر مثل هذا اللقاء هو وجود عديد النقاط المشتركة وتأثير متبادل وحوار كبير بين النمطين الفكريين. فكل من غادامير ودريدا ينطلقان من هيدجر ويدفعان الإشكاليات التي يطرحها إلى حدودها القصوى ويقومان بتجديرها.

1- نقرأ على سبيل المثال في كتاب دريدا Positions إن نص هيدجر هو نص بالغ الأهمية في نظري إنه يشكل خطوة إلى الأمام لم يسبق لها مثيل، خطوة لا يمكن أن تريد العودة إلى الوراء، خطوة مازلنا حتى الآن أبعد ما تكون عن الاستفادة من ثرائها النقدي" كما أن مفهوم التفكيك Déconstruction الذي اعتبره دريدا مفتاح التفكير النقدي لميتافيزيقا الحضور واستخدمه لخلخلة التمرکز

اللوغوسي والصوتي والإثني تحدث عنه هيدجر في كتابه "المشاكل الأساسية للفينومولوجيا" إذ يصرح: "إن التأويل المفهومي للوجود وبناء أي البناء الاختزالي للوجود يقتضي إذن ضرورة تحطيم ما Destruction بعبارة أخرى تفكيكا (abban) de construction) نقديا للمفاهيم المعطاة إذا رمنا العودة إلى الأصول التي اغترفت منها... إن الثلاث عناصر الأساسية للمنهج الفينومولوجي: الرد reduction ، البناء construction والتحطيم destruction مترابطة بشكل باطني بعضها ببعض وينبغي أن تكون مؤسسة على هذا الانتماء المتبادل". إن البناء الفلسفي هو بالضرورة تحطيم أي تفكيك de construction يتم بالعودة التاريخية للتراث...".

وإذا عدنا إلى غادامير فإننا سنعثر على نفس الموقف من هيدجر وخاصة في كتابه الوجود والزمان. على هذا النحو لا يمكن للتأويل أن يكتفي بتفسير الشيء بل يسعى إلى أن يفهمه والفهم عندما يعمل لا يلغو فقط أي لا يقول رموزا وإنما هو يؤول أي أنه يبحث عما هو أول في الشيء وعما هو الأس والأصل ومن هنا فإن الفهم هو موضوع سؤال الأسئلة كلها بين هيدجر وغادامير ذلك أنه ليس وظيفة نفسية أو معرفية بل هو الجسر الذي تنبني عليه علاقة الموجد بالوجود فالإنسان كائن يسأل أي يريد أن يفهم ولقد حدد هيدجر منذ البدء أن الإنسان كائن موجود في هذا العالم وأن فهمه بالتالي ينبغي أن يستوعب هذه الوضعية.

إن الفهم لا يعني طلب اليقين بل يضع كل يقين موضع سؤال ولذلك اختار قادامير مصطلح التأويل ليتحرر من الميتافيزيقا وهو في الواقع قبض على جوهر الفكر الهایدقاري ورغبته في الإنبناء للمجهول فأطلق التأويل باعتباره يعبر عن أساسية العلاقة بين الموجود الانساني والوجود وحتى لا يبقى على هذه العلاقة رهن التجريد والعموميات فقد اختار الثقافة كموضوع ووسيط للفهم أو بالأحرى لإعادة تأسيس مستمرة لعلاقة الموجود الانساني Dasein بالوجود وكانت اللغة هي دليل الفهم ليس مجمعا أو مخزنا للثقافة وليس مجرد أداة تعبير بل هي عمل الفهم وبذلك فان غادامير يؤول هيدجر ولا يفسره وينتج عن ذلك عملا فلسفيا جديدا يمكن وصفه بأنه إعادة فهم وأنه حوار بين الموجد والوجود والتركيز حول الفهم باعتباره هو السؤال وهو المطلوب الجواب عليه في الوقت نفسه وهو الجواب

المطلوب السؤال حوله وعنه. إنه التأسيس الذي يميز النص الغداميري الذي يجعله نصا داخلا في عملية التأسيس ذاتها التي دعا إليها هيدجر دائما انطلاقا من الموقف اليوناني وخاصة من سقراط.

2- النقطة المشتركة الثانية: هي اهتمام كل من الهيرمينوطيقا والقراماتولوجيا بالكتابة كلعبة حرة باللغة من اجل توليد المعنى فقيام الكتابة عند دريدا هو قيام اللعب وها أن اللعب يعود إلى نفسه ماحيا الحد الذي كان يعتقد بإمكان تنظيم حركة العلامات انطلاقا منه وجارا معه جميع المدلولات المضمنة مطوحا بجميع الأماكن الحصينة وبجميع ملاجئ خارج اللعب التي كانت تشرف على حقل اللغة أو تحرسه وهذا مما يعني تدمير مفهوم العلامة منطقيا كلها وليس بالصدفة أن يحدث هذا التجاوز في اللحظة التي يحو فيها امتداد مفهوم اللغة جميع حدوده وهذا التجاوز والامحاء إنما يتمتعان بالمعنى نفسه ويمثلان ظاهرة بذاتها. هكذا تبدو حركة الإحالة الاختلافية للعب بمثابة شرط لكل اختلاف صوتي وسميائي أي هو شرط كل دلالة وإن هذا اللعب المحض للإحالة والإرجاع هو الذي يسميه دريدا كتابة أصلية *Archi - écriture* ونفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بحركة داخلية للاختلاف والمباينة للتمييز بين الكلام والكتابة بالمعنى العادي وهذه البنية من الإحالات دون حيز تفقد كل انتماء إلى سؤال أصل المعنى وتبعد الدلالة عن بساطة البداهة الحسية.

إذا عدنا إلى غدامير فإننا نجده يهتم بالكتابة عندما يبحث في تأسيس الحوار التأويلي وتأكيد أن المحادثة الحقيقية التأويلية ينبغي أن تلجأ إلى لغة مشتركة تتصادف مع عملية الفهم والاتفاق. وهذا الأمر لا يتحقق إلا بإعادة ربط وترتيب العلاقة بين الملفوظ والمكتوب وبين المتكلم والمفكر فيه وبين الذات والتراث وبين الحكم والحكم المسبق. ويضيف غدامير أن المورث اللغوي يستطيع أن يبلغ دلالاته التأويلية القصوى متى تحول هذا الموروث إلى موروث مكتوب. فاللغة المكتوبة تمتلك خاصية تأصيلية وتأويلية فعالة وتملك في الوقت ذاته حرية مناورة وتأقلم نادرتين فهي منفتحة على الحاضر بقدر انغماسها في الماضي وهي تكون منفتحة على الآخر الموضوع بقدر ما تكون متمسكة بأصالتها وماهيتها الحقيقية. هذه الخطوة ما كان للكتابة أن تبلغها لو لم يكن لها القدرة على التعايش مع الأوضاع

المختلفة والمتناقضة خصوصا وأن الموروث المكتوب ليس قطعة جامدة من الماضي بل على العكس هو امتداد في الحاضر وتطلع إلى المستقبل لأن الموروث المكتوب ليس موضوعات جامدة بل لغة حية تفيض بالمعاني والدلالات الذي يجسد استمرار ذاكرة الماضي في الحاضر بحيث تصبح جزءا لا يتجزأ من عالمنا الخاص. على ضوء ذلك أيضا تتوضح مهمة التأويل بالنسبة للنصوص المكتوبة انطلاقا من أن المكتوب هو في النهاية نوع من الاستلاب الذاتي ولا يمكن التغلب على صعوبات هذا الاستلاب وإشكالاته إلا بمواجهة النصوص وفهمها فهما معبرا فمسار الفهم يتحدد في مجمله ضمن دائرة المعنى التي تشكل الموروث المحدد سابقا.

من البين إذن أن أهمية اللغة المكتوبة لا تقف عند حدود كتابة النصوص وترتيبها وحفظها من النسيان وتسييجها للتراث من التلاشي بل إنها لتصبح دلالة على الحياة برمتها وفي هذا السياق يصرح قدامير: "إن الكتابة ليست مجرد مصادفة بسيطة أو مجرد إضافة بسيطة ليس في إمكانها إحداث أي تغيير كفي في مسار الموروث الشفوي فأرادة الحياة وإرادة البقاء يمكن لهما أن توجدا دونما حاجة إلى كتابة. لكن الموروث المكتوب وحده قادر على التخلص من الإلحاح البسيط لآثار الحياة الماضية مما ييسر الانطلاق في إعادة البناء انطلاقا من الوجود السابق" ونتيجة لذلك فإن كل مكتوب يمكن أن يكون موضوع تأويل ليس له حدود وقد بين قدامير هذه الحرية التأويلية واللعب التفسيري من خلال معالجته إشكالية الترجمة التي تحيل بدورها إلى مسألة فهم لغة الآخر والى أن الإنسان له ميل طبيعي إلى فهم لغة الآخر كجزء أساسي من فهم لغة الأنا ومن هنا تصبح عملية الترجمة ذاتها ميلا فطريا في الإنسان وهذا التمكن من اللغة الأجنبية عامل أساسي وقبلي لحصول الاتفاق والوفاق داخل أجواء المحادثة والحوار التي تقع بين المؤولين.

3- النقطة المشتركة الثالثة: بين الغراماتولوجيا والهرمينوطيقا هي الانفتاح على الغيرية وإدراك ضرورة الانفتاح على الخارج والآخر والمختلف من أجل فهم الداخل والذات والمطابق وقد وجد دريدا في الأثر وسيلة ناجعة لتفكيك الميتافيزيقا فالأثر يعطينا حرية تأويلية كبيرة لأنه لا يحيل إلى أي سياق ولا يدخل ضمن نسق من الدلالات أو ضمن مرجعية وبالتالي فهو يتميز بالاستقائية والنص بالانقادية

وبالتالي كلما تعذرت الإحالة المرجعية كلما توسعت الإمكانية التأويلية لأن اللغة التي تنوب اللغة من شأنها أن تقوم بتثبيت الدلالات أما الأثر كأصل للمعنى لا أصل له أو كأصل للامعنى أو لما هو خارج المعنى لا يقوم بتثبيت أي شيء. إن الأثر هو حاضر مدخر ومتصدع لا تنفعنا أنماط الزمان الميتافيزيقية: الماضي والحاضر والمستقبل في تحديده إذ يقول دريدا في الغراماتولوجيا: "وهذا يسمح لنا أن نطلق لفظ الأثر على ما يمتنع عن التحديد في مفهوم الحاضر"، ويضيف في الإطار نفسه وفي كتاب هومش الفلسفة "الماضي الذي لم يحضر قط هذه العبارة التي يصف بها ليفناس الأثر والغيرية المطلقة أي الآخر"، إن الأثر لا يحضر إنه ليس حضورا وإنما هو سيمولاكر الحضور. انه حضور ممزق متصدع متحرك مرجأ، حضور لا يكون حضورا يشكل الامحاء بنيته ويتناقى مع أنماط الزمان التقليدية ومع المفهوم الجدلي، ذلك أن بنية التأجيل والتأخير تمنعنا من أن نجعل من الزمن مجرد تعقيد وتركيب جدليين للحاضر الحي.

إن ما ينبغي أن يكون موجودا لمجازة الميتافيزيقيا هو الأثر موشوما على النص الميتافيزيقي يحيلنا لا إلى حضور آخر أو أي شكل من أشكال الحضور وإنما إلى نص آخر. إن وشمة هذا الأثر على النص الميتافيزيقي لا يمكن أن تدرك إلا كمحو الأثر نفسه وبالرغم من ذلك فان هذا المحو يخلف أثره في النص وحينئذ فان الحضور بدل أن يكون كما يعتقد عادة أي ما يدل عليه الدليل وما يحيل إليه الأثر فانه يصبح اثر محو الأثر. ذلك هو بالنسبة إلينا النص الميتافيزيقي وتلك هي اللغة التي تتكلمها وذلك هو الشرط الذي ينبغي توفره لكي تحيلنا الميتافيزيقا واللغة التي نتكلمها إلى مجاوزتهما.

ان التفكيك كفلسفة استراتيجية وبراءة أو دهاء في فحص النصوص والموضوعات يسعى إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقية: داخل / خارج، دال / مدلول، واقع/ مثال لإقرار حقيقة المتردد اللائقيني في عبارة لا هذا... ولا ذلك ولا يعني مطلقا فكرة الهدم وإنما يتضمن أيضا فعل البناء أي التأسيس بنمط مختلف والأثر يساعدنا على ذلك لأن التفكيك وحدة ثابتة إلى عناصرها تقتضي التعدد والنشنت بإزاحة مركزية وتوزع المراكز لكنها تحافظ على معرفة بنيته ومراقبة

وظيفتها. لذلك يجوز لنا أن ننتع القراماتولوجيا عند دريدا بأنها تأويلية جذرية تماهي بين فعل تأول وفكك من أجل إعادة البناء بشكل مغاير.

أما بالنسبة لغادامير فانه قام بثوير الهرمينوطيقا وانتهى به الأمر إلى نقد العقل التأويلي وذلك عندما طرح سؤال من يتكلم؟ ومن أي مكان؟ وبحث عن الوعي التأويلي وأعطى قيمة كبرى لدور الآخر في عملية الفهم وكشف عن حدود اللغة - التأويل والتفكيك مستفيدا من الحوار الذي أجراه مع دريدا وسورل مقدما نفسه كمسافر فوق أرضيات معرفية متنافرة باحثا عن ذاته في الأغيار عائدا إلى التعريف الأرسطي للغة لا اعتبارها لا تكتفي بتأسيس حقيقة الذات بل تقصد شيئا وتفتح عالما "إن اللغة هي أن نقول شيئا عن شيء أمام ذات حاضرة أو نص كخطاب مثبت بالكتابة". ويتموضع غادامير في أرضية نقدية تهيي وتصح التصورات والأحكام المسبقة في سبيل فهم الذات ويقترح أن ينتقل من الإنسان لا كما هو موجود في العالم بل كما هو موجود بالنسبة للآخر ومن أجله ويقترح فكرة فاعلية النشاط التاريخي كبعد أساسي في تاريخية فهم الذات وتوجيه مستويات الوجود. ويرى أن الأمر يتعلق بحركة الوعي الفردي أو الفهم الذاتي في سياق تناهيه التاريخي بالاعتماد على قاعدتين:

1- الوعي بالتناهي التاريخي لأن كل وجود راهني هو وجود من اجل الحقيقة تحركه إرادة الفهم ويحقق فاعليته ضرورة الحوار والتفاهم بين المتحاورين ولأن حقيقة الفهم تستدعي التناهي في فهم الحقيقة.

2- لابد من إنارة أو إيضاح الوضعية الوجودية الراهنة بأشكلة نمط العلاقة بالوجود كماكان معرفي وكمون دلالي وذلك من خلال توسيع حلقة الفهم ليصبح وجود مع الآخر عبر تجربة التواصل الذاتي. فهناك انهمام بالذات واهتمام بالآخر لأن الفهم كتفاهم يؤدي وظيفة المشاركة في بلورة المعنى وإضفاء الدلالة مثلما أنه تطبيق آليات ووسائل لاستخراج المعنى تلتف حوله آفاق الذات وآفاق الآخر. ويعوض غادامير مبدأ دريدا "في البدء كان الاختلاف" بمبدأ جديد "في البدء كان السؤال" مما يجعل العقل التأويلي يكمل وينحو منحى العقل النقدي عنده جاعلا من لعبة السؤال والجواب ومبدأ الحوار محور علاقة الذات بذاتها وتغيرها وبعد أساسي في فاعلية الفهم وواقعية التفاهم رغم ما تمثله مشكل الذاتية في الفهم

والاعتباطية في التأويل وسلطة التراث ونسبية الآراء والافتراضات المسبقة وعدم اكتمال الحوار من تحدي قد يمنع هذا المبدأ من تحقيق مبتغاه وهو جعل الإنسان يحيا إنسانيته من خلال الكلام في كل تجاربه الفنية والفكرية والاجتماعية والتاريخية. وخاصة إن الحوار الغداميري هو حوار سقراطي وفن اتيكلي له هدف نقدي يعيد تقييم الأفكار والاعتقادات على سبيل الفحص والمجازة من أجل تحرير الإنسان من هيمنة الحقيقة المطلقة وفتحها على ثروة المعنى.

في نهاية المطاف لا نهدف إلى إيجاد أرضية مشتركة بين التأويل والتفكيك أو التماذي في تحقيق توافق جدلي بينهما بقدر ما نسعى إلى رؤية هذين الشكلين من الفكر من زاوية أخرى نرى منها ما لم نره في قراءتنا للتأويل أوفى فهمنا للتفكيك خاصة وأن الفكر البشري لا مفر له من الوقوع في الدور القولي الذي لا يرتقي إلى لحظة التأسيس إلا بممارسة التفكيك ولا يمارس التفكيك إلا بالسعي إلى التأويل التأسيسي فإذا كان التأويل والتفكيك يبتعدان في المنهج والرؤية نظرا لأن الهيرمينوطيقا هي حركة الفكر نحو التأسيس لإنتاج المعنى وفهم النص أكثر مما فهمه صاحبه وكانت القراماتولوجيا حركة الفكر نحو النقد والتعرية والخلخلة للتححرر من الأوهام فإنهما يقتربان في الصيغة والغاية أو يمكن القول بأن أحدهما يقع في جغرافيا الآخر بالمعنى الذي يستهدف فيه مساءلة الأصل والبحث عن ما هو مكنون في خبايا النص.

هكذا يمكن أن نستنتج أن كل تأويل جذري فإذا كانت الهيرمينوطيقا في حاجة للقراماتولوجيا للتححرر من الأوهام الميتافيزيقية وإعادة تقييم المسلمات والأحكام المسبقة فإن القراماتولوجيا في حاجة للهيرمينوطيقا لتستأنف لعبة المعنى وتحكي لنا قصة الوجود ما دمت الحقيقة أضحت مجرد نثر ورواية وسرد. ولا يجد الفكر اليوم من بد إلا تعبيد الطريق الذي يؤدي بالهيرمينوطيقا لكي تكون غراماتولوجيا والذي يؤدي بالقراماتولوجيا لكي تكون هرمينوطيقا حتى تنصهر القراءة والتعرية والتفكيك مع آليات الإحالة والتأويل والسياق والمرجعية حتى يتأسس كوجيتو هيرمينوطيقي منفتح على العالمية وعلى كلية التجربة الإنسانية فالتفكيك هو انفتاح على اللعبة وتواصل مع النار للاحتراق داخل الكتابة أما الإحالة كقانون في الإرجاء فإنها تجعل الفهم هو عدم الفهم الجذري، تجعل المدلول أثرا لا ينفك عن

السفر عبر سطوح الدال دون بلوغ حقيقته وفق تجربة تأويلية مفتوحة. لكن كيف
السبيل إلى إقامة هرمينوطيقا تكاد تكون غراماتولوجيا وإقامة غراماتولوجيا تكاد
تكون هرمينوطيقا؟

المراجع:

.1972، Minuit، Derrida (J.): Marges de la Philosophie

.1967، Ed. Minuit، Derrida (J.): De la Grammatologie

1972.، Ed. Minuit، Derrida (J.): Positions

،1984، N° 151، Revue Internationale de Philosophie، H. G. Gadamer: Le défi herméneutique
.P. 334

.Paris 1996، P. Fruchon seuil، H. G. Gadamer: Le problème de la conscience historique

.1976، Trad. E Sacre Seuil، H. G. Gadamer: Vérité et Méthode

.Paris 1985، Heidegger M: Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie Gallimard

Jean Greisch herméneutique et Grammatologie Ed C. N. R. S Paris 1977

جون جاك روسو: محاولة في أصل اللغات، الدار التونسية للنشر 1985.

التفلسف

أهو فن طرح المشكل أم قدرة على ابتكار حل له؟

"في اعتباري أن الهاوي في الفلسفة هو الذي يقبل حدود المشكل العادي كما ترد عليه... أما التفلسف بحق فيتمثل هاهنا في خلق/طرح المشكل وفي خلق الحل..." (برجسن).

توطئة:

التفلسف هو الهدف الذي نسعى الى تحديده حتى نتمكن من الولوج الى الفلسفة ونقف على أرضها ونتصرف بهديها وحتى يكون جوابنا عن سؤال: ما الفلسفة؟ جوابا متفلسفا ونكون نحن بأنفسنا في الطريق المؤدي الى ممارسة التفكير الفلسفي وذلك بالدخول في حوار مع الفلاسفة وتحقيق التوافق والانسجام مع ماهية الفلسفة. "ان الهدف من سؤالنا هو أن ندخل في الفلسفة وأن نقيم فيها فنسلك وفق طريقها أي نتفلسف لذلك يتحتم على الطريق الذي يسير فيه بحثنا ألا يكون واضح الإتجاه فحسب بل لابد لهذا الإتجاه أن يعطينا في نفس الوقت الضمان بأننا نتحرك داخل الفلسفة لا أن ندور حولها من الخارج."

ان التفلسف من حيث هو بحث مضيقي *aporétique* متشكك لا يخلو من عنصر الاثارة الفكرية والقلق المعرفي والتوتر الوجودي ولا يقتصر على احصاء المنظومات الفلسفية التي ظهرت عبر التاريخ أو تعداد لما قد نعثر فيها من قيم خالدة وجواهر نفيسة وحقائق نهائية بل هو أيضا تحسس الصعوبات واثارتها في صيغة مشاكل وتحديات وأسئلة والحرص على طرح هذه الأسئلة والمشكلات في صيغة دقيقة وسليمة.

ان كانت الفلسفة نفسها أطروحات ومقاربات ومذاهب وأنساق وكان البحث عن الحقيقة وحب الحكمة وتشريع القيمة واضفاء المعنى هو ما يجمع بينها فإن تاريخها نفسه يمكن أن يغدو عديم الأهمية وبلا جدوى ما لم نعزم مرة واحدة على اليقظة عما في الوجود من التباسات واشكاليات وما لم نصمم ولو للحظة واحدة على اثاره المشاكل الثاوية وانتشال المسائل النائمة من سباتها واعادة تحريكها على مسرح جديد وجعلها تنقلب ضد نفسها حتى يسهل طرحها ومن ثمة معالجتها وحلها.

على هذا النحو يصبح التفلسف فنا في طرح المشكل مع قدرة على اجلاء معطياته انطلاقا من أسئلة مباشرة لا تتطلب الا مجرد جواب واحد وذلك بتحليل المعاني العامة وابرار التناقضات والتفكير في المفارقات، ويصبح هاجس الفلسفة الأول هو اثاره المشاكل وبناء المسائل وابتكار الأجوبة وابداع الحلول خصوصا "أن المسألة تنتمي الى نفس الحقل الدلالي للسؤال" وأن البعض من طبيعة السؤال تعدي الجواب وهذا السؤال يقبل أن تكون له أجوبة متعددة ومختلفة ومتنوعة.

إن كان مطلب التفلسف مطلبا متأصلا في الانسان وكان الانسان هو الذي يعنيه التفلسف من جهة كونه المقصود بهذا المطلب والقاصد اليه فإنه لا بد أن نتساءل: أي مقصد يطلبه الانسان حتى يعبر به عن أصالة التفلسف؟ كيف يبدأ المرء في التفلسف ومتى؟ وما الذي يجعله قادرا على خوض تجربة التفلسف الأصيل؟ وما الغاية من تفلسفه؟ هل يتفلسف من أجل طرح الأسئلة واثارة الاحراجات والمشاكل أم لغاية بناء رؤية تأويلية للعالم وانتاج المعنى ومن ثمة يعمل على تغييره؟

أن يزعم الانسان أنه يتفلسف الوقت كله وأنه على بينة من معنى التفلسف في مستوى مجالاته ومناهجه وغاياته فذلك عين الجهل وصنيع المثقف الهائم ونتيجة الوقوع فريسة حكم مسبق لم يقع نقده أو خلخلته ذلك أن التفلسف هو جهد لم تتحدد طبيعته بعد وفعل لم يحسم الفلاسفة أمرهم بشأنه بدليل أنهم مازالوا يطرحون سؤال: ماذا عن التفلسف؟ ومازالوا منقسمين فيما بينهم بشأن الجواب الذي يمكن اعطائه لسؤال: من هو الفيلسوف على الحقيقة والاطلاق؟

اللافت للنظر أن الكائن الانساني يجد في ذاته مصدر تفكيره الفلسفي وأن التفلسف ينبثق من المصدر الأصلي لنا ومن معاشته لتجارب قصوى ووضعيات عبثية

وينمو عندما يسخر المرء من نفسه ويقضي على الاعتقادات الباطلة ويفلت من تحجر عادات الفكر الناشئة من الاتصال بالتجارب المألوفة وعندما يحطم أشكال المسايرة وضروب مجارة الحدوس الأولية.

ان كانت "الفلسفة تستمد قيمتها من طابعها غير اليقيني ذاته" وتسمح للوجود الانساني باجتياز سجن الأحكام المسبقة فإن التفلسف غير قادر على أن يمنحنا الجواب الشافي للشكوك التي تحاصرنا وللصعوبات التي تعترضنا وليس له من مهمة الا زعزعة اليقينييات التي استقرت فينا بالقضاء على وثوقيتنا وذلك بأن يجعلنا نصوب نحو منطقة الشك المحرر ويخلصنا من استبداد العادة ويحافظ على بكاره شعورنا بالتعجب بأن يرينا الأشياء المألوفة في مظهر جديد ويثير فينا امكانيات توسع مجال تفكيرنا وتنمي معرفتنا. بهذا المعنى يكون التفلسف تلك العملية التساؤلية التي يحاور فيها الانسان ذاته ويتجادل مع الآخرين ومع العالم والتي لا يهتم فيها بايجاد حل للمشاكل بل يكتفي بطرح المسألة بشكل دقيق ويعمل على مواصلة البحث والاسطلاع والتفتيش خصوصا وأن "ما يهم الفيلسوف ليس بلوغ الهدف بل تلك الأشياء التي يلتقي بها في الطريق". بيد أنه ثمة من يعتبر التفلسف ضرب من النظر العقلي الذي يهدف الى معرفة الأشياء على حقيقتها لأن الانسان لا يبدأ في التفلسف الا حين يفكر تفكيرا نقديا في كل ما يفعله في هذا العالم فيحول الحدث بالفكر الى تجربة ويعود الى الفكرة المباشرة المرتبطة بالتجربة المعيشة ليكتشف معناها ويستخرج حقيقتها المجردة أي أن التفلسف هو الجهد الذي نبذله لنفكر ولنتعلم الطريقة المثلى للحياة بأن نترفع عن واقعية انشغالنا بأنفسنا ونحيا الحياة الحقيقية.

بيد أنه لا قيام للتفكير الفلسفي دون أن نجعل من نقطة انطلاقنا هو الانسان نفسه بوصفه ذلك الموجود الذي لا يكف عن وضع نفسه موضع التساؤل ولا حياة للفلسفة ما لم يحاول الانسان أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته وآيتنا على ذلك أن التفلسف يقظة وتبصر وأنه يعلمنا ألا ننخدع وأن نعترف بغرابة وجودنا من جهة كوننا كائنات ملقية على عرض العالم وقادرة على تجاوز هذه المنزلة الهامشية والتعالي نحو الحق. كما أن التفلسف يسمح لنا بأن نحفظ بثقتنا في معرفة أسس الأشياء التي يستعصي فهمها وبقدرتنا على حل كل الإشكاليات المستبهمة وإيجاد

مخارج لكل الطرق المتشعبة ما دامت الفلسفة قادرة على إصلاح طريقتنا في التفكير والتحول إلى عامل خلاص وأداة اعتناق بأن تقنع الناس بسداد رأيها وتصون كرامتهم عندما يتدحرجون من قممهم نحو المنحدر الخطر وتتكلم بأفواههم وتعلمهم مواجهة الكارثة المحتملة.

ربما يكون الفيلسوف هو الإنسان المتأمل الذي يثير القلق في صميم طمأنينة العالم ويتطلع إلى الوجود بأسره ويستوعب الأزمنة كلها، يندرج في العالم بالكلمة والفعل يقترن قدومه للعالم مع ولادة شيء فريد في جدته ويجعل من تفلسفه تخطيا لمحدوديته وتناهيه ويبدع أشكال جديدة من الحياة ويبتكر نظرة كلية للأشياء، يربط بين النظر والعمل ويقترن عنده الوفاء للحقيقة بالالتزام والمغامرة وتحمل المسؤولية في كل حالة. ولكن إن كانت العولمة تعدم السؤال تحت أكوام هائلة من الأجوبة وتحجب عنا براءة "المايحدث" وتسرق منا "خامية" حوادث العالم الأصلية بأن تأسر الإنسانية بين فكي السؤال والجواب وبين الباث والمتقبل و بين العين والعالم وبين الصورة والمادة فإن التفلسف هو إختراق لهذا الحصار وتنشيط للفكر والذاكرة حول حوافي الوجود وداخل مناطق الصمت وغياهب النسيان لانتشال المعنى من الضياع على قارعة الطريق وللغور بغنيمة من الأسئلة الكينونية.

ألا ينبغي في هذه الحالة أن نوثن الجواب ونعتصم بالسؤال؟ وألا يجب أن نعرف كيف يجب أن نتساءل؟ ومتى يجب أن نتساءل؟ ولماذا ينبغي علينا أن نتساءل؟

إن كان التفلسف فنا في طرح المشكل ألا ينبغي أن ندرس منزلة المشكل في الفلسفة وأن نتساءل: لماذا ينبغي إثارة مشكلات جديدة دائما وفي ظل أية ضرورة ولأي استعمال؟ ومن أجل ماذا؟ فماذا يفيد هذا النشاط الخاص بطرح الإشكاليات الذي يختلف فيه النشاط الفلسفي عن النشاط العلمي وعن الابداع الفني؟ ما الفرق بين السؤال والمشكل والاشكال؟ ولماذا ينبغي أن نميز بين السؤال والتساؤل والتسأل؟

كيف يقع المرور من الطرف الأول إلى الثاني ثم إلى الثالث؟ هل هناك مشكل أفضل من كل المشاكل الأخرى؟ وكيف توجد مشاكل تفرض نفسها ضد مشاكل أخرى؟ هل من المحتم علينا أن نميز بين مشكلات علمية ومشكلات فلسفية أم من

المستحسن أن نبذل الجهد للتفريق بين مشكلات زائفة ومشكلات حقيقية؟ وإذا كان السؤال بداية التفلسف وكانت له مكانة بارزة في تحديد ماهية كل فلسفة فإنه من الضروري أن نجيب عن هذه الإشكاليات: بأي معنى يستطيع سؤال الفلسفة أن يكون فلسفياً؟ وهل المعرفة بماهية السؤال الفلسفي وبطبيعته تكون ضرورية لكل من يريد التفلسف؟ وما هي نماذج الأسئلة الفلسفية الممكنة التي تشكل نواة الإستفهام الفلسفي؟ وما الفرق بين السؤال العامي والعلمي والفلسفي؟ كيف يمكن أن نميز بين التسأل والإستشكال وبين الإستفهام والإستجواب؟ وإن كان تاريخ الفلسفة هو تاريخ الأسئلة والأجوبة وكانت الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة لأن كل سؤال يفترض جواباً وكل جواب يتحول إلى سؤال جديد فإنه لا بد أن نعرف كيف نخلق الحاجة إلى الجواب بقدر معرفتنا كيف نخلق الحاجة إلى سؤال ونتجاوز العوائق التي تقف دوننا وابتكار حلول لمشاكلنا فهل هناك وضع يكون فيه الإنسان مكتفٍ بطرح السؤال وإثارة المشكل دون الحاجة إلى حل وجواب؟ أي وضع هذا؟ وما قيمة التفكير الذي لا يدفع الإشكاليات إلى حدودها القصوى ويعثر على أجوبة؟ فما السبيل إلى التغلب على أكبر عائق أمام المعرفة والفهم وهو عدم الإكتفاء باليقينيات وممارسة التظنن والإرتياب لخلق وضعية للجواب؟ وكيف نجعل التفلسف ينتقل من مجرد فن في طرح المشكل إلى قدرة على ابتكار جواب له؟ فأي مسألة في الفلسفة هي ملكة كل المسائل والجواب عنها هو أمير الأجوبة؟

ما هو غني عن البيان أن المسألة الفلسفية ليست غاية في حد ذاتها بل أن الفيلسوف يسأل لأجل أن يعرف وأن يسير بخطى ثابتة في هذه الحياة لينتهي إلى فائض في المعنى وفهم أمور لم يكن يفهمها من قبل بالصعود إلى المبادئ التي تجعل الإجابة عن السؤال وحل المشكل أمراً ممكناً خصوصاً وأنه كما يقول هوسرل: "إذا وجدت إنساناً يسأل ولا تنتهي أسئلته إلى شيء ما فاعلم أنه إما أن يكون حالماً أو عابثاً". إن العقل الإنساني لا يسأل عن شيء لا يكون موجوداً أو لا يكون قادراً على إيجاده وإن طرح المشكلات وبذل الجهد لحلها هما قريبان جداً هاهنا للتعادل لأن المشكلات الحقيقية والكبرى لا تنطرح إلا حين تحل، فكيف يمكن أن نوفق بين هذا الفن في طرح الأسئلة والقدرة على ابتكار حلولاً مقبولة لها؟ وإلى أي مدى يكون التفلسف هو فنا في طرح للمشكلة وحل لها في الوقت ذاته؟

إن ما نراه في هذا المجال وما هو في ميزان الفكر هو أن نخلص التفلسف من العدمية التي ارتبطت بالزرعة الربيبية التي تطلق حركة التساؤل دون توقف ومن الوثوقية التي جعلت من الأجوبة نواة جوهرية للروح المذهبية والتصوير العقائدي للعالم من أجل خلق تفلسف نقدي يستيقظ عن الإشكالي ويؤول الحياة ضمن قراءة متواصلة لنص الوجود تكرر حق الاختلاف وتضمن التانس والتعايش بين الذوات والأمم.

I- التساؤل/الاستفهام:

من الاكتفاء بالجواب الى الحاجة الى السؤال:

"اقتضاء القول هو السؤال"

"الاستفهام استعلام ما في ضمير المخاطب، وقيل: هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن فإن كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشئيين أو لا وقوعها فحصولها هو التصديق والا فهو التصور".

غالبا ما تتجه همة الانسان العامي متى تعلق الأمر بسؤال مطروح عليه الى البحث المضني عن جواب يعتقد أنه جاهز في موضع ما وأنه موجود بشكل مسبق في مكان ما من العالم وما عليه الا نفض الغبار عنه والكشف عنه وكأن " ثمة سؤال يكون هو فينا ويكون جوابه في الأشياء" بعبارة أخرى كأن السؤال نفسه هو انتظار الجواب أو العتبة التي توصل الى باب الحلول.

من هذا المنظور فإن خطاب العامي يستعجل بوضع الحلول قبل حتى الاستعلام والاستفهام ويعتقد راسخا أنه يعلم ما يعرفه ولا يعرف أنه لا يعلم ويقتنع باليقينات الجاهزة ويؤثر البديهيات والمسلمات على الصعوبات والاحراجات لما توفره له من "طمأنينة في مجال الرأي واعتدال في الضرورات" ويحاول قدر الامكان تفادي تجارب الشك والحيرة والدهشة والتساؤل ويحبذ التقليد والاتباع والتسليم ويركن الى الايمان العجائزي وتمجيد التراث وتقديس السلف دون أي نقد أو تمحيص ولهذا فإنه يبحث في الكلام اليومي عن السؤال من حيث هو منقول الى الجواب لأن السؤال الذي لا يلقي جوابا عنده هو ليس بسؤال شرعي بل هو سؤال نزوة أو لا سؤال يفقد دلالاته وتنهار دعائمه.

زد على ذلك أن الفكر التداولي يركن الى الحلول الجاهزة والوصفات المألوفة من تعويذات الجمهور وشعوذات الدجالين ويأنس لها وتأنس به وهو في كل ذلك يصبر على اثاره السؤال ولا يطيق غمرة الاشكال ولا يعيش محنة القلق لأنه غير قادر أن يحقق كفاية نفسه كما أنه في الوقت ذاته عاجز عن تجاوز وضعيته. وحتى في الخيال العام وعند الموقف الطبيعي فإن السؤال له وجود عرضي يظهر فجأة ليختفي بسرعة أما الجواب فإنه يتأبد ويترسخ بعد الحكم بالنفي أو الاثبات على الرأي الصحيح ليصبح من اليقينيات التي لا تتزعزع والبديهيات التي لا يمكن أن نضعها موضع شك. لهذا السبب لا يزال كل سؤال معلقا بجوابه مشدودا اليه متوقفا عليه وماتزال مهمة الجواب الغاء السؤال الذي سبقه وكان سبب وجوده وكان "السؤال في التجربة اليومية للإنسان العادي هو استفهام حول موضوع يستشعره السائل ولكن لا يدري ماهو. يسأل عن رجل: من هو ليعرفه وعن شيء لم يره ليستطيع استخدامه".

هذا بالاضافة الى أن السؤال في التجربة اليومية للإنسان العادي هو السؤال العام يزعم أنه يمتلك معرفة ما بموضوعه منذ البدء ويريد الوصول اليه وله غاية نفعية مباشرة فهو استغراب حول موضوع يستشعره السائل ولكن لا يدري ماهو؟ وأين هو؟ وكيف يصل اليه؟ نستنتج من ذلك أن الانسان العادي يحب الجواب ويكره السؤال، وقد قيل: "حبك للشيء يعمي ويصم وقد دل على أن محبتك يمتزج بها الهوى وتتجاذبها الشهوة وتذهل معها النفس ويكل عندها العقل فذاك هو الاعماء والاصماء" وانما ارادته التمثيل باللفظ والزجر بالمعنى وهذه المحبة على ما اتصل بالدنيا وأسبابها موقوفة على الانسان العادي أما أمور المعرفة وطرائق الحكمة لفإن حبها لايعمي ولا يصمي بل يزيد في السمع ويقوي في الرغبة ويضيء البصر وينور القلب ويظهر الخاطر ويجعل الانسان يأنس الى ما لايعرفه ويستوحش ممن يعرفه. لكن لم كان الانسان ميالا للجواب هاربا من السؤال؟ لماذا يحتاج الانسان الى تعلم العلم ولا يحتاج الى تعلم الجهل؟ لم صار في حفظ الصواب أنفذ منه في حفظ الخطأ؟ لم يطلب الدنيا بالعلم ولا يطلب العلم بالدنيا؟ لماذا يحرص على ما منع عليه ويسرع الملل اليه في ما بذل؟ لماذا صار اليقين اذا حدث وطراً يثبت ويستقر والشك اذا عرض أرسى وربض؟ لم قيل ان الرأي نائم والهوى يقظان ولذلك غلب الهوى الرأي؟ وما معنى قول آخر: العقل

صديق مقطوع والهوى عدو متبوع؟ فما سبب هذه الصداقة مع هذا العقوق وتلك العداوة مع تلك المتابعة؟

من هنا أتى رأي شائع ضد الفلسفة يعتبرها قولاً نافلاً لا حاجة لنا به ويتهمها بالقصور وعدم الحزم في معالجة القضايا المستعصية وفي تفكيك الصعوبات التي تثيرها السياسة والاقتصاد والايديولوجيا لافتقارها لحلول جذرية لمشكلات اليوم والوضعية التي يوجد فيها الانسان. فإن كانت كل معرفة هدفها في النهاية بلوغ نوع من بساطة اليقين وراحة العقل وثبات الوجود فإن هذا اليقين لا مقياس له وهذا العقل نشاط دائم وهذا الوجود هو دوما متحفز وصائر وإن الفلسفة هي التي تملك السؤال الذي يظل له جوابا منفتحا أبدا أمامه وإن المسألة التي تمتلك جوابها لم يعد لها انتماء للفلسفة أما هذه الأخيرة فكأنها اختصت بذلك النوع من الأسئلة المفتقرة الى أجوبتها وبالتالي ليس ثمة خطاب للفكر يمكن اعتباره جوابا نهائيا ان لم يكن ذلك الجواب في حد ذاته قادرا على تقديم أرضية لأسئلة جديدة تجاوزه نحو حقول وقارات معرفية أرحب.

كما أن فيلسوف السؤال هو على خلاف فيلسوف الجواب وعلى خلاف العامي فإنه في مرتبة وسطى بين الجاهل والعالم حين يتكلم فإنه يتكلم باسم الانسان والانسان رجل تساؤل وتعجب واستفهام تؤرقه كلمة لماذا؟ وتقض مضجعه كل مشكلة تعترضه. "ان الفيلسوف هو انسان المشكلة ورجل التساؤل وخالق علامة الاستغراب، إنه الموجود الذي لا يزال أبدا سالكا سائرا حائرا عابرا ناظرا ومسافرا... إنه المخلوق الذي يجد دائما في اثر الحقيقة ولكنه يعلم في الوقت نفسه أن التأمل الفلسفي مهمة لا يمكن أن تنتهي لأن في توقفها نكران لذاتها... فهل يشبه فيلسوف السؤال الملك شهريار الذي كان يريد دائما أن يضع حدا لمخاطرته بقطع رأس ضحيته دون أن يفعل أم يشبه شهرزاد التي كانت تواصل كل مساء سرد قصة كانت قد بدأتها في الصباح؟

ان الفلسفة كألف ليلة وليلة ليس فيها نهاية حاسمة وانما هي على الدوام بداية متجددة وطرح مستمرل للأسئلة وفتح مستمر للأفاق "لا تعتبر نفسها منتهية في كل ما تقوله بل هي عود على بدء وتجربة متجددة لما بدأته" تعيد تعليم رؤية العالم

والفيلسوف هو أيضا مبتديء دائم لا يعتبر أي شيء مقرر بشكل نهائي ولا يؤثر مصلحته الخاصة بل يفكر مع الآخرين ومن أجلهم.

من هنا فإن الفضيلة الأولى للفيلسوف الحق هي إخلاصه للحقيقة ووفائه للوجود لا يملك سوى أن يضع المسألة وضعا جديدا ويعيد النظر في الحلول السابقة تاركا مجال البحث مفتوحا على مصراعيه و" الفيلسوف الجدير بهذا اللقب هو الذي لم يقل أبدا غير شيء واحد بل انه ما فتىء يحاول قوله دون أن يتحقق له ذلك... "الفيلسوف هو موظف الانسانية يحفظ صحة اصحابه حتى لا يعترتهم مرض الجهل، غرضه في علمه اصابة الحق وفي عمله العمل به وميزته انه حتى نظرياته الخاطئة واستدلالاته الساذجة التي يبدو انها تنيه تماما في ترهات التفاهة والابتذال انما هي تخفي حقيقة راقية ومستترة رغم ان كل شيء يسمح بسبرها".

اذا كانت المعتزلة قد قالت: "السؤال نصف العلم فكن مع السائل فإنه المستخرج والمسألة علة الجواب وليس الجواب علة المسألة" فإن العامي لا يقدر على التوجه الى السؤال وهو قاطن في تراث الحلول الي ورثها ومتكرر من جاهزية الجواب المسبق التي يؤمنها له الخطاب الثقافي السائد والنظام المعرفي الذي ينتمي له، ان الحشد يطرد السؤال ويدجنه ويصعب عليه فتح أقفال هذا التراث الجوابي الذي تكون من شبكة من الحلول المكرورة.

على هذا النحو تتمثل الوضعية العرجاء للفلسفة في أنها تجد نفسها مجبرة في أحيان كثيرة أن تتحمل عبء الاستماع الى أناس لم يكلفوا أنفسهم أية مشقة من أجل البحث عنها ولم تتنابهم أي رغبة من أجل فهمها بل يرزحون تحت وطأة الآراء الشائعة والأحكام المبتسرة ويتلذذون بالتحدث في موضوعات يعرفها مستمعهم سلفا ويحفظونها عن ظهر قلب ولا تحتاج منهم الى المزيد من التفسير والتوضيح. من ناحية أخرى يبدو أن هؤلاء العامة يتحدثون عن الفلسفة حديث العالم بكل دقائقها اذ تراهم لا يترددون في نقد الفلسفة وادعاء امتلاك الحكمة دون أي اعداد مسبق ودون أن يتجاوزا التعليم العادي لا سيما تحت تأثير علاقة التواصل التي يقيمونها مع المواقف العضوية والعاطفة الدينية وذلك لإرتباطهم بالوجدانيات والأفكار الشائعة والنظريات الشعبية في المعرفة، "ان الناس

يتفلسفون في مرحلة معينة من التطور الروحي أو عند درجة معينة من الثقافة العقلية."

هنا ليس لنا من مهرب اذا عزمنا على التفلسف سوى طرح الأسئلة التالية:

هل تكفي بعض الخطرات وفتات الذهن لنلحق زمرة من أصحاب الرأي بالفلاسفة؟ ألا يخفي رفضهم للفلسفة الرسمية توقعهم للحصول على تصور مألوف لديهم؟ ماذا يحصل عندما يحرم الذهن من استخدام أفكاره المألوفة ويتنقل الى منطقة الفكر الخالص؟ ألا يشعر بأن الأرض التي يقف عليها من قبل بثبات ويحس معها بأنه في بيته قد ماتت تحت قدميه ولم يعد يعرف أين هو؟ أليس برفضه للأجوبة واعتصامه بالأسئلة يتمكن من استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ورفع حضيض التقليد والهداية ببقاع الاستبصار؟

ما يمكن ملاحظته أن كل المذاهب التي ابتدعت أجوبة وجللتها باليقين والثبات انتهت الى أن أصبحت عقائد متحجرة في حين أن الفلسفات النادرة الناجية هي التي احترفت التشرد والترحال على طول المسافة الفاصلة بين السؤال والجواب وبين المنطلق والمبتغى وبين البدء والنهاية، وهي كذلك فلسفات لم تتورط في جواب يدفن أسئلتها الأولى أو يخفيها بين طبقات اللامفكر فيه الى الأبد، ولم تلوذ بالموقع التساؤلي الذي ينقلب بين الفينة والأخرى الى حد الموقف الريبي اللادري والعدمية القيمية التي تصحر الوجود وتعمق الهوة بين عالم الحياة وعالم الفكر وبين واقع التقنية ونظام القيم.

ان سقراط هو أول من ابنتى ثقافة السؤال مقابل أكوام الأجوبة التي يوفرها الموقف الطبيعي فهو أول من ألقى عرض الحائط الريبية المتشككة التي تكتفي بطرح الأسئلة ورفض المذهبية الجوابية الوثوقية وتوقف عند العتبة ليفتح عهد العقلانية الجذرية الباحثة وليدشن الفصل الأول من فصول فلسفة السؤال. بينما الكندي كان أول من وضع في حضارة اقرأ رسالة في الفلسفة الأولى حدد فيها المطالب العلمية عندما صرح: "أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المحيط بهذا العلم الأشرف لأن علم العلة أشرف من علم المعلول وأنا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن أحطنا بعلم علته لأن كل علة

اما أن تكون عنصرا واما صورة واما فاعلة- أعني ما منه مبدأ الحركة- واما متممة أعني ما من أجله كان الشيء... والمطالب العلمية أربعة كما حددنا في غير موضع من أقوالنا الفلسفية: اما هل واما ما واما أي واما لم. فأما هل فإنها باحثة عن الانية فقط. وأما كل انية لها جنس فإن الما تبحث عن جنسها وأي تبحث عن فصلها وما وأي جميعا تبحثان عن نوعها ولم عن علتها التمامية اذ هي باحثة عن العلة المطلقة".

لقد عبر كانط عن هذه العلاقة الوثيقة بين الأسئلة والعقل الفلسفي بقوله في مقدمة نقد العقل المحض: "للعقل البشري في نوع معارفه هذا القدر الخاص أن يكون مرهقا بأسئلة لا يمكنه ردها لأنها مفروضة عليه بطبيعته نفسها ولا يمكنه أيضا أن يجيب عليها لأنها تتخطى كليا قدرته... "ويفيد هذا القول أن الأسئلة التي يطرحها العقل ولا يمكنه تفاديها هي المصدر الذي ينبثق منه التفلسف الانساني فلو كانت له القدرة على تلافيتها أو حلها لما كان هناك فلاسفة وتفلسف وفلسفات عندئذ يكون السؤال هو بداية الفلسفة ويكون التفكير الفلسفي قدرة على طرح أسئلة لا يقدر العقل البشري على عدم طرحها ولا يستطيع الاجابة عليها. فإذا كان السؤال يحتل مكانة بارزة في الفلسفة فكيف يستطيع أن يكون فلسفيا ولا يقع خارج الفلسفة؟

غني عن البيان أن السؤال كان ولا يزال أحد أشكال الاستفهام وفعلا يقود الى ممارسة الفهم والاستعلام وطلب المجهول من المعلوم أو طلب الغائب من الشاهد والأدنى من الأعلى، أما الاستفهام فهو طلب الفهم من الذات ومن الغير بعد الشعور بسوء الفهم وانعدامه وهو كذلك استتجاد بالواضح والجلي من أجل فك رموز المعقد الغامض. هكذا ظل السؤال يرمز الى الطريق المؤدي الى المعرفة لأن الانسان لو عرف كل شيء لما احتاج الى طرح أسئلة أو التعجب والحيرة، لذلك يتراءى لنا السؤال فعلا يعبر عن شعور برغبة في المعرفة لسد النقص ورأب الصدع وملء الفراغ الذي يخشاه الانسان والطبيعة على السواء. زد على ذلك أن السؤال يفضي الى ممارسة الجدل والجدل بالتي هي أحسن لأنه تعبير عن موقف ما من دعوى الآخر واستدراج صاحب الدعوى للدفاع عن أطروحته بتقديم الحجج والأدلة وفحص مدى قدرتها على الصمود أمام ضربات النقد الذي يحاول السائل اخضاعها له من أجل دحضها أو اثباتها أو تعديلها. كما يمكن السؤال

الانسان من الحضور في العالم والمشاركة في بناء المعنى وتأسيس المعرفة مع تربيته على الابداع والنقد والحوار بتحميمه في الانخراط في التفكير لعلاج المشكلات المرتبطة بذاته وبالعالم البيئي المحيط به، أضف الى ذلك أن السؤال يجعل الانسان محبا للحياة ومن عشاق التنوع والصيرورة والاختلاف والتجدد ويدفعه لاتخاذ موقف متبصر من كل مجريات الأمور. ان السؤال بدء يتشبه بموقعه الانفصالي ليؤسس فلسفة البدء نظرا لكونه وقفة بين حالين، مما يعني أنه قد يفتح مقترقا من غير أن يكون له جهة وما أن يحدد الجواب الجهة حتى يختفي المفترق ويتمكن السؤال من اجتيازه والقضاء على نفسه وبعبارة أدق السؤال بدء لا ينتهي في كل ما يلحق به بل سيظل موجودا في كل ما يتبعه، "ان السؤال هو ما لا يدري عن نفسه بعد ما هو حتى يتمكن من استدراج أجوبة لا يتوقعها أبدا."

حركة السؤال اذن هي حركة استقلال تجعله يجلس منقطعا عما ينبغي أن ينتهي اليه من حصاد الفكر وأكداس المعرفة، فالسؤال لا يتخلص من نفسه بلقاء ثمة جواب ما بقدر ما يتضاعف فيه الحس بالافتقاد نحو جواب يعادل خارجية السؤال ويجلسه على عتبة الأبواب المغلقة. وهكذا اعتمص البدء بالسؤال ورفض أن يتقدم عليه الجواب لأن الأجوبة لا تسد رمق الفيلسوف ولا تشفي غليله اذ يجترح بينه وبين المنتهى مسافة قد تفضي الى لامكان، ان الأجوبة تمر وتمضي، تظهر وتختفي بينما الأسئلة تطرح وتبقى معلقة في سماء المفهوم المجرد وتستمر في لمعانها وبروقها، ان السؤال يبقى حتى بعد ميلاد أجوبته فكأنها لم تستنفذ سؤاليتها وكأنه يبحث عن الجواب الذي لن يلتقيه أبدا و لن يكون جوابا نهائيا عنه وله. لذلك ليس الجواب هو الأصل الذي ترجع اليه كل الأسئلة وتتجمد بل السؤال هو الأصل الذي ينبغي أن تنطلق منه الأجوبة دون أن تتوقف لأنه مصدر كل ما يأتي من بعده من أجوبة. لقد ذهب كارل ياسبرس الى: "أن ما هو هام في الفلسفة ليس الأجوبة بل الأسئلة لأن لكل سؤال جواب وهذا الجواب يتحول الى سؤال جديد". أما هيدجر فيرى أن: "التفلسف هو تساؤل خارق للعادة خارج النظام عما هو خارج النظام" ومن هذا المنطلق يكون دور الفلسفة اختراع الأسئلة فحسب والتورط في أجوبة غير جوابية بحيث يبدو أننا أمام قلب لما قاله السلف من لكل سؤال جواب الى لكل جواب سؤال بل لكل سؤال سؤال و لكل سؤال أسئلة عديدة وجماعها تنشأ المسألية الفلسفية، ويتعلق الأمر في السؤال الفلسفي لا بايجاد الجواب وانما بالبحث

عن خلفيات ذات السؤال وتقصي مآتاه وطبيعته وظروف نشأته واما يمكن أن يثيره من أسئلة أخرى وما يمكن أن يحيل عليه من سجلات.

أهمية السؤال تكمن في كونه يستشعر الغريب في المؤلف والباطن في الظاهر والسري في العلني ويتحرر من كل أجوبته السابقة و"يرفع عنه ثقل الميراث لكي يعود الى التراث"، صحيح أن السؤال محله اللسان ولكن موضوعه هو لسان حامله الذي ينطق به ويسمي العالم كله من حوله، وان كان السؤال العامي ليس بعد سؤال في وعن السؤال و ليس بعد لماذا لماذا؟ فإن السؤال الفلسفي يكتب كما لو أنه لم يكتب من قبل، كلما شرع في تناوله فيلسوف كأنه يفارق غربته حتى لا تحاصره ولا يجد خصوصيته الا في شمولية موقفه وكونية انتمائه، انه يستشعر ضرورة البدء ولا يعثر على ذاته الا في السؤال عندما يحس بافتقاد الماهية ويشرع على التو في البحث عنها وانجازها ويحاول جاهدا انتزاع المسلمات الضمنية وتجاوز الفرضيات المسبقة ليبدأ كل شيء من جديد. ان السؤال عتبة فهو لا يتقهقر الى الخارج الذي أتى منه ولا يتقدم نحو الداخل الذي يهدده بالامحاء والانطواء طالما أنه ليس ثمة داخلية تعادل خارجية السؤال وليس ثمة خارجية يمكن أن تعوض داخلية. عندما يستخدم الفيلسوف السؤال فانه يسلك طريق العودة الى البداية في كل شيء ويصعد المقام الذي انحدر منه ليكتشف بداية مغايرة لتلك التي كان قد انطلق منها وهذه الخاصية ليست نقصا فيه أو افقارا له ولكنها تؤلف جسر الاتصال الاستثنائي بثابت التغير الدائم. "ان السؤال السقراطي هو أساسا بداوة شوارعية وسقراط في النهاية يكف عن التساؤل لأنه يصير صيرورة لببت السؤال وبالتالي فإن سقراط هو بيت السؤال وجواب شوارع المدينة وآفاقها الممزقة... [في حين] أن ديوجين يصر على اضاءة مصباحه والتجول به في وقت الظهيرة... ان ديوجين لم يكن أبلها ولا مجنونا لأنه يتشبت بضوء مصباحه منارا في واضحة النهار بل كان يصر على الاحتفاظ بذبالة الضوء النحيل التي تخصه وحده دون رحابة النهار جميعه."

ان السؤال يتيح للفقيه الفلسفي أن يتخلى عن نعلته المهترئة التي يخلفها وراءه على قارعة العتبات ليغوص بأطرافه في ارائك قصر اللامعرفة وذلك بالاطلال على استحالة الحسم فيه دون القيام ببحث يمكن من فهم لماذا لم نفهم ما هو مطلوب من

هذا السؤال؟، "ان العالم يولد بكرا جديدا مع كل سؤال... فمثلا في البدء كان السؤال كذلك يأتي السؤال جديدا كأحد الحدود لتقدم البدء في كل ما يليه".

ما نستخلصه بديا أن الفلسفة ليست أبدا وطنا للجواب بل هي دائما وأبدا وطن السؤال فتاريخها كان دائما فرارا أمام السؤال دون أن يسبقه ولو مرة واحدة والسؤال الفلسفي لا يهبط من لامكان ومن فراغ ومن خواء بل يهبط من نسيان ومن عدم ولكنه نسيان ممتلىء ببواعث ومحفزات السؤال، انه يهبط من التسأل. لكن من أدراني أن التسأل هو طبيعة السؤال ومنبته الذي يخصه وحده دون غيره؟ ما هو الفرق المفهومي والتداولي بين السؤال والتساؤل؟ وما الذي يجعل عملية المرور من التساؤل الى التسأل أمرا ممكنا؟ ما المقصود بالفكر السؤالي وسؤالية الفكر؟ وكيف يتورط جوهر التسأل في العلاقة الالتباسية بين الوجود الانساني والوجود؟

II- التسأل:

في اعتصام الفكر بوضعية التساؤل:

"الفرضية المستبعدة الوحيدة هي الاستقرار في الطريق الراهنة. وليس المطلوب ايجاد أجوبة جديدة لمشكلات قديمة وانما نحن مطالبون ازاء المهام المستجدة التي تواجهنا بتغيير طريقة طرح الأسئلة بالذات. ومطالبون في المقام الأول بأن نطرح الأسئلة الحقيقية انطلاقا من المشكلات التي تربط بيننا لا من الايديولوجيات التي تفرق بيننا."

اللافت للنظر أن كل فلسفة هي استنتاج لفلسفات سابقة من أجل نقدها وتجاوزها، اذ قلما نجد فيلسوف ينطلق من نقطة الصفر بل هو بالضرورة مجبرا أن يسكن الأبنية الفلسفية المشيدة قبله وأن يعترف على الرغم من ذلك بجهله و"أن ينذر في المعرفة فقرا" لي طرح أسئلة حارقة معبرا عن عجزه عن الادراك لغموض الأشياء المحيطة به ومحدودية ملكاته الادراكية. بيد أن السؤال الذي يطرحه هكذا انسان لا ينمو بسرعة الا تحت الحاجة كما أن طفولته لا تهزم أبدا فهو يحافظ على براءة صيرورته وكأنه مطروح منذ الوهلة الأولى فهو المفهوم الذي تنقصه عدة الفهم وهو الفكرة التي ينقصها الوضوح والتوهج.

ان ما يتلقاه السؤال من أجوبة لا يملأ فراغه ولا يسد رمقه ولا يشفي غليله ولا يرتد عليه منها ما كان يتوقعه بل يظل السؤال مداهما طارئا مباغتا له من الغرابة والفرادة ما يجعله العجب العجاب الى الأبد، وعندما تسكت كل الأسئلة يبقى سؤال الجواب وحده قائما ويظل باحثا عن جواب لا يستقدمه أبدا كما لا يمكن للسؤال أن يقف خارج مغامرته ويترك لآخر أن ينعطي ويكتفي هو بالتفرج وبالتالي. ان الأجوبة تتساوى جميعها من حيث المعيار عندما ينعدم السؤال الجاد ويغيب وما يعقد الأمر أن الحلول قد تتناسل من بعضها البعض من دون أن تمر بلحظات طرح الأسئلة وبالتالي فهي تتحول الى أجوبة مغلوطة تتشدد بصحتها لا العقول والأفراد بل وكذلك الأطر المعرفية والجماعات العرقية.

"ان كان تاريخ الفلسفة فرارا متواصلا أمام السؤال دون أن يسبقه مرة واحدة" فإن السؤال كان دوما عملية اكتشاف للموضوع والالتقاء به طاهرا نقيا دون أي ارادة سيطرة أو رغبة استحواذ بواسطة جواب ما، انه السؤال العفوي والأولي والمباشر والجوهرى الذي يقضي الفكر عصورا بأكملها باحثا عنه دون أن يجده، وأيتنا في ذلك أن العالم نفسه يولد بكرا مع كل سؤال جديدا وأن العائد الأبدي بعد كل جواب هو التسأل نفسه الذي يظل ابتلاء فلسفيا ومحنة وجودية. لكن لماذا نقول عن هذا السؤال عينه أنه فلسفيا؟ ولم لا يكون كل سؤال مها كان نوعه وجنسه هو الفلسفي أصلا؟ أليس ثمة فرق بين سؤال عامي وسؤال فلسفي؟ وهل من الواجب التمييز بين سؤال فلسفي وسؤال علمي طالما أن الفلسفة كانت ولا زالت ملكة لجميع العلوم؟

"السؤال الفلسفي يختلف هنا أيضا عن السؤال العادي في كونه لا غاية نفعية مباشرة له. وان موضوع السؤال يظل طافحا ما وراء حدوده، أي يصعب تعيينه أو تجسيده. ثم ان كل انسان يمكنه أن يطرح أهم الأسئلة الفلسفية دون أن يكون عارفا بتاريخ الفلسفة ولا بتقنياتها وأفكارها وأجوبتها على مثل أسئلته تلك. وهنا الفارق بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي كذلك، اذ يبدو هذا السؤال العلمي أنه غير ممكن طرحه الا من خلال نصوصه وثقافته، أي أن يكون السائل منتميا الى خطاب العلم المختص بموضوع سؤاله. قد يتلقى غير المختص جوابا ولكنه لن يدخل سؤاله في صلب الخطاب العلمي."

ان نكتة الاشكال ليست في الجواب الصحيح أو الخاطيء بل في علامة الاستفهام ذاتها وفي طرح السؤال لأنه عندما يتحول السؤال الى مجرد محقق أمني أو مقرر عدلي يخترق الأستار ويتهكم على الأسرار ويفصل بين الأشياء والمفاهيم وبين الجواهر والأعراض فإنه يتوارى عن الأنظار ويبتيه في مساحة انبثاقه وأشكال طرحه ويغدو مطاردة يائسة للأصول و"للأشباه التي لا تتشابه مهما تشابهت".

ان السؤال مولد الفوارق وحارس البيئونة وباعث الأمل ووأده قبل أن يولد ناتج عن نسيان السؤال عن الوجود واحلال السؤال عن الموجودات مكانه، لكن ما قيمة تساؤل عن الوجود والوجود بأسره غارق في الابهام؟

ان السؤال مفترق طرق بين الوجود والعدم وبين الواحد والكل وبين الذات والصفات، انه يعيد رسم جسور التواصل بين هذه الضفاف المتناظرة ويعيد طرح اشكالياتها كما لو أنها طرحت لأول مرة لأنه يعلو على طرق الطرح السابقة جميعها. ان السؤال لا يتوقف عند حواجز الصعوبات فحسب بل يندمج كلياً في طبيعتها ليتكلم لغتها ولا يخلق فوق الأوطان بل يستوطن التحليق ذاته، انه يذكر الاحراج في الوقت الذي تتساوى فيه البديهيات وتتعدل المواقف ويعيد فتح الطريق مجدداً أمام المفاهيم لكي تغادر قوالبها الجاهزة وتبارح النمطية ذاتها بتصحيح التغيير عينه وذلك بنقله من نهج الابدال بالموضه الى نهج المواجهة المباشرة مع القولبة السائدة. ان الذات لا تكف عن التسأل والا ابتلعها السديم والسؤال هو عتبة الوصل والفصل الذي تبنيه الذات عند العتبة لتحمي نفسها من الفوضى. انها بطرحها للسؤال تحطم مرايا الفكر وتزحزح أشياء العالم وتجعل التفكير فن التقاط الأشياء كأفكار والأفكار كأشياء لأن السؤال هو لحظة خواء تنتظر توالد الأشياء وتناسخ العوالم ولذلك كان ولا بد بعد كل رحلة أن يعيد السؤال تسأل ذاته مستفسرا عن مجاهيله وغوامضه خصوصا وأن الفكر السؤالي هو القادر على مبارحة وظائفه التقليدية كمرآة عاكسة للمايحدث وكفاهم ملنقط للمعاني المعروضة على قارعة الطريق ليغدو إعصرايا كارثيا ممتنعا عن مبارحة حالة الفوضى صائرا في كل ما يصيره.

إن السؤال الفلسفي، الذي لا صفة له تأتيه من خارج أحرفه، يقيم الشك الجذري في مملكته وهو أقرب ما يكون إلى وجودية الفرد في خصوصيته معانقا الكونية

والشمول في طموحه وغاياته، إنه يفارق قبليته الصامتة ويمشي ناطقا بصوت الوجود الأخرس مستغرقا في ضجيج لفظياته البعدية المتزاحمة على أبوابه، وعن علاقة السؤال بالحروف يقول الفارابي: "وحروف السؤال كثيرة: ما وأي وهل ولم وكيف وكم وأين ومتى. وهذه وجل الألفاظ قد تستعمل دالة على معانيها التي للدلالة عليها وضعت منذ أول ما وضعت وتستعمل على معان أخر على اتساع ومجازا واستعارة...".

عندئذ يبدو هذا السؤال راهنيا فوق كل الأبعاد الزمنية افتراضيا وجزافيا يتحرك خارج التاريخ وداخله في آن واحد ويهبط من الفراغ إلى الملاء ومن الملاء إلى الفراغ بلا انتهاء بحيث لا يكون إقباله كادباره وذهابه كإيابه. إن السؤال في حد ذاته لا معنى له ولا فائدة منه ولكن لا شيء في الفلسفة وعند الإنسان في حياته ممكن دونه. تسأل سقراط وفنه في المجادلة والحوار أنموذج يحتذى وسقراط الأثيني هذا يترك نفسه وأصدقائه ومحبي الحكمة أثناء تجواله على قارعة الطريق ويرتحل مترجلا وأهم ما يبقى من فلسفته الجديرة باسمها هو سؤالاتها وإعجازية هذا السؤال السقراطي ماذا تعرف؟ هو هل نعلم ما نعرف؟

جلي للعيان أن سقراط أنشأ كل الفلسفة دون أن يبرح حدوده ويخرج من مسطحة ودون أن يقدم أية أجوبة. من هنا نرى غربة السؤال الفلسفي وغرابته في آن معا ونرى قدرة التسأل على الإتيان بالعجيب الخلاب وبالمدهش، إن حاجة التسأل إلى الكل لا يحدها كل وطلبه الملحاح هو استرجاعه على حافة البيئونة حيث مكانه الأول وأين يفتك به القلق العريق. إن السؤال هو الواحد الذي يمكن الكل من الإنسحاب وإن الإنسحاب هو الذي يسمح للسؤال من أن يسترد العتبة ويحتل الحافة في كل المساحات. سقراط وضع فن التوليد بالتهكم والسخرية والجهل الحكيم العارف بجهله ولكن التوليد ليس مسؤولا عما يولده لأن أصل السؤال الفلسفي هو تسأله ولو لم يكن كذلك لما كان سؤالا.

إن السؤال الفلسفي مجلبة للشك ومهلكة لكل يقين، معتصم بحال واحدة وهي التسأل وتسأله ليس تسكعا بالوقوف على عتبات الأبواب الموصدة بل هو استفهام، دعوة للتفاهم وتحريض على الفهم. فإن أسس فلاسفة التبشير ودعاة الجنات الموعودة قواعد اليقين وفندوا دعائم الشك فإن فلاسفة السؤال ودعاة الظنة

والتفكير الحر أثبتوا أنهم لا يقدمون أية ضمانات للحقيقة سواء بالسلب أو بالإيجاب، لذلك يبدو السؤال الفلسفي مربكا وغير مخيف في الوقت ذاته والسبب في ذلك أنه الخوف عينه فهو متخفف من كل حمولة، يسير مع الملائكة ويدخل الخلاء إلى الممتلئ واللامعنى للمعنى ولكنه يرفضه الغوص في الأعماق وبقطعه مع حديث الجواهر النفيسة يسخر من نفسه ومن غيره ويجهز على كل الأشرعة القديمة وكل الحقائق المذكورة في سفر التكوين.

إن الفيلسوف المتساءل لا يستفهم من أجل الفهم بل من أجل وضع الفهم نفسه موضع تسأل والسؤال يضي من طبيعته ومن تسأله على أدواته طالما أنه مسكون بالفوضى والعماء واللامعنى والمضاد للمعنى في بداياته الأولى نظرا لأن لحظة العتبة التي يسكنها السؤال تمتع عن كل حسم فهي ما يسبقها وما يلحقها، الخارج والداخل ولم يتقرر الأمر بشأنها بعد. يحمل السؤال الفلسفي من جهة كونه مبصوم بطابع الدهشة مفارقة وتعاليا: فالسائل في الفلسفة يتميز من حيث هو عارف بوعي حدود معرفته ومن حيث هو جاهل يرفض هذه الحدود ومن حيث هو سائل بإرادة العبور وتخطى الحدود وتحمل مسؤولية عبوره. إنه ضرب من المفارقة والتعالي تمارسه الذات كأحد أفعالها القصدية وليس هو تعال فوق الجهل فقط ولا مفارقة لحدود المجهول فحسب بل هو تعال فوق المعروف ذاته ومفارقة لمحدودية المعرفة ذاتها.

سؤال سقراط عن الشجاعة تميز بتناقض الرغبة في المعرفة مع التشكيك مسبقا في امكانية التوصل إليها وامتلاكها وكأننا أمام معرفة تفترض مسبقا جهلا بذاتها: إنني أعرف أنني لا أعرف شيئا فكيف أرغب في المعرفة إن كنت أعرف مسبقا أنني لن أعرف شيئا؟

إن طابع المفارقة والتعالي يجعلان من السؤال الفلسفي تساؤلا لا مجرد سؤال، فماذا نعني بالتساؤل؟

وما الذي يبرز الانعطاف من السؤال نحو التساؤل؟

يصرح الآن جيرانفيل بخصوص تعريف التساؤل وارتباطه بالسؤال:

"ان نمط التساؤل الفلسفي يشكل خاصية أساسية أخرى فهو تساؤل لا مجرد سؤال، ان السؤال المنفرد لا يكفي وحده لكي يشكل سؤالاً فلسفياً، اذ يجب على السؤال الفلسفي أن يكرر لا بمعنى تكرار نفس السؤال... بل بمعنى تكرار سؤال آخر ينتمي الى نفس التساؤل الفلسفي..."

إن التساؤل يعتمد تقنية التكرار والبناء وتوضحه سلسلة من الأسئلة المتتالية والتي تكون بنية استفهامية ويسمح التساؤل بتحويل المعطى البديهي إلى استفهام والسؤال إلى مجموعة من الأسئلة المنظمة والمتدرجة والمدرجة انطلاقاً لنظرية فلسفية، علمية وتاريخية تحول تساؤلية السؤال الفلسفي إلى سؤال إشكالي. فالسؤال الفلسفي هو أصلاً تساؤل ولو كان غير ذلك لما كان سؤالاً ولذلك فإن السؤال معتصم بحال واحدة ليس لها تحديد خاص وهي التساؤل فحسب.

إن ما هو متعارف عليه أن التساؤل ناتج عن الدهشة والاستغراب والتعجب وأن الدهشة أول باعث على التفلسف والتأمل، وهي ليست شعوراً بسيطاً نحس به من شيء غير منتظر لم نسمعه قط أو لم نره أبداً وإنما من شيء كان شائعاً تماماً ومعروفاً جيداً وصرنا نراها بعيون جديدة كأننا نراه للمرة الأولى. وإن ما يميز الفلسفة هو كونها ليست معرفة أو منهج يوجهها بل هي إرادة فهم وإثارة للحكمة وتشوق إلى المبدأ وحنين إلى الأصل تنشأ عندما يصطدم الفيلسوف بما هو غير قابل للفهم فيتعجب ويدهش وتسمح هذه الدهشة للتفكير بأن:

- يعترف بجهل ما كان يعتقد أنه تداركه ويكتشف الإشكالي في ما هو واضح ويضع ظنونه موضع تساؤل لمحدوديتها ونقصها وارتباطها بالوهم.

- أن يتساءل كدليل على يقظة وعيه حول مغزى الوجود.

- أن يوجه عقله نحو كشف غرابة الوجود بتحويله إلى موضوع للتساؤل.

- أن يعود على ذاته ويستنتق معارفه الأولى ويقيم ذاته على نحو مستقل ويحرص على حرّيته.

- أن يظل يسأل ويسأل دون أن يمل أو ييأس معرضاً نفسه على الدوام لمعرفة السؤال.

إن بروز الفلسفة عند الاغريق ناتج عن الاستعاضة عن الميتوس باللوغوس وعن الشعر بالفكر وعن السحر والخرافة بالعلم والتقنية في مستوى العلاقة التي يقيمها العقل مع الطبيعة أين ظهر أن الإنسان بتفكيره يمكن أن يدهش الآخرين عن طريق الإستدلال وبالبرهنة على أمور لم يفكر بها أحد قط أو لم تكن الجرأة الفكرية على وضعها موضع تساؤل. إنه منذ اللحظة التي بدأ فيها الإنسان يتساءل لماذا؟ ومن أين؟ وإلى أين؟ بدأ يتفلسف ليتجاوز كل ما هو قائم ويتساءل عن المؤلف والإعتيادي وليرفع غربته عن العالم الذي يحيا فيه وليدري أن الأشياء المؤلفوة تثير من المشكلات ما لا يمكن الإجابة عنها إجابة تامة، في هذا السياق يعلن " لو كانت حياتنا أبدية خالية من الألم فلن يقع لأحد أن يتساءل عن سبب وجود العالم وعن سبب حمله لهذه الطبيعة الخاصة بل ستكون كل الأشياء مفهومة من تلقاء نفسها".

غني عن البيان أنه لا وجود لفلسفة دون السؤال لأنه يقوم في أساس المشروع الفلسفي بكامله، به افتتح ظهور الفلسفة وهو الذي يستمر في امدادها بالديناميكية والتطور وإذا كان للسؤال هذه القوة فإن البحث في علاقته بالفلسفة وتحوله إلى تساؤل وتساءل أمر ضروري وأمر مرغوب فيه. وإن كان السؤال الفلسفي يتميز عن السؤال العلمي والعامي بكونه فعل إنساني واعي يرتبط بالذات وينفتح على العالم بحكم قصديته انفتاحا نقديا فإن التساؤل يرى أن الآخر – المتلقي هو الذي ينبغي التفكير فيه حتى نجعله يدري كيف ومتى ولماذا يجب أن نتساءل؟

تتطلب المساءلة الفلسفية ما يلي:

- الإحساس بحصول نقص أو ضعف أو فراغ.
- طرح السؤال بالشك في كل بداهة أو إثبات أو تعريف.
- اليقظة عن التناقضات والكشف عن المغالطات.
- الوقوف بنفسه على مصدر الخطأ وأصل الصعوبة.
- اعتبار حلول الفلسفة هي حلول ممكنة وليست نهائية.

من البين أن السؤال الفلسفي هو أصلاً تساؤل ولو كان غير ذلك لما كان سؤالاً لأنه اللحظة التي تمتنع على الحسم بين ما يسبقها وما يلحقها وهو العتبة التي لا ندري إلى أين تؤدي إلى الداخل أم إلى الخارج. إن السؤال يولد في الظهور ويخشى على نفسه من أن تعقله أية عتمة، إنه لا يمكن أن يفارق حياديته المطلقة أمام مغريات أو إكراهات كل الأجوبة وهذه الحيادية التي يتصف بها السؤال هي التي تصونه من التحول إلى مجرد جواب ما ولذلك فالسؤال معتصم بحال واحدة لا حال لها وهي التساؤل.

يُميز الفارابي بين حروف السؤال في العلوم وفي الفلسفة والقياسات والصناعات الأخرى مثل الجدل والسفسطة والخطابة والشعر بقوله: "إن كل صناعة من الصنائع القياسية الخمسة فيها ضرب أو ضروب من السؤال خاص بها ففي الفلسفة سؤال برهاني وفي الجدل سؤال جدلي وفي السفسطة سؤال سفسطائي وفي الخطابة سؤال خطبي وفي الشعر سؤال شعري والسؤال الذي في كل صناعة هو على نوع ونحو وبحال ما على غير ما هو عليه في الأخرى. وللسؤال في كل صناعة أمكنة ينجح فيها وأمكنة لا ينجح فيها. فلذلك إنما يصير ذلك السؤال نافعا وفي تلك الصناعة متى استعمل في الأمكنة التي فيها ينجح وعلى النحو الذي ينجح. فالسؤال الجدلي يكون بتصريح المتقابلين أو تكون قوة ما صرح به قوة المتقابلين. وكذلك في كثير من الصنائع. وأما السؤال الخطبي فمن ضروب سؤالاته أن يكون بأحد المتقابلين فقط".

لقد جاء في كتاب الحروف ما يلي:

1- حروف السؤال في الأقاويل الأخرى:

تستعمل بالعرض على جهة الاستعارة والمجاز والتجوز والمسامحة وليوهم فيها ولزينة الكلام وللحاجة إليها في وقت ما عند النداء أو المخاطبة.

2- حروف السؤال في العلوم الفلسفية:

تستعمل بالجوهر على جهة الحقيقة لتدرك الوجود.

- حرف ما وضع للدلالة على السؤال عن شيء ما مفرد كقولنا ما المعنى؟

ما الذي نراه؟ ما الذي بين يديك؟ ما هذا المرئي؟ ما هذا المحسوس؟ وقد يقرن حرف ما بنوع من الأنواع بعد أن فهمنا ما يدل عليه اسمه الذي وضع له أولاً دالاً عليه فنقول الإنسان ماهو؟ فيجاب عليه بجنس ذلك النوع أو حده. فانه قد يقال لنا في الإنسان انه حيوان عاقل او انه حيوان ناطق.

يقول الفارابي: " فهذه أربعة أمكنة يستعمل فيها حرف ما على جهة السؤال ويعمها كلها أنه يطلب بها معرفة ذات الشيء المسؤول عنه وأن يتصور ذاته، أن يتعقل ذاته وأن تجعل ذاته معقولة."

- حرف أي يستعمل أيضا سؤالاً يطلب به علم ما يتميز به المسؤول عنه وما ينفرد وينحاز به عما يشاركه في أمر ما، فنقول عن الإنسان أي حيوان هو؟ فيكون الجواب أنه حيوان ناطق، فالسؤال بحرف أي هو سؤال عن ذات نوع عرض له أن يتميز بماهيته عن سواه.

- قد نقرن حرف كيف بشيء مفرد وما يجري مجرى المفرد من المركبات التي تركيبها تركيب اشتراط وتقييد فنقول مثلا كيف فلان فيما يعانیه في حياته؟ فيكون المطلوب بحرف كيف في هذه الأمكنة كلها أمورا خارجة عن ماهية المسؤول عنه بحرف كيف والتي يجاب بها فيها كذلك أيضا.

- حرف هل هو حرف سؤال انما يقرن ابدا في المشهور وباديء الرأي بقضيتين متقابلتين بينهما حروف الانفصال وهي أو واما وما قام مقامها على أي ضرب كان تقابلهما كقولنا: هل السماء كرية أم منبسطة؟ وربما اضمرت احدى المتقابلتين وصرح بواحدة منهما فقط كقولنا: هل في هذه الدار انسان؟ وربما لم يصرح بأحد جزئي القضية اما الموضوع منها واما المحمول كقولنا: هل يأتينا؟

وهذا الحرف هو يستعمل في السؤال عما يدري السائل بأيهما يجيب المجيب وعن ما لا يبالي السائل بأيهما أجاب المجيب. وحرف الألف التي تستعمل في الاستفهام تقوم مقام هل كقولنا: أزيد قائم أم ليس بقائم؟ وكذلك مثل: أو يقوم زيد أم ليس يقوم زيد؟، وربما كان السؤال عن هذا لا بحرف يقرن بالمسؤول عنه أصلا كقولنا: زيد يتكلم أم لا يتكلم؟

يقول الفارابي: "والسؤال بحرف هل هو سؤال عام يستعمل في جميع الصنائع القياسية. غير أن السؤال به يختلف في أشكاله وفي المتقابلات التي يقرن بها هذا الحرف وفي أغراض السائل بما يلتمسه بحرف هل. فإن في الصنائع العلمية انما يقرن حرف هل بالقولين المتضادين وفي الجدل يقرن بالمتناقضين فقط وفي السفسطائية بما يظن أنهما في الظاهر متناقضان وأما في الخطابة والشعر فإنه يقرن بجميع المتقابلات وبما يظن أنهما متقابلان من غير أن يكونا كذلك...".

- حرف لم هو حرف سؤال يطلب به سبب وجود الشيء أو سبب وجود الشيء لشيء وهو مركب من اللام ومن ما وكأنه قيل: ماذا؟ وهذا السؤال انما يكون في ما قد علم وجوده وصدقه أولاً بنفسه واما بالقياس. فأصناف الحروف التي تطلب بها أسباب وجود الشيء وعلة هي ما يظهر ثلاثة: لماذا وجوده؟ وبماذا وجوده؟ وعن ماذا وجوده؟

هذه الخاصية تميز السؤال الفلسفي عن السؤال العلمي بكونه سؤالاً يقتطع بجواب واحد يقينا قطعيا فان الفيلسوف سؤالاً منفتحاً لا ينقطع بجواب واحد وبسيط وقد لا ينقطع بأي جواب نهائي مهما تزاومت الأجوبة وتراكمت بل يظل حاضرا باستمرار يطرح احراجات ويتحسس الصعوبات ويستيقظ عند المفارقات. كما أن الحقيقة التي يهدف اليها الفيلسوف عند معالجته لمشكل فلسفي ما ليست من جنس الحقائق العلمية التي تتسم بالدقة والضبط ولا تحتل أكثر من معنى وذلك لما يقوم به العلم من تنقية منطقية لللبس. ان رجل العلم يسأل ويخرج من دهشته عندما يهتدي الى نتيجة بحثه أما الفيلسوف فيسأل دون أن يصل الى جواب نهائي ولهذا لا يخرج أبدا من الدهشة لأنه دائماً على الطريق ولهذا يبقى السؤال مصدر قلق وازعاج دائم ولعل أسلوب المحاورة وفن الجدل هما اللذان يبرزان كون التفلسف حب للحكمة وليس امتلاكاً لها أو تملكاً بها. بينما تتخرط العلوم في تقديم الأجوبة وتوفر أشكال اليقين فان الفلسفة ليس لديها أية معرفة وتطرح التساؤلات وسؤال الفلسفة باعتباره تساؤلاً اشكاليا هو سؤال الذات نفسها لانه لا أحد يمكن أن يطرح السؤال الفلسفي نيابة عنها.

في هذا المستوى يرتبط السؤال بالسائل وينتشر على صعيد ذاته وبما أن الذات تعيش بين الذوات في الفضاء العمومي فان السؤال الفلسفي لا ينحبس بين جدرانها بل ينتشر على صعيد آخر.

انه يتخذ طابع البيذاتية بدل الذاتية و الوجود مع الآخر وفي العالم بدل الاكتفاء في الوجود لذاته ومع الذات وحتى عندما يصوغ السائل سؤاله ويطرحه على نفسه فانه يقوم بدور الآخر الذي يسائل الذات في لعبة ضمن ذاتية منفتحة ومتطورة. ان السؤال يعني الاعتراف بالآخر من جهة غيريته وشخصيته واستقلالية موقفه ويمكن أن يتطور السؤال الفلسفي بالوعي النقدي وبمراجعة القيم واعادة تأصيلها وهكذا ينبغي في الفلسفة صياغة المشكلة أما الحلول فهي أجوبة مشروطة لا يمكنها تحطيم المعنى الفلسفي لتلك المشكلة ولا اغتصابها.

- ان اقضاء المشكلة في الفلسفة يعتبر ضد الفلسفة.

- ايجاد السؤال الفلسفي الضمني في رأي أو جواب.

- ايجاد أسئلة فلسفية لأجوبتنا.

- ايجاد أجوبة مختلفة عن جوابي.

- ايجاد أجوبة متباينة لتساؤل فلسفي معطى.

ضرورة التمكن من مجموعة من الأسئلة الممكنة التي تشكل في مجموعها نواة الستفهام الفلسفي: سؤال التعريف، الموضع، التمييز، المبرر، الأسس، شروط الإمكان، الأسباب الغائية، الوقائع، الاستتباعات.

لن يتفلسف المرء دون الدخول في وضعية السؤال ولن ينخرط فعليا في المشاركة في بناء المعنى لأن التفلسف هو اكتشاف معنى السؤال الفلسفي ومعرفة توظيفه اجرائيا واستعماله فعليا في انتاج معرفة واعية بوحدة الذات. السؤال الفلسفي يسأل لا لأنه يجد بل لأنه يفتقد ما يبحث عنه، انه السؤال الذي يشرع في الوجود ما أن يفتقد ذاته أو لا يقبل أن يفتقد موضوعه. فأن يكون هناك سؤال بدل ألا يكون شيء ذلك هو ما يؤسس للسؤال كينونته أولا ولكن سؤال الفلسفة يفترض كينونة للفلسفة قبل أن يشرع في فعله ويكون هو الفاعل. هكذا يستطيع سؤال الفلسفة أن يكون

فلسفيا لا يقع خارجها لكنه حين يسأل يضع نفسه على مسافة منها لكي يمكنه أن يتجول في مملكتها كلها لحظة أن يصير السؤال نوعا من الجواب المستبق لفعل الجواب. ويظل السؤال أقرب الى كينونتها من كل الايديولوجيات والمذاهب الجاهزة اذ تبدأ الفلسفة مع السؤال والسؤال يفترض ذاته قائما ما أن تنطق به اللغة وما لم يقله خطاب معين. ان السؤال يتخطى مشكلة البداية ليجعل من نفسه لحظة البدء ذاتها فما ان ينبثق السؤال حتى ينبثق معه ما يسأل عنه. واضح اذن أن الجواب لا يستطيع أن يبرح حيز السؤال الذي ان كف عن فعله كسؤال فقد موضع تحيزه، ذلك هو الجواب الذي لا يمكنه أن يعيش أبدا لحظة واحدة خارج سؤاله أو على مسافة منه.

سؤال الفلسفة هو اذن من نوع ذلك التساؤل الذي يكون جوابه بقدر ما يكون هو، وذلك هو الفارق بين سؤال عن شيء كالماء، فان له جوابا محددا وموجودا كله في معادلة كيميائية معروفة وسؤال الفلسفة ذاته ليس بذي موضوع محدد أصلا ولذلك فهو كلما نجح في بلورة جواب أو وضع حدودا رأى نفسه مضطرا لنسفها حتى يظل متابعا لمساءلته كيما يظل له موضوع يتابعه هو الآخر ولا يكون موضوعا في الآن ذاته باعتبار أنه ليس ثمة موضوع بدون حدود. ان سؤال الفلسفة ينصب على مثل هذا الموضوع، أما قدرها فهي أنها ما ان يثار السؤال في ديارها حتى يصير كل شيء قابلا ليتجاوز هويته. الفلسفة ليست كلها سؤالا بل انها تدعي أحيانا كثيرة أنها وحدها المخولة اعطاء الأجوبة وهي قد لا تدعي احتكارا للسؤال انما هي احتكار للجواب أو الأجوبة لأنها ربما اعترت بذاتها أنها قد تصير أحيانا بمثابة الملجأ. لا تدعي الفلسفة الحق اثاره المشكلات الأساسية بل تمنح اليقين لمن يجد في السؤال ما يستجيب لقلقه وما يعينه على مشقة الحيرة والوقوف على أبواب الفلسفة وسؤاله هو للفلسفة بل انها تغذت من مملكة العلم.

لا يقتنع عقل الفيلسوف بالمعارف الجاهزة والحلول المبذولة بل ان الانسان العادي هو الفيلسوف الطبيعي طالما أنه قادر على القاء السؤال اليوناني القديم: لماذا هذا العالم وليس سواه؟ لماذا الكون يكون أو لا يكون؟

تعتصم الفلسفة الرصينة بموقع التساؤل وهي عندما تدأب على طرحه فانها لا تكرر المكرور بل تستعيد المختلف في كل آن خصوصا وأن التساؤل هو طرح

مختلف للسؤال أو اختلاف في فن طرح السؤال. الفلسفة هي هذا السؤال بالذات ولا تستطيع أن تسأل أو تطرح على نفسها السؤال ان لم تكن في ذات الوقت تفتقد ما تريد أن تسأله أي بالأحرى تفتقد وجودها بالذات.

قد تكون الفلسفة هي هذا الوجود الضائع ويصبح السؤال عن الوجود الضائع هو السؤال عن الفلسفة وربما كلما تقدم العلم وزادت سيطرة التقنية على كل شيء اشتدت الحاجة الى الفلسفة وحتى تحقق موقفا فلسفيا حقا فانه علينا أن نسأل سؤالها الحقيقي الأصلي. السؤال يخترق الأمكنة والأزمنة ويتوجه الى الممكن وليس ثمة ممكنا الا في المستقبل. ان استشعار منطقة اللامفكر به بعد السؤال في التجربة اليومية للانسان العادي هو استفهام حول موضوع يستشعره السائل ولكن لا يدري ماهو، يسأل عن رجل: من هو؟ ليعرفه وعن شيء لم يره ليستطيع استخدامه لكن السؤال الفلسفي يختلف هنا أيضا عن السؤال العادي في كونه لا غاية نفعية مباشرة له.

ان موضوع السؤال يظل طافحا ما وراء حدوده أي يصعب تعيينه أو تجسيده ثم ان كل انسان يمكنه أن يطرح أهم الأسئلة الفلسفية دون أن يكون عارفا بتاريخ الفلسفة ولا بتقنياتها وأفكارها وأجوبتها على مثل أسئلته تلك. وهنا الفارق بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي كذلك، اذ يبدو هذا السؤال العلمي أنه غير ممكن طرحه الا من خلال نصوصه وثقافته أي يكون السائل منتميا الى خطاب العلم المختص بموضوع سؤاله، قد يتلقى غير المختص جوابا ولكنه يدخل سؤاله في صلب الخطاب العلمي.

ان السؤال الفلسفي ليس حكرا على الفلاسفة وحدهم بل من حق كل كائن عاقل أن يشرع في طرح أسئلته التي تقلقه وكأنما لم يجب عليها أحد من قبله خصوصا وأن هناك علاقة بريئة بين سؤال الفلسفة والحياة أو الوجود. انه بالرغم من أن السؤال شامل فان له قاعدة شخصية فردية والأجوبة المتوقعة يريد أن يحصلها السائل كما لو كانت أجوبته الذاتية واكتشافاته الخاصة. ثمة معاناة ذاتية وسرية في السؤال لأنه ليس معرفيا ولا يطلب معلومة بل وجوديا أي أطلب لتلك الحقيقة التي تخصني أنا وحدي، "لو لم يكن الهم بأن يحصل السائل على تلك الحقيقة التي تخصه وتهمه وحده لما أمكن القول بأن الحقيقة الفلسفية هي حقيقة وجود"،

الجواب هو ما يمكن أن يحقق لصاحب السؤال ما يحس أنه يعادل وجوده الضائع. سؤال الفلسفة هو الوقوف على باب الوجود ومحاولة قرعه والضرب عليه بقوة، لأنه السؤال الذي يتوقف على جوابه اختلاف الوجود في ذاته مع الوجود لذاته وأي منع للسؤال يؤدي الى منع الموجود البشري في تحقق كينونته عن تحقيق وجوده والقضاء على امكانية امتداد الجسر بين الموجود البشري والوجود.

من الجلي أن حس الافتقاد هو الذي يعدم كل الوثوقيات الجاهزة ويدعو الى التساؤل. ان السؤال الفلسفي لتمييزه بطابع المفارقة والنقدية يتمتع بإمكانية الحرية والاختيار والتحرر من القيود والاكراهات والاشراطات ومن وقائع الحياة اليومية ومن أوهامها ومن العمى الفكري الذي يتمثل في الجهل غير الواعي بذاته. انه يمكننا من التحرر من الواقع والتعالى عليه من أجل اعادة امتلاكه بشكل أفضل.

ان علاقة السائل في الفلسفة بالآخر هي علاقة بين سائل وآخر مسؤول عنه [جواب] ولا علاقة سائل بمجيب غير مسؤول. ان السؤال الفلسفي سؤال قصدي أي هو في فعاليته اتجاه نحو مطلوب ما فعندما نسأل في الفلسفة فنحن انما نسأل عن شيء ما ومن الصعب فصل السؤال الفلسفي عن قصديته فهما شيئان لا ينفصلان: اذ ليس هناك سؤال فلسفي خالص بل هناك سؤال يتضمن قصدا واعيا و"اذا وجدنا فيلسوف يسأل ولا تنتهي أسئلته فهو اما حالما أو عابثا" لأن كل سؤال هو عن شيء ما وسائل دون موضوع جميل يقصده والمقصد هنا هي الحكمة التي تفيد اقتران النظر بالعمل والمعرفة بالممارسة تماما ليس هناك سؤالا للسؤال بل هنالك سؤالا من أجل معرفة الذات والعالم والاتصال بالآخر.

ان السؤال الفلسفي يرفض أن يفصل عن مقاصده لأن الذي يمنحه الجاذبية ويعطي لحضوره قيمة ولوجوده معنى هي هذه المقاصد.

يمكن أن نذكر للمساءلة الفلسفية للمحاورة السقراطية ثلاثة مقاصد:

- 1- الكشف عن فراغ الرأي.
- 2- ايجاد تحديدات للمفاهيم المتداولة في الحياة اليومية.
- 3- هم الاستمرار في البحث من أجل معرفة الذات ونتاج معنى العالم.

مرة أخرى يعود السؤال ليحتل صدارة الأحداث و يصعد على الركب المسرحي للفلسفة ويقف عند العتبة التي تشرف على البراني والجواني وان السؤال هو كالغريب الداخل على أهل ناثرا بين أركان بيته الوحشة وحس الافتقاد وبين أوجه المتعارفين القدامى الغربية. ان السؤال ذخيرة المعنى وتقوى الفكر ومقام الانسان الحاذق في المعمورة وان سؤال الحقيقة ماهي الحقيقة؟ هو الحقيقة عينها طالما أن سؤال ماذا عن التفلسف؟ هو جوهر الفلسفة ذاتها وقررة عين الفيلسوف.

يظل السؤال معلقا ومحبوسا حبسة النور عن أهل الكهف لتوقفهم عن الاحساس بالزمن ولتوقف نبض الزمن عن وعيهم ويظل سؤال الأطفال بريئا يكتنز الكثير من الحكمة وسرعان ما تهز على طراوة عوده أجوبة الكبار الفاسدة، ويمكن للمرء أن يحيا العمر كله دون أن يفوز بنعمة السؤال ودون أن يبارح مسطح محايثته طالما أن الوجود حصار مطبق على أسرارها لا يدري فيه المحاصرون أنهم كذلك، ان الفوز بالسؤال لطف رباني ومنحة من الوجود يتطلب كسر الحلقات المفرغة واحداث طفرة في السلالات المتناسلة عن بعضها البعض قصد استنساخ مولود واحد يكون جديدا مختلفا.

ان السؤال كالذهن الحائر الذي يحفظ كل الأشعار والتقاليد والمآثر عن ظهر قلب ولكنه يقلب الأمور رأسا على عقب ويظل ينادي أن محل الحقيقة لم تعد تؤدي اليه كل الدروب التي تعود الجميع على السير عبرها، يقرع السؤال الأبواب الموصدة ويأتي بالريح التي تنشر الفوضى وتنتثر باقات اليأس والملل لتفرغ الأمكنة من سكانها وتعيد ملكة التعجب الى العيون الناضرة. وعندما لا يعود أحد يعرف السبيل المؤدي الى السؤال فإن السؤال يفقد موضوعه الأصلي ويتفكك من الداخل وعندما لم يعد هناك من يسأل عنه يفقد السؤال ذاته ولكن عندما تطرح أداة استفهام ماذا؟ يصبح السؤال ذلك الأمر المقضي والواجب القطعي والمطلب الشائك الذي يظهر بعد انقضاء جميع الأجوبة واستهلاك كل الأسئلة ونفاذ مؤونة المعنى وخسوف شمس المعارف الكبرى.

يبدو أن التساؤل عن المقاصد يؤدي الى قول أشياء لها معنى عام وشمولي والمعنى ينشأ من الاختلاف وهذا الأخير لا يفيد أننا نفكر في أشياء مختلفة بل يدل

على أننا نفكر فيها بشكل مختلف حتى نتمكن من التفكير فيها جميعا على نحو شمولي وايجابي والايجابية هي تجاوز السؤال نحو الجواب.

فكيف نخلق الحاجة للجواب بقدر الحاجة الى السؤال؟ كيف نتجاوز العوائق ونرفع الصعوبات التي تقف دون ابتكار الجواب؟ هل هناك وضع يكون فيه الانسان غير محتاج للجواب ومكتفي بالسؤال؟ وكيف نتغلب على أكبر عائق أمام وضعية الجواب وهو الاكتفاء بالتسأل والتساؤل؟

ننتهي اذن الى أن السؤال بداية التفكير الفلسفي والتفلسف الحاذق هو طرح متواصل للأسئلة بالاستفهام والاستغراب والاستعلام ولما كان التفلسف هو تجربة شخصية في التفكير ودربة في الحرية وتدرجا على الحكم الصحيح وذلك بفهم السؤال في بعده الاشكالي ولما كان الطابع النقدي يتمثل في بناء مشكل بالاعتماد على السؤال الملقى على قارعة الطريق وكأن المهم في الفلسفة هو اثاره المشاكل الثاوية وايقاظها من غفوتها ونعاسها ونحسن صياغتها ونطرحها طرحا دقيقا خاصة وأن "المقال الفلسفي هو بحث منظم عن جواب مؤسس ومبرهن عليه لسؤال يفهم في بعده الاشكالي أي بحث منهجي يقيم التفكير علاقة خاصة مع موضوعه أي مع المشكل الذي يبينه بالقياس الى أن المشكل ليس حاضرا بشكله الجاهز في السؤال" فانه من الضروري الانتقال من السؤال الى المشكل والمرور من لحظة الاستفهام الى لحظة الاستشكال. وهذا يتطلب تعميق فهمنا للسؤال بالوقوف على طابعه الاشكالي والتفطن الى مبررات طرحه ومشروعية تناوله من جهة كونه مشكلا فلسفيا، فمما تتكون تجربة الاستشكال؟ وكيف نمر من لحظة التسأل بماهو تكرر لذات السؤال الى لحظة طرح الاشكال بماهي درب مؤدي الى حضرة المشكل الفلسفي؟

III- الاستشكال:

في المرور الى غمرة الاشكال

"ينبغي بادىء ذي بدء أن نحسن طرح المشاكل ومهما قيل فان المشاكل في الحياة العلمية لا تطرح نفسها بنفسها وعلى وجه التدقيق ان هذا الاهتمام بالمشاكل هو الطابع المميز للروح العلمية الحقيقية" (غاستون باشلار).

"يتمثل المنهج الخاص بالفلسفة في تصور المشاكل غير القابلة للحل تصورا واضحا ثم في تأملها لا غير بثبات و بلا ملل طيلة سنوات في حالة من الانتظار المجرد من كل أمل " (اريك فايل).

"السؤال هو طلب الأدنى من الأعلى" بينما "المشكل فهو ما لا ينال المراد منه الا بتأمل بعد الطلب وهو الأمر الداخل في أشكاله أي أمثاله وأشباهه مأخوذ من قولهم أشكل أي صار ذا شكل".

ان السؤال يفترض أن الجواب عنه يكون امتدادا مباشرا له ويحظى بشيء من البداهة ولكن عندما يجرنا السؤال ويحيرنا فلا جواب يتشكل أمامنا بوضوح، أما عندما نمثل أمام مشكل فإن معرفة حله قد لا تكفي للتخلص منه فمن الضروري أن نتعرف على كل الدروب المؤدية الى اكتشافه، لذا حري بنا أن نتجاوز السؤال الظاهر لنستحوذ على المشكل الذي أملى السؤال وهذا لا يكون الا بمساءلة السؤال نفسه طالما أن "المشكل هو سؤال السؤال".

الانسان العامي لا يتحسس أن هناك مشكلا وراء السؤال ولا يسائل السؤال ولا يرى أن وضعية السؤال تزعجه ولا يعتبرها مناسبة جيدة تدعوه الى فعل التفكير. اذ كل المشكل عنده له حل جاهز وهو أيضا ينتمي الى عوالم الأجوبة المذكورة فلا اشكال عنده في مسألة المشكل، فهذا المفهوم معهود بالنسبة اليه ومتداول وما يشد انتباهه هو الحل الذي يقترن بكل غموض وجوبا ووجودا. ان هذا الوضع بهذا الشكل هو بالنسبة للإنسان العامي مقلوب ومأساوي لأنه سيجد نفسه أمام خيارين لا ثالث لهما إما استهجان الفلسفة ولعن من يشتغل بها أو الملل منها والتدارس المفتعل ارضاء ومحاباة وتملقا. فاذا كان الانسان العامي لا يهدأ له بال الا اذا قضى على كل التباس وتجاوز كل صعوبة وحل كل عقدة وكشف الحجاب عن كل لغز فإن الفيلسوف هو على خلاف ذلك تسهويه غمرة الاشكال ويعشق روح المغامرة ويتوقف عند كل معضلة ولا يمكنه أن يفكر الا اذا كانت معاني الأشياء متعددة والدلالات مشبعة بالالتباسات. كما أن الحقائق التي يهدف اليها الفيلسوف عند معالجته للمشكل ليست مكتملة ولا من جنس الحقائق الأصلية الخالدة بل هي تلك التي تظل غامضة وجزئية ومتداخلة وقابلة للمراجعة والنقد خصوصا وأن

وضع المشكل في ذهنه هو الذي يعين لديه طريقة تفكيره تعيينا كاملا ويحدد مصير نتائجه.

ان فعل التفلسف هو فعل الاستشكال، فهو ليس احصاءا للأجوبة ولا مجرد طرح للأسئلة بل هو بالأساس عملية مسائلة للأسئلة بتحويل الأسئلة نفسها الى مشاكل من خلال ابراز التناقضات التي تتضمنها والوقوف على المفارقات التي تفترضها وتحسس الصعوبات التي تعترضها.

يتطلب الاستشكال القيام بالعمليات الذهنية الموالية:

1- تحديد نوعية السؤال هل سؤال يدرس علاقة بين موضوع ومحمول أم سؤال يتعلق بتحديد وظيفي لمفهوم أو أكثر؟ هل هو سؤال يرتبط بتحليل مفارقة أم بتقويم رأي شائع وتفنيد أطروحة؟

2- الوقوف على خصوصية السؤال وطرافة صيغته قبل الاهتمام بما يتعلق به موضوع السؤال من مرجعيات فلسفية وأحوال انسانية ومن تجارب علمية ونستنتج من ذلك أن المطلوب من السؤال يختلف باختلاف الصيغة.

3- استنطاق السؤال من جهة السياق الذي قيل فيه ودلالات مفاهيمه ومن جهة العلاقات بين هذه المفاهيم مع الاشتغال على المسلمات الضمنية والمسكوت عنه من أفكار بديهية ورؤى للعالم بدت طبيعية.

ان الاستشكال هو اذن عملية أساسية في التفكير الفلسفي منذ بواكيره الأولى تركز على تبطن التناقض واستثماره وتؤدي الى توظيف السؤال لبناء المشاكل وطرح الاشكاليات وتبويب المسائل وقد مارسه سقراط ومن بعده أفلاطون من خلال فن الجدل بوصفه لعبة الأسئلة والأجوبة عندما يترك سقراط شخصية أفلاطون المفهومية الفرصة لمحاوره السفسطائي على الأرجح لإستبطن وجهة نظر غيره ليحدث انقلابا كاملا ينتقل على اثره من حالة مواجهة بين مجرد ظنون الى حالة يفكر فيها عقل واحد بالاعتماد على التناقض الخاص به والذي يتراءى له كامن في قرارة نفسه. ان كل فلسفة تحدد مشكلها انطلاقا من السؤال لأن ذلك هو شرط امكان الجواب ولا يكون المشكل في الفلسفة معطى بشكل مباشر بل اننا لا نعثر عليه في عالم المعرفة أو في الواقع بل نبنيه ونبتكره انطلاقا من موقف أو من

سؤال أو من نص نظري معين وان المشكل يبني من خلال التقدم بأطروحات متنافرة وبأجوبة متباينة تكون مضادة للحس المشترك ولأطروحات أخرى.

يرتبط مفهوم المشكل بالحالات التي نجد أنفسنا فيها في مواجهة عدة احتمالات لمعالجة موضوع معين دون أن يكون في حوزتنا أي مؤشر لما يجب اختياره بين هذه الاحتمالات وعادة ما نميز بين مشكل نظري ومشكل عملي وبين مشكل زائف ومشكل صحيح، ويعبر المشكل عن حرج أو توتر أو تنافر أو مفارقة تقوم بين عناصر ومفاهيم الموضوع ولا نملك أي مؤشر جدي لحسمها. هنا لا بد أن نعرف ماذا تعني كلمة المفارقة في الفلسفة وكيف يقع استثمارها دائما في طرح الأسئلة وبناء المشاكل المحرجة. "المفارقة هي اقرار أمر يستفز الفكر ويخرج عن المعقول بل اقرار شيء يحتوي على تناقض قصد اثبات فكرة معينة وقد أجمع الفلاسفة ان المفارقة هي الاسم الذي تطلقه الاحكام المسبقة على العديد من الافكار الصحيحة وقد عبر ديدرو عن هذا الرأي بقوله: "ما المفارقة، ان هي ليست الحقيقة المناقضة للأحكام المسبقة لدى العامة التي تجهل هذه الحقيقة والتي تمنعها غرابتها من ادراكها؟ ان ما يبدو لنا اليوم مفارقة سيصبح في نظر اللاحقين حقيقة ثابتة" ويضيف في نفس السياق: "ليست المفارقة رأيا مناقضا لحقيقة تجريبية والا كانت دائما باطلة والحال أنه قد يحدث لها في كثير من الأحيان أن تكون صحيحة. فالمفارقة ليست اذن غير قضية مناقضة للرأي العام ولما كان الرأي العام أحيانا باطلا فإنه يمكن للمفارقة أن تكون صحيحة... "

على هذا النحو فإن المفارقة اجراء تحليلي يتعلق ببناء مشكل وبسياق البرهنة على الحل الذي يمكن أن يقترح له يثيرها الفكر عندما يستنتق المشكل ويضعه موضع تساؤل وتقييم، فيطرح في علاقة واضحة مجموعة من الأفكار المتضادة أو المتناقضة على مستوى الظاهر ولكنها متداخلة ومتشابكة على مستوى الباطن وقد أخذ اللفظ الفرنسي Paradoxe من اللفظ الاغريقي Paradoxos والذي يعني ما يتعارض مع الرأي السائد وما يبدو غريبا بالنسبة الى الأفكار البديهية وما هو أمر خارق بالنسبة لما هو مألوف، وهكذا فإن المفارقة قضية خطيرة وطارئة يمكن مواجهتها وذلك بالوقوف ضد الآراء المحتملة والأفكار المقبولة عن طريق العادة ويمكن كذلك استثمارها لوضع اليقينييات موضع شك والعصف بها وزلزلتها من

أجل التخلي عنها ومغادرتها، ويمكن أن نواجه عن طريق المفارقة بعض الأفكار أو الأطروحات للحصول على تصور آخر يتجاوز التناظر المعلن ضمنها بتنسيبها أو دحضها ونقدها، وتساعدنا المفارقة كذلك على إثارة التساؤل في المفاهيم والأطروحات مادامت تحركنا في اتجاه جديد يتيح لنا تجاوز التناقض الظاهري لبلوغ مستوى أكثر يبرز فيه التكامل والتلازم بين المستويات التي بدت للوهلة الأولى متناقضة ومتنافرة.

من هذا المنطلق فإن المشكل يتحدد اذن في نهاية عملية توضيح وتمحيص تمكن من مجابهة عدة حلول ممكنة ومناقشتها وهو ليس قضية جاهزة بل فرضية ينبغي اثباتها ونتيجة لعملية بناء نشيطة تمكن من مناقشة حكم من الأحكام أي مساءلة طرفين مستقلين من الدعاوى ومجابتهما ببعضهما البعض.

ان المشكل ينشأ عند المرور بالوضعيات التالية:

- 1- حين يبدو لنا أن معتقدا ما ذو نتائج غير معقولة أو منفرة في ظاهرها.
 - 2- حين يوجد تضارب بين معتقدين أو أكثر على أن تكون هذه المعتقدات ضرورية لحياتنا وأساسية للتفاهم مع الآخرين ولفهم العالم.
 - 3- حين يبدو لنا معتقد ما غير متماسك في ذاته ويتضمن تناقضا داخليا خاصة اذا انقلبت النتيجة على السبب وأفسدت الوسيلة الغاية وخان المنتهى المنطلق.
- يترتب عن ذلك أن عملية الاستشكال تمثل تجربة فلسفية بامتياز ويتوقف انجازها على الانتباه الى صيغة المسألة التي يفترضها الموضوع المدروس والتحري في ما قد تحتمله من تعدد المستويات الدلالية قصد التمييز بينها والاحاطة بها ثم العمل على تحويل السؤال الى مشكل من خلال الكشف عن المسلمات الضمنية لصيغة السؤال وبلورة رهانات التفكير فيه.

على هذا النحو فإن إثارة مشكل ما يتطلب الحركات النظرية والعمليات الفكرية التالية:

1- التحسس:

أن نصطدم بصعوبة تجعلنا لانواصل عملية البحث النظري وتقطع علينا مسار الادراك الهادىء وأن يبرز أمام أعيننا سوء فهم يجعلنا نشكك فيما كنا نأخذ مأخذ البدهة ونضع بين قوسين ما كنا نعتقده يقينيا ومعروف بشكل قطعي فنبدأ في التنقل من البدهة الى الالتباس ومن الوضوح الى الاشكالي. هنا نبدأ بالقاء سؤال عام نعبر به عن دهشتنا واستغرابنا وشروعنا في البحث والاستفهام.

2- الكشف:

أن نحول الى اشكال ماكان مجرد قضية غير مفهومة أو مسألة غامضة بالنسبة الينا وأن نبرز من وراء التساؤل وجود تناقض أو مفارقة ونكشف من وراء ذلك وجود مشكل فلسفي يتطلب منا التدبر والاستنتاج والمعالجة الحرة والغرض من هذا هو التعرف على جملة القضايا والمسائل والمشاكل التي تعترضنا في حياتنا والتمييز بين مشاكل عامية وأخرى علمية وثالثة فلسفية.

هنا نمر الى طرح سؤال فلسفي واضح وصريح نحدد فيه بالضبط المشكل الفلسفي للموضوع فننتقل من العام الى الخاص ومن العمومي الى المتعين.

3- الصياغة:

هنا لا بد أن يكون طرحنا لإشكالية المشكل طرحا دقيقا وشرعيا حتى يسهل علينا معالجته معالجة عقلية هادفة ووجيهة وذلك ببناء سؤال احراجي وفق صياغة تعاقبية تتضمن مجموعة من الأجوبة الافتراضية هي عبارة عن أطروحات ممكنة تختلف باختلاف منطلقاتها النظرية ورهاناتها العملية والغرض هنا هو الانتباه الى امكانية وجود أجوبة جديدة للمعضلة التي نعالجها تكون مغايرة عن تلك التي عرفها ونعتمد في صحتها وسرمديتها وتأييدها.

عادة ما تطرح الاشكالية في صياغة: هل... أم أنه... ؟

من هنا فإن المشكل ليس بمعزل عن الاستشكال بل مرحلة ضرورية من مراحل لكونه عملية تفكير مستمرة فيه له موضعه في تجربة التفلسف والتفكير العقلاني المنهجي النقدي ويتبين هكذا التلازم الضروري بين لحظات هذا المسار الفكري المتمثلة في عملية الاستشكال:

مفارقة/صعوبة ← سؤال ← مشكل ← اشكال

وتفصي بنا هذه العملية الى انشاء مشكل فلسفي ومعالجته في نطاق اشكالية محددة.

لكن ما المقصود بالإشكالية؟

لا يمكن للبحث في ماهية الفعل الفلسفي الا أن يكون بحثا اشكاليا مضيقيا لا نكاد نخلص أثناءه الى اجابة حتى نجابه بسؤال آخر أكثر احراج من الأول طالما أن الاجابة المستعجلة عن سؤال مكبوت طرح بطريقة غير شرعية هي اجابة زائفة تعقد الأمور أكثر مما تعمل على توضيحها، لذلك فإن الطرح الاشكالي للمسائل هو أخص ما يخص الفلسفة ألم يقل ديكارت في القاعدة الثانية من قواعد المنهج:

"أن أقسم كل واحدة من المشكلات التي أبحث فيها الى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه". أما الاشكالية فهي من فعل أشكل اشكالا ومن مشكل ومشكلة أي صعب والتبس عليه الأمر وغمض وارتاب حول حقيقة الشيء والاشكالي هو بالمعنى الجاري صفة لما هو مشتبه ويقرر دون دليل كاف ومن ثمة يبقى موضع نظر أما عند كانط فهو صفة لحكم أو لقضية يمكن أن تكون صادقة دون القطع بصدقها، والأحكام الاشكالية حسب لالاند في معجمه التقني والفلسفي هي الأحكام التي يكون فيها الاثبات أو النفي ممكنين لا غير أي لا يمكن اختيارهما بالفكر اعتباطيا.

عندئذ تمثل الاشكالية مجموعة من المشكلات ومن الصعوبات لا يمكن حل واحدة منها بمعزل عن الأخرى والطرح الاشكالي لمسألة ما يتطلب أساسا اثاره التناقضات الثابوية والمفارقات النائمة واقتراح المسالك المواتية لحلها، ويقتضي الطرح الاشكالي عدم الاستسلام لعادات التفكير السائدة وعدم الاستخفاف بالأزمات ولحظات التوتر والضعف التي تطرأ على الفكر وعدم التسرع في اصدار الأحكام لأنها قد تكون مجرد أحكام مسقطة وضرورة التسلح باللاتعجل والتعقل والحكمة وقوة الشكيمة ورباطة الجأش وجودة الروية والقدرة على التمييز والتحلي بالحذر الفلسفي والحس التساؤلي.

يتبين لنا اذن أن الاشكالية هي معالجة حرة للمشكل تكون في شكل تحليلي وفي ثوب عرض استنتاجي له بناء حجاجي متماسك ومرتب بطريقة منطقية متسلسلة بحيث يفضي العنصر الأول الى الثاني وهكذا دواليك الى أن يعالج الموضوع، ويبرز أثناء طرح الاشكالية مجموعة من السبل المؤدية الى حلول ممكنة بهدف التمكن من دراستها دراسة منظمة أو مقاربتها بشكل مخصوص استنادا الى جملة من الاحداثات التي ترتبط بأفق فلسفي معين (مفاهيم محددة، مسلمات ضمنية، مواقف معلنة، رهانات منتظرة).

اذا كان السؤال يمكن أن يتحول الى مشكل ويتطلب جوابا واحدا كافيا لفإن الاشكالية المنبثقة عن هذا المشكل الذي يطرحه السؤال تقتضي حلا يرتكز على سلسلة من الحجج والبراهين قد لا تكون لها قيمة بمعزل عن المنطلقات والمرجعيات الفلسفية التي تعود اليها.

ان من يقبل حدود المشكل العادي كما ترد عليه هو مجرد هاوي في الفلسفة وفيلسوف زور وبهرج وفلسفته هي فلسفة بتراء باطلة طالما أن التفلسف بحق هو اعادة صياغة المشكل على نحو اشكالي وذلك بطرح الاشكالية طرحا دقيقا وخلق حل ملائم لها وذلك بالتجديد والابتكار وهذا لا يحصل الا بتلازم ايثار البداهة وروح الالتباس عند الفيلسوف وبتحول الفلسفة الى التباس سليم يعاين التنافر المبدئي بين الكائن في ذاته والكائن لذاته والاتفاق الفعلي بين الانسان والعالم والى غربة معممة تسجل مرور المعنى من الذات الى الوجود ومن الوجود الى الذات. ان الفلسفة على الحقيقة وباطلاق تجعل من الاشكالي كائنا مستغلقا علينا وحاضرا لينا من جهة ذلك الاستغلاق لتعدل الالتباس والبداهة وتتعديل بهما فيكف الأول عن يكون ضربا لكل حيرة مقضة ودهشة وينقطع الثاني من أن يكون وثوقا واستسلاما لليقين الجاهز والقطعي. ان أمانة الفيلسوف هي أنه " الانسان الذي يستيقظ فيتكلم. ووسع الانسان -صمتا- مفارقات الفلسفة. ألا إن من رام أن يكون بحق انسانا كان عليه أن يكون أكثر قليلا وأقل قليلا من انسان" طالما أن هذا الأخير يظل في مرتبة وسطى بين الشيطان والله وبين الجاهل والعالم فهو يرتفع عن درجة الجهل الحاصلة لدى العامي ولكنه لا يصل الى درجة امتلاك العلم التي يتشوق بها السفسطائي خصوصا وأن الفلسفة تظل ترغب في الحكمة ولا تزعم

الوصول اليها. في هذا السياق يقول اميل برييه: "ينشأ المشكل بما هو مشكل عندما يكون الفكر في منزلة متوسطة بين الجهل والمعرفة فلا وجود لمشكل في نظر الجاهل ولم يعد هناك مشكل بالنسبة للحكيم."

على هذا النحو فإن الجوهر الاشكالي في الفلسفة يظل قائما على أساس تعريف آخر للإشكال يفصله عن التقاليد الجوابية في الفلسفة، اضافة الى أن الاشكالي هو من يضعنا بمحضر قول لا يقطع تيار فضولنا فهو التجدد والابتكار الدائم لأن الجيد المبتكر وحده الاشكالي أما القديم المتكرر فهو بديهي وتسطيحي للوعي وعقبة تنتصب أمام الفكر وتمنعه من النهوض والتوجه نحو المجتمع بغية اصلاحه.

عندما تستيقظ الفلسفة على ما في الحياة اليومية من اشكاليات فإنها تشفيينا من مرض الاتباع ومسايرة السائد ومن استهلاك الوصفات السحرية للمذاهب وايدولوجيات الجنات الموعودة ووصايا العقائد المهترئة والحكايات الكبرى فيكف الانسان عن البحث عن حلول في كراس المعلم ويشرع في تدبر أمره بعقله وبحماسة ارادته ويتحفر نحو الحقيقة راغبا في الاستزادة في الفهم مبتعدا عن ثقافة الأجوبة المتراكمة ليبدش صفحة جديدة في دنيا أشد الأسئلة هولا داريا بأنه ليس ثمة سؤال يكون فينا ويكون جوابه في الأشياء بل كل من السؤال والجواب يخرجان من الذات خروج النور من الشمس وينبجسان من العقل انبجاس البركان من الصخر وليس ثمة وجود خارجي يتعلق الأمر بالكشف عنه ووعي مناظر له ليس له من مهمة سوى القبض عليه في لغة المفهوم المجرد لأن الوجود أرحب وغريب وان غرابة الانسان وفرادته لأكبر.

ما هو بديهي وما لا يحتاج أمره الى برهان أننا متلهفون للقاء العلم طازجا كما هو خاليا من كل الأحكام المسبقة متوقفون عند مواطن الأسرار والألغاز فيه ستجيبون في ذلك لزمنا " النداء على الفكر بما يرجع اليه هو وحده سؤال العتبات"، اننا على عتبة زمن يكاد يشبه لحظة البدء من لا شيء انقذاف من العدم ورحلة المادة من العماء الى الوجود مادام مشكل الفكر أصبح طرقا لأبواب المجهول.

ان الفكر المعتصم بالاشكالي يصير مثل الصعلوك المطارد من كل القبائل ونظير للشخصية المفهومية المنبوذة من كل الشخصيات الرسمية وان الفيلسوف هو هذا

الرجل المترحل ثقيل الظل وصاحب الروح الخبيثة وان فلسفته الشريفة مختلفة عن كل الأنساق تغادر أرض كل المذاهب ولا تتوجه الى أية قبلة وتنزل من السماء للتقرب من زويا الأرض أين تعمر مسطح محايتها.

يقول كارل ياسبرس في نفس المعنى: "ان جوهر الفلسفة هو بالبحث عن الحقيقة لا في امتلاكها حتى لو خانت نفسها كما يحدث مرارا الى درجة أن تنحل الى دغمائية والى معرفة متضمنة في صيغ... أن نتقلسف معناه أن نسلك السبيل". لكن لماذا يهرب المشكل الفلسفي من ذاته ويستتجد بالأغيار؟ أ خوف من المواجهة أم عزوفا عن تحمل المسؤولية؟

ان الاشكالي هو حارس الوجود وهو كذلك اعتراف بصعوبة اقامة جسور التواشج بين الواحد والكل وبين المنتاهي واللامنتاهي وبين الحق و الخلق، انه لا يملك شيئا غير تسأل ذاته ولا يفعل شيئا غير قرع الأبواب المغلقة والقفز على العتبات المقدسة وتحطيم الأوثان. ألم يكن نيتشه محقا عندما رأى ان المشاكل الكبرى تجوب الشوارع وتحكيها الصبية والشيوخ ويحلم بها المراهقين وأن لا أحد يمتلك جرأة الهجوم عليها؟ ألم يشر فتغنشتاين أن المشاكل الأكثر عمقا ليست مشاكل على الاطلاق طالما أنها تجد طريقها الى الحل؟ أليس معرفة ان كانت الحياة جديرة أن تعاش أم لا هو أعظم مشكل فلسفي؟

لكن كيف ننتقل من الغوص في غمرة الاشكال الى تحمل مسؤولية الجواب وادراك ضرورة الاستكشاف والحاجة الى الاستجواب؟

VI- الاستكشاف/ الاستجواب :

من مسؤولية الاشكال الى خلق الحاجة الى الجواب:

"كل فلسفة تكون صحيحة بقدر اجابتها التامة على جملة المشاكل التي طرحتها... والفيلسوف العظيم هو ذلك الذي من جهة أولى قام بتجديد الاشكالية ومن حقق من جهة ثانية رهانه الشخصي وقدم للإشكالية التي طرحها الحل الأكثر شمولية واتساقا..." (بول ريكور)

"والمخاطبة العلمية يقتضى بها علم شيء أو يفاد بها علم شيء ما. وهي بضربين من الأقاويل اما السؤال عن الشيء واما القول الجازم واما جواب عن السؤال واما ابتداء. والعلم الذي يقتضى أن يقال اما أن يعتقد وجوده أو وجوده وسبب وجوده..."

"ثمة ما يدعو الى التخوف من حدوث ضجة في صف الفلسفة والسبب في ذلك هو توقيف جهد التفلسف على طرح الاشكاليات واثارة التساؤلات دون تقديم أجوبة أو ابتكار كشوفات والاكتفاء بجعل همة الفيلسوف وصف أحوال العباد وتأويل العالم والاعتقاد بأن هذا التأويل هو الحقيقي والنهائي.

بيد أن اللحظة الراهنة ليست لحظة الوقوف على أطلال اليقينات المنهارة ولا هي عصر الأجوبة المفلسة حتى لا تجد الأسئلة الملقاة أمامها سوى الصحراء المقفرة من أكوام رمالها المتحركة والخالية حتى من رياحها الدوامة، اضافة الى أن زمننا هو زمن ردىء يقتل أسئلته ويحجب مشاكله بستار حديدي ويحولها الى تقنيات لإنتاج السعادة حيث لا يبقى المجال لأي سؤال ولا تتاح الفرصة لأي جواب بحيث لم نعد ندري نحن في حاجة الى طرح الأسئلة الجادة أم في حاجة الى ابتكار الأجوبة الحقيقية؟

هل نحن بانتظار عصر الجواب بماهو وصفة سحرية تداوي سقم الشعوب وتجعل من الفيلسوف مبشر بالحياة وطبيب الحضارة أم نحن بانتظار عصر السؤال الذي ينزل على الأرض نزول الصاعقة فيجعل من الفيلسوف نذير شؤم يحمل خبر قدوم الكارثة وولوجنا عصر النهاية واستهلال يوم القيامة؟

ان الفيلسوف على الحقيقة وباطلاق هو الذي يتحول من سائل الى مسؤول فيكون جيد الفهم قوي التصور ثاقب البصيرة محبا للمعرفة مقتحما لجاج المجهول متحملا مسؤولية الجواب ولن يكون له ذلك الا اذا حول التفلسف الى استكشاف، فما المقصود بذلك؟

الاستكشاف هو قسم من العلم موضوعه كشف الأحداث وخاصة في التاريخ وفي البحث عن الوثائق و الكشفي هو كل ما يساعد على الاكتشاف ويطلق خصوصا على:

- فرضية لاينظر لها من ناحية الصدق والكذب بل نتبناها بصفة مؤقتة كفكرة موجهة للبحث.

- منهج تربوي يشجع الباحث على نبذ التقليد والمسايرة واكتشاف الأشياء بنفسه وذلك بتعلم الطرق المساعدة على ذلك. يقول هوسرل في بهذا الصدد: "ان من يريد حقا أن يصبح فيلسوفا يجب عليه أن يعود الى ذاته مرة واحدة في حياته وأن يحاول في داخل ذاته قلب جميع المعارف المسلم بها الى حد الآن وبعد ذلك يعيد بنائها من جديد."

عندما نجعل مقصدنا هو طرح سؤال يؤدي الى جواب مقبول نكون فيه السائلين والمسؤولين عما قصدنا اليه فان هذه المهمة لكي تتحقق تتطلب التمييز بين المشكل الزائف والمشكل الحقيقي والتقريب بين المشكل العلمي والمشكل الفلسفي بغية ادراك نقاط التماثل وأماكن الاحتذاء بينهما.

فماذا يفيد بادية ذي بدء مفهوم المشكل العلمي؟

المشكل العلمي هو سؤال مطروح للحل يتعلق اما بنتيجة مجهولة يجب العثور عليها انطلاقا من معطيات ما أو يتعلق الأمر بتحديد منهج معين ينبغي اتباعه للحصول على نتيجة يفترض أنها معروفة.

ويمكن أن نذكر هنا تحديد كانط في كتاب المنطق لمكونات المشكل من حيث هو يتضمن:

أ- السؤال الذي يحتوي على ما ينبغي انجازه.

ب - الحل الذي يحتوي الكيفية التي يمكن أن يحقق بها هذا الانجاز.

ج - التدليل الذي ينتج عنه ما طلبته عندما انتهت.

يبدو أن المشكل الفلسفي لا يدخل في حدود هذا التعريف بل يخص المشكل العلمي. فما هو الفرق بين المشكل الفلسفي والمشكل العلمي؟

ينتزل المشكل في العلم ضمن الحوار الذي يتعلق بالبحث عن حلول لأسئلة محددة وهذه الحلول يمكن البت في شأنها بتا كاملا عن طريق الملاحظة أو الفحص أو

التجريب أو التحقيق فاذا كانت الأسئلة غامضة و الاقرارات غير قابلة للدحض فتلك علامة يقينية على أننا خارج الحقل العلمي فحتى الخطأ فانه ينبئنا بأننا في صلب نظرية ما لأن العلوم تتقدم بتصحيح أخطائها. ان الحوار العلمي بناء يهدف من داخله الى القضاء على نفسه بنفسه وذلك باجماع العلماء على الحقيقة فهو ينقلب الى خطاب أحادي ويتوقف مؤقتا في التنظيم الاداري لتصبح الحقيقة العلمية محل اجماع اتحاد عمال النظرية التي انبنت عليها ولهذا نشاهد المعرفة المكونة وفق نظام منطقي وحسب طريقة دغمائية تخفي تماما الدرب الطويل الذي قطعه العلماء والصعوبات التي واجوها والمشاكل التي تغلبوا عليها للحصول على الحقائق المعلنة، فالى أي مدى ينقرض الحوار العلمي في الخطاب الأحادي الخاص بالعلم المكون ويجهز على الطابع الاشكالي والحس التساؤلي لعمل العلماء؟ ثم ما هو دور المشكلات في العلم؟

كارل بوبر في أسطورة الاطار- الفصل الرابع يصرح ما يلي: "يمكن القول بصورة مبدئية ان العلم يبدأ من النظريات، من الانحيازات، من الخرافات والأساطير. والأحرى أنه يبدأ حين يحدث تحد لأسطورة فتنهار أي حين يخيب بعض من توقعاتنا. ولكن هذا يعني أن العلم يبدأ بمشكلات، بمشكلات عملية أو نظرية... اننا لا نبدأ من الملاحظات بل نبدأ دائما من المشكلات: من مشكلات عملية أو من نظرية وقعت في صعوبات أي نظرية أثارت توقعات معينة خابت.

حينما تواجهنا مشكلة فاننا نعمل بنوعين من المحاولات. نحاول أن نخمن أن نحسد افتراضيا حلا لمشكلاتنا ونحاول أن نفقد حلولنا التي هي عادة واهية الى حد ما. وفي بعض الأحيان قد يصمد تخميننا أو حدسنا الافتراضي في وجه نقدنا واختباراتنا التجريبية لفترة من الزمان. ولكن دائما نكتشف أن حدوسنا الافتراضية يمكن تنفيذها أو أنها لاتحل مشكلتنا، أو أنها تحل جزء منها فقط، ونكتشف أنه حتى أفضل الحلول التي تستطيع أن تقاوم أقسى نقد من ألمع واحد العقول سرعان ما تؤدي الى نشأة مصاعب جديدة ومشكلات جديدة.

هكذا يجوز القول ان معرفتنا العلمية تنمو بانتقالنا من مشاكل قديمة الى مشاكل جديدة بواسطة الحدوس الافتراضية والتفديدات، بواسطة تفديد نظرياتنا، أو بوجه أعم تفديد توقعاتنا... الآن لنلق نظرة عن كثب أكثر على الطريقة التي نتعرف بها

على مشكلة ما. أقول اننا نبدأ من مشكلة، من صعوبة، قد تكون مشكلة عملية أو نظرية وأي كانت المشكلة، فمن الواضح أننا حين نصادفها لأول مرة لا نستطيع أن نعرف الكثير عنها، وفي أفضل الأحوال يكون لدينا مجرد فكرة غامضة عما تتألف منه المشكلة في الواقع. كيف نستطيع إذن أن نخرج حلاً ملائماً؟

من الواضح أننا لا نستطيع، يجب أولاً أن نتعرف على المشكلة بصورة أفضل... ولكن كيف؟ واجابتي في غاية من البساطة: عن طريق اخراج حل غير ملائم بالمرّة وعن طريق نقد هذا الحل غير الملائم. بهذه الطريقة فقط نستطيع أن نتقرب من فهم المشكلة. ذلك أن فهم المشكلة يعني أن نفهم لماذا لا يسهل حلها... لماذا تفشل أوضح الحلول. لذلك يجب أن نخرج هذه الحلول الواضحة ونحاول أن نكتشف لماذا تفشل، بهذه الطريقة نتعرف على المشكلة، وبهذه الطريقة يمكن أن ننقل من حلول سيئة الى حلول أفضل قليلاً - شريطة أن يكون لدينا دائماً القدرة على أن نخمن من جديد. ويمكن أن نضرب مثالا بالغ البساطة على هذا المنهج، منهج الاقدام على حل المشاكل عن طريق المحاولة واستبعاد الخطأ... ومع ذلك يصدق بشكل عام أن أفضل منهج لتعلم شيء ما عن المشكلة، ان لم يكن المنهج الوحيد، هو أن نحاول أولاً حلها عن طريق التخمين ثم نحاول أن نعين الأخطاء التي وقعنا فيها. وأحسب أن هذا هو المقصود بـ"معالجة مشكلة". وإذا عالجتنا مشكلة معالجة مديدة بما يكفي، وعميقة بما يكفي، سنشرع في أن نعرفها، أن نفهمها، بمعنى أن نعرف أي نوع من الحلول لن يصلح أبداً (لمجرد انه يفتقد لب المشكلة) وما نوعية المتطلبات التي يجب مواجهتها عن طريق محاولة جادة للحل. وبعبارة أخرى، نبدأ في أن نستبين تشعبات المشكلة ومشاكلها الفرعية وارتباطها بمشاكل أخرى. في هذه المرحلة يمكن أن تخضع حلولنا الاختبارية للنقد من الأخرين أي للمناقشة النقدية- بل وربما أمكن نشرها...

ويمكن اجمال نظرتي لمنهج العلم بأسره في القول انه يتألف من هذه الخطوات الثلاث:

- نعرث على مشكلة.

- نحاول ان نحلها، مثلاً عن طريق اقتراح نظرية معينة.

- نتعلم من أخطائنا، خصوصا من الأخطاء التي نتضح أمامنا بفعل المناقشة النقدية
لحلولنا الاختبارية

- مناقشة تنزع الى أن تفضي الى مشكلات جديدة.

أو بكلمات ثلاث: مشكلات، نظريات، نقد. وأحسب أن هذه الكلمات الثلاث يمكن
أن تجمل اجراءات العلم العقلاني بأسرها".

وفي نفس السياق يضيف كارل بوبر ما يلي: "هذه الاختبارات التجريبية مرة
أخرى جزء من "المعالجة النقدية للمشكلة": أن نظفر بمعرفة عنها، أن نتعرف
عليها ونصبح على ألف فعلى بها، وبالتالي ربما تتضاعف فرص المرء في أن
يجد لها يوم ما حلا وافيا وكاشفا...

إذا طرح السؤال "ماذا عن تفهم مشكلة؟" فاجابتي أن هناك طريقة واحدة فقط
لتفهم مشكلة مستحكمة – سواء أكانت الآن مشكلة نظرية بحتة أو مشكلة عملية من
مشكلات التجريب – وهذه الطريقة هي أن نحاول حل المشكلة، وأن نفشل. اننا
نبدأ في تفهم مشكلتنا فقط عندما نكتشف أن حلا ما واضحا وهينا لا ينطبق عليها
ذلك أن المشكلة صعبة، وأن نفهمها يعني أن تمر هذه الصعوبة في خبرتنا. ولن
يحدث هذا الا اذا اكتشفنا انه لا يوجد حل سهل وواضح لها. .

على هذا النحو نتعرف على المشكلة فقط بعد أن نبذل محاولات عدة لحلها تذهب
سدى. وبعد سلسلة طويلة من الفشل - من المحاولات التي تعود لتغدو غير مقبولة-
يمكن ان نصبح خبراء بهذه المشكلة المعينة. سوف نصبح خبراء بها بالمغزى
التالي: اذا حاول أي شخص آخر ان يتقدم بحل جديد - مثلا نظرية جديدة – فاما أن
يكون واحدا من تلك الحلول التي حاولنا أن نجربها وذهبت سدى (حتى أننا قادرين
علبان نشرح لماذا لا يصلح هذا الحل) أو أنه حل جديد. في هذه الحالة قد نستطيع
أن نكتشف بسرعة ما اذا كان هذا الحل يستطيع أن يتغلب على تلك الصعوبات
القياسية التي نعرفها جيدا من مساعينا غير الناجحة. دعواي هي أننا حتى لو فشلنا
بامعان في حل مشكلتنا فسوف نكون على الأقل قد تعلمنا الكثير من خلال صراعنا
معها. كلما حاولنا أكثر، تعلمنا الأكثر عنها. حتى لو فشلنا في كل مرة. اذ نصبح
بهذه الطريقة على ألف كامل بالمشكلة. أي بصعوباتها. فمن الواضح أنه ربما لدينا

فرصة لحلها أفضل من فرصة شخص لم يتفهم بعد صعوباته. بيد أن المسألة مسألة صدفة: في حل مشكلة عسيرة لا يحتاج المرء للفهم فقط بل أيضا للحظ.

هكذا نجد أن العلم ذاته يبدأ بمشكلات وينتهي بمشكلات ويتقدم من خلال الصراع معها. وهذا شأن العالم كفرد ينبغي أن يبدأ وينتهي بمشكلاته وبالصراع معها. وعلاوة على ذلك إذ هو يصارع المشكلة لن يتعلم فقط أن يفهمها بل أيضا سوف يغيرها فعلا. وقد يكون تغير درجة التأكد هي العامل الحاسم— ليس فقط بالنسبة لتفهمنا بل أيضا بالنسبة للمشكلة ذاتها، لخصوبتها ومغزاها وامكانات طرح حل شيق". ويرى أيضا أن كل المشاكل في العلم تعود الى هذه المفارقة أو التناقض الظاهري الذي يواجه نظرية المعرفة والذي يتضح من خلال التصادم بين أطروحتين كلاهما صادقتين:

- المعرفة الانسانية شاسعة ونافذة (التفاصيل).

- الجهل الانساني بلا حدود وسابع (كل جزئية تفتح أعيننا على جهلنا).

"ان التوتر بين معرفتنا وجهلنا حاسم بالنسبة لنمو المعرفة، انه يلهم بتقدم المعرفة ويرسم حدودها المتحركة دوما. ولا تعدو لفظة "مشكلة" سوى أن تكون اسما آخر لهذا التوتر أو بالأحرى اسما يشير الى حالات عينية شتى من التوتر. وكما اقترحت آفنا، تنشأ المشكلة وتنمو وتصبح ذات مغزى من خلال محاولتنا الفاشلة لحلها. أو لنطرح هذا بصورة أخرى، فنقول ان الطريقة الوحيدة للشروع في معرفة مشكلة هي أن نتعلم من أخطائنا".

بيد أنه من حق الفلسفة أن تتجاوز العلم لأن العلماء وحدهم هم الذين يضعون المشاكل ويمكنهم أن يجدوا لها حولا بينما التساؤل عن طبيعة الكائن القادر على وضع المشاكل هو من شأن الفيلسوف لأن وضع المشاكل في الفلسفة لها علاقة جد وثيقة بحرية الفيلسوف لكون الفلسفة هي تجربة الانسان القادر على أن يضع نفسه موضع التساؤل في كل سؤال، فإذا كان العلم يقدم حولا لمشاكل جزئية فإن الفلسفة مهمتها أن تؤخر الحل دائما فهي الفكر المستفهم المتسائل الذي يظل دائما مفتوحا على الوجود لا شأن له بالحقيقة بل يكتفي باستشراف المعنى وبناء الحقيقة الموضوعية وتشريع القيمة.

لقد بين رسل أن مهمة الفلسفة ليست في تحصيل مجموع من الحقائق مثل سائر العلوم بل في البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل ذلك أن ما يتكون عنه مجموع من الحقائق في موضوع ما سرعان ما يستقل عن الفلسفة ويصبح علما قائم الذات، فالمسائل الممكن تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في العلوم بينما تلك التي لم تحصل على جواب نهائي عنها حتى الآن تبقى لتكون فلسفة ثم ان هناك مسائل ستبقى غير قابلة للحل من جانب العقل الانساني وسيظل من مهمة الفلسفة الاستمرار في التأمل.

على خلاف ذلك يقول ماركس: "لا تطرح الانسانية على نفسها الا المشاكل التي تستطيع حلها" بما أن الفلسفة هي المعرفة التي تجعل من اللامعرفة ممكنة والتي تجعل الموجود غير قابل للاكتشاف أي موجودا غارقا في فهم الأسرار وترفض الاعتقاد الخرافي في العلم كما تفعل الوضعية المنطقية وترفض كذلك ازدياد العلم والتحقيق من شأنه. اذا كان برجسن يرى أن المشكل عندما يطرح بشكل جديد فهو مشكل محلول فان جيل دولوز يقر بأن مشكل ما ليس ظل لحلوله أو ظاهرة ملحقة به ولا يعني القول ان الحل ليس سوى حشو أو نتيجة تحليلية للمشكل. هذا المشكل لا يكتمل الا من خلال ثلاث شروط هي ابداع المفاهيم ورسم مسطح للمحاينة واختراع شخصية مفهومية.

ان كانت "الفلسفة هي فن تكوين وابداع وصنع المفاهيم" فان كل مفهوم يحيل الى مشكل والمشكل لن يكون له معنى الا بالتقدم الحاصل في حله وهذا الحل لا بد أن يستخرج ويفهم من المشكل نفسه. لذلك لا يمكن تقويم المفاهيم الفلسفية الا تبعا للمشاكل التي تجيب عنها وتبعا للمسطح الذي يجرى فوقه صنعها فاذا كانت المفاهيم قد تمكنت من اعداد مفهوم ما دون تشكيله فذلك لأن مشكلتها كانت ما تزال في قبضة مفاهيم أخرى واذا كان من الممكن استبدال مفاهيم بمفاهيم أخرى فذلك تحت شرط خلق مشاكل جديدة فوق مسطح جديد ومن طرف شخصية مفهومية مغايرة. المفهوم هو حل فعلا لكن المشكل الذي يعالجه انما يتقوم بحسب شروط تكثفه القصدي وليس كما هو الحال في العلم الذي يتقوم بحسب شروط ارتجاع القضايا وحين يكون المفهوم هو الحل فلا بد أن تتواجد في الشخصيات المفهومية التي يحركها فليس ثمة من معنى باستقلال عن الحلول التي يمكن

تحديدها كمفاهيم. فهل هناك مشكلة أفضل من كل المشكلات الأخرى ومشكلات تفرض نفسها ضد المشكلات الأخرى؟

من المهم حسب دولوز أن نميز بين المشاكل الفلسفية والمشاكل العلمية لأن الفيلسوف عكس رجل العلم يهتم بطرح المشاكل وتأسيس المسطحات وابداع المفاهيم التي من المؤكد أن تكون جديدة وتكون على علاقة مع مشاكلنا التي هي تاريخنا وتخص صيرورتنا. لكن ماذا تعني مفاهيم عصرنا وأي عصر كان؟ وماذا نعني بمشاكل عصرنا؟ وهل هو مشكل أي عصر آخر أو ما هي الصورة الفلسفية لمشاكل هذا العصر؟

إذا كان مشكل أفضل من السابق فذلك لأنه يجعل حدثا ما يخلق فوقنا، يسمعا تغيرات جديدة ورنات غير معروفة ويرتبط بمفاهيم العصور السابقة إذ يرى الفيلسوف أن مفاهيم الفلاسفة السابقين يمكن أن تستعيد فاعليتها عبر ارتباطها بمشاكلنا. غير أن المفهوم يصبح بلا معنى عندما لا يرتبط بمشكل من شأنه أن يحله أو يساهم في حله. إن أحسن طريقة لاتباع الفلاسفة هي القيام بما كانوا قد قاموا به أي ابداع المفاهيم لمشاكل عصرهم فكيف السبيل الى ابداع مفاهيم لمشاكل عصرنا؟ وهل يمكن أن نتوقف عن اعتبار الحوار شكل مختصر للصراع بين الأسئلة والأجوبة؟

إن الفيلسوف بفضل ملكة الذوق وحسه المرهف له الحق في الاتصال والتعايش ببعض المشاكل بحيث تنطبع فوق اسمه كالعلامة وكالتكامل الغائي الذي تجري بحسب أعماله، إنه بمثابة العصفور المناجي لنفسه المستهزئ الذي كان يخلق فوق حقل معركة الآراء المتنافسة التي يمحو بعضها البعض كحال الضيوف في المأدبة عند أفلاطون. إن الفلسفة لا يمكن أن تكتفي بأن تفهم فقط بشكل فلسفي وبمفاهيم بل تتوجه أيضا الى غير الفلاسفة في جوهرها لأن اللافلسفي قد يكون في قلب الفلسفة أكثر من الفلسفة ذاتها وهي تحتاج الى لا فلسفة تفهمها أي تحتاج الى فهم لا فلسفي وقد تقوم عظمة الفلسفة بطبيعة الأحداث التي تدعونا اليها مشاكلها أو تجعلنا قادرين على استخراجها من المشاكل، وهي في حال من الاستطراد الدائم، لا تبعد المفاهيم الا تبعا لوظيفة المشاكل التي نقدر أننا لم نتبينها جيدا أو أننا أسأنا طرحها.

اللافت للنظر أنه لا يوجد فيلسوفان كبيران على مسطح واحد ولا يثيران نفس المشكل بل كل فيلسوف يطرح مشكل جديد عندما يرسم مسطحا جديدا للمحاينة ويبدع مادة جديدة للفكر. وبالتالي ان كل فيلسوف جديد يغير من دلالة الفكر عندما يغير من طريقة طرح المشاكل التي أثارها وبذل الجهد لحلها.

على هذا النحو لا يمكن القول مقدما أن مشكلة فلسفية مطروحة بشكل جيد وأن لها حل يناسبها لأن الفلسفة تنمو في التناقض ولا تهدف الى المعرفة أو الحقيقة بل ان علاقتها بالمشكل هي التي تقرر مدى نجاحها أو فشلها فلا يمكن معرفة شيء قبل انجاز بنائه لأن الفلسفة لا تملك جوابا لسؤال: ما هو الأمر الذي يكون مثيرا بطبعه؟

"من المهم ان نميز بين المشكلات الفلسفية والمشكلات العلمية. فنحن لا نكسب شيئا حين نقول ان الفلسفة تطرح الأسئلة وذلك لأن الأسئلة هي مجرد كلمة تدل على المشكلات غير القابلة للارتجاع الى مشكلات العلم. وما دامت المفاهيم ليست بقضايا فلا يمكن ارتجاعها الى مشكلات تخص الشروط المتسعة لاستيعاب القضايا المشابهة لقضايا العلم". وبما أن مفاهيم الفلسفة ليست قضايا العلم فانه ينبغي للفلسفة أن تنتزع من الآراء الصحيحة ويجب على الفيلسوف أن يعتمد الجدل/النقاش الذي ينتهي الى تحديدات أكيدة وألا يوجه البحث الجدلي للمشاكل نحو كلييات التواصل المطابقة لأحداث الواقع. لكن اذا كانت الفلسفة متعارضة بطبيعتها فليس لأنها تأخذ جانب الآراء الأقل صحة أو لأنها تعتمد الآراء المتناقضة بل لأنها تستخدم المفاهيم عينها للتعبير عن مشاكل متعارضة. أين نحن اذن من مسؤولية طرح مشكل فلسفي وابتكار حل له؟ لماذا ينبغي ترشيد المشكل الفلسفي بالمشكل العلمي؟ أليس من أجل التمييز بين المشكل الزائف والمشكل الحقيقي وبين الحل الوهمي والحل الشرعي؟

عندما يتم عرض الحل دون معرفة ماهو المشكل المطروح وماهي قيمته فان الذوق الفاسد يدخل في الفلسفة تحت اسم فن العامة وعندما يتم استبدال الشخصيات المفهومية بالأساتذة أو أصحاب المدارس فانه يصبح عمل الفلسفة مجرد تسجيل للرأي وعندما يجري تعليم كل ما كان الباحث الفقيه قد تفكر به دون أن يدري لماذا فكر فيه وهو ما نجده في الفلسفة التجارية المبتذلة يغوص مسطح المحايثة

تحت الادراكات الخاطئة المشاعر الرديئة وينظر الى المشاكل على أنها مجرد نسخ للقضايا وتكرارها كما لو كانت تفيد الجواب بيد أنه عندما ينقل امتحان الصحيح والخطأ من الأجوبة والحلول الى المشكلات ويكشف عن المشكلات الزائفة نحصل على الوضع الشرعي وتتحقق المصالحة بين الحقيقة والخطأ على مستوى المشاكل ذاتها لا فقط على مستوى حلولها.

اننا نخطئ كما يرى هنرى برجسن حين نعتقد بأن الصحيح والخطأ يتعلقان فقط بالحلول ولا يبتدئان الا مع الأجوبة فهذه الفكرة المسبقة هي فكرة اجتماعية لأن المجتمع واللغة التي تنقل منه الأوامر هما اللذان يعطينا مشكلات جاهزة ويفرضان علينا أن نحلها ولا يتركان لنا الا هامش ضيق من الحرية. كما أن الاعتقاد في أن المعلم هو الذي يعطي المشاكل ومهمة التلميذ هي أن يكتشف حلها هو اعتقاد ساذج وفكرة مسبقة صبيانية ومدرسية تلقينا في نوع من العبودية، في حين أن الحرية الحقيقية تكمن في القدرة على اتخاذ القرار للإجهاز على المشكلات الزائفة فماذا نعني بالمشكلات الزائفة؟

وكيف يكون مشكل ما حقيقيا؟

ما هو ظاهري أن الأمر في الفلسفة وحتى في غيرها من المعارف يتعلق بايجاد المشكل وبالتالي طرحه أكثر ما يحله لأن مشكل نظري ما يحل ما أن يتم طرحه بشكل جيد غير أننا عندما نستنتق الأمر مليا نكتشف أن الحل يوجد عندئذ في المشكل مع أنه يمكن أن يبقى مخفيا ومغطي اذا صح التعبير ويبقى ان يجري كشف الغطاء عنه. غير أن طرح المشكل ليس مجرد اكتشاف بل انه اختراع وتجديد لأن الاكتشاف يتناول ماهو وجود سابقا بالفعل أو بالقوة وكان مؤكدا اذ أنه سيجيء عاجلا أم آجلا أما الاختراع فيعطي الوجود لما لم يكن موجود ولما كان يمكن ألا يجيء أبدا. ويمكن جهد الاختراع في الرياضيات وبالأحرى في الميتافيزيقا أغلب الأحيان في حفز المشكل وفي خلق العناصر التي سوف تتطرح بها. ومن جهة ثانية" ان طرح المشكل وحله هما قريبان جدا ها هنا للتبادل: لا تنطرح المشاكل الحقيقية الكبرى الا حين تحل" أو بعبارة أخرى هي تحل عندما تنطرح بشكل جيد.

"ويترتب عن ذلك أن الأمر لا يتعلق بالقول بأن المشاكل تشيد ظلال حلول موجودة سلفا وأنها وحدها هي التي تهم وتستحق العناية بل على العكس ان الحل هو المهم في الفلسفة لكن لكل مشكل دائما الحل الذي يستحقه تبعا للطريقة التي انطرح بها وللشروط التي يجري بها تحديده وفقا لها بوصفه مشكل وللوسائل والعناصر التي في متناولنا لطرحه. ولهذا المعنى فان تاريخ الناس لجهة النظرية أو لجهة الممارسة هو تاريخ تكوين المشكل وابتكار حلول له وهنا بالذات يصنعون تاريخهم ويعون هذا النشاط.

ويمكن لمفهوم المشكل أن يمد جذوره ما وراء التاريخ في الحياة بالذات ودافعها الحيوي. ولكن الحياة في حد ذاتها تتحدد بشكل أساسي في فعل الالتفاف حول العقبات وطرح مشكل وحله بل حتى تكوين جسم فانه يمثل الى حد ما طرح مشكل وايجاد حل له في الوقت ذاته. غير أن السؤال الذي يطرح هنا يتمثل في: كيف نوفق بين هذه القدرة المكونة للمشكل ومعيار الصحيح؟

اذا كان من السهل نسبيا أن نحدد الصحيح والزائف بالنسبة للحلول يبدو أنه من الصعب كثيرا أن يقال أنه يمكن تحديد الصحيح والزائف عندما يكون مشكل ما مطروح وبعبارة أخرى انه من العسر أن نطبق معيار الصحة والزيف على طرح المشاكل بالذات. ان الكثير من الفلاسفة قد سقطوا في حلقة مفرغة من هذه الناحية: اذ يعون ضرورة نقل امتحان الصحيح والزائف الى ما وراء الحلول أي الى المشاكل بالذات ويكتفون بتحديد صحة مشكل أو زيفه بامكانية أن نتلقى حلا أو استحالة ذلك. بينما الواقع هو عكس ذلك تماما اذ ينبغي تجريب تحديدا باطنيا للزائف ليس في الحلول بل في المشاكل عينها. "

فكيف يمكن أن نميز مشكل زائف خاطيء ووهمي عن مشكل حقيقي وصحيح؟

المشاكل الزائفة نوعان:

1- مشاكل غير موجودة تتحدد بكون عناصرها بالذات انما تستتبع خطأ بين المع واللا أي بين علامتي الجمع والطرح. ويمكن أن نقدم كنموذج لهذه المشاكل الزائفة ما يلي: اللاوجود- الفوضى - الممكن - المعرفة والوجود...

2 - مشاكل أسئى طرحها و تتحدد في كون عناصرها تمثل خلائط محللة بشكل سيء ويمكن أن نأخذ كمثال: الحرية- الحدة وحين نسال: لماذا هذا بدلا من ذاك؟ ولماذا شيء ما أفضل من لا شيء؟ نفع في العيب نفسه ونخلط بين الزائد والناقص.

لهذا فان المشكلات مساء طرحها تبدو متداخلة في آلية مختلفة تتعلق بخلائط محللة بشكل سيء تجمع بطريقة تعسفية أشياء تختلف من حيث طبيعتها. فاذا لم تكن العناصر تتوافق مع تمفصلات طبيعية يكون المشكل عندئذ زائفا لا يتعلق بطبيعة الأشياء بالذات وفي المشاكل الزائفة يجري أخذ علامة الزيادة على أنها علامة نقصان وأخذ علامة النقصان على أنها علامة زيادة. اننا اذن فريسة وهم أساسي يتناسب مع وجهي المشكل الزائف وليس علينا أن نصارع مجرد أخطاء أو حلولاً زائفة بل شيئاً أكثر عمقا ووهما يجذبنا وراءه أو نسبح فيه ولا ينفصل عن شرطنا سرايا.

ان العقل لا يولد أخطاء في عمق أعماقه وهو ليس مبددا ولا يمكن تبديده فقط بل لا يمكن ابعاده أو كبته وان طبيعة المشاكل الزائفة تعني مجموعة من المشاكل المطروحة بشكل سيء وتفيد أنه لدينا ميلا الى التفكير بعباراة الزيادة والنقصان والخلط بين علامتي الجمع والطرح. ان الحدس وحده حسب برجسن يكون قادرا على حفز وتحريك هذا الميل الذي يعثر على الفروق في الطبيعة وراء الفروق في الدرجة والذي يمكن العقل من بلوغ المقاييس التي تتيح التمييز بين المشاكل الحقيقية والمشاكل الزائفة.

"من دون الحدس كطريقة يبقى الزمن تجربة نفسية وعلى العكس من دون تطابقه مع الزمان لا يكون الحدس قادرا على تنفيذ البرنامج المتناسب مع القواعد السابقة: تحديد المشكلات الحقيقية أو الاختلاف الحقيقية في الطبيعة... لنعد اذا الى وهم المشكلات الزائفة. من أين تأتي؟ وبأي معنى تكون محتومة؟

ان برجسن يوجه الاتهام الى نسق الحاجات والعمل والمجتمع الذي يجعلنا نميل الى ألا يستوقفنا من الأشياء الا ماثير اهتمامنا... اننا نذوب الاختلافات النوعية في تجانس الحيز الذي يشكل قاعدتها...

ان سبب الوهم اذا لا يرجع الى طبيعتنا فقط بل الى العالم الذي نسكن فيه الى جهة الكائن التي تظهر لنا أولا. يشير برجسن في كتابه العمدة "التطور الخلاق" الى الوهمين الأساسيين الذين ينتجها الفكر أو يقع فيهما دون أن يدري ويجعلانه عاجزا عن رؤية التطور الحقيقي والضرورة الحاسمة فلا يلح من الصيرورة سوى حالات ومن الديمومة سوى لحظات، فالوهم الأول "ينحصر في اعتقاد المرء أنه يستطيع التفكير في غير الثابت عن طريق الثابت وفي المتحرك عن طريق غير المتحرك". أما الوهم الآخر شديد القرابة بالوهم الأول وهو يرجع الى نفس المصدر وينجم هو الآخر من أننا "ننقل الى التفكير النظري أسلوبا لا يصلح الا للعمل فكل عمل يهدف الى الحصول على شيء يشعر المرء بأنه يفتقر اليه أو الى خلق شيء لم يوجد بعد وبهذا المعنى شديد الخصوص يسد العمل فراغا وينتقل من الفراغ الى الملاء ومن الغيبة الى الحضور ومن غير الواقعي الى الواقعي... وهكذا ترانا نعبر عما لدينا بناء على مانريد الحصول عليه" وهذا الأمر مشروع الى أقصى حد في مجال العمل غير أننا نحتفظ بهذه الطريقة في الحديث والتفكير أيضا. أردنا أو لم نرد. عندما نفكر نظريا في طبيعة الأشياء بغض النظر عما تنطوي عليه من فائدة لنا. على هذا النحو يولد الوهم الثاني... وهو راجع الى عادات الاستقرار التي اكتسبها عقلنا عن طريق تمهيده لتأثيرنا في الأشياء. وكما أننا ننقل من غير المتحرك حتى نتجه الى المتحرك فإننا نستخدم أيضا الخلاء للتفكير في الملاء".

الحل هو باختصار اعتماد طريقة الحدس لتصالحها مع المباشر ولتكشفها على الزمن بوصفه ديمومة، اذ يقول دولوز: "ليس الحدس هو الزمان بالذات انه بالأحرى الحركة التي نخرج بها من زماننا الخاص بناء، نستخدم بها زماننا لتأكيد وجود أزمنة أخرى فوقنا وتحتنا ولإعتراف مباشرة بها".

يترتب عن الوقوع ضحية الأوهام اهمال المشاكل الحقيقية والاهتمام بالمشاكل الزائفة ولا يقدر المرء على الخروج من هذه الورطة الا بالتفلسف بماهو عند برجسن منحة من الدافع الحيوي الذي يخفق بنبض الديمومة من خلال اشراقه الحدس طالما ان العقل هو القوة التي تطرح المشاكل عموما أما الغريزة فهي بالأحرى قوة ايجاد الحلول ولكن الحدس وحده هو الذي يقرر ما الصحيح وما

الزائف في المشاكل المطروحة على أن يدفع العقل للارتداد الى ذاته ان كان المشكل الذي كان قد اختاره زائفا ليختار من جديد المشكل الصحيح.

الحلول هي المقاصد التي دونها يصبح الانهمام الفلسفي ضرب من المحال، فالسؤال الفلسفي هو سؤال قصدي أي في فعاليته هو اتجاه نحو... فعندما نسأل في الفلسفة فنحن انما نسأل عن شيء ما، عن وجهة معينة، عن قبلة مذكورة منذ البدء في نص الوجود، انه من الصعب فصل السؤال عن مقصوده وتصور سائل دون أن يكون هو نفسه مسؤولا عن ايجاد ما يسأل عنه، اذ ليس هناك سؤالا فلسفيا خالصا، كما أن السؤال لا يكون فلسفيا الا اذا تضمن قصدا واعيا.

يقول أرنست بلوخ حول هذا الرأي ما يلي: "لا شيء يمنحنا انطبعا عن وجود اجابة دون ان يتوافر في البدء تساؤل ما. لهذا السبب وحده نجد أن أشياء ساطعة بقيت برمتها في معزل عن رؤيتنا وكأنها لم تكن أبدا".

هكذا يكون التفلسف مبحثا حرا وتفكيريا جوهريا، يبقى ويستمر دوما فوق كل ما هو نفعي، بيد أن الفلسفة في حد ذاتها هي اعتراض على نسيان الانسان بانقاذه من الضياع في العالم وذلك بأن تعمل على تأسيس المعرفة وبناء الذات الواعية وانشاء المعنى الذي تتجدد به علاقة الانسان بذاته وبالأخروبالعالم. وينبغي لكل انسان يفكر أن يتخذ لنفسه فلسفة ما حتى لو كانت مجرد ترجمة لتجاربه الشخصية في الحياة طالما أن كل انسان فيلسوف وطالما أن "الانسان لا يستطيع أن يستغني عن الفلسفة... والمسألة الوحيدة القائمة بالنسبة اليه هي أن يعرف هل هي واعية أو غير واعية، جيدة أم رديئة، غامضة أم واضحة".

ان الفلسفة ليست انعكاسا لحقيقة سابقة بل تحقق الحقيقة ذاتها من خلال الوجود الانساني عبر سماحه للوجود بأن يشرق عبر كلامه وفعله، وكما يرى مرلوبونتي: "الفلسفة الحقيقية هي التي تعيد تعليم رؤية العالم... فهي باعتبارها كشف للعالم تركز على نفسها أو بالأحرى تؤسس نفسها... فعلى الفلسفة اذن أن توجه لنفسها السؤال الذي توجهه لكل المعارف فإنها تتضاعف اذن الى ما لا نهاية. اذ تصبح كما يقول هوسرل حوارا أو تأملا لا ينتهي وبقدر ما تبقى أمينة لقصدها فإنها لن تعرف أبدا أين تذهب".

على الفيلسوف اذن أن يأخذ مصيره بيده فيصبح مسؤولاً عن تاريخه بالتفكير وبالقرار الذي يلزم به حياته وحتى ان منيت جهوده بالفشل فينبغي ألا يستسلم وألا ييأس فعدم اكتمال الفلسفة وطابعها المبتدئ ليس علامة فشل اذ ليس من مشمولاتها كشف أسرار الطبيعة بالعقل بل هي حركة قبل أن تكون عقيدة أو نظام، انها نشاط ومثابرة تبعث على الانتباه والتعجب وتتطلب وعياً و"ترديد أن تلتقط معنى العالم والتاريخ عند حالة الولادة". غير أن المطالب التي بقي على الفلاسفة انجازها هي: كيف تتمكن الفلسفة من تأهيل الانسان حتى يكون قادراً على التشوق الى الحقيقة؟ وكيف يستطيع الفيلسوف أن يضم في حركة فكرية واحدة ثلاث مقتضيات جوهرية: الانفتاح على اللحظة التاريخية وتسجيل الاختلاف المؤجل من ناحية والاهتداء بالفكرة الناعمة وبالمفهوم في وحدته من ناحية أخرى ليقول لنا ما يحدث ويتصور ما هو كائن ويلتزم بتغيير العالم تحقيقاً لما ينبغي أن يكون من ناحية ثالثة؟

خاتمة:

ان الوقوف على أبواب الفلسفة لا يعني دخولها ولا التمتع عن ممارستها بل انه يؤسس اللحظة التي يلتحم فيها سؤال الفلسفة عند من يطلبها بسؤاله هو عنها " لكن سؤال الفلسفة يفترض كينونة للفلسفة قبل أن يشرع هو في فعله ويكون هو الفاعل. هناك الفلسفة وهناك الفلسفات وليس من الضروري أن تكون الأولى مسؤولة عن الأخرى. قد تزدهم الفلسفات على أبواب الفلسفة لكن قليلها من يدخل أو من يسمح له بالدخول. وهكذا فكل فلسفة بدون / ال / التعريف هي مشروع تفكر في الفلسفة لكن الفلسفة في حد ذاتها تقع دائماً على الطرف الآخر من حقل المشروع لذلك يظل السؤال أقرب الى كينونتها من كل الايديولوجيات والمذاهب الجاهزة". اذا كان التفلسف هو فن في طرح المشكل فان السؤال الملائم لهذا الفن هو: كيف يتساءل الفلاسفة وبأي شكل؟ وما هي الطرق التي يتبعوها لتحقيق مطالبهم؟ واذا كان هذا الفن هو: كيف يتساءل الفلاسفة وبأي شكل؟ وما هي الطرق التي يتبعونها لتحقيق مطالبهم؟ واذا كان هذا الفن يعني القدرة على ابتكار حلول متنوعة لكل المشاكل فان مقصده يصبح طرح السؤال: عما يتساءل الفلاسفة؟ وما هو محور

اهتمامهم؟ وكيف يتغلبون على المستغلات التي يواجهونها؟ وماهي شروط امكان الحل؟

بيد أننا يمكن أن نأتي في خاتمة المطاف على جهة تساءل الفلسفة على حالها وأحوالها وتفقد المسلكيات التي تتبعها للتعرف على ذاتها بالانطلاق من ذاتها وذلك بالاهتمام بسؤال ما الفلسفة؟ باعتباره أنموذج كل النماذج وبارديغم كل الباراديغمات ولعلنا لن نتمكن من طرح هذا السؤال الا راهنا حينما أقبلت العاصفة التي ألفت بكل الأثرعة القديمة وأفقدت الناس نقطتهم الأرخميديسية وفي تلك الساعة من هزيع الليل حين يبدو أن الوقت قد حان لنتحدث بطريقة ملموسة ولنتساءل عما هي الفلسفة خصوصا وأن الوضعيات القصوى التي يعيشها الناس تمنحهم حرية تامة وضرورة خالصة ولحظة بهجة ورهبة بين الحياة والموت تشبه الرجعة يتمكنون من خلالها من طرح هذا السؤال و من ارساله في خط مستقبلي يخترق كل العصور وينهض بالحاضر الملفوف بالماضي لتمزيق الرداءة والوهم غير أن هناك عدة عقبات تنصب أمامنا:

أولها أن مراجع السؤال جد قليلة وأن أكوام الأجوبة تغطي الأسئلة القليلة والشاردة.

العقبة الثانية أن الرغبة في طرح الأسئلة مفقودة وحتى أن وجدت فانها تتلبس بالأسئلة العامة المباشرة وان ارتقت أصبحت أسئلة علمية مجردة ولن تصل الى مستوى السؤال الفلسفي بحق الا بمعجزة.

العقبة الثالثة تكمن في أن سؤال ما الفلسفة؟ فيما مضى كنا نطرحه باستمرار ولا نكف عن طرحه بدءا من الاغريق مرورا بالعرب وصولا الى اللاتين والهنود والصينيين ولم نكن نملك سابقا الجواب النهائي بل لم يكن كافيا بالنسبة الينا أن يجنى الجواب السؤال لأننا كنا نطرح هذا السؤال ولا نكف عن طرحه بطريقة مباشرة أو جانبية، شديدة الاصطناع و بالغة التجريد. وكنا نعرضه ونسيطر عليه عابرين به أكثر مما مأخوذين به ولم يسعنا التدقيق فيه بشكل كاف بل كان ينبغي أن نحدد ساعة وفرصة وظروف ومشاهد وأشخاص وشروط السؤال ومجاهيله.

لما كان الفلاسفة شديدي الحرص على انتاج ما يعود على الفلسفة بالتساءل عما يوجد داخل الفلسفة وخارجها فان سؤال ما الفلسفة؟ هو سؤال فلسفي يستمد شرعيته من اهتمام خاص بالفلسفة ويجري التفكير في مجرى أسئلتها وشروط امكان أجوبتها. فسؤالنا ما الفلسفة؟ يضعنا في جو من الضيق والانحسار المعرفي يقتضي تغيير جذري في الموقف ووضع كل شيء موضع تساؤل وينتج عن ذلك فتح طرق جديدة وأن يقترح على نفسه مهاماً وأن ينشد الى مسائل ومدارات تدفعه الى التفكير.

ان الفلسفة لوليدة الهم والقلق الفاعل ومعايشة الوضعيات القصوى وهي مجموعة من الأسئلة التي يكون فيها المتسائل هو نفسه موضوع السؤال وموضعه. فمعنى الفلسفة ينبث في فكر المرء انبثاها ويستبق خطى تفكيره استباقا بحكم تلك الأسئلة التي تشده اليها شدا من حيث هي مكابدة لمعنى حياته. ومعنى الفلسفة لا يحصل الا متى ساءلنا أنفسنا عن علاقتنا بها وان ما يجعل الفلسفة طريقا ينبغي لنا اتباعه هو موطن نشأة السؤال فينا.

سؤال ما الفلسفة؟ هو سؤال جذري لتعلقه بالماهيات والحقائق الأولى و لسعيه نحو المعنى والفهم والمعقولية وتكمن أصالة طرحه في أن كل الفلسفات تصدر عن مسألة واحدة وهي مسألة الوجود وعن هذه المسألة الأساسية تتفجر امكانيات التساؤل وضرورتها فيتحول سؤال ما الفلسفة؟ هاهنا الى سؤال آخر لصيق به ومجاور له هو ما التفلسف؟ من حيث هو تعبير عن حاجة الفكر الى استعادة سؤاله هو من عين الموقع الذي أطلقه منه. السؤال الفلسفي هو سؤال حيوي وأصيل وجذري، هو سؤال حيوي لأن البحث الفلسفي يعنينا ولأن التفلسف لا يوارغ ولا يجامل ولا يعادي بل يذهب رأسا الى المسائل الفلسفية التي تشق وجودنا وتشد اهتمامنا بما هو جدير حقا وبما يستحق بالعناية والتدبير، أما كونه سؤالاً أصيلاً فذلك لأن التفلسف هو رؤية الفلسفة في الفكر في أول نشأتها وهي تنمو باحثه في المسائل والأطروحات وحتى ان أتانا حديث الخصومات الفلسفية وتطاحن الأنساق فهو محطم للأوهام ومثبت للحقائق لأن ما نسأل عنه هو الموقع المركزي الذي منه نشد الرحال ونضطلع بمسؤولية البحث فيه.

السؤال الفلسفي هو سؤال جذري لأن التفلسف هو اصغاء لنداء البدايات ووقوف عند الحافة والعتبات حيث لا يدري المرء أهو خارج من العدم أم داخل الى الوجود وهو كذلك توجه الفكر نحو المجهول قالبا رأسا على عقب ما هو معروف محررا الحياة حيث هي أسيرة. فان من لم يستشعر لحظات السؤال حين يطوقنا ومن لم يحولنا نحن بالذات الى موضوع مركزي له لم يعرف معنى كلمة فلسفة. فأنى له أن يدركها؟

المراجع:

- أبو نصر الفارابي كتاب الحروف تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت لبنان طبعة ثانية 1999.
- أبو حيان التوحيدي الهوامل والشوامل نشره احمد أمين والسيد أحمد صفر القاهرة 1951.
- برتراند راسل مشكلات الفلسفة نشر جامعة أكسفورد 1912 باريس ترجمة فرنسية بايوت 1968
- هيجل - تاريخ الفلسفة- ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المجلد الثالث مكتبة مدبولي القاهرة 1997
- الكندي رسالة في الفلسفة الأولى 983 ب
- علاء طاهر مدرسة فرانكفورت منشورات مركز الإنماء القومي بيروت.
- مطاع صفدي في السؤال العربي عن الفلسفة ص19 منشورات سيرا تونس 1989
- مطاع صفدي الفكر وحده بما يرجع إليه وحده سؤال العتبات مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 102-103
- روجيه غارودي البديل ترجمة د جورج طرابيشي منشورات دار الآداب بيروت الطبعة الثانية 1988
- جلال الدين سعيد معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية دار الجنوب للنشر تونس 1998
- كارل بوبر أسطورة الإطار سلسلة عالم المعرفة بتاريخ 04/05/2003- عدد 292
- هنري برجسن التطور الخلاق ترجمة محمود قاسم مراجعة نجيب بلدي دار الفكر العربي المطبعة الدولية 1960
- هنري برجسن الفكر والمتحرك PUF - - 1940-1941
- جيل دولوز البرجسونية تعريب أسامة الحاج طبعة مجد بيروت 1997.
- جيل دولوز/ فليكس غتاري ماهي الفلسفة مركز الإنماء القومي بيروت 1997.
- موريس مرلوبونتي تقرّظ الحكمة منشورات قراءات أمية تونس.
- موريس مرلوبونتي ظواهرية الإدراك ترجمة فؤاد شاهين معهد الإنماء العربي بيروت 1998
- الشريف الحسيني الجرجاني التعريفات ص22 دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى 2000

Alain Juranville Lacan et la philosophie Ed PUF

J. Wunemberger Méthodologie philosophique Ed PUF Paris 1992 -Dominique Folscheid

Husserl Méditations cartésiennes Ed Vrin 1978 -E

Karl Jaspers Introduction à la Philosophie traduction J Hersch Ed Plon Paris

Georg Gadamer la philosophie Herméneutique PUF 1996 -Hans

Jacqueline Russ les méthodes en philosophie p26 Ed Armand Colin Paris 1992

Jacqueline Russ la dissertation et le commentaire de texte philosophiques Ed Armand/Colin Paris 1998

M. Heidegger. Qu'est ce que la philosophie ? in Questions II Gallimard 1968

C Vincent « Apprendre à philosopher dans les lycées -M Benoît -Michel Tozzi –P baranger
.aujourd'hui Hachette éducation

Olivier Abel l' éthique interrogative PUF 2000

Schopenhauer Le monde comme Volonté et représentation tome2

الحق العالمي في التفلسف

توطئة:

نشهد اليوم تراجع للدور الذي كانت تلعبه الفلسفة في الحياة العامة عندما وصفت بأهم العلوم واستمدت قيمتها من ذاتها وذلك نتيجة التحولات الاجتماعية الكبيرة وانحلال عصور الحكايات الكبرى ونهاية إيديولوجيات الجنات الموعودة وبداية عصر العولمة الاختراقية الافتراضية وما انعكس عنها من تصاعد لأسهم التقنية والعلم في مقابل التشكيك في قيمة التأمل النظري والتفكير المجرد وممارسة حرية النقد وقد أدى ذلك إلى تقلص حضور الفلسفة على مستوى الشكل والمضمون وفي إطار الواقع والآفاق في المؤسسة التربوية الرسمية على مستوى التدريس وفي نطاق البحث.

وقد أدت هذه الأزمة إلى ردود فعل دفاعية محافظة والى التلويح بإمكانية الاستنجاد بالمنظمات الثقافية والتربوية العالمية والربط بين تعليم الفلسفة والدراسة الشخصية على التفلسف من ناحية والحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها الإنسان في كل مكان وزمان دون أي تمييز من ناحية ثانية.

لكن الأسئلة التي تطرح نفسها هنا هي: ما علاقة الحق بالفلسفة؟ كيف نمر من الحق إلى الفلسفة؟ من له الحق في الفلسفة اليوم في مجتمعنا؟ هل ثمة من هو محروم منها؟ ألا تشهد المرحلة أزمة في تعليم الفلسفة ونسيان لها؟ ماهي الفلسفة التي يملك الجميع الحق في ممارستها وتعلمها؟

ما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر لكي تنتشر بشكل عالمي؟ ماهي المؤسسة التي تسهر على هذا النشر؟ هل هي مؤسسة خاصة أم حكومية؟ كيف تشجع هذه المؤسسات على تعليم الفلسفة والبحث والنشر والمطالعة والنقاش بالنسبة للكتب والمؤلفات الفلسفية؟ كيف تكون المؤسسة الفلسفية ممكنة؟

من يتحكم في هذه المؤسسة؟ وبماذا تهتم؟ ومن يحدد لها معاييرها في التقويم؟ ما علاقة هذه المؤسسة الفلسفية بالحقل التاريخي والاجتماعي أو السياسي؟ ألا نشهد علاقة توظيف واستغلال بن المؤسسة الفلسفية وهياكل الدولة؟ من يخاف من الفلسفة اليوم؟ من له المشروعية لكي يضع حدودا أمام حق الإنسان في الفلسفة؟ وهل يجوز له من وجهة نظر حقوقية أن يفعل ذلك؟ ألا ينبغي أن نذهب وفق خط مستقيم باتجاه الفلسفة *Aller droit à la philosophie*؟ هل الفلاسفة هم الأكثر والأجدر في التمتع بالحق العالمي في التفلسف أم ينبغي أن يكون هذا الحق مضمونا لجميع الناس دون تفرقة أو تمييز؟ ما هي اللغة الملائمة لممارسة هذا الحق؟ هل هي اللغة الكونية والأكثر انتشارا وتداولاً أم هي اللغة الخصوصية التي تلائم ثقافة الإنسان وتراثه؟ كيف ينظر الشعب إلى الفلسفة؟ ألا ينبغي أن ننقل من الفلسفة الأكاديمية المختصة إلى الفلسفة الشعبية العفوية ضمانا لانتشارها واستقرارها؟ لكن ما العمل لكي نتفادى سقوط التفكير الفلسفي الراقى في النزعة الشعبوية المبتذلة؟

يعبر موريس مارلو بنتي عن هذه الحيرة و الانزعاج من تقلص مكانة وغموض مصير الفلسفة في المستقبل كما يلي: " ثمة ما يدعو إلى التخوف من أن ينكر زماننا هو أيضا الفيلسوف وأن لا تكون الفلسفة مرة أخرى سوى دخانا في هذا الزمان...".

أما جاك دريدا فقد تظن في وقت لاحق إلي هذه الأزمة حينما حدد سبع تناقضات ومفارقات بشأن تدريس الفلسفة:

1- "لا توجد أبدا بربرية غير فلسفية". فنحن نحتج ضد أي إخضاع الفلسفة لغايات خارجية من جهة ولكننا من جهة أخرى نتخلى دون أي عذر عن حقنا في النقد والتقويم ونعزف عن الفلسفة بما هي "علم الغايات الجوهرية للعقل البشري".

2- نحن نستهن ونشجب كل منع للفلسفة من طرف المؤسسة الرسمية من جهة ولكننا من جهة أخرى نتحدث عن الهوية الفلسفية ونتعامل مع الفلسفة بمنطق المؤسسة ونلجئ إلى المنع والاستهجان بالنسبة للمعارف الأخرى ونسقط في وهم المركزية الفلسفية *Philo-centrisme*.

3- نطالب دائماً بأن تدرج الفلسفة في السياسة التربوية ومراحل التعليم من جهة ولكننا نحس أنها أرقى من جميع المواد وتتعالى على المدرسة والتلقين وكل النزاعات السكولاستيكية فهي حرية الفكر والقدرة على النقد الذاتي والإبداع الشخصي والصيورة الدائمة.

4- نرى أنه من المعقول أن توجد مؤسسات وهياكل تنظم البحث الفلسفي وتؤطر عملية تدريسه من ناحية ولكن من ناحية أخرى نسلم بأن الفلسفة لا تخضع في النهاية إلا للحقيقة وقوة السؤال أو التفكير وبالتالي ينبغي أن تظل حرة في كل زمان ومكان.

5- نحن نعتقد أن منطق التربية يفترض من جهة حضور الأستاذ كمصدر رسمي لهذا النمط من المعرفة غير قابل للتعلم inenseignable ولكن من جهة أخرى نرى أن منطق الفلسفة يقتضي الخروج عن الأستاذ إلى البحث الحر وذلك لكون المجموعة الفلسفية تحكمها بنية ديمقراطية.

6- يتطلب تعليم الفلسفة من جهة توفير مدة كبيرة من الزمن حتى يسهل تقبل الأفكار المجردة واستيعابها ولكن المنهج الفلسفي يحتوي من جهة أخرى على إيمان بالاقتصاد في التفكير واستثمار الزمن من خلال الإيمان بالحدس واللحظة والإلهام كسبل معرفية ممكنة.

7- يقتضي نجاح تعليم الفلسفة تضامن الطلاب والأساتذة والمشرفين من جهة واستيفاء شروط الفلسفة ولكن ينبغي أن ننظر إلى الأستاذ على أنه مجرد وسيط لا ملقن والمشرفين على أنهم مجرد موجهين لا مسيطرين والطلاب على أنهم من يتعلمون لأنفسهم وبأنفسهم.

فكيف ساهمت هذه التناقضات في تردي وضعية الفلسفة؟

ما نراهن عليه من خلال هذا المبحث وما نأمل في توفره في الفضاء العمومي هو الكف عن توظيف الفلسفة بطريقة براغماتية فوقية من طرف مراكز القوى المتصارعة من النخب المثقفة والمتأدلجة والعمل بجد على تحقيق مصالحة بين الفكر الحر والإنسان أينما كان وحسن الاعتناء بشجرة الحكمة التي غرسها الأجداد حتى نكون خير خلف لأحسن سلف.

1- محنة الفلسفة:

ما هو جدير بالملاحظة ويلفت الانتباه أن فلسفة هذا العصر في طريق مسدود وأن تدريسيها ونشرها وسط الفضاء العمومي يعرف أزمة حقيقية وأن الفيلسوف يعيش علاقات عسيرة وشائكة مع "آلهة المدينة والمطلق المحنط ومع غيره من الناس " فهو محاصر من قبل العلماء ورجال الدين والسياسة والمال ومطالب بأن يخضع لسلطات ثلاثة: سلطة الرأي العام والسلطة السياسية والسلطة الدينية، وآية ذلك أن الفيلسوف عندنا يجهل ما يحيط به من مكائد ولا يدري ما هو على مقربة منه من انشغالات ومؤامرات يلقي بنفسه في العموميات ويسكن الأنساق المجردة ويوهم نفسه بالارتقاء نحو الأعلى والغوص في الأعماق بينما هو عاجز عن منازلة البسائط ويسقط في الحفر والآبار ويثير سخرية أولئك الذين تلقوا تربية مختلفة عنه وإنه سيصاب بالحزن والتأفف والجنون وستقتله الحيرة والانزعاج وسيأخذه الدوار والفراغ وذلك لقلّة مهارته وانعدام خبرته بالحياة.

لقد تحول الفيلسوف إلى "كلب حراسة" يحرص أكثر من غيره على إعادة إنتاج النظام السائد وأصبح موظف في خدمة الدولة والمجتمع وحتى الحرية التي تترك له في التفكير والتصرف فهي حرية مجردة تكون دائما بمقابل، كما أن فلسفته المودعة في الكتب توارت نحو الحياة المهذبة للمرجعيات الكبرى وأسقطت من حسابها نقد الواقع وتمثل ما هو أفضل بل إنها أعرضت عن هموم الناس ومشاكلهم وعوض أن تعارض المألوف وتداهم العادات تحولت هي نفسها إلى عادة ومألوف.

إن القول الفلسفي الرسمي كما يدرس في المعاهد وتكرسه الجامعة يندرج ضمن سياسة معرفية وضعية لا تلغي سلطة المعرفة الفلسفية والنظرية إلا لتحل مكانها سلطة المعرفة التطبيقية (الطب، الهندسة، الرياضيات، الفيزياء، الخ) التي تبرز في حيز الحدّثة كمشروع هيمنة ثقافية للعلم والتقنية على المعارف الأخرى والخبرات الإنسانية (الفن - الدين - الفلسفة). إن هذا النموذج من البرامج المطروح للتدريس في المؤسسة التربوية الرسمية (المعهد والجامعة) يؤدي بالطالب بوصفه محب الحكمة إلى الخروج من الفلسفة إلى العلوم وهو خروج يجعل مهمة تعليم

الفلسفة مهمة صعبة خاصة تلك التي تسعى إلى إعادة طرح مسائل ميتافيزيقية وإيتيقية وسياسية نقدية.

لذا يقول هوسرل: "إن الوضعية قد قطعت رأس الفلسفة" واتجهت نحو العلوم والتقنيات بوصفها إيديولوجيا العصر بعد أن مر الفكر البشري وفق قانون الحالات الثلاث بالحالة اللاهوتية ثم الحالة الميتافيزيقية إلى أن وصل الآن إلى الحالة الوضعية، وقد وصف أوغست كونت الحالة الوضعية بهذه الكيفية: "بعد أن يكون العقل البشري قد اعترف باستحالة الحصول على مفاهيم مطلقة فإنه يتحلى عن البحث عن أصل وتميز الكون وعن معرفة الأسباب الحقيقية التي تقف وراء الظواهر ويكتفي بالسعي إلى اكتشاف القوانين الأصلية التي تحكم الظواهر، أي علاقاتها الثابتة وذلك باستعمال التفكير والملاحظة معا". من هنا أعلنت الوضعية موت الفلسفة في معناها العريق ونادت باستبدالها بفلسفة جديدة تكون في خدمة العلوم و تركز على نظرية المعرفة والطرق المنهجية والمنطق وتقتصر مهمتها على تحليل لغة وقضايا العلوم قصد توضيحها وتطبيقها في عالم التجربة.

ما نلاحظه هذه الأيام هو ثورة الجهل على العلم وهجمة الباطل على الحق وسيطرة الحقيقة الموضوعية الباردة على المعنى والذات وتفوق منطق النجاعة والمصلحة على القيم والغايات الإنسانية وعودة اللامعقول وانفلات المكبوت من عقاله وتحول الفلسفة إلى مجال واسع للتزييف والتبرير، وسبب ذلك هو تكاثر منتحلي الفلسفة من المتطفلين الذي يعجزون عن تأييد الفكر النقدي والدفاع عن حب الحكمة ويهونون تاركين المعرفة ناقصة مهجورة ويختارون حياة لا تتفق مع المكانة التي تليق بهم.

لقد اقترن بالفلسفة غير أهلها فظهرت سفسطات خالية من كل أثر للنظرة المتبصرة الثاقبة والغريب أن هؤلاء السفسطائيين يزعمون أن الفلسفة يجب أن تكون عملا ثانويا لا أكثر لتحقيق متعة روحية وأن رسالتها مؤذية وضارة لكونها تفسد الشبية وتنشر الإلحاد وروح العصيان والتمرد مما يعطل القانون ويطعن في قدسية الدين، وقد زاد هؤلاء النوابذ في الحواجز والأسيجة التي تمنع التفلسف وتباهوا بالأسماء الضخمة وألقاب الشرف الفارغة وأداروا ظهورهم عن الفكر المستنير وهجروا أحرف التجديد وأروقتة ومع ذلك فهم معذورون فقد فسدت

طبائعهم من البلادة والصلف وشوهدت نفوسهم ووهنت من شدة الاستعباد الذي يأسر حياتهم، كما أن أجسادهم ترهلت من شدة طمعهم ولكدحهم الشاق من أجل الثروة والجاه والشهرة.

تبدو الفلسفة هاهنا يائسة من نفسها فوق مسطح بئس في زمن رديء مع أناس غير مكترئين ويبدوا كل من يؤمن بالحاضر ومستمسك باللحظة عازفا عن القراءة والتأليف ينصح الفيلسوف من حيث هو فيلسوف أن يلغي نفسه. فإذا كانت فلسفة الأجداد هي الأكثر عينية وأشد عمقا فإن فلسفة هذا الزمان هي الأقل تشكلا والأكثر فقرا والأعظم تجريدا، فهي فقيرة إلى أقصى حد، تتضمن أفكارا ساذجة وتصورات بسيطة لا تسد الرمق ولا تشفي الغليل.

وقد احتج البعض ضد الفلسفة بقولهم أن الفلسفات المتعددة تناقض بعضها بعضا وأنه ليس ثمة فلسفة صحيحة من هذه الفلسفات وإذا وجدت واحدة منها صحيحة فإننا لا نستطيع أن نميزها عن بقية المذاهب الفلسفية وبالتالي وقع استعمال هذا التعدد والتناقض بين الفلسفات في تلويث سمعة الفلسفة.

ومما يعقد الوضعية أن المرء يذهب إلى القول بأن هناك فلسفات متعددة ومع ذلك فإنه يزعم أنه لا توجد سوى فلسفة واحدة هي التي تكشف لنا عن الحقيقة وكأن الفلسفة تنشأ الإقناع الشخصي للمرء وكأن العقل لا ينتج سوى آراء والحقيقة لا يمكن أن تعرف وبالتالي فإن مرض الروح الفلسفية اليوم هو انتشار الريبية الاسمية والنسبية على صعيد المعرفة واعتماد اللأدرية والذاتوية على صعيد الوجود وتبني العدمية والتقويضية على صعيد القيم. وقد تجلت محنة الفلسفة في مجال تعليمها وتجديد البحث في مناهجها وغاياتها وقد حصر هؤلاء المسيئين إلى الفلسفة درس الفلسفة في فترات أعمالهم اليومية وأشغالهم البيئية وأوقاتهم الخاصة ولانوا باللغة الصعبة والمفاهيم النقية والمصطلحات الدقيقة وحكموا عليها بمعيار العولمة وما إذا كانت صالحة للعصر أم أن زمنها قد ولى وأدبر وتحولت إلى بضاعة كاسدة وأقوال جوفاء. ألم يؤكد أفلاطون في الماضي الإغريقي المجيد أن "العقول الكبيرة إذا بنيت بثقافة رديئة تفسد فسادا كبيرا وإن أفراد هذه الطبقة هم من يسبب أعظم ضرر للفرد والدولة معا" فهم متلاعبون بالعقول ومستخفون بالأنفس مستهزئون بالملة ومقدساتها.

غير أن المسائل التي تطلب حلا هي تجاوز هذه المحنة ووضع حد لهذه الأزمة وتمكين الفلسفة من أن ترتد إلى اسمها حتى تبتعد عن هذا الصخب وتتحكم في كل النزوات الغريبة عنها "فإن لم يكن الفيلسوف هو حكيم نفسه كيف ينصب نفسه حكيمًا على الآخرين... فليس الفيلسوف استثناء في هذا العصر ولكن الاستثناء هو في صعوبة الاعتراف به من قبل الآخرين دون أن يمنحهم إمكانية ذلك "

فما هو الذنب الذي اقترفه فيلسوف هذا الزمان؟ كيف نفسر انتماء الفلاسفة بالكهف الأفلاطوني وتبنيهم خيار الصمت عند كل محنة؟ أليس الحوار والتعقل واللاعنف والتأنس هي أسلحة الفلسفة للدفاع على نفسها ضد من يهاجمها من المعاندين والمعترضين؟ أليست الفلسفة بما هي حب الحكمة منزهة عن كل خطأ؟

2- براءة الفلسفة:

"إن الفلسفة لخطيرة حين لا تكون مالكة لجميع حقوقها وهذه الشرعية لا تمنحها إياها إلا عافية الشعب"

هل الفلسفة تحطمت في الإيديولوجيات والوهم وطمست معالمها من الإفراط في استعمالها أم أنها ما زالت غضة طرية لم تتحقق في الواقع؟

يبدو أن صداقة الفيلسوف مع العالم لم تنعقد ولم تنفرط بل تتحطم ساعة أن تولد لأن علاقته مع البقية هي علاقة سرية منحرفة يشوبها التوتر والاضطراب ولا تعرف الاستقرار والسكينة، إنها ليست علاقة تقابل من المشاهد والمشهد ولا بين العين والعالم فهو يؤمن بأن الإصلاح الروحي يمر عبر إصلاح نمط التفكير ويرى أن من نتاجه إصلاح الأوضاع في الدولة كما أن حياته تظل مشدودة إلى نهايتها إلى سؤال لا يجيب عليه بشكل حاسم.

إن اللوم لا يقع على الفلسفة بل على ساسة هذا الزمان لأن أوصاف الحقيقية معرضة للفساد بتأثير قوي مضادة من ضعاف الطلاب عديمي الكفاءة والذين ملئوا الدنيا بترهاتهم وقلاقلهم ولم يقعدوها. لاشك أن الفلسفة الصحيحة إن كانت هناك فلسفة صحيحة بريئة الساحة من كل التهم التي وجهت إليها وهي لا تحتاج إلى من يدافع عنها بل تدافع هي من جهة صدقيتها على نفسها ولا شك أيضا أن الفيلسوف الحق لا يفتقر إلى الآليات التي يذب بها على عقيدة التفكير ويدحض

كل الشبه المضللة والبدع المبطللة التي ألصقها بعض الحاقدين بالفلسفة. ولا يكون ذلك ممكنا إلا بدراسة العوامل المضرة والأمراض الفتاكة التي أفسدت الخلق الفلسفي ووترت الأوضاع وقلبت الموازين. إن أهم هذه العوامل المضرة هي تصرفات بعض المنتسبين إلى الفلسفة من الدجالين الذين يسيئون إلى بعضهم البعض ويعملون على نشر الإشاعات وبث الفتن والاعتياب ويظهرون بمظهر غير لائق وسط الحياة الاجتماعية وذلك لعزوفهم عن التدخل في الشأن العام وإفراطهم في تجريح الشأن الخاص وهتك الأعراض. ولذلك يبدو من الضروري التمييز بين الفلسفة البتراء الباطلة والفلسفة بالحقيقة التي يصغي إليها الناس وينتفعوا بها ولا بد كذلك من التفريق بين الفيلسوف الزور والبهرج الذي يفتقر إلى الموهبة الطبيعية وتنقصه الفضيلة الخلقية والفيلسوف الحق الكامل على الإطلاق.

هذا الفيلسوف العضوي المخلص للفلسفة ينبغي "أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء والشيء الذاتي ثم أن يكون حفوظا وصبورا على الكد الذي يناله بالتعلم وأن يكون بالطبع محبا للصدق وأهله والعدل وأهله غير جموح ولا لجوج فيما يهواه وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك. وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب ثم بعد ذلك أن يكون قد ربي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مغل بأكملها أو بمعظمها. وأن يكون (مع ذلك) متمسكا بالفضائل التي هي في المشهور جميلة. فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع في أن يتعلم الفلسفة فتعلمها أمكن أن لا يصير فيلسوفا زورا ولا بهرجا ولا باطلا."

من الضروري إذن التمييز بين الدجالين والفلاسفة الحقيقيين الذين ليس لهم شغلا آخر غير الذات البشرية: ما ذا يمكن أن يكون الإنسان؟ ماذا تقتضيه طبيعته كإنسان؟ وماذا يميزها عن طبيعة الكائنات الأخرى؟

إن جميع الأمور الدنيوية و الدينية هي نتائج العلوم الفلسفية لذلك لا بد من إرجاع جميع شؤون الإنسان في الدنيا والماوراء إلى الفلسفة فهي تنتهي إلى علم الحق

والعمل بالعدل، ومن المعلوم أن الفلسفة حب الحكمة والحكمة لها أصول موضوعة قواعد مقررة و أهم هذه القواعد هي:

- علم كل ماهو حق وعمل كل ماهو نافع (مثلما يرى الحسن ابن الهيثم).
- التحلي بالعزيمة والإرادة والاحتفاظ بالطاقة والمجهود الموصل إلي الحكمة.
- التبسيط ومخاطبة الناس على قدر عقولهم ومواءمة درجة فهمهم.
- التدرج في التعليم والتأني في الحكم وعدم الاستعجال في تصريف الأمور.
- إتباع منهج يتضمن أصول وقواعد ويضبط مطالب ومقاصد.
- التحلي بالتأمل والاستفهام وتربية النفس على الفضائل وضبطها عن فعل الشنائع.

لا مبرر إذن من أن يعمل بعض الساسة على مهاجمة الفلاسفة وإذاية الفلسفة ولا مبرر أن يغفر لهم الفيلسوف خطيئتهم طالما أن أسلوبه في المقاومة والتمرد هو عين أسلوبه في الطاعة والاحترام وطالما أن لقاءه مع العالم والحق والآخر يتم ضمن إطار من اللياقة الأكاديمية والكرامة الإنسانية خاليا من كل تعصب ورعونة وعنف بل إن الفلسفة لا ترضى أن تكون ضد غاياتها التي وجدت من أجلها ولا تمنح نفسها للآخرين بسهولة. يقول ماركس في هذا السياق: "إذا كنا نريد أن نتخلى عن الأوهام المتعلقة بوضعنا فذلك يعني أن نتخلى عن وضع يكون في حاجة إلى أوهام".

خليق بالفيلسوف التام إذن أن يجيب على الإشكاليات التالية:

ما علاقة الدولة بالفلسفة؟ كيف تتفلسف الدولة دون أن تجلب على نفسها دمارا شاملا؟

ألا يجب على الدولة أن تجرب درس الفلسفة على غير النمط المعروف؟ ألا ينبغي أن تعمل الدولة على تنظيم دروس الفلسفة وأن تسهر على طلبها بالطرق الملائمة والمناهج الشرعية؟ وألا يجب أن تعمد على حذف بعض المسائل المزعجة والمشكلات العويصة وتطرح مشاكل الإنسان البيئية والحياتية على

صعيد البحث والنقاش؟ أليس من واجب المؤسسة الرسمية أن تعرض للتعليم الفلسفة التي ينتظر الشعب قدومها حتى ينهض، تلك الفلسفة التي تمكنه من المقاومة والصمود أمام هذه العولمة المتسلطة وتلك التي تتصالح مع تراثه وتفضي المشروعية على تمسكه بهويته القصصية وتشبثه بأصوله؟ أليس من مشمولات الدولة أن تخفف حدة التوتر بين الفيلسوف والعامي؟

4- زمانية الفلسفة:

"إذا ما كان المرء فتى فليس له أن يرجئ التفلسف وإذا كان شيخا فعليه ألا يمل التفلسف "

إذا كان أبيقور أكد على علاقة التواشج بين حياة الإنسان وخوضه لتجربة التفلسف وذلك مهما كانت المحن والضغوطات والمشاكل وبالتالي لا توجد زمانية خاصة للفلسفة فإن أفلاطون جعل المراهقة السن الملائم لحب الحكمة يقول: "أنا أحب الفلسفة لدى المراهق وأرى الأمر يليق به ويدل في نظري على رجل حر أما أن يهمل الفلسفة فإني أراه ذا نفس خسيصة... وإذا ما شاهدت شيخا بلغ من الكبر عتيا وهو يتعاطى الفلسفة ولا يرعوى عن هذه الدراسة فإن يا سقراط أرى له أن يجلد بالسياط..."

يترتب عن مثل هذه الأقوال أن تعلم الفلسفة وطلب العلم ينبغي أن يكون في سن مبكرة ويجب أن يكون ذلك بالمشاكاة والإحتذاء والتشبه والتمثيل على قدر الطاقة البشرية ولا بد أن يتكثف تدريسها في مرحلة المراهقة والشباب وأن ترتبط الحيرة بالدهشة والريبة بالقدرة على التساؤل والاستشكال، وحتى في سن متأخرة ينبغي ألا يفوت المرء الفرصة على نفسه في مجال الاستطلاع والتفتيش لأنه متمرس بالحياة ويحوز على الحنكة وقوة الشكيمة والمهارة مما يجعله أكثر نفعاً وإفادة فقد علمته التجارب وثقفته السنون.

الفلسفة هاهنا هي فن في الحياة والتفكير معا تعالج الروح والجسد في الآن نفسه والفيلسوف هو طبيب للروح يخلصنا من أمراض النفس المعاصرة والتي تتمثل في رغباتها اللامحدودة وصعوبة تحقيقها وعسر تحملها من طرف الجسد خاصة وأن "هذا الجسد الذي أفرط في البدانة قد بقيت فيه الروح على حالها فغدت من

الضالة بحيث لا تستطيع أن تملأه وأصبحت من الضعف بحيث لا تملك أن توجهه".

لقد أجمع جل الفلاسفة أن قضية الفلسفة هي قضية الإنسان وأن غايتها هي خدمة البشرية بحيث لا يمكن أن نتصور حياة لأمة لا ينتشر فيها روح التفلسف أو إنسان لا يساهم في بعث وانبثاق حكمة فلسفية ما ونحت تجربة تفلسف على نحو من الأنحاء. فالتفلسف هو الجهد الذي يبذله كل إنسان عندما يحيا ويعمل وهو أن يحول الحدث إلى فكرة ويترجم التجارب الوجودية إلى مفاهيم صورية وذلك بأن يعود إلى التمثلات العفوية ويكتشف معانيها الحقيقية. وقد أكد غرامشي على تضمن الثقافة الشعبية على فلسفة عفوية وأكد أن "كل إنسان فيلسوف" وأن الفيلسوف هو إنسان كسائر الناس يقاسمهم عناؤهم ويشاركهم همومهم بقوله "يجب البرهان قبل كل شيء على أن كل البشر فلاسفة وذلك بالتعريف بحدود الفلسفة العفوية وخصائصها المعروفة لدى الناس جميعا".

إن ما ليس منه بد وما لا يحتاج أمره إلى إثبات هو أن الإنسان لا بد أن يتفلسف العمر كله طالما أن التفكير هو أخص خصائصه وطالما أنه لا سن للتفلسف والتفلسف يدل من ناحية على السؤال عما إذا كان من واجب الإنسان أن يتفلسف كما يدل من ناحية أخرى على أن نهب أنفسنا للفلسفة.

1- فالفتى يتفلسف ليطمئن إزاء المستقبل وليحصل على الأسباب المؤدية إلى السعادة. كما أن خواطر الطفل وأحلام يقظته تتضمن مشاريع فلسفية بأسرها (مثلما يرى كارل ياسبرس في مدخل إلى الفلسفة).

2- المراهق يتفلسف ليشهد على ما في نفسه من قلق فاعل وحيرة مقضة وليعبر عن نضجه الرجولي وتسلحه بإرادة الحياة ونبض الديمومة في بحثه عن الحقيقة.

3- الشيخ يتفلسف ليستعيد شبابه وعافيته التي فقدتها بعد أن تعب الجسد وليجتهد في تنقية الروح وتزكيتها من أجل استعادة ساعة الطمأنينة وحالة الخلاص.

هذا ما يعبر عنه دولوز و غتاري بقولهما: "لعلنا لن نتمكن من طرح السؤال: ما هي الفلسفة إلا أجل حينما تقبل الشيخوخة وساعة الحديث بطريقة ملموسة... خلال منتصف الليل، عندما لم يعد لدينا ثمة موضوع يستدعي السؤال".

- فالفتى يتفلسف بين الفجر والصبح مع ميلاد يوم جديد.

- الشاب يتفلسف عند الظهر في قلب الظهيرة العظمى.

- الشيخ يتفلسف عند المساء أو عند حلول الظلمة وبلوغ منتصف الليل.

أما التفلسف في حد ذاته فهو العزم على الوجود بغير تحفظ وفعل لا يرتضي لنفسه امتلاك حق الإقامة ضمن المعرفة المطلقة، فهو الوضعية السحرية لطرد القلق الذي تثيره فينا فكرة الموت وهو كذلك خروج من حالة القصور والوصاية المضروبة على الإنسان من قبل السلطة والآخر واعتراف بالذات وبلوغها مرحلة النضج. إن التفلسف هو أخذ الشيء عنوة والكتاب بالقوة والإقبال على الحياة بغير تردد وهو فن إدراك المعنى من خلال أسلوب وصياغته ضمن مفاهيم وتصورات.

دون تفلسف يظل المرء قاصرا وتبقى حياته رهينة المحبسين لأنه من السهل أن يبقى المرء قاصرا وأن ينصب البعض أنفسهم أوصياء عليه وأن يتخذ لنفسه أصناما يعبدها من دون المطلق المتعالي ومن السهل جدا أن يأخذ الأوصياء على عاتقهم مهمة تربية القصر وأن يدفعوا بقطيع المخلوقات الوديعه إلى حظيرة الحياة البهيمية ولكن من الصعب على هؤلاء الصفوة المختارة أن ينتزعوا منهم جنبهم وحمقاتهم ليخرجوهم من سلسلة العادات المستديمة وأنظمة المعرفة المألوفة والمكررة، كما أنه من الصعب جدا على هؤلاء القصر أن يغامروا بحياتهم وأن يتجشموا عناء التفكير ويشرعوا في تحرير أنفسهم بقتل الكسل والجبن واستعادة نور العقل الطبيعي المكتنز في فطرتهم.

إن السؤال الذي يراود كل فيلسوف والذي جوابه متيسر للجميع هو: كيف يمكن الحصول على فلسفة لا يمكن معارضتها بفلسفة أخرى؟

إن أكبر الترهات هي ما قاله البعض من أن "ليس ثمة من فلسفة إلا فلسفة اليوم تلك التي يمكنني أن أفكر فيها وأن أعيشها" على العكس من ذلك إن الفلسفة هي حالة شبه إلهية لا يبالي فيها الإنسان بأنه في حضرة الفراغ والعدم بل إنه لا يبحث مطلقا على الامتلاء لا في الحاضر ولا في الماضي ولا في المستقبل. إن الفلسفة ليست عقيدة ولا مذهب من الحقائق الحاصلة بل هي روح بحث حر تنتقل من شك إلى آخر ومن معرفة إلى لا معرفة، تحب الحكمة دون أن تصل إليها، تذهب في

معارضتها للواقع وفي تمرداها على الآلهة المزيفة التي نصبتها الحشود على الأرض أيما ذهابا ولكنها تسكن حياة البشر وتظل في صميم التاريخ، تتعلل تجارب الإنسان وتضم في حركة واحدة علاقات الذات والحق والآخر والزمان ولا تتجاوز العالم إلا لكي تعاود الدخول إليه. لهذا ضمت الفلسفة الأصيلة ثلاث أبعاد: فهم الماضي ونقد الحاضر وصنع المستقبل. فهي لا تدعي امتلاك الماضي ولا السيطرة على المستقبل أو القدرة على برمجته بل تحس بافتقارها للحاضر وتسعى لأن تشمل ميدانها الخاص كل شيء وألا تسقط من حسابها ما يمكن أن تلتقطه فلسفة أخرى وتجعله نقطة انطلاقها وأصل بدايتها.

أليس كل فيلسوف يعتبر عمله أبسط الملامح من أثر يظل من شأن المستقبل؟ أليست كل فلسفة تلتفت إلى الوراء لتحول الماضي إلى ركام من أخطاء هي فلسفة مريضة ومرفوضة؟ ماذا ينبغي أن يتوفر من شروط ووضعيات حتى ينعطف الفكر نحو الفلسفة الحقيقية؟ ألا ينبغي أن نولي وجهنا شطر تجربة التفلسف ونعتني بأسسه ودلالاته وأبعاده وغاياته؟ أليس من الأجدي أن نقتفي آثار الفيلسوف ونرصد تحركاته ونسجل مواقفه حتى نكون في الطريق المؤدي الى جوهر التفلسف؟

5- إيتيقا الفيلسوف:

"الفيلسوف إذن هو هذا الذي يتواجد مع الموجود في الوجود..."

"أستطيع أن أتصور إنسانا بلا أيدي ولا أرجل ولا رأس ولكنني لا أستطيع أن أتصور الإنسان ولا فكر له (لا فلسفة له)... الفقرة 339

- في الفكر عظمة الإنسان... الفقرة 346

- ما الإنسان إلا قسبة مفكرة لا حاجة أن يتجند الكون برمته لسحقه...

- إنا قدرنا كله في الفكر فلنعمل إذن على حسن التفكير. الفقرة 347. "

صحيح أن الفلسفة لم يعد لها قوة الاستيفاء النظري التي كانت لها في الماضي وأنها لم تعد قادرة على فعل كل شيء وأن عهدها المجيد الذي كانت تجيب فيه على كل المعضلات قد ولى وأدبر ومع ذلك فإنها لم تتبخر نهائيا ولم تعد بمثابة

النقيصة ضمن منطق التاريخ بل مازالت موجودة بقوة وغير مفصولة عن ظروفها التاريخية وعصرها فهي علم جبر التاريخ تجعل من الزمن التاريخي المجال الذي تتربى فيه على إدراك العالم بوفرة. إننا لا نزيل الفلسفة من التاريخ بل نعمل على تحقيقها في الواقع ولا تتحقق إلا إذا استصلحت الأرض واستنقذت الآلهة والقوانين دون أن تنصب نفسها دار فتوى في المهام الميتافيزيقية للعلي القدير.

وإذا كان قدر الإنسان أن يقف وسط العالم دون وصاية ودون رقابة وأن يغير باستمرار الثوب الذي يظهر به والعقل الذي يفكر به والبيت الذي يسكنه فإنه مدين في ذلك لوعيه الفلسفي ولغته الفلسفية، إن الفلسفة وحدها هي التي تجعله ينتقل من لحظة الانفعال والانطباع والتأثر إلى لحظة التأثير والتعبير والتوهج، والغريب أن الفيلسوف الحق معترف بجهله ومتمرد على دينه ودولته ولكن تمرده ليس مكروها بل ضروريا لممارسة التفلسف ولإصلاح دينه وتصحيح أوضاع دولته وجهله ليس متأبدا بل تشبها بكل من لم يكتب ولم يدرس من الأنبياء (محمد صلى الله عليه وسلم كأسوة حسنة أو سقراط هذا الذي لم يكتب والذي نحت بشكل نهائي رسالة الفلسفة وجعلها هي عين رسالة الإنسان في هذا الكون الأصم).

يقول أفلاطون في الرسالة السابعة 326أ / 326ب:

"إن حالة الدول الحاضرة كلها سيئة وأنها تحكم حكما يدعو للرتاء وأن دساتيرها المريضة لا يمكن أن يشفيها إلا إصلاح يتم بمعجزة يؤيدها حسن الحظ. وهكذا وجدنتي مدفوعا إلى الاعتراف بقيمة الفلسفة الحقبة والتأكد من أنها هي وحدها التي تمكن الإنسان من معرفة العدل والصواب الذي تصلح به الدولة والحياة الخاصة، وأن الجنس البشري لن يتخلص من البؤس حتى يصل الفلاسفة الحقيقيون الأصلاء إلى السلطة أو يصبح حكام المدن فلاسفة أصلاء."

فإذا كان من الضروري تصور وجود فلسفة للإنسان وكان الفيلسوف قدرا محتوما فإنه يجوز لنا أن نستفسر عن خصاله وصفاته ما هي.

من الإجابة عن ذلك نقول إن الفلاسفة الحقيقيون هم محبو الحكمة من أرباب البصيرة يتمتعون بحقوق الحكم على الأشياء وإمكانية الارتقاء من العالم المنظور

إلى العالم غير المنظور ويصلحون أن يكونوا حكام الدولة المثلى كما بين أفلاطون بقوله: "إذا شاءت الدولة إحراز الفلاح فلتسلم مقاليد أحكامها للفلاسفة" وعلّة ذلك أن هؤلاء الفلاسفة هم الأقدر على رعاية قوانين الدولة وعاداتها.

من هذا المنظور يتمتع الراسخون بالعلم بالأوصاف والخصال التالية:

- هم هائمون بكل أنواع المعرفة وشغوفون بحقيقة الوجود الخالد.
- يقترن عندهم الصدق بالحكمة والعدالة بالعفة كعنوان للسجية الفلسفية.
- يبحثون عن الجمال الجوهرى ويؤثرون الخير الأمثل والقيمة المطلقة.
- يتمتعون بالشجاعة وعزة النفس وسرعة الخاطر والذاكرة الحافظة.
- يلازمون ما هو إلهي ومطلق ويتمثلون ما يحترمون به طبيعتهم الإنسانية.
- يخوضون التجارب والمحن ويمرنون أنفسهم على نوائب الدهر والعذابات.
- يثابرون على سماع المحاورات الحرة الراقية ويحوزون على ذاكرة قانونية موسيقية فائقة.
- يتمسكون بالمبدأ ويبقون عند نفس الموقف مهما كان الثمن.

إن أعسر الأمور هو أن يصبح المرء فيلسوفاً بعد أن لم يكن أو على الأقل أن يبدأ في التفلسف في وقت مبكر من حياته أو بشكل مبالغ فيه لأن المرء يكون فيلسوفاً لا في حياته بل بعد وفاته عندما يردده الخلف إلى مجرد آثار وبصمات *Traces*. إن الفيلسوف هو من كان شاهداً على الحياة كما يعيشها دون تزييف أو تصنع وهو كذلك من كان شهيداً على ما في نفسه من فوضى ومن يشعر بعظمة هؤلاء الفلاسفة الكبار الذين يرثهم، أولئك الذين لا يرضون بالتشريفات الرسمية ولا يحبذون الجلوس على الكراسي الفخمة، إن حالة الترحال التي يكون عليها الفيلسوف لا تعني أنه تائه في الوجود بل تدل على تلبيته الفورية للنداء ومغادرته لنفسه من أجل تشريف الإنسانية التي ضيعها السواد الأعظم.

إن أشد الفلاسفة تصميمًا هو الذي يسعى إلى التأسيس بالهدم والتذكر بالنسيان والاحتفاظ بالإلغاء وهو كذلك الذي يبحث عن الحق مهما كان الثمن حتى

بالتضحية بالنفس وكسر العلاقات مع العالم. وإذا كان الفيلسوف يظن حقا أن له مذهباً و عقيدة وأنه يمسك بغايات الوجود وأدوات خلاص الإنسان في هذه الحياة فإنه يحق لنا أن ننتظر منه أن يذهب إلى أبعد مما يراه وأن يعطى من التعاليم ما ليس به يقين. إذ لا قيمة للفلسفة من دون تضحية ومغامرة وشجاعة ولا أهمية للفيلسوف في المجتمع إلا باتخاذ موقف وتدخله في الشأن العام وعدم تفضيله لمنفعة الشأن الخاص وربطه بين القول والفعل وبين النظر والعمل وبقائه على نفس المسلك ووفائه لمبادئه وقيمه رغم المخاطر والمحن.

هذه هي صورة الفيلسوف كما رسمتها لنا ريشة مؤرخي الفلسفة والتقطتها عدسة ملكات الحكم النقدية (الذهن - الإرادة - الذوق) فكيف ستكون صورة الفلسفة من زاوية نظر الفلسفة الأولى؟

هل مازال للفلسفة من معنى وقيمة في عصر أثبت فيه العلم والتقنية نجاعتهما؟

6- منزلة الفلسفة:

"يلزم أن نعتقد أنها هي وحدها تميزنا عن الأقسام المتوحشين والهمجيين. وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين..."

"إنكم لا تستطيعون مجاوزة الفلسفة ونسخها إلا بتحقيقها"

لا توجد في الفلسفة حقائق من نفس نظام الحقائق الموجودة في العلوم رغم أن الحقيقة هي مقتضى الفلسفة ومقصدها، فالفلسفة بحث وليست تملك فهي علم وحكمة في الآن نفسه وتظهر لنا اليوم بمظهر علم العلم ومعرفة أسس المعرفة لأنها تتعالى وتطرح مشاكل يجهلها العلم وتتجاوزها.

في الواقع يوجد معنيان للفلسفة:

* معنى قديم: الفلسفة هي رؤية الناس والمجموعات البشرية للعالم وتصورهم للحياة وأفكارهم وآرائهم عن مكانة الإنسان في الكون والدور الذي يجب أن يضطلع به.

* معنى حديث: الفلسفة هي تفكير نقدي في مجموعة من المسائل ومن الأجوبة المقدمة بشأنها من خلال انعكاس الفكر على ذاته، وبعبارة أخرى هي تفكير نقدي في أسس المعرفة.

إن التفكير الفلسفي هو قبل كل شيء تساؤل حول الوضع الإنساني وحول المبادئ والقيم التي ينبغي أن ينتظم وفقها الفعل البشري. لقد سبق لديكارت أن بين أن الفلسفة ليست التحوط في تدبير الأمور فحسب بل هي أيضا Sophia بمعنى دراسة الحكمة و"معرفة كاملة بكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه إما لتدبير حياته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعا... " وجدير بالملاحظة أن الحكمة هي الغذاء الصحيح للعقول تبحث في الغايات القصوى والعلل الأولى والمبادئ الواضحة والبدئية والتميزة ينبغي أن تعم فائدتها الناس جميعا. لذلك ربط ديكارت بين التفلسف والإبصار وبين معرفة الأشياء ورؤية الظواهر وبين أن الفلسفة هي أعظم خير يمكن أن ينتشوق إليه وآيته في ذلك أنها أشرف الغايات وأعظم الصناعات تستكمل بها الذات وجودها بعد تقيقها جميع الملذات لأن من وصل إلى تحقيق العافية وحصل على الثروة والجاه يظل أكثر الناس لهفة على إدراك ذلك النور الفطري الذي يساعد على معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى وقد صرح في هذا الشأن: "ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو حقا كمن يظل مغمضا عينيه..."

يترتب عن هذا القول أن الفلسفة حاجة ضرورية في الحياة الإنسانية وأن غيابها يسبب الدمار والخراب وإهمالها يؤدي إلى التقهقر والتخلف الحضاري لكن كيف تبدأ تجربة التفلسف على العكس من ذلك مع الانهيار والسقوط؟

تبدأ الفلسفة حين تصبح الحياة العامة غير مقنعة وعندما يبدأ العالم الواقعي في السقوط والتفكك ويتكون شرخ وقطيعة بين عالم السماء الفكري وعالم الأرض المادي وحين لا يعود المواطن يقوم بأية مساهمة في إدارة الدولة ولم يعد يرضيه عالم المادة فيهرب إلى عالم الروح. هكذا لا تشرع الفلسفة في اتخاذ صورة التفكير

المستقل إلا في فترة متأخرة عندما لم تعد روح الشعب تجد إشباعها في التجليات الأخرى كالدين والفن والسياسة والأخلاق، اذ يقول هيجل: "يبدو أن الفلسفة تظل متأخرة، فهي بوصفها فكرة العالم لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوره... إن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله... " ويقصد بهذا النص أن الفلسفة هي إشباع الحاجة المشبعة وأن التفكير الفلسفي هو تفكير ثان مضاد للتفكير الأول وهو تفكير العامة. إن التفلسف لا ينطلق مما يقوله الناس أو مما يتخيلونه أو يتمثلونه ولا مما يكونون عليه في كلام الآخرين وفكرهم وخيالهم وتمثلاتهم بل ينطلق من الناس بما هم لحم ودم ومن حياتهم الواقعية ووجودهم الفعلي وفعاليتهم الحقيقية ونشاطهم المادي وعض أن تصعد الفلسفة من الأرض إلى السماء لا بد أن تنزل من السماء إلى الأرض (كما يرى ماركس).

ان ما تجلبه الفلسفة معها هو تحقيق المصالحة بين المرء وذاته والعالم والآخر وإصلاح الفساد الناشئ في المجتمع عن طريق الفكر وتغيير آليات الإنتاج المادي في الواقع. إن الفلسفة عند هيجل نشاط حر وضرب من الرفاهية دون أن يعني ذلك إمكانية الاستغناء عنها فهي أعظم الأشياء ضرورة تتحدد مع روح العصر الذي تظهر فيه لتكون الازدهار الأسمى للروح بحيث "ليس ثمة فلسفة تجاوزت زمانها فكل منها قد أدرك روح عصرها في الفكر"، إنها الفكر الذي يفهم نفسه فهما شاملا وهي كذلك الروح المفكرة في تاريخ العالم.

والحق أن أرسطو كان سابقا في ذلك فهو قد نصص على أن الفلسفة حاجة كمالية وترف معرفي وبرهن على ذلك بأنها نشاط حر غير نفعي وضرب من الرفاهية والاستمتاع بالنسبة لكل إنسان يخرج من حياته الطبيعية وينقطع عن مواقف المصالح المادية ويرضى تفاهات الحياة الحسية، ألم يصرح معلم العرب الأول في كتاب مفقود: "إن من يريد أن يكون سعيدا فلا بد له أن يتفلسف" ألم يقل: "الناس بدؤوا في التفلسف عندما توفرت لديهم مطالب الحياة المادية" ويضيف: "حينما تشبع الحاجات الملحة ينتقل الإنسان إلى طلب الأمور الرفيعة" وبالتالي فإن الفلسفة من الأمور الرفيعة ولا يجوز تركها أو نسيانها ولا محاصرتها أو منع تدريسها وينبغي ألا ننسى أنها "معرفة في خدمة خير الإنسان" كما يقول نيتشه

وهي كذلك فن في الحياة والفيلسوف هو طبيب حضارة، يعالج سقم الشعوب ولكن أين نفع على مثال لشعب مريض استطاعت الفلسفة أن ترد له عافيته المفقودة؟

ألم يكن الإغريق هو هذا الشعب الذي استرد عافيته عن طريق الفلسفة في الأمس وربما يحمل العرب مشعلهم في الغد ويضعون المعرفة في خدمة الحياة؟ ألم يقل نيتشه بشأنهم: "إنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر لكي يلقوا به إلى أبعد. إنهم جديرون بالإعجاب من حيث فهم في التعلم بشكل مفيد وعلينا أن نحذوا حذوهم في التعلم من جيراننا واضعين المعرفة المكتسبة كدعامة في خدمة الحياة وليس في خدمة المعرفة الموسوعية التي ننطلق منها دائما لكي نتعالى على الجار..."

إن ينبوع الفلسفة إذا تفجر وسط شعب معين فإنه يعيد اللحمة إلى أفراده ويشد بعضهم إلى بعض ويلعب الفكر المرح الصافي دور الحماية والخلاص لأنه يشد العزائم ويحفز الهمم. لكن ينبغي أن نتفلسف من أجل الحضارة والحياة وأن نحلم بجمهورية العباقرة وأن نعرف كيف نميز بين فلسفة مدرسية وفلسفة كونية كما فعل كانط: فالفلسفة بالمعنى المدرسي هي نسق من المعارف العقلية قائمة على التصورات وترمي إلى الحذف تكتفي بتحصيل رصيد من الحقائق وتعمل على تنظيمها والربط بينها من خلال فكرة الكل أما الفلسفة بالمعنى الكوني فهي علم بالغايات الأخيرة للعقل البشري ترمي إلى النفع وتشمل العلم الذي له علاقة مع كل معرفة وكل استخدام للعقل بالغايات القصوى له. إن الفلسفة تشمل كل شيء والعلم الأوحد الذي لا يستمد قيمته إلا من ذاته، لا يمكن تعلمها إلا بتعلم التفلسف، اذ يقول كانط "الفلسفة هي العلم الوحيد الذي نحصل بواسطته على ذلك الرضا الباطن لأنها تزود العلوم بالنظام والترتيب... " ولن يقدر أحد على التفلسف إلا إذا قام بترويض عقله واستخدامه بنفسه وشد قريحته واستحوذ على البراعة في استخدام كل الوسائل لبلوغ كل الغايات من خلال الاعتناء بالمنهج لا بالمذهب. ان الفيلسوف الحق عند كانط هو عدو فيلودوكس (صاحب الظن) والمزيولوجي (كاره العلم) وهو ليس فنان العقل الذي يطلب المعرفة النظرية وحسب بل هو مشرع العقل الفيلسوف العملي الذي يعلم الحكمة بالفكر والأمثلة ويتدرب على استخدام عقله لا بشكل تقليدي آلي بل بطريقة شخصية حرة، لكن هل يحق لمن يحسن

استخدام عقله أن يمنع غيره من استخدامه ويحرمه من حقه في ممارسة التفلسف؟
فهل التفلسف حق أم واجب على الانسان أن ينهض به؟

7- التفلسف بين الواجب والحق:

أين يكون طرح سؤال الحق في الفلسفة ممكنا؟ أين يطرح هذا السؤال؟ من هو
القادر على طرحه؟ ولمن يوجهه؟

إن مشكل هذا سؤال الحق في الفلسفة هو مشكل طارحه والمكان الذي يطرح فيه
ومن الذي ينبغي أن يكون له الشرعية لطرحة والجمهور الذي يتوجه إليهم هذا
الطرح، فهل يطرح داخل المؤسسات التابعة للدولة: الجامعة مثلا أم داخل
الجمعيات غير الحكومية وداخل فضاءات المنظمات التابعة للأمم المتحدة والتي
تعني بالثقافة مثل اليونسكو؟

إن الحديث عن الحق في الفلسفة من وجهة نظر كوسمبوليتية يدفع المرء إلى أن
يأخذ بعين الاعتبار نمطين من العلاقة:

1- العلاقة بين المؤسسات الجامعية ومراكز البحث والجمعيات العالمية للثقافة
والتربية والعلوم الحكومية منها وغير الحكومية.

2- العلاقة بين المناهج المتعددة التي تنتسب إلى الفلسفة والفنون والعلوم الإنسانية
والصناعة التقنية.

إن قسم الفلسفة من المنظمة العالمية للتربية والعلوم اليونسكو هو حسب جاك دريدا
المكان الشرعي والمناسب لإعلان الحق العالمي في التفلسف وإن الوقت لمناسب
لمثل هذا الإعلان، وهذه المنظمة العالمية قد طرحت السؤال وينبغي أن تتحمل
مسؤولية الإجابة عليه وتطبيقه على أرض الواقع.

لقد سبق لكأنط أن أعلن في كتيبه: فكرة التاريخ الكلي من وجهة نظر
كوسمبوليتية (1784) عن ضرورة قيام مؤسسات وهيئات عالمية تدافع على
فكرة الحق العالمي وأوصى بضرورة أن تحترم كل الدول مثل هذا الإعلان
العالمي إذا كانت منضوية تحت لواء الأمم المتحدة وقياسا على ذلك أكد دريدا على
إلزامية احترام كل دول العالم لحق الإنسان في التفلسف ورأى أنه من المفروض

أن ترعي جميع المؤسسات الحكومية هذا الحق في الفلسفة من وجهة نظر كوسموبوليتية وأن تعمل على تفصيله على صعيد الواقع بإزالتها كل العراقيل والمعاندات والمعارضات التي تحول دون تبلور وتطور التفكير الفلسفي من قبل الأحكام المسبقة الثقافية والدينية أو من خلال القرارات السياسية والتوجهات الاقتصادية. إن الحديث عن الحق العالمي في التفلسف ليس شأن يخص أوروبا بوصفها القارة القديمة ولا تحديا حملته إلينا التيارات الباردة القادمة من العالم الأنجلوساكسوني بل يخص أيضا بلدان العالم النامية وكل الدول التي عرفت في تاريخها وحضاراتها التي مرت بها فلسفات أم لم تعرف بما فيها الشعوب العربية الإسلامية.

اللافت للنظر أن التفلسف عندنا بما هو نظر واعتبار هو واجب شرعا وليس مجرد أمر مباح وجائز. فقد طرح ابن رشد في كتابه المثير للجدل "فصل المقال" الإشكالية التالية: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟ ومن أجل ذلك حدد فيلسوف قرطبة أطروحته وفق ما يلي: "إن كان فعل التفلسف ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... وكان الشرع قد ندب على اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه" وقد انتهى به الأمر إلى الإقرار بأنه يجب بالشرع النظر في الفلسفة وفي كتب القدماء الخاصة بها لأن: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة". ونتبين من هذا النص أن الفلسفة على رأس المأمورات وواجبة شرعا لقول حكيم الفردوس المفقود: "وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها... فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهاننا" وقد اتضح بالتالي أن التفلسف واجب وفريضة على كل إنسان أن يؤديها وأن أفضل أنواع التفلسف هو البرهان.

يعبر الكندي عن نفس الرأي بقوله: "ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق. واقتناء الحق من أين أتى وان أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا،

فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق... فواجب اذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا... وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها. وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا انه يجب وجب طلبها عليهم. وان قالوا انها لاتجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً. واعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجب اذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرار عليهم".

يجب علينا إذن أن نصبح فلاسفة وأن نسعى إلى تحصيل هذه المعرفة وتطبيقها بطريقة ملائمة إذا أردنا أن نشكل حياتنا الخاصة والعامة بطريقة نافعة، ذلك أن الفلسفة وحدها تنطوي على الحكم الصحيح والتبصر المعصوم من الخطأ والتعقل الحكيم الذي يملك القدرة على تحديد ما ينبغي أن نفعله وما لا يصح فعله. أما عند دريدا فالفلسفة حق إنساني ينبغي أن نضمه إلى لائحة الحقوق التي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يوم 10 ديسمبر 1948:

المادة 18: لكل شخص الحق في حرية التعبير والضمير والدين ويشمل هذا الحق حرية تغيير الديانة أو العقيدة وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء كان ذلك سرا أو مع الجماعة.

المادة 19: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ويشمل هذا الحق حريته اعتناق الآراء دون أي تدخل واستقاء الأنباء والأحلام وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة 26: لكل شخص الحق في التعلم وأن يكون التعليم مجانيا إلزاميا ويجب أن يكون القبول في التعليم على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة.

المادة 27: 1- لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراك حرا في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

2 - لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المرتبطة بإنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

على نفس المنوال يترتب عن هذه المبادئ ما يلي:

لكل شخص الحق في حرية التفكير الفلسفي وتعلمه ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون تدخل لأي سلطة خارجية والمساهمة في تقدم الفلسفة وإذاعتها بأي وسيلة كانت مع حماية المصالح الأدبية والأدبية المرتبطة بالإنتاج الفلسفي للأفراد.

أن أَدافع عن حقي في التفلسف يعني: "أن أجهر وأجاهر بالحق في التفكير بحق الفلسفة كدريف لحقي كإنسان بالحب ذلك يعني ألا يفكر أحد نيابة عني مثلما لا يقدر أحد أن يحب بديلا عن حبي".

أما جاك دريدا بوصفه فيلسوف الاختلاف ومؤسس لأحد أهم جمعيات فلسفية في العالم تعنى بتدريس الفلسفة فإنه يؤكد على حق الانسان أين ما كان في التفلسف.

إن البحث الفلسفي العقلاني النقدي الحر والتعليم والتكوين على صعيد الفلسفة وتأليف الكتب الفلسفية ونشرها مهما كان متداولاً على أرض الواقع لا يشينه أن تكفله الدساتير وتنص عليه القوانين ولا يضره أن توجد أقسام فلسفة في كل الجامعات وأن تدرس الفلسفة بالنسبة لجميع الأعمار والمستويات والشعب والاختصاصات ولا يتقاعس عن نشر الثقافة الفلسفية والتخلي بالخلق الفلسفي عبر كل الجمعيات والهيئات ولذلك ينصح أن يلعب الإعلام دوراً بارزاً في ذلك وأن يعتمد سياسة تربوية شاملة ومتكاملة للإنسان، كما أن تطور العلوم والتقنيات ليس حجة مضادة للفلسفة بل على العكس يوفر وسائل تواصل كوني ويعبد أمام الفلسفة الطريق الملكي حتى تفرض حقها في الانتشار العالمي على مستوى ممارستها وتدريسها، كما أن استقلالية الفلسفة عن الأنماط الثقافية ورؤى العالم مثل الدين والعلم والثقة هو أمر جوهري وشرط ضروري لصيانة واحترام وفرض الحق في الفلسفة بشكل كوسموبوليتي.

إن ماهو مطلوب من الفلاسفة هو تفكيك وهم التمركز حول الذات Ego-centrisme

والكف عن اعتبار الفلسفة ملكة العلوم والتعامل معها كحقل معرفي مليء بالألغام ينبغي أن نحذر عند استعماله ولحظة الالتجاء إليه والاحتفاء به حتى لا تتحول الى عقيدة محنطة أو ايدولوجيا تسلطية.

ضمن هذا الإطار يقترح دريدا وصيتين:

1- ينبغي أن يأخذ أي شخص يسعى إلى احترام وتأييد ونشر الحق في الفلسفة بشكل عالمي بعين الاعتبار ما هو كائن وأن يراعي الخصوصيات الثقافية ويقدر التراث الفكري القائم وألا يختزله إلى مجرد نتاجات ماضية مليئة بالأخطاء وينبغي أن يتوقف عن المناداة بضرورة إحداث قطيعة معه ويعزف عن المناداة بحتمية التخلص منه.

2- إن احترام وانتشار حق الكل إناثا وذكورا في الفلسفة يفترض أيضا امتلاك وإتقان لغات أساسية وأصلية مثل الإغريقية واللاتينية والألمانية والعربية ورغم أن الفلسفة تطلب منا التحرر من ظواهر الدغمائية والسلطة التي تفرضها علينا اللغة الأم إلا أنه من الضروري أن يحصل المتفلسف على قدر مقبول من المهارة في التعامل مع اللغات العالمية. يقول دريدا في نفس المرجع: "إن الفلسفة ينبغي أن تطبق وفق مسالك داخل لغات لها علاقة قرابة مع جذورها. "

من هذا المنطلق يدافع دومونيك لوكور عن حاجتنا الأكيدة للفلسفة والفيلسوف في هذا العصر ويرى أن الجميع من الاختصاصات الأخرى أطباء ومحامين ومهندسين في حاجة أكيدة الى الفلسفة في حياتهم المهنية وكذلك في حياتهم اليومية.

خاتمة:

"إن هذا الـ ما- يكاد- هو الفلسفة كلها فالفلسفة مثلها مثل الموسيقى موجود بالكاد. يمكن الاستغناء عنها بسهولة فائقة: ومن دونها شيء ما ينقص... العيش من دون الـ ما- لا- أعرف ما- هو كما يمكن العيش من دون فلسفة ولا موسيقى ولا فرح ولا حب ولكن ليس حقا بصورة حسنة".

يجدر بنا في نهاية المطاف أن نعترف بأن الفلسفة موجودة بالكاد وتعيش دائما وضعية قصوية ومهددة على الدوام بإمكانية الزوال في ماهيتها ولكن حقيق علينا أن نقر أيضا أن الحياة بالنسبة للإنسان دون فلسفة هو أمر لا يستقيم ووضعية عرجاء تفتقر إلى المنبع الذي يمدّها بالمعنى والوهج الروحي. إن الدرس العظيم الذي يمكن استخلاصه من محنة سقراط منذ الإغريق وابن رشد منذ العرب ومن أزمة تعليم الفلسفة لدينا هذه الأيام يتمثل في أن الدفاع عن الحق في الفلسفة هو دفاع عن حقوق الإنسان الأساسية وعن إلزامية استعمال الفرد لعقله بطريقة شخصية حرة هادفة، علما أن الأفكار الفلسفية تحمل على أجنحة الحمام وتجتاز كل الأسوار وتحطم كل القيود لتتغلغل في الجماهير وتكون "أداة جماعية للإنعتاق". ان ما ينبغي الاحتراس منه أنه اذا لم تنظر المؤسسة إلى الفلسفة بعيون الاحترام والتبجيل وإن لم تعمل الجهات الرسمية على صيانة الحق العالمي في التفلسف فإنه ستتلقفها شرائح المهمشين العاطلين وسيجعلونها سلاحهم من أجل الثورة وتجد فيها حركية المجتمع تعبيرا عنها وليأتين زمن جميل يرد فيها الناس الاعتبار للعقل ولللسفة دون أي تحفظات وأي اختزالات.

صحيح أن الفلسفة بألف لام التعريف لا وجود لها في الواقع مثلما يرى سارتر وأن ما هو موجود هو مجرد فلسفات تظل ناجعة طالما يبقى البراكسيس الذي أنشأها لأول مرة حيا ولكن صحيحا أيضا أن "فلسفة ما هي قبل كل شيء طريقة معينة تمكن الطبعة الصاعدة من الوعي بذاتها" وأنه لا يوجد في عصر واحد سوى فلسفة واحدة حية تكون في عنفوانها لها حركة وذات تأثير على المستقبل أما بقية الآراء الفلسفية فهي أشياء جامدة وإيديولوجيات مفلسة، وفلسفة هذا الزمن المعولم هي الذرائعية النفعية المقيتة وريفتها الوضعية المنطقية ومارافقها من فكر تحليلي شكلاي يجعل النجاح معيار الحقيقة ويعطي قيمة للنجاعة على حساب القيم وتقتصر مهمته على التوضيح المنطقي للأفكار وعلى تحليل لغة العلم قصد تطهيرها من ما بقي فيها من ترسبات المطلق والماوراء. وإذا أردنا أن نبني فلسفة بديلة للأمم الجديدة فلا بد أن تكون فلسفة الإنسان أينما كان وتكون مهمتها متمترسة بفهم الماضي ونقد الحاضر وصنع المستقبل. ألم يكن المبدأ عند غرامشي هو: "أن كل البشر فلاسفة (...). الفيلسوف الاختصاصي هو أقرب إلى سائر الناس من الاختصاصيين الآخرين (...). لأننا نستطيع أن نتخيل عالما

مختصا في الحشرات من دون أن يكون جميع البشر علماء حشرات (...). ولكننا لا نستطيع أن نتصور إنسانا لا يكون فيلسوفا ولا يفكر لأن التفكير هو بالضبط خاصة الإنسان من حيث هو إنسان".

بيد أن الإنسان يحتاج إلى تعلم العديد من المهارات والصنائع الضرورية للمحافظة على حياته وتنميتها نحو الأفضل وأهم هذه المهارات والصنائع هي التفلسف وميزة الفيلسوف هي أنه ينجح في التسرب إلى ما ليس بفلسفة ويجعلها في خدمة الحياة اليومية للإنسان وأنه ينظر إلى التجارب المبتذلة والاستدلالات الخاطئة والنظريات التافهة على أنها تخفي معان نفيسة وحقائق راقية ومستترة.

الفيلسوف الحق لا يحكم إلا بعد التحري ولا يضع قدمه إلا بعد التثبت من رسوخ الأرض التي يقف عليها ولا يتوانى في تدبير الطرق التي تسهل عليه حفظ صحته وكسب الفضائل طالما أن "غرضه في علمه هو إصابة الحق و في عمله العمل بالحق" (كما بين الكندي في رسالته عن الفلسفة الأولى).

الفلسفة اليوم نظرية نقدية للواقع قصد تفكيك كل أشكال الاغتراب وفن من أجل فهم الماضي قصد تحقيق المصالحة معه وتملكه واستعادته على نحو آخر وذلك للتحرر من عقده وانحرافاتة وهي كذلك إستراتيجية لصنع المستقبل قصد السيطرة عليه وتوجيهه نحو غايات الوجود الأصيلة.

لنر من ينهض بمهمة التفكير من حيث هي أخص ما يخص الكائن الإنساني ويبدع فلسفة للمقاومة توفر لنا الأسلحة النظرية التي تحررنا وتشفيينا من الاغتراب والضياع في الوجود وتعيدنا إلى العالم في علاقة مباشرة بما يحدث و لنر من يقدر على إصلاح نمط التفلسف الوحيد الذي بحوزتنا حتى يكف عن أن يكون مجرد تبرير ماهو سائد وتأويل ما هو كائن ومن يتجشم على تهذيب الطريقة التي كانت الأمة قد أبدعتها في مستوى علمها الخاص بنفسها وأسلوبها الخاص في تعليم نفسها ومن يضطلع أيضا بمسؤولية ابداع برنامج متكامل يكون صالحا للتدريس ويشجع على التفلسف.

فلنكف عن التذمر والشكوى ولنقتل اليأس والتشاؤم ولنصغي إلى ما قاله هيجل عن الآتي البعيد:

"إننا على أبواب عصر مهم، عصر من التخمير، عندما يتقدم الفكر قفزة فإنه يتعالى على شكله السابق ويتخذ شكلاً جديداً. إن مجمل التطورات والتصورات والمفاهيم السابقة التي تربط عالمنا تنحل وتتلاشى وكأنها لوحة في حلم... هناك مرحلة ذهنية جديدة تتهاى فعلى الفلسفة بشكل خاص أن تستقبل ظهورها وتتعرف إليها..."

المراجع:

- أبو نصر الفارابي، تحصيل السعادة دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر بيروت، ط1/ 1995.
- ابن رشد، فصل المقال، سيراس للنشر تونس 1994.
- أرسطو، دعوة للفلسفة قدمه عبد الغفار مكايي دار التنوير بيروت
- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1974،
- عبد الغفار مكايي، المنقذ قراءة لقلب أفلاطون دار شقيقات ط2 القاهرة 2003
- فلاديمير يانكليفتش، فلسفة أولى ترجمة سعاد حرب مجلد ط 1 بيروت 2004
- كانط، المنطق ترجمة على حرب، محلة الفكر العربي عدد 48 السنة 8 أكتوبر 1978
- الكندي رسالة في الفلسفة الأولى الرسائل تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة دار الفكر العربي القاهرة 1950
- هيجل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المجلد الثالث مكتبة مديولي القاهرة
- هنري برجسن، منبع الأخلاق والدين الهيئة المصرية العامة للتأليف والكتاب 1945
- جاك تاكسي، غرامشي دراسة ومختارات ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول، دمشق، 1972
- جيل دولوز / فليكس غتاري، ما هي الفلسفة، مركز الإنماء القومي، ط 1، 1997، بيروت.
- مطاع صفدي، مقال الحق بالتفلسف الحق بالحب، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 111/110

.Auguste Comte: Cours de philosophie positive. Cérès Editions Tunisie 1994

.Dominique Lecourt A Quoi sert donc la Philosophie? Ed Delta 1996 PUF 1993

.Epicure lettres –Trad Jean Salem Ed Nathan 1982

.Ed. Unesco 1997 ،J. Derrida le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique

.J. Derrida. du droit à la philosophie P. 37 Paris Ed galilée 1990

.Paris ،Galilée 1986 ،Ed ،L'oubli de la philosophie ،Luc Nancy -Jean

.1960 ،J. P. Sartre: Question de méthode Ed. Gallimard

Georg. Gadamer herméneutique et philosophie préface de Jean Greisch Ed Beauchesne -Hans .1999

.M. Heidegger. Qu'est ce que la philosophie ? in Questions II Gallimard 1968

(Manuscrits de 1843) Trad Papaioannou Ed 10/18 Paris ،Marx. K. Critique de l'état hégélien .1976

Marx. K. Critique du droit politique de Hegel. Trad A. Baraquin. Edition. Sociales Paris 1975.

.Paris 1965 'Eloge de la philosophie Idées Gallimard 'M. Merleau ponty

Pascal pensée Section VI Ed Bordas Paris 1966.

.Paris. 1966. Gallimard 'trad. A. Kaan 'W. F. Hegel. Principes de la philosophie du droit

اختتام: قيام المقاومة

تباشير من أجل فلسفة المستقبل

"الأننا تضع نفسها حين تقاوم" (فخته)

"فأينما توجد سلطة توجد مقاومة" (فوكو)

إذا كان غرضنا هو صنع المستقبل والتشجيع على الصبر والوعي والإبداع والدفاع عن حق الأمة في الوجود بالاستماتة والاستثبات فانه من اللازم أن تكون فلسفتنا المنبعثة من ركام القرون الوسطى وحطام الاستبداد ورحم الاستعمار فلسفة مقاومة ونظرية في الثورة والنضال تتقن لعبة السياسة وتضع يدها على سياسة اللعبة العالمية وذلك بالاعتدال على الجمع بين حكمة السياسيين وأخلاق العلماء وشجاعة المحاربين من المدافعين عن الكرامة وكذلك بإعادة تعريف السياسة تعريف راشدا والتوجه على التو نحو الممارسة والفعل من أجل تحرير الأرض وصون العرض والذب عن الأوطان.

ما يسترعي الانتباه أنه قد شاع رأي فاسد حول المقاومة مفاده أنها مجرد رد فعل ورجع صدى، فسلطة الاحتلال هي الوجه والفعل والمقاومة هي القفا والشكل الأقصى للانفعال، وبالتالي نعثر على تسلط وتوسع لإرادة الطغيان من جهة يقابله رفض وعصيان وتمرد على هذه السلطة الغاشمة من جهة أخرى.

على هذا النحو يزعم مروجو هذه الدعوى أن المقاومة تشكل بالنسبة للسيطرة الاستعمارية الامبريالية والتوسع الاستيطاني الصهيوني وجهها الآخر المنفعل على الدوام والمعرض للهزيمة اللامتناهية ومعنى ذلك أن مجهود المقاومين ليس بالضرورة سيكلل بالنجاح حتى وان توفرت فيه مجموعة من الشروط والمبادئ.

وقد عزز أصحاب هذا الرأي موقفهم بمجموعة من الحجج والبراهين التاريخية والفكرية مثل:

- نهاية التاريخ وموت الآلهة.
- ميلاد الإنسان الأخير وخلع الفرد الواعي من عرشه وتبعيته لللاوعي.
- لا نقدر على الإفلات من قبضة العولمة الاختراقية، فالعالم أصبح قرية صغيرة.
- لا وجود لخارج مطلق بالنسبة للسلطة وحتى المقاومة لا بد أن تكون من داخل هذه السلطة ومن أجل إكسابها المزيد من المشروعية.
- الاستعمار هو مكر العقل الكلي على مسرح التاريخ وهو المكر الذي لا راد له.
- دخول عصر إمبراطوري يتميز بانتكاسة مفهوم الدولة الأمة وسطوع نجم اللاوطنية الجذرية وانتشار إيديولوجيا ما بعد القومية.
- فهل يعقل ألا تقوم مقاومة من طرف أمة تتعرض للعدوان وتستهدف بناها التحتية من طرف الاستعمار؟ من ينهي سلطة الاحتلال؟ هل هو الضحية الذي وقع عليه الفعل بإيمانه بحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها وبإيمانه بحقه المشروع في المقاومة أم الجلاد المعتدي عندما يوبخه ضميره يستيقظ فيه صوت الروح ويعود إلى رشده ويستعيد ما في جبلته من إنسانية؟
- لماذا تريد الامبريالية ورببيتها الصهيونية أن تربط اسم المقاومة لدينا بتهمة الإرهاب؟
- أليس الإرهاب مجرد كلمة اخترعتها الفئات المسيطرة من أجل الهيمنة على الآخرين؟
- هل نتنصل من المقاومة كي لا ننتهم بالإرهاب أم ينبغي الإشادة بها وإسنادها بالفلسفة التي تنقصها؟
- ولكن أليس من اللائق بالنسبة اليينا أن نعلن دون مواربة ولا تردد أنه: حيث تكون سلطة استعمارية استيطانية تقوم مقاومة وصمود وتصدي؟
- ما يجدر ملاحظته هو اقتران خطر الاستعمار بقيام نقاط مقاومة كثيرة تناهض هذه العولمة وتقوض أركان المعتدين وتكيل لهم الصاع صاعين ويحركها المبدأ الحقوقي الكوني: العين بالعين والسن بالسن والبداء أظلم، وتلعب نقط المقاومة هذه

في العلاقات السلطوية الدولية دور الخصم والهدف والدعامة والمتكأ وتؤدي مهمة الدليل والمرشد والسند الشرعي والسبب الموضوعي للشعوب المضطهدة والمظلومة، ترفض منطق الغطرسة وتحاول فرض قوة المنطق وترى أن الحق يعلو ولا يعلى عليه، تفكك علاقات المصلحة والهيمنة وتستبدلها بعلاقات التعايش وحسن الجوار وأخلاق الضيافة على أساس احترام متبادل وإنصاف.

اللافت للنظر أن المقاومة ليست خديعة أو وعد لا ينبغي أن يوفى به بل هي ترسم كالمقابل العنيد الذي لا يمحي للاحتلال وتشكل الطرف النقيض في علاقات الهيمنة والقوة الضاربة للذين اغتصبت ديارهم واكتووا بنار العولمة الملتهبة. إذ يقول روجي غارودي في هذا السياق:

" لم تنجح إرشادات الكنيسة والثورات الاقتصادية والسياسية في تغيير الإنسان والعالم فقد مر مبشرون سماويون عاجزون وثورا كثر أرادوا تغيير كل شيء إلا أنفسهم ويجب أخيرا تصور ما بعد العصرية. العصرية تقوم على الظن بان العلم والتقنية هما معيارا التقدم الوحيدين (...)

نحن نعيش تحت احتلال جديد احتلال غريب بالنسبة للإنسان: انه احتلال وسائل الإعلان والتلفزيون. يجب تنظيم شبكات مقاومة لللامعنى وتحويل جهود كل الذين يريدون أن يكون لحياتهم معنى. حياتهم كلها: العمل، الانتاج، الخلق، الفنون. "

والحق أنه لا توجد مقاومة واحدة بل عدة مقاومات:

1- هناك المقاومات الممكنة التلقائية المنعزلة والمستكنية والميالة إلى الصلح والمتضاربة وهي المقاومات السلمية الهادئة الثقافية والاجتماعية والسياسية (المعارضة) بالمشاركة من خلال الهوية السردية في صنع العالمية.

2- وهناك المقاومات الضرورية المشروعة، غير المحتملة والعنيفة في نظر الدوائر الأجنبية والهادفة إلى مصلحة محددة سلفا وهي طرد الاحتلال ومناهضة العولمة بكل ما أعدت لها من قوة.

نقط المقاومة هذه حاضرة في كل مكان من شبكة السلطة الغازية، فلا وجود لمثلث واحد للموت أو مكان وحيد منعزل رافض لتواجد الأجنبي هو مكان التمرد

المطلق وإنما روح الصمود متغلغلة في كل الأنفس وبوصلة المقاومة تمثل المعين الذي لا ينضب للانتفاضة، تهذب جميع التمردات وتجعل أشكال النزاعات توطئة من أجل ثورة شاملة.

ثمة مقاومات الآن في الحضارة المهددة بالاندثار لحظة القطيعة الكارثية وليس مجرد مقاومة واحدة، إنها حالات واستراتيجيات تنتمي إلى أنواع كثيرة وتقوم بها أطراف عديدة ولا تتوخى أسلوبا واحدا ولا تتبع منهجا مشتركا بل إنها لا تمتلك هدفا بعينه لوجودها فهي تتحرك فوق برك من الوحل وأراضي ملغمة وتقطن فوق حقل من القوى المتصارعة والمتحركة.

لكن ماذا تعني بالنسبة إلينا في الحضارة العربية الإسلامية " فلسفة المقاومة "؟

ما المقصود بقيام المقاومة من وجهة نظر عربية إسلامية؟

إذا عدنا إلى لسان العرب نجد المصطلحات والدلالات التالية:

- المقاومة إقامة أي سكن ومرابطة ومكوث دون مبارحة مهما كانت الضغوط.
 - المقاومة هي من صنع قوم أي أمة وملة وجماعة للدفاع عن حقها في الحياة.
 - المقاومة تنطلق من مقام أي أرض وإقليم ووطن تصون سيادته من كل انتهاك.
 - المقاومة هي فعل قيام أي نهوض وحركة وهبة واحدة للجسد الواحد ضد الرضوخ و الاستسلام.
 - المقاومة هي استقبال للقيامة أي البعث والمعاد والنشور بالخروج من الجحود إلى الشهود.
- نحصل عن النتيجة التالية: "المقاومة هي إقامة قوم في مقام من أجل القيام ليوم القيامة".

من هو المقاوم؟ و بعبارة أخرى من ذا الذي يستحق اسم المقاوم؟

كلنا نقاوم وليس هناك استثناء في فعل المقاومة وكل متخل هو مقعد ولا ينتسب إلى هذه الأمة إلا من الواجهة الخلفية، والمقاوم هو الإنسان الحر حرية فردية

مطلقة الذي يعمل من أجل دنياه وآخرته ومن أجل مقامه وقومه وهو الذي استطاع أن يعيد وحدة الفكر والقول والعمل إلى بنية شخصيته فأصبح يفكر كما يريد و يقول ما يفكر فيه ويعمل كما يقول ثم لا تكون عاقبة عمله غير الخير والمنفعة للناس والبر بهم. إذ "تقتضي ثقافة المقاومة التوحيد بين المستويين، القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج، من أجل توحيد شخصية المقاوم وتوحيد طاقاته فيصبح كالسيف القادر على القطع دون أن ينكسر الحد".

لكن نقاوم بماذا؟ ما هي أدوات المقاومة؟

الجهاد والكفاح والثورة من أجل التحرير والاستقلال.

الإصلاح والمعارضة الراديكالية من أجل التنمية والتجديد والتوحد.

الثورة الثقافية والفكرية من أجل التحضر والإبداع والتطوير.

إن المقاومة عمل متكامل يقترن فيه القلم بالسيف ويشترك أثناءه الدعاء باللسان مع العمل بالجوارح والتصديق بالقلب ويرتبط عنده التضحية بالمال بالمغامرة بالنفس. تبدأ من الإنسان والمجتمع والأرض والدولة وتنتهي إلى العلم والفكر والمعرفة والايديولوجيا.

لا بد إذن أن يشتمل فعل المقاومة على المنظومة الرباعية التالية: اللغة والقوم والدين والفلسفة.

- استعادة لغة الضاد من جهة توهجها الروحي استعمالا وتكلما وخلقا وترجمة ما تحويه اللغات الأجنبية إليها هو فعل مقاوم.

- أن ننظر إلى العرب على أنهم قومية موحدة وأمة واحدة وننادي بتكوين وطن عربي واحد يكون كالبنيان المرصوص والجسد الواحد من خلال مفهوم الهوية القصصية القرآني هو فعل مقاوم.

- التمسك بالدين الإسلامي الحنيف وقراءته قراءة ثورية تقدمية على ضوء حاجيات العصر والنهل من معينه الذي لا ينضب للرد على التحديات هو فعل مقاوم.

"وأفضل للمقاومة الآن جعل العمل جزءا من الإيمان. فمن لا عمل له لا إيمان له. ومن يكتفي بالتعاطف مع المقاومة الفلسطينية (واللبنانية) يؤيدها بالدعاء بالنصر ويشجب قسوة العدو فإن إيمانه ناقص..."

- أن نعتر بالفلسفة العربية وننظر إلى ما أنتجه أجدادنا من علوم وصنائع بعيون الإعجاب والافتخار وأن نعمل على تحقيقها ونقدها واستئنافها على أسس ومناهج جديدة هو نوع من المقاومة.

ما هي مقاصد المقاومة؟ فنحن نقاوم من أجل ماذا؟ هل المقاومة فعل عبثي يائس من مداومته ونجاحه أم أنها مشروع مستقبلي وتأسيسي يحرر الحياة حيث ما هي أسيرة في المعمورة؟

إننا نقاوم من أجل:

- فداء الوطن وجهادا في سبيل الله.

- التضحية من أجل الآخر الانساني بالدفاع عن حقه في حياة عادلة وكريمة وآمنة مع المحافظة على الوجود الذاتي.

- الدفاع عن العقيدة والأرض والوطن ومقدرات الأمة.

- من أجل لا شيء، المقاومة فعل منزه عن كل غرض، فهو غائية دون غاية.

- تحقيق العهد الذهبي للأمة وهو موعود به في المستقبل أكثر منه متحقق في الماضي.

- الوصول بالأمة إلى الرباط والوحدة والاعتصام بالعروة الوثقى، "فالبيت المنقسم لا يقوم."

لكن لا بد من التمييز بين مجموعة من المصطلحات المتقاربة والملتبسة والتي هي كلمات حق أريد بها باطل مثل: التخريب والمقاومة، التعصب والانتماء، الإرهاب والعنف المشروع (حق الرد)، المحافظة والأصالة، الاستعمار والتنوير، الاستبداد والشورى، التغريب والتحرير.

ما هي مكاسب المقاومة؟

المقاومة هي صمام الأمان والدرع الواقي للأمة حققت توازن الرعب مع العدو وجسدت أحسن ما يكون مقولة الثأر الحضاري ووفرت إمكانية هائلة للنهوض والحق بركب الأمم المتطورة.

إن المقاومة الشرسة فاجأت الغزاة وفضحت أدواتهم غير المشروعة وكلفتهم خسائر مادية جسيمة ولم تساوم على حساب كرامتها ومبادئها وقيمها.

"المقاومة لا تقوم إلا على مفهوم الجبهة الوطنية المتحدة و"الجمع بين الفرق" وليس "الفرق بين الفرق"، التعددية على مستوى النظر والوحدانية على مستوى العمل. الحق النظري متعدد والحق العملي واحد. وقد قامت الحركة الوطنية في فيتنام وكوبا على هذا التصور. وكانت كل مقاومات الاحتلال جبهات وطنية متحدة في فرنسا أثناء الاحتلال النازي وفي الجزائر أثناء حرب التحرير وهو أحد مكتسبات المقاومة الفلسطينية، ثورة الاستقلال في نهاية عامها الأول..."

لا ريب أن المقاومة حق مشروع وخطوة رئيسية على طريق الإصلاح الديمقراطي والنهوض الحضاري لأنها صرخة حق في مواجهة الظلم والاستكبار، إنها ثورة في وجه العدوان ونصرة للمظلوم. إن الجهاد واجب مقدس ضد الاحتلال الامبريالي الصهيوني في العراق وفلسطين ولبنان، فإذا كنا جزء لا يتجزأ من أمة عربية إسلامية واحدة، تاريخها واحد ونضالها واحد ومصيرها واحد فإن "ما أخذ منا بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، وإن الحق بغير القوة ضائع وإن أمل السلام بغير إمكانية الدفاع عنه هو استسلام."

إن نقاط المقاومة وبورها مشتتة تختلف كثافتها حسب الزمان والمكان وهي كذلك موزعة في الوطن بطريقة لا انتظام فيها. في غالب الأحيان نجد أنفسنا أمام نقط مقاومة متحركة مؤقتة تقحم في المجتمع صدعا متنقلا فتعدد وحدات وتضم شتات جماعات وتحدث انفصاما في الأفراد ذاتهم وتشتتهم وتعيد صياغتهم راسمة على أجسادهم ونفوسهم أمارات ومناطق لا تمحي.

إن تبعثر نقاط المقاومة هو الكفيل باختراق التراتيبات الاجتماعية وبتذرية الوحدات الفردية، انه يحدث انفصاليات كبرى وجذرية وانقساما ثنائيا هائلا، عندئذ عندما تقوم جماعات وأفراد ويهبون هبة رجل واحد ليوажوها بصفة نهائية

موجات الطوفان وليتحدوا جحافل الجراد التي تغطي الأفق، من أجل أن يوقظوا بعض المناطق من الجسد وأن ينعشوا بعض اللحظات من الحياة ويحيوا بعض أنواع من السلوك والتصرفات اللازمة للانتفاضة والمواجهة والتصدي فأن لا صوت يعلو على صوت المقاومة والصمود. ما من شك أن التنظيم الاستراتيجي لهذه النقاط الرافضة والبؤر الملتهبة هو الذي يجعل مشروع المقاومة العادلة والدائمة ممكنا.

إن فلسفة المقاومة تقاوم بدورها وتنتج مواجهات مع ثقافة الهزيمة وفكر الاستسلام ومع الفلسفات البائسة تلك التي تقوم بإخضاع الفلسفي لإكراهات غير فلسفية وتسبب البربرية والكارثة والجحيم بالنسبة للإنسانية والمعمورة، إذ "ليس ثمة بربرية غير فلسفية"، فالانفتاح والتسامح والعيش الكريم كلها إيديولوجيا العولمة ما انفكت تنتج الظلم والقهر والفقر للآخر، كما أن التنوير قد أدى إلى الاستعمار، أما كوننا مواطنين إمبراطوريين نعيش اللاوطنية الجذرية بعد فشل مشروع الدولة الأمة وبروز السياسات ما بعد القومية فهذا أضغاث أحلام الليبرالية الجديدة ومن تحالف معهم من طفيليين ومحافظين جدد.

على خلاف ذلك تؤكد فلسفة المقاومة على أحقية الإضراب بالنسبة لكل فيلسوف وعلى ضرورة مرابطته ومآزرته للشعب، "فأن نتفلسف هو أن نبدع وأن نبدع هو أن نقاوم ما هو سائد" (دولوز/غتاري)، كما أن "الحق في التفلسف هو الحق في المقاومة وهو كذلك الحق في المواطنة والانتماء" (دريدا). الكف عن حراسة الماضي والتوقف عن الدفاع عن الميراث والشروع في صنع المستقبل باستثمار الحاضر وتوظيف التراث توظيفا ايجابيا تلك هي المهمة المناطة بالفلسفة العربية من حيث هي فلسفة مقاومة وذلك هو الأمر القطعي الذي ينبغي أن يتمثله الكاتب عندنا إذا ما أراد أن يكون قارئ رسالة الإسلام وطبيب للحضارة الشرقية.

إن الكتابة بلغة الضاد هي من أجل هؤلاء الأميين الذين بدأت انطلاقتهم بالامتثال للأمر القطعي: اقرأ، وان الكلام والجهر بالقول والمناداة بأعلى الصوت هو من أجل المصابين بالعي والذين في قلوبهم مرض وان التفكير والتعقل والتدبر هو من أجل فاقد الرشد وعميان البصيرة. إن الكتابة الملحمية لا تفيد معنى تشبيها بل قضية صيرورة، إذ ليس المفكر العربي اليوم معتوها أو لاواعيا أو أميا وإنما

يصير كل ذلك ولا يكف عن فعله هذا وينتزع نفسه من حالة احتضاره ويبعث من رماده. فنحن كعرب لا نكتب فقط من أجل حاضرنا وماضينا ومصيرنا بل نكتب ونفكر من أجل الآخرين أنفسهم حتى نصير كائنات أخرى. إن الآخر حاضر دائما في الفكر العربي الإسلامي لا نتيجة شفقة وإنما كمنطقة للتبادل معه حيث ينتقل شيء ما من هذا إلى ذلك.

إن الإبداع الفلسفي يكون بمطابقة الفيلسوف العربي لعصره وضمن الاستمرارية للفكر الفلسفي الإسلامي في عصور إزدهاره وإعادة الاعتبار للحركة الفكرية الأولى التي نشأت وازدهرت في بلاد المشرق بين القرنين الثالث والخامس الهجريين أي التاسع والحادي عشر الميلاديين وذلك مع الكندي والفارابي وابن سينا وعرفت مفكرين أحرارا مثل أبوبكر الرازي وابن الراوندي والتوحيدي والمعري والسجستاني والرازي والتي شهدت دفعة جديدة في الأندلس والمغرب على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وكذلك نفخ الغبار عن الحركة الفلسفية الثانية التي انطلقت في المشرق من مدرسة ابن سينا الإشراقية والتي مثلها السهروردي والطوسي والشيرازي.

غير أن الفيلسوف العربي لا يبدع بقدر عودته إلى الماضي وابتعاده عن تاريخ الفلسفة الراهن بل بقدر الاندراج فيه والانخراط في القضايا التي يطرحها على الإنسانية ويهتم بما هو كوني universe . إنها علاقة الاحتكاك التي تكون بها الفلسفة العربية مع اللافلسفة ومع اللامعقول وتنحت بها هذه الصيرورة المزدوجة التي تشكل شعب المستقبل والأرض الجديدة للفكر. فعلى الفيلسوف العربي أن يصير لا فيلسوف حتى يصير اللافلسفة أرض الفلسفة العربية وشعبها.

"إن الفلسفة بالمعنى الواسع للكلمة أنجزت وتنجز إعادة أqlمتها ثلاث مرات: مرة في الماضي في إطار اليونان والشرق ومرة في الحاضر في إطار الدولة الديمقراطية الغربية ومرة في المستقبل في إطار الشعب الجديد أو الأرض الجديدة للفكر" وهي أرض العروبة والإسلام وفي مرآة المستقبل هذه يتغير شكل الفلسفة عما كان عليه عند الإغريق والغرب بطريقة متميزة لأن الصيرورة هي التي تقذف من تحت الإغريق والدول الغربية شعبا وأرضا جديدة لعالم لا يعرف النهاية ودائما في طور إنجاز نفسه. أليس من صميم التفلسف والفلسفة أن يصير

الفيلسوف أجنبيا عن نفسه ولغته الخاصة وأمته؟ أليس هذا هو أسلوب الفلسفة العربية المعتاد في أن تترحل دائما خارج أرضها لتعود إليها؟

إن الشعب الجديد للفلسفة يكمن داخل المفكر نفسه بوصفه صيرورة شعب، إذ بقدر ما يكون المفكر داخلا في الشعب فإنه يغدو صيرورة لا تقل محدودية منه وليس في استطاعة المفكر أن يخلق شعب بأكمله بل كل ما في إمكانه هو مناداته بكل قوة وحثه على المجيء ولا يمكن للشعب أن يخلق ذاته ويهتم بالأجيال إلا تحت الآلام المبرحة والمخاض العسير وكذلك لا يستطيع أي شعب أن ينشغل بالفلسفة إلا في هذه الوضعية القصوى كحالة المعاناة والتدهور والحرب.

لذلك ينبغي أن تحتوي كتب الفلاسفة العرب على قدر يصعب تحمله من المعاناة تجعلنا نستشعر مجيء شعب يشاركها في هذه المحنة وينخرط معها في المقاومة - مقاومة الموت والعبودية والعار والخيانة- للتصدي لما هو مرفوض كليا، التصدي للعنصرية والبربرية والطغيان والفاشية والشفوفينية.

إن عار الإنسان بإنسانيته لا يعانیه في الحالات القصوى العرب والمسلمون ولا مواطنو العالم الثالث وحدهم وإنما يمتد إلى جميع سكان العالم لمعايشتهم ظروف تافهة من ابتدائية الحياة وانحطاطها. يشكل هذا الشعور بالعار والإحساس بوطأة الفضيحة وتوبيخ الضمير وطلب الشفاء والتطبيب من الدوافع القوية لإبداع الفيلسوف المقاوم عندنا وفي أنحاء المعمورة، فالفيلسوف باعتباره طبيب للحضارة ومبتكر لأنماط جديدة ومحايثة للوجود هو وحده الذي يشخص هذه الصيرورات داخل كل حاضر يمضي ويعمل على التصدي للقيم الزائفة ويواجه أشكال الحياة المرتهنة بالسوق والاستهلاك وتجارة النفط والسلاح، فإذا كان من اللازم أن تكون الفلسفة العربية فلسفة مقاومة وصمود لماذا تساقطت في تاريخ لم تأتي منه أو بالأحرى لا تأتي منه إلا لتغادره؟

إن الفلسفة العربية تحتاج في الحقيقة إلى لافلسفة تفهمها وما ينقصها هو فهم لافلسفي لكي يكتمل فهمها لنفسها، إنها ينبغي أن تتجاوز لحظة الحديث عن البداية والنهاية وتركز إنتباهها على لحظة من صيرورتها أو من تطورها إذ تصبح مدعوة للزوال ما إن تتحقق. لهذا تحتاج الفلسفة عند العرب وفي دار الإسلام وفي دول الجنوب إلى مسطح المحايثة لاقتطاع جزء من السديم يغوص فيه الدماغ

البشري ليستخرج منه ظل الشعب الآتي حتى يستدعيه الفكر الحر إذا أراد أن يوقف نكبته الوجودية الكبرى وينقذ نفسه من المؤامرة المطلقة التي تشنها الامبريالية الحضارية.

من هذا المنظور ليست فلسفة المقاومة كلمة تقال بل هي شهادة على العصر والتصريح بالحق والفصل بينه وبين الباطل وهي كذلك حكم على الواقع ثم الكشف عن حقيقته والفيلسوف المقاوم هو هذا الشاهد على العصر والشهيد من أجله والمشهود له بالانتصار إلى الحق، فليست الشهادة فقط إظهارا للواقع على أنه حقيقة بل هي أيضا فعل شعوري يعبر عن وجود الفيلسوف ووفائه للحقيقة وتمسكه بالمبدأ وتحمله المسؤولية في كل حالة ويكون الفيلسوف "رسول" الحق و"نبي" العصر إذا حقق رسالة الفلسفة، فما هي رسالة الفلسفة حتى تكون شهادة؟ وما هو دور الفيلسوف حتى يكون شاهدا وشهيدا ومشهودا له؟

من البين أن الفلسفة ليست مجرد عرض النظريات ونشر الثقافة والإطلاع على الحقائق لتغطية الواقع وتغليفه بها بل هي كشف الواقع وتعريفه وفضح أشكال التشويه والاستغلال التي يتعرض لها الناس في هذا الواقع، إذ "ليست رسالة الفكر الحديث بلغة العلماء، عرض النظريات على المستوى العلمي الخالص... (بل) هي التعبير عن الواقع بأسلوب مباشر يفهمه الواقع نفسه ويؤثر فيه".

على هذا النحو فإن رسالة الفلسفة هي إبداع المقاومة والانخراط في مجاهدة النفس ومغالبة أهوائها والقيام بأفعال مناورة وتصدي وصمود بالتحليل المباشر للواقع وعرض الواقع بنفسه كحركة وفكر وانتقال من طور إلى آخر. إن هدف الفلسفة ليس تفريغ الواقع من مضمونه وتصريف طاقاته هذرا وتمييع انتفاضاته واستغلال نقاط قوته لإعادة إنتاج الوضع السائد، وليس مشروع المقاومة تسكين الواقع وتجميل أوضاعه المأساوية وتزوينها لغاية الإبقاء عليه والمحافظة عليه كما هو بإشباع حاجاته الثانوية وامتصاص أوجاعه بالتعبير المكبوت عن معاناته و"التردد بين التذمر المكبوح في الحلقات الخاصة والرضا الفاضح والموافقة العلنية في الواجهات الاجتماعية والحلقات العامة".

إن رسالة فلسفة المقاومة هي بلوغ مضمون الواقع وتطويره وجر عجلة تنميته إلى حدودها القصوى والمساهمة في دفع حركته التحديثية نحو الأمام بالتصدي

للخيانة والعار ورفض المساومة والابتزاز وكل أشكال الاستقالة والتنازلات، لذلك تظهر فلسفة المقاومة كفلسفة رفض واعتراض وتمرد وعصيان. عندئذ يستطيع الفكر العربي اليوم أن يرفض ويعترض وأن يثبت وجوده بالنفي والسلب والاحتجاج والتحطيم والمجاهرة بالحق.

لقد آن الأوان أن يبحث الفيلسوف المسلم عن دور له في المجتمع وأن يدير بنفسه شؤون المدينة وأن يتحكم في مصيرها ويتحمل مسؤوليته في ذلك. آن له أن يفضح مظاهر الاضطراب الفكري والهشاشة النظرية والضعف التأسيسي وكل أشكال الاغتراب الثقافي وأن يعي أزمة الفلسفة عند العرب وأزمة حضارتهم ويبدل الجهد لتجاوزهما. علاوة على ذلك "تقتضي ثقافة المقاومة تحديد الصلة وظيفيا بين الوحي والواقع وأنماط وطرق وآليات تغييره وكيفية إدارة الصراع مع المشركين والمنافقين والحائنين بالعهود مثل اليهود حتى تقوم ثقافة المقاومة على منطق الجدل ولا يوجد كتاب يمكن أن يستنبط منه حكم بتحريم الصلح مع بني اسرائيل مثل القرآن الكريم..."

إن الفيلسوف العربي اليوم هو المفكر الشاب الذي استطاع أن يعي تراثه وأن يبصر واقعه وان يشخص أزماته ويفهم طبيعة التحديات ويوفر الشروط لتجاوزها وان يدفع بمجتمعه إلى التكاثر والنهوض والتقدم. ولا بد أن يحترس من المخاطر والإغراءات التي تمنعه من تحقيق مناطه سواء كانت خارجية مثل إغراءات السلطة وإرهابها وغواية المناصب وشهوة كسب المال وحب الشهرة والمجد أو كانت داخلية مثل التطلع والتكسب والانعزال والهجرة والتصوف وان يلتجئ إلى الحوار واللغة باعتماد الكلام المسموع أم المقروء في التعبير وأن يراوح بين تأليف الكتب وإنتاج المقالات ويجمع بين التخصص الدقيق والثقافة العامة وأن ينتقل من مجرد عرض النظريات الفكرية إلى تحليلها وتفكيكها ونقدها وإعادة تركيبها في ضوء العصر وبالالتفاق مع أصول التراث وأن يجمع بين الإصلاح والتوير والثورة والتغيير من خلال التضافر بين النضال المسلح والمعارك الفكرية تصديقا لائتمار اللوغوس بالكلام والسيف بالقلم مع نبذ التشاؤم والحث على التفاؤل وذلك بفتح الآفاق ونبذ الانفعالات السلبية والقوى الارتكاسية وتنمية الانفعالات الايجابية وتطوير القوى الفاعلة.

فهل من ضرورة لكي نتفلسف نحن العرب اليوم؟

"يجب أن نفهم ماهو هدف شعب ما أو أمة ما. فإذا كان الهدف يتمثل في أن نعيش فقط بين الأمم لا غير فلا ضرورة هنا إذن للتفلسف بما أننا سنستهلك أفكار غيرنا وعلوم غيرنا وتكنولوجيا غيرنا ونستهلك إن شئنا كل ما نريده مستوردا من غيرنا. أما إذا أردنا أن نكون فاعلين في عالمنا هذا وأن تكون لنا في الآن نفسه إرادة الحياة وإرادة القوة فعلينا أن نتعلم العلوم لنحذقها ونسيطر على التكنولوجيا لنستعملها أحسن استعمال من ناحية ولتكون لنا فيها إضافات من ناحية أخرى. وكل ذلك يستدعي أن نرتقي بالفكر إلى أعلى مستواه أعني التفلسف. ولكن التفلسف يفيد التعقل بيد أن التعقل لا يفيد الاستسلام ولا الاستكانة بل هو نضال يومي ومقاومة مستمرة ضد الاستبداد وضد كل اللامعقول في العالم. إذن التفلسف ضرورة ملحة لنا لأنه مجلي إبداعنا في ميادين العلم والفكر والمعرفة".

من هذا المنطلق تقوم الفلسفة العربية على الفعل والتعقل والنظر والعمل وعلى الإيمان بالواقع والتجربة والنظر إلى التاريخ والإنسان على أنهما مضمون الوحي وغاية الخلق وتؤمن هذه الفلسفة بالعقل وترفض الأسرار والطلسمات المؤدية إلى الفناء والغيوبية وتستثمر الحدوس الإشرافية والخيال الخلاق في إنشاء النظريات العلمية وتلتزم بنظام الطبيعة وتحترم نواميس الكون وتربط الفكر بالأرض والجهاد بالمقاومة وتسبق الكفاح على النواح لأن:

"السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحدّ بين الجد واللعب".

إن مادة الفلسفة العربية ليس موجودة في كتب الطبقات التراثية الصفراء والفهارس والتفاسير والموسوعات بل حية في النفوس ومبثوثة في العقول ومستخلصة من الواقع ومازالت تحث على العمل وتدعو إلى الجهاد وتمثل سندا أخلاقيا وروحيا للمقاومة والرفض، وفي هذه ينبغي أن نرفض أن تكون الفلسفة العربية مجرد تأمل أو بناء نظري بل هي مقاومة ونظرية في الثورة وهو معنى الإحساس بالرسالة والاستماع إلى الصوت المرسل إلينا وتحمل المسؤولية إزاءها والتضحية من أجلها والاستبسال حتى يقع تطبيقها على أرض الواقع.

لننصت إلى أبي نصر الفارابي ماذا يقول عن ذلك التكليف الذي بعهدة الفيلسوف الحق:

"ليس ينبغي للفاضل أن يستعجل الموت بل ينبغي أن يحتال في البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته وإنما ينبغي أن يقدم على الموت إذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم في مستقبل حياته..."

هكذا يلتقي كل من الأدب والشعر والفلسفة والدين في هذه النقطة أي في تأسيس أرض وشعب جديدين للفكر كأمرين ملازمين للمقاومة والإبداع وهكذا ينادي الكاتب لهذا المستقبل الجديد ولهذا الشعب ولهذه الأرض بالظهور والبروز والقدوم. إن العار قد دخل إلى الفكر في أسوأ لحظة عندما سقط في حضيض التقليد وتعرض للغزو الغربي والاستعمار الصهيوني. أمريكي فأصبح مولع بتقليد الغالب ومحاذاته حذو النعل بالنعل وضاع بين مسالك إعادة الأقلمة الفاقدة لمعالم توجيهية فأخطأ الشعب والأرض اللذان ينبغي أن ينادي عليهما بالمجيء. إن العرق المنادي به ليس هو العرق الذي يدعي نقائه حتى وإن كان العرق العربي وإنما هو العرق المقموع المضطهد اللاشرعي، انه النمط الفوضوي المترحل والقاصر الذين فقدنا الأمل في إصلاحه.

صحيح أن فلسفة المقاومة شأن خاص بالعرب والمسلمين اليوم لأنهم هم وحدهم في الواجهة وهم وحدهم على مرمى حجر من النار ولكنها فلسفة ذات منزع كوني تطمح إلى أن تكون أممية جديدة تعلم العالم قيم الصداقة وحسن الضيافة والجيرة الطيبة والمروءة والكرم ونجدة المظلوم وإغاثة الملهوف ونصرة المحتاج وتنصح الذين ظلموا أنفسهم بضرورة احترام الإنسانية في كل شخص.

إن الساعة قد حانت لنتساءل عما هي الفلسفة العربية الإسلامية ونبين أنها بحاجة إلى توضيحات ومراجعات من قبل شخصيات مفهومية ورموز مجاهدة ونقاط مقاومة تساهم في تحديدها وحسم الخلاف بشأنها وتوضيح معالم رسالتها. من هذه الزاوية يشكل المتوحد الصديق واحد من "إخوان الصفاء وخلان الوفاء" عين مثال على قيام الفيلسوف المرابط عندنا، "فالنابت" هو هذا الشخص الذي يشهد على أصل عربي لحب الحكمة لأنه إذا كانت الحضارات الأخرى تتوفر على

حكماء فإن العرب أكدوا موت الحكيم واستعاضوا عنه بالفلاسفة أصدقاء الحكمة المتدربين على الموت والمتفنين في تعقل أمر الوجود. لكن يا ترى هل أن هذا الشيخ المجاهد الذي يفكر عبر القصص وعن طريق الصور ويعيش منتظرا قدوم الآخرة هو حقا صديق الحكمة؟

إن السؤال مهم ما دام الصديق لا يعني شخصا خارجيا، ولا مثالا متعاليا أو ظرفا تجريبيا وإنما مقولة حية وتجربة معيشية تنبذ الحضور داخل الفكر كشرط لإمكانية إبداعه وتعشق التجوال حيث تهب رياح الحرية. لقد أجبر العرب الصديق مع انبثاق القول الفلسفي على تجاوز العلاقة مع الذات والآخر وإقامة علاقة مع الكوني والكلّي والماهوي. لكن ما معنى الصديق حينما يصبح شرطا لممارسة الفكر مع العرب؟ أليست الفلسفة العربية حوارا حرا بين الأصدقاء تحت الشكل المختصر لصراع الأجوبة مع الأسئلة؟

لنر الآن ما إذا كان مقام الإنسان في العالم اليوم هو مقاما إمبراطوريا تحكمه سلطة ليست لها حدود ولا مركز ولا إقليم تنهج نهج الحرب المترحلة وتعتمد سياسة الفوضى البناءة وما اذا كان العربي قادرا أن ينحت من كيانه "شخصية الفرد المقاوم Individu Résistant وأن يعزم على إنتاج إمبراطورية مضادة Empire-Contre وينشر عولمة انسانية عادلة وبديلة؟".

لكن هل يمكن أو هل يجب اعتبار الفلسفة المستقبلية بالمعنى الواسع للكلمة عربية اسلامية؟ كيف يحلّ القرآن محل اللوغوس الإغريقي ليغير من دلالة الفكر ووجهته ويجعله يفكر بشكل مختلف عبر الصور؟ وكيف تنزع لغة الضاد الحجاب عن كبد الحقيقة وتميط اللثام عن معنى المعنى من اللغات الأمرة الأجنبية الأخرى؟

إن الإسلام قدم صورة جديدة للفكر الفلسفي ورسم مسطح آخر للمحاينة ووهب مادة جديدة للكينونة ولعل كبار الفلاسفة في الإسلام ليسوا تقريبا سوى "رسل" يبتعدون ويقترّبون من لغز دوار المحايثة التي غدت سجنا لا يخلصنا منه إلا الإلهي المتعالي. لقد "جاء الإسلام كي يحدث ثورة في حياة العرب، ثورة المستضعفين، الفقراء والعبيد ضد المستكبرين والأغنياء والسادة. وأسس نظاما يقوم على البيعة العامة واختيار الناس لإمامهم فالإمامة عقد وبيعة واختيار... "

أضف الى ذلك أن اللغة العربية يمكن أن نعترف لها بالقوة في أن تكون أداة لأفكار ذات قيمة شمولية بالقياس إلى الماضي الحضاري التي كانت فضاء التعبير الثقافي عنه. إن الفيلسوف العربي لا بد أن يعمل من أجل تقوية وضع اللغة العربية من أجل اكتسابها القوة التي بفضلها تسمح للفلسفة من الإبداع والتكاثر والانتشار والتأثير وتتبادل هذا التأثير مع أفكار فلاسفة آخرين والتواصل معهم.

إن كانت المحايثة في الإسلام هي أرض المولد بما هي وطن الفكر الجديد ألا نكون بذلك قد أوشكنا على الانتقال إلى مسطح جديد مغاير للمسطح الإغريقي والمسطح الغربي الحاضر فنجد أن الصداقة قد أصبحت كالمزاحمة والبغضاء والتنافس غير النزيه شروط توليدية للفلسفة وقد غدا الحب كالعنف هو الذي يكرهنا على التفكير ويحثنا على التوجه نحو الفكر.

وإن حرم الفيلسوف العربي من أن يكون محاميا عن إنسان مهدد في كل مكان فلم لا يسمح له كما كان في الماضي أن يكون قاضيا ملتزما بأحكام العدالة الإلهية دائما وأبدا؟ وهل سلطة الفيلسوف هي سلطة المدعى أم سلطة المشتكى؟

لا تهدف الفلسفة العربية إلى المعرفة فالمسلم يعرف بالفطرة وعن طريق الشرع كل شيء وليست الحقيقة هي التي تستوحيها هذه الفلسفة فالحقيقة موجودة والشيء لا يمكن معرفة حقيقته قبل إنجازه وبنائه بل تسعى هذه الفلسفة إلى مقاومة العار الذي لحق بالإنسانية نتيجة الدمار الذي خلفته وحشية الفرد الغربي الذي أخذته العزة بنفسه فنسي نفسه واستكبر في الأرض ولم يعد يهتم في الأرض أحد. من هنا فإن مقصدها الأسني هو الفعل والعمل والممارسة خصوصا و"إن الكوجيتو الإسلامي ليس "أنظر تجد" بل هو كوجيتو فاعل أي ليس ذات عارفة أو فكر متأمل فحسب بل "إني عامل" أو "قل اعملوا"، يعطي الأولوية للعمل على النظر وللوجود على الفكر."

زيادة على ذلك "كان خلق الأفعال عند المعتزلة أي قدرة الإنسان على الفعل سابقا على العقل والنقل في أصل العدل. الإنسان يفعل أولا ثم يعقل ثانيا. "أنا حر فأنا موجود"، الكوجيتو العملي سابق على "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، الكوجيتو النظري".

إن الفيلسوف العربي سيغدو بشخصيته الفريدة شيئاً آخر وعنصراً غير متوقع يتخذ حجماً تراجمياً وساخراً لا يصنعه بمفرده بل يساهم في صنعه الرأي العام انه فارس الإيمان، المراهن الذي يلعب النرد والمشدود بحبل الآخرة إلى المتعالي الذي لا يكف عن إعادة شحن المحايثة بنظام تواصل، انه فيلسوف مقاوم للعولمة الظالمة التي تصدر الحروب والإرهاب المؤسس وتعمم الفقر والتعسف.

المقاومة فعل وممارسة وعمل ولكنه: "ليس العمل الأهوج غير المدروس، العمل العشوائي الارتجالي والذي أدى إلى هزيمة يونيو حزيران 1967 بل هو العمل المخطط المدروس الذي أدى إلى عبور القناة واقتحام خط بارليف عام 1973. هو عمل المقاومة في جنوب لبنان والذي استطاع تحرير الجنوب من احتلال دام ما يقرب من العقدين من الزمان. هو عمل المقاومة الفلسطينية والعمليات الاستشهادية التي قضت على نظرية الأمن بالقوة والسلاح في الكيان الصهيوني. هو عمل المقاومة في الجزائر أثناء حرب التحرير الوطني وعمل المقاومة في فيتنام، السراييب والصواريخ ضد أعتى آلات الحرب الفرنسية أولاً والأمريكية ثانياً. العمل هو عمل التدبير والروية، العمل الشعوري الواعي الذي يقوم على النية وقدرة العقل على التنظير والتخطيط للمستقبل والإعداد له".

هل بقي مجال للتشكيك في إمكانية قيام فلسفة عربية إسلامية في ثوب الصمود والمقاومة؟

فبأي معنى يمكن أن نعتبر العرب غداً إقليم الفلسفة المقاومة والإسلام أرض الفكر المناضل مستقبلاً؟ أليست المقاومة من حيث هي فهم الماضي ونقد الحاضر وبناء المستقبل هي قدر العرب والمسلمين إذا ما أرادوا أن يستأنفوا التقول الفلسفي بشكل عالمي؟

.Paris. Exils Editeur 2000 ،Antonio Negri. Michael Hardt Empire Traduit par D. A. Canal

.Ed Seuil 1980 ،la méthode . 2. la vie de la vie. Paris ،Edgar Morin

أبو نصر الفارابي: فصول منتزعة، دار المشرق ص، ب: 946 بيروت لبنان.

جيل دولوز + فيليكس غتاري: ما هي الفلسفة ترجمة مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي طبعة 1997.

روجي غارودي: حفارو القبور، منشورات عويدات بيروت 1993.

ميشيل فوكو: "جنالوجيا المعرفة" ترجمة أحمد السطاتي / عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال الدار البيضاء 1988.

فخته: نداء إلى الأمة الألمانية 1808.

فتحي التريكي: حاوره حكمت الحاج مجلة ايلاف 2003.

طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة – القول الفلسفي المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1999.

حسن حنفي: ثقافة المقاومة مجلة المستقبل العربي 2006/2 ص 95/94 عدد 324.

حسن حنفي: من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر مصر الجديدة، ط1 القاهرة. 2004

حسن حنفي وأبو يعرب المرزوقي: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الراهن، دار الفكر المعاصر دمشق سورية 2003.

حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي طبعة ثالثة القاهرة 1987.

الحياة في سوء النية

وصف حالة الوعي لحظة العولمة من خلال فينومينولوجيا سارتر

"يدرك الكاتب الملتزم أن الكلام عمل ويعلم أن الكشف نوع من التغيير وأنه لا يستطيع الكشف عن شيء إلا حين يقصد إلى تغييره... والإنسان كذلك هو المخلوق الذي لا يمكن أن يرى حالة دون أن يغيرها، لأن نظرتة تسجل أو تهدم أو تصور أو تفعل فعل الأبدية في تمثيل الأشياء إلى حالتها هي، وانما بالحب والبغض والغضب والخوف والسرور والحنق والاعجاب والأمل واليأس يتكشف الانسان والعالم عن حقيقتهما".

استهلال:

يبدو أن الحقل الفلسفي بامتياز عند سارتر (1905-1980) هو الإنسان، فالتفلسف عنده يبدأ من الإنسان وليس من الطبيعة، إنه تفلسف حول الذات أكثر منه تفلسف حول الموضوع، تفلسف للذات الفاعلة أكثر منه للذات المفكرة. وهذا يعني أن كل المشاكل الفلسفية الأخرى لا يمكن إدراكها ومعالجتها إلا بالمقارنة مع مشكل الإنسان – فليس الإنسان سوى ما يصنعه بنفسه فهو يوجد ثم يريد أن يكون فيكون ما يريد أن يوجد. ومهما كان الأمر متعلقا بالميتافيزيقا أو بالفينومينولوجيا، بالوجود أو بالمعرفة، بالعلوم الصحيحة أو بالعلوم الإنسانية، بالفلسفة أو بالأدب، بالسينما أو بالمسرح فإنه لا يمكن طرح أي سؤال عن أي موضوع إلا في إطار التساؤل عن منزلة الإنسان كما هو موجود في العالم. فالوجود في العالم هو مركز الثقل والقوة الجاذبة لكل القوى الأخرى والنابذة لكل الأبعاد الثانوية والمهمشة، وهو الذي دفع سارتر إلى استخدام منهج الفينومينولوجيا فهو الأقدر على التحدث عن الأشياء كما هي في الواقع والإفصاح عن التناقضات التي تهز الكائن البشري

وتخترق البرزخ الذي يفصل أو يربط ماهيته عن وجوده بعد تجاوز كل الأحكام المسبقة وتحطيم كل اليقينيات الجاهزة.

إن الموقف الإنساني مليء بالتوترات والاهتزازات التي لا يمكن حلها بواسطة النظريات المجردة أو الفكر النقي الذي يتطلب وعيا جديا وأيداً نظيفة، فالهروب إلى البحث النظري يعزلنا عن الوجود في العالم ويمنعنا من فهم ذاتنا ويجعلنا لا نواجه المشاكل الحقيقية ونسقط في الشعور بالندم والإحساس بالذنب إزاء كل ما نفتترفه من أفعال و ما ننتجه من أفكار و ما نبدعه من قيم. لهذا كان السؤال الذي يعالجه الوجود والعدم - كتاب سارتر العمدة- ليس الوجود بصفة عامة أو علاقته بالعدم بل العلاقة بين الوجود والإنسان وتفرد هذا الأخير بالقدرة على النهوض بمشروع تحقيق أصالة الوجود، أصالة وجوده هو أولاً ووجود الآخرين ثانياً ووجود الحياة على الأرض ثالثاً. إذ لا ينبغي الإلقاء بالثنائيات في القمامة والبحث عن كيفية لتملك الوعي طالما أن الوعي هو قدرة على السلب والنفي والتجاوز، إنه الفسحة الرهيفة التي يدخل منها العدم إلى العالم وطالما أن انجاز المشروع الإنساني بأسره رهين حضوره في العالم ومع الآخر دون إهماله لوجوده مع نفسه كفعل والتزام وحرية ومسؤولية.

على هذا النحو تنمو الفلسفة من التآزم العميق الذي يعيشه الإنسان بكل وجدانه في وجوده اليومي نظراً لمعاناته في هذا العالم المأزوم وهذا النفق المظلم والكهف المغلق والذي لا مخرج له فيه غير الذهاب إلى ذاته دون رجعة، تهتم الفلسفة بالعودة إلى الواقع الحقيقي وتعارض كل حركة تقييمية فضفاضة وكل مشروع جماعي كلياني أو طائفي يحشر نفسه ضمن مجموعة من القواعد والآراء التي يحاول فرضها على الآخر تجسيدا لهيمنة الأقلية على الأغلبية أو لهيمنة الأغلبية على الأقلية دون مراعاة لحقوق الفرد في حرية الفكر والعقيدة والسلوك، تولد الفلسفة من الظلم واللامساواة والقهر والفساد وانسداد الآفاق لتثور على هذا الانغلاق وهذا الاستبداد، فهي تناقض كل مشروع يسعى إلى صب الناس في قوالب جمعانية قهرية من ناحية الاعتقاد والتفكير والسلوك. تتأسس الفلسفة من أجل أن تؤكد قدرة الإنسان التي لا تحد على مقارعة الباطل لتعطيه معنى لوجوده وتشعر له ما ينبغي المطالبة به كحق. من هنا فإنه توجد علاقة وطيدة بين الفلسفة

والثورة وبين الثورة والظلم من الخارج والقهر من الداخل، فإذا كان من البديهي ألا نلتقي بالثوري إلا حيث يوجد مظلومين فإنه لا يكفي أن يكون الإنسان مظلوما حتى يصبح ثوريا.

لعل الإشكال الأكثر إحراجا هنا هو: ما علاقة أنثربولوجيا سارتر بكل ثورة فكرية منشودة تطمح لرفع الظلم؟ هل من حاجة للإنسان العربي لاستعادة فلسفة سارتر اليوم؟ ما هو نمط التفلسف الذي يطلبه في اللحظة الراهنة؟

لما كان غرضنا هاهنا البحث عن هموم الإنسان العربي منقبين في تجاربه الوجودية ومشخصين وضعياته الحياتية القصوى وأشكال وعيه، ذاهبين معه في حله وترحاله وكره وفره وغزواته وكبواته معترضين على ما آل إليه حاله من تدهور وتقهر وضياح في العالم وفقدانه للقيمة وهبوط معناه، مفتشين عن أقوم المسالك الفلسفية في تدبير أموره الروحية والارتقاء بأحواله الوجدانية نحو الاعتدال والتكامل فإنه يجدر بنا أن نفكر مع سارتر وما وفرته فلسفته من عدة مفاهيمية وأسلحة نظرية واستراتيجيات عملية وبؤر مقاومة للخروج من هذا المضيق وعبور هذه المتاهة.

ولعل مصطلحات سارتر الأساسية التي نحتها في كتابه الأهم: " الوجود والعدم - محاولة في الانطولوجيا الفينومينولوجية" - والذي صدره بمقدمة عنوانها: " في البحث عن الوجود"، مثل الوعي - الحرية - المشروع - البراكسيس - الالتزام - الثورة وبالتحديد سوء النية (mauvaise foi) هي أحسن المعاول الفكرية التي يمكن توظيفها لتشخيص أمراض حضارة اقرأ في مهب العولمة الاختراقية والأنظمة الكليانية.

حقيق علينا أن نبين أن مصطلح سوء النية قد انطبق علينا وانطبقنا عليه، فهو قد تلبس بنا ونحن قد تلبسنا به، فانتال على وجودنا وانتلنا على نقاوته التجريدية، فكان مرآة عاكسة لحالنا المتردية وكنا معيارا لنجاعته التفسيرية، وما يعزز فكرتنا ويقوى فحوى دعوانا أن سوء النية هذه هي زاوية النظر المناسبة لتشخيص عجزنا ووهننا واستحالتنا إلى شعوب متهافتة كالعهن المنفوش، فنحن قد فقدنا توهجنا الحضاري الأول وانطمست تحفزاتنا الوجودية الأصلية من شدة الضعف والفرقة والإنبات.

بيد أن عدة إخراجات وإعتراضات تواجه دعوانا وأطروحتنا حول استخدام مفهوم سوء النية لتشخيص حالنا وتتنصب أمامنا ونحن نكابد مشقة التفكير في هذا المشكل ونبذل الجهد لوضعه وضعاً صحيحاً في موقعه وبذل الجهد لابتكار حل ملائم له.

الاعتراض الأول: يتمثل في خطر التقليد والاتباع وتطبيق مفاهيم انتجتها الفلسفة الغربية في غير تربتها الأصلية وفي غير منبتها الأول وبالتالي الوقوع في خطأ الإسقاط والخلط بين الأحداثيات.

الاعتراض الثاني: يتمثل في صعوبة الترجمة وتعثرها واخفاق نقل هذا المصطلح إلى السياق اللغوي العربي (سوء النية - سوء الطوية - سوء المطية - النية السيئة - سوء الظن).

الاعتراض الثالث: يتمحور حول فرضية أن يكون سارتر واقع لا محالة في سوء النية خاصة في مواقفه المترددة حول المسألة اليهودية والقضية الفلسطينية وأفكاره الراضة لمعاداة السامية التي نشرها في: réflexions sur la question juive

كيف نفسر رفضه لجائزة نوبل للأداب؟ وما معنى هذا التصريح:

"إن رفضي ليس فعلاً مرتجلاً وإنما بسبب أنني رفضت دائماً التشريفات الرسمية... وهذه الفكرة تنبع من تصوري لمهمة الكاتب... ذلك أن كل ألوان التمييزات التي يمكن أن يقبلها الكاتب تعرض قراءه لضغط آراء غير مرغوب فيها؟"

يمكن تخطي هذه الاعتراضات والرد عليها من خلال طرح هذه الإشكاليات والبحث لها عن إضاءات وحلول: فما معنى سوء النية mauvaise foi؟ ما هي منزلته في النظريات الفلسفية لسارتر؟

ما علاقة هذا المفهوم بالوضع الحالي للعرب والمسلمين؟ لماذا نعتنا هذه الشعوب المتهافئة بأنها حشود واقعة في سوء النية؟ هل يمكن تفكيك هذا الوضع والخروج من سوء النية إلى النية الحسنة؟ ألا يتطلب ذلك امتلاك للوعي والحرية أم من

الضروري أن نتحلي بالتزام والبراكسيس والإحساس بالمسؤولية؟ ألا ينبغي أن يتحول العرب إلى جماعة للمقاومة الثقافية؟

لكن ما معنى الانخراط في تبني ثقافة للمقاومة الجماعية؟

ان ديدنا وراء هذا الاستشكال هو اقتلاع النفاق من جذوره الفكرية ومحاصرة النفوس الأمانة بالسوء وتشجيع ثقافة تحمل المسؤولية والمقاومة الجماعية ومد جسور التواصل مع النفوس حسنة النية والشروع الجدي في ربط الأقوال بالأفعال و التوجه على التو نحو البراكسيس والإبداع.

بادئ ذي بدء ماذا يعني سارتر بسوء النية؟

1- في مفهوم سوء النية:

"ليس الموجود الإنساني هو ذلك الذي تنكشف من خلاله السلبيات في العالم فحسب بل هو أيضا الموجود الذي يستطيع أن يبدي مواقف سلبية تجاه ذاته..."

لا يقدر الإنسان دائما أن يضطلع بالمسؤولية التي تقتضيها الحرية التي فرضها عليه الوجود وأن يتحملها فهو في الغالب يتهرب من الحرية ويسيء استعمالها وينتج أشياء سلبية تجاه ذاته وهذا ما يسميه سارتر بسوء النية *mauvaise foi* ولعل الصياغة الأكثر بساطة لها هي القول بأنني لم أكن قادرا على فعل شيء آخر وبعبارة أخرى: اني لم اختر هذا الفعل أو بالتحديد "الشيء الوحيد الذي كان غير ممكن هو ألا أختار وحتى ان لم أختر فاني أكون على الأقل قد اخترت". فأن لا يكون الإنسان زمن الحرب لا مقاوما ولا معاونا ويعتقد أنه لم يستطع الاختيار بين الفريقين فذاك يعني في النهاية أنه قد اختار أمرا ما حتى وان لم يكن قد اختار، اختار اللامبالاة السلبية والجلوس على الربوة والانتظارية والقعود والتفرج على المايحدث دون الانخراط فيه.

عندئذ يتمثل سوء النية في اللاأصالة *Inauthenticité* والإنبتات أي في هروب الإنسان من تحمل عبء وجوده الخاص والامتناع عن ضرورة الاضطلاع بمسؤوليته عند اختياره والجنوح نحو تصرف آخر لا يليق بالانسانية التي يحملها في ماهيته وينتمي اليها. ويستند مفهوم سوء النية على مجموعة من الفرضيات

الضمنية التي تمثل شروط امكانه هي: الحداثية *facticité* والتعالى *transcendance* واللعب مع الوجود وبالوجود *jouer à l'être* والهروب من الذات والخوف من الحرية.

أن تقوم سوء النية على ثنائية الحداثية *facticité* والحرية *liberté* وتواجهدهما معا عند الإنسان فذلك هو عين الإشكال ومربط الفرس، والغريب أن هذا الكائن يترك حريته تضيع منه وهو يتفرج دون أن يبدي أية مقاومة أو دون أن يحاول الدفاع عنها وصيانتها من أي اعتداء، والمدهش أيضا أنه يفضل الوهم والتافه ويؤثر المصطنع والزائف كبدائل عنها وعن كل ما هو أصيل وجوهري في ذاته.

على هذا النحو تستند نظرية الحتمية (الجبرية) على سوء النية لأنها تفترض ان تكون الآلهة قد ملت من لعب النرد بعد أن فرغت من وضع قوانين ثابتة تسيّر عليها الطبيعة ويخضع لها البشر وتحدد لهم مصيرهم بشكل قبلي. إن الذات سيئة النية تريد أن تمتلك ذاتها ولكنها لا تستطيع وما هو بإمكانها فقط هو أن تمارس لعبة وجودها مع ذاتها وبذاتها *jouer à l'être* بمعنى أن تتخيل أنها موجودة، هذا العرض المسرحي هو سوء النية عينه من حيث أن الإنسان يفوت في حريته ويخسر تعاليه من أجل أن يمتلك خاصية معينة *propriété* ويتحول إلى واقع محدد *fait* ولا يستوعب بذلك حقل الامكانيات الذي تتحرك فيه ذاته بل يختزلها ويرجعها إلى مجرد شيء وينزل بها إلى مرتبة الموضوع.

من هذا المنطلق ليس سوء النية موقفا واعيا يتخذه الإنسان ازاء العالم بل هو امكانية غير متحققة للوعي من حيث هو حرية مقيدة عن طريق الحداثية أي الوجود الزائف *facticité*، فالإنسان ليس بيده ان يقع في سوء النية بل ان ذلك يحدث له دون اختياره ودون أن يدري وأحيانا في غفلة وفي عجلة من أمره، فنحن لا نقرر أن تكون لنا نية سيئة بل "نذهب إليها مثلما نذهب إلى النوم". إن سوء النية تقتضي أن تنحصر مهمة الإنسان في القيام بدور داخل الحقل الاجتماعي والظهور على مسرح الحياة اليومية بنقمة ثياب شخصية أخرى مع التقويت في مطلب نحت الكيان وحفظه.

هل هذا يعني ان سوء النية في تناقض مع مطلب الوعي؟

الوعي عند سارتر هو الموجود الذي يضع وجوده محل تساؤل ويفترض في وجوده موجودا آخر غيره، بعبارة أخرى الوعي هو الموجود الذي وجوده هو بالنسبة إليه وعي بعدم وجوده. ان الوعي قدرة على السلب والنفي والإعدام، فهو لا يكتفي بانتاجات مجموعة من السلبيات بل يتكون ويكون نفسه عبر نفيه لكل امكانية أخرى يراها موجود آخر كامكانية خاصة بالنسبة إليه.

إن المواقف السلبية التي يبديها الموجود البشري تجاه ذاته تسمح له بطرح سؤالاً جديداً هو: ماذا ينبغي ان يكون الإنسان في وجوده حتى يتسنى له نفي نفسه؟

السلب في الإنسان يتمثل في أن له القدرة على نفي ذاته وهذه القدرة على نفي الذات لا ينبغي أن نأخذها على أنها موقف جذري نهائي بل هي أمر طارئ على الوجود البشري ويمكن استدراكه أو تفاديه. إن الشأن الإنساني يسمح في الآن نفسه بظهور الوعي وانبثاقه وكذلك يتيح للوعي أن يوجه حركة النفي والسلب والاعدام نحو نفسه عوض أن يوجهها نحو الخارج وهذا الموقف هو الذي نسميه سوء النية *mauvaise foi* فهل سوء النية هو ارادة العدم أم عدم الإرادة؟ هل هو كراهية و جلد الذات أم ارتكاس وانطواء عليها؟

غني عن البيان أن سوء النية غير بعيد عن الكذب اذ يمكن ان نضع جنباً إلى جنب مفهوم الكذب مع مفهوم سوء النية و لكننا لا نعني بالكذب مراوغة الآخر أو التزييف في المطلق بل نعني به الكذب على الذات (*mensonge à soi*) والنفاق والرياء وإخفاء ما لا يمكن إخفائه والتستر على الضعف. يقول سارتر في هذا السياق: "إن سوء النية هو إذن كذب على الذات". الكذب هو موقف سلبي يتخذه المرء تجاه ذاته يوجهه ضد ذاته ولا يوجهه ضد الوعي الآخر بل يسعى للتعالي عليه وتجاوزه. عن سؤال ما الكذب؟ يجيب سارتر بأن الكاذب ينبغي أن يكون على علم بالحقيقة الكاملة حتى يستطيع إخفاءها عن الآخر وينقل لهم الخداع والوهم والحقيقة المزيفة، إننا لا نكذب بصدد شيء نجهله، وينبغي ألا نسمى الوقوع في الخطأ كذبا لأن ارتكاب الهفوات وزلات اللسان علامة شهادة صادقة عن حقيقة التناهي الإنساني وتباعد المرء مع ذاته وليس علامة كذب.

إن الكاذب المثالي هو الحائر على وعي وقح يثبت الحقيقة بينه وبين نفسه ولكنه لا يصرح بها في أقواله ولا يترجمها في أعماله بل يثبت غيرها أو يفعل عكسها

وينفي هذا النفي فهو لا يفعل ما يقول ولا يقول ما يفعل. الكاذب يلعب ويتقن لعبة الكذب، فهو له قصد بأن يخطئ ولكنه يخفي هذا القصد عبر امتحان قاس لكل مواقفه الأخرى حتى تنسجم مع قصده الأولى. أما الكذب فهو تعالي موجه أو توجه نحو التعالي وهو ظاهرة مرضية ينتجها الوجود مع الآخر، من هنا يفترض الكذب وجودي ووجود الآخر ويفترض كذلك وجودي بالنسبة للآخر ووجود الآخر بالنسبة إلي.

تقوم تجربة الكذب اذن على التعمية والتضليل والخداع، إذ لا بد أن توجد عتمة وظلمة تحجب نية الذات ومقاصدها نحو الآخر حتى يتم إقناعها بان تنظر إلى الكذب بأنه حقيقة.

تتكون تجربة الكذب على الذات من ثلاث عناصر: باث – متقبل – رسالة

يمتلك سوء النية ظاهريا نفس البنية التي للكذب ولكن في العمق يوجد اختلاف بينهما، فالإنسان عندما يكون ضحية سوء نية يخفي عن نفسه الحقيقة وليس عن شخص آخر وهذا في حد ذاته أمر غريب فكيف للكاذب أن يكون بإمكانه أن يخفي عن نفسه أنه كاذب وهو على وعي كامل ومسبق بأنه كاذب، فنحن أمام شيء واحد وليس هناك ثنائية الكاذب والمكذوب عليه: إخفاء حقيقة مزعجة وإظهار وهم مستحب ذلك هو حال من يقع ضحية سوء النية.

إذا كان وجود الوعي هو الوعي بالوجود فإن الشخص الحامل لسوء النية لا بد أن يكون واع بسوء نيته، ولا بد أن تكون سوء النية وضعية لا يستطيع المرء التعالي عليها والخروج منها فهي لا تأتي للحقيقة الإنسانية من الخارج بل تنتجها بنفسها، كما أنها ليست حالة انفعالية يكون فيها المرء متأثرا بل هي قصد أصلي وحالة وعي ومشروع وجود على الرغم من أنه وجود زائف وقصد ثانوي.

الفرق الثاني بين سوء النية والكذب أن سوء النية لا يمكن القضاء عليها بسهولة وخاصة عندما يعرض الإنسان نفسه لنظرة الآخر ويفتح عليها ليرى نفسه من خلالها، بينما الكذب يتلاشى ويضمحل أمام النظرة، إنه يتهدم بواسطة الوعي نفسه بالكذب. عندئذ يتراوح وجود سوء النية بين الوقاحة والنية الحسنة وهو وجود

يتعالى على الثبات Métastable ، ويمكن أن يكون خاصية عادية لحياة عدد كبير من الأشخاص أي مجموعة من الأرهاط والحشود.

يمكن أن يحيا الناس في سوء النية وهذا يعني أنهم محرومين من حسن النية وأن الوقاحة والكذب على الذات والنفاق كلها ضرور وجود وأسلوب حياتهم الثابت، كما أن تيههم وضياعهم هو ضياع مطلق وحاد بما أنهم غير قادرين على وضع حد له وفهم ما يعانون منه من نكبة وجودية وثنائية كينونية هي انشطارهم بين الوجود في ذاته والوجود لذاته.

سوء النية ظاهرة تشبه اللاوعي وتتجلى في الخوف المرضي والأحلام وزلات اللسان والتمثلات الغامضة وتظهر في الأحاسيس الباردة لدى النساء فاترة العاطفة وفي سلوك نادل المقهى والرجل المخنث الذي يعاني من العهر في الفكر والسلوك والمرأة اللعوب التي تتمنع وهي الراغبة.

الآن يمكن أن نتساءل أيضا: هل من شروط إمكان لظهور حالة سوء النية؟ ما هي تأثيراتها على الإنسان؟ ماذا ينبغي أن يكون الإنسان في وجوده حتى يستطيع ان يكون موجودا له سوء نية؟

هل يمكن أن توجد صورة موحدة وراء هذه الخصائص المتعددة التي تمثل سوء النية؟

سوء النية هو حال الجمع بين المتناقضات مع الإبقاء عليها كمتناقضات، فهو سيستعمل الطابع المزدوج للموجود البشري: الحداثية Facticité والتعالى Transcendance وهو لا يريد تنظيمها داخل نسق معين أو تجاوزهما بل يسعى إلى المحافظة عليهما مع إثبات تطابقهما والإبقاء على اختلافهما.

لذلك يصرح سارتر: "سوء النية هو فن تكوين مفاهيم متناقضة "

إذ يتعلق الأمر بتصور للموجود البشري " يكون ما ليس هو ولا يكون ما هو عليه."

Un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est

لكي يكون سوء النية ممكنا لا بد ان يتظاهر الإنسان أنه أكبر كثير و أقل قليل مما هو كائن إنساني ولا بد أن يتحول الوفاء نفسه إلى لؤم وضغينة.

يقول سارتر: "إن شرط إمكان سوء النية هو أن الحقيقة الإنسانية في وجودها المباشر تكون ما ليس هي ولا تكون ما هي عليه."

سوء النية هو اعتقاد ومشكله الأساسي هو أن الحقيقة لا تتطلب فعل الإقناع والإيقان بل الريبة والشك، علاوة على ذلك ان علاقة الإنسان بسوء النية ليست علاقة مداولة بل علاقة تحريف وتزييف.

إن حال سوء النية لا يحتفظ بالمعايير ولا يهيمه استيفاء شروط الحقيقة بل يظهر دائما حقيقة معينة منسجمة مع طريقة المناق في التفكير ونمط وجود الموضوعات في العالم. إن عالم سوء النية هو عالم له خاصية أتولوجية تتمثل في أن يكون الإنسان ما ليس هو وأن لا يكون ما هو عليه.

لكن عن أية نية نتحدث في تجربة سوء النية؟

2- مظاهر سوء النية وأسبابها:

"إن من يعيش في الرغبات لا يحققها أبدا... ذلك أن كل رغبة تقود بشكل طبيعي إلى تدمير موضوعها..." (سارتر - دفاتر الأخلاق)

يقول سارتر في مجلة مواقف: "كان لا بد أن يشعر جيلان بوجود أزمة في الإيمان وأزمة في ميدان العلم لكي يضع الإنسان يده على تلك الحرية الخلاقة التي كان ديكرت قد أودعها بين يدي الله وحده، ومن أجل أن يطمئن الناس أخيرا إلى تلك الحقيقة التي تعد الأساس الرئيسي في كل نزعة إنسانية وهي أن الإنسان هو الموجود الذي يتوقف وجود العالم على ظهوره...". وبالتالي فهو يدعو إلى تجاوز مستمر للذات وإلى تحقيق الحرية من خلال انجاز هذه الذات عبر الصراع والخلق ويؤكد على حرية الإنسان التي تجعل كل المطلقات تختفي عند الظفر بها. وهكذا فإن الديمقراطية تؤدي إلى تعريف الإنسان على أنه حرية خلاقة ومتساوية مع حرية الإله الديكرتي رغم كونها حرية سلبية لا تتبع إلا الحق. إن قبول الحرية لجميع البشر وكذلك الحب للآخرين هما شعوران يقودان إلى التفكير في أشكال

الالتزام التي يمكنها أن تساعد المضطهدين على التحرر الحقيقي. ويقترح في سبيل تحقيق هذه المهمة الفلسفة والفن والسياسة وكذلك الحب كطرق للتحرر من العبودية وانجاز الذات.

إن العلاقة مع الآخر عند سارتر مهددة دائما بالصراع فكل حرية تشيء الأخرى وربما لهذا السبب يفشل الحب والصدقة والخلق الفني، إذ رغم أن الفنان يعتبر عبقريا إلا أنه لا يتوصل خارج فنه إلى التواصل ندا لندا مع الآخرين، إن الفنان يترك نفسه يستملك من قبل المجتمع بواسطة الحب ويتخلى عن الخلق الفني. إذ يضع هذا الخلق الفنان كحرية متموضعة بالأثر أمام الآخرين المعترضين كحرية. إن الفنان يتموضع أمام الحريات الأخرى ويتركها تؤوله حسب ماتريد ويظل هو يحاول أن يغويها بأثره. بيد أن الفنان لا يملك وضعية نقدية أمام المجتمع مع أنه يتألم منه فهو يحاول أن يحصل على اعتراف الحريات الأخرى التي لا يستطيع أن يضعها موضع السؤال خشية فشله. إن الفن هو الوضعية القصوى للحب الذي يضع الكائن بصفته موضوعا أمام الحريات الأخرى التي يحاول أن يجعلها تحبه. إلا أن الفن على عكس الحب يملك امتياز كونه قيمة حقيقية بتحقيقه مشروع الإنسان كذات حرة مبدعة.

من هذا المنطلق تبدو حال الفنان هي نفس حال المناضل والزعيم السياسي، فهو لديه موقف نقدي من المجتمع والآخرين ويشعر بالأخوة والتضامن نحو أعضاء جماعته طالما أنهم يناضلون جميعا من أجل هدف واحد ولكنه إذا ما تصادم مع الآخرين فإن ذلك يكون باسم مثال يسمح تحققه بتحرر كل البشر وللتضحية بالرغبة الخاصة من أجل سعادة الجميع.

إن الضروري بالنسبة للزعيم أن يتماثل الذاتي عنده مع الموضوعي حتى ينجح في مهمته، وهنا تتضاءل امكانية أن يؤكد نفسه كإنسان حر لأنه يتم تعريف كل إنسان على أنه حرية لذاته لأنه محكوم بالحرية ومن الواجب ومن الضروري أن يحقق حريته في الأفعال وأن تتمظهر هذه الحرية في مواقف ملموسة. لا ريب أن كل انسان مسؤول أمام نفسه بأن يحقق حريته بالتمرد والثورة لتجاوز كل ظروف القمع والاضطهاد والذل المفروض عليه وذلك بمساندة كل المضطهدين في صراعهم من أجل استعادة حريتهم والحمل على كل من يحافظ على الوضع القائم.

إن المسؤولية ملقاة على عاتق كل فرد مضطهد في اتجاه وضعه وعليه أن يثور بنفسه ضده وأن يحرض غيره على ذلك ولا ينتظر أن يقوم آخر بالمهمة بدل منه والا كانت حاله حالة سيء النية.

ماهي أسباب وقوع الإنسان في شرك سوء النية؟

- ينشأ سوء النية عندما يجد المرء نفسه عاجزا عن الفعل وعن التدخل في الواقع وتغييره نحو الأفضل وفاقدا حتى متعة الحلم بصبح جميل سوف يبرز.

- يظهر سوء النية لدى الإنسان نتيجة الوصاية المضروبة عليه من طرف الجميع واتصافه بالقصور إذ الآخرون هم الذين يقررون له ما ينبغي فعله وما ينبغي تفاديه ومصيره ليس بيده بل بيدهم هم.

- يبرز سوء النية على سطح العلاقات تحت تأثير الخوف والجبن والجهل والضياع والتشكي والتسول أمام الآخرين وغموض العلاقات الاجتماعية وتحول الناس إلى آلات ان لم نقل بضائع تباع وتشتري.

- يتحول سوء النية إلى ضرب من الوجود البشري عندما ينتصر الموقف التبريري التواكلي الانتظاري ويختفي الموقف الحماسي البطولي ويتفاقم اليأس والقنوط ويصاب الناس بالتقرز والقرف من الواقع والإحباط من قدوم المستقبل الغامض والمجهول.

على هذا النحو يضع سارتر صراع الحرية والعبودية في مستوى وجود الفرد وصراعه مع الآخر. فالعبودية هي أن يكون الإنسان خاضعا لنظر وأحكام الآخرين دون أن يستطيع التعرف عليها ودون أن يكون إمكانية ضمن إمكانيات الذي يراه والذي يستطيع ان يستخدمه كوسيلة لتحقيق أهدافه.

يقول سارتر: "وهكذا أن أكون منظورا يشكلني كوجود دون أي دفاع لحرية غير حريتي وبهذا المعنى نستطيع أن نعتبر أنفسنا عبيدا بقدر ما نبدو للآخر".

إن الآخر لا ينفي تعالي transcendance الإنسان بل يجعله في خطر عبودية دائمة وهذا الخطر يعاد في كل مرة يواجه فيها الإنسان إنسانا آخر لأنه البنية الدائمة لوجوده للآخر. من هذا المنظور تعرف الحرية لا بوصفها وعي للضرورة

بل كنفي العبودية، فإذا كنت أريد تأكيد نفسي كحرية علي أن أتعالى وأن أنفي العبودية التي يقلصني إليها الغير وأن أحول الآخر في الآن عينه إلى عبد، وفي كل مرة أقوم بتجربة حرיתי يكون ذلك من خلال عبودية الآخر الذي أحوله إلى عبد بواسطة نظرتي والذي اعتبره كوسيلة و آلة لاهدافي ولحرיתי. زد على ذلك أنه إذا كنا أشياء تحت نظر الآخر فإننا لا نستطيع أن نكون شيئاً بالنسبة لذاتنا لأننا دائماً نتمالك ذاتنا فإذا نظرت إلى ذاتي كشيء فإن الذي ينظر هو أنا كحرية وإذا ما وضعت نفسي كشيء فإنما أضعها لشخص آخر.

عندئذ تشترط الحرية أن يتعالى الكائن لذاته عن الكائن في ذاته عن طريق العدم ويتجاوز العبودية التي يضعنا فيها الآخر. وهكذا يثبت سارتر حرية الإنسان في مواجهة الاله ويرى ان الايمان مقولة دينية لاتعني حسب رأيه سوى سوء النية لأن الأديان تنادي بأن يكون الجميع متساوين أمام الله وهذه مساواة مغلوبة وتنتج حرية مغلوبة لأن مساواة الخاضعين للإله تشبه مساواة العبيد أمام سيدهم.

إن حرية الإنسان تقتل الإله، فإن يكون الإنسان حراً هو شرط ضروري وكاف لموت الله بينما يعتبر موت الإله عند سارتر شرطاً ضروريا ولكنه غير كاف ليصير الإنسان حراً ويؤكد سارتر عدم امكانية وجود الله للتناقض في ماهيته بين الكائن لذاته والكائن في ذاته. لذلك اننا لا نستغرب أن تكون أخلاقه الوجودية موجهة ضد الإله وضد الماركسية وضد السعادة الأمريكية وضد كل الأيديولوجيات التي تعطي الإنسان غاية خارج ذاته.

قدوم الأخلاق هو مغادرة سوء النية والقيام بثورة أخلاقية تنشأ عن انقلاب عام وهذا القيام بالنسبة للرجال الأحرار ليست غاية مطلقة بل لا يمكن أن تكون بالنسبة إليهم إلا مجرد اقتراح ومشورة ينصحون بها سلاسل الحشود المكبلين باغلال الخضوع العمى لمشئئة زعمائهم.

على هذا النحو تظهر وضعية سوء النية كذلك في مستوى علاقة الزعيم بأتباعه وتتجلى في الطريق المؤدي من العبودية إلى التحرر اذ تتأرجح بين ضرورة أن يؤكد كل انسان حرية بنفسه وأن يتحمل مسؤولية وجوده وبين ضرورة تنصيب الزعيم وتفويضه جميع السلطات لمساعدة المضطهدين لأن مهمته هنا هي حراسة

الوطن وإرادته هي إرادة كل عضو من الأعضاء الناقصين، فإذا كان يناضل فان نضاله هو نضال جميع الأعضاء وكل الذين يمثلونهم من المضطهدين.

الزعيم حرية محضة يعرف ارادة الحزب ومصالحته، ووسيلة تحقيقها عنده هي تطابق ذاتيته المحضة مع موضوعيته المطلقة. واذا لم يستطع كل فرد ادراك فرديته بنفسه والتمتع بحريته وسيادته التي تخصه فإنه الوحيد منهم الذي يعرف كل فرديته ويتخطاها ليدرك الطرق التي ينبغي عليه سلوكها لتحقيق حريته وماهيته ومن هناك يحاول أن ينجز ما يمكن انجازه لفائدة المجموع.

كما يستطيع الزعيم أن يستخدم كل الوسائل بما فيها الكذب والعنف والجهالة لتحقيق أهداف الأفراد. فإذا أراد الجميع الوصول إلى غاياتهم فيجب أن يريدوا الكذب عليهم كما يفعل بهم زعمائهم وكأن طلب الحرية هو الذي يبرر انغماسهم في سوء النية ويشرعن الاستلاب والكذب على الذات والتخلي عن الحرية، وعندما يقبل الأفراد سوء النية عن طواعية ويتلذذون ببؤسهم ويرضون بفقرهم المقدع وتتحول خصائصهم الى تقدير رباني فإنهم يتحولون إلى حريات ثانوية وينشدون حرية الزعيم التي هي حرية جوهرية وينسون أنفسهم فينساهم العلي القدير الذي خلقهم.

أمام هذه المعضلات وامام هذه الحالة من الوعي البائس وسوء النية هل يحتاج العرب لتجربة أفول الأوثان من أجل إثبات حرية الإنسان؟ ما دور فكرة الزعيم في وقوع العرب في سوء النية؟

ألا ينبغي أن يقتلوا في أنفسهم الإحساس بالحاجة للمهدي المنتظر والزعيم المخلص؟

لماذا ارتبطت عندنا الحرية بالتخلص من العبودية وبقضية خلق الأفعال الميتافيزيقية؟

ولم لا تتحول الحرية إلى حق دنيوي؟ ما معنى المصالحة مع المقدس وانتظار عودة الآلهة من جديد للخروج من الورطة؟ ألسنا في حاجة أكيدة لثورة دينية وإحداث تحول في الإيمان؟ ألا ترتبط حرية الإنسان بعبوديته التامة لله؟

3- سوء النية عند العرب:

"الإنسان له شغف ليكون إليها" سارتر.

تجسد مفهوم سوء النية عند العرب في ظواهر اللامبالاة والقرف والنفاق وهي حالات نفسية تسيطر على أقوالهم وأفعالهم. ومن المعلوم أن مقام الإنسان العربي في العالم يتمثل في كونه كائنا رساليا مؤتمن على الأرض ومستخلف فيها ومدعو من قبل الآلهة على نحت كيانه وتحمل مسؤولية هذا الوجود وصيانة تواجد الآخرين وتساكنهم معه، وبالتالي فإن الوقوع في سوء النية يفوت عليه فرصة تحمل المسؤولية والاضطلاع بالرسالة التي وجد من أجلها ووجدت له. إن سعي الكائن لذاته ليكون في الآن نفسه في ذاته ولذاته محكوم عليه دائما بالفشل لذلك يتحول العرب إلى حشود ولا نلتقي إلا بكائنات لا نراها ولا نسمعها، موجودات فارغة من المعنى وليس لها كثافات وجود.

إن سوء النية هي نفي لجوهر الإنسان وإلغاء لدوره الوجودي وتحويله إلى عدم أو إلى شيء ضمن بقية الأشياء الأخرى. إنها ظاهرة نفسية وجودية واستعداد عند من يجد نفسه في حالة من الحياد، وعند من لا يحس بما يحدث للآخرين من سعادة أو شقاء، وهي ظاهرة مرضية يفقد فيها العربي الحماسة على المبادرة والفعل ويسقط في الأنانية والمنعة المادية الشخصية والأنشطة الزائفة مثل تحقيق الملذات الثلاث من جنس و خمر و صيد كما يذكر في طبقات التراث والمعلقات الشعرية. العرب اليوم يتشبثون بالخيوط المتقطعة ويسكنون بيوتا نسجها العنكبوت و"إن أهون بيت لهو بيت العنكبوت" ويتطلعون إلى زعمائهم والزعماء الموقرون يحاولون الوصول بالحشود إلى تحقيق الحرية دون أن يتمكنوا من ذلك لعجزهم عن الارتفاع عن ذواتهم وبعدهم عن تحرير أنفسهم بأنفسهم ولتفضيلهم مآربهم الخاصة وحرصهم على ديمومة جلوسهم على كراسيهم ورغبتهم الأبدية للمحافظة على عروشهم سواء بالحيلة والقوة أو بالتوريث والوصية.

إن العرب اليوم واقعين لا محالة في سوء النية وهذا مرده تقديسهم فكرة الزعيم المخلص وإيمانهم بقدم المهدي المنتظر وتحولهم إلى حشود وهروبهم من الحرية وممارسة الكذب على ذواتهم وتخليهم عن مسؤولياتهم والتفنن في إتقان أشكال اللعب بالوجود والظهور على المسرح كمثلين لقصة يكتبونها من الآمهم. التقشف

والتشدد والتمرد هي تعاليم المثال الزهدي للارتفاع بالعرق نحو درجة السمو والنقاء ولكنها تعاليم سوء النية تتجلى في القعود وهروب الإنسان من مواجهة آلهة الشر وزعماء الحرب المترحلة ويظهر ذلك في تأكيدهم الموت البطيء والفناء من جراء المعرفة المطلقة والإكتفاء بالمشاهدة خارج اللعبة والإقتصار على تمثيل أدوار عرض الصور. عندما يتبع الحشود زعمائهم وملوكهم تبدأ ارادة العدم وألم الفناء بالظهور وتبدأ ارادة الحياة وفرح الوجود بالانحسار والتراجع، أما المصير الذي سيؤول إليه الفكر فهو تشجيع الضعف وتعظيم الخضوع والذل وقلب كل القيم. مثلما يصادر حال سوء النية الحرية من روح الفرد يقتل التمرد في قلب الشعب ويجعل من الركوع والسجود والحمد والشكر شعارات المرحلة. إنها تجفف منابع الطاقة في الإنسان وتقتل البراءة بترسيخ نظرة المرء الكاذبة وتدفع الإنسان إلى الدفاع عما يملكه غيره. هذا الروح الثقيل أو الضيق أو الخناق يجعل الفرد منغلق على ذاته وحرية تتجلى كغياب ويتحول هو نفسه إلى "كائن لا يتحمل حتى خفته".

يشعر الإنسان الحر أمام الجموع التي جاءت لتعبد الزعيم أنه وحيد بينهم ويقترح لجج الصراع مع الحشود ويتأمل وحدته دون أن تساعده على استرجاع انسانياتهم ويتخطى الإنسان الحر الشفقة ويقرر البقاء مع الآخرين لمساعدتهم في الصراع ضد ما يخدعهم ويضطهدهم لأن الإنسان الذي زرعت فيه نبتة الانسانية هو أكثر بكثير مما هو عليه، انه قادر على تجاوز وزن الاشياء ووزن الكون وقبول الحياة بتحويل الألم من مادة تصطدم بها حرية الإنسان إلى وسيلة لتأكيد هذه الحرية والاضطلاع بها.

سوء النية هو سبب وقوع الحشود العربية في العبودية وعدم وصولهم لتحقيق الحرية أما أن يعيش الحشد في سوء النية فذلك يعني التخلي عن الصراع وخسارتهم لحريتهم وقبولهم بحكم الآخرين وخضوعهم للعبودية وقعودهم بانتظار الزعيم المخلص. فهم لا يرون في التحرر من الاستعمار مسؤولية ملقاة على عاتقهم بل يجعلونها من مهام أولي الأمر منهم وأولي المر هم أرباب على العروش ناكثي العهود ومتنصلي من المسؤوليات. اذا كان الإنسان الحر يرفض الخضوع ويعبر عن ارادة الإنسان في الصمود وفي الانتفاض من أجل الكرامة

فإن الحشد يعيش هذا الخضوع وينتظر المرء سيء النية الخلاص من السماء بل يفضل الفناء طالما أنه يعرف أنه لن يستطيع أن يربح في معركته من أجل البقاء فهو لا يمتلك أية مبادرة في فعل التحرير. سوء النية والكذب والنفاق والتجبيش وسائل رمزية لتعبئة الحشود لتحقيق مصالح الزعيم فطالما أن الحشود لا تستطيع لوحدها أن تصل إلى تحقيق حريتها على أكمل وجه فانها تحتاج إلى زعماء يقولون لهم المغزى الحقيقي للأحداث ويعلمونهم الوعي الزائف ويحددون لهم الغايات القصوى لأفعالهم.

ان أعضاء الجماعة سيئة النية يتخلون عن حريتهم من أجل حرية الزعيم فكأن فردية الزعيم تعبر عن ماهية و ارادة الحزب العميقة وهو الكوني الذي يندرج في الفردي والقومي الذي يذوب في الوطني. ان تمرد الإنسان سيء النية هو تمرد سلبي موجه ضد الذات وضد الحياة لأن الزعيم هو وحده الذي يقرر ما ينبغي فعله وما لا ينبغي لأن الماهية عنده تسبق الوجود، أما الحشود فلا تستطيع لوحدها أن تقرر مصيرها، فهي مستعدة لإطاعة الزعيم عن سوء نية و نفاق، ويتجلى نفاقهم في أنه إذا ظهر زعيم ذي ارادة أكثر تماسك ما تلبث الحشود أن تبارك ظهوره وتؤدي له البيعة والولاء وكأن هؤلاء الأفراد المنافقين يعرفون أن الزعيم القديم غير قادر على تخليصهم من العار وإنقاذهم من الاستعمار فيتخلون عنه ويبدوون بتأييد الزعيم الجديد على أمل أن يسترد ماء الوجه.

على هذا النحو فإن العلاقة العبودية التي تظهرها الحشود للزعيم هي شبه واجبة ورغم علم الحشود بأن الزعيم يمكن أن يخطئ في تقدير الأمور فإن لسان حالهم عاجز عن التعبير عن هذا الخطأ والتنبيه إليه إذ تعوزهم الوسيلة ليبرهنوا له عن ذلك بل لا يدركون أن عليهم القيام بهذا الجهد بأنفسهم ويكتفون بالسير معه نحو الهاوية ويقبلون على الحياة كما هي ويرضون بوضعهم كتوابع له دون أن يحاولوا تغيير منزلتهم ليؤكدوا ارادة الإنسان الحر.

من هذا المنظور تتجلى سوء النية في ازدواجية الشخصية وفي الفجوة الموجود بين القول والفعل وبين الاعتقاد والتطبيق وبين الداخل والخارج وبين النظر والعمل وبين الشعور والفكر. ولعل القدرية والعجز والانتظارية هي مظاهر سوء النية والتي تنتهي إلى القول بتجاوز حياتين هما الدين والدنيا بوجود قطبان من

الثنائيات هي الله والسلطان المطلق والنسبي، الآخرة والحياة، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الخير والشر، الملاك والشيطان، الحلال والحرام. ليس حال سوء النية انفصاما في الشخصية بل هو ازدواجية وتردد بين القطبين يقوم على تصور هرمي للوجود وترتيب تفاضلي للحياة يكون بمقتضاه الأعلى أفضل من الأسفل واليمين أظهر من الشمال والمركز يتمتع بالأولوية على المحيط والأصل هو الأساسي بينما الفروع هي أمور ثانوية. ولا يقصد بسوء النية مقولة أخلاقية بل هو بناء نفسي للشعور يقوم على ثنائية في التصور الذهني للعالم وفي مبادئ السلوك. فالإنسان سيء النية ينتمي إلى واقعين: واقع بينه وبين نفسه يخفيه عن الآخرين ويظهر شيئا محرفا منه وواقع بينه وبين الآخرين يعلن عنه ولا يمت للحقيقة بصلة. وهذا النفاق يلجأ إليه المرء عندما يعجز عن التدبير ويشعر بالحصر والضيق فيدوم التستر ويقوى الإحساس بالذنب وهذا كله إذا تعاضم يؤذن بهلاك العباد وتعريض حياة المرء إلى الخطر.

فكيف يمكن التخلص من حال سوء النية إذا كان بهذه القذارة والسلبية؟ ماهي الوسائل الضرورية للقضاء على سوء النية؟ وهل يمكن أن تتحول هذه الوضعية المزرية والحالة المرضية إلى وجود أرحب وحياة نشطة؟ ماهو الأمر الذي ينبغي أن يطرأ على سوء النية حتى تنقلب إلى نية حسنة؟

4- من سوء النية إلى النية الحسنة:

"إن نبل العبد في ثورته" (نيتشه)

ما يمكن الإشارة إليه هو أن وسائل القضاء على سوء النية قد تقتصر على استعادة حسن النية وهذه العملية تتطلب الشروط التالية:

- الإيمان بأن حالة سوء حالة عرضية دخيلة على الوضع السليم للذات البشرية والعمل على تشخيص الأمراض وإيجاد الحلول والأدوية النفسية الحاسمة.

- إطلاق القوى الحبيسة والتوحيد بين ملكات الذات: القول والعمل والوجدان والفكر حتى تتمكن من انجاز كل ما تعد به من مشاريع.

- أخذ مصير الذات بيدها واستعادة حريتها بالمشاركة الفعالة في توجيه الواقع و تحرير الذات من الجبن والكسل والانخداع.
- تحقيق رسالة الذات بدعوتها للحياة وإجبارها على أداء الأمانة التي عهدت لها وتحمل مسؤولية الوجود بأسره.
- الدخول في الصراع ورفض موقف اللامبالاة والتفرج والتشجع والجرأة على الواقع والعمل على تغييره وعدم الاكتفاء بالتفسير والتأويل والتبرير والتشكي والتذمر.
- تنظيم الصراع تنظيما جماعيا وعلميا والتميز بين الذاتي والموضوعي وبين وواجبات الفرد وواجبات الجماعة وبين الأهداف البعيدة والأهداف القريبة.
- العيش على مستوى الوجدان وتمثل إحدى العواطف النبيلة مثل الحب والإخلاص والوفاء والتضحية والثورة والجمال حتى يبقى في الذات فسحة من الأمل من أجل التحرر والخلق.
- طرد اليأس والقنوط من القلوب وقتل الهزيمة في العقول وشل العجز والضعف من الوجدان والإحساس بالتفاؤل وبأن التغيير جائز والثورة ممكنة ولو ببطء وبصورة غير مرئية وبوسائل تأتي من بعيد ومن قوى معدمة لا أمل في خلاصها (العاطلين عن العمل / الطلبة).
- الانتقال من عالم الحلم والخيال إلى عالم اليقظة والحقيقة والخروج من القول إلى الفعل ومن الفكر إلى الوجود ومن الوهم إلى الطبيعة.
- الإيمان بالحرية كضرورة وبالتحرر كمعركة متواصلة كامل الحياة ضد النفس والقدر وفي متقمصي نزعة الشر المحض في الكون وزبانية الروح الثقيل.
- فإذا كان الكذب على الذات انتحارا أخلاقيا فان اجتثاثه من جذوره يقتضي بناء الذات بناءا تكامليا وتحقيق وحدة الشخصية والعمل على تحقيق التماسك في مستوى تصور الإنسان للعالم.

زيادة على ذلك لابد من تحطيم كل أشكال النفاق والاستلاب بتمكين الإنسان من الارتفاع على ذاته وتجاوزها نحو الإنسانية والانتصار عليها لتحقيق الجانب الإنساني الأرقى فيها بالالتزام والإبداع والشجاعة، فالإنسان الحر هو الموجود البشري القادر على معالجة الأمور بأن يفعل ما يريد وهو كائن آدمي مكرم من قبل الالهة وجدير به أن يكون حرا وذلك بتجاوز الشفقة وكل أشكال السقوط والهبوط.

إرادة الحياة تجعل الأمل في الانعتاق يكبر في قلب الإنسان ويجعل الحشد يتحولون إلى جماعة للمقاومة الثقافية، إن الحرية هي الشكل الوحيد المتيسر للمقاومة وإن المقاومة تتمثل في أن يتمكن الشعب من أن يقف على قدميه وأن يعيد إليه شجاعته.

إذا كان حال سوء نية هو صعوبة الاختيار بين أن نقاوم أو أن لا نقاوم فإن حال حسن النية هو الانخراط في إبداع أشكال جديدة من المقاومة الثقافية يشرع بمقتضاها الإنسان الحر في قتل الشفقة تعبيرا عن قلق التوبة عوض قتل الآخر، يخرج على إثرها الحشود من المرض و يقضون على الرغبة في الندم ويرفعون حالة الخضوع والمهانة المفروضة عليهم من قبل العولمة فيخلقون فسحة أمل يرون من خلالها عالما جديدا خال من العذاب والألم. إن الفلسفة عند سارتر لم تمت فهي فلسفة مقاومة لأنه "حتى إن فقدت موضوعها فيجب أن نخلق لها موضوعا حيثما يوجد أناس معذبون".

إذا كان الفن هو الوسيلة الوحيدة لخلاص العبيد والمضطهدين بتبرئتهم من خطيئة الوجود فإن الدين لابد أن يتوقف عن أن يكون وسيلة إضافية لقهر المقاومة وللوصول الى العروش و ينبغي أن يكف على أن يمثل أداة الزعماء لتعبئة الأتباع من الجموع والحشود للمحافظة على السلطان، ولابد أن يمتنع رجال الكهنوت من أن يكونوا خير واسطة تصل بين السادة والمريرين من المخلصين بكشفهم المستمر ضمائر الآخرين وكل ما خفي في صدورهم، لأن حقيقة الدين هي تفنيت الأوهام وتحطيم الأصنام وتذرية المعنى وتقاسم السلطة وتوزيع العدالة. فإذا كان الفن يدعو إلى إزالة أوهام المشاهدة من العيون فإن الدين القويم يكتفي بإظهار حقيقة

الإنسان بصفته حرية في موقف قادر على التعليق على ما يحدث وتأكيده ذاته ضد القدر المحتوم.

إن التحلي بحسن النية عند الإنسان هو التعبير عن الرغبة في المشاركة الفعلية في الإبداع والخلق وهذا يعني أن إنجاز الرغبة يجب أن يتم من قبل الشخص الذي يرغب وليس من طرف الزعيم أو الحشد أو الجماعة دون أي ابتهال للسماء ودون أن يحتاج إلى حرارة الآخرين ولا إلى أي مدد غيبي. فإذا كانت سوء النية هي فتور الرغبة والعجز عن تجاوز الانفعال وصعوبة التنفيذ فإن النية الحسنة هي البراكسيس كوسيلة لاستملاك الفعل والعمل على تأمين حرية الآخرين لحظة تأمين حرية الذات. لكن أليس الوفاء مثالا لحسن النية؟ ما علاقة البراكسيس بالنية الحسنة؟

النية الحسنة هي الصداقة النابعة من بواغث الثقة وهي عند هيجل كل ما هو مباشر أو نية الفحام التلقائية، وهي عند كانط الإرادة الخيرة وأساس استقامة التجربة الأخلاقية. غير أن كل ما هو مباشر يستلزم عند سارتر التوسط والمرور من وضع الإثبات إلى وضع النفي وفق المسار الذي تقطعه الحركة الجدلية. إن حسن النية تطلب الاعتقاد والاعتقاد يمر بحالة من اللااعتقاد لأنه يتطلب معرفة بما نعتقده وأن نعرف ما نعتقده يؤدي إلى عدم الاعتقاد مجددا. إن مثال حسن النية مثل الوفاء هو مثال الوجود في ذاته وهو بعد غريب عن الإنسان ويصعب تحقيقه لأن الإنسان حسب سارتر وعي ووجود لذاته أو بأكثر دقة لعبة الوجود في ذاته مع الوجود لذاته وبالتالي فإن الاعتقاد في حسن النية هو اعتقاد مستحيل لأن الإنسان يعتقد من أجل ألا يعتقد ولا يعتقد من أجل أن يعتقد.

على هذا النحو يريد حسن النية الهروب من عدم الاعتقاد إلى الاعتقاد في الوجود أما سوء النية فإنه يريد الهروب بالاعتقاد في الوجود إلى عدم الاعتقاد. الحركة الأولى للنية الحسنة هي الهروب من الشيء الذي لا يمكن الهروب منه، تبحث النية الحسنة عن الثبات بالتفكك الحميمي في الوجود في ذاته بينما يقبل سوء النية بعدم الاعتقاد في ما يعتقد ويبحث عن الهروب بالوجود ذاته إلى التفكك الحميمي في الوجود لذاته. إن سوء النية يعيد إدراك حسن نية ولكنه يسحبه إلى مصدر مشروعه الأصلي ويقضي عليه وهذا لا يعني أن الإنسان قادر على تفادي سوء

النية بشكل جذري بل كل ما هناك أن الإنسان بإمكانه الوصول إلى حالة من الوجود الأصيل Authentique حيث لا يكون الوعي ما ليس هو وإنما يكون ما هو عليه.

تتطلب حسن النية نفي العطالة المضروبة على الفعل Inerte-Pratico والانخراط الفوري في تلميع الصورة بالربط بين القول والعمل من خلال البراكسيس.

اللافت للنظر أن فكرة البراكسيس تنهض على ركيزتين:

الأولى: هي الخطة الذاتية أو المشروع الذي يشكله الإنسان عندما يفكر في موقفه وأهدافه واحتياجاته.

الثانية: هي الموقف الموضوعي الذي يجد فيه الإنسان نفسه ويخطط لتغييره.

أما جوهر البراكسيس فهو التجاوز Dépassement أي تخطي الموقف القائم وليس ذلك ممكنا من دون قصد أو نية، فليس من الضروري أن يعرف الإنسان بالضبط ما يريد أن يفعل أو التغيير الموضوعي الذي يحدثه بفعله ولكن ينبغي أن يكون مدركا للحاجة التي تنقصه مما يجعله يفكر أن الأمور ليست كما يريد وأنها ينبغي أن تكون على شاكلة أخرى، وهذه القدرة على تخيل الأمور بشكل مختلف هي التي تجعل الإنسان قادرا على البراكسيس.

يقول سارتر: "لا يهمني هذا الوجود الا بمقدار ما تعطيني صلة الخلق بيني وبينه حق تملك خاص إذ لا يتعلق الأمر بأن توجد لوحة فكرت فيها بل يجب أن أوجدها أنا".

الرجل سيئ النية هو رجل يشحب من صورة فعله فهو بعد أن أتم فعله لم يعد يحتتمل صورته، لقد صار الاستثناء كائنه، فهو لا يتوقف عن رؤية ذاته كفاعل لشيء واحد، أما الرجل حسن النية فهو بمستوى فعله يحتفظ به لنفسه ويتقاسمه مع غيره ويشعر أنه حر ويشعر الآخر بذلك. حسن النية اختيار أخلاقي صعب بالنسبة للإنسان لأنه يتطلب التحريض على الحرية وتحمل المسؤولية مع الإيمان بأن كل منا وحيد أمام ظرفه ووضع ولايستطيع أي شخص آخر أن يقدم لنا يد العون،

فالمسؤولية في الأخير مسؤوليتنا وكل أحلامنا ورغباتنا وقدرتنا على الرفض علينا أن نحفظها بأنفسنا.

تلك هي وضعية الانسان الحر يناضل مع الحشد ولكنه لا يتوصل أبدا إلى تحقيق كل رغباته ذلك لأن المسؤولية النهائية تقع على كاهل الشخص نفسه وبالتالي لا يستطيع أي انسان آخر أن يحل محله، إنها حقيقة وحدتنا، فالانسان وحيد ومسؤولية تحرره تتعلق به وحده، فإما أن يتخطاها ويحقق حريته وإما أن يبقى أدنى من مستوى حريته ووحدته أي أدنى من مستوى إنسانيته. الإنسان الحر، حسن النية، هو الذي يبحث عن الحرية التي تضعه خارج كل الاضطرارات، حرية الغياب والخفة والجاذبية الغارقة التي تظهر في الالتزام والمسؤوليات القادمة من الأعالي ومن الجبال، فالفعل الحر خلق مستمر والانسان الحر رجل عاد بعد أن توحد في الجبال وبعد ان امتلأ بذاته واستشار الالهة ونصحته بالتخلي عن القتل والانسحاب من عالم الضباب. إن الحرية تظهر مع حسن النية ومع الوعي الشقي المتلحف بالعدم الذي لا يمتلأ أبدا، تظهر مع الإنسان الذي يخلق قيمه بمواجهة القيم الزائفة المنتشرة التي تقمعه وتحوله الى وعي جدي وسوء نية.

فاذا كان الاله يسأل ويناقش ويجاوب فان الانسان الحر هو حسب سارتر دون صنم وما وراء الخير والشر كما هو الشأن عند نيتشه، فهو قادر على خلق قيمه بنفسه وتقدير ما هو عادل وما هو حسن، فمعيار العدالة كرامة الانسان وكل ما يجعل الانسان حرا هو عدل ومن حرية الانسان يمكن أن يبدأ كل شيء بينما "من نسيح الإنسان الفاسد لا يمكن أن ننتظر أي شيء جيد" كما يصرح بذلك كانط.

إذا كان الحشد يعير موقفه وفقا لقانون الأقوى دون أي تفسير موضوعي سوى الخوف والخضوع ويحيا سوء النية فإن الإنسان الحر يثور ضد كل هذا وثورته تقرب من شكل الصلاة وتتخذ مضمون التوبة النصوحة، فهو يتمنى أن تشمل المقاومة كل مواطن يحاكم ضميره ويريد أن يكون زعيما دون أرض ولا أتباعا. فإذا كان الزعيم أول ضحية لسوء نيته لكونه لم يطلب أن يرى إلا صورته في أعين أتباعه فإن الإنسان الحر يريد أن يكون له رفاق مبدعين وأحرار متفردين وليس مجرد قطيع من الحشود تخضع له، فهو قد تحول إلى وعي وحرية ويبحث

عن تأكيد ذاته عبر انخراطه في زرع الأرض وسبر أغوار جديدة للفكر ونحت موقف يعمر به الوطن وينقح الأفق ويتخطى به سجن الوضع وضيق المخرج.

إن الحرية عند الإنسان لهي في عود أبدي، إذ يبدأ الكائن بالحرية كمعطى أنطولوجي ثم يخسرها عند لقائه بالآخر وانغماسه في حياة سوء النية و لكنه لا يلبث أن يشرع في البحث عنها بمجرد أن يحس بأنه قد خسرها ولكن الحرية تظل بالنسبة إليه مطمحا أكثر منها واقعا، فمحكوم على الحرية أن لا تشبع أبدا وأن تكون هذا النقص المتجدد أبدا. يقول سارتر في مسرحية الذباب Les mouches على لسان أوغيست: "ولكني كنت أول ضحية فلم أعد أرى ذاتي إلا كما يرونني، أيها الرب الكلي القدرة... من أكون؟ إن لم أكن خوف الآخرين مني."

العرب اليوم يخافون من ظلهم ويعجزون عن منازلة البسائط لذلك "يحتمون بالنصوص من اللصوص" ويقسمون تاريخ سياساتهم وفق خطوط مستقيمة وتراهم لا يبرحون الحائط عندما يسيرون ببطء شديد نحو حتفهم المؤكد، فماذا سيخسرون لو ألقوا بخوفهم عرض الحائط وجازفوا بحياتهم بحثا عن الاعتراف وانهالوا على جنبهم ضربا وسخطا؟

الخاتمة:

"الناس هم أشياء بالنسبة للآخرين ولكنهم ليسوا أشياء تامة بالنسبة لذواتهم".

"إلي بالرفاق. انني أطلبهم مبدعين ولا أطلبهم جنثا وقطعانا ومؤمنين. ان المبدع لا يتخذ له رفاقا الا من كانوا مثله مبدعين، انه يتخذهم ممن يحفرون سننا جديدة على ألواح جديدة".

إذا نظر الناس إلى أنفسهم فإنهم سيجدون الحرية التي بتأكيدھا تختفي أرباب الأرض وتجعلهم يختفون معها فعندما تنفجر الحرية في روح الانسان لا يستطيع الفراغ فعل أي شيء ضدها طالما " أن ماهية الإنسان مرتبطة بحريته " ، غير أن الكثير من الناس يفرطون في حريتهم تفاديا للشعور بالقلق ويدعون أنهم مجبرون على أفعالهم وأن الظروف هي التي دفعتهم إلى القيام بما قاموا به

ويسقطون بالتالي في موقف سوء النية ولا يريدون تحمل نتائج أفعالهم. إن الذي يفرط في حريته ويحيل ذاته إلى شيئا من الأشياء ويتذرع بحتمية الظروف وعدم القدرة على تغييرها إنما يمثل موقفا انهزاميا ومسلكا هروبيا ينتهي إلى التخلي عن أهم خصائص وجوده وهي الحرية.

الناس يعيشون في سوء النية لأنهم لا ينجحون أبدا في أن يكونوا لأنفسهم فهم يحيون وسط صور أعدت لهم وإذا قيل: "إن الموضوعية هي ان تظهر ذاتك منذ البداية"، فإن الناس لا يستعيدون هذه الموضوعية الا بالتحول عن اللاواقع وتفكيك الصور التي يحاول الآخر أن يثبتها لهم، ولو كان كل واحد منا حقيقيا وواقعيًا بالنسبة للآخر لتحول سوء النية إلى حسن النية ولما احتاج الناس لأدوات للتحرر من الاستلاب والتموضع.

يسمح الفن بأن نلتقي بالآخر في الحرية، حرية المبدع مع حرية المشاهدة، فالصورة الجميلة هي الصورة الحرة أو العالم وقد اعتبر معطى وهي ارادة الناس أن يتعاملوا مع بعضهم كحرية.

يقول سارتر في هذا السياق:

"الحرية ليست لها غاية خلال كل ظرف عيني سوى أن تزيد ذاتها". ويربط بين الحرية والموقف وبين الموقف والفعل والوجود بقوله: "ليست هناك حرية إلا وهي في موقف ولا موقف دون حرية". كما أن "الوجود يرجع إلى الفعل وكل انقطاع عن الفعل هو انقطاع عن الوجود".

ويعتبر سارتر الأديب هو الإنسان الحر المسؤول على الإطلاق "إن الأديب يكون ملتزما عندما يسعى إلى أن يكون له الوعي الأكثر صفاء واكتمالا بأنه متورط، أي عندما ينقل لنفسه وللآخرين التزام العفوية المباشرة إلى مستوى التفكير. إن الأديب هو وسيط بامتياز والتزامه هو التوسط."

لهذا يولد الفن من الفشل فشل الكائن لذاته في أن يكون كائنا في ذاته وفشلنا في تحويل الآخر إلى شيء وفشل الآخر في تحويلنا إلى موضوع له. إن وظيفة الفن تنبع من هذا الفشل وخاصية الأثر الفني تتمثل في أن صورة الشخص الكاتب الأديب تعكس العالم بأسره طالما أننا لم نتوصل إلى أن نرى الإنسان وجها لوجه

أي أننا لا نراه الا عبر الصور والرسوم والكلمات. هذه الصور التي تحجب عن الانسان حريته وتمنعه من تحمل المسؤولية وتغرقه في سوء النية انها تنسينا أنه فرد مسؤول عن وضعه ولا أحد يستطيع أخذ مكان أي شخص آخر في الدفاع عن حريته، اذ يستطيع أن يقف معه ولكنه لا يستطيع أن يحل محله في القيام بمهمته في تحرير نفسه. لذلك بقيت الكتابة الوسيلة الوحيدة المتاحة للإنسان التي من خلالها يبرر وجوده يعيش فيها أكبر عدد ممكن من التجارب ويخوض لحظة المجازفة بالحياة في حدودها القصوى. الكتابة هي المطلق الذي يجعلنا نلتقي بالحرية بذاتها ونتعرف عليها ونتخطاها من جديد، فاذا كانت الحياة لعبة خاسرة فان الكتابة لا تجعلنا نحيا كيفما اتفق. لكن هل تستطيع الكتابة وحدها أن تعيد للإنسان ما فقده؟ وهل يتيح الإبداع وحده الانتقال بالإنسان من سوء النية إلى النية الحسنة أم ينبغي عليه التوجه على التو إلى الفعل السياسي والانخراط في لعبة الوجود العسيرة؟

- ف. نيتشه هكذا تكلم زرادشت ترجمة فليكس فارس دار القلم بيروت لبنان
- جان بول سارتر ما الأدب؟ ترجمة محمد غنيمي هلال دار نهضة مصر للطباعة القاهرة 2005
- .L'Etre et le Nèant-Ed Gallimard 1984 -J – Paul Sartre -
- .Sartre Critique de la Raison Dialectique Ed Gallimard 1960 -Paul -J -
- .N. R. F. 1983 ،Sartre Cahiers pour une Morale Ed Gallimard -Paul -J -
- .1976 -1964 -1949 -5 Gallimard 1947 -4 -3 -2 -Sartre Situations 1 -Paul -J -
- Sartre Les Mouches Ed Gallimard 1947 -Paul -J -
- .Sartre La Nausée Ed Gallimard Paris 1938 -Paul -J -
- .1962 ،Paris ،Sartre L'Engrenage Ed Nagel -Paul -J -
- .N. R. F. Paris 1954 ،Sartre Kean Ed. Gallimard -Paul -J -
- .Sartre Les Mains Sales Ed. Gallimard. N. R. F. Paris -Paul -J -
- .1963 ،Paris ،Sartre Baudelaire Ed. Idées/Gallimard -Paul -J -
- Sartre L'existentialisme est un humanisme Ed Nagel 1962 -Paul -J -
- .1964 ،Paris ،Idées/Gallimard ،Ed ،La généalogie de la morale -Nietzsche. Friedrich -

اختتام

مفارقات العولمة

حفريات من خلال علم الاجتماع الثقافي والاقتصاد السياسي النقدي والبيو- ايتيقا

استهلال:

ان العولمة من أكثر القضايا تداولاً واثارة للجدل في ساحة الفكر راهنا، مع أن هذه الظاهرة التي تضاربت حولها الآراء ليست حديثة بالدرجة التي قد توحي بها حداثة هذا اللفظ، كما أن العولمة لم تزل مصطلحا ومضمونا في طور الغرابة ولم تعرف بعد الاستقرار. ان تناول اشكالية العولمة يقتضي الوقوف على طبيعة الظاهرة وأبعادها وتحديد مدلولاتها والأدوار التي تنهض من أجلها ويتطلب توخي الفطنة والحذر والاحتراس من الوقوع في الوهم والتنبيه عند كل وضع قد يؤدي الى اغتراب الانسان وفقدان كرامته. وهذا الأمر لا يكون الا بتشخيص المفارقات واثارة الاشكاليات وبالارتقاء الى تفكير ثان يضاد التفكير الأول، والصعود من مجرد المعرفة الى أسسها وتعقب ملامسات ظهورها وشروط تكونها في غاية التعقب، كما ينبغي أن يتحرى الفكر في ما تعد به العولمة من رفاه وتقدم ومنافع، ويحقق ويدقق فيما يخفيه هذا التقدم من توحش، وهذا الرفاه من بؤس وفقر، وهذه المنافع من أخطار وذلك بالتلفت الى الأسئلة التالية وبذل الجهد لحلها: ما العولمة؟ عما تسائلنا وماذا تطرح علينا من تحديات؟ كيف تكونت العولمة؟ وما السبيل الى فهم شروط امكان حدوثها؟ هل هي ظاهرة قديمة أم جديدة؟ ما الذي يجري عولمته الاتصال أم الاقتصاد، السياسة أم الثقافة؟ ما هي تجليات العولمة؟ وأين الحقيقة والوهم فيما تعد به؟ ألا تخفي العولمة عدة مفارقات وتثير عدة احراجات؟ أليست العولمة تراجع في قوة الدولة أم تغيير في الوظيفة؟ هل تعد بدولة الرفاه والديمقراطية أم أنتجت دولة رخوة في طريقها الى الاضمحلال؟ ما الفرق بين العولمة 'globalisation' و العالمية 'mondialisation'؟ ألا تعد

العولمة الى نفي الآخر وتهذب الاختراق الثقافي وتعكس ارادة الهيمنة على العالم؟ هل يمكن بناء ثقافة عالمية واحدة أم ينبغي المحافظة على خصوصية الثقافات واستقلالية الهويات؟ هل العولمة قدر لا نقدر على الحذر منه وتفاديه؟ واذا كانت الدولة لا يعول عليها في مقاومة العولمة فمن يا ترى قادر على ذلك؟ ألا يؤدي الهجوم 'الاستقطابي' للعولمة الى التفوق في الهوية والتشبث بالثقافة الوطنية؟

ان ما هو في ميزان الفكر هو تخلص الانسان من أوهام العولمة وتمكينه من منافعها وايجابياتها دون تحويله الى منتج جديد ضمن منتوجاتها المعروضة للبيع والشراء.

I- تاريخ تكون العولمة:

ان للعولمة تاريخا قديما وبالتالي فهي ليست ظاهرة جديدة ولم تنتشر وتذيع عن شمولية الحداثة في العالم. فالمكونات الأساسية لهذه الظاهرة موجودة منذ بداية التاريخ وخاصة سواء نبذ العزلة والتعصب والميل الى التعاون والتواصل مع الآخر والالتقاء به، وبالتالي فهي تطرح في اطار علاقة الفردية بالانسانية والهوية بالكونية. زد على ذلك أن العناصر الأساسية في فكر العولمة هي ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم سواء المتمثلة في تبادل السلع والخدمات أو في انتقال رؤوس الأموال أو في انتشار الأفكار والمعلومات أو في تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم، وهي تجربة يعرفها العالم منذ عدة قرون باستثناء فترات قصيرة للغاية مالت خلالها بعض الدول الى الانكفاء مع ذاتها وفضلت أن تعزل نفسها عن العالم لسبب أو لآخر. ويعتقد البعض أن الظاهرة بدأت منذ الاكتشافات الجغرافية في أواخر القرن 15 عندما بدأت العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدول و الأمم تزداد قوة.

وقد اقترنت بزيادة الانتاجية وتوسيع نطاق السوق ليشمل الأمة بأسرها بعد أن كان محدودا بحدود المقاطعة، فحلت الدولة محل الاقطاعية والملك محل السيد الاقطاعي وأصبح الولاء للدولة والملك محل الولاء للمقاطعة أو للسيد. هكذا ترتبط ظاهرة العولمة في بدايتها ومستقبلها بتقدم تكنولوجيا الاتصال والتجارة، انطلقت مع اختراع البوصلة والآلة البخارية وترسخت بفعل الأقمار الصناعية والآلة الحاسبة. لقد كان نمو الانتاجية وحجم التبادل في السوق ضروريا لنشأة الدولة

ونمو قوتها وقد تطلب غزو أسواق خارجية، الأمر الذي استوجب أن يكون للدولة جيش قوي لحماية الأسواق الخارجية والمستعمرات. ولكن النمو في حجم السوق هو الذي حتم بدوره بداية التضاؤل في القوة الدولية، إذ حلت اليوم الشركة المتعددة الجنسيات تدريجياً محل الدولة، والسبب يكمن في أن التقدم التقني وزيادة الانتاج اقتضت ايجاد أسواق أوسع تتجاوز حدود الدولة القومية وتروج ليس فقط عناصر الانتاج بل الأفكار والمعلومات. وأصبح بإمكانها التوريد والتصدير والاستثمار واقتراض اجراءات اقتصادية ومالية قادرة على القفز فوق أسوار الدولة [توجد اليوم علامة على تطور العولمة وهي سهولة حركة الانسان والمعلومات والسلع بين الدول على النطاق الكوني].

لقد مرت عملية تشكل العولمة بعدة مراحل:

1- مرحلة التشكل والنشوء:

بدأت العولمة منذ القرن الخامس عشر حين شهدت هذه المرحلة نمو المجتمعات القومية وانهيار القيود الوسطى، وخاصة تراجع دور الأديان وسيادة الأفكار الخاصة بالفرد والانسانية باندلاع الثورة العلمية واعتماد التقويم الغريغوري وانفتاح الاطار الجغرافي للعالم بفضل الرحلات المكوكية واكتشاف العالم الجديد.

2- مرحلة الانطلاق والتطور:

استمرت في القرن 18 و 19 وبداية القرن 20 عندما حدث تحول حاد في فكرة الدولة المتجانسة الموحدة، وبدأت تظهر المفاهيم الخاصة بالعلاقات الدولية وبالأفراد باعتبارهم مواطنين لهم أوضاع مقننة في الدولة ونشأ مفهوم أكثر تحديدا للانسانية وانتشرت الأحلاف والاتفاقات الدولية وطرحت مشكلة قبول المجتمعات غير الأوروبية في المجتمع الدولي، وظهرت مفاهيم القومية والعالمية وتمت بعض المنافسات الكونية مثل الألعاب الاولمبية وجوائز نوبل، وتم تطبيق فكرة الزمن العالمي. ووقعت الحرب العالمية الاولى والثانية ونشأت عصابة الأمم المتحدة وظهرت المجتمعات القومية.

3- مرحلة التنظيم والاكتمال:

حدث تطور هائل في عدد وسرعة الأشكال الكونية للاتصال، وتصاعد الوعي الكوني وتم ادماج العالم الثالث في المجتمع العالمي، وبدأت الخلافات والحروب الكونية حول المصطلحات الناشئة الخاصة بعملية العولمة وصور الحياة وأشكالها المختلفة تظهر وتبرز للعيان. وزادت الى حد كبير المؤسسات الكونية والحركات العالمية وطرحت مشكلة تعدد الثقافات والأقليات داخل المجتمع نفسه، وظهرت حركة الحقوق المدنية التي تجاوزت فكرة القومية وزاد الاهتمام في هذه المرحلة بالمجتمع المدني العالمي والمواطنة العالمية، وتم تدعيم نظام الاعلام العالمي وظهرت الأنترانات و الأقمار الصناعية والفضائية والهاتف الجوال والحواسيب وكل أنواع الاتصال الحديث. فهل كان اعلان الولايات المتحدة عام 1971 القاضي بتحويل الدولار الى ذهب وانهييار نظام بريتون وودز هو البداية الفعلية للعولمة؟

II- تجليات العولمة:

"العولمة نظام يمكن الأقوياء من فرض الدكتاتوريات اللإنسانية التي تسمح بافتراس المستضعفين بذريعة التبادل الحر وحرية السوق".

ليست العولمة مجرد مفهوم بل هي عملية مستمرة ومعقدة تحدث في مجال السياسة الاقتصادية والثقافية والاتصال. يصعب تعريفها بدقة لسرعة انجازها ولتداخل الظروف والعوامل المنتجة لها؛ ولكن يمكن رصد العولمة من خلال تجلياتها وبال بصمات التي تتركها في الحياة اليومية.

1- تجليات سياسية:

بروز السلطوية والشمولية وتراجع مقولات الديمقراطية والتعددية السياسية وتقلص عدد المتحمسين لمبادئ حقوق الانسان وتكاثر عمليات انتهاك المواثيق الدولية. كما أن فكرة السيادة الوطنية بدأت تفقد من قيمتها؛ وبدأت الدول القومية تعيش أزمة تبعية للرأسمال العالمي ولدول المركز. بل ان السلطة انتقلت من مركزها السياسي التقليدي وهي الدولة الى مركز جديد اقتصادي هو السوق، وتراجعت قوة الدولة الوطنية أمام قوة رجال المال بحيث صرنا نتحدث عن الدولة

الرخوة التي غيرت وظيفتها من السيادة والتحكم والمبادرة الى التنظيم والتوجيه والمسايرة.

والحق أن العولمة تثير مفارقة على الصعيد السياسي تتمثل في التلويح باحياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة التي غزت المجال العام، ولم تترك الا مساحة ضيقة للمجال الخاص. وفي الوقت الذي تبشر فيه بالديمقراطية والليبرالية وحقوق الانسان وحرية الفرد والحريات العامة فهي تغض الطرف عن انتهاك هذه القيم من طرف دول المركز. ويصور البعض العولمة على أنها تحرر من رقبة الدول القومية الى أفق الانسانية الواسع. ولكنهم لم يعوا أن الدولة كانت ولا زالت أداة الطبقات المسيطرة لقهر الطبقات الاخرى، وهي دائما وسيلة الطبقات المسيطرة في تحقيق تلك الأهداف باستخدام أشكال معلومة من القهر.

ولما لم يكن قيام الدولة بخدمة الطبقات المسيطرة يتطلب دائما الأعمال نفسها، فان وظائف الدولة تتغير بتغير العصور. وبعدها كانت الدولة تدخل في عملية الانتاج نفسها بتوحيد السوق القومية وازالة العقبات القائمة أمام انتقال البضائع وتوفير الأمن. لذلك تراجع دورها في عصر العولمة لتترك القرارات لأرباب العمل أنفسهم ولم تعد تحمي منتجاتها من المنافسة الخارجية أو تعيد توزيع المداخل لصالح الطبقات الدنيا للحد من الفقر والتضخم، بل أصبح من مهامها خدمة المصالح الحديثة للطبقات المسيطرة والشركات المتعددة الجنسيات والرأسمال العالمي وأصبح من الضروري أن ترخي الدولة قبضتها شيئا فشيئا على الاقتصاد والمجتمع تحقيقا لمصالح هذه الشركات، وأن تتقلص مركزية الدولة وتبدأ العودة الى احياء المجتمعات المحلية.

ان ما يثير الدهشة حقا أن دولة الرفاه الرخوة ارتبط ظهورها في العالم المتقدم بظهور الأجهزة القوية في العالم المتخلف التي تهدم الأسوار العالية التي كانت سدا منيعا أمام المشروع الرأسمالي العالمي. وفي العالم الثالث هذه الدولة القوية لا تبنى وانما تفكك وتترك مهمة البناء لغيرها، أي للشركات العملاقة متعددة الجنسيات في ظل استقطاب سياسي عالمي لا مثيل له في التاريخ. هكذا" تعبر العولمة عن حقبة التحول الرأسمالي العميق للانسانية جمعاء في ظل هيمنة دول

المركز، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ"، فكيف تميزت العولمة في المجال الاقتصادي بالاستغلال والاعترا ب؟

2- تجليات اقتصادية:

لقد أخذت العولمة مجراها الطبيعي وأدت الى نشوء نمط انتاج واحد يسيطر في كل مكان من بلدان العالم له قواه المنتجة وله علاقات انتاجه الملائمة والتميزة وله دائرته التبادلية التجارية الملائمة وباختصار فان العولمة هي تسليع كل شيء من خلال انتصار لنمط معين من انتاج الثروة وتوزيعها في كل مكان على سطح الكرة الأرضية.

ان ظاهرة العولمة التي نعيشها الآن هي عملية نقل دائرة الانتاج الرأسمالي الى الأطراف بعد حصرها في المدة السابقة كليا في مجتمعات المركز ودوله. وتتميز هذه الظاهرة بأربعة عمليات اقتصادية أساسية:

1- التزايد السريع في الاكتشافات العلمية والتطور التقني الكبير.

2- ارتفاع حدة المنافسة بين القوى العظمى والشركات العملاقة متعددة الجنسيات والرساميل العابرة للقارات.

3- انتشار عولمة الانتاج والتبادل والتحديث.

4- تداخل الصناعات عبر الحدود وانتشار أسواق التمويل وتمائل السلع المستهلكة لمختلف الدول.

غني عن البيان أن العولمة هي زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الانسانية من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الاموال القوى العالمية، وتغير هيكل الاقتصاد العالمي وسياسات التنمية. ولقد تمت عولمة النشاط المالي واندماج أسواق المال وذلك بالاعتماد على آليتين هما التجارة الدولية والاستثمار الاجنبي. فاذا كانت الرأسمالية دوما نظاما عالميا، فان مرحلة العولمة ليست أكثر من تكثيف وتسريع وتشديد لعلاقات التبادل الدولية، واذا قسمنا العالم على مستوى اقتصادي الى بلدان أطراف وبلدان مركز، فاننا نجد اختلافا بين عولمة بلدان المركز وعولمة بلدان الأطراف.

* تعني العولمة في المركز الاستفادة القصوى من الأسواق الواسعة والآخذة في التشكل في بلدان الأطراف وخاصة حول مراكز الاستثمار الانتاجي الجديد، كما أن السلع المنتجة نفسها قد تعولمت ومواصفاتها لم تعد مرتبطة بالبلدان المعدة لها، بل هي في علاقة بالماركات وأسماء الشركات الكبرى متعددة الاختصاصات، ويمكن أن نسجل تحولات بالنسبة للعولمة في المركز في طريقة الاستقطاب والانتشار وفي نمط استغلال الأطراف، فلم تعد دول المركز تنهب الفائض الاقتصادي للأطراف عبر التبادل التجاري غير المتكافئ و ترويج الأسلحة والحصول على مواد خام وطاقة رخيصة ويد عاملة زهيدة من الاطراف، بل أخذت تنتج فائض قيمة محليا لتنتقله بعد ذلك حيث تشاء عبر آلياتها وميكانيزماتها المعقدة وتبحث عن مصادر جديدة ورخيصة لقوة العمل مدعومة بجيش لعمل الاحتياطي المتوفر والمتشكل من قبل. في ظل عولمة المركز هذه لم تعد عوامل الانتاج تقتصر على الأرض ودخلها أو الربيع العقاري ولا على الرأسمال ودخله الربح أو العمل ودخله هو ربيع الابتكار.

* أما العولمة في الأطراف فتعني القضاء على كل أشكال الانتاج غير الرأسمالية وتصفية شروطها وجودها لصالح سيادة الشكل الرأسمالي والتسريع في حجم الطاقات البشرية في الأطراف التي تعمل وتنتج وتستهلك.

هكذا تعمل العولمة على تحويل كل المنتجين المباشرين في التشكيلات الاجتماعية الى العمل المأجور، وتجعل دخولهم تعتمد على السوق والتوزيع والتبادل وتعمق التخلع الاقتصادي في بلدان الأطراف لاستقبال الصناعات الأكثر تلويثا والأكثر ضررا بالبيئة والتي تتطلب كثافة عالية في اليد العاملة. هذا بالاضافة الى تشجيع بلدان الأطراف على اكتساب المعلومات والمعارف والاتصالات المعلوماتية والبحث العلمي للمحافظة على موقعها في حلقات النظام العولمي.

غير أن العولمة في تجلياتها الاقتصادية تكشف بدورها على مفارقة لأنها تعني الاقتصاديات العالمية المفتوحة على بعضها البعض، والتي تثنى شعارات الليبرالية الجديدة التي تدعو الى تعميم الاقتصاد والتبادل الحر كنموذج مرجعي، والى قيم المنافسة الانتاجية وتعد كذلك العالم بالرفاه وبالمزيد من التقدم ولكنها من جهة ثانية تكرر سلطة السوق وتزيد في التبعية وتعوض الاستعمار العسكري

المباشر القديم باستعمار جديد اقتصادي غير مباشر وذكي. فتنجح جحافل العاطلين عن العمل وتزيد من نسبة الفقر وتعود بالانسانية الى عصور البربرية والتوحش. وبالتالي تنتهي الى تكوين امبراطورية الفوضى تعمل على اختراق دائرة الانتاج في الأطراف ذاتها وفتحها لنفسها ورسمتها بما يتناسب مع مصالحها.

3- تجليات ثقافية:

العولمة عند البعض هي من افرازات الثورة المعلوماتية وما يرافقها من تطور في مجال الاتصال والاعلام، ولكن على العكس مما يقال ويشاع العولمة ليست كذلك بل ثورة المعلوماتية والاتصالات والاعلام شرط ضروري ولكن غير كاف لتحقيق العولمة وتقدمها وتوسعها وتسارعها. لقد نتج عن هذه الثورة الرقمية وعيا كونيا واجماعا على مجموعة من الأفكار والقواعد الثقافية الكبرى ونذكر منها ما يلي:

- الرأسمالية كتصور ثقافي ستكون ديانة الانسانية الى ابد الأبد.

- النسبية الفكرية انتصرت على الاطلاقية و ايدولوجيا الجنات الموعودة.

- انتصار القيم المادية والجسدية على القيم الروحية والانسانية.

- اطلاق الطاقات الخلاقة للانسان في سياق فضاء من التنافس والانتاج.

- حوار الحضارات والانفتاح بين الثقافات في ظل عالم متغير، ولكنه تم التقريب بين المسافات فيه والتوحيد تحت راية تصور ثقافي موحد للكون.

- اندماج الثقافات المحلية المتنوعة في ثقافة عالمية واحدة.

ان المشكلة المطروحة هي الاتجاه الى صياغة ثقافة عالمية لها قيمها ومعاييرها والغرض منها لا يكون سوى ضبط سلوك الدول والشعوب تحت تأثير عولمة اتصالية تبرز من خلال البث التلفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية ومن خلال شبكة الأنترنت التي تربط البشر في كل أنحاء المعمورة. ان السؤال هنا هو: هل تؤدي هذه الثقافة العالمية الى القضاء على الخصوصيات الثقافية وتذويب الهويات؟

لقد طالت العولمة ثقافات الشعوب وقيمها وعاداتها وتقاليدها التي كانت الى عهد قريب بمثابة عوالم تكتنفها الغرابة والقداسة والمثل والخصوصيات والرموز والمطلقات. فظهرت العولمة الثقافية لكي تفتح العالم كله بعضه على بعضه الآخر بحيث أن ما حققه الانسان في العشرين سنة الأخيرة يتفوق على منجزاته جميعها عبر آلاف السنين وخاصة عندما روج البعض امكانية توحيد القيم حول المرأة والأسرة وحول الرغبة والحاجة وأنماط الاستهلاك في الذوق والمأكل والملبس.

ان الثقافة التي تدعو العولمة الى توحيدها هي طريقة التفكير والنظر الى الذات والى الآخر والى القيم والى كل ما يعبر عنه السلوك. وقد تفيد العولمة في معناها اللغوي تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله، وفي اللغة الفرنسية نجد مصطلحين: Mondialisation / Globalisation ولأن الذي يدرس ظاهرة العولمة هو علم العولمة Globologie فإن العولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي، بل تعكس مظهرا أساسيا من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا وتدعو الى تبنيه وتعميمه على العالم. هكذا تتحول العولمة الى ايدولوجيا تعكس ارادة الهيمنة على العالم وفرض النموذج الغربي الأمريكي بحكم زيادته و تطوره واكتساحه للمعمورة بأسرها.

ان كانت الثقافة هي المعبر عن نظرة أمة معينة الى الكون والحياة والموت وما ينبغي أن يعمل وأن يأمل فإنه هناك عدة أمم وعدة ثقافات وليست هناك ثقافة عالمية واحدة، ومن بين هذه الثقافات هناك ما يميل الى الانغلاق والانكماش ومنها ما يميل الى الانتشار والتوسع. من هذا المنطلق لا بد من التمييز بين العالمية والعولمة. العالمية هي التواصل والتثاقف التوليدي بين الحضارات دون تصادم universalité universalisme مع المحافظة على الهويات والخصوصيات.

أما العولمة فهي ادارة الهيمنة وبالتالي قمع واقصاء للخصوصي والاستثنائي، تعمل على تسطيح الوعي وافراغ الهويات من كل محتوى وتسعى الى تفنيتها بترويج ثقافة الاختراق التي تكرر التبعية الحضارية وتطبع الهيمنة والانشطار داخل الهويات الثقافية. أما العالمية فهي طموح للارتفاع بالخصوصية الى مستوى عالمي مع تفتحها على كل ما هو كوني. لكن ما ينبغي الانتباه اليه هو أن ثقافة العولمة أو العولمة الثقافية تهزها مفارقة واضحة تبدو أكثر صعوبة تتمثل في أنها

مجرد معتقد فكري وليد ظروف تاريخية واقتصادية معينة، وبالتالي فهي نسبية ومتغيرة وبالتالي ستجري عليها الضرورة والتغير الذي جرى على غيرها من المطلقات.

ثم ان ظاهرة العولمة هي في طور التشكل وغير مكتملة الملامح، ولذلك فان استكشاف القوانين الخفية التي تحكم مسيرتها هو أمر غير ممكن. فهل أن ثقافة العولمة هي التي يجب أن يجري تجاوزها حتى يمكن الحكم على مسيرتها بالاستحسان أو بالاستهجان؟ بماذا وعدت العولمة وهل حققت ما وعدت به؟ أم أن هناك مخاطر لا بد من الانتباه اليها لتفاديها؟ ولكن كيف يمكن مواجهة أو هام العولمة ومخاطرها؟

III- وعود العولمة:

"حيثما نعتقد بوجود العولمة فهي بالتالي ما يجلب الأفضل وما يجلب الأسوأ. والأفضل هو أن المعرفة وخطابها ونماذجها يتم نقلها على وجه أسرع وأفضل وهنا تتاح للديمقراطية فرصة الوجود..."

يعتقد منظرو العولمة أنهم في طريقهم الى بناء صرح حضاري جديد تلعب فيه أسطورة الهيام بالحياة دورا رئيسيا، وتحتل فيه قيم الثراء والرفاه والاستهلاك والوفرة مكانة بارزة. هذه الحضارة المعولمة الجديدة هي من صنع وابتكار رجال المال وعلماء الاقتصاد الذين أصبحوا الكهنة الجدد، رفاق الحواسيب ومضاربين في البورصة متراهنين على الأوراق المالية يحتكرون السلطة ويسيروا الشأن العام ودواليب الدولة، فهم الفاعلون الحقيقيون يحركون التاريخ ويصدرون قرارات نافذة المفعول.

من هذا المنظور تطرح العولمة للعموم مجموعة من الوعود في مجال السياسة والاقتصاد والثقافة.

1- وعود سياسية:

ان دولة الرفاهية ومجتمع الوفرة قد غدا حلم أغلب شعوب العالم، وآية ذلك أن هذه الدولة تدعو الى نمط من النظام السياسي الديمقراطي الذي يحقق الاستقرار والسلم

والحرية والتعايش بين مختلف مكونات المجتمع المدني وشرائحه دون تعصب أو تمييز. لذلك تعمل الليبرالية الجديدة على احترام حقوق الانسان وتكفل شروط المواطنة الأقليات والفئات المهمشة، وتفصل بين السلطات وتضمن استقلالية كل واحدة منها عن الأخرى وتنظم الجمعيات وتشجع التنظيم المشروع داخل أحزاب مدنية معترف بها تتنافس سلميا في انتخابات دورية تكفل التداول التناوبي على السلطة والانتقال الهادئ للحكم من حزب الى آخر في ظل سيادة القانون واحترام هيبة المؤسسات والمواثيق الدستورية.

لقد ظهرت دعوى داخل الفكر الليبرالي مفادها أن العولمة تمثل حلم لبدء مرحلة جديدة في السياسة في اطار علاقة الدولة بالأفراد والعلاقات بين الدول والشعوب لا تؤدي بالضرورة الى نشوب حروب وصراعات عسكرية، بل تقوم بترويض اجتماعي واستقطاب سياسي يعمل على تحقيق التفاهم والتبادل والتساكن وفق قيم حسن الجوار والتسامح واحترام سيادة الأوطان وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول. هكذا بدأ العالم وكأنه ينمو نموا يفرز التلاحم والالتئام. وسطع نجم مقولة السلام الشامل وبرزت امكانية حل كل النزاعات بالطرق السلمية والتفاوض الدبلوماسي وفق القانون الدولي. وقد مثل فوكوياما المنظر اليديولوجي لهذه العولمة السياسية في كتابه "نهاية التاريخ والانسان الأخير" بتأكيد على عالمية وكونية النموذج اللبرالي الديمقراطي باعتبار أن البشرية بأسرها تسير في تطورها الى رفض كل النماذج الايديولوجية الأخرى الاشتراكية مثلا - وتسعى الى تطبيق النمط الليبرالي في تنظيم الحياة السياسية لأنه الأكثر عقلانية وشرعية ولأنه النهاية الطبيعية للتطور التاريخي والوجهة الحتمية لكل دول العالم التي لن نجد بديلا أفضل منه.

2- وعود اقتصادية:

كل شيء صار في كل مكان، ان اقتناص الأرباح بسرعة الضوء، الثراء السريع لأفراد الدول، مائة مليون دولار في الدقيقة من وراء المضاربة في البورصة أو المراهنه على الأوراق المالية بزيادة قيمة الأسهم بشكل مذهل وغير متوقع، تلك هي الوعود الاقتصادية للعولمة، بحيث لو طلب اليوم من سكان العالم لأي أسلوب من الحياة هم يفضلون، لاختاروا الأسلوب الذي يمكنهم من كل شيء وخاصة

منتجات الحداثة المعدة للاستهلاك مثل السيارة و الفيلا الفخمة والحاسوب واللاقط الهوائي ومرسلة الاشارات اللاسلكية. وبرز مفهوم الحرية الاقتصادية كبديل عن الحرية السياسية ويعني فتح السوق أمام البضائع الأجنبية، و تسهيل عملية التصدير والتوريد بازالة القيود الجمركية وتحرير تنقل رؤوس الأموال. وهكذا لم تعد الشمس تغيب عن سماء الشركات العملاقة متعددة الجنسيات ولم يفتقر أي سوق في العالم لبضائعها.

وبذلك كانت العولمة انتصارا للجميع وأدت الى ارتفاع عائدات الدول وأرباح المؤسسات وأجور العمال، وبالتالي للناتج الخام ولقيمة الدخل الفردي وتحسن المقدرة الشرائية للمواطنين وبالتالي دوران الحركة الاقتصادية وما تفرزه من تقدم ورخاء، لأنه لم يحدث ان انصهر العدد الهائل من الاقتصاديات القروية والوطنية في اقتصاد عالمي شمولي واحد كما حدث الآن مع العولمة. كما أن الثراء والتقدم بالنسبة للدول النامية قد أصبح ممكن التحقيق حسب وعود الليبرالية بفضل القروض الاستثمارية التنموية والتجارة العالمية التي أدت الى تقريب المستويات المعيشية بين الطبقات وفسخ الهوة التي كانت تفصل الشمال عن الجنوب والمركز عن المحيط.

ويعتبر كل من ميلتون فريدمان وفون هايك منظرا العولمة على المستوى الاقتصادي لأنهما وضعا حد النظرية كينز وروجا للنظرية النقدية. وكان كينز قد دعا الى رفع الحكومة الى مصاف المستثمر المالي الرئيسي في الاقتصاد الوطني والتدخل عبر التخطيط وبرمجة الموازنة المالية في النشاطات الاقتصادية لغاية تصحيح حالات البطالة والركود التي أفرزها السوق والقضاء على الانكماش والتضخم، وبالتالي معالجة الأزمات الاقتصادية الطارئة مثل أزمة 1929. لقد نادى كينز برفع الحكومات للطلب الكلي من خلال زيادة الانفاق الاستثماري اذا تميزت الحالة السائدة بالركود وتقاديا لانكماش النمو الاقتصادي. أما اذا أرادت الحكومات التخلص من التضخم قبل وقوعه في الحالات التي تتميز بنشاط اقتصادي يفوق حجم الطاقات الانتاجية المتاحة، فينبغي عليها استخدام الايرادات الضريبية لتسديد ما ترتب عليها من ديون أنفقتها في تمويل المشاريع الاستثمارية التي واجهت بها حالة الركود. و من هنا فقد دعمت كثير من الدول تلك الصناعات

التي تضمن تحقيق نمو اقتصادي سريع و تزيد من الطلب على اليد العاملة، الا أن هذه الطريقة في المعالجة أخفقت و أثيرت حولها الشكوك بفعل ارتفاع أسعار النفط في السبعينات وعدم تمكن الحكومات من السيطرة على العجز في الميزانية والتحكم في التضخم، ولم تحافظ أسعار العملات على استقرار قيمتها المعهودة في سوق الصرف.

لذلك جاءت الليبرالية الجديدة وخاصة النظرية النقدية مع فون هايك في مؤلفه "الطريق الى العبودية"، كمحاولة لتجاوز المزالق التي وقع فيها علم الاقتصاد الكينزي. وقد جعلت هذه النظرية الجديدة كلا من الليبرالية والتحرير والخصوصية ثلاثة وسائل استراتيجية ينبغي على الدولة اتباعها كمسالك ايدولوجية لتحقيق سياسة اقتصادية ناجعة تؤدي الى قيام مجتمع الوفرة ودولة الرفاه.

من هذا المنطلق أوكل كل من فريدمان وهايكل الى الحكومة مهمة تحرير الأسواق ورؤوس الأموال والاقتصاد واعادة هيكلة المؤسسات لأنه كلما تمتعت المشاريع بحرية أكبر في الاستثمار واستخدمت اليد العاملة ذات كفاءة ومواد أولية زهيدة التكاليف كان النمو أكبر والربح في أعلى درجاته وتحقق مستوى اقتصادي أعلى للجميع. من أجل تحقيق كل ذلك رفعت القيود على رؤوس الأموال وحررت التجارة العالمية وأمكن للأموال المدخرة في البنوك أن تنقل الى واحات آمنة تهربا من الضرائب ورغبة في تحقيق أعلى الأرباح وأفضل العائدات، وظهرت النتائج المترتبة عن هجرة الأموال واعتماد القرض الاستثماري مشجعة، لأن انتقال الأموال من البلدان الغنية برؤوس الأموال الى المناطق المحتاجة الى الفرص الاستثمارية قد حققت للمستثمرين أكبر ما يمكن جنيته من ربح.

أما بالنسبة للمقترضين وفرت العولمة لهم فرص عمل كثيرة وتطور اقتصادي مرموق. وكمحصلة نهائية ستكسب كل الأمم بفضل هذا الانتقال السريع للأموال والبضائع تقنيات الانتاج غير المحدود، وستكسب كل الدول الربح والثراء وستحقق قدرا من الرفاهة والسعادة الاستهلاكية الموعودة.

3- وعود ثقافية:

انه لأول مرة في التاريخ صار النوع البشري وحدة واحدة في تخيله لنفسه ولغيره وللعالم، ولأول مرة تكونت ثقافة عالمية واحدة استطاعت أن تهيمن على كل الثقافات المحلية. وقد توضحت هذه الكونية في المهرجانات الفنية العالمية ومسابقات ملكات جمال العالم وعروض الأزياء وتقليعات الموضة والمنافسات الرياضية الكونية والأولمبية وقد عم التطور التقني لوسائل الاتصال البصري والسمعي واللاسلكي بفضل الأقمار الصناعية.

هكذا غدا العالم و كأنه قرية كونية وحدثت وسائل الاتصال وسرعتها ما فرقته الجغرافيا والتاريخ لأنه لم يحدث في التاريخ البشري أن كان على علم بما يجري في بقية أرجاء المعمورة من وقائع هذا العدد الهائل من الناس بفضل هذا العدد من جسور الاتصال وكأنه لم يحصل أن سمع وعرف عدد هائل من سكان العالم ما يحدث في باقي الدول من تغيرات وأفكار ومعلومات كما هو اليوم.

ان هذا الأمر قد أدى الى ظهور تبادل للمعلومات وتراسل وتفاهم بين الشعوب لا مثل له في السابق وأدى كذلك الى اندثار كل قيم العزلة والانغلاق والتعصب، وبروز التفتح والتحاور والتمدن. وبرزت دول المركز لا كقوة عظمى على المستوى العسكري والاقتصادي والسياسي ولا في مجال تصدير المال والسلاح والغذاء، بل قوة كبرى كذلك في مجال تصدير منتجات اللهو والتسلية. وبالتالي فهي قوى عظمى على مستوى الهيمنة الثقافية على العالم.

وآية ذلك أن الولايات المتحدة تتزعم العالم لا لغزوها الفضاء الخارجي وتحقيق الأسبقية في ذلك بفضل وكالة النازا فحسب، بل أيضا بفضل استهلاك شعوب العالم لموسيقى البوب والروك وأفلام هوليوود وتصديقهم لما تروجه CNN من أخبار وتقارير. هكذا لم يعد هناك شيء يستهوي وجدان أي مواطن من العالم النامي والشرقي غير ما يرغب فيه المواطن الغربي ويمتلكه. فها هي شعوب العالم وقد بدأت تتهيأ لبدء مرحلة جديدة أو لتحقيق الانطلاقة الكبرى الرامية للحصول على السعادة الرأسمالية والسيارة الخاصة حيث هي مظهر من مظاهر الرقي الاجتماعي وشاهد على الثروة والقوة والحرية الشخصية.

لكن أيمن للمرء فعلا أن يرى في العولمة الثقافية طريقا ملكيا للتحضر؟ ألا تعيده العولمة الى البربرية والتوحش في أرقى درجاته؟ والى أي حد يستطيع المرء أن

يثق في سوق المال العابر للحدود ويعتبره ينبوعا عالميا للرفاهية وحارسا للعقلانية الاقتصادية الدولية؟ وهل حققت العولمة ما وعدت به؟

VI- أخطار العولمة:

"نحن لم نعد قادرين على التفكير بمستقبلنا مثلما كنا نقول بالأمس. واننا مازلنا نجهل كيف نفكر به على نحو آخر. بهذا المعنى هناك أزمة. لكن هذا الانقلاب ليس فقط نتاج ضربة سيئة في التاريخ فهو متصل أيضا بانقلاب في نطاق عقلانيتنا بالذات. انها أزمة تمثلات العالم وأزمة تمثلات السياسة اللتان تترابطان لتعززا من شك بدا يحو كثافة بيناتنا.

ان ما هو بطريقه الى الموت هو ايضا مفهوم علم مبني ومشبك كأنه كل متناسق ذو صيرورة دينامية. واننا نكتشف أن العالم لا تحركه آلة تضبط الزمان وتنظم المكان. فهو لا يعمل كمحرك انطلاقا من مركز يرتب وينسق. ان الصور التي اعتدنا على قراءة المجتمع من خلالها قد أصبحت بالية جدا. فالنموذج الكبير الممرکز والمتراتب حيث كل شيء منتظم في مستويات ومراتب وقطاعات هيمنة لم يعد سوى علامة من علائم عالم يموت".

تعنى العولمة الى حد الآن ما في أروقة الأمم المتحدة وهيكلها السياسية وفي أسواق المال والبورصات الاقتصادية وأمام شاشات الحواسيب المتصلة بالإنترنت أمركة العالم الى حد ما. فالجميع بما فيهم أوروبا يشعرون بالعجز عن مواجهة التنين الكبير: الولايات المتحدة الأمريكية، مثلما تشعر الدول بالعجز عن منازلة الوحش المفترس: السوق لأنه تحت سيطرة عصابة من لصوص الأموال يتصرفون على نحو غير معقول ويصرفون الدولار دون الاحتكام الى أي تفسيرات منطقية ويعبثون بالأحياء والأموات بشكل غير معهود دون احترام للطبيعة والانسان، لأن السلطة لم تعد بيد القانون والدولة، بل بيد المال والسوق. على هذا النحو سببت العولمة مشاكل وأخطار جسيمة على صعيد السياسة والاقتصاد والثقافة والبيئة، وأوقعت الانسان في أوهام عديدة، الأمر الذي جعل بعض المفكرين الحقيقيين لا يختلفون في القول بأن العولمة حقيقة مفزعة وجحيم لا يطاق بالنسبة للانسانية ينبغي مواجهته والتصدي لها.

1- مخاطر سياسية:

"العولمة لصالح الآخر على حساب الأنا (الذات) وقوة الآخر في مقابل ضعف الأنا وتوحيد الآخر في مقابل تفتيت الأنا... وهي حضارة المركز وتبعية الآخر. وهي مركزية دفيئة في الوعي الأوروبي تقدم على عنصرية عرقية وعلى الرغبة في الهيمنة والسيطرة".

لقد بان بالكاشف ان فكرة العولمة العادلة خرافة، وأن السعادة الفردية الموعودة تخفي تعاسة جماعية حقيقية. لأن شريعة العولمة هي شريعة الذئاب، أوقعت الديمقراطية في المصيدة وأوصلت أصوليين متمدنين الى السلطة لا يقدر أي كان على أن ينقذ نفسه منهم لأنهم مجرمون الى أقصى مدى، يستنزفون أموال الدولة ويساهمون في انحطاط السياسة ويمثلون خطرا على مستقبل السيادة الوطنية.

وفي هذا النظام المعولم لم نعد ندرك لمن الدولة؟ هل لرجال المال أم للحكام؟ لم نعد ندري من هم الجناة ومن هم الضحايا؟، فالطبقة الوسطى التي كانت في الماضي أساس التوازن قد اضمحلت تدريجيا ليحل محلها تفاوت صارخ بين الطبقات.

وقد بزغ نجم فئة من السماسرة والمضللين المتطرفين الأمر الذي جعل القرار السياسي خاضع لإرادة المستثمرين، وجعل الدولة تحابي فئة تتمتع بالامتيازات على فئات أخرى تشكل عبئا على كاهل ميزانيتها لعدم اندماجهم في الدورة الاقتصادية ولعدم حاجة الاقتصاد لمؤهلاتهم وخبراتهم.

ان الأمر الذي عقد الوضعية يتمثل في أن الانفتاح المالي يجبر بعض الدول على التنافس على تخفيض الأديان الجمركية وقيمة العملات والتنصل من الالتزامات في المجال الاجتماعي والخدمات الانسانية والاقتراض لتغطية العجز والترفيح في الضرائب. بالتالي برز مفهوم الدولة الرخوة في علاقتها بشعبها. خصوصا أن دولة الرفاه لن تحقق انجازاتها الا بالحد من النفقات المخصصة لتحقيق العدالة الاجتماعية وبالتوزيع اللامتساوي للثروة، وعندما تتخلى هذه الدولة عن الرقابة الحدودية على تنقل رؤوس الأموال فانها تترك المجال لاندلاع تجاوزات وانفلات قوى ذاتية خطيرة النتائج تقوض سيادة الأمم وتخلق الفوضى في الشأن العام ويضحى غالبية السياسيين خاضعين لرقابة مالكي وسائل الانتاج وتحت هيمنة

بعض المستثمرين الذين ينضمون الى قائمة التكنوقراطيين الذين يختصرون في تقييم السياسة الاقتصادية للدول ويستمدون نفوذهم من الحرية التي يتمتعون بها في استثمار رساميلهم أينما شاءوا وفي أي مكان من العالم، خاصة وأن الدول انتهجت سياسة اقتصادية وجبائية تساعدهم على ذلك، فهي غير قادرة على فرض الضرائب عليهم وضبط رأسمالهم كسند شرعي على أعمالهم.

لم نعد ندري أمام هذه الفوضى في الخيارات وانهايار المرجعيات السياسية التقليدية وتميز النموذج الليبرالي بالوحشية ماذا نفعل والى أين نذهب؟ هل نعود الى خيارات الماضي أم نتمسك بخيارات الحاضر رغم افلاسها؟

2- مخاطر اقتصادية:

ان العولمة هي وصول نمط الانتاج الرأسمالي الى نقطة الانتقال من عالمية التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول الى عالمية دائرة الانتاج واعادة الانتاج، وبعبارة أخرى هي عولمة الانتاج والرأسمال الانتاجي وقوى الانتاج الرأسمالية. وبالتالي علاقات الانتاج الرأسمالية أيضا ونشرها في كل مكان خارج مجتمعات المركز الى الأطراف بالتوسع الأمبريالي وتحقيق نمط من الانتاج الكولونيالي.

انها أممية رأس المال وتسليع كل شيء، وهي حصيلة التحول الرأسمالي العميق للانسانية جميعا، في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها الرشيدة وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ. هذه الرأسمالية تحمل الجميع ما لا طاقة لهم به، فهي تمارس ديكتاتورية غير مسؤولة وتؤسس امبراطورية الفوضى لأنها تكرر اللامساواة، وتنتج مجتمع الخمس الثري والأربعة أخماس فقراء، وتضغط على الحياة الفردية بحيث لم تعد الحكومات المنتخبة ديمقراطيا هي التي تدير دواليب الاقتصاد وتقرر مستوى الضرائب، بل صار القائمون على توجيه تدفقات رأس المال والسلع هم الذين يحددون مقدار المبالغ التي يريدون دفعها لكي تستطيع الدولة أن تؤدي المهام الموكلة اليها.

ان فشل الدولة في التعامل مع فوضوية السوق العالمية أصبح أمرا مستعجبا ويبرز سيطرة الاقتصاد على السياسة، اذ فقدت الحكومات في أرجاء المعمورة

قدرتها على الأخذ بزمام المبادرة، رغم أن تدفق السلع ورؤوس الأموال قد اتخذ أبعادا عالمية. ولكن التوجيه والرقابة بقيت من مشمولات الدول التي كشفت عن عجزها عن القيام بهذه المهمة. كذلك من أمراض العولمة الاقتصادية التخلي التدريجي عن العمل وتسريح العمال والعودة الى العمل بالأجر اليومي، وكأننا في ظل الاقتصاد اللامادي نعيش عصر اللاعمل بحيث أن ما يوفره المجتمع مابعد صناعي من فرص الشغل لا يغطي سوى 20% من اليد العاملة المتوفرة في سوق الشغل وبالتالي فإن 80% المتبقين يدرجون ضمن صفوف العاطلين.

وقد اتضح للعيان أن الرفاهية من خلال التجارة الحرة هو وعد كاذب لأن الكارثة في أسواق المال قابلة للاندلاع في أي لحظة نتيجة المراهنة على الأوراق المالية في البورصة وسيطرة الأجهزة الالكترونية على العمليات المالية وكأننا على أبواب أزمة اقتصادية عالمية شبيهة بأزمة 1929.

3- مخاطر ثقافية:

"إن العولمة الثقافية ليست سوى نقلة نوعية في تاريخ الاعلام تعزز سيطرة المركز الأمريكي على الأطراف أي على العالم كله..."

كل الأمور أصبحت على غاية من التعقيد تماما مثل تعقد العالم الذي نحيا فيه وصعوبة حفظ الكيان في ظل النهج الاختراقي والاستقطابي للعولمة هو أمر لاشك فيه، بحيث أصبحنا عاجزين عن وضع حد لعملية تدبيرالخصوصيات الثقافية والهويات مما يهدد مستقبل حضارات بأسرها بالنوبان والاختفاء. لأن العالم يشهد استقطابا وهيمنة ثقافية لا سابق لها في التاريخ تكرر الاستلاب داخل علاقات الانتاج التي تنعكس على رؤية الانسان للعالم الحضارية. وبالتالي فان الاستلاب الذي له أصول اقتصادية أفرز استلابا له أصول ثقافية وحضارية بحيث أصبح المغلوب فيه مولعا بتقليد الغالب، يحاذيه في حركاته وسكونه. وعندما بدأ تبادل المعلومات والأفكار يصبح هو العنصر الغالب على هذه العلاقات التي تنمو بأكبر سرعة، أمكن استيراد الأفكار والقيم مثل استيراد البضائع ورؤوس الأموال. وبالتالي أصبحت الثقافة المحلية لا حول لها ولا قوة لها أمام الأفكار والثقافات المستوردة والتي تعبر عن التحضر والتمدن، وبالتالي أصبح الشعور بالولاء لأمة أو لوطن من مخلفات الماضي وعلامة على التخلف يحسن نسيانها واهمالها. وبهذا

تدفع العولمة الى التحرر من الولاء لثقافة ضيقة ومتعصبة الى ثقافة عالمية واحدة يتساوى فيها الناس والأمم جميعا، أي التحرر من سجن الهوية الى أفق الانسانية الرحب، ومن التعصب والتمركز على الذات الى الانفتاح على مختلف الأفكار دون تخير أو تبرير.

عندئذ تنطوي العولمة على ثقافة عالمية ونظرة معينة الى الحياة والكون يجد كل سكان المعمورة أنفسهم مجبرين على اتباعها، لأنه شاع الاعتقاد بضرورة تبنيها ولأنها تقتحم العلاقات الأسرية والاجتماعية والجنسية وتحدد حتى مسالك الترفيه والتسلية. بالرغم من أن الثقافة قد تلقت دعما من خلال البث عن طريق الأقمار الصناعية وشبكة الأنترنت التي يرى البعض أنها ستؤدي الى أكبر ثورة معرفية في تاريخ الانسان لربطها بين البشر في كل أنحاء المعمورة، الا أن المشكلة المطروحة هي الاتجاه الى بناء ثقافة عالمية لها قيمها ومعاييرها من شأنها أن تؤدي الى العدوان على الخصوصيات الثقافية والى تهديد هويات المجتمعات، وهي عوض أن تفتح العالم كله بعضه على بعضه الآخر، انتهت الى صدام الحضارات وصراع الثقافات وانغلاق الهويات بالتالي على نفسها.

خاتمة:

"الخلاف بين من يستسلم للأمر الواقع ويرى في العالم ذي القطب الواحد نهاية التاريخ وأن العولمة قدر حتمي لا مفر منه، قانون تاريخي ينطبق على الجميع... وبين من يقاوم ويرفض الاستسلام ويرى أن العولمة غطاء نظري جديد لأحد أشكال الهيمنة القديمة وأنها ليست قدرا ولا ناهية التاريخ بل هي مرحلة تطول أو تقصر حتى ينشأ القطب الثاني..."

كيف يكون في نهاية المطاف حكمنا على العولمة؟ هل نقبلها بهذه السهولة التي يجري بها الترويج لها؟ أم أن الأمر يقتضي المزيد من التحري والتروي؟ هل العولمة حتمية أم يمكن مقاومتها؟ وكيف نتعامل نحن العرب مع هذه الظاهرة؟ ماهو الوهم وما هي الحقيقة في عولمة العالم؟ وما الذي قد لا يتحقق؟ لينقذ نفسه من يستطيع ولكن من هو الذي سيفلح؟

إذا أردنا مقاومة العولمة فينبغي أن نتبع الخطوات التالية:

-
- بناء علم انساني جديد مهمته دراسة العولمة Globologie
 - تقوية دعائم المجتمع المدني بالحث على العمل النقابي والالتزام السياسي.
 - التنمية المستقلة والعادلة والتكاملية.
 - التوحد ضرورة للبقاء في الصراع من أجل الوجود.
 - التأكيد على العالمية التي تضمن حق الاختلاف وتعترف بالآخر.
 - تجديد الثقافة وارتباط الدفاع عن الهوية باكسابها أدوات العلم والحضارة العقلانية والديمقراطية.
 - تجنيد ثقافة المقاومة وفلسفة المواجهة ضد ثقافة الاختراق والهيمنة التي تسعى الى افراغ الهوية من كل محتوى، وتكريس الثنائية والانشطار مع الاحتفاظ بالاختلاف والتميز.
 - الانخراط ضمن جبهة عالمية ثقافية يكون هدفها وضع استراتيجيات واضحة للتعامل مع العولمة، وتعمل على نشر قيم التسامح والتواصل والتكامل بين الدول مع المحافظة على السلم ونبذ الحرب.
 - اعطاء قيمة كبرى لقضية مستقبل الحياة على الأرض وذلك بالحد من التأثيرات السلبية للعولمة التقنية والصناعية على البيئة والمحيط والانسان، والزام السلطات بقيم ايتيقية كونية من شأنها عندما تحترم أن تقلل من التخوف من المخاطر التي تهدد تواجد البشر في المستقبل على هذا الكوكب.
 - لكن هل يمكن تحقيق كل هذه المطالب في ظل عولمة تلبست بايديولوجيا المصير المحتوم، وتعمل على تسطيح الوعي وتلطيف أدوات الهيمنة وتقوم بتجميل وتزيين الاحتواء الاقتصادي والاختراق الثقافي؟

المراجع:

- 1- د. صادق جلال العظم ما هي العولمة؟، مجلة الطريق، عدد 4 لسنة 1997.
- 2- د. سمير أمين - العرب و العولمة - عودة لمسألة الإنتقال الى الاشتراكية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.
- 3- د. محمد عابد الجابري، العرب و العولمة، عشرة أطروحات في العولمة والهوية الثقافية، نفس الندوة 1998 ببيروت.
- 4- بيتر مارتين/هارالد شومان - فخ العولمة- ، سلسلة عالم المعرفة، أكتوبر 1998
- 5- حسن حنفي + صادق جلال العظم ما العولمة؟ دار الفكر دمشق سوريا الطبعة الثانية 2002
- 6- نعم شومسكي، العولمة بين منظورين البيان السنة 14 العدد 145 كانون الأول 1999
- 7- روجي غارودي، العولمة: الواقع، الجذور، البدائل- دار الشوكاني للنشر والتوزيع صنعاء 1998
- 8- جاك دريدا ماذا حدث في حدث 11 سبتمبر ترجمة صفاء فتحي دار توبقال للنشر الدار البيضاء الطبعة الأولى 2006